

Université de Liège
Faculté de Philosophie et Lettres
Département de Philosophie

LE TRAITRE ET SES MANIERES

La métaphysique de l'Idée dans la pensée de Gilles Deleuze

Mémoire présenté par Barbion Sébastien
en vue de l'obtention du grade de
Master en Philosophie
Promoteur : Florence Caeymaex

Année académique 2010/2011

« (...) un plan d'immanence ne dispose pas d'une dimension supplémentaire : le processus de composition doit être saisi pour lui-même, à travers ce qu'il donne, dans ce qu'il donne. C'est un plan de composition, non pas d'organisation ni de développement. (...) Ici, le plan ne retient que des mouvements et des repos, des charges dynamiques affectives : le plan sera perçu avec ce qu'il nous fait percevoir, et au fur et à mesure. » (Deleuze, *Spinoza et nous*¹)

Il peut sembler curieux de rapprocher l'Idée et l'Être dans une ontologie de l'Idée. C'est comme si nous étions contraints de répéter Platon qui a dit et achevé au plus haut point la collusion de l'Idée et de l'Être. Or, la philosophie, au moins depuis Hegel, a montré une autre voie, dans laquelle il n'y a plus d'ontologie, et *a fortiori* plus d'Idée ontologique. À tout le moins, nous pourrions dire avec Deleuze que l'ontologie n'a pas toujours consisté à dire *ce qu'est l'Être* - vieille question platonicienne qui *désignait* l'Idée. Pourtant, bien après Platon, certains philosophes reprennent le chant de l'identique (*ce qu'est l'être*) et du fondement (désigner le point d'arrêt, l'immuable à partir duquel émanent, procèdent des ordres secondaires, dérivés, fondés dans l'identité du point d'arrêt) – ce que nous appellerons « représentation classique » ou « représentation de la représentation par la représentation » –, offrant notamment une fondation scientifique et Véritable du Sens : Frege redit Platon en « ontologisant » le logique (« platonisme logique », « objectivisme sémantique ») ; Husserl trouve le fondement dans la conscience transcendantale, conscience donatrice de sens (*Sinngebende*). Même Hegel gardera un pied dans la représentation classique (un pied de géant), tout en annonçant l'ultime critique : Hegel, moment d'exaspération des philosophies de la représentation, s'épuisant dans la représentation, clôt une ère en ouvrant déjà le monde à venir. Pour notre compte, nous essayerons de nous porter aux extrêmes limites de la (re)découverte d'une ontologie du sens. Nous réaliserons cette opération avec Deleuze, réinvestissant un certain nombre d'apports décisifs du grand ouvrage *Différence et répétition* à une ontologie du sens. L'« Idée » y est un concept génétique, fondement paradoxal, fondement qui ne constitue aucun point d'arrêt, fondement qu'on ne peut ni saisir dans l'immédiateté d'une intuition (une quelconque « vision des essences » ou science intuitive spinoziste), ni découvrir au terme d'un long processus de démythification, de destruction des illusions qui nous barrent l'accès au « réel », au « vrai », au « beau », à toute figure de l'identité qui continue à fonder, mais toujours faire et découvrir dans le jeu

¹ Extrait d'un bref et magnifique article de Deleuze : Deleuze, Spinoza et nous (1978), dans Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981/2003, p. 172.

complexe de réalisation du réel, d'expression de l'Idée. C'est que la perte du fondement que l'on chantonne encore tristement, bien après la mort de Dieu qui fut, pour la philosophie, la fin de la représentation classique, révèle une ontologie du sens, sur fond d'une ontologie de l'Idée, seule à même de redonner sens à des existences *effondées*, existences sans essences, s'incarnant dans des Idées virtuelles mais bien réelles, irréductibles à la conscience sans pour autant exister de manière autonome dans un troisième royaume intermédiaire entre l'objet et le sujet. *In fine*, pour notre compte et sur les pas de Deleuze, nous essayerons de dire deux choses : que l'Idée donne du sens à l'existence par-delà la perte de sens fondé dans une ontologie de l'Être ; que l'Idée, bien qu'idéelle-virtuelle, constitue un objet réel, étant déjà elle-même réelle, n'existant jamais indépendamment de ce qui s'y incarne, évitant ainsi tout objectivisme sémantique comme toute constitution transcendantale qui soit au datif (*immanence* à). Qu'advient-il à l'Idée si nous n'allons pas jusqu'à en faire un être objectif à la manière des étants, un être actuel et désignable, fut-ce en droit, qui puisse fonder la connaissance véritable, que ce soit à la manière de Platon ou de ceux qu'on qualifiera bien après de psychologues ? Que devient l'Idée si elle n'est ni une objectivité Véritable et immuable existant indépendamment des sujets, eux-mêmes ayant une essence stable et immuable, ni une objectivité relative, idée dans l'esprit dont la Vérité est relative à la cause qui l'a produite (Dieu) ou aux conditions empiriques de sa formation (psychologisme des relations entre sujets et objets chez les empiristes) ? Surtout, comment parvenir à approcher une telle conception de l'Idée ? Il faudra pénétrer dans un autre monde philosophique, dans lequel l'Idée n'est plus soumise tacitement à une *image dogmatique de la pensée* caractérisée souverainement par le culte de l'Identité, ramenant tout Dehors à l'ordre du concept philosophique – un monde qui ne se réduit pas à la représentation, représentation de la représentation par la représentation. Pour autant, il est certain que ce « nouveau monde » se réalise comme « ombre de la représentation », se produit comme oubli d'un aspect de son procès de réalisation, s'exprime toujours aussi comme production représentative. Et cet aspect de sa production n'est pas illusion à détruire : c'est constitutivement, essentiellement, que l'Idée se produit dans l'actuel comme la propre *trahison* de son processus expressif, insistant seulement sur l'un de ses aspects dans l'actuel (le monde existant là, dans un espace-temps déterminé). Se produiront ainsi dans ce texte deux mouvements qui s'opposent comme représentation, tout en s'exprimant au creux d'un même procès de réalisation de réel (ou « *du* réel » comme on dit c'est « *du* pain »). Il n'y a pas le réel derrière les apparences, le vrai derrière le faux : il y a le traître et ses manières, réalisation *de* réel. Toute production expressive est absolument excessive : elle est le jeu de réalisation du réel qui tantôt s'enfonce

dans la représentation de sa propre représentation par les contraintes de la trahison représentative, tantôt peut se reprendre dans une suspension des contraintes de l'actuel, approchant au plus près le moment de la trahison, là où le réel se réalise, où l'Idée se fait monde comme problème.

I. *Différence et répétition*. L'ontologie deleuzienne, une ontologie du sens et de l'incarnation²

A. Ontologie du sens

Une ontologie du sens

Deleuze ne manque pas de saluer un effort nouveau chez Hegel, à travers le compte-rendu d'une lecture qu'en donne Hyppolite³. Si ontologie il demeure, ce ne peut être qu'une ontologie du sens et non de l'essence. « Le retour éternel spéculatif n'inclut pas une histoire monotone qui se répéterait, mais une *perspective de sens*, de téléologie, immanente à l'extase du devenir. »⁴ Perspective de sens *ouverte par une dynamique d'existence*, et non plus déploiement d'une essence, si l'on parle encore d'ontologie ce sera à condition de ne plus faire de l'essence fixe et immuable l'objet donné à la réflexion d'un sujet. Il y a une ouverture dynamique, un devenir, dans lequel il y aura production de sens : le sens est une perspective ouverte dans un devenir et non pas un donné à saisir dans l'Être. L'homme naîtra à la nature pour Hegel, mais cette nature n'avait pas *en soi* de sens : « « Le désert, disait Balzac, c'est Dieu sans l'homme » ; ainsi la pure nature pour Hegel, quand elle est encore *en soi*, et n'a pas trouvé dans l'homme ce qui est capable de lui conférer *un sens*. »⁵. Bref, le sens est à produire. Dès lors, comme produit il sera exigé de penser ses conditions de production. L'anthropologie semble être convoquée ici. En effet, à suivre Hyppolite, ne devons-nous pas dire que c'est l'homme qui confère un sens à la nature ? On se gardera de rendre souverain le « conférer ». D'une part, l'homme ne trouvera plus le sens tout fait, *donné*, rapporté à un fondement essentiel, pas plus qu'il ne le donnera selon des caprices psychologiques ; d'autre part, et en vertu de ce premier aspect, l'anthropologie devra être mise en mouvement, étudiée comme un moment dans un développement. L'homme confère certes un sens à la nature, mais l'homme et la nature ne se *trouvent* pas l'un en face de l'autre. Nulle part ne trouve-t-on donnés un sujet face à son objet, pris dans une relation réflexive dans laquelle le sujet

² Pour tout ce chapitre, d'une grande sécheresse, le lecteur pourra s'aider de l'annexe 1 qui en reprend la structure essentielle.

³ À vrai dire cet effort n'est que relativement nouveau : Deleuze en voit des balbutiements chez Platon et Kant (et il est certain que Spinoza pousse cet effort très loin, plus loin même que Hegel). Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953. Et compte-rendu de Deleuze : Deleuze, « Jean Hyppolite, Logique et existence » (1954), dans *L'île déserte (Textes et Entretiens 1953 – 1974)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 18 - 23. (Cité *ID*).

⁴ Hyppolite, « Note sur la préface de la "Phénoménologie de l'esprit" et le thème : l'absolu est sujet » (1967), dans Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique, Tome I*, Paris, PUF, 1971, p. 334. (Cité *Figures I*).

⁵ Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » (1947), dans *Figures I*, p. 107.

donnerait souverainement du sens à ce qui se trouve posé devant lui : « L'anthropologie veut être un discours *sur* l'homme. Elle suppose, comme telle, le discours empirique de l'homme où celui qui parle et ce dont il parle sont séparés. La réflexion est d'une part, et l'être d'autre part. La connaissance ainsi comprise est un mouvement qui n'est pas un mouvement de la chose, elle demeure en dehors de l'objet. »⁶. L'ontologie du sens fait apparaître que l'anthropologie repose sur des présupposés non interrogés, condamnant la philosophie à n'être que *représentation*. C'est le cœur de la critique hégélienne à ses prédécesseurs, une critique de la représentation : vous avez toujours admis sans l'interroger un *noyau dogmatique* affirmant la séparation du sujet et de l'objet, la philosophie n'étant plus alors qu'une réflexion sur un objet, incapable de se porter au conditionnement conjoint du sujet et de l'objet. Or, c'est dans ce conditionnement conjoint que fulgurera un sens qui n'est pas une abstraction de la représentation, qui nous évitera de considérer le sens de l'objet comme la donation abstraite d'un sujet souverain. Il n'y a pas de « Je » qui donne de sens à un objet extérieur, car il n'y a de « Je » que dans le conditionnement conjoint d'un sujet et d'un objet, termes d'une aventure complexe. Autrement, c'est toujours et déjà *dans le sens, comme sens* qu'un sujet et un objet émergent : « Ce n'est pas l'homme comme espèce biologique qui est en cause, mais c'est au cœur même de la vie l'émergence d'un être qui prend conscience de cette vie qui est la condition de son émergence, et, dans cette prise de conscience, crée comme une nouvelle dimension de l'être, engendre une histoire, et dans cette histoire *fait et découvre* une vérité rationnelle. »⁷ Le « conférer » ne peut se penser dans les termes d'une philosophie réflexive qui poserait le sujet réfléchissant devant l'objet réfléchi. Dès lors le conditionnement conjoint du sujet et de l'objet révèle une tension entre un *faire* et une *découverte*. C'est dire que c'est dans une relation à *faire* que *se découvre* une vérité rationnelle. L'ontologie du sens ne nous permettra pas de penser les termes indépendamment des relations, *c'est dans le faire de la relation même qu'émerge quelque chose qui s'impose comme une découverte* – tension indépassable d'une ontologie du sens qui est une ontologie des relations.

Le sens n'est ni donné, ni donnable, le sens c'est *ce qui est produit ou exprimé dans une relation à faire*. Un sens à produire (une perspective) et non toujours-déjà donné (une essence immuable et éternelle assurant l'identité par-delà tout changement), un sujet et un objet qui ne préexistent pas à une dynamique les produisant conjointement, et non un

⁶ Deleuze, « Jean Hyppolite, Logique et existence », dans *ID*, p. 18.

⁷ Nous soulignons. Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne », dans *Figures I*, p. 107.

dualisme du sujet et de l'objet, critique de la représentation entée sur la critique d'un noyau dogmatique (dualisme matriciel du sujet et de l'objet), voilà deux aspects liés dans une ontologie du sens⁸ dont Deleuze reprendra singulièrement le projet dans *Différence et répétition*⁹. Ces deux aspects s'enchaînent alors chez Hegel pour ne fonder qu'une grande proposition critique : « Il n'y a de sens que dans une aventure de subjectivation et d'objectivation conjointe, il n'y a de sens que produit dans une *rencontre*. » Mais quelle est cette rencontre ? Et quelles seront la subjectivation, l'objectivation, la production ? Tout cela est à déterminer, et il est certain que les positions de Hegel et de Deleuze ne se croiseront que rarement, l'ontologie du sens restant probablement soumise chez Hegel à un autre noyau dogmatique, un autre aspect de la représentation, plus profond encore que le dualisme du sujet et de l'objet. Pousser à ses ultimes conséquences une ontologie du sens, pensant de ce fait une Idée qui ne doit plus rien à la représentation en philosophie, voici la tâche qu'il s'agit pour nous de refaire, avec Deleuze, si nous voulons produire du sens après la perte du fondement, et penser l'Idée réelle qui donne sa pleine consistance à une ontologie du sens, sur une corde raide qui ne cède rien au platonisme logique ni au psychologisme.

Du sens sinon j'étouffe

On a beaucoup pleuré en ce début de XXIème siècle. On entend encore souvent, guère explicitement, combien il est difficile de vivre après la mort de Dieu, événement lent d'effondrement en nous. On ne cesse de recueillir les larmes de ceux qui ont définitivement perdu tout ce que Dieu et ses conséquences pouvaient meubler en eux. Jadis, Il y avait un cadre solide, inébranlable, un fondement véritable sur lequel ils pouvaient vivre et mourir, rire et s'indigner, aimer et détester. Pour la philosophie, et pour chacun, la formule de Deleuze dit bien ce qui fait si mal : « Pouvons-nous prétendre encore que nous cherchons le vrai, nous qui nous débattons dans le non-sens ? »¹⁰ Plus que Dieu, c'est ceci qui a toujours été intéressant : comment « tout ça » contribuait à donner un sens à l'existence, comment

⁸ On se référera à l'intervention de Julien Herla, dans le cadre d'un séminaire d'ontologie ayant pour thème « L'évolution de la notion d'Idée » à l'ULG en 2010, qui présente brillamment cette critique de la représentation : Julien Herla, *Idée et concept chez Hegel*, ULG, 19/02/2010.

⁹ Nous le verrons plus précisément *infra*. À titre prospectif, nous annonçons déjà quelques points de divergences. La critique du « noyau dogmatique » devient « critique d'une image classique de la pensée », englobant de loin la critique du noyau dogmatique sous l'aspect de l'identité (Le sujet et l'objet posés l'un face à l'autre ne sont que dérivés du présupposé plus profond de l'identité de l'un et de l'autre, le dualisme du sujet et de l'objet n'épuisant pas la puissance d'orientation de l'identité pour la pensée). Cf. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, Chapitre 3 : L'image de la pensée. (Cité : DR). Et : « Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. ». DR, p. 1.

¹⁰ Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990/2003, p. 203. (Cité : *Pourparlers*)

« tout ça » produisait une vérité. Si Dieu est mort, c'est parce que nous l'avons tué. Mais si nous l'avons tué, c'est parce que nous étions les seuls à pouvoir tuer ce que nous avons produit. Nietzsche le savait mieux que quiconque : cette mort est solidaire d'un épuisement général qui a pour nom « nihilisme » : « Le *nihilisme*, en tant que *condition psychologique*, apparaîtra, *premièrement*, lorsque nous nous sommes efforcés de donner à tout ce qui arrive un « sens » qui ne s'y trouve pas : en sorte que celui qui cherche finit par perdre courage. Le nihilisme est alors la connaissance du long *gaspillage* de la force, la torture qu'occasionne cet « en vain », l'incertitude, le manque d'occasion de se refaire de quelque façon que ce soit, de se tranquilliser au sujet de quoi que ce soit – la honte de soi-même, comme si l'on s'était *dupé* trop longtemps... »¹¹ La mort de Dieu a dès lors au moins trois conséquences à travers le nihilisme : déception du sens qui, sur un mode négatif, se borne à dire que les choses n'ont plus de sens (alors qu'en vérité nous avons placé le sens dans les choses mêmes avant de nous épuiser à l'y tenir alors qu'il ne s'y trouve pas) ; déception du Tout-Un (alors que l'homme obtenait sa valeur dans un Tout qu'il *se donnait*) ; déception du monde-vérité de l'Un (alors que c'est nous-mêmes qui avons assuré la Vérité par le savoir dans l'Unité d'un monde essentiel, ce que l'on pourrait appeler une ontologie de l'Être-Vrai, qu'il s'agirait de réfléchir subjectivement)¹². On fait comme si le monde n'avait plus de sens, comme si l'on avait été déçu par le monde, alors qu'il n'y avait que l'homme pour lui conférer souverainement *ce* sens, aussi puissant et décevant fut-il dans les philosophies de la représentation. Nous n'avons jamais perdu que *ce* sens, c'est-à-dire le sens que nous projetions dans l'ordre des choses, un sens marqué du sceau de la représentation. Il était dès lors fatal, *maintenant*, un maintenant qui ne cesse de se répéter, qu'une fois et pour toujours Dieu mort, les propositions affluent, montent à la surface, deviennent horriblement superficielles, douloureusement superficielles, piquant les chairs à vif, donnant la nausée, cognant la pensée de toute leur absurde nudité : comment juxtaposer toutes ces thèses, comment affirmer tout ça en une fois ? sans être piqué de la honte d'une nostalgie de l'Être, sans sentir au-dedans de soi des nœuds qui ne nouent plus rien, sans soi-même se sentir nu, vide, *Sinnlos* ? Beaucoup de bruit et de fureur, mais rien qui ne se lie, rien qui ne résonne durablement. Prophétie nietzschéenne au XIX^{ème} siècle : « Ce que je raconte, c'est l'histoire

¹¹ Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 36.

¹² Pour ces différents aspects : Nietzsche, *La volonté de puissance*, I. 5 – Critique du nihilisme, Librairie Générale Française, 1991, p. 36.

des deux siècles qui vont venir. Je décris ce qui va venir, ce qui ne saurait plus venir autrement : *la montée du nihilisme*. »¹³

Répondre à ce nihilisme, être digne de tous les micro-événements qui s'imposent sous le tonitruant événement de la mort de Dieu, voilà la tâche *maintenant* inactuelle de tout philosophe. Sous l'un des aspects de cet événement, il s'agit d'attester de la déception du sens développé dans les philosophies de la représentation, avant de le penser *autrement*, lui rendant sa pleine puissance. Formellement, tout ce qui arrive sous l'événement de la mort de Dieu nous fait entrevoir négativement ce qu'il s'agira de penser : d'une part, un sens qui ne soit pas dans le monde à la manière d'une chose, sens qu'il suffirait de découvrir, de répéter, de savoir dire¹⁴ ; d'autre part, et en même temps, un sens qui ne glisse pas sur la dangereuse pente relativiste menaçant le nihilisme à force d'affirmer, dans un épuisement infini, l'hétérogénéité assourdissante de propositions éparses et nues faisant monter le sens à la surface. Dans le premier cas, nous retomberions dans la représentation à laquelle nous ne croyons plus tant nous nous y sommes épuisés, dans le second nous ne serions que des *épuisés*, enfants déçus de la représentation, incapables de penser un avenir du sens. Hegel comme Deleuze, dans cette problématique du sens, l'un avant, l'autre après Nietzsche, partageront le germe d'une critique totale qui s'énonce (déjà¹⁵) par-delà la mort de Dieu. Deleuze : « Du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons. Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens. »¹⁶ Hegel, sur un mode tout différent, entrevu à travers la lecture hyppolitienne : « La difficulté consiste à comprendre comment la conscience de soi de la vie peut précisément dans cette réflexion nier la vie dont elle n'est que le reflet, ou comment elle peut engendrer une nouvelle forme d'être, en ne se bornant pas à être la contemplation de ce qui existe déjà. Répéter en soi le processus cosmique de la vie qui la rend possible, et dans cette répétition créer une histoire différente de cette vie même – car l'esprit est plus haut que la nature puisqu'il en est la réflexion – telle est l'énigme d'une prise de conscience qui est authentiquement une création. »¹⁷ Germe de la critique radicale : penser un sens tendu entre l'absolu et le relatif, sans que l'on ait à recourir à la paire kantienne du phénoménal et du nouménal – un sens ici et maintenant qui soit genèse de vérité ; une

¹³ Nietzsche, *La volonté de puissance*, Librairie Générale Française, 1991, p. 25.

¹⁴ Le lecteur pourra croiser ceci avec les considérations que nous aurons plus loin pour le naturalisme cinématographique.

¹⁵ Un « déjà » qui ne vaut que pour Hegel écrivant avant Nietzsche et la mise au jour de cet événement. On verra que ce « déjà » ne vaut que partiellement.

¹⁶ *DR*, p. 200.

¹⁷ Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » (1947), dans *Figures I*, p. 110.

conscience de soi qui soit réflexion de l'absolu et création de vérité. Autrement, en retrouvant un vocabulaire hyppolitien : un sens qui soit tendu entre *faire* et *découverte*. Penser autrement le sens ne nous conduira pas à le renvoyer dans un autre monde. Précisément parce que la vérité disparue de la représentation n'a pas disparu absolument, elle se découvre comme la production d'un élément génétique qui est le sens. L'extension de la vérité de jadis était telle que l'on a souvent cru au Vrai *dans le monde même*, indépendamment des relations, indépendamment des processus de production, ne voyant pas qu'il n'y a de vérité que produite. Ce que la vérité avait perdu en production de sens, elle l'avait gagné en extension dogmatique. Il est nécessaire que celui qui ne travaille au sens de sa vérité en perde le sens, sitôt qu'elle perd son extension, sitôt que monte à la surface ce qui se donnait pour profond. Superficialité par profondeur : il n'y aura plus à creuser pour approcher le Vrai. Superficialité par profondeur : production *de* et *dans* l'absolu. Superficialité par profondeur : tension entre *faire* et *découverte*.

Approche(s) logique(s) du sens par la proposition

Toute vérité exige le sens comme son élément génétique, on ne se contentera plus d'une vérité que l'on s'est *fait croire donnée* hors de toute production. Mais en quoi consiste cet élément génétique ? En quoi consiste le sens ? Il semblerait que nous le manions encore fort mal. Car le sens, guère plus que la vérité, n'est donné ou à donner : il faut le manier, le prendre en main, s'en rendre digne. On s'*incarne* dans le sens, on ne l'actualise pas comme on actualise une puissance, pas plus qu'on ne le donne. On ne renvoie pas la vérité à ses conditions de production pour faire de ces conditions le nouveau gardien de la Vérité hors de toute production et de toute relation. Pourtant, le sens apparaît au mieux comme un jeu puéril, au pire comme une indignation, dans tous les cas comme une tentative de reconnaissance par le sens commun et non pas comme un élément à manier précautionneusement : la logique et l'homme sensé. Passons sur l'homme sensé qui juge allègrement du sens et du non-sens, incarnant lui-même l'étalon de mesure du sens. Nous le retrouverons plus tard lorsque nous nous intéresserons ponctuellement au sens commun. Un autre « domaine » où l'on est le plus prêt à entendre parler de sens serait peut-être celui de la proposition¹⁸. À suivre Deleuze dans *Différence et répétition*, toute proposition a deux composantes productives : l'*expression* et la *désignation*, produisant respectivement l'*exprimé* et le *désigné*. Le premier produit concerne

¹⁸ Nous nous limitons aux apports de *Différence et répétition*. Deleuze complexifiera ses analyses dans *Logique du sens*. Précisément, dans la troisième série intitulée « de la proposition » : Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 22 – 35.

le sens, idéal, le second l'objet, désigné (l'expression désigne des objets). Ainsi, « l'Idée de Platon est immuable, etc. » doit nous renvoyer à une production de sens et d'objet. Pourtant, la proposition que nous venons de choisir paraît curieuse pour une certaine tendance philosophique : en quoi renverrait-elle à un objet ? Certains (Russell) diraient : « cette proposition ne désigne rien, elle n'a donc aucun objet, c'est-à-dire, (une fois dit que, selon Russell, le sens s'épuise dans la désignation), aucun sens ». D'autres possibilités, bien connues, s'offrent à nous : Ou bien « L'Idée de Platon » sera « mentalisée » (archétype mental), ou bien « elle » sera objectivée (objectivisme sémantique de Frege). Réduire le sens des propositions précédentes à une production mentale fait du sens une entité *relative* aux caprices d'un sujet. Or, Frege nous fait remarquer que le sens est une dimension qui ne peut se réduire ni aux événements mentaux, ni aux objets du monde : il ne sera ni simple production de l'esprit, ni pure désignation d'un objet dans le monde – il est ce qui rend possible la désignation de quoi que ce soit dans le monde. Mais Frege extrapolera ensuite, à partir de cette remarque, une existence autonome et indépendante du sens dans un troisième royaume (*Drittes Reich*). Les processus de significations sont assurés par le sens qui n'est ni dans la tête, ni dans le monde des objets¹⁹. Ceci n'est pas satisfaisant : outre l'hypothèse mystérieuse d'un troisième royaume existant, Frege en reste à séparer le sens de ce qu'il est censé fonder : le sens se réduit à la signification qui existe par soi, assurant à l'esprit le moyen d'appliquer souverainement des productions mentales à des objets par le truchement des significations. Néanmoins, Frege marque nettement l'irréductibilité du sens aux événements mentaux et aux objets du monde actuel. C'est seulement de cette manière qu'une ontologie du sens peut se constituer dans toute la tension entre le *faire* et la *découverte* – un sens qui surgisse par-delà les déceptions du sens prisonnier de la représentation, nuisant tant au pessimisme qu'au relativisme, sans pour autant devenir un nouveau dogmatisme.

Une ontologie du sens affirmera donc toujours que ce qui rend ce type de proposition curieuse, ces propositions qui ne semblent rien désigner du monde actuel sauf au prix de réifier la signification, *c'est notre tendance à y couper le sens de l'objet, l'exprimé du désigné*. Il y aurait d'un côté le sens, de l'autre l'objet, comme deux dimensions ontologiquement séparées. Le criticisme d'une ontologie du sens ne peut s'accommoder d'un tel partage qui demeure un donné, une raideur dans la pensée. Curieusement, bien que l'on

¹⁹ Cette position et son ancrage polémique sont remarquablement résumés par Searle : « Dans son combat contre le psychologisme, Frege sentit la nécessité de postuler l'existence d'un « troisième royaume » d'entités abstraites : sens, propositions, etc. Quand on profère une expression, la communication n'est possible que parce que le locuteur comme l'auditeur peuvent saisir un sens abstrait commun associé à l'expression. » Searle, *L'intentionnalité : essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 197.

n'hésite pas à définir le sens comme *condition du vrai*, on se soumet à un postulat qui en occulte les conséquences : la proposition, qui a un sens idéal, a une valeur de vérité en fonction de sa désignation ; le sens découvert n'ajoute rien à ce qu'il est pourtant censé fonder !²⁰ Les termes sont posés l'un à côté de l'autre, en même temps que la relation se réduit à jouer le rôle de mise en relation de deux identifiables donnés ou donnables. Vestige de la représentation, le sens perdu de jadis s'est réfugié dans les propositions, se faisant passer pour ce qu'il n'est pas. Mais, nous dit Deleuze²¹, il n'y a que dans les propositions puériles que cela semble fonctionner : « la table est ronde ; la craie est blanche ; le tableau est noir ». On fait comme si la désignation, qui n'est que la forme logique de la reconnaissance (accord, sens commun, accord prétendu d'une forme logique et d'un désigné qui assure la vérité ou fausseté d'une proposition), continue à assurer la vérité, comme avant, avant que le sens ne la fonde, le sens n'étant plus renvoyé qu'à un flair psychologique ou pur formalisme logique. Il est donc clair que pour Deleuze, on ne peut définir le sens comme condition du vrai tout en continuant à le penser comme une simple adéquation, fondée sur la simple désignation qui serait elle-même indépendante du sens. Si le sens est bien l'élément génétique du vrai, si le sens est bien ce qui *se découvre et se fait* dans une rencontre, on ne pourra pas considérer qu'il soit autre que relationnel, on ne pourra pas le renvoyer à un clivage entre deux identités posées l'une contre l'autre, que ce soit un clivage entre le désigné et l'exprimé au sein de la proposition, ou un clivage entre la chose extérieure désignée et le sens idéal qui ne serait qu'un décalque formel de la chose, une abstraction formelle, clivage précritique, clivage opéré sans discernement par les philosophies de la représentation. En conséquence, sens des propositions ou sens en général, il s'agit pour Deleuze du même sens : le sens de la proposition, sens qu'on dirait propositionnel, n'est autre que « le sens » que nous essayons d'approcher²².

²⁰ DR, p. 200.

²¹ DR, p. 200.

²² Husserl savait aussi cela. Toute la question portera sur la façon dont on rapprochera ces prétendus deux sens : est-ce qu'affirmer que « le sens » soit le même que le sens de la proposition conceptuelle conduit à réduire le sens à la proposition conceptuelle ? Ou bien devons-nous comprendre, à l'inverse, que c'est le sens conceptuel, le sens de la proposition, qui s'épuise dans « le sens », sans pour autant que l'on puisse réduire « le sens » à la proposition conceptuelle puisque celle-ci n'en serait alors qu'une expression s'y épuisant ? Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1950, §124, p. 256 – 258. (Cité : *Ideen I*). Denis Seron nous a rendu sensible à une telle problématique à travers un certain nombre de cours donnés à l'Ulg: Ulg, 2009 – 2010, *Questions de méthode en phénoménologie – Qu'est-ce que le noème ?* Nous sentons déjà que Deleuze considèrera la proposition conceptuelle comme une modalité expressive particulière du « sens ». Ceci se vérifiera par la suite.

Ni dogmatisme de l'objectivisme sémantique, ni relativisme du psychologisme, le sens est un élément *encore* « mystérieux »²³ qu'il s'agit de penser autrement, sans perdre de vue son essence relationnelle. On sait que la phénoménologie husserlienne traque également le sens dans ce double refus, en même temps qu'elle l'affirme comme relation. Mais il ne nous semble pas qu'affirmer le sens comme relation signifie aussitôt qu'il soit intentionnel au sens phénoménologique. Il ne s'agira pas de penser, ainsi qu'un certain Husserl, une conscience qui soit « *Sinngebende* », qui soit conscience donatrice originaire de sens : pareille pensée ne peut que réinvestir, d'une manière ou d'une autre, une transcendance qui gauchit toute perspective d'un sens immanent, d'un sens saisi *dans la relation même*, en vertu de cette relation²⁴. C'est bien dans le sens lui-même, c'est-à-dire dans la rencontre qui est une relation qui se fait et dans laquelle se découvre le sens, que la proposition acquière conjointement sens et désignation : « Le rapport de la proposition à l'objet qu'elle désigne doit être établi dans le sens lui-même ; il appartient au sens idéal de se dépasser vers l'objet désigné. Jamais la désignation ne serait fondée si, en tant qu'effectuée dans le cas d'une proposition vraie, elle ne devait être pensée comme la limite des séries génétiques ou des

²³ Et il ne s'agira pas de se contenter de ce « mystère ». Il s'agit de mettre au jour la pleine puissance du sens, sans la renvoyer à quelque qualité occulte, quelque force obscure agissant toujours mais demeurant dans une retraite majestueuse et inaccessible.

²⁴ Nous nous limitons à la perspective générale des *Ideen I*. Il est bien évident que des husserliens s'indigneraient d'une prise de position aussi rapide. Mais notre propos n'est pas de « critiquer » point à point les diverses théories du sens. Nous voulons juste esquisser des positions qui diffèrent de ce que nous cherchons avec Hegel et Deleuze, et ce dans le but de mieux en comprendre l'originalité (en minimisant toujours, pour le moment, provisoirement, les différences essentielles qui agiteront les plans de pensée hégélien et deleuzien). Citons toutefois quelques passages clairs des *Ideen I* qui témoignent de la transcendance du sens. D'une part on ne pense d'immanence qu'au datif (les composantes « *reelles* » de la conscience sont *immanentes* à la conscience), d'autre part il y a donation de sens par la conscience sur fond de la couche des *data de sensation*, du vécu sensuel. Il y a donc une « couche qui pour ainsi dire les « anime », leur donne un sens (*sinngebende*) ; c'est par le moyen de cette couche, et à partir de l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret. », *Ideen I*, p. 289 (voir aussi p. 310). Plus nettement encore : « Le titre de conscience ne s'applique pas à des « complexes psychiques », à des « contenus » fondus ensemble, à des « faisceaux » ou des flux de « sensation » qui, faute d'avoir en soi un sens, pourraient subir n'importe quel mélange sans jamais engendrer un « sens » ; la conscience au contraire est de part en part « conscience », source de toute raison et de toute déraison, de tout droit et de toute illégalité, de toute réalité et de toute fiction, de toute valeur et de non-valeur, de toute actions et de toute non-action. La conscience diffère donc du tout au tout de ce que le sensualisme veut seulement y voir, de la matière qui par elle-même est en fait dénuée de sens et irrationnelle, quoique aisément accessible à la rationalisation. » (*Ideen I*, p. 295). De manière générale, on verra que le sens dans les *Ideen I*, et nous pensons qu'une grande partie de la phénoménologie est prisonnière de cette conception puisqu'elle s'appuie sur l'intentionnalité qui pense la relation comme « conscience conscience de quelque chose », ne sera jamais *Reel* mais *Intentional* (*Ideen I*, pp. 302 – 308). Le sens ne peut donc être pensé que de manière transcendante, quand bien même on appellerait cela « transcendantal » ou « absolu transcendantal » (*Ideen I*, p. 274 – 275). On tend ainsi à perdre l'absolu du sens, forgeant une science de l'être-relatif, dès lors que, selon les mots de Ricoeur, « le monde se constitue « dans » la conscience, bien que cette inclusion ne soit point « reel » mais « intentional » (*Ideen I*, p. 164), selon les mots de Husserl, « la réalité (...) ne comporte par essence aucune autonomie. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est, au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune « essence absolue » ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui par principe est seulement intentionnel, seulement connu, représenté de façon consciente, et apparaissant. » (*Ideen I*, p. 165) Il est clair, dans cette dernière citation, que la richesse d'un monde de relations est immédiatement pervertie par l'hypothèse de l'intentionnalité.

liaisons idéelles qui constituent le sens. *Si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne peut plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès.* Et le rapport de la proposition à ce qu'elle désigne, en tant que ce rapport est effectué, se trouve constitué dans l'unité de sens, en même temps que l'objet qui l'effectue. »²⁵ Ce que nous reprocherions donc à Husserl, et nous pensons ne pas trop trahir Deleuze ici, tout autant qu'aux dogmatistes et relativistes, c'est de maintenir d'une manière ou d'une autre une extériorité de la relation par rapport à ses termes. Dans le cas plus général de la phénoménologie, qui ne concerne donc pas seulement Husserl, et sous le seul aspect sous lequel nous sommes autorisé à parler globalement de « phénoménologie », le primat de la conscience intentionnelle ne peut que nous conduire à un sens *dérivé* ou *transcendant*, produit d'une intentionnalité de conscience. Or, le sens est *dans la réalité elle-même*, il n'est pas la production d'une conscience intentionnelle – nul besoin de recourir à l'intentionnalité de la conscience pour fonder le sens, cette intentionnalité ne pouvant elle-même se penser que sur fond d'une relation primaire qui en détermine les modalités conscientes. La proposition est production de sens à travers son exprimé, et production d'objet à travers la désignation entée sur l'expression : l'objet est produit dans le sens comme dans son élément génétique qui n'est pas produit par la conscience – le dépassement du sens idéal vers l'objet désigné appartient au sens même. Le sens ne peut pas être dérivé de la relation, et encore moins de l'objet. Il est l'exprimé de la relation, l'aspect exprimé de la relation. La proposition renvoie donc à un sens qui soit quelque chose comme le produit d'une rencontre, fondant véritablement la proposition tout en n'étant pour autant pas un simple produit psychologique, ni une entité existant mystérieusement par soi, ni le don d'une conscience. Le sens est un faire relationnel et non intentionnel, une émergence conjointe du sujet et de l'objet, un processus pré-conscient de subjectivation et d'objectivation dans lesquels les événements de sens s'incarnent : l'homme naît à la nature, comme la nature naît à l'homme.

Problème(s) et Sens chez Deleuze et Hegel

Mais de quelle relation parle-t-on lorsque l'on parle du sens d'une proposition, et plus largement du sens puisque nous avons vu qu'il s'agissait toujours du même sens ? D'une part, si cette relation n'est ni relation d'un objet supposé extérieur et d'un sujet (empirisme sous les deux visages du flair psychologique et du formalisme abstrait), ni accord entre ces deux termes par le truchement d'un élément objectif à la manière d'une chose actuelle et qui serait

²⁵ *DR*, p. 200. Nous soulignons.

le sens (Frege), ni une donation originaire de la conscience (un certain Husserl, globalement la phénoménologie du fait du *credo* intentionnel), autant de cas de figures qui nous reconduisent à perdre le sens comme relation, supposant toujours une extériorité des termes conditionnant la nature de la relation²⁶ (sur un mode de réflexion-représentation, d'adéquation-représentation, de production-représentation), que peut-elle bien être ? D'autre part, ne sommes-nous pas en train de flirter avec l'objectivisme sémantique, solidaire d'une objectivation sémantique qui soit une véritable pétition de principe consistant à passer des propositions au sens, avant de faire de ce sens l'aspect exprimé de la relation, déterminant la proposition et son sujet et objet ? Aussi, Deleuze et Hegel demeurent-ils proches ici ? Nous ne pouvons répondre immédiatement à ces différentes questions. Elles nous occuperont constamment, demeureront toujours à l'arrière-plan de nos développements, comme autant de balises permettant de mettre au jour l'originalité profonde du sens et de l'Idée chez Hegel et Deleuze. Mais nous devons dès à présent pervertir la belle harmonie que nous essayions de faire valoir entre ces deux grands penseurs jusqu'ici. Approcher la pensée de Deleuze suppose d'abandonner définitivement toute solution de continuité avec le hégélianisme.

C'est précisément sous le rapport de la proposition et du sens que les oppositions commencent à apparaître. Deleuze considérera qu'il n'y a jamais de sens qu'*expressif* : il surgit comme exprimé, assurant le sens de l'expression dans une proposition. Il est ce qui est exprimé dans une relation, c'est l'exprimé de la relation²⁷. La *rencontre*, dont la proposition n'est qu'une expression, nous renvoie à ce que l'exprimé exprime, à cette affirmation de ce qui s'exprime comme exprimé dans l'expression, à *l'occasion de cette rencontre et en vertu de cet exprimé*. C'est *cette* modalisation de relation qui s'exprime dans *cette* proposition à *l'occasion de cette rencontre et en vertu de cet exprimé*. C'est en même temps que nous devons penser « tout ce qui arrive » à *l'occasion de cette rencontre, en vertu de cet exprimé, exprimé dans cette expression* – affirmation pure dans la proposition. Or, ce cas d'affirmation pure est rare, et difficile à créer. On a souvent confondu la proposition avec son exprimé,

²⁶ La phénoménologie ne tient qu'un fantôme de relation. L'intentionnalité dénature le sens comme relation en le faisant dériver de l'intentionnalité. Merleau-Ponty est peut-être un cas ambigu et intéressant, essayant de penser une co-naissance des termes de la relation dans toute sa radicalité différentielle. Mais on peut bien dire ce qu'on veut, tant qu'on admet la thèse fondamentale de l'intentionnalité comme thèse matricielle, première, on ne peut jamais se porter au niveau génétique du sens, on ne peut en rester qu'à des dérivés, réintroduisant tôt ou tard une transcendance. Deleuze disait très bien, fondamentalement, ce qui le séparera toujours de la phénoménologie, et qui, *a fortiori*, nous en sépare également : si la phénoménologie dira incessamment « toute conscience est conscience de quelque chose », Deleuze, forgeant l'expression pour son compte et pour Bergson, dira incessamment « toute conscience est quelque chose » (Deleuze, *Cinéma I, L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 89). Le sens ne dérivera pas d'une intentionnalité de conscience ; la conscience et ladite intentionnalité ne sont que des dérivés d'un élément plus profond et génétique qui serait le sens.

²⁷ *DR*, p. 201.

couplant le sens de ce qui le produit. On a confondu le sens et la simple signification : « la signification renvoie seulement au concept et à la manière dont il se rapporte à des objets conditionnés dans un champ de représentation ; mais le sens est comme l'Idée qui se développe dans les déterminations sub-représentatives. »²⁸ Il était dès lors forcé qu'on décalque l'exprimé de l'exprimé lui-même, *peinture gris sur gris*. Le sens de la proposition devient simple signification, il se perd dans la nudité absurde du concept : c'est cela que découvrait le nihiliste, homme déçu par la représentation, n'ayant plus entre les mains que des jouets cassés, ne s'assemblant que mal, chacun ne faisant monter à la surface que la simple proposition et son exprimé exsangue. Le nihiliste ne manie que *l'interrogation*, et il la sait vaine. L'interrogation semble renvoyer la proposition à son sens comme à un élément génétique duquel elle procéderait, mais elle n'est en vérité que le décalque de l'exprimé de la proposition remontant à la surface. L'interrogation n'est plus alors que le double fantomatique de la proposition, ainsi ce qu'on appellera le *sens nu*, fébrile, du nihiliste sortant de la représentation. En d'autres termes, tant que la proposition reste première, donnée, l'interrogation n'en est qu'un décalque (on décalque l'interrogation sur ce qui n'est plus qu'une réponse trop abstraite)²⁹. Pour autant, l'intérêt de l'interrogation, affirme Deleuze, est de nous inviter à voir la proposition comme une réponse s'intégrant dans un complexe, et non plus comme un abstrait donné faisant cercle avec l'interrogation³⁰. Comme *réponse*, la proposition ne peut plus se penser indépendamment de l'exprimé vital qui, lui-même, dans sa vitalité, renvoie à un complexe de sens. Ce à quoi la proposition comme réponse ouvre ici, c'est le *problème*. Il n'y a de proposition *sensée* que prise dans un problème ou *thème complexe* dont elle fait partie et dans lequel le sens, c'est-à-dire l'exprimé, est produit. Le sens émerge à la proposition dans un thème complexe problématique, il n'appartient pas à la proposition en tant que telle, dans son indépendance nue et absurde. Ainsi se fourvoie-t-on sur Platon lorsque l'on dit : « Qu'est-ce que l'Idée ? » et que l'on répond : « C'est un x immuable, etc. » On dira aussi bien : « Quelle est la capitale de la France ? Paris ». Interrogation – réponse abstraite. La philosophie devient information. On confond la philosophie avec la triste « culture générale » – « interrogations pour un champion ». On se perd dans un cercle entre exprimé et proposition, ne faisant de l'exprimé que le double fantomatique de la proposition, exprimé à courte vue, exprimé exsangue. Mais si l'on demande « Comment, quand, où, sous quelles modalités, pour quelles relations

²⁸ DR, p. 201.

²⁹ DR, p. 203.

³⁰ DR, pp. 203 – 204.

problématiques, l'Idée de Platon ? », on répond finement, on redonne une terre (ici on essaye de retrouver la terre problématique de Platon, pour Platon même) : dans la cité grecque, il y avait tel ou tel complexe problématique, et Platon avait besoin de l'Idée pour distinguer les prétendants, etc.³¹ L'exprimé n'a de sève que dans un complexe problématique. Sous ses couleurs les plus vives, l'exprimé donne une consistance à la proposition, l'ouvre à son sens réel qui n'est dès lors plus un double fantomatique : « Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. »³²

Le sens, qui au niveau de la proposition est l'exprimé de la proposition, est constitué dans un thème complexe qui est lui-même un ensemble de problèmes et de questions. *Il renvoie donc lui-même à un élément génétique dans lequel il se fait.* Les propositions n'apparaissent plus que comme des éléments de réponse insatisfaisants si nous les coupons de leur exprimé qui lui-même, en tant qu'exprimé, doit être pensé comme le produit d'un élément génétique plus profond. Or, cette conception deleuzienne du rapport entre la proposition et l'exprimé ne se heurte-t-elle pas pleinement à la manière dont Hegel pensera ce même rapport ? Il semble bien que Hegel, comme il l'affirme lui-même, peint *gris sur gris* : « En tant que *pensée* du monde, elle [la philosophie] n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre nécessairement de la même manière : c'est seulement dans la maturité de l'effectivité que l'idéal apparaît en face du réel et qu'il édifie pour lui-même ce même monde, saisi dans sa substance, sous la figure d'un règne intellectuel. Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule. »³³ C'est à croire que le *faire* et la *découverte* ne se pensent plus dans le « *et* » d'un même mouvement mais selon deux moments

³¹ Nous vous renvoyons à la brève étude de Deleuze, dans un texte intitulé « Platon, Les Grecs » : Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, pp. 170 – 172.

³² *DR*, p. 204. Par l'exemple que nous venons de donner, l'Idée de Platon, on pourrait croire que Deleuze ne fait valoir qu'un empirisme en guise de problème. Si effectivement le problème ne fait pas partie d'un autre monde que celui qu'expérimentent les empiristes, il n'est pas pour autant un décalque de conditions contingentes empiriques – c'est la notion complexe d'Idée et de la double différent/ciation que nous aborderons *infra* qui constitue le cœur d'un empirisme qui soit transcendantal, ne faisant pas de la relation un simple décalque de l'empirique sans pour autant avoir à la situer dans un autre monde. Ce sera la réponse de Deleuze au problème qu'il voyait déjà bien posé chez Hyppolite et sa lecture de Hegel : « si l'ontologie est une ontologie du sens et non de l'essence, s'il n'y a pas de second monde, comment le savoir absolu peut-il encore se distinguer du savoir empirique ? ». Deleuze, « Hyppolite, Logique et existence », dans *ID*, p. 21.

³³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998/2003, p. 108.

successifs : la découverte aurait lieu sur fond d'un *faire déjà fait*. La *perspective de sens* n'est plus ici, avec la philosophie, qu'une conceptualisation de ce qui est déjà fait. Or, il y a tout lieu de penser que cet aspect de la philosophie hégélienne réintroduit le lourd poids de la représentation. La proposition philosophique ne fait que conceptualiser ce qui est déjà effectif, selon une logique de vérité qui ne vaut guère mieux que l'adéquation du concept subjectif et de l'être objectif (effectivité du concept déterminée comme concept objectif) : c'est précisément ce que Hegel appellera « Idée »³⁴. Mais n'y a-t-il pas lieu de croire que la proposition conceptuelle et l'être objectif font ici cercle ? Et que l'Idée qui s'en dégagera ne sera elle-même qu'un fantôme apparaissant dans cette circularité ?

C'est certainement pourquoi Deleuze peut dire, après bien d'autres, que le mouvement de Hegel n'est que *falsche Bewegung*. Parce que la proposition et son exprimé font cercle, manquant l'élément problématique, génétique, du sens, Hegel fait se heurter directement les propositions par la dialectique. Cela étant, c'est le seul moyen dont il dispose pour assurer l'injonction de mouvement sous laquelle se place une ontologie du sens qui est une ontologie des *relations*³⁵. On fera dès lors comme si les relations précédaient les termes, mais on ne fera effectivement que relier abstraitement des termes posés indépendamment des relations, chacun conservant son identité. Certes cette identité sera relationnelle, mais une fois les propositions posées abstraitement hors des *problèmes*, il était fatal que la relation soit d'opposition, l'identité un « n'est pas tout ce qu'elle n'est pas »³⁶. Ce sont donc les éléments de réponse qui sont assimilés aux concepts, se développant par chocs. L'une des conséquences de l'ontologie du sens, une ontologie du « ET » et non plus une ontologie du

³⁴ « (...) car la *forme*, dans sa signification la plus concrète, est la raison en tant que connaître conceptualisant, et le contenu [est] la raison en tant qu'essence substantielle de l'effectivité tant éthique que naturelle ; l'identité consciente des deux est l'idée philosophique (...) », Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998/2003, p. 107. Nous disons « Idée », et pas seulement « Idée philosophique », car pour Hegel c'est la même chose : « La science philosophique du droit a pour ob-jet l'idée du droit, à savoir le concept du droit et l'effectuation de celui-ci. » Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998/2003, Introduction, §1, p. 109.

³⁵ « C'est pourquoi le hégélianisme n'est pas une erreur, mais un phénomène à la fois pire et plus intéressant : le développement d'une illusion nécessaire, transcendantale. Il était fatal que Hegel en vienne à créditer le négatif du rôle moteur dans la pensée, lui qui cherchait à introduire le mouvement dans la pensée, mais en demeurant au niveau de la représentation (*DR*, 18). Sans doute le négatif est-il la meilleure façon de représenter le mouvement, mais justement de le représenter et non de le faire. », François Zourabichvili, Deleuze, Une philosophie de l'événement, dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 58.

³⁶ L'ensemble de cette critique pourrait certainement être nuancé et contrasté par les hégéliens. Il est probable que Hegel n'ait pas seulement été le créateur d'un moment d'exaspération de la représentation. Ce moment d'exaspération, celui de la phénoménologie, semble en effet déstabilisé par le travail de l'anthropologie hégélienne, tentant une plongée dans le sub-représentatif. Nous n'avons pas les moyens d'évaluer cette entreprise colossale. Acceptons seulement l'opérativité de ce superbe ennemi, ultime traitre empirique, celui qui fait marcher le sub-représentatif génétique au pas de la représentation dans l'actuel, que rencontre et produit Deleuze dans l'économie de sa pensée.

« EST », ontologie des relations et non de l'essence (ou si essence il y a, c'est une essence-rapport), subit de ce fait un traitement assez stérile chez Hegel. Que l'on suive la pente du « vieil Hegel qui sait » ou du « jeune Hegel qui cherche »³⁷, on retrouve la même ambition absurde : *mettre en relation* les thèses du monde. C'est ainsi que l'on peut bien dire que Hegel peint gris sur gris, les relations arrivant toujours trop tard, la découverte devenant elle-même un *faire* abstrait, n'opérant plus dans l'élément génétique du sens mais directement entre les propositions et leur exprimé toujours-déjà réduit à une proposition à courte-vue, proposition exsangue ou nue. Hegel ne fait que voiler ce que tout nihiliste sait, enchaînant l'absurdité des propositions nues pour en faire émerger un sens dont on prétend qu'il est fondé dans l'Idée comme élément génétique. On fait comme si l'on développait ce qui était toujours déjà développé, comme si l'on produisait le produit en décalquant la production de la mise en relation des produits eux-mêmes ! Prétendre *découvrir* après un *faire* conduit donc en vérité à réaliser un *faire arbitraire* tant il est abstrait, coupé des relations réelles. On ne découvre plus rien et l'on fait beaucoup trop en produisant des relations d'oppositions entre termes toujours-déjà donnés : on perd le sens réel d'une ontologie du sens qui tenait indissociablement *faire* et *découverte* dans une relation (s'exprimant à ce niveau dans la tension complexe entre *l'occasion de la rencontre, la vertu de l'exprimé et l'affirmation dans l'expression ou affirmation expressive* – le faire de la rencontre se faisant et découvrant en vertu de l'exprimé comme événement s'incarnant dans telle ou telle proposition purement affirmative).

Que l'ontologie du sens conduit à une réévaluation perpétuelle du sens par mise en relation toujours nouvelle des thèses, ou au savoir absolu par mise en relation définitive et « véritable » des thèses ne change rien pour nous : dans tous les cas, Hegel joint, tant bien que mal, les propositions avec un animateur qu'il nomme « dialectique ». Critique de Deleuze, critique de Nietzsche déjà : jamais vous n'atteindrez le concept si toujours vous le réduisez à des propositions-opinions ; la dialectique brasse des fantômes. « La dialectique prétend trouver une discursivité proprement philosophique, mais elle ne peut le faire qu'en enchaînant les opinions les unes aux autres. Elle a beau dépasser l'opinion vers le savoir, l'opinion perce et continue de percer. Même avec les ressources d'une Urdoxa, la philosophie reste une doxographie. »³⁸ Hegel ambitionnait de dépasser le *simple concept, détermination*

³⁷ Selon la partition de Hyppolite. Hyppolite, « Ruse de la raison et histoire chez Hegel » (1952), dans *Figures I*, p. 150.

³⁸ Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005, p. 77. (Cité : *QPh ?*) Cela est clairement dit par Zourabichvili : « Que la vérité ne soit pas un ensemble de réponses éparses, ne se réduise pas à une collection de vérités particulières, c'est un thème philosophique constant jusqu'à Hegel.

abstraite de l'entendement, pour le concept philosophique et l'Idée³⁹, mais il ne peut y parvenir dès lors qu'il opère ce dépassement à partir des « simples concepts », fantômes de concepts, doubles exsangues, propositions philosophiques coupées de leur plein sens et dont l'exprimé tourne à vide. On dira encore que Hegel savait que le sens en philosophie, le sens de cette ontologie du sens, ne peut être compris par la seule proposition ou sa simple mise en relation dans une collection ou dans un ensemble⁴⁰, il n'empêche que le moyen qu'il invente pour *dépasser* la relativité de la proposition n'est autre que sa mise en relation, par opposition, à ce qu'elle n'est pas, jusqu'à l'importante *aufhebung* qui dépasse et conserve les simples propositions. Cela évite certainement à Hegel de ne produire qu'une collection ou un ensemble de propositions éparses, chacune étant à la fois dépassée et conservée dans le développement de l'Idée à travers des moments-figures, *Gestaltungen*, comme autant de développements effectifs de l'Idée, pour autant de concepts qui les réfléchissent formellement. Mais c'est au prix d'*introduire* une dialectique abstraite qui fonctionne sur le négatif, par opposition – conséquence nécessaire de la production de mouvement à partir des réponses mêmes, à partir des propositions mêmes. Hegel racle de vieux os, en excellent ouvrier de la philosophie⁴¹, fabriquant au mieux un squelette qui se donne pour un corps. Le « faire » enlevé au philosophe, la « découverte » perd sa sève : « Les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ses concepts, comme à une dot miraculeuse venue de quelque monde également miraculeux »⁴²

On se souvient du constat nietzschéen, de la vue sublime de deux siècles de nihilisme à venir.

Mais le dépassement, même chez Hegel, est recherché au niveau de la proposition, au lieu de s'élever à un élément génétique plus profond duquel dérive même le négatif ou la contradiction. On n'atteint pas ainsi au véritable moteur de la pensée. » (François Zourabichvili, Deleuze, Une philosophie de l'événement, dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 33.)

³⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998/2003, p. 109.

⁴⁰ « La manière dogmatique de penser dans le domaine du savoir n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. À de telles questions : quand César est-il né ? combien de pieds a un stade ? etc., on doit donner une réponse nette... Mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente des vérités philosophiques. ». Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), tr. Hyppolite, Paris, Aubier, 1839, t. I, p. 35.

⁴¹ « Et non seulement Hegel, mais Kant, il les nommait 'ouvriers de la philosophie', parce que leur philosophie restait marquée par ce modèle indélébile de la reconnaissance. ». *DR*, p. 178.

⁴² *QPh ?*, p. 11. Et encore, *QPh ?*, p. 81 : « On ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l'histoire, quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisaient déjà ce qu'on voudrait empêcher les modernes de faire : ils créaient leurs concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque. Même l'histoire de la philosophie est tout à fait inintéressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scène, fût-ce au prix de le tourner contre lui-même. »

Les hommes s'étaient donnés leur propre croyance pour savoir : ils avaient tout fait pour se faire croire savoir. Par-delà la grande dépression, grande déception, fatal épuisement de la représentation, Deleuze fait valoir la productivité du sens, impensable hors de la tension entre un *faire* et une *découverte* – merveille du sens, richesse inépuisable, qui tient tout autant de l'occasion d'une rencontre que de la vertu d'un exprimé.

Interlude dialectique, reprise problématique – Vers l'Idée

Hegel, on l'a vu, appellera « Idée » l'adéquation du concept et de l'être objectif. Mais l'être objectif lui-même n'est en réalité qu'un fantôme de concept, un décalque de la proposition conceptuelle. Alors même que Hegel prétend peindre gris sur gris, tailler le concept à même l'être objectif, c'est en vérité la proposition, dont l'exprimé est décalqué dans l'être objectif, qui ne fait que se dupliquer, aspirant toute la réalité du sens dans son exprimé exsangue. La proposition conceptuelle tourne ainsi à vide, n'est plus qu'opinion, et on projette son exprimé dans un être objectif, en l'ayant d'abord coupé de son élément génétique véritable. C'est alors en second, en creux, que l'on retrouve l'Idée, comme l'Identité de toutes les contradictions, ne générant plus rien, étant elle-même, en réalité, dérivée des propositions. L'Idée de Hegel n'est donc que le fantôme des propositions qui sont opposées dans une dialectique abstraite, c'est-à-dire coupée des problèmes dans lesquels la dialectique manierait véritablement le sens, coupée des rencontres à l'occasion desquelles la puissance du sens s'affirme. Hegel a réduit le Sens et l'Idée aux exprimés exsangues et épars des propositions, et la dialectique, mouvement de l'absolu, est condamnée à la circularité stérile que l'on retrouvait déjà au niveau de la proposition et de son exprimé coupés du Sens comme élément génétique. Deleuze va dès lors faire valoir une autre dialectique, se mouvant dans les relations différentielles et non dans les oppositions : « Les problèmes sont toujours dialectiques ; c'est pourquoi, lorsque la dialectique 'oublie' son rapport intime avec les problèmes en tant qu'Idées, lorsqu'elle se contente de décalquer les problèmes sur les propositions, elle perd sa véritable puissance pour tomber sous le pouvoir du négatif, et substitue nécessairement à l'objectivité idéale du *problématique* un simple affrontement des propositions opposées, contraires ou contradictoires. Longue dénaturation qui commence avec la dialectique elle-même, et trouve sa forme extrême dans le hégélianisme. »⁴³ L'Idée ne peut plus être la forme d'identité qui se détermine dans le concept, sans quoi l'ontologie du sens est dénaturée. La relation elle-même requière un élément génétique plus profond, mais

⁴³ DR, p. 213.

Hegel ne parvient pas à dépasser le niveau de l'exprimé pour la fonder. Toutes les relations sont donc marquées du sceau du négatif, de l'opposition. Or, il est certain que la « remontée » vers l'élément génétique des propositions ne nous conduit pas chez Deleuze à la fantomatique identité d'une Idée donnée (à vrai dire bien trop mal fagotée), ni à la négativité des relations (fantôme nécessaire des relations véritables une fois que ces dernières sont dérivées du fagot mal fagoté). Ce que nous avons pu entrevoir sous le nom de problème, ou thème complexe, devient un point névralgique dans la remontée vers le sens et ses conditions chez Deleuze : une remontée vers l'Idée. Dans ce thème il n'y a rien à dépasser, il n'y a rien de négatif, il n'y a que des relations différentielles. Affirmer ces relations *directement*, et non de manière dérivée, médiate, nous permettra de penser la singularité de l'ontologie du sens chez Deleuze. Le sens nous conduit insensiblement, après avoir écarté tout ce qu'il ne pouvait pas être dans une ontologie du sens qui lui rend sa pleine puissance, à son élément génétique qui est l'Idée. « Non seulement le sens est idéal, mais les problèmes sont les Idées mêmes. Entre les problèmes et les propositions, il y a toujours une différence de nature, un écart essentiel. Une proposition par elle-même est particulière, et représente une *réponse* déterminée. Un ensemble de propositions peuvent se distribuer de manière à ce que les réponses qu'elles représentent forment les cas d'une *solution* générale (ainsi pour les valeurs d'une équation algébrique). Mais précisément, générales ou particulières, les propositions ne trouvent leur sens que dans le problème sous-jacent qui les inspire. Seul l'Idée, seul le problème est universel. Ce n'est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution. »⁴⁴ Il s'agit de se porter jusqu'à cet élément extra-propositionnel, sans quoi on est prisonnier de la circularité entre la proposition et son exprimé, le seul sens auquel nous accédions étant l'exprimé exsangue, le sens propositionnel coupé de ce qui lui donne sa pleine puissance. C'est ici que le sens s'ouvre à l'Idée. La relation dont nous ne cessons de parler trouve sa positivité dans un élément génétique qui est appelé par Deleuze « Idée » ; les propositions ne trouvent leur sens que dans cet élément.

La proposition nous renvoyait à un sens qui lui-même, comme exprimé, est expression de l'Idée. Il faut donc que nous nous donnions avec Deleuze les moyens d'affirmer cette Idée (l'occasion d'une rencontre ?), ce qui permettra de penser un sens qui ne doive rien aux théories philosophiques qui en ruinent la puissance (empirisme « classique », Frege, Husserl, Hegel). Il s'agira de faire valoir l'Universalité de l'Idée comme un ordre relationnel bien réel dans lequel tout sens sera produit, et non plus comme l'Identité et

⁴⁴ DR, p. 210 – 211.

l'englobant fantomatique de toutes les contradictions, Idée qui n'est en réalité qu'un produit dérivé des propositions, produit dérivé des produits, ou, selon un reproche que Deleuze adressera constamment à Hegel qui demeure prisonnier des limitations imposées par la représentation, Idée qui se prétend champ transcendantal alors qu'elle n'est que dérivée de l'empirique⁴⁵.

⁴⁵ Certes, Hyppolite nous faisait entrevoir une création dans le mouvement de la philosophie hégélienne qui ne ramène pas la réflexivité de l'Être à l'Être-pensé comme à une stricte répétition. C'est bien pour cela qu'il insiste régulièrement sur la tension entre un faire et une découverte. Pour autant, la découverte à l'œuvre dans ce faire semble bien nous ramener, *in fine*, à l'identique de la représentation, la réflexion se perdant dans la répétition stérile : « Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente la conscience de soi comme *Désir* en général. Elle n'est pas en effet seulement la tautologie du 'Moi=Moi', elle est le mouvement qui conduit à cette unité, et ce mouvement doit *reproduire* pour soi celui que nous avons *découvert* dans la vie universelle. » Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » (1947), dans *Figures 1*, p. 114. Nous soulignons. On se souviendra de la nuance posée en note *supra*. On verra aussi la phénoménologie comme l'histoire de la représentation faite par la représentation, représentation de la représentation, cercle de la représentation s'auto-fondant.

B. L'Idée ou du virtuel comme plus haute découverte d'une ontologie du sens

On se demandera alors comment penser le thème complexe, le problème, l'Idée, autant de notions apparemment synonymiques⁴⁶. A défaut d'avoir pu *d'abord* comprendre ce qu'était le sens comme relation, celui-ci renvoyant à un élément génétique plus profond duquel doivent dépendre les relations, on ne fera que renvoyer la question au niveau de l'Idée : quel est le statut de cet élément génétique du sens, ne retrouvons-nous pas ici le mystérieux *drittes Reich* frégéen lorsque nous posons, avec Deleuze, que l'Idée est un Universel bien réel ? En repartant du sens comme étant l'élément qui, sous la première approche que nous en avons tenté via la proposition, nous renvoie à terme à son élément génétique en tant qu'il est un exprimé, nous sommes tiraillé entre deux extrémités : « Faute de voir que le sens ou le problème est extra-propositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser, l'usage des facultés. »⁴⁷ D'une part nous devons étudier *formellement* le « problème » indépendamment de ses cas de solutions et de ses différentes expressions, nous devons étudier cet élément extra-propositionnel que nous avons entrevu en libérant le sens de la proposition ; d'autre part nous ne pourrions pleinement penser la consistance et la formation du « problème » qu'à condition de nous intéresser à sa *matérialité*, c'est-à-dire à la genèse réelle de l'acte de penser et à l'usage paradoxal des facultés⁴⁸. Ceci est important à divers niveaux. D'une part, ce que nous avons entrevu *supra*, que ce qu'on appelle le sens de la proposition n'est qu'une expression particulière du sens, trouve confirmation et développe ses conséquences. Même philosophique, la proposition conceptuelle ne sera qu'une *modalité d'expression* du complexe-problème. La philosophie est désarçonnée du fondement : elle ne peut plus elle-même, modalité d'expression particulière, assurer son propre fondement qui sera extra-propositionnel. D'autre part, il faudra essayer de chercher ces conditions extra-

⁴⁶ Elles ne le sont pas tout à fait, cf. *infra*.

⁴⁷ *DR*, p. 205. Ne nous étonnons pas de voir ici le sens et le problème identifiés, alors que tout à l'heure nous évoquions une quasi-synonymie de l'Idée et du problème, tout en faisant de l'Idée l'élément génétique du sens. Le vocabulaire de *Différence et répétition* passe un certain temps à se chercher. L'utilisation ultérieure que nous ferons de ces termes clarifiera leurs relations.

⁴⁸ L'opposition formelle/matérielle n'est que méthodologique. Il ne faut pas tellement la comprendre ici comme une opposition historique complexe, évoluant dans le temps (ce qu'elle est par ailleurs très certainement). Nous demandons donc au lecteur de la penser hors de ce cadre historique. Par « formel », nous entendons trivialement ce niveau auquel nous accédons par les développements « théoriques ». Par « matériel », nous entendons que ces développements acquièrent leur pleine réalité. (Ainsi cette paire ne doit en rien évoquer les rigoureuses distinctions spinozistes reprises et transformées sur fond de scolastique). À vrai dire, il n'y a pas ici d'opposition entre quelque chose qui serait abstrait, et quelque chose qui serait concret : c'est juste que méthodologiquement nous parviendrons d'abord, rapidement, sur le plan de l'argumentation théorique, à quelque chose que l'expérience saturera par la suite. Le « théorique » développé était en vérité toujours-déjà enté sur une expérience curieuse, paradoxale.

propositionnelles dans l'usage des facultés. C'est dans une genèse de l'acte de penser que l'on approchera ce curieux fondement qui n'est plus auto-fondement. Penser la relation d'une ontologie des relations inscrira la rencontre (cette *occasion*) au cœur de la production de sens : on ne pensera que dans une rencontre qui engagera la production de sens. Tension entre *faire* et *découverte*, le sens n'est pas donné par une conscience, étant un aspect de la réalité, pas plus qu'il n'existe « tout seul », comme le sens frégeén, *drittes Reich* mystérieux. Et l'on ne découvre ni ne fait hors d'une rencontre nous faisant opérer dans l'élément de l'Idée. C'est toute la complexité de l'Idée chez Deleuze, évitant un certain nombre d'apories du transcendantal. On pensera l'Idée elle-même comme un champ transcendantal *effondé* : contre la conscience transcendantale fondant le sens et sa vérité, contre l'objectivisme sémantique fondant la proposition et sa vérité. L'enjeu : penser un empirisme transcendantal qui ne perde rien de l'absolu sans pour autant n'en être qu'une réflexion représentative. Et avec Deleuze nous verrons qu'il n'y a qu'un absolu, celui qui s'affirme comme une productivité des relations, c'est-à-dire comme production infinie du relatif. On dégagera ainsi un plan d'immanence qui ne soit un datif (c'est-à-dire immanent à) : l'Idée est l'élément de l'immanence. « (...) tout le monde 'reconnaît' d'une certaine manière que le plus important, ce sont les problèmes. Mais il ne suffit pas de le reconnaître en fait, comme si le problème n'était qu'un mouvement provisoire et contingent appelé à disparaître dans la formation du savoir, et qui ne devait son importance qu'aux conditions empiriques négatives auxquelles se trouve soumis le sujet connaissant ; il faut au contraire porter cette découverte au niveau transcendantal, et considérer les problèmes, non pas comme des 'données' (*data*), mais comme des 'objectités' idéelles qui ont leur suffisance, qui impliquent des actes constituants et investissants dans leurs champs symboliques. Loin de concerner les solutions, le vrai et le faux affectent d'abord les problèmes. »⁴⁹

L'Idée comme champ transcendantal et l'empirisme transcendantal

Comme chez tout philosophe, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, on retrouve chez Hegel et Deleuze une volonté d'en finir avec les raideurs dans la pensée, raideurs qui, au cœur même de la pensée, forcent le philosophe à toujours-déjà penser avec certaines limitations non interrogées : ce sont les présupposés. Mais plus que de nombreux philosophes, Hegel et Deleuze aspirent à traquer le noyau dur sur fond duquel les présupposés mêmes affleurent. Ce point évoqué en passant *supra* devient ici déterminant : il

⁴⁹ *DR*, p. 206

ne suffit plus de dire que Hegel et Deleuze ne s'accordent pas, il faut encore trouver ce qui les a conduits à tant différer, alors même qu'ils faisaient valoir une ontologie du sens offrant des amorces critiques similaires. Il ne suffit donc pas d'opposer les propositions hégéliennes et deleuziennes, sans quoi nous ne ferions guère mieux que Hegel, ne faisant que remplacer une manière de faire se heurter les propositions par une autre. Pas plus qu'il ne suffira de faire comme si nous allions opposer, avec Deleuze, une méthode à une autre méthode, comme si l'on allait faire valoir une dialectique contre une autre. Tant Hegel que Deleuze savent que la dialectique n'est pas une méthode : elle se veut mouvement de l'absolu. Mais qu'est-ce qui a déterminé le mouvement de l'absolu hégélien à se fourvoyer dans le négatif ? On ne se contentera plus de répondre : la confusion entre la proposition et son exprimé exsangue. On demande, plus profondément : Qu'est-ce qui a déterminé Hegel à confondre le sens des propositions avec un exprimé exsangue ? On ne répondra qu'en se portant jusqu'à ce qui oriente jusqu'au sens même, jusqu'à ce qui en détermine toujours-déjà la polarisation, et qui déterminera simultanément et nécessairement ce que sera la dialectique. Il faut aller jusqu'à un plan qui conditionne d'emblée la philosophie, et toute expression de la pensée, en tant que les philosophes, guère plus que quiconque s'exprime comme pensée, ne peuvent penser sans en même temps le tracer. C'est l'acte génétique matriciel du penseur, son faire incessant, sous toute proposition expressive. C'est ce plan qui détermine les ouvertures et fermetures de *cette* pensée, ses passages et impasses, comme une cartographie préétablie orientant toujours-déjà la pensée, lui offrant sa géographie première, ses balises incontournables. Mais là encore, on ne fait pas sans en même temps découvrir, on ne trace pas comme le Dieu qui dirait « *fiat lux* », et la lumière fut. La rencontre détermine ce qui se fera (l'occasion), mais seulement en tant que celle-ci se creuse comme exprimé (sa *vertu* ou puissance) mettant en relation ce qui sera sens relationnel, dans l'élément génétique de l'Idée – toute la chaîne incarnative, drame vital, essence complexe.

Il semble que Deleuze soit le premier à circonscrire lucidement cette géographie mal interrogée. En effet, Hegel et Deleuze empruntent des voies différentes là où nous voyions une grande affinité, précisément parce que le noyau dur, l'image dogmatique dit Deleuze, n'a pas été assez précisément circonscrit par Hegel qui en comprend mal la nature. Comme l'a remarquablement montré Julien Herla⁵⁰, Hegel traque le noyau dogmatique chez ses prédécesseurs : Descartes et Kant auraient échoué à développer une philosophie véritablement critique dans la mesure où ils admettent d'emblée une thèse fondamentale et

⁵⁰ Dans le cadre de l'intervention à un séminaire d'ontologie (« L'évolution de la notion d'Idée »), déjà convoquée *supra* : Julien Herla, *Idée et concept chez Hegel*, ULG, 19/02/2010.

non justifiée qui en commande tout le développement. Selon Hegel, la philosophie aurait toujours été *philosophie de la représentation* dans la mesure où à la base de toutes les dualités qu'elle agite, il y a toujours la présupposition non justifiée d'un *dualisme génétique du sujet et de l'objet*. Deleuze semble reprendre la critique de la représentation entamée par Hegel, et donc de fait la critique du noyau dogmatique. Mais pour autant, la nature même de ce qui est traqué change : les présupposés d'une philosophie renvoient à une image de la pensée *qui n'est pas elle-même une position philosophique*. « Les postulats en philosophie ne sont pas des propositions dont le philosophe demande qu'on les lui accorde, mais au contraire des thèmes de propositions qui restent implicites, et qui sont entendus sur un mode préphilosophique. »⁵¹ Non seulement le sens des propositions est extra-propositionnel (il faut arrêter de le chercher au niveau de la proposition même, que ce soit dans l'exprimé exsangue ou le désigné, seul l'exprimé vêtu, œuvrant dans la complexité de la rencontre et de l'Idée, permet d'approcher la puissance du Sens), mais ce qui commande le déploiement même de la philosophie est préphilosophique. La philosophie perd ses deux assises : elle ne peut fonder par *elle-même* ni la proposition conceptuelle, ni son propre exercice. À considérer donc que la philosophie produise des propositions conceptuelles, le sens même de la philosophie est renvoyé à autre chose qu'elle-même, à un *Dehors*. L'enjeu déterminant de cette différence : alors que Hegel pourra fonder la philosophie en allant jusqu'à justifier la thèse non justifiée, non motivée (mise en mouvement), qui aurait présidé au déploiement des philosophies de la représentation, Deleuze ne pourra que renvoyer la philosophie à une image de la pensée préphilosophique qui en commande le déploiement⁵².

C'est que le pré-philosophique deleuzien ne se situe pas sur le même plan que le noyau dogmatique hégélien. La philosophie n'étant, selon Hegel, qu'un retour réflexif conceptuel sur ce qui est déjà rationnel-effectif, elle pourra fonder les présupposés non interrogés, pensant leur genèse dans la pensée, refaisant le parcours du rationnel selon un long chemin dialectique. La critique radicale hégélienne a pour corrélat un projet de fondation total : le concept nous fait connaître l'intégralité de l'être devenu pensé, de l'être qui se pense lui-même dans son effectivité. À l'opposé, Deleuze ne pourra plus en appeler à un fondement de la philosophie puisque l'image de la pensée, ce pré-philosophique, ne peut être considérée comme une position philosophique, la philosophie ne consistant pas à faire retour réflexif sur le toujours-déjà effectif, l'élément génétique de la proposition philosophique n'étant pas lui-même philosophique, n'étant pas lui-même concept. Cette

⁵¹ DR, p. 172.

⁵² DR, p. 169.

divergence se répète ainsi, à mesure qu'elle se creuse toujours en même temps au niveau de l'expression et au niveau du plan se traçant à mesure que se produisent les expressions, dans le rapport entre la proposition et le sens. Deleuze, ne confondra pas la proposition et le sens. Toute proposition et tout sens ne fonctionnent que dans leur involution à un Dehors dans lequel sens et proposition seront produits. C'est dire que, quoi qu'il en soit de la critique de cette image de la pensée, jamais la philosophie ne pourra se fonder elle-même : au fondement se substitue l'*effondement*, ou, avec plus de justesse car on ne remplace pas un « modèle » par un autre, sous tout fondement se découvre le sans-fond, à mesure que le fondement ne cesse de le produire en le trahissant.

Que devient l'Idée sans fondement ? Commençons par définir ce que nous connaissons mieux, ce qui nous est le plus familier, le plus commun, de par une certaine tendance de l'histoire de la philosophie. Définissons ce que fut toujours-déjà l'Idée lorsqu'on cherchait encore et toujours à la fonder. Tournons-nous donc vers une certaine image de la pensée, puisque nous n'aurons les idées que nous méritons, de même que le sens, qu'en fonction du plan de pensée que nous traçons et découvrons comme image, à mesure et en même temps que nous cherchons à exprimer toute proposition philosophique. Il suffit ici de reprendre et poursuivre la critique de l'image dogmatique (ou représentative, « représentationniste ») de la pensée, image que dessine encore Hegel lorsqu'il fait du pré-philosophique une position philosophique à motiver. C'est cette image pré-philosophique que Deleuze traque et repère à l'œuvre dans toute l'histoire de la philosophie, comme son plus lourd fardeau, ou, bien plutôt, comme ce qui donne à ce que la philosophie crée la lourdeur de toutes les figures de l'Identité : « L'image dogmatique dérive de l'intériorisation du rapport philosophie-dehors, ou philosophie-nécessité. Elle s'exprime : 1 / dans la croyance en une pensée naturelle ; 2 / dans le modèle général de la reconnaissance ; 3 / dans la prétention au fondement. »⁵³ La philosophie de type représentatif a toujours ramené à elle le Dehors (ce que Deleuze voyait encore chez Hegel) qui devient, d'une manière ou d'une autre, un extérieur relatif de l'intérieur, un dehors relatif : c'est cela qui est bien plus important que le dualisme du sujet et de l'objet qui n'en est qu'une conséquence. Ainsi, la pensée sera l'exercice d'une faculté naturelle *sur* quelque chose, et non bouleversement provoqué par la violence d'un Dehors (*l'occasion* d'une rencontre) ; toute rencontre sera toujours-déjà reconnaissance et guère souvent sublime (nous en avons vu divers cas *supra* – confusion de

⁵³ François Zourabichvili, Deleuze, Une philosophie de l'événement, dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 16.

l'exprimé et de la proposition qui pervertit l'occasion de la rencontre comme la vertu de mise en relation de l'exprimé dans l'Idée chez Frege, Husserl, même Hegel) ; toute philosophie se rapportera à un fondement comme à ce qu'elle peut poser souverainement plutôt que de constater son rapport avec un irréductible impensé qui force à penser ; toute philosophie ne sera que reconnaissance, réflexion de l'Être en Être-pensé. C'est toujours le Dehors qui est évacué, ramené à l'identique – connu, reconnu, fondé. On entend aussi bien sous ces trois traits les trois fantômes qui seront à l'origine de la déception du sens, corrélative à la tonitruante mort de Dieu, dans la pensée de Nietzsche : Sens, Un-Tout, Vérité ; pensée naturelle, fondement, reconnaissance ; sens donné ou donnable, Un-Tout fondé qui assure une Valeur permanente à l'homme et aux êtres, définit les partages définitifs ; reconnaissance dans l'élément de la Vérité, simple réflexion de l'Être en Être-pensé. Cette image de la pensée a conditionné ce que les philosophes comprenaient par « Idée », tout comme Hegel pouvait déjà dire, bien que de manière inadéquate, que le noyau dogmatique avait occulté notre approche de l'Idée en philosophie. Deleuze nous donne ici le moyen de nous porter à ce qui conditionne ce que nous avons étudié *supra* au niveau de la proposition et du sens. Nous rejouons maintenant ces développements sur une scène plus matricielle : danse de quelques philosophes pris dans une image dogmatique de la pensée, marionnettes de la représentation. Conséquence et condition de cette servitude volontaire : leur philosophie marquait finalement toujours l'extériorité des termes aux relations, n'étant jamais que l'expression d'une pensée naturelle avec ce qu'elle pense, se fondant elle-même, se donnant elle-même les critères de scientificité, ne faisant que reconnaître dans les choses ce qu'elle y avait déjà mis. Hegel a peut-être été plus intéressant pour ce que nous cherchons ici, plus remarquable, mais puisqu'il décalque l'Idée de la proposition conceptuelle (le sens de la proposition conceptuelle n'est autre que l'Idée en tant qu'elle est réflexion de l'Être en Être-pensé), intériorisant de ce fait tout Dehors, sa philosophie en devient *orgique*⁵⁴, le concept englobant absorbant tout dans la reconnaissance, simple répétition de l'Être en Être-pensé (l'Idée vraie comme adéquation de l'être effectif et du concept). Sens, Idée, proposition et concept se superposent dans l'identique, sans différence, rien qu'une répétition nue.

À travers la notion de Dehors et d'effondement, la pensée et le fondement échappent à la philosophie, ce qui fait remonter à la surface, simple effet de surface, ce que la philosophie présupposait toujours déjà. Ce faisant, Deleuze se donne les moyens de refuser toute assomption inconsciente de quelque transcendance que ce soit sur le plan pré-philosophique,

⁵⁴ Selon le mot de Deleuze pour qualifier la représentation hégélienne. *DR*, p. 61.

refusant l'image dogmatique de la pensée que les philosophes assumaient toujours déjà, préjugant de tout⁵⁵. C'est à partir du plan pré-philosophique que la pensée s'oriente dans la pensée, et il n'est pas question de la couper de ce qu'elle peut en la limitant toujours-déjà par le tracé d'un plan qui gauchit l'immanence. Dégager l'Idée de la représentation consistera à la reconsidérer comme le plan d'immanence perdu, qui soit le moins limitatif possible, dans lequel toute image de la pensée, fut-elle même non dogmatique (c'est-à-dire représentative ou identitaire, pervertissant la différence de différence en ramenant toujours-déjà le Dehors – occasion de la rencontre, à un dehors-relatif, rabattant la chaîne complexe, affirmative et tendue de l'affirmation sur la seule proposition conceptuelle), trace, dessine, coupe, compose ou organise des problèmes comme autant de constellations de propositions : « Pour que des oppositions de forces ou des limitations de formes se dessinent, il faut d'abord un élément réel plus profond qui se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle. Les oppositions sont grossièrement taillées dans un milieu fin de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes, de potentiels et d'intensités hétérogènes ; et il ne s'agit pas d'abord de résoudre des tensions dans l'identique, mais de distribuer des disparates dans une multiplicité »⁵⁶ Formellement à ce niveau, on voit bien que nous n'avons aucune raison de continuer à admettre les limitations dans lesquelles la philosophie de type représentatif se faisait. Pour qu'il y ait une quelconque limitation, il faut d'abord un élément génétique complexe, différentiel, à faire et découvrir, dans lequel tout pourra émerger. Il n'y a aucune raison de toujours-déjà limiter la pensée par les contraintes de l'empirique trivial, de l'ordre actuel, à partir duquel on décalquerait le véritable élément dans lequel la philosophie se fait. En bref : Contre l'image dogmatique qui intériorise tout Dehors à la philosophie, faisant de la pensée une affaire de philosophe, Deleuze réhabilite le plan d'immanence, c'est-à-dire le plan le plus dégagé de toute présupposition, le plan à partir duquel *toute* la pensée retrouve ses droits - c'est le plan chaotique des vitesses infinies des Idées. Contre Hegel posant déjà la proposition et leur opposition, aspirant tout le réel dans le concept (l'Idée n'étant que l'être objectif adéquat au concept), Deleuze libère le Dehors plus lointain que tout extérieur (et pourtant absolument présent, comme dit aussi Hegel), dégagé de toute présupposition.

⁵⁵ « Alors il importe peu que la philosophie commence par l'objet ou par le sujet, par l'être ou par l'étant, tant que la pensée reste soumise à cette Image qui préjuge déjà de tout, et de la distribution de l'objet et du sujet, et de l'être et de l'étant. Cette image de la pensée, nous pouvons l'appeler image dogmatique ou orthodoxe, image morale. » *DR*, p. 172.

⁵⁶ *DR*, p. 71.

Il est de ce fait confirmé que Deleuze va plus loin que Hegel pour la critique, demeurant certes proche d'une inspiration hégélienne (noyau dogmatique qui devient image de la pensée, traque des présupposés dans la philosophie même, exigence de mise en mouvement du concept), mais opérant dans sa radicalité l'opération critique que la philosophie devait faire pour commencer à penser « à plat » : tracer le plan d'immanence qui récuse toute position d'une image dogmatique conditionnant déjà trop la pensée et l'Idée, les réduisant toujours-déjà à une affaire de philosophe et de concept. On cessera dès lors de croire naïvement que la philosophie ait jamais eu quoi que ce soit à faire avec les discussions, *disputatio*, débats, objections et contre-objections, bavardage infini⁵⁷. (On cessera de croire que la pensée se soit jamais faite en répondant à des objections. Comme dit Deleuze, si la critique peut bien amorcer la pensée, c'est toujours-déjà en ceci qu'elle ne peut se *faire* que sur un autre plan, rejouant les concepts sur une autre scène⁵⁸. Le reste n'est rien pour la pensée, commentaire aussi infini qu'inutile de celui qui prétendrait « dire ce que x a dit », alors qu'il ne fait que parler de ses névroses et de son impuissance à créer. On reste soumis à cette vieille croyance en l'Unité, le Sens et la Vérité de l'œuvre comme Identité donnée, bien que mystérieuse, qu'il faut encore et toujours déchiffrer à travers les siècles tant l'Auteur y a mis de subtilité – puissance de l'image dogmatique de la pensée. Dans les faits, on ne fait que voir que tout philosophe digne de ce nom *reprend* la philosophie le précédant de manière profondément critique, c'est-à-dire ne déchiffrant aucunement quelque mystère caché de l'œuvre, mais y faisant proliférer une nouvelle productivité qu'il est le seul à pouvoir créer : c'est *son* problème qui le pousse à faire résonner toute l'histoire de la philosophie, découvrant ce qu'il ne cesse de faire dans la production des génies du passé. Sincèrement, qui croit encore au commentaire ou à l'explication de texte, si l'on affirme encore candidement que commenter ou expliquer consiste à opérer sous le sceau de l'Identité donnée, ou au mieux (et au pire), avec l'impression de faire la plus monumentale et la profonde histoire de la philosophie qui soit, à faire se heurter les propositions les unes aux autres sans même se porter jusqu'à leur véritable élément génétique ? Stérile histoire de la philosophie qui pourrait

⁵⁷ Deleuze, à propos des échanges à Vincennes : « Rien ne ressemblait moins à des discussions, et la philosophie n'a strictement rien à voir avec une discussion, on a déjà assez de peine à comprendre quel problème pose quelqu'un et comment il le pose, il faut seulement l'enrichir, en varier les conditions, ajouter, raccorder, jamais discuter. C'était comme une chambre d'échos, une boucle, où une idée revenait comme si elle était passée par plusieurs filtres. », *Pourparlers*, p. 191.

⁵⁸ « Quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer de nouvelles armes. On n'est jamais sur le même plan. Critiquer, c'est seulement constater qu'un concept s'évanouit, perd ses composantes ou en acquiert qui le transforment, quand il est plongé dans un nouveau milieu. », *QPh ?*, pp. 32 – 33.

encore son image, avec comme chef de file Hegel⁵⁹, le premier et le plus éminent de ses professeurs⁶⁰.)

Comment dès lors caractériser ce *plan d'immanence* ? Comme pour revenir à ce que nous cherchions d'abord, nous avançons que le plan d'immanence, c'est l'Idée en tant qu'elle n'est rien – ce qui est essentiel, véritable déterminant de cette ontologie singulière qui affirme l'essence comme détermination-affirmation complexe de sens – sans s'exprimer, rien sans s'incarner, rien sans se faire et découvrir dans des rencontres. Trois raisons nous font croire cela. Premièrement, le plan d'immanence, pas plus que l'Idée, n'est strictement réductible au chaos. Deuxièmement, le plan d'immanence comme l'Idée doivent d'une manière ou d'une autre être « faits ». Troisièmement, et surtout, l'Idée comme le plan d'immanence se font par « construction locale de proche en proche », intégration de régions par les expressions particulières à faire⁶¹. L'image dogmatique de la pensée occultait ce faire au profit de la découverte, voilait son faire par de trop lourdes découvertes. Une ontologie du sens, si elle veut être plus radicale et critique que les philosophies de la représentation, doit aller au bout de la critique, n'occultant pas son « faire ». Mais pour autant, il ne s'agira pas d'opposer une nouvelle image à une ancienne image, comme si l'on pouvait interchanger ces images à l'envi, comme s'il suffisait de mettre d'autres présupposés à la place des anciens. Ce « faire », comme nous l'avons vu, ne doit rien limiter, mais il produit tout de même un tracé infiniment fin sur le chaos. Si l'on ne trace ce plan d'immanence pour la pensée, rien n'est pensable, rien ne se fait. Dès lors, on ne croira pas que l'Idée, ou plan d'immanence, soit

⁵⁹ Mais quel grand chef ! Cette prodigieuse histoire de la représentation faite par la représentation, cette manière d'absorber tout le représenté dans une histoire de la représentation faite par la représentation, cercle qui n'a jamais de fin que ce qui vient toujours et encore après, dans l'actuel. Mais il demeure bien un *chef*, car il travaille, au niveau de son histoire de la philosophie, dans le monde de la représentation posée dans l'actualité vue par la représentation, représentation de représentation. Il n'y a de chef que de l'actualité, de ce qui peut se donner comme identité vraie, ou vérité fondée en identité. (De quoi pourrait être chef celui qui essaye de faire voir ce difficile problème du sans-fond produit et trahit comme actualité de la représentation, puisqu'il n'affirme aucune identité, si ce n'est produite comme production de la différence s'annulant ? Nous verrons mieux ceci *infra*.)

⁶⁰ À la contre-productivité d'une histoire abstraite de la philosophie, passant par l'étude étroite des concepts et de leur prétendu enchaînement, Deleuze n'eut de cesse de d'abord et toujours rendre sensible le problème, que ce soit à ses élèves « universitaires » de Vincennes ou à ses élèves de lycée. Une fois dans l'élément du problème, l'Idée, on pouvait bien comprendre comment les concepts viennent y exprimer telle ou telle consistance, chez tel ou tel philosophe en ayant besoin pour telle ou telle raison. Nous savons toutefois combien il est difficile de parvenir à bien poser le problème sans trop vite et fébrilement se retrancher derrière l'écran-fumée de la technicité conceptuelle (c'est bien à partir du moment où l'on ne pose plus aucun problème que l'on peut bien reprocher à ce qui se fait passer pour philosophie d'être trop « technique » ou « abstraite »). Mais en réalité, il n'y a pas d'application de la philosophie, il n'y a pas de passage de la théorie à la pratique. La philosophie est d'emblée pratique, effective, concrète en tant qu'elle pose des problèmes en un sens fort, sinon elle n'est que bavardage prétentieux.

⁶¹ *Pourparlers*, p. 201.

chaos. L'aspect chaotique, c'est le *droit* de la pensée, un droit aux vitesses infinies des Idées. C'est le dégagement d'un Dehors qui ne laisse rien subsister, rien se limiter. L'effondrement révèle le sans-fond de toute pensée, ce qui précède tout sens dans l'Idée : « Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent : ce n'est pas un mouvement de l'une à l'autre, mais au contraire l'impossibilité d'un rapport entre deux déterminations, puisque l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait déjà disparu, et que l'une apparaît comme évanouissante quand l'autre disparaît comme ébauche. Le chaos n'est pas un état inerte ou stationnaire, ce n'est pas un mélange au hasard. Le chaos chaotise, et défait dans l'infini toute consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique). »⁶² C'est dans ce chaos que se trace, se fait, véritablement le plan d'immanence : « Le plan d'immanence est comme une coupe de chaos, et agit comme un crible. »⁶³

Mais comment se fait, trace, coupe le plan d'immanence dans le chaos ? Combien cette question importe pour une ontologie du sens, combien les éléments de réponses que l'on y construira conditionneront le sens que nous attribuons au sens. C'est ici que l'Idée comme le sens deviennent les éléments les plus concrets qui soient, ou l'abstraction la plus exsangue. Et, précision de la question, on ajoutera : « Qu'est-ce que ça pourrait vouloir dire « faire l'Idée comme une coupe dans le chaos » ? Comment ça fonctionne une Idée qu'il faut faire ? » Ces questions majeures trouveront réponse progressivement. Mais une tension affleure, tension que nous avons déjà rencontrée, au cœur d'une ontologie du sens. Il faut affirmer en même temps : comme prise dans un *faire*, l'Idée n'est pas un donné ; le *faire* n'est pas une production relative car il est, d'une certaine manière, conditionné pour l'éternité, bien que sans cesse à faire comme création à l'occasion d'une rencontre. Ni donnée, ni donnable, à faire et pourtant se découvrant, l'Idée sera l'indéterminé déjà déterminant, l'indéterminé n'étant que se déterminant, sur fond de chaos. Ce qui fait, trace, coupe dans le chaos, ne le fait que sous la condition de l'Idée qui est toujours-déjà l'indéterminé n'étant que se déterminant, déterminée à être déterminante. L'Idée, crible sur le chaos, sera déjà détermination, mais seulement en tant qu'il y a un faire qui trace, coupe, dans le chaos, lui-même pourtant déjà déterminé à tracer, couper, en fonction de l'Idée déterminée à être déterminante : tension entre faire et découverte. C'est dans la détermination (particulière) que l'Idée devient effectivement *cette* Idée ; qu'elle se trace effectivement sur le chaos. Elle est

⁶² *QPh ?*, p. 45.

⁶³ *QPh ?*, p. 45.

toujours « tension du faire », se faisant et ne cessant de se faire sur fond de chaos. Ces diverses formules essayent de dire ce *faire paradoxal* qui constitue, nous semble-t-il, le cœur de la proposition deleuzienne. C'est ainsi qu'il faut comprendre que l'Idée sera à la fois sens et non-sens⁶⁴, puisqu'elle est en elle-même un indéterminé qui n'est que se déterminant. L'enjeu capital de tout ceci consiste à penser une Idée qui soit assez indéterminée, *d'une certaine manière, sur un certain niveau de réalité*, que pour ne pas être pensée à la manière d'un étant existant dans un troisième royaume, mais qui ne soit que se différenciant réellement, sous le double aspect du virtuel et de l'actuel, sans quoi risque-t-elle de devenir abstraite, mentale, fantôme ou jeu formel – l'Idée est production du sens, élément génétique du sens, sans être par soi-même Sens assurant l'identité. Dans les termes plus précis de *Différence et répétition*, et pour enfoncer le clou, l'Idée n'est pas sens par elle-même, quand bien même est-elle déjà éternellement différenciée. Le sens ne peut être dit surgir qu'en tant que l'Idée comme élément génétique est déterminée à conditionner telle différenciation, elle-même assurant déjà sur le plan de l'Idée une pleine différenciation⁶⁵.

L'Idée, la légère, est tension sur le chaos, mais sous *quelles modalités précises* la penser pour satisfaire à ce que nous cherchons (n'être ni simplement relative à ceux qui la pensent, ni absolument transcendante par rapport à ceux qui la font). C'est toujours la même question, incessamment : sous quelles modalités l'Idée est tension entre le faire et la découverte ? C'est seulement dans une *rencontre, là où le plan d'immanence se trace par intégrations locales, par régions*, que nous pourrons pleinement comprendre ceci. Ce n'est que comme incarnation (aspect de l'individuation) et comme expression (aspect de l'ontologie) que nous pouvons affirmer le complexe Idée-Sens-proposition. On ne pourra donc répondre de manière satisfaisante, matériellement et non plus seulement formellement, à la question des modalités effectives d'un *faire* de l'Idée qui ne soit seulement relatif, décalque de l'Idée sur l'empirique, qu'en nous appuyant sur l'empirisme : les intégrations locales se font à travers l'expérience, l'idée se détermine comme étant valorisation de tel ou tel jeu différentiel qu'en fonction d'une différenciation ayant lieu dans le cours de l'expérience actuelle. L'empirisme redevient un allié de la philosophie, de bout en bout, à condition qu'il ne se limite plus à l'expérience vécue, aux idées communes, mais qu'il se porte jusqu'à l'élément génétique de toute expérience à partir de l'expérience même :

⁶⁴ « L'Idée, qui parcourt toutes les facultés, ne se réduit pourtant pas au sens. C'est que, à son tour, elle est aussi bien non-sens ; et il n'y a aucune difficulté à concilier ce double aspect par lequel l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais constitue elle-même le sens de tout ce qu'elle produit (structure et genèse). » *DR*, p. 201.

⁶⁵ Notons déjà l'usage chez Deleuze d'une paire « différenciation – différenciation ». Ces notions seront traitées abondamment *infra*.

empirisme transcendantal. L'empirisme ne sera donc pas exclu par le transcendantal, car le transcendantal ne se découvre que *dans* un faire paradoxal. L'Idée transcendantale se fait *et* se découvre dans une rencontre, tension paradoxale au cœur d'une ontologie du sens. En d'autres termes, l'Idée, l'indéterminé n'étant que se différenciant, ne se différencie effectivement qu'en ceci qu'elle est déterminée à opérer dans la différenciation – c'est-à-dire que c'est par intégration locale, dans l'ordre de *l'actuel*, déterminé à se différencier par l'Idée virtuelle, que l'Idée, dans l'ordre du *virtuel*, se définit précisément comme problème, se pose dans son effectivité, et n'est qu'en tant qu'elle est ainsi précisée dans le double processus de différent/ciation. L'Idée est l'indéterminé se différenciant. C'est simultanément que le plan des Idées *fait la différence* sur fond d'un *effondement*, et que cette différence elle-même précise les conditions de la différenciation dans l'Idée. L'Idée ne peut se penser qu'en tant qu'elle est ce non-sens qui se fait sens, tension sur le chaos.

Nous allons donc essayer d'exposer les déterminations de l'Idée sous le seul aspect formel, avant de chercher comment l'empirisme pourrait éviter matériellement les apories de l'empirique et de l'identitaire et penser, avec ces conditions matérielles, le niveau proprement transcendantal de l'Idée, exprimant en soi une véritable proposition affirmative qui n'est pas seulement décalque de l'empirique, fantôme de proposition n'ayant qu'un exprimé exsangue. En même temps, approchant de la nature de cette Idée transcendantale, remarquons que nous retrouvons le deuxième problème, à vrai dire primordial, que nous voulions aborder ici. L'Idée transcendantale jouera un rôle majeur dans l'avenir du sens face au *danger d'indifférence* qui menace encore et toujours la pensée qui perdrait la différence en ayant perdu la seule différence de la représentation – celle de l'autre du Même, altération sur fond de l'Identique et non variation sans fondement. En effet, le sens, libéré de la représentation, nous renvoie au moins à une différenciation comme à son élément génétique virtuel, l'Idée comme virtuel, mais aussi, sans quoi cette Idée demeurerait une abstraction, à une différenciation comme à son élément génétique d'actualité. Double processus complexe de la différent/ciation qui en appelle à une danse sur le chaos, et non plus à une procession funèbre *autour* des monuments. Grande affirmation nietzschéenne profondément reprise par Deleuze : l'Idée comme sens et non-sens, production infinie dans une tension entre faire et découverte.

(Notre manière de procéder donne l'impression que Deleuze se construit par la négation de ce qui le précède. À vrai dire, et le lecteur peut sauter cette parenthèse s'il le souhaite, il ne faut pas tellement croire que ce soit ainsi que la philosophie se fasse. La

philosophie de Deleuze, non moins que toute grande philosophie, ne se construit pas d'abord dans l'opposition à tout ce qui la précède avant d'enfin pouvoir affirmer quoi que ce soit. On le sait, pour Deleuze, le philosophe critique toujours à partir d'un autre plan. Il n'est pas celui qui corrige les erreurs des anciens, pas plus qu'il n'est celui qui arrache une affirmation à force de nier. Ainsi, de Deleuze, philosophe créateur⁶⁶, on dira qu'il opère la critique à partir d'un autre plan sur lequel l'histoire de la philosophie est à refaire⁶⁷. Ce n'est qu'en creux que l'on peut dégager des oppositions critiques, fantomatiques, sur fond de ce qui est pensé maintenant, nécessairement, dans l'élément de l'Idée. Se dégager de la représentation classique force à penser l'Idée comme un champ transcendantal d'une nature nouvelle, qui ne soit plus tellement donné, donnable, ou donateur (ce qui reconduit toujours à l'Identité, à la reconnaissance, au savoir), mais constamment à faire (sans que ce faire soit relativiste puisque c'est un faire opérant dans l'élément de l'Idée transcendantale). Il était alors nécessaire d'arriver aussi vite que possible à cette Idée transcendantale, sans quoi l'immanence est perdue, les fausses dualités réapparaissent, l'élément génétique est perverti, les produits passent pour des productions. À ce titre, l'aspect négatif de la critique nous a permis de nous dégager au plus vite de plans qui ne seraient plus d'immanence. Mais ceci n'était possible qu'en tant que nous étions déjà passé « ailleurs ». Hegel traquait la représentation à partir de la remise en mouvement d'une dualité toujours présupposée sans être interrogée, pouvant de ce fait entraîner l'histoire de la philosophie vers autre chose. Deleuze traquait la représentation en son présupposé le plus fondamental, l'Identité, au moins sous les trois formes de la pensée naturelle, de la reconnaissance et de la prétention au fondement. Ce que l'Identité excluait toujours : le Dehors. Ainsi, ayant déjà quitté le primat identitaire, nous pouvions bien, avec Deleuze, le traquer au plus près dans l'histoire de la philosophie. Bref : la critique qui nous conduit à une nouvelle formulation de l'Idée se fait sur fond d'un quelque chose qui a déjà complètement muté, sur fond d'un événement dans lequel Deleuze exprime la philosophie d'une manière inédite⁶⁸.)

⁶⁶ Formule quasiment oxymorique pour Deleuze. Quasiment, car les philosophes ne sont pas les seuls à créer, création paradoxale, jamais *ex nihilo* et chacun avec ses formes d'expression, dans l'élément de l'Idée (on retrouvera la triade créatrice, scientifique, philosophe et artiste, dans *QPh* ?)

⁶⁷ La lecture de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* de Nietzsche est à cet égard hautement bénéfique. Pour l'édition Gallimard, collection folio : Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio/essais, 1975. Nietzsche attribue le changement de plan à un coup de génie intuitif, mais on voit bien que l'intuition elle-même n'est pensable que sous le coup de rencontres qui forcent à penser.

⁶⁸ Ce cadre ne nous permet pas de développer les tenants et aboutissants de cet événement précis pour la pensée. De plus, cette tâche est bien trop grande pour nous aujourd'hui. Nous pourrions toutefois présenter *infra* ce qui nous apparaît comme la condition de perception d'un événement chez Deleuze, c'est-à-dire ce qui rend possible son expression dans un champ créateur particulier. Les rencontres vitales pour la pensée sont toujours

Premier aspect de la détermination formelle de l'Idée : la différenciation

Une Idée est une multiplicité, toujours-déjà une variété – et non pas une combinaison du multiple et de l'un, c'est *une* multiplicité : « Il n'y a que la variété de multiplicité, c'est-à-dire la différence, au lieu de l'énorme opposition de l'un et du multiple. »⁶⁹ Forcément, l'opposition du multiple et de l'un renverrait l'Idée à une unité comme à son principe. La multiplicité ne serait pas affirmée *comme telle*, pour elle-même, mais serait seulement le multiple de l'un – elle ne vaut que comme opposition-intégration de et à l'Un. Or, c'est en elle-même que la multiplicité, l'Idée, est aussi bien non-sens que sens. Elle est ce dans quoi jaillira le sens, comme processus complexe de différent/ciation. On ne peut donc poser l'Un face au multiple tant il n'y a que l'indéterminé se différent/ciant, tension réelle de la variété dynamique et non illusoire opposition de l'Un et du multiple⁷⁰. Le sens fulgurera dans un processus complexe, de double différent/ciation. L'Idée, cette multiplicité, est « définie et continue, à n dimensions »⁷¹. « Par dimensions, il faut entendre les variables ou coordonnées dont dépend un phénomène ; par continuité, il faut entendre l'ensemble des rapports entre les changements de ces variables, par exemple une forme quadratique des différentielles des coordonnées ; par définition, il faut entendre les éléments réciproquement déterminés par ces rapports, qui ne peuvent pas changer sans que la multiplicité ne change d'ordre et de métrique. »⁷² Cette multiplicité, une Idée, se définit donc bien par déterminations différentielles et intégrations réciproques, elle est rapport, et chaque élément qui la compose ne se définit qu'à travers des différentielles de rapport. On évite ainsi toute substantialisation

événementielles – événement de la pensée, qui ne reconnaît rien et est de fait forcée à penser, sur fond d'un *effondement* qui n'est autre que celui de la rencontre, le Dehors plus loin que tout extérieur, Dehors *infondable*, sauf à le pervertir et à le transformer en extérieur de la représentation.

⁶⁹ DR, p. 236.

⁷⁰ Que cette opposition soit illusoire ne veut pas dire ici qu'elle ne soit rien d'étant, qu'elle soit un non-être, ou un être purement imaginaire. L'illusion est en réalité nécessaire : elle fait partie du processus de développement-annulation de la différence dans l'actuel (nous disions que c'est ainsi que se *produit* la différence). Cette illusion nécessaire a donc une pleine réalité ontologique : elle est l'annulation de la différence dans des qualités et étendues qui peuvent dès lors, comme qualités et étendues, s'opposer. Cette annulation devient gênante, autre sens de l'illusion, à partir du moment où on la confond avec le transcendantal, à partir du moment où l'illusion nécessaire, résultant du développement de la différence, est rabattue immédiatement sur le véritable génétique ou le principe transcendantal. C'est seulement cette forme de l'illusion, une confusion empirique prédéterminée par l'illusion nécessaire, que nous avons essayé d'éviter avec Deleuze. Il s'agissait ainsi toujours, notamment par le cas de la proposition logique, de traquer les « mixtes mal analysés » (si l'on peut parler comme Bergson), y retrouvant chaque fois le principe génétique véritable, constitutif par ailleurs d'une illusion essentielle et réelle. L'illusion a donc au moins deux sens : illusion ontologique et nécessaire ; illusion empirique qui affirme le transcendantal à partir d'une confusion entre l'empirique et le transcendantal (illusion conditionnée elle-même par l'illusion ontologique et nécessaire – en ce sens aussi on dira qu'on re-présente, on présente ici à nouveau l'annulation empirique au niveau transcendantal, sans retrouver le processus génétique de constitution transcendantale, en ce compris le processus d'annulation de la différence). Ce point nodal, problème de la trahison, ne pourra être pleinement développé que dans la seconde partie de ce texte. Le lecteur pourra (re)lire certains passages de *Différence et répétition*, dont : DR, p. 307 – 310.

⁷¹ DR, p. 236.

⁷² DR, p. 237.

des termes, ouvrant une véritable logique du sens qui est une définition de rapports réciproquement déterminés. Il faut encore ajouter à ceci des conditions de multiplicité, qui permettent de ne pas la réifier, de ne pas faire de l'Idée un étant autonome, indépendant des conditions actuelles dans lesquelles elle se développe : ce sont les moments d'émergence de l'Idée qui nous mettent déjà sur le chemin des rencontres. Premièrement, l'Idée est une multiplicité virtuelle, réelle bien que non actuelle. En tant que virtuel pur elle est pensable comme indétermination – « (...) leur indétermination rend possible la manifestation de la différence en tant que libérée de toute subordination. »⁷³. C'est une conséquence d'une logique du sens qui ne tombe ni dans le platonisme logique, ni dans le psychologisme : l'Idée n'a pas d'abord d'identité, c'est dire qu'en tant que virtuel pur elle est l'indéterminé – ce n'est que sous les conditions de l'actuel qu'elle se détermine, se différencie, tout en étant toujours-déjà différenciante. C'est pourquoi, deuxièmement, comme virtuel, elle a des *éléments* qui se déterminent réciproquement et idéalement : détermination topologique, non-localisable, rendant possible une définition intrinsèque de la multiplicité, une définition de *rappports*, qui ne nous force pas à recourir à un espace-temps actuel qui fait déjà valoir des *relations extrinsèques* entre des termes actuels (une profondeur d'Idée avant les qualités, les étendues). Il y aura donc nécessairement, troisièmement, un passage des *éléments virtuels* aux *termes actuels*, des *rappports* aux *relations*, de la *profondeur non spatiales* aux *qualités et étendues dans des espaces-temps déterminés* : ces éléments et rapports doivent s'actualiser dans des termes et relations spatio-temporels. Le logique n'existe pas « tout seul », sans pour autant qu'il ne se réduise à une formation de l'esprit : « L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le 'thème complexe', une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaisons multiples non localisables entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. »⁷⁴ D'où la conciliation entre la genèse et la structure – on va d'un élément virtuel (structure) à un terme (genèse), de la structure à son *incarnation* dit Deleuze. On ne croira pas que ce mouvement – structure-genèse – indique un ordre temporel unidirectionnel. C'est un mouvement logique que définit Deleuze (un ordre des raisons), conséquence de ce fait trivial que le transcendantal est condition de l'empirique. Dans les faits, réellement, il faut penser la complexité d'une double dynamique de différent/ciation. C'est-à-dire que la structure virtuelle ne se constituera qu'à travers une

⁷³ DR, p. 237.

⁷⁴ DR, p. 237.

dynamique actuelle d'intégrations locales, dans des espaces-temps actuels, appelant des dynamismes spatio-temporaux essentiels⁷⁵.

De par cet appareil formel nous faisant déjà entrevoir l'importance de la rencontre matérielle, nous pouvons répondre de manière tranchée à nos soupçons et perplexités concernant Deleuze. N'y a-t-il pas un certain platonisme logique à faire de l'Idée un Universel abstrait ? Corollaire : n'y-a-t-il pas pétition de principe à partir des propositions, en y dégagant le sens, pour ensuite voir que le sens lui-même exige des conditions qui seront dégagées à partir du sens même, et, comme par un renversement, faire de ce dernier élément dégagé l'élément génétique de toute la chaîne Idée – Sens – proposition ? Pour répondre à la première question, nous répétons ce que nous ne cessons d'affirmer : L'Idée deleuzienne diffère tant des Idées du platonisme logique que des Idées « dans la tête ». Les réduire à un contenu mental serait une erreur : « Il y a une objectivité de l'adjonction et de la condensation, une objectivité des conditions, qui signifie que les Idées pas plus que les problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production du monde historique actuel. »⁷⁶ Mais, pour autant, cette affirmation ne conduira pas Deleuze à défendre un platonisme logique : cette objectivité ne se pensera pas hors de la réalité empirique, bien que ce qui s'y fait et découvre soit d'une nature curieuse. Ce n'est qu'en fonction de l'ordre de différenciation que l'on peut penser l'adjonction et la condensation des Idées. L'Idée apparaît à ce titre comme le problématique, le ?-être : l'Idée se développe à partir d'« un méon, c'est-à-dire non pas d'un négatif ou d'un non-être (ouk – on), mais d'un être problématique ou d'un non-existant, être implicite des existences au-delà du fondement. »⁷⁷

Second aspect de la détermination formelle de l'Idée : la différenciation

Notre seconde question – celle de la pétition de principe – pourrait être posée autrement. *In fine*, c'est comme si nous voulions reprocher à Deleuze d'avoir aussi décalqué le transcendantal sur l'empirique, de ne pas avoir réussi à éviter l'illusion secondaire – confusion du transcendantal et de l'empirique, posée au terme de l'illusion nécessaire et première – annulation de la différence dans l'actualisation spatio-temporelle. Au niveau de l'Idée, qui sous un certain aspect peut se comprendre comme pur élément de virtualité, on se demande alors si Deleuze ne redouble pas l'ordre actuel. Le redoublement de l'actuel dans les

⁷⁵ Cf. *infra*, l'exemple très clair de l'organisme comme Idée biologique (notamment le cas du développement embryonnaire).

⁷⁶ DR, p. 246.

⁷⁷ DR, pp. 246 – 247.

philosophies de la représentation a un nom : « possible ». Est-ce que Deleuze n'est pas seulement en train de dégager du possible de l'actuel ? Disons-le sans détour. L'objectivité dont parle Deleuze n'a rien d'un possible. Cette objectivité, l'Idée, dimension virtuelle et bien réelle, n'a rien d'un possible. Argument majeur : On ne peut penser la différenciation sans la différenciation, c'est-à-dire le virtuel sans l'actuel, alors que le possible continuerait bien à être intégralement ce qu'il est sans l'actuel – l'actuel n'ajoutant rien à l'unité du possible. Or, précisément, le sens ne surgit dans l'Idée que par rencontres. C'est par intégrations locales que la différenciation dans l'Idée se construit sur le chaos, crible sur le chaos. Les rencontres se font dans la différenciation. Mais, en même temps, cette différenciation elle-même serait impossible sans l'Idée comme élément virtuel se différenciant. C'est, encore une fois, toute la tension qui anime l'incarnation, coup de dé jeté sur le chaos.

L'Idée n'existe pas par soi, la logique du sens doit se penser dans une actualisation nécessaire : la différenciation s'enchaîne à la différenciation. La différenciation ne pourrait se produire indépendamment de l'Idée, des rapports qui s'y actualisent, en même temps que la différenciation demeurerait abstraite si elle ne se pensait pas toujours-déjà dans une actualisation – le virtuel et l'actuel constituent les deux aspects indissociables de tout objet et tout sujet. Dans la différenciation, les éléments de l'Idée deviennent termes, les rapports de l'Idée des relations dans des espaces-temps déterminés. Ainsi *l'organisme comme Idée biologique*⁷⁸. L'embryologie nous renseigne sur le développement complexe du corps, de la structure à la genèse et rétroactivement. C'est en fonction des rapports structuraux virtuels (des éléments différentiels dont le codage problématique est dit « code génétique ») que les relations de différenciation entre termes actuels se développent (la prolifération de tel groupe de cellules à tel moment, à tel lieu du corps), mais c'est en fonction des relations différentielles actuelles, avec leurs espaces-temps actuels, que les rapports structuraux sont déterminés à se différencier, à faire valoir telle différenciation différenciatrice. L'Idée comme virtuel est l'aspect structurel de l'objet, mais cette structure n'existe pas indépendamment de la détermination actuelle de l'objet, précisant les corps d'adjonction, l'intégration de régions locales dans l'élément problématique que devient l'Idée comme sens. Différenciation et différenciation renvoient l'une à l'autre, comme le développement des deux aspects de tout objet ou sujet. La structure ne peut donc se comprendre comme l'identité de toutes les différences, ni même comme le modèle sur lequel les différences se feraient : la structure n'est pas un possible assurant l'identité. Autrement : C'est parce qu'il y a un faire paradoxal,

⁷⁸ DR, pp. 239 – 240.

tendu entre différenciation et différentiation, que la structure se voit précisée dans ses corps d'adjonctions. Mais ces corps d'adjonctions n'auraient aucun sens, ne seraient qu'indifférenciés, n'auraient aucune raison de se lier d'une manière ou d'une autre, ne seraient que des produits relatifs, s'il n'y avait précisément une Idée différenciatrice qui en détermine les modalités d'actualité. Dès lors, comme problème, l'Idée n'est pas un possible qui se *réalise* dans l'actualité d'un étant. Virtuel et actuel œuvrent *dans une même réalité*, la différenciation et la différentiation ne renvoient pas à deux ordres comme à deux réalités différentes mais comme à deux modalités différentes d'une seule et même réalité, chacune constituant un aspect de tout objet et tout sujet – double différent/ciation de subjectivation et d'objectivation constituant des *Individus* se définissant moins par leur identité que par une certaine problématisation idéale-virtuelle et actuelle caractérisant une double relation différent/cielle.

Il y aurait ici beaucoup d'intérêt à relire Spinoza, du moins la lecture flamboyante qu'en donne Deleuze. De façon purement factuelle, le grand ouvrage de Deleuze sur Spinoza, *Spinoza et le problème de l'expression*⁷⁹, est lié à *Différence et répétition* : parus tous deux autour de 1968, ils constituent respectivement la thèse complémentaire et la thèse principale de Deleuze. Plus profondément, on ne peut pas ne pas remarquer combien les deux ouvrages se sédimentent. Les différents ordres d'une même réalité développés dans *Différence et répétition* semblent coïncider exactement avec les différents ordres dans la substance étudiés par Deleuze chez Spinoza⁸⁰. Plus encore, c'est la pensée même de *l'essence dans une ontologie du sens* qui est en jeu dans le spinozisme pour Deleuze : l'essence devient modale et non plus substantielle⁸¹, multiplicité ayant tous les traits de l'Idée énoncés ci-avant et non plus simple identité. C'est jusqu'au temps même qui semble se synchroniser dans ces deux philosophies : la conciliation audacieuse par Deleuze de la structure et de la genèse à travers les notions de virtuel et d'actuel, dimension idéale virtuelle et extensive actuelle de l'objet et du sujet, pour une répétition éternelle qui soit différent/ciation⁸², rencontre très certainement l'éternité de la substance et des essences modales et leur genèse dans l'ordre extensif toujours fortuit et, de ce fait, ouvert aux rencontres. L'ontologie du sens, qui est une logique du sens, « effondrée » dans l'élément matriciel de l'Idée, trouverait, aux yeux de Deleuze, sa première

⁷⁹ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968. (Cité : *SPE*)

⁸⁰ Parmi d'autres références, voyons : Spinoza, *Ethique*, II, 8, sc. ; V, 29, sc.

⁸¹ Spinoza, *Ethique*, II, Déf. 2. ; II, 10 et sc. ainsi que corollaire.

⁸² « Genèse sans dynamisme, évoluant nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité, *genèse statique* qui se comprend comme le corrélat de la notion de *synthèse passive*, et qui éclaire à son tour cette notion. », *DR*, p. 238.

et majestueuse exposition dans cet éternellement grandiose ouvrage que demeure l'*Ethique*. Deleuze est peut-être l'un des rares auteurs à avoir enfin été digne d'une authentique inspiration spinoziste, inspiration d'une logique du sens qui était déjà par-delà l'effondrement du sens liée à la crise de la représentation en philosophie, logique du sens qui pensait déjà la fulguration du sens indépendamment des chimères fondatrices et identitaires provoquées par l'image dogmatique de la pensée⁸³.

Sous le seul aspect qui nous intéresse ici, à savoir préciser formellement comment fonctionne l'Idée deleuzienne, en établissant notamment en quoi l'Idée n'est pas un possible mais un virtuel, ainsi que, de ce fait même, en quoi l'Idée n'est ni un double fantomatique de l'actuel, ni une ontologisation du logique, nous n'étudierons que la façon dont Deleuze produit, à travers Spinoza, une formidable ontologie du sens dont les ordres différents doivent être pensés en étroite relation (ils constituent tous ensemble un seul réel), tout en conservant chacun leur singularité et dynamique dans l'interdépendance⁸⁴. Ces différents ordres, constituant réellement différents aspects coexistants d'une seule réalité, empêchent de penser le virtuel comme un possible.

⁸³ À une réserve près, somme toute assez majeure : que Spinoza avait peut-être plus les yeux tournés vers l'éternel que vers la modalisation de l'éternité (modalisation proprement intempestive, bien que toujours historiquement déterminée). En d'autres termes : il y a quand même une conception identitaire des essences chez Spinoza, quand bien même ces essences sont modales, elles sont enveloppées de manière statique dans l'éternel divin. On concilie dès lors difficilement la genèse et la structure, toute genèse étant ramenée, en définitive, au statisme de la structure. Il y a donc quelque résidu classique des identités données dans le spinozisme. Deleuze va poursuivre avec force le geste spinoziste de modalisation, jusqu'à cette ontologie du sens qui ne concède plus rien *d'emblée*, à la représentation, à l'identité, à la transcendance. C'est *Différence et répétition*, contre-épreuve auto-affirmative de *Spinoza et le problème de l'expression*, poursuite de *l'Ethique*. Avec les mots de Deleuze : « Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, *c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition de l'éternel retour*. », *DR*, p. 388. Nous ne produisons pas tous les éléments historiques qui ont permis de cheminer vers ce problème existentiel non-historique (bien que se réalisant toujours dans l'histoire, comme histoire). Nous nous intéressons seulement à ce problème, que nous avons pu appeler « de traîtrise » (Deleuze parle aussi de traîtrise : voyons la rubrique des matières de la conclusion de *Différence et répétition*). Pour une esquisse de cette histoire : *DR*, pp. 52 – 61.

⁸⁴ Posons tout de suite les éléments peuplant ces trois ordres : « La théorie de l'existence chez Spinoza comporte donc trois éléments : *l'essence singulière*, qui est un degré de puissance ou d'intensité ; *l'existence particulière*, toujours composée d'une infinité de parties extensives ; *la forme individuelle*, c'est-à-dire le rapport caractéristique ou expressif, qui correspond éternellement à l'essence du mode, mais aussi sous lequel une infinité de parties se rapportent temporairement à cette essence. », *SPE*, p. 191.

C. L'incarnation : Variété, variation et rencontre

Si l'on ne veut pas que l'Idée, ni le sens, ne soient posés dans une autre réalité, une fois dit qu'ils étaient bien réels (virtuel pour l'Idée, virtuel-actuel pour le sens, élément génétique de toute proposition qui est lui-même production dans une double différent/ciation), nous devons aussitôt les penser au sein même des rencontres complexes ayant *lieu* dans une autre modalité de la réalité – modalité de l'*actuel* : il n'y a de sens et d'Idée que de rencontres, c'est toujours en fonction d'une rencontre actuelle (*l'occasion*) qu'il peut y avoir position de problème, incarnation dans le sens. C'est seulement de cette manière que l'on évite matériellement à la fois le mystérieux platonisme logique et la « représentative » donation de sens : le sens n'est ni substantivé, il est *modal*, ni produit de la conscience, il est une composante réelle (au sens deleuzien) et non pas intentionnelle (au sens phénoménologique), de l'individu. Quand nous disons « réelle » il ne faut sûrement pas entendre le *reelle* husserlien. Le sens n'est pas une composante de la conscience, ni *reelle* ni *intentional*. La conscience n'est que dérivée dans le sens, ou, comme le dit Deleuze à propos de la conscience bergsonienne, en opposition à la conscience phénoménologique : la conscience *est quelque chose*⁸⁵.

Quel est ce quelque chose ? Plutôt que de nous intéresser à la conscience, c'est à tout ce sur fond de quoi il y a conscience que nous nous tournons. Ce « fond » qui n'est pas un fond, nous l'avons vu, est multiplicité. Cette multiplicité est ainsi comme ce qui se conscientise, pas tellement comme un effet de surface, mais plutôt comme l'idée de notre esprit ou proposition. Par multiplicité on entendra aussi bien, selon le moment logique, modalité ou structure : « L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le 'thème complexe', une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaisons multiples non localisables entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. »⁸⁶ Remarquons bien qu'il s'agit toujours de l'Idée ici, mais plus en tant qu'elle est à la fois sens et non-sens, plus en tant qu'elle est seulement l'enveloppant de toutes les expressions et de tout exprimé, plus seulement en tant que fond sans fond génétique et transcendantal dans lequel se trace le plan d'immanence. Bien que nous demeurons ici à l'énonciation formelle (par la pensée et l'histoire de la philosophie seulement) de l'Idée, son énonciation se fait maintenant en idées, c'est-à-dire en productions expressives de l'Idée se différent/ciant comme variété et variation. Ces aspects de la multiplicité – comme variété et

⁸⁵ Deleuze, *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 89.

⁸⁶ *DR*, p. 237

variation – une idée, un thème complexe, se confondent strictement avec la façon dont Deleuze comprendra le mode spinoziste⁸⁷. C'est comme si le mode spinoziste, comme l'Idée, y devenait *variété* et *variation*⁸⁸ : « Chaque chose est une multiplicité pour autant qu'elle incarne l'Idée »⁸⁹. Et puisqu'« il n'y a que la variété de multiplicité, c'est-à-dire la différence, au lieu de l'énorme opposition de l'un et du multiple »⁹⁰, les *variétés* pourront être considérées comme des idées en tant que multiplicités caractérisées par des rapports de type topologique toujours-déjà en train de s'incarner, nécessairement, dans un espace-temps. Et c'est en tant que les variétés s'incarnent toujours-déjà, sont toujours-déjà en incarnation, que l'on peut dire que ces variétés sont aussi des *variations*, c'est-à-dire l'intégration locale des éléments de l'Idée dans l'ordre actuel, les éléments de l'Idée y devenant termes, les rapports y devenant relations. Ainsi, l'individuation, dépassant le clivage du sujet et de l'objet, évitant également le processus causal simple et linéaire d'actualisation de l'essence, sera entendue par Deleuze sous le double rapport de différent/ciation déterminant variété et variation⁹¹. En tant que nous nous individuerons sous un certain rapport idéal, nous pourrions dire que *nous nous exprimons comme idées*. En tant que ce rapport idéal est susceptible de grandes variations dans l'ordre de différenciation actuel, solidaires de variétés dans l'ordre de différenciation virtuel, nous pourrions sans cesse devenir autre, faire valoir ou produire une autre individuation. Dans ce cas, nous pensons que nous pouvons dire que *nous aurons des idées à exprimer*. Mais « avoir une idée », ça n'est pas si simple, il faut vraiment que la variation que nous répétons file vers autre chose sous quoi elle devient. Il faut vraiment que cette variation varie, qu'elle soit comme déterminée à varier selon d'autres variétés. Détaillons ces deux variété\variation expressives⁹².

Nous nous exprimons comme idées – intensité et individuation

D'après une première détermination de la variation, nous pouvons dire que nous nous exprimons comme idées, une certaine collection d'idées. Nous n'épuisons pas l'Idée, mais nous sommes des expressions de l'Idée comme idées. On aura beau faire ce qu'on veut, nous

⁸⁷ *SPE*, pp. 189 – 190.

⁸⁸ *DR*, p. 236.

⁸⁹ *DR*, p. 236.

⁹⁰ *DR*, p. 236.

⁹¹ *DR*, p. 272.

⁹² On remarque qu'ici encore, nous nous bornons à une perspective formelle et purement affirmative (expression non représentative ou « représentationniste ») sur l'idée. Nous explorons encore peu à ce niveau le problème de l'illusion, que ce soit comme illusion nécessaire ou contingente, conditionnée nécessairement par l'annulation de la différence dans l'actuel (annulation inhérente au processus de différent\ciation s'exprimant comme qualité et étendue) ou répétée avec confusion en portant le produit au niveau de la production, l'empirique au niveau transcendantal.

sommes traversés par ce sens premier sous lequel nous nous incarnons. En d'autres termes, nous nous incarnons en vertu de tel ou tel processus d'individuation intensif opérant sous la puissance de l'Idée comme production d'un exprimé. L'intensité, c'est une certaine contraction différentielle de l'Idée, caractérisant un certain degré intensif individuant. On évitera de substantifier le sens premier nous traversant comme le déterminant de l'incarnation : il se détermine progressivement dans une individuation complexe se jouant sur le double plan de la variété et de la variation, de la différenciation et de la différenciation.

Spinoza tendait déjà vers cette affirmation : le mode *existant actuellement*, c'est-à-dire le mode comme *chose particulière*, est déterminé dans ses relations par la production d'un rapport caractéristique exprimant la véritable puissance de l'essence qui n'est rien d'autre qu'un certain degré intensif⁹³. Mais Deleuze insiste sur la radicalité de ce geste, empêchant définitivement toute identification du mode par l'essence : c'est ce degré intensif, déterminant tel ou tel rapport essentiel, qui produit, comme faire, la mise en rapport des deux niveaux de différenciation. C'est en vertu de ce rapport affirmé comme production que se trace alors, en même temps, la polarisation d'actualisation de la différence comme variation dans l'espace-temps actuel et la topologie virtuelle de tel ou tel mode existant. C'est de cette manière que Deleuze parvient à faire « tourner la substance autour des modes »⁹⁴. D'abord

⁹³ *SPE*, p. 191 : « Dans un mode existant, l'essence est un degré de puissance ; ce degré s'exprime dans un rapport ; ce rapport subsume une infinité de parties. D'où la formule de Spinoza : les parties, comme étant 'sous la domination d'une seule et même nature', obligées de s'ajuster les unes aux autres suivant que l'exige cette nature. » Nous n'avons pas eu le temps d'aller chercher à chaque fois des références dans l'*Ethique*. Pour notre compte, nous avons déjà pu travailler un certain temps (ce qui a donné lieu à deux textes) sur l'œuvre de Spinoza. Nous n'avons jamais rencontré d'opposition majeure à ce que Deleuze en fait, rien que cette réserve que Deleuze lui-même émet à propos d'une substance pas encore assez modalisée, pas encore assez tendue entre *faire* et *découverte*. Par ailleurs, nous n'ambitionnons pas de livrer quelque « vérité du spinozisme » qui de toute façon n'a aucun sens hors du parcours que l'on fait dans ce que Spinoza nous a légué. Puisque nous nous intéressons au parcours que Deleuze y a fait, il n'y a pas grand intérêt à aller « chercher la petite bête », l'araignée qui continue à tisser La toile de la Vérité.

⁹⁴ Et ceci nous semble bien plus intéressant et créatif, véritable geste philosophique, que le prétendu « spinozisme modéré » ou « spinozisme sans essence » auquel a parfois prétendu Deleuze (contre son travail dans *Différence et répétition* et dans *Spinoza, le problème de l'expression*). Un « spinozisme modéré » n'est qu'un spinozisme castré – on en coupe un morceau gênant, et cela ne change rien au reste, on se passe juste des essences car on n'en voudrait plus. À la différence, le spinozisme de Deleuze est beaucoup plus profond : il s'agit, encore une fois, de faire tourner la substance autour des modes. Et cela exige un travail philosophique créatif, bien plus complexe qu'un simple coup de scalpel. En définitive, dans le « fond », Deleuze n'évoquait rien d'autre que ces essences intensives, complexes, de mise en rapport, lorsqu'il semble refuser l'essence avec légèreté : « Je me sentirais très, pour un Spinozisme mutilé, je trouve qu'au niveau des notions communes c'est parfait, ça me va, c'est très bien, pour une raison simple, mais à ce moment-là, il y a une condition pour être un Spinozisme tronqué. Pour être un Spinozisme mutilé, il faut vraiment croire qu'il n'y a pas d'essence, qu'il y a que des relations, si je crois qu'il y a que des relations et pas d'essence, là ça va même de soi, le troisième genre de connaissances, j'en ai pas besoin, non seulement j'en ai pas besoin, mais il perd tout sens. Alors il faut voir...vous ne pouvez être un Spinozisme tronqué, que si vous pensez que, finalement il n'y a pas d'être, il n'y a que des relations. Bon, mais si vous pensez qu'il y a de l'être, si vous pensez que le mot essence n'est pas un mot vide de sens, à ce moment-là vous ne pouvez pas vous arrêter aux notions communes. Vous ne pouvez pas dire qu'il y a des relations, il faut un fondement des relations ; c'est-à-dire il faut que les relations soient fondées

comme mode intensif, essentiellement impliqué en lui-même (intensité impliquée) bien qu'enveloppé sous l'Idée, opérant comme le dramatisant de la différence, c'est-à-dire comme le « qui » (ce qui...) appelant\produisant la double différent\ciation. Ensuite comme intensité expliquée, double différent\ciation s'annulant dans des qualités et extensions constituant les espaces-temps actuels. En même temps, l'intensité aura exprimé l'idée comme *profondeur* et comme *distance*, c'est-à-dire comme champ intensif dans lequel toute individuation se fait (le mode infini ou attribut chez Spinoza) et comme degré différent\cié ou mode fini en position intrinsèque (non pas déjà déterminé comme existant actuellement mais comme expression du mode comme rapport différentiel)⁹⁵ – « Nous devons donc distinguer deux ordres d'implication, ou de dégradation : une implication seconde, qui désigne l'état dans lequel des intensités sont enveloppées dans les qualités et l'étendue qui les expliquent ; et une implication primaire, désignant l'état dans lequel l'intensité est impliquée en elle-même, à la fois enveloppante et enveloppée. »⁹⁶

On remarque ainsi que sans degré d'intensité, rien ne se différent\cierait. L'intensité apparaît donc comme l'opérateur de la puissance du sens, en même temps que de la différent\ciation de l'idée : « Entre l'intensité et l'Idée s'établit tout un courant d'échange, comme entre deux figures correspondantes de la différence. Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes. Aussi l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées : la puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée. »⁹⁷ Nous retrouvons ici, comme partout, ce mouvement complexe de tension entre faire et découverte (une dialectique paradoxale), entre création active et découvertes de déterminations passives : on ne fait qu'en découvrant,

dans l'être. », Deleuze, *La voix de Gilles Deleuze, cours du 17 mars 1981* en ligne sur http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=26. C'est seulement à considérer l'essence comme une identité donnée, l'Être comme le fondement de l'essence, la substance comme l'Être assurant la stabilité des modes et de leur être-relationnel, que l'on ne peut plus accepter l'Être, l'essence, et toute l'ontologie. C'est seulement, comme nous l'avons déjà longuement montré, à penser l'ontologie sur le terrain de la représentation qu'il y a lieu de refuser l'ontologie dès lors que nous voulons faire valoir la différence pour elle-même. Il nous importe toutefois de maintenir l'ontologie dans la mesure où il nous semble que ce que développe Deleuze, par une ontologie du sens, n'est pas l'affirmation que tout n'est « que relatif » et « interprétation », mais plutôt que l'être même s'épuise dans l'expression comme absolu du relatif, que l'homme, comme tout vivant, tout mode, est incarnation-expression sous ce complexe problématique. En bref, que la substance tourne autour des modes...

⁹⁵ « Dans l'intensité, nous appelons *différence* ce qui est réellement impliquant, enveloppant ; nous appelons *distance* ce qui est réellement impliqué ou enveloppé. », *DR*, p. 305

⁹⁶ *DR*, p. 309.

⁹⁷ *DR*, p. 315.

mais on ne découvre que ce qu'on crée. L'intensité est le faire dans l'Idée et n'exprime rien sans l'Idée, mais l'Idée n'est rien sans s'exprimer comme puissance à travers la double différent\ciation de variété et de variation comme production de la différence comme rapport différent\ciel (essence modale produite, tracée, découverte sous la puissance expressive de l'Idée) par l'intensité (ou degré intensif, ou degré de puissance). En d'autres termes, l'Idée et l'intensité ne peuvent rien produire, ni même se penser (comme ce qui s'exprime en nous), l'un sans l'autre. Ils s'affirment l'un par l'autre (respectivement comme puissance et comme vertu de l'exprimé ou essence produite) dans ce que Deleuze appelle précisément, processus complet d'expression-annulation de la différence, « indi-différent\ciation (indi-drama-différent\ciation) » : « (...) nous croyons que l'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idéal-virtuel, ou fait de rapports différentiels. L'individuation, c'est elle qui répond à la question *Qui ?*, comme l'Idée répondait aux questions *combien ? comment ? Qui ?* c'est toujours une intensité... L'individuation, c'est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à s'actualiser, d'après des lignes de différenciation, dans les qualités et les étendues qu'elle crée. Aussi bien la notion totale est-elle celle de : indi-différent\ciation (indi-drama-différent\ciation.) »⁹⁸ C'est en ce sens que l'intensité est le dramatisant de la différence, comme ce qui crée ce mouvement d'actualisation complexe en traçant une double différent\ciation, affirmant la puissance expressive de l'Idée sous tel ou tel rapport tant fait que découvert. « L'indi-drama-différent\ciation » comme véritable mouvement de la différence, la portant jusqu'à son annulation-actualisation seconde dans des qualités et extensions. Actualisation seconde, dans des espace-temps déterminés, qualitatifs et étendus, si l'on admet qu'il y a une actualisation première de la différence creusée dans l'Idée, comme son expression, en tant que double différent\ciation. La différenciation jouerait alors le rôle de l'actualité de la différence, son individuation en acte, créant des dynamismes spatio-temporels individuant se donnant aux espaces et temps déterminés actuellement (au second sens), les habitant-transformant à mesure qu'ils s'y développent en espace-temps déterminés, individués, incarnés. Ainsi, « nulle part » ne trouve-t-on de substance donnée ou donnable, partout de la modalisation à l'extrême, tendant, au bout de l'ordre des raisons, à annuler la différence dans des qualités et étendues déterminées (constituant des espaces-temps déterminés)⁹⁹. « Nulle part » car la substance, s'il en est, ne peut se donner que

⁹⁸ DR, p. 317.

⁹⁹ Nous remarquons alors que l'intensité est un opérateur central dans la production de l'illusion au sens premier, nécessairement conditionnée par le mouvement d'annulation de la différence. C'est l'intensité qui en même temps affirme\exprime la double différent\ciation et la donne à s'annuler dans des espace-temps déterminés comme étendues et qualités : « Différence, distance, inégalité, tels sont les caractères positifs de la

« quelque part ». Et c'est bien parce que cette « substance », (ou ce qu'il en reste dans la perspective dans laquelle nous nous trouvons), ne peut se penser ou s'expérimenter que « quelque part », expression en ce « quelque part », que souvent l'illusion constituante d'espace-temps déterminés et actuels (au second sens), nécessairement produite, a pu se répéter, maladroitement, comme véritable processus génétique.

Un spinozisme faisant tourner la substance autour des modes, ou qui pense la substance comme tout ce qu'il y a de plus léger, comme la puissance se donnant et s'affirmant nécessairement et seulement comme expression : « Le monde est un œuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différenciation-individuation-dramatisation-différenciation (spécifique et organique). Nous considérons que la différence d'intensité, telle qu'elle est impliquée dans l'œuf, exprime d'abord des rapports différentiels comme une matière virtuelle à actualiser. Ce champ intensif d'individuation détermine les rapports qu'il exprime à s'incarner dans des dynamismes spatio-temporels (dramatisation), dans des espèces qui correspondent à ces rapports (différenciation spécifique), dans des parties organiques qui correspondent aux points remarquables de ces rapports (différenciation organique). »¹⁰⁰ Chez Spinoza, il convenait de distinguer la chose particulière du mode, de même que la chose particulière en tant qu'elle existe comme mode déterminé existant sous l'attribut divin, et cette même chose en tant qu'elle existe dans un espace-temps déterminé, sous le régime de l'actualité¹⁰¹. La chose particulière est nécessairement l'incarnation de rapports modaux dans l'actuel, mais ces rapports modaux eux-mêmes ne se confondent pas avec leur actualisation dans l'ordre actuel (moment de l'incarnation, avec espace-temps déterminés, qualitatifs et étendus). De même chez Deleuze, avec cette radicalité qui lui appartient, *l'individuation n'est pas l'incarnation*. Nous pouvons bien affirmer que nous nous incarnons dans des Idées, mais c'est précisément en tant qu'un certain aspect de cette expression que nous sommes est caractérisé logiquement par un virtuel qui correspond à un certain rapport définissant un *problème*, une certaine contraction différentielle, dont la puissance s'exprime dans telle ou telle intensité produisant variété et variation, essence modale et mode existant actuellement, sous la puissance de l'Idée. Il en va de toute modulation, de toute Idée en tant que variété et variation déterminées à exister actuellement :

profondeur comme *spatium* intensif. Et le mouvement de l'explication, c'est celui par lequel la différence tend à s'annuler, mais aussi les distances à s'étendre, à se développer en longueurs, et le divisible à s'égaliser. » (*DR*, p. 307)

¹⁰⁰ *DR*, p. 323.

¹⁰¹ Spinoza, *Ethique*, I, 25, corr. Nous parlons ici comme Spinoza, mais nous aurions préféré ne pas parler de « chose » lorsque nous parlons de cette « chose particulière en tant qu'elle existe comme mode déterminé existant sous l'attribut divin ». Le réel « chosal » consiste pour nous en l'actualité existentielle du mode.

tel ou tel blanc actuel se caractérise par un certain degré d'intensité du blanc, produisant une certaine contraction de l'infinie multiplicité du blanc en vertu de la puissance, sous l'Idée, d'un degré intensif constituant une singularité pré-individuelle s'annulant dans tel ou tel blanc¹⁰². C'est seulement en tant que l'essence modale intensive se produit et découvre que quoi que ce soit peut s'affirmer comme qualité et extension. Qualité et extension sont développées dans l'actuel par la différent\ciation intensive : telle ou telle extension, telle ou telle qualité, comme actualité de dynamismes spatio-temporels, dépend des *distances* créées comme différent\ciation de l'Idée. C'est en ce sens que l'individuation n'est pas l'incarnation, la seconde se faisant nécessairement sous la première. On ne joue pas directement avec le chaos, toutes les propositions rationnelles ne peuvent ici être considérées comme un rempart contre la folie de fond toujours chaotique. Le chaos n'est rien d'autre que la vitesse infinie de la mise en rapport intensive, de l'individuation ne laissant aucune prise à l'incarnation. Le fond, l'indépassable, ce n'est ni le chaos destructeur – que ce soit par *défait* ou *excès* de déterminations (chaos noir ou blanc, l'*Indifférencié* ou le *monstre logique* affirmant toute détermination et son contraire en même temps et partout et toujours), ni l'essence organisante (qui de notre point-de-vue n'est souvent que l'organisé, la différence annulée, développée dans des qualités et étendues déterminées, porté, répété maladroitement, jusqu'au transcendantal organisant). La forme ne peut être dite informer un chaos informe qu'à partir du moment où nous avons répété l'illusion nécessaire au niveau transcendantal, confondu le transcendantal et l'empirique. Il a d'abord fallu arracher une forme à son processus de formation pour ensuite lui faire jouer le rôle génétique d'information du chaos. Mais le fond, l'indépassable, c'est l'Idée comme toujours-déjà s'exprimant en intensité, processus de différent\ciation constitutif de singularités pré-individuelles – variétés et variations.

En même temps, tout ceci ne peut se produire, toute intensité ne peut effectivement produire, tracer, découvrir sous la puissance expressive de l'Idée, qu'en tant qu'il y a déjà des espace-temps déterminés et actuels dans lesquels les rencontres (l'occasion) peuvent se faire. Rien ne se fait hors de l'actuel. Une rencontre, bien que se déterminant en intensité, ne peut se produire qu'à partir de l'actuel, dans des espace-temps déterminés existant actuellement. Pour comprendre ceci, rien de plus éclairant que l'organisme comme Idée biologique, c'est-à-

¹⁰² *SPE*, p. 179. Et *SPE*, p. 180 : « Si bien que chaque être fini doit être dit *exprimer l'absolu*, suivant la quantité intensive qui en constitue l'essence, c'est-à-dire suivant son degré de puissance. L'individuation chez Spinoza n'est ni qualitative ni extrinsèque, elle est quantitative-intrinsèque, intensive. » La qualité de blanc est d'abord quantitative-intrinsèque, et c'est le long du mouvement d'annulation de la différence, comme mouvement complet de la différent\ciation intensive, que le blanc se met à exister actuellement comme telle ou telle qualité de blanc.

dire le code génétique¹⁰³. Le corps actuel (avec son espace-temps déterminé, constitué de qualités et extensions) se développe (ou ne cesse de devenir) à l'occasion de rencontres dans l'actuel (les concentrations effectives, actuelles de telle ou telle molécule à telle ou telle localisation spatiale du corps, arrivant à tel moment à tel ou tel endroit du corps, en relation avec telle force extérieure agissant sur le corps, etc.) précisément en tant que sous chacune de ces actualités de la modalisation il y a l'affirmation expressive d'une intensité opérant dans l'élément de l'Idée (sous sa puissance), exprimant à la fois un virtuel bien réel, condensant en soi toute une série problématique de liaisons différentielles (une variété), et une actualisation différentielle pour un organisme se développant (variation) (variété et variation constituant l'essence, l'individuation, l'affirmation de singularités pré-individuelles) : « L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème (...) »¹⁰⁴. « Les intensités n'expriment et ne supposent rien d'autre que des rapports différentiels ; les individus ne supposent rien d'autre que les Idées. Or, les rapports différentiels dans l'Idée ne sont nullement encore des espèces (ou des genres, des familles, etc.), pas plus que leurs points remarquables ne sont encore des parties. Ils ne constituent nullement encore des qualités ni des extensions. Au contraire, toutes les Idées coexistent ensemble, tous les rapports, leurs variations et leurs points, bien qu'il y ait changement d'ordre suivant les éléments considérés : elles sont pleinement déterminées ou différenciées, bien qu'elles soient tout à fait indifférenciées. Un tel mode de « distinction » nous a paru correspondre à la *perplication* de l'Idée, c'est-à-dire à son caractère problématique et à la réalité du virtuel qu'elle représente. »¹⁰⁵

Ce moment inchoatif de la rencontre permet de répéter encore, autrement, que l'essence n'est pas substantivable, que le virtuel n'est pas le possible, précisant encore combien l'essence modale spinoziste, telle que la répète Deleuze, ne se pense plus sur le terrain d'une ontologie identitaire de type représentationniste, mais sur le terrain d'une ontologie du sens, ontologie expressive plaçant l'individuation au cœur de son mouvement. L'Idée s'exprime comme problématisation sous l'intensif déterminant un double rapport dynamique différent/ciel. Le virtuel n'a pas à être pensé hors de l'actualisation (en ses deux sens, comme l'actualité d'un rapport modal produit intensivement – variation – et comme ce rapport en tant qu'il s'incarne dans des espace-temps déterminés), tout en s'en différenciant pourtant. Ceci était déjà latent dans le spinozisme : à quoi bon penser des modalités si c'est pour ensuite réifier les essences ? si c'est pour réduire les modes existant actuellement aux

¹⁰³ DR, p. 239 – 240 et *supra* dans ce texte.

¹⁰⁴ DR, p. 272.

¹⁰⁵ DR, p. 324.

essences modales toujours-déjà données, assurant l'identité (se répliquant) du (dans le) mode existant actuellement ? La théorie de l'essence modale, comprise dans sa pleine puissance, n'affirmerait rien d'autre : les intégrations dans l'ordre de l'existence actuelle se font bien à travers ce que l'on peut appeler essences individuelles (des *variétés*), mais ces essences n'existent pas actuellement indépendamment de l'ordre actuel individué (incarné) sous un processus complexe d'indi-drama-différent\ciation. Les essences sont, d'une certaine manière, éternelles, comme logique du sens éternelle, comme virtuel pleinement différenciés conditionnant la différenciation. Mais cette éternité, cette réalité, comme virtuelle, comme mode non existant, ne sont précisément pas actuelles. Pas actuelle, c'est-à-dire d'aucune actualité hors du processus complexe auquel nous ne cessons de revenir. *Différence et répétition*, c'est la poursuite-reprise de la prodigieuse ontologie du sens que Deleuze repère dans l'*Ethique* de Spinoza. On voit très bien que les variations ne peuvent se réduire aux variétés, et inversement, et que le mode existant actuellement ne se réduit pas à l'essence modale. Ils sont les deux aspects de l'individuation, deux aspects que seule une ontologie du sens parvient à repérer sans substantiver ce qui n'est que modal, sans toujours-déjà pétrifier le souple processus de double différent\ciation dans les paires de la représentation se représentant, telles que sujet-objet, conscience-monde, mental-physique, qualitatif-quantitatif, etc. La seule paire réelle est dans le processus sub-représentatif se donnant à travers sa propre *trahison* dans la représentation : le virtuel – actuel se faisant et découvrant comme incarnés. L'incarnation se fait dans un autre ordre modal que l'individuation intensive, selon une autre modalité (et non dans une autre réalité). Il n'y a pas entre le virtuel et l'actuel un passage du possible à sa réalisation : le virtuel et l'actuel, comme variété et variation, constituent ensemble toute la réalité de l'individuation ; tout individu a ces deux faces – ordre des rapports d'essences modales (ordre des Idées en tant que se différenciant toujours-déjà), et ordre de l'existence actuelle, intensivement produit comme exprimé de toute expression, comme expression de l'Idée incarnée. Ainsi la *trahison* est inévitable¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Ce terme va devenir central. Il reprend et condense les préoccupations centrales qui animent ce texte depuis le départ. Nous disons donc ceci lorsque nous affirmons que la trahison est inévitable : que la trahison comme processus génétique différent\ciel se produisant à travers toute représentation ne peut être évitée, et non la seconde trahison, l'empirique, qui constitue un redoublement de l'illusion première (annulation de la différence dans l'actuel, qui est la façon dont la différence se produit, redoublée comme représentation de la représentation de la différence qui n'est plus alors que différence de l'actuel incarné, différence de l'empirique trivial). C'est le scrupule deleuzien que nous faisons valoir dans la confrontation avec un certain Hegel : ne pas faire l'histoire représentationniste de la représentation, mais faire voir curieusement, dans les traces mêmes de tout ce qui s'annule comme représentation, le sub-représentatif s'y produisant. On ne voit que dans ces traces, voir c'est représenter, et en même temps on ne voit pas sur le mode de la représentation de la représentation. Sur ces problèmes nous reviendrons tout le temps, le cœur de *Différence et répétition* nous apparaissant comme une manière de ne pas trahir la trahison essentielle, de bien la faire voir, et ainsi de ne pas trahir le processus

Il appert donc certain que la double différent/ciation intensive est comme imposée au « hasard nécessaire » par la rencontre. La première dimension de la rencontre, c'est le *fortuit* ou le *hasard* – dans l'ordre actuel les modes existants actuellement sont comme « brassés », et il en sort de multiples processus d'individuation complexes. Mais plus encore, *Différence et répétition* nous offre une pensée qui, comme l'*Ethique* de Spinoza, met en évidence un écart pensable entre l'ordre des essences-rapports (ordre des exprimés essentiels produits comme variétés et variations dans les processus d'individuation intensifs) et l'ordre de l'existence actuelle (l'ordre des variétés et des variations en tant qu'incarnées, déterminées à exister actuellement, comme extension et qualité)¹⁰⁷. C'est l'écart, ou l'asymétrie, qui empêche de penser l'essence comme prise pour une réplique de l'identique dans les modes. Cet écart est modalisé à l'extrême par Deleuze. Les parties extensives, dans le mode existant actuellement (variété-variation incarnée différenciellement), ne correspondent pas terme à terme avec les éléments différenciés de l'Idée. C'est-à-dire que les parties extensives, qui en droit ne sont pas encore termes dans des rapports (elles sont toujours-déjà effectivement termes), ne correspondent pas terme à terme à des éléments de variété. Les parties extensives se rencontrent de manière fortuite dans un ordre actuel. Ce sont ces rencontres fortuites qui se feront selon une double différent/ciation, tout en n'étant pas nécessairement déterminées d'emblée, en essence, à se rencontrer nécessairement de telle ou telle manière, même si les rencontres elles-mêmes seront doublement déterminées par la double différent/ciation. Pour faire simple : qu'une machine à coudre et un parapluie se rencontrent sur une table de dissection est tout à fait fortuit¹⁰⁸, nous voulons dire que rien, ontologiquement, ne les détermine à se rencontrer¹⁰⁹ (le hasard, première dimension de la rencontre), mais les modalités précises sous lesquelles ils se rencontreront sont bel et bien conditionnées dans une

différent/ciel sub-représentatif se faisant et découvrant comme représentation. Comme Spinoza, à ce point, nous pensons que le lecteur pourra se trouver dans l'embarras devant un tel saut. Nous lui demandons d'être patient, de poursuivre sa lecture, et de prendre ceci comme un coup de sonde dans ce qui l'attend, s'il est patient, le long de cette lecture.

¹⁰⁷ « Ces parties composantes sont extérieures à l'essence du mode, extérieures les unes aux autres : ce sont des parties extensives. », *SPE*, p. 183. Et : « Non pas qu'il y ait une distinction réelle entre l'essence et *sa propre* existence ; la distinction de l'essence et de l'existence est suffisamment fondée dès qu'on accorde que l'essence a une cause elle-même distincte. », *SPE*, p. 176.

¹⁰⁸ On a reconnu la célèbre formule de La Fontaine : « Il est beau (...) comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie ! », La Fontaine, *Les chants de Maldoror* (1869), Paris, Librairie Générale Française, 1963, Chant sixième, 1, p. 322.

¹⁰⁹ On a souvent mal compris la nécessité spinoziste en la faisant porter directement sur la nécessité des rencontres mêmes dans l'ordre fortuit. Mais la nécessité spinoziste, les chaînes causales, ne valent pas directement pour les rencontres, mais pour les modalités sous lesquelles les rencontres se feront. Il n'y a pas de fatalisme déterministe chez spinoziste. Les modes connaissent des variations infinies, et ces variations ne sont jamais en elles-mêmes nécessaires, elles sont à la fois totalement fortuites (en tant que c'est par les rencontres fortuites entre parties extrinsèques que les rencontres se font), et pourtant nécessairement déterminées (en tant que ces rencontres fortuites se font à travers un double processus de différent/ciation).

double différent/ciation (eux-mêmes sont déjà *variations* sur fond de *variétés*, et ils varieront de manière déterminées dans cette rencontre). C'est l'asymétrie de la détermination, se produisant par détermination réciproque. « La réciprocité de la détermination ne signifie pas, en effet, une régression, ni un piétinement, mais une véritable progression où les termes réciproques doivent être gagnés de proche en proche, et les rapports eux-mêmes, mis en rapport entre eux. La complétude de la détermination n'implique pas moins la progressivité des corps d'adjonction. »¹¹⁰ Insistons sur ce point, de manière plus précise encore, car il permet de bien serrer au plus près l'intérêt d'une ontologie du sens. Quand Spinoza disait que l'existence du mode n'appartient à son essence¹¹¹, il fallait entendre radicalement, dans une ontologie du sens, que c'est en fonction d'un ordre de l'actuel que les essences modales, purs rapports, se précisent comme tendant à opérer telle ou telle différenciation différenciatrice. À poursuivre le geste spinoziste, on peut affirmer avec Deleuze que s'il n'appartient à l'essence d'exister, sous-entendu, d'exister actuellement, il est certain qu'elle ne sera plus qu'un aspect de tout mode existant, et non son identité définitivement constituante. L'essence est modale, c'est-à-dire, mettant un point d'orgue au spinozisme, elle est rapport de variation, variation de variation, multiple de multiple, une multiplicité non identitaire, non polarisable en dualité Même/Autre, et non une chose stable et réifiée. Elle est rapport car elle ne se précise que par intégrations locales, dans une individuation complexe de double différent/ciation, qui produit à la fois variété et variation, par rapprochement fortuit de parties extrinsèques. De ce fait, la double différent/ciation de variété et variation peut se faire de multiples manières, *précisément parce que les parties extensives n'ont pas d'essence*. Elles n'ont pas d'essence puisque l'essence est une modalité, une variété, c'est-à-dire un certain rapport différentiel, un degré intensif qui est une contraction de l'Idée opérée par une différent/ciation la déterminant sous les deux aspects de toute individuation : « Il nous semble au contraire qu'il n'y a pas lieu de chercher une essence pour chaque partie extensive. Une essence est un degré d'intensité. Or les parties extensives et les degrés d'intensité (parties intensives) ne se correspondent nullement terme à terme. A tout degré d'intensité, si petit soit-il correspondent une infinité de parties extensives, ayant entre elles et devant avoir des rapports uniquement extrinsèques. »¹¹² Parties extensives et parties intensives ne se correspondent nullement terme à terme, ni chez

¹¹⁰ DR, p. 271 – 272.

¹¹¹ Spinoza, *Éthique*, II, 24 et corr. C'est un des sens de l'existence dans le spinozisme : un mode peut être dit exister sous l'ordre actuel et virtuel. À vrai dire Spinoza parle plutôt de deux formes de l'actualité, mais puisque l'actualité du mode existant intensivement seulement, comme degré intensif de la substance, n'est que modale et non substantielle, on pourra dire que cette actualité correspond à la virtualité deleuzienne, actualité de la différence dans l'individuation dans les termes de *Différence et répétition*. Spinoza, *Éthique*, V, 29, sc.

¹¹² SPE, p. 189.

Spinoza, ni chez Deleuze. Les premières sont les constituants de l'incarnation, le constitué par l'individuation, l'individu de l'individuation. La rencontre est ce qui fait jouer cette asymétrie essentielle des parties extensives et intensives, « appelant » la « voix » de l'Être (et l'Être n'est que cette « vocalisation », puissance expressive) à s'exprimer comme tel et tel processus individuant intensif, en telle ou telle expression individuée et incarnée, à partir de, et dans telles et telles parties extensives¹¹³. La substance du spinozisme ne nous fera pas penser autre chose. De ce point de vue on n'objectera pas que les essences existent dans la substance indépendamment de l'ordre de l'existence actuelle, et qu'à ce titre, elles sont bien des choses stables qui assurent l'identité de toute éternité. La substance, ce n'est rien d'autre que ce qui se trouve dessous, ce qui soutient l'individuation modale. Ce qu'on reproche au Spinoza de Deleuze n'est rien d'autre qu'une authentique inspiration spinoziste, affirmée en un temps et en une heure qui ne se compromet plus aucunement avec la représentation, temps et heure d'une affirmation pleine du spinozisme.

On ne se méprendra plus sur les modes. Lors du passage du virtuel à l'actuel, de l'essence modale à la chose particulière (c'est-à-dire le passage à l'existence du mode en question), il y a passage d'une *position modale intrinsèque* à une *position modale extrinsèque*, jamais d'une essence réifiée à une chose répliquée. C'est dire que les deux positions se distinguent par leur modalité, ayant de ce fait chacune une forme d'existence propre : une position telle que l'essence du mode n'est plus « simplement contenue dans l'attribut, mais qu'elle dure et possède une infinité de parties extensives », et une position telle que cette essence « existe nécessairement en vertu de sa cause (Dieu) et comme contenue dans un attribut »¹¹⁴. La même réalité renvoie à deux modalités qui participent à une double différent/ciation. L'essence modale, la variété qui est une Idée, l'Idée en tant qu'elle sort de l'indétermination et des vitesses infinies des déterminations réciproques pour acquérir une vitesse relative d'existence, ne se différencie qu'à travers son incarnation dans l'ordre des parties extensives, ordre de l'actuel, appelant une différenciation intensive. De ce fait l'identité de l'essence est brisée d'emblée, l'essence ne sera pas un possible. Son origine

¹¹³ Ceci est manifeste avec ce que la biologie peut nous dire du code génétique. On se tromperait lourdement si l'on pensait ce code comme un possible en passe de se réaliser, de se répliquer à l'identique dans un ordre actuel. Bien plutôt, le code génétique est dit s'exprimer, et l'expression du code ne se fait qu'à travers les différenciations et les intégrations locales dans des espaces-temps actuels. Plus simplement, les biologistes nous diront que le code ne s'exprime jamais que dans une interaction permanente avec l'environnement, dans une modulation complexe qui ne peut être comprise comme un simple passage du code comme information à la réplification de cette information dans l'actuel. L'expression du code est toujours une reprise problématique, nouvelle, complexe de l'Idée dans un double processus de différent/ciation. Il nous semble que c'est cela que Deleuze avance lorsqu'il nous dit que Spinoza fait l'objet d'un intérêt fort des biologistes dans les années 80. Pour notre compte, l'embryologie joue ici un rôle prépondérant (nous l'évoquerons plus loin).

¹¹⁴ Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981/2003, pp. 102 – 103.

même est marquée du sceau de la contingence, produit d'une rencontre fortuite qui n'est pas déterminée par une prétendue identité, et du nécessaire « appel » de l'intensif. Occasion de la rencontre et puissance de l'intensif opérant sous l'Idée. C'est dire que les essences-Idées sont toujours prises dans des événements, elles sont événementielles-problématiques : « Il s'agit au contraire de l'identité de l'Idée et du problème, du caractère exhaustivement problématique de l'Idée, c'est-à-dire de la façon dont les problèmes sont objectivement déterminés par leurs conditions à participer les uns des autres d'après les exigences circonstancielles de la synthèse des Idées. »¹¹⁵ La multiplicité, synthèse des Idées, se fait d'après les exigences circonstancielles. Mais en même temps, rien ne se déterminerait, aucune synthèse ne se ferait, si en même temps l'Idée ne se constituait comme sens de la différenciation, le différent de la différenciation, ce qui le différencie. Le rapprochement contingent de la rencontre est relayé par une nécessité d'une logique du sens émergent, de la détermination réciproque des éléments dans un rapport sur fond de l'Idée comme sens et non-sens. Les parties extensives de l'ordre de l'actuel n'ayant ni essence, ni existence, elles ne sont elles-mêmes déterminées à être relation par le processus différentiel même.

Dès lors, pour conclure sur ce point, soit on dira que l'essence est *ce qui se produit comme mise en rapport sous l'Idée comme ce qui se trace en tant que champ transcendantal* dans une ontologie du sens (et non un simple rapport donné, c'est le nouveau sens de l'essence¹¹⁶), soit on dira que l'Idée n'est aucunement l'essence : « L'Idée n'est pas du tout l'essence. Le problème, en tant qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents, plutôt que de l'essence théorématique. L'Idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d'adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le

¹¹⁵ DR, p. 242.

¹¹⁶ « Les événements et les singularités de l'Idée ne laissent subsister aucune position de l'essence comme 'ce que la chose est'. Et sans doute est-il permis de conserver le mot essence, si l'on y tient, mais à condition de dire que l'essence est précisément l'accident, l'événement, le sens, non seulement le contraire de ce qu'on appelle habituellement essence, mais le contraire du contraire : la multiplicité n'est pas plus apparence qu'essence, pas plus multiple qu'une. » DR, p. 248. Deleuze fait ici directement écho à Simondon qui « montrait récemment que l'individuation suppose d'abord un état métastable, c'est-à-dire l'existence d'une 'disparition', comme au moins deux ordres de grandeur ou deux échelles de réalité hétérogènes, entre lesquels des potentiels se répartissent. » (DR, p. 317). Deleuze fait ici référence à Simondon, *L'individu et sa genèse psycho-biologique*, Paris, PUF, 1964. Toutefois, c'est dans *L'individuation psychique et collective* (deuxième partie de la thèse de Simondon), que l'on trouvera une définition de l'essence qui nous semble s'accorder totalement avec ce que nous trouvons chez Deleuze, toujours avec ces considérations d'asymétrie, de métastabilité, de communication heurtée de disparates, de résolution de problèmes en intensité : « Peut-être est-il même possible de dire qu'il n'existe de réalité individualisée que dans un mixte. En ce sens, nous tenterons de définir l'individu comme réalité transductive. Nous voulons dire par ce mot que l'individu n'est ni un être substantiel comme un élément ni un pur rapport, mais qu'il est la réalité d'une relation métastable. Il n'y a de véritable individu que dans un système où se produit un état métastable. » (Simondon, *L'individuation psychique et collective* (1989), Paris, Aubier, 2007, p. 79 – 80.) L'intensité nous apparaissait, chez Deleuze, comme le producteur sous l'Idée, le qui de l'Idée, ce qui, à l'occasion de la rencontre, est dit produire/découvrir/actualiser le processus complexe de double différent\ciation, constituant ainsi une essence comme mise en rapport, etc.

domaine de l'Idée c'est l'inessentiel. »¹¹⁷ Corps d'adjonctions et auxiliaires déterminent une synthèse idéale, bien réelle, en fonction de la différenciation dans l'ordre actuel. Ainsi l'essence d'une ontologie du sens est événement réel, l'indéterminé qui n'est que comme se déterminant dans une double différenciation. C'est bien parce que différenciation et différenciation sont indissociables que la logique du sens ne peut être ni platonicienne – frégréenne, ni psychologue, ni husserlienne. En affirmant que l'Idée deleuzienne n'est pas un possible, l'ensemble de la chaîne génétique retrouve sa pleine réalité. Le sens, pas plus que l'Idée, ne peuvent être considérés comme des doubles formels, pas plus qu'ils ne peuvent systématiquement être considérés sous le mode de l'actuel. Ainsi, sous ce premier aspect, on ne pourra pas dire que plus rien n'a de sens une fois le sens de la représentation perdu. Quoique nous fassions, nous sommes sens dans un double processus indissociable de détermination réciproque qui est véritablement progressivité de la détermination, genèse du sens.

La logique du sens, puissance expressive de l'Idée, s'exprime ainsi à même les rencontres dans l'ordre de l'existence actuelle, sans pour autant n'être qu'un produit psychologique puisqu'elle constitue *une dimension réelle de l'individu*, son corrélat biface d'individuation différentielle de variété et variation. « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » ; et symboliques sans être fictifs. Le virtuel doit être défini comme une stricte partie de l'objet réel – comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective. »¹¹⁸ « La réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel. *Aux éléments et aux rapports qui forment une structure, nous devons éviter à la fois de donner une actualité qu'ils n'ont pas, et de retirer la réalité qu'ils ont.* »¹¹⁹ C'est seulement à confondre l'individuation avec l'incarnation, à réduire l'individuation à l'incarnation, que l'on ne parvient plus à comprendre l'incarnation autrement que de façon « magique », et à être obligé de se perdre dans toutes les apories produites par la confusion de l'empirique et du transcendantal. Penser l'incarnation sans la magie du Verbe fait chair (une voix de l'Être absolument immanente aux rencontres), avec des singularités pré-individuelles,

¹¹⁷ DR, p. 243. Et de toute façon, que l'on appelle cela essence ou non, nous parlons de la même « chose ».

¹¹⁸ DR, p. 269. Ce qu'Anne Sauvagnargues souligne nettement, par un autre biais que le spinozisme : « (...) à la suite de Bergson, il [Deleuze] critique la notion de possible, qui n'est jamais qu'une position rétroactive de l'intelligence, superposant au réel une possibilité non réalisée, c'est-à-dire mentale et fictive, comme si la logique subsistait en dehors de la réalité. Avec Bergson, Deleuze substitue le virtuel au possible : ni mental, ni irréel, *le virtuel désigne la part non actuelle de la réalité.* » Anne Sauvagnargues, « Deleuze. De l'animal à l'art », dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 126. Nous soulignons.

¹¹⁹ DR, p. 269 – 270. Nous soulignons.

une individuation différentielle et intensive produisant variété et variation se déterminant comme actualité de l'actuel – c'est ce que la biologie allait découvrir par l'étude du code génétique.

Entre deux idées...

Aborder l'Idée à travers l'incarnation modale, appuyant les deux dimensions – virtuelle et actuelle – constitutives de tout objet et sujet, eux-mêmes sans cesse produits dans des processus de subjectivation et objectivation modaux, nous a permis de proposer, à partir de Deleuze et Spinoza, une première détermination du sens tel qu'il retrouve sa pleine puissance hors du terrain de la représentation. Ce sens nous traverse, véritablement, en tant qu'il fulgure comme élément de réponse dans un complexe problématique que nous sommes parmi les autres modes existants, les autres variations incarnées. Variation parmi les variations, nous surgissons dans une rencontre engageant l'ensemble des variations actuelles, chaque variation se déterminant elle-même (tout en forçant telle ou telle intégration locale d'éléments) sous l'élément différenciateur de l'Idée en fonction du double processus de différenciation produit et découvert en intensité. On serait tenté de dire : « Toute chose est mode, et non sujet », affirmant par là que le sujet n'est qu'une illusion dérivée du mode qui est toute la réalité. Mais cela serait encore parler le langage de la représentation, à chercher l'identité du sujet dans le mode (fut-elle identité relationnelle)¹²⁰. Bien plus justement, ce que ces études font voir, c'est que la réalité de la chose, c'est le mode, non pas en tant que la chose soit irréalité (rien qu'une erreur de notre perception), mais en tant que la réalité s'épuise dans la trahison qui se joue dans l'expression du mode comme chose particulière. De même nous pouvons dire qu'il ne s'agit pas tant d'en finir avec le sujet que d'affirmer que le sujet se joue comme représentation trahison nécessaire d'un processus sub-représentatif n'ayant aucune réalité hors cette expression-représentation. Le réel est intrinsèquement constitué par le procès de trahison. Seules les trahisons secondes, soit redoublées dans l'empirique actuel incarné, où l'actuel incarné vampirise un aspect du processus de réalisation de la réalité (le Hegel faisant une histoire de la représentation de la représentation dans la *phénoménologie*), soit redoublées dans une réalité purement idéale-conceptuelle, où le virtuel désincarné vampirise l'actuel incarné (ce que font beaucoup de deleuziens), peuvent

¹²⁰ Et il n'est pas forcément évident que Spinoza ne parle encore parfois ce langage. Il n'est pas évident que le mode ne soit pas encore ce qui assure l'identité des choses particulières existant là, dans l'actualité, fut-ce sur le mode d'une contraction de la substance (une intensité) qui soit rapport. Toujours est-il qu'il est certain que Deleuze pousse l'essence modale jusqu'à ce point extrême où elle ne peut plus assurer l'identité, où on ne peut plus dire : l'essence modale c'est la réalité de la chose.

être dites « irréelles », au sens où elles sortent du processus de production-trahison pour affirmer (poser), comme identité du Réel, tel ou tel aspect du processus. Seulement là se coupe-t-on du procès Réel, produisant, dans les deux cas, une représentation de la représentation.

Cependant, malgré ces avancées considérables, même si la proposition nous renvoyait déjà au sens comme à son élément génétique, même si le sens nous renvoyait à l'Idée comme à son élément génétique, même si les corps que nous sommes aussi nous renvoient à un complexe problématique dont l'organisme sera une réponse, véritable proposition biologique, nous n'avons pas encore abordé, de manière satisfaisante, ce qui permettra à l'ontologie du sens deleuzienne, ayant en son cœur l'Idée comme champ transcendantal ou plan d'immanence, de dépasser véritablement une définition qui n'est que « formelle ». Il faut rendre compte de l'expérience radicale qui confirme matériellement cette « nouvelle » conception de l'Idée. De l'Idée deleuzienne, nous savons l'essentiel : nous avons étudié « formellement » l'idée transcendantale. Mais cette Idée transcendantale est solidaire d'un empirisme transcendantal. En d'autres termes, l'Idée deleuzienne n'est pensable que *dans* un empirisme transcendantal, qui, nous semble-t-il, fait valoir une expérience limite dans laquelle se fait et découvre la production de l'Idée. Nous voulons dire par là que se découvre non pas tellement l'Idée « vraie » ou « ultime », mais ceci même que nous pouvons faire une plongée dans le virtuel de l'Idée sur fond de cette expérience paradoxale au cœur d'un empirisme transcendantal, ou, plus précisément selon le problème de la trahison, ressaisir le sub-représentatif à l'instant où la trahison nécessaire opère (produisant l'illusion constitutive de notre existence, l'annulation de la différence dans l'actuel). L'ontologie deleuzienne ne nous reconduit pas, nous prenant par la main pour nous faire sortir de la caverne et détourner notre regard des ombres, vers la pleine lumière de l'Idée à re-contempler. L'Idée n'est *nulle part*, comme ça. L'Idée n'a d'autre lieu que ce qui se produit comme annulation de la différence dans une expression complexe. Ainsi l'Idée n'est nulle part. On ne l'expérimente qu'en tant qu'elle est toujours-déjà passée en nous, comme ce qui s'exprime en nous, comme pleine puissance de l'exprimé. Au cœur de l'ontologie deleuzienne nous avons trouvé l'individuation et l'incarnation comme corrélats inévitables (un aspect de l'asymétrie : entre parties extensives – incarnées, et parties intensives – individuées). On ne découvre que ce que l'on crée, on ne pense, voit, entend, sent, fait que ce dans quoi nous nous incarnons, qui toujours-déjà se déterminait à l'aune d'une trahison appelant une individuation intensive complexe (double différentiation de variété et variation). En ce sens, nous pouvons dire pour Deleuze les mots de Simondon : « (...) nous ne pouvons, au sens habituel du terme,

connaître l'individuation ; nous pouvons seulement individuer, nous individuer, et individuer en nous (...). »¹²¹ Précisément parce que le « connaître » « au sens habituel du terme » présuppose déjà l'individué, la différence annulée dans des états de choses actuels : « L'individuation n'a pu être adéquatement pensée et décrite parce qu'on ne connaissait qu'une seule forme d'équilibre, l'équilibre stable; on ne connaissait pas l'équilibre métastable; l'être était implicitement supposé en état d'équilibre stable; or, l'équilibre stable exclut le devenir, parce qu'il correspond au plus bas niveau d'énergie potentielle possible; il est l'équilibre qui est atteint dans un système lorsque toutes les transformations possibles ont été réalisées et que plus aucune force n'existe; tous les potentiels se sont actualisés, et le système ayant atteint son plus bas niveau énergétique ne peut se transformer à nouveau. »¹²² C'est dire encore qu'il s'agit de lutter avec la perspective représentationniste sur la connaissance, et cela sans prôner un relativisme du « relatif classique », compris comme le relatif de l'absolu dans les théories philosophiques prises sous une image dogmatique, représentationniste, de la pensée. C'est ce qu'une ontologie du sens, ontologie expressive, nous permet de faire – ontologie qui place en son cœur l'individuation et l'incarnation qui ne découvre que ce qu'elle crée sous la puissance de l'Idée, qui ne sait que ce qui, en même temps et toujours, est individuation, qui sait que l'on n'affirme quoi que ce soit qu'en tant qu'on s'incarne sous telle ou telle individuation intensive¹²³. Et à ce titre nous avons vu qu'il y a bien des individuations qui nous conduisent à perdre la puissance de l'individuation au profit du redoublement de la nécessaire trahison de l'incarnation annulant la différence, forçant à rabattre l'exprimé sur l'expression-incarnée (la proposition exsangue par exemple). Le mouvement complet de l'ontologie du sens – indi-drama-différent\ciation-incarnation – conditionne une illusion nécessaire, et c'est en vertu de cette illusion que la représentation (ce qui se nomme sous cette illusion affirmée comme véritable mouvement de l'Idée) a si longtemps perverti le plan d'immanence, la puissance effective, de l'Idée et du sens. Il nous faut dès lors encore chercher une rencontre qui nous permette d'éviter cette aporie de l'empirique fait

¹²¹ Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 30. Notons aussi ceci, à quoi, nous semble-t-il, Deleuze, notamment lecteur de Simondon, s'attelle dans *Différence et répétition* : « Ainsi, une étude de l'individuation peut tendre vers une réforme des notions philosophiques fondamentale, car il est possible de considérer l'individuation comme ce qui, de l'être, doit être connu en premier. », *Ibidem*, p. 29.

¹²² Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 31. N'était-ce pas ce que découvrirait aussi Lawrence dans un texte sublime datant de 1921 : « *Connais-toi* signifie en dernier ressort que tu ne peux pas te connaître. Je ne puis pas connaître l'Adam d'argile qui est en moi et qui, par-delà ma conscience, agit en moi. », Lawrence, « Être un homme », dans Lawrence, *Homme d'abord*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1968, p. 306.

¹²³ Encore avec les mots de Simondon : nous n'en appelons pas à une simple genèse de l'individu, mais au « caractère du devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être. » - il n'est que comme affirmation dans une individuation intensive. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 13.

transcendental. C'est donc bien une expérience singulière de l'empirisme qui, en dernier recours, à notre sens et dans la pensée de Deleuze, permet de donner une pleine consistance à la rencontre en tant qu'elle renvoie à la production d'une certaine Idée dans une expression particulière. Alors seulement nous pourrions aborder l'Idée sous son aspect paradoxalement créateur, l'Idée en tant que virtuel inouï fait et découvert dans un événement, c'est-à-dire dans une rencontre conditionnant la création. Bien entendu, la rencontre événementielle conditionne la création, elle ne la conduit pas nécessairement à son terme. Il y faudra encore des oreilles assez fines que pour entendre les pas délicats de ce qui est en train de changer insensiblement, il y faudra encore un courage assez grand que pour répondre à la nécessité d'une œuvre à créer sous la contrainte de ce grand silencieux. Faire voir ce qui n'est pas vu, faire entendre ce qui n'est pas entendu, il n'y a de création philosophique, scientifique, artistique qui ne s'exprime hors d'un événement. Cet événement c'est le Dehors que les philosophies de la représentation évacuaient, d'une manière ou d'une autre, quand bien même la pensée se développait effectivement dans des événements. L'Idée, c'est ce que nous sommes. Mais l'Idée, c'est aussi ce que certains produiront, paradoxalement.

Nous avons des idées à exprimer...

« Le problème de la pensée n'est pas lié à l'essence, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire, qui se fait tout entière dans l'inessentiel ou dans la description d'une multiplicité, par rapport aux événements idéaux qui constituent les conditions d'un 'problème'. Avoir une Idée ne signifie pas autre chose ; et l'esprit faux, la bêtise elle-même, se définit avant tout par ses perpétuelles confusions sur l'important et l'inimportant, l'ordinaire et le singulier. »¹²⁴ L'essence de la philosophie classique nous reconduit à l'identité, n'y compte que la reconnaissance (réflexion sur un donné). Mais même l'essence comprise comme production dans une ontologie du sens peut nous reconduire à l'identité. Une essence qui serait modale, ou rapport, peut tout aussi bien nous reconduire à l'identité dès lors qu'elle se mettrait à jouer, dans l'actuel, le rôle d'une variation qu'il faut maintenir, qui se maintient, qui veut se conserver, qui se répète strictement. On aura oublié la production au profit du produit, et on maintiendra tel ou tel rapport *produit* et *sélectionné* comme notre illusion d'éternité. On aura perdu la multiplicité au profit d'un multiple qui est toujours multiple de l'Un. Ce que l'on a découvert comme production sera l'objet d'un nouveau

¹²⁴ DR, p. 245.

dogme : on affirmera l'identité de la production comme l'essence véritable de l'Être. On dira, l'Être c'est le multiple, la différence, et rien d'autre. On traquera alors tout ce qui se donne comme Un, comme Identique, au profit de notre nouvel objet de culte – le vrai monde qui, vraiment, est différence. Mais on aura bien oublié l'asymétrie essentielle qui parcourt le processus de production, on aura bien oublié ce curieux mouvement de détermination réciproque, d'empiètement heurté, de mise en rapport intensif traçant sous l'Idée comme détermination d'un champ problématique. Ce que nous avons appris – puissance de la multiplicité se déterminant comme mise en rapport de mise en rapport à l'occasion de rencontre, produisant des cas de solutions variés ici et là, s'annulant dans l'actualité – est oublié au profit de l'identité du multiple. Soit, comme déjà dit : plus de production, strict acharnement sur le produit. Dans les deux cas, on ne considère plus tellement l'essence comme une dynamique fonctionnant à travers une double différent/ciation, on la considère comme une identité stable à maintenir et répliquer¹²⁵ – union amoureuse, bien que toujours voilée, du multiple et de l'Un au cœur des philosophies de la représentation redoublée.

« Être expression de l'Idée » a tendance à produire ce type de considération : nous sommes une variation, et il arrive nécessairement que celle-ci tende à une stabilité qui peut se rigidifier en une identité stable et achevée, fut-elle celle du multiple. En tant que variation, nous sommes multiplicité complexe, production comme double différent/ciation, *tendant à s'annuler* lors du processus d'actualisation second (incarnation dans des espace-temps déterminés). Les expériences que nous ferons dans des rencontres, comme incarnés, constitueront autant de possibilités de faire varier la variation que nous sommes, ou d'en sélectionner des traits, boucles, précis se répétant dans l'empirique (type trivial : je touche une source de chaleur, elle m'apparaît comme source de chaleur à éviter, etc.) Ainsi dira-t-

¹²⁵ Ici aussi le spinozisme est à double tranchant, qu'on en fasse un énième représentant de la représentation, ou qu'on en fasse un splendide précurseur (parmi d'autres) d'une ontologie du sens non représentative. Le *conatus* était parfois vu par Deleuze comme un concept malheureux. « Persévérer dans l'Être » se comprend souvent comme « persévérer dans son être », c'est-à-dire son essence, son identité. « S'affirmer » ne serait plus alors rien d'autre que « chercher ce que nous sommes » afin de s'y agripper bec et ongles. On retrouve toute cette dimension anti-créatrice de la stricte conservation de soi, ou d'une création dans les limites de sa propre répliation. Le *conatus*, énergétique du vivant, ne plus se comprendre comme l'activité corrélative à la répliation de l'essence dans l'ordre des existants (répliation imparfaite dont il faudrait achever la perfection par sélection du « bon pour nous de toute éternité »). Le *conatus*, énergétique du vivant, se comprend activement comme « persévérance », c'est-à-dire expérimentation, déplacement, reprise, selon un procès de double différent/ciation qui n'est pas exclusivement prédéterminé par l'identité d'une essence donnée. La variété ne se fait pas différentiant de la différence sans la variation, la variation ne se différencie pas sans en même temps se tracer comme différenciation dans laquelle elle se différencie. On n'aura pas forcément plus raison dans un cas ou dans l'autre (ce qui n'empêche pas que nous essayons toujours d'argumenter en faveur de la thèse deleuzienne à laquelle nous croyons), l'esprit du texte n'étant pas nécessairement perverti dans un cas ou dans l'autre. Le problème n'est pas tellement, encore une fois, d'un « savoir du spinozisme », bien que nous restions toujours, et ceci est capital, dans les limites de ce qui se donne à expérimenter dans l'*Ethique* : on évalue dans chaque cas la volonté de celui qui veut lire Spinoza aujourd'hui.

on : « il a de l'expérience ». L'annulation de la production dans le produit existant actuellement, dans un espace-temps déterminé existant actuellement, se redoublait ainsi par la constitution d'une expérience de l'empirique, du monde empirique donné à vivre comme incarné sous l'individuation. À terme (le long du temps...), la répétition de l'expérience de la variation que nous sommes, variant toujours de la même manière dans diverses relations, constitue un décalque de l'identité d'une variation substantivée dans le champ de son expérience actuelle, qui sera probablement pour une part consciente : c'est le jeu cérébral qui plante un arbre, dendrites, dans la tête. À la limite, peu importe que ceci se passe dans le cerveau ou pas, toujours est-il qu'il est clair que l'expérience de la variation, c'est-à-dire la vie d'une individuation, tend à se stabiliser dans une identité qui ne fait que répliquer certains aspects de la variation au niveau de l'expérience psychologique. La variation s'incarnait comme multiplicité, comme ouverture de mises en relations complexes, toujours à produire dans une profusion entremêlée de double différent\ciation, s'annulait comme expression dans des espace-temps déterminés, qualifiés et étendus, s'annule en second par l'empirique qui la plupart du temps creuse la sélection moyenne produisant une « vie » stabilisée. La sélection s'est toute entière faite dans l'élément moyen constituant une « habitude », un réservoir d'expérience qui construit ces hommes dont on peut dire parfois « ils ont de l'expérience »¹²⁶.

À ce point, que l'on affirme « tout est Un » ou « tout est multiple » revient au même : on aura oublié la production. Au niveau physico-biologique, si nous reprenons l'exemple du code génétique, il ne vaut pas mieux de le considérer comme l'Unité de toutes les différences ou comme le multiple qui s'actualise. La variation ne trouve pas son identité dans le code génétique. Le code génétique, qui assure certainement les prémisses de la variation que nous sommes, ne peut suffire à déterminer une quelconque essence stable et achevée : il ne s'exprime que dans une tension de double différent\ciation, entre virtuel et actuel, chacun se précisant l'un par l'autre, occasionnant des variétés et variations inattendues. De manière similaire, au niveau purement empirique, il y a tout lieu de penser également que l'expérience ne fait pas toujours que répliquer la variation à l'identique dans le réservoir d'expérience psychologique, assurant la constitution d'un esprit stable (ou la plantation définitive d'un arbre dans le cerveau). En d'autres termes, « avoir une idée », au sens fort de la production-crédation, et non pas seulement prétendre répliquer la variation que nous sommes (qui fut en vérité sélectionnée comme réservoir d'expériences qui nous constitue) dans le champ

¹²⁶ Nous reviendrons là-dessus instamment. Évitions de considérer l'habitude et l'expérience des « hommes d'expérience » de façon péjorative : c'est seulement dans la perspective génétique, créatrice, et à partir du terrain de l'empirisme classique que nous pouvons les minorer. L'habitude n'est que la forme moyenne, représentationniste, de la répétition (qui elle, est production, création).

psychologique (ce qui sera, nous le verrons, « avoir une idée commune », qui nous est moyenne ou commune), ne sera pensable que dans une expérience paradoxale, renouant avec la production même des essences-relations. La pensée en tel ou tel homme doit être plus ambitieuse et plus modeste à la fois : elle doit renouer avec sa puissance de sélection, oser entendre sa Voix, ne pas seulement chercher à se protéger de la pensée par cette pensée moyenne, ombelle se déployant contre le prétendu chaos. Qu'est-ce qui peut bien être déterminant à nous importer ? Surtout, en quoi cet « important » fait véritablement jouer ce que Deleuze appelle des « points remarquables » ? Comment parvenir à entendre ce qui se joue dans les rencontres de prime importance pour la pensée, du point-de-vue de l'offre de sa voix (expression), de sa chair, à la puissance créatrice-productrice de l'Idée ? Donner de la voix à ce qui importe vraiment pour le créateur, c'est-à-dire à ce qui est remarquable, à ce qui *appelle* production, se donne, comme ce qui se capte, à exprimer, là, à l'occasion de telle ou telle rencontre. Nous n'avons d'idées que dans la mesure où nous sommes capables de faire valoir, dans un domaine particulier, les points remarquables et importants d'une multiplicité constituée dans un événement idéal (la production). L'événement idéal, c'est la rencontre, ce qui nous arrive, pour peu que cette rencontre soit véritable, c'est-à-dire ne s'opère pas dans la reconnaissance. C'est ce qui fait varier la variation. Le seul critère, c'est le *nouveau*, qui n'est certainement pas n'importe quoi¹²⁷. Dès lors, « la question est de savoir à quelle condition le sujet pensant entre en rapport avec un élément inconnu, et s'il lui suffit pour ce faire d'aller au zoo, de faire le tour d'un cendrier posé sur la table, de parler avec ses congénères ou de parcourir le monde. La question est de savoir ce qui détermine une mutation de la pensée, et si c'est bien de cette façon que la pensée fait une rencontre. »¹²⁸ Cherchons donc chez Deleuze ce qui permettra de répondre à cette question, cherchons ce qui oriente la détermination d'un *important* qui soit véritablement *remarquable*.

¹²⁷ Il est l'occasion d'une *véritable rencontre*, que nous devons approcher dans la suite de ce texte, avec son drame constituant. Nous disons ceci pour ne pas dire n'importe quoi : le nouveau ce n'est pas n'importe quoi – il ne s'agit pas d'agencer des bouts de ficelle à partir de l'empirique, de coller n'importe quoi avec n'importe quoi pour dire « voyez, jamais on n'a mis ensemble une table, une poule, un concept de rayon de soleil, et deux aérosols en forme de stradivarius – c'est nouveau ». La nouveauté, pour le dire en termes nietzschéens, ce n'est pas l'arlequin bariolé mais sans saveur. Il y a un goût du concept, comme il y a une « saveur » de la création. Nous voulons dire, en des termes que nous préférons : il y a une sélection de l'importance en fonction de ce que nous rencontrons – rencontre qui ne peut pas ne pas nous forcer à nous incarner et à exprimer *autrement*. Ce processus engage véritablement sa propre voix, sa propre chair, UNE vie dans cette vie. Nous ne pourrions vraiment approfondir ces aspects.

¹²⁸ François Zourabichvili, Deleuze, Une philosophie de l'événement, dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 38.

Empirisme(s)

Seul l'empirisme est à même de faire des rencontres. Que l'on rencontre une femme, un homme, un raton-laveur, une poule d'eau, un biscuit, une chute de la bourse, un fer à cheval, un cheval, une porte en pleine poire, une poire en plein jour, mais aussi un livre, un concert, un cri, tout ce qu'on veut, on ne fait jamais qu'une seule chose : expérimenter. Même une formule de logique, ça s'expérimente. Nous voulons dire : on est nécessairement toujours dans l'expression de propositions¹²⁹ renvoyant à des complexes problématiques, même si parfois ces problèmes sont faux, coupés de leur puissance génétique véritable. C'est donc logiquement vers l'empirisme que nous nous tournons.

L'empirisme que l'on connaît le mieux opère essentiellement dans la récoognition. Seulement, à l'essence, il a substitué l'habitude, les stabilités provisoires qui s'impriment dans les relations entre des sujets et objets présupposés. Le Dehors n'est ici qu'un extérieur-objectif, extérieur marquant l'esprit, s'imprimant dans l'esprit, permettant à terme à l'esprit de retrouver, dans cet extérieur qui n'attend qu'à être reconnu, ce qu'il y a déjà mis de permanences, de qualités, de substantifications partielles. J'ai vu des dizaines de fois ceci ou cela, j'en reconnais l'allure générale, les choses sont comme à l'accoutumée. Il est certain que cet empirisme ne peut éviter le reproche que Hegel faisait déjà : vous présumez la dualité sujet-objet. Ceci le disqualifie pleinement dans le cadre de ces recherches, l'individuation complexe étant niée au profit d'un sujet donné. L'empirisme est apparu plus riche à nos yeux quand on a commencé à voir la puissance des essences relationnelles¹³⁰ : Hume ne disait pas autre chose avec les conjonctions constantes – cela veut dire, la même subjectivation et la même objectivation se reproduit. En d'autres termes, cela signifie que cette objectivation et cette subjectivation se font de pair, dans des relations. La paire sujet-objet ne semble donc plus tellement présupposée, il faut d'abord en penser la genèse. Ainsi Hume ira jusqu'à tenter la pensée d'une genèse de l'esprit, là où ses prédécesseurs (nous

¹²⁹ À condition que l'on accepte l'extension large de la proposition que nous proposons, pour le coup peut-être même en nous écartant sensiblement de Deleuze. Nous avons pu dire que le corps est une proposition biologique (c'est-à-dire qu'il a un exprimé vital, non exsangue, qui le renvoie à l'élément problématique du sens ou de l'Idée se déterminant). Plus loin nous nous intéresserons aux propositions du cinéma. Par proposition nous entendons bien largement ce qui se pose, comme Deleuze dit que l'on pose un problème – c'est-à-dire le faire et le découvrir. « Proposer » ce n'est rien qu'affirmer selon un mode expressif particulier (concepts, fonctions, percepts selon la triade créatrice deleuzienne), qui inclut jusqu'aux expressions des corps comme variation exprimant variété – Deleuze parlait aussi des fesses des drilles comme véritable création de percept. Par proposition on n'entendra donc pas strictement la proposition linguistique. Celle-ci a ses propres traits expressifs, c'est-à-dire sa manière d'exprimer des Idées, qui n'est pas celle du cinéma.

¹³⁰ Sans donner systématiquement les références, l'empirisme humien est souvent présenté ici sous le prisme de Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (1953), Paris, PUF, 1972. (Cité : ES).

pensons à Locke) présupposaient encore l'esprit et ses opérations¹³¹. L'*habitude* ne sera pas autre chose que la contraction d'une relation, la réactivation incessante d'une relation, parfois même au détriment des différences supposées que l'on pourrait trouver dans l'infinie richesse des relations imaginables entre ce qui se subjective et ce qui est objectivé. L'empirisme progressait ici vers l'abolition de la représentation, convergeant vers un dépassement de la dualité du sujet et de l'objet pour penser leur émergence conjointe dans des relations¹³². Pour autant, à certains égards et globalement, même avec Hume l'empirisme demeure enfermé dans la représentation : il reste sur un terrain épistémologique classique. Ce terrain ne connaît qu'une question : que sait-on de l'objet tel qu'il est réellement, en lui-même, indépendamment de la perception que nous en avons ? L'empirisme humien répond toujours par une relation, ne sachant se porter jusqu'à l'essence de l'objet, ce que la postérité considérera comme un échec qu'elle nommera « psychologisme ». Mais, pour autant, ne peut-on pas dire que cet échec n'est effectif qu'en tant que nous présupposons toujours-déjà une certaine image de la pensée qui soit orientée par une vérité qui repose sur la reconnaissance d'une identité ? L'empirisme humien, travaillant toujours dans la relation, ne parviendra pas à dire les termes indépendamment des relations. Mais vouloir dire les termes de la relation, indépendamment de celle-ci, n'a plus beaucoup de sens pour nous dans une ontologie des relations. L'échec de Hume est solidaire d'une grande richesse des relations. Mais quoi qu'il en soit de cette richesse des relations, il manque quelque chose qui puisse nous faire éviter la grande aporie du psychologisme : en termes deleuziens, décaler le transcendantal sur l'empirique. Hume pourra bien essayer d'étudier la formation conjointe du sujet et de l'objet, il ne parviendra jamais à se porter à l'élément véritablement

¹³¹ Nous empruntons la référence à Bruno Leclercq, citée dans le cadre d'un séminaire d'ontologie ayant pour thème « L'évolution de la notion d'Idée » à l'ULG en 2010 : Bruno Leclercq, *Les idées dans l'esprit : de Descartes à l'empirisme britannique*, ULG, 19/02/2010. Locke, *Essais sur l'entendement humain* (1690), in *Œuvres philosophiques de Locke*, Paris, Firmin Didot, 1821, Livre II, chapitre I, §§ 2 – 4 ; tome II, p. 13. Bien sûr Locke annonce le credo empiriste de « table rase », mais il va moins loin que Hume : la table rase de Locke ne porte que sur le contenu de l'esprit, ce qui ne l'empêche pas de garder une pleine puissance réflexive présupposée, c'est-à-dire une certaine activité de l'esprit sur les idées simples qu'il recevra passivement par la sensibilité. Cette activité n'exige aucune genèse pour Locke. Hume, travaillant d'emblée dans la relation et à la genèse conjointe des objets et des sujets, utilisera la notion de conjonction constante pour faire référence à l'un des processus de subjectivation et objectivation conjointe : « la conjonction constante est toute la relation nécessaire. » (*ES*, p. 8), la détermination est déterminée. Très nettement : « la subjectivité empirique se constitue dans l'esprit sous l'effet des principes qui l'affectent, l'esprit n'a pas les caractères d'un sujet préalable. » (*ES*, p.12) C'est ainsi que Deleuze peut bien dire que le fond de l'esprit humien est *délire* ou pareillement *hasard*, *indifférence*. Cf. : *ES*, §3.

¹³² Deleuze fait remarquer que l'esprit est *donné* (et non présupposé, « donné » renvoie ici à une genèse intrinsèque, ce n'est pas le philosophe qui se donne l'esprit comme un présupposé), c'est-à-dire que, en vertu de l'identité entre idée, esprit et imagination, l'esprit ne sera rien d'autre qu'une collection d'idées devenant système (*ES*, p. 3). Ainsi trouve-t-on aussi une distance par rapport à la représentation classique : « le 'lieu' n'est pas différent de ce qui s'y passe, la représentation n'est pas dans un sujet. » (*ES*, p. 3) La relation jouera toujours un rôle déterminant dans la formation de cet esprit.

transcendantal, n'ayant aucun moyen d'y accéder, dès lors qu'il ne permet jamais réellement à l'empirisme de s'ouvrir, *par l'expérience même*, à ce niveau de constitution conjointe. Nous pensons que Deleuze peut légitimement voir en Hume le germe d'expérimentations profondes qui vont jusqu'à faire de l'empirisme un empirisme transcendantal, mais pour autant, matériellement, Hume n'a aucun moyen solide de se porter jusqu'au transcendantal et au problème de la constitution de l'empirique. Toutefois, nous ne pensons pas qu'il faille, comme Husserl, planter dans cet échec la plante de l'intentionnalité¹³³. On ne se donnera pas les moyens réels de parvenir au transcendantal en s'enfermant dans un faire qui en fait trop et ne découvre plus grand-chose¹³⁴.

Est-ce que l'empirisme lui-même n'a pas les moyens d'éviter de décalquer le transcendantal sur l'empirique, est-ce que l'empirisme lui-même ne nous livre pas une expérience qui l'ouvre à son élément génétique, élément de l'Idée ? Hume restait dans l'élément du sens commun. Hume ne peut penser de subjectivation que commune, quand bien même parvient-il, par une intuition probablement orientée par la table rase, à un fond chaotique de l'esprit. Ce n'est que *méthodologiquement* qu'il y parvient, épousant à fond l'impératif empiriste de *tabula rasa*. En réalité, *effectivement*, Hume ne parvient à penser que le décalque du toujours-déjà constitué sur le constituant, de l'empirique sur le transcendantal : c'est de l'état de fait, de l'état de choses actuel, que le transcendantal est dérivé. On le voit nettement, ce fond chaotique apparaissant dans une intuition conditionnée par le *credo* empiriste est aussitôt ordonné autour de principes associationnistes constituant l'identité du sens commun, véritable triade protectrice contre le chaos : contiguïté, ressemblance, causalité¹³⁵. Or ces aspects ne se mettent à fonctionner qu'une fois la différence annulée dans des qualités et étendues déterminées actuellement. Les principes associationnistes relèvent strictement du monde de la représentation, du monde annulé de la différence. Ces principes ne peuvent pas assurer la genèse, en tant qu'ils sont seulement les principes de la variation annulée dans un espace-temps déterminé, variant en second dans cet ordre actuel, se

¹³³ Nous picorons encore, empruntant à nouveau la référence à Bruno Leclercq, citée dans le cadre d'un séminaire d'ontologie ayant pour thème « L'évolution de la notion d'Idée », ayant eu lieu à l'ULG en 2010 : Bruno Leclercq, *Les idées dans l'esprit : de Descartes à l'empirisme britannique*, ULG, 19/02/2010. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), Paris, PUF, 1957, pp. 342 – 343 [Husserliana XVII, pp. 263 – 264].

¹³⁴ L'hypothèse de l'intentionnalité ne nous sera d'aucun secours ici. Nous avons déjà eu l'occasion d'avancer les raisons qui nous poussent à nous en départir foncièrement : d'une manière ou d'une autre, cette thèse nous reconduit sur le terrain de l'identité et de la représentation, terrain qu'il faut quitter pour expérimenter une ontologie du sens.

¹³⁵ Ces principes sont constamment mis en avant dans *Enquête sur l'entendement humain* (1748), œuvre sur laquelle nous nous appuyons, et qui fut souvent caractérisée comme un condensé mûr et substantiel du *Traité sur la nature humaine* (1739 – 1740).

conservant, se maintenant comme affirmation expressive de cette variation. Le chaos ne peut être ordonné par ce qui présuppose toujours-déjà l'individuation sans parvenir à la penser. Ainsi, l'empirisme humien opère un « court-circuit » entre l'indéterminé et la détermination empirique, sans parvenir à quitter la perspective représentationniste au profit d'une perspective véritablement génétique : l'illusion d'annulation de la différence est redoublée et force le penseur écossais à tenir si loin l'un de l'autre le chaos et la détermination. Mais nous savons que l'indéterminé n'est que se déterminant, et que le chaos n'est rien d'autre que la mise en relation à vitesse infinie de termes en intensité. Tout un préindividuel, singularités vitales, comme champ d'individuation sous toute constitution du champ empirique, du champ incarné.

Deleuze consacra à nouveau, très nettement et bien après *Empirisme et subjectivité*, des pages à Hume. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze écrit une amorce de conclusion qui nous apparaît comme une reprise émouvante du tout premier ouvrage consacrant ses noces avec l'empirisme. 40 ans d'empirisme, noces d'émeraude, dont *Qu'est-ce que la philosophie ?* relate amoureusement le parcours, comme un chant ayant pour thème « c'était quoi cet empirisme que j'ai fait toute ma vie ? ». En 1953, Deleuze embrasse l'empirisme humien ; en 1993, l'amoureux ayant créé, l'empirisme devient le chant légitime, implorant, de celui qui veut se protéger du chaos¹³⁶ : « Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. (...) Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autre sens, nous fournir ces règles protectrices, ressemblance, contigüité, causalité, qui nous permettent de mettre un peu d'ordre dans les idées, de passer de l'une à l'autre suivant un ordre de l'espace et du temps, empêchant notre « fantaisie » (le délire, la folie) de parcourir l'univers dans l'instant pour y engendrer des chevaux ailés et des dragons de feu. (...) Mais il n'y aurait pas un peu d'ordre dans les idées s'il n'y en avait aussi dans les choses ou état de choses, comme un anti-chaos objectif (...) Et enfin, à la rencontre des choses et de la pensée, il faut que la sensation se reproduise comme le gage ou le témoin de leur accord (...). C'est tout cela que nous demandons pour nous *faire une opinion*, comme une sorte d'« ombrelle » qui nous protège du chaos. » Nous reconnaissons le langage que Deleuze utilisera pour parler de la représentation en philosophie : « constance », « ressemblance », « reproduction de la sensation », « sens commun » (accord des idées et des choses via la sensation qui témoigne de leur accord), « opinion ». Entre-temps, entre le premier et le

¹³⁶ Il aurait fallu recopier l'intégralité de ce texte tant il est admirable. Nous le mutilons grossièrement pour en dégager ce qui nous intéresse ici. Que le lecteur aille lire ces très beaux passages. *QPh ?*, p. 189 – 190.

dernier ouvrage, comme ce qui se sédimentera dans cette union jamais rompue avec l'empirisme, Deleuze avait fait et découvert l'empirisme transcendantal, fendant l'expérience, le portant à sa plus haute puissance, mettant en échec le sens commun que convoquait l'empirisme simple. C'est toute la pensée qui a perdu son assurance, l'empirisme qui, de protecteur du chaos, est devenu l'exercice *le plus dangereux* et le plus puissant de la pensée, passion de pensée : « (...) l'art, la science, la philosophie exigent davantage : ils tirent des plans sur le chaos. (...) La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongeons dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts. »¹³⁷ L'empirisme transcendantal, que Deleuze appelle aussi parfois « empirisme supérieur », exigera donc une expérience qui fende le sens commun, qui ne soit pas simple protection contre le chaos, mais véritable tracé vainqueur sur le chaos. C'est ainsi que l'empirisme doit se donner les moyens de se porter réellement au transcendantal, pour éviter la représentation et le psychologisme, et pour assurer pleinement sa réalité, c'est-à-dire pour éviter de décalquer sa plus haute découverte de l'état de choses, état de fait qu'étudie l'empirisme britannique « classique » : « Comme dit Michaux, ce qui suffit aux « idées courantes » ne suffit pas aux « idées vitales » - celles qu'on doit créer. Les idées ne sont associables que comme images, et ne sont ordonnables que comme abstractions ; pour atteindre au concept, il faut que nous dépassions les unes comme les autres, et que nous atteignons *le plus vite possible* à des objets mentaux déterminables comme êtres réels. »¹³⁸

Nous pouvons donc cheminer vers ce que nous cherchions à condition de nous déprendre de la tendance représentative de l'empirisme. L'empirisme, qu'on dit faute de mieux britannique « classique », ne s'intéressait finalement qu'aux idées courantes, à tout ce qui fait une opinion. D'une certaine manière, cela signifiait aussi « avoir une idée ». Mais l'Idée qui nous intéresse ici avec Deleuze ne peut se limiter à ces idées courantes, idées qui ne sont que protections contre le chaos, idées associables et ordonnables, idées qui ont perdu leur force génétique première. L'empirisme britannique classique n'en fait plus que des objets mentaux avec lesquels nous solidifions *notre* monde, assurons *notre* identité (projection de l'habitude, répétition des associations connues, etc.) L'idée qui nous intéresse est vitale, non seulement en ceci qu'elle a toute sa force génétique de vie, mais aussi en ceci

¹³⁷ *QPh ?*, p. 190.

¹³⁸ *QPh ?*, p. 195. Ainsi, ce que le lecteur pourra peut-être déplorer, notre manière de procéder jusqu'ici peut sembler n'être qu'abstraction formelle. Ce n'est que dans un second temps que nous approcherons une « expérience » de ce problème de la trahison. Nous avons procédé ainsi afin que le lecteur partage avec nous un certain vocabulaire dans lequel la sève ne coulera que progressivement, pas-à-pas, jusqu'à la fin de ce texte.

qu'elle est ce dans quoi nous devenons, ce qui engage la *possibilité* d'un certain processus de subjectivation, que Deleuze appelle, reprenant Simondon, une individuation. Plus précisément, il s'agit de trouver une individualisation qui fissure l'identité préalable, au point d'engager véritablement une autre individuation qui ne soit pas simplement individualisation, ou répétition-maintien de tel individué constitué dans l'actuel, comme incarné. L'Idée est le véritable sujet de l'individuation. C'est cela que l'Idée ou la Substance. Elle est un être réel, objet mental bien réel, ayant une réalité qui ne se réduit pas à l'esprit, à « l'idée dans la tête ». Ces objets mentaux sont déterminables comme êtres réels. Avoir une idée c'est bien sûr dégager un objet mental, dégagement qui est toujours tension entre faire et découverte, mais cet objet mental a une réalité autre que mentale, si l'on entend par mental la pure et simple effectivité psychologique. Dire qu'il faut atteindre *le plus vite possible* à des objets mentaux déterminables comme êtres réels ne veut pas dire autre chose que ces êtres réels ne peuvent se réduire à leur effectivité psychologique. En d'autres termes, bien que ces objets mentaux, êtres réels, ne pourront être pensés sous l'aspect de l'actualité, ils constituent bel et bien un aspect de la réalité. S'il y a du sens à parler d'un « esprit du monde », « *mens* » qui traverse l'actuel, c'est bien sous cet aspect imperceptible de la réalité, aspect virtuel, que Deleuze découvre dans un faire philosophique inédit. Les objets mentaux ne sont autres que les Idées constituant le véritable champ transcendantal, virtualité bien réelle, ne pouvant se penser indépendamment de l'actuel (en tant que produit en intensité), ne s'y réduisant pourtant pas. Mais comment donc parvenir à ces Idées, à ce virtuel, à ces objets mentaux déterminables comme êtres réels, *à partir de l'expérience même* ? À nouveau, problème de la trahison, il nous faut dire que la réponse ne sera jamais : voilà l'Idée, voilà l'objet mental réel, voilà ce dans quoi nous nous individuons. Car il n'y a pas de lieu de l'Idée, pas de lieu de l'individuation, hors de la production d'une double différent\ciation s'annulant dans des qualités et étendues déterminés. On ne répondra qu'en *produisant* et en *se produisant* dans la complexité d'une rencontre (l'occasion), la production d'une (comme) intensité, la puissance de l'Idée. Indi-drama-différent\ciation.

Expérience limite d'un empirisme transcendantal

Un penseur comme Burke (1729 – 1797), dans la foulée des empiristes, nous montre, pensons-nous, une voie qui offre à l'empirisme la possibilité d'éviter la confusion de l'empirique et du transcendantal. Bien qu'il restait lui-aussi sur un terrain épistémologique classique, s'inquiétant de l'essence des choses, sa tentative, dans la *Recherche philosophique*

sur l'origine de nos idées du Sublime et du Beau, demeure intéressante¹³⁹. L'expérience convoquée a pour nom « le Sublime ». On ne se limitera pas à l'habitude, à la conjonction constante, à l'usage stabilisant des facultés naissant dans la relation. On cherchera, dans l'expérience même, ce qui la pousse à son *extrême limite*. L'expérience n'est plus, si l'on construit une fausse étymologie, mixte bâtard de grec et de latin, hors du danger (*ex – peira*) ou sortie du danger. L'expérience renoue avec le danger, c'est-à-dire avec une relation curieuse dans laquelle l'habitude ne domine plus rien, ne force plus le partage entre les choses reconnues et l'esprit reconnaissant dans la relation. En d'autres termes, le sujet et l'objet ne pourront plus se partager dans cette relation, et, de ce fait, si l'on parle comme Deleuze, l'individuation retrouve sa pleine puissance problématisante, son inscription souple et complexe dans une double différent/ciation. Plus précisément encore : quand le partage sujet/objet ne fonctionne plus, on se situe à un autre moment de la problématisation, quasiment au point où l'incarné se noue comme s'incarnant en vertu de *cette* individuation. C'est dans la déliaison de ce nouage, et dans l'ouverture au possible non représentatif – faire passer une autre intensité en soi – que se découvre le problème de la trahison. Pris à la lettre, le danger n'est autre que ce qui nous domine, ce qui nous contraint. C'est ce danger qui fissure l'habitude et produit l'expérience comme pleine puissance de rencontre. Burke fait voir tout cela, certes souvent sur un mode qui se limite à faire courber l'échine sous la grandeur de tout ce que nous ne pouvons maîtriser, jusqu'à ce Dieu que l'on craint, sous le double aspect du respect et de l'étonnement¹⁴⁰. Toujours est-il qu'il met au jour dans l'empirisme l'expérience d'un irréductible, expérience de ce qui ne peut qu'être expérimenté sans pouvoir entrer dans le réservoir connu et reconnu des expériences, ce qui reste une véritable expérience pour toujours et à jamais – un événement, le point de passage d'intensité individuante à incarner, le point de prise où se joue et fait sentir la trahison. Burke parle d'étonnement devant cette expérience de l'irréductible, on pourrait tout autant parler d'*angoisse*. Certes, l'objet qui la provoque chez Burke semble extérieur. La peur a un objet extérieur, elle ne remet pas essentiellement en question l'identité du sujet, elle est simplement une menace *extérieure* – une autre identité effrayante pour cette identité ; l'angoisse est sans objet, elle se joue au niveau structurel du sujet, elle se joue dans l'incapacité à faire valoir les processus d'identification. Mais précisément, dans le cas de l'expérience que décrit Burke, en

¹³⁹ Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du Sublime et du Beau* (1759), Paris, Vrin, 1998. Plutôt que de répéter ce que nous avons déjà pu dire par ailleurs, nous vous renvoyons, sans faire montre d'aucune prétention, à un texte qui aborde pour partie différents aspects traités ici, bien que sur un mode moins pratique, plus proche du terrain épistémologique classique : Sébastien Barbion, *Burke, Le Sublime, ou le silence intensif des pirates*, inédit.

¹⁴⁰ En un sens très fort : frappé par le tonnerre, stupéfait.

tant que l'extérieur n'y est pas l'extérieur polarisé du sujet face à son objet réduit (l'irréductible), il y a là l'expérience d'un Dehors ressaisissant sujet et objet au niveau de l'individuation intensive même, sans possibilité pour « celui » qui expérimente cela, *qui devient tout expérience*, de résoudre l'intensité en une polarité incarnée sujet-objet, moi-le monde extérieur. Le Dehors n'est plus le simple extérieur de la représentation représentée, toujours-déjà polarisé comme l'autre du moi, le différent de ceci, etc., mais jamais au point que cet extérieur ne brise la base polarisée de la représentation : Sujet/objet, etc. C'est cette polarisation qui est brisée, dénouée, et doublement. Double effraction : en soi (plus le sujet de cet objet), et comme monde objectif (plus l'extérieur pour ce sujet objectivant). Ainsi atteignons-nous à ce que nous manquions toujours avec Husserl, Frege, Russell, Hegel, toute tentative dévolue à la représentation de la représentation : un être mental, tout à fait intérieur et tout à fait objectif, que l'on peut considérer comme un être réel, hors d'une représentation de sa représentation. C'est donc bien dans cette expérience curieuse que le Dehors n'est plus un simple extérieur, n'est plus un inconnu en passe d'être connu et toujours-déjà reconnu. Clairement : c'est dans cette expérience que le Dehors est libéré de la représentation (et en ce sens on ne peut polariser un intérieur et un extérieur). Le Dehors n'est pas tant un terme de relation que la relation fissurant l'habitude elle-même – le Dehors entraîne, force, contraint une mutation de ce qui s'individue, faisant varier la variation, la forçant à nouveau à opérer un faire complexe, paradoxal, œuvre de double différent/ciation. C'est l'angoisse : « L'angoisse ne peut être identifiée ni à un sentiment ni à une émotion seulement ; comme sentiment, l'angoisse indique la possibilité d'un détachement entre la nature associée à l'être individué et cet être individué ; le sujet, dans l'angoisse, se sent être sujet dans la mesure où il est nié ; il porte en lui-même son existence, il est lourd de son existence comme s'il devait se porter lui-même ; fardeau de la terre, comme dit Homère, mais aussi fardeau à soi-même avant tout, parce que l'être individué, au lieu de pouvoir trouver la solution du problème des perceptions et du problème de l'affectivité, sent refluer en lui tous les problèmes ; dans l'angoisse, le sujet se sent exister comme problème posé à lui-même, et il sent sa division en nature préindividuelle et en être individué ; l'être individué est *ici et maintenant*, et *cet ici et ce maintenant* empêchent une infinité d'autres ici et maintenant de venir au jour : le sujet prend conscience de lui comme nature, comme indéterminé (*apeiron*) qu'il ne pourra jamais actualiser en *hic et nunc*, qu'il ne pourra jamais vivre (...) »¹⁴¹ Expérience à ses limites, expérience de ce qui ne peut être ni expérimenté, de ce qui ne peut être vécu, et qui pourtant

¹⁴¹ Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 111 et sv.

insiste là, dans cette expérience où nous sommes « tout expérience », et qui aussi, car il faut sortir de cette angoisse, nous fera faire et découvrir d'autres intensités à exprimer.

Tant pour Burke que pour Deleuze, nous pouvons dire que « rencontrer n'est pas reconnaître : c'est l'épreuve même du non-reconnaissable, la mise en échec du mécanisme de reconnaissance (non plus un simple raté, comme dans le cas de l'erreur). »¹⁴² Mais là où Burke s'arrête, dans ce que l'on pourrait peut-être considérer comme une contemplation morbide, Deleuze ouvre les facultés à un usage paradoxal *et* productif. Burke nous maintient dans une hyperactivité délirante des facultés qui soit, *in fine*, simple exacerbation de la perception face à l'irréductible (limites de la perception). Il se bloque sur cette exacerbation dont il cherche les causes physiologiques et plus profondément génétiques (notamment la bonne vieille Providence). Peut-être même se complait-il dans cette situation sublime dans laquelle l'homme est comme « soumis », pris sous quelque chose qui le domine¹⁴³. Mais, précisément, l'exacerbation de la perception ne doit pas être limitée à l'expérience du danger. C'est *ce comme quoi* cette exacerbation ouvre qui importe ici. C'est l'individuation qui est en jeu, en même temps que ce que nous percevons alors. Ce n'est pas que nous percevons plus objectivement, au sens naïf de voir la chose telle qu'elle est hors de nous. Nous percevons à la mesure de l'opération d'individuation qui est entée sur une individualisation limite sous-tendant et produisant le processus perceptif. Il nous arrive quelque chose, et c'est en tant que cela nous arrive que nous percevons. Ni objectif, ni subjectif, quelque chose comme le moment de la variation de la variation, le moment de la perception la plus aigue, au point où l'habitude est fissurée, l'asymétrie problématique au cœur de l'individuation non résolue. Or, il nous semble que c'est cette situation perceptive qui ouvre la philosophie, et toute discipline créatrice, au Dehors qui force la pensée à penser. Le Dehors n'est pas le Dehors-relatif, mais il n'est pas non plus le Dehors comme perception contradictoire de l'en-soi. « En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne

¹⁴² François Zourabichvili, « Deleuze, Une philosophie de l'événement », dans Zourabichvili, Sauvagnargues, Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 41.

¹⁴³ Il y a sûrement chez Burke, dans l'ouvrage abordé ci-avant, un goût curieux pour le danger en ce sens de « domination ». On en reste à une expérience du sublime assez « religieuse » dirons-nous largement, probablement plus juive que chrétienne : le Dieu sublime de Burke est tonnant, fulminant, vengeur, etc.

suppose la philosophie, tout part d'une misosophie. Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser. Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même. »¹⁴⁴ Burke, là encore, se donnait les moyens de dire tout cela, mais il n'en tirait pas tellement les conséquences profondes pour la philosophie même. Il disait très bien : le sublime, d'une manière ou d'une autre, c'est *ce qui remet en question l'Identité*. Mais, Deleuze ajoutera¹⁴⁵ : Comment penser, si ce n'est à partir de la fissure d'une Identité ? Comment penser, si ce n'est à partir d'une effraction dans la forteresse que nous nous étions constituée ? Comment penser, si ce n'est sous la contrainte, parce qu'*il le faut* ? Il n'y a de Dehors que hors des identités constituées, violence du Dehors. On se souvient tous d'une première rencontre, déterminante, qui a fracturé le léthargique que nous étions, même si toujours nous sommes menacé de sombrer à nouveau, avec un goût amer, celui de ne pas avoir été à la hauteur de l'événement dans lequel nous devenions à mesure que nous étions sommé de percevoir autrement. Rencontre fortuite (les parties extrinsèques), se cogner sur quelque chose qui nous échappe toujours, et qui pourtant force la pensée à penser, fracturant l'Identité. Deleuze, peu importe qu'il ait lu Burke ou pas¹⁴⁶, tire les plus profondes conséquences de la plus grande expérience de l'empirisme, l'ultime épreuve, celle qui change la vie : elle est la condition réelle, matérielle, effective, de notre plongée dans le fond chaotique, *effondement* toujours menacé d'effondrement de la pensée (dès lors que la fin de la pensée représentative laisserait un champ de ruine ayant pour corrélat individuant un triste nihilisme plus ou moins travesti sous les diverses formes du relativiste heureux - l'arlequin fier de porter mille couleurs qui ne sont pas siennes, du relativiste malheureux - l'arlequin souffrant de devoir porter ce costume, n'y trouvant plus aucun sens, du sceptique - celui qui ne peut se résoudre à se prononcer sur la valeur de ces costumes, mais qui pour autant ne se résout à prononcer leur non-valeur, et à terme du nihiliste en un second sens - le « sans valeur » qui affirme que rien ne vaut plus rien ou que tout vaut tout, ce qui revient au même, affirmation de la non-valeur). C'est là que l'expérience sublime est dangereuse : on est happé (sommé de s'incarner) par une nouvelle

¹⁴⁴ DR, p. 182.

¹⁴⁵ Nous le lui faisons ajouter. Nulle part à notre connaissance il n'élabore ses propres recherches dans le sillage de Burke.

¹⁴⁶ À l'époque de *Différence et répétition*, Deleuze fait cette distinction entre des perceptions de reconnaissance et d'autres perceptions plus inquiétantes à partir de Platon et *République*. DR, p. 181.

intensité sur laquelle nous n'avons plus aucune prise incarnée, pour lequel nous n'avons donc aucune sensation, aucun souvenir, aucun concept, aucune action ou réaction qui puisse en assurer la conjuration¹⁴⁷. On n'assurera dès lors plus que la pensée soit une faculté naturelle, que la récoognition prévale, que le fondement soit possible. La rencontre devra être condition de possibilité de la pensée ou ne sera rien du tout, mettant en échec la récoognition, faisant découvrir l'impuissance de la pensée à se fonder elle-même. Que la philosophie commence par attrister (elle ne donnera pas du sens à l'existence à coup de recette du bonheur, du bien-être, du plaisir, de la certitude, de la connaissance, de tout culte identitaire), que la philosophie dérange (elle est polémique, c'est-à-dire qu'elle traverse l'irréductible et en ressort avec ce qui ne peut que faire voir ce qu'on ne voyait pas, opérant la grande critique, faisant muter ce qui la précède, ce qui n'a rien à voir avec le fait d'indigner ou de provoquer¹⁴⁸), ne veut pas dire autre chose que cela.

Nous savons sous quelle condition première l'expérience ultime de l'empirisme peut ouvrir au Dehors, faire plonger dans le virtuel, nous dégager de l'état de choses qui prévaut dans l'empirisme britannique classique, empirisme qui protège du chaos, assure l'identité : fracturer l'identité. Concrètement, comment fonctionne cette expérience au niveau des facultés ? Nous avons pu dire, toujours par la voix de Deleuze, que cette expérience ouvrait à un exercice paradoxal des facultés. Burke en voyait déjà les traits principaux : mise en échec de tout le système de récoognition, faillite du sens commun, *discordance* des facultés. Mais, comme nous l'avons dit, plutôt que d'y voir le témoignage exclusif de notre impuissance face à certains objets de perceptions, nous mettant dans une posture de stupéfaction muette, à tout jamais muette (l'indicible), nous pensons que, avec Deleuze, cet exercice paradoxal est l'*occasion*, *Kairos*, de la pensée. Chaque faculté témoignera de sa plus haute impuissance, de

¹⁴⁷ Deleuze repère aussi cette expérience dans le cinéma. C'est probablement là qu'il lui donne sa plus claire expression dans l'expérience même. Ce sera la situation optique-sonore pure, autre nom du sublime : situation dans laquelle plus rien ne peut faire rentrer la relation expérimentée dans l'ordre identitaire du sens commun – confrontation nécessaire et violente avec un Dehors plus lointain que tout extérieur. Deleuze, *Cinéma 2, L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, Chapitre I (notamment). Nous y reviendrons nécessairement dans la seconde partie de ce texte. On pourra aussi, éventuellement, se référer à la fin du texte que nous avons déjà eu l'audace d'évoquer, *Le Sublime, ou le silence intensif des pirates*.

¹⁴⁸ Comme Deleuze dit dans le célèbre entretien filmé, l'*Abécédaire* – Pierre-André Boutang, Claire Parnet, Gilles Deleuze, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (1988), Paris, Éditions Montparnasse, 2004 (Cité : *Abécédaire*) –, reprenant une formule d'Eisenstein consacrée au cinéma, « la philosophie, ça fend les crânes ». C'est bien plus dangereux que d'indigner, provoquer (cela se fait toujours au nom de la reconnaissance d'une identité préétablie, à laquelle on opposerait une quelconque autre identité – pauvreté des échanges entre chrétiens et athées). La philosophie ne reconnaît aucune identité en son fond, elle est l'irrécupérable. On ne pourra pas l'opposer à quoi que ce soit, comme le feraient les dialecticiens trop faiseurs. Si elle a un quelconque rapport avec d'autres philosophies, ce sera toujours un rapport de mutation, de production, de déplacement, jamais d'opposition (l'opposition suppose de faire de la pensée un débat d'opinions, c'est-à-dire de faire passer des créations pour des opinions, c'est-à-dire de produire de l'identité à partir de libres figures de la différence).

son « délire », mais c'est dans cette impuissance, cette stupéfaction, que chacune peut se porter à son plus haut exercice, opérant directement dans l'élément de l'Idée. Comment Deleuze pense cette rencontre au niveau de l'exercice des facultés ? À notre connaissance, il y a au moins deux grands textes qui en explicitent clairement le fonctionnement : *Différence et répétition*, et *l'Image-temps*. Nous ne ferons d'abord qu'évoquer la manière dont Deleuze présente cette expérience dans *Différence et répétition*. On voit toujours bien l'enjeu : atteindre matériellement (c'est une certaine réalité physique, bien que non actuelle) à l'élément génétique, au transcendantal, en évitant de décalquer le transcendantal sur l'empirique, tout en ne recourant pas aux différentes hypothèses que nous avons refusé en chemin (dont l'intentionnalité phénoménologique), et en demeurant de fait sur le terrain de l'empirisme. Ce n'est que de cette manière que le transcendantal répondra aux conditions d'une véritable critique, échappant à la représentation constamment produite par le réinvestissement de raideurs, d'identités données dans la pensée, tout en pouvant être pensé exclusivement de manière immanente, tant du point-de-vue de sa découverte (dans un faire immanent), que du point-de-vue de son opérativité (il est toujours tension entre faire et découverte, il n'existe pas indépendamment de l'ordre actuel dans lequel il se découvre, tout en s'en distinguant, tout en le conditionnant). On ne peut pas être autre chose qu'empiriste, sans quoi on perd la possibilité réelle de la pensée, le seul lieu de sa production, de son infinie sécrétion, la réalité (dans la riche acception deleuzienne, actuelle et virtuelle), et on redouble la représentation par une représentation de la représentation, on entre dans l'abstraction d'une *theoria* qui ne contemple plus rien, fait beaucoup trop et découvre trop peu, perd définitivement l'élément génétique de l'Idée et se vautre dans les rapprochements fortuits de l'imagination. En d'autres termes : seul l'empirisme est en mesure de se porter à la nécessité d'un problème *effondré*, fruit d'une rencontre fortuite (au lieu du fondement de la philosophie par elle-même) ; de penser la passion de pensée, c'est-à-dire la genèse de l'acte de penser dans la pensée (au lieu de penser la pensée comme une faculté naturelle) ; de porter la philosophie à un véritable exercice créateur, se mettant en danger caractérisé notamment par la fissure de toute Identité préalable (au lieu d'y voir l'exercice de la reconnaissance, de la représentation, ainsi que le culte de l'Identité).

L'expérience paradoxale, expérience ultime de l'empirisme, allume ce que Deleuze appelle un « cordon de poudre ». C'est ce cordon qui témoigne de la genèse de l'acte de penser dans la pensée, dans un exercice étonnant des facultés. Dans cette expérience, Deleuze

dégage trois caractères¹⁴⁹. Il commence par nous dire qu'il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Deleuze parle de monde, et pas tant de Réel. Le monde, c'est toujours-déjà du multiple, de la relation, et non pas une identité stable et achevée. C'est donc dans le jeu relationnel que quelque chose forcera à penser. C'est dire, il y a un certain type de relation dans le monde qui provoque un autre exercice des facultés, exercice qui ne soit de reconnaissance, exercice qui ne nous ramène immédiatement à ce que l'empirisme britannique « classique » étudiait. Expérience dans le monde, la rencontre témoignera d'abord de ce qui senti (*sentendum*) et ne peut être que senti. Ne pouvant qu'être sentie, cette expérience sensible n'a déjà plus rien de l'exercice habituel des facultés : le sens commun s'effondre. En effet, si le sens commun dans l'empirisme était bien cet usage concordant des facultés – je sens la table, je perçois la table, je me remémore la table, je conçois la table – sous le prisme de l'Identité (ce que j'ai dans les sens vient me protéger du chaos, témoignant d'un accord supposé entre des choses stables là-dehors et les idées que j'ai en moi qui décalquent ces choses stables), si nous sommes dans une relation telle que ce qui est senti ne peut qu'être senti, la chaîne concordante du sens commun est brisée : « C'est en ce sens qu'il [ce qui est rencontré] s'oppose à la reconnaissance. Car le sensible dans la reconnaissance n'est nullement ce qui ne peut être que senti, mais ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet qui peut être rappelé, imaginé, conçu. Le sensible n'est pas seulement référé à un objet qui peut être autre chose que senti, mais peut être lui-même visé par d'autres facultés. »¹⁵⁰ Par cette rupture du sens commun, c'est le sensible même qui est libéré des objets de reconnaissance, objets qui sont aussi remémorés et conçus. Dans la fêlure du sens commun, le senti révèle *l'être du sensible*, l'insensible du point-de-vue de la reconnaissance puisque celle-ci ne fonctionne que sur fond d'un accord des facultés. Puisque la reconnaissance ne commence à sentir que dans un rapport direct aux sens opérant dans l'actualité des objets, elle ne peut jamais se porter jusqu'au transcendantal. Cette figure de l'empirisme opère dans les états de choses, c'est-à-dire dans la stricte actualité des objets constitués dans les sens assurant la reconnaissance. Or, ce qui ne peut être que senti, ce qui ne se révèle que sur une faillite du sens commun, « fait naître la sensibilité dans les sens »¹⁵¹ L'exercice disjoint des facultés étudié par Burke, qui mettait en échec la logique de la reconnaissance, acquiert sa pleine puissance chez Deleuze : il nous porte au point où la trahison se fait, en même temps qu'il fait voir la forme

¹⁴⁹ Nous ne pouvons pas faire autre chose ici que résumer.

¹⁵⁰ *DR*, p. 182.

¹⁵¹ *DR*, p. 182.

commune que la trahison prend lorsque les facultés se déterminent comme « sens commun », consensus, accord, harmonie des facultés.

En même temps, dans ce discord, la dimension virtuelle de l'Idée insiste sur les facultés, apparaissant dans une inquiétante semi-existence – ce qui insiste comme senti sans sens commun, sans accord des facultés, ce qui fait littéralement paniquer les autres facultés (le cordon de poudre – explosion du senti qui ne peut être que senti se répercutant sur les autres facultés qui se mettent à délirer, incapables de réduire ce senti aux sens et au sens commun). Expliquons. Le virtuel se définissait par la part non actuelle de la réalité, part bien réelle mais virtuelle. Tout objet existant actuellement s'individue, se différencie, dans l'élément génétique de l'Idée, son virtuel bien réel, part intempestive des rapports entre éléments génétiques. Dans une double différent/ciation, les objets existants sont constitués par leur actualité dans des états de choses déterminés, avec des relations entre termes dans des espaces-temps déterminés et pleinement différenciés, qui ne sont eux-mêmes différenciables qu'en tant qu'ils sont également constitués par leur virtualité, dans le champ transcendantal de l'Idée, avec des rapports entre éléments définissant des lieux non localisables (tels que les *loci* du code génétique), déterminés à s'intégrer localement sous le processus de différenciation, bien qu'étant eux-mêmes déjà pleinement différenciés. C'est cela qui assurait à l'ontologie du sens, ontologie des relations, sa pleine réalité, le sens ne se dégageant pas comme un double fantomatique de la proposition, se fondant pleinement dans la part virtuelle que la pensée peut exprimer d'une manière ou d'une autre (philosophie, art, science ; voire même proposition biologique, l'organisme comme Idée biologique¹⁵²). Comment donc va se dégager le sens de cet événement du sensible, événement du senti qui ne peut qu'être senti, s'il ne peut qu'être senti ? On voit le problème, et la possibilité d'une véritable plongée dans le transcendantal à partir de l'empirisme : le senti n'étant pas toujours-déjà ramené aux sens, faisant monter à la surface l'être du sensible (dans une hyperesthésie, délire de la faculté sensible, incapacité à réduire le sensible de la rencontre au senti des sens dans la mesure où toute reconnaissance y est mise en échec), comment allons-nous parvenir à penser ce qui n'est que senti ?

¹⁵² Alain Prochiantz n'hésitait pas à parler d'une pensée du corps lorsqu'il étudiait le développement embryonnaire (Alain Prochiantz, *Les anatomies de la pensée : à quoi pensent les calamars ?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, chapitre I), sans qu'il faille pour autant recourir ici à un esprit substantivé ou à une conscience à laquelle il faudrait rapporter ce qui est pensé. La pensée y était entendue comme le rapport adaptatif que les organismes entretiennent avec leur milieu. On voit très bien que le corps, l'organisme, répond à un problème, est une problématisation. Il est comme une proposition biologique, comme une réponse à un problème, réponse qui naît dans le problème, du problème. Évidemment l'expression philosophique requiert un autre exercice, sur fond de rencontres que le corps fera.

Il est certain que ce pur sensible qui ne peut qu'être senti, n'étant pas, ne pouvant pas être rapporté au sens commun, nous dégage de l'état de choses qu'a toujours étudié l'empirisme. Se dégageant de l'état de choses, c'est-à-dire de la pure et simple actualité, il y a véritablement événement, c'est-à-dire rencontre. On avait pu dire qu'il n'y avait pas simple passage d'une identité à une autre, de l'identité du possible à l'identité d'un possible réalisé, fondée *in fine* sur l'identité première du possible. Il y a des écarts entre l'état de choses et la part d'événement qui s'en dégage, entre l'actuel et le virtuel. Nous sommes donc bien au plus près de ce que nous cherchions avec Deleuze : la rencontre véritable, sublime, événementielle, est bien ce qui rend possible la découverte d'un élément génétique qui soit transcendantal, sans être dérivé de l'empirique. Précisément parce que ce qui est senti, ce dans quoi nous nous individuerons, ne peut être ramené au sens commun et ne peut donc être ramené à l'actualité de l'état de choses. Si l'expérience commune de l'empirisme nous fait toujours-déjà perdre de vue l'aspect virtuel de toute individuation, provoquant de faux clivages, en tant que posés comme constituants ontologiques exclusifs et essentiels, entre sujet et objet, esprit et corps, être-psychologique et être-objectif, c'est parce qu'il maintient l'individuation qu'il trouve déjà toute faite, la variation que l'empiriste est aussi, dans l'identité des réponses que cette variation est. La variation répond à un problème, proposition biologique particulière. On ne comprend dès lors rien à la réalité de la variation une fois qu'on la coupe de son élément génétique. Comme dans le cas de ce que la plupart s'accordent à appeler proposition, quand on qualifierait là des propositions conceptuelles, on coupe le sens de sa pleine puissance, on réduit l'exprimé à une triste identité exsangue faisant cercle avec la proposition. Dans le cas de l'individuation que l'on trouve dans l'empirisme classique, cette circularité consiste à produire « moi=moi », la variation que je suis est la variation que je suis et a du sens à travers la variation que je suis. Ainsi, l'habitude ne fait que répliquer psychologiquement tout ce que l'on était déjà, les relations différentielles ne sont plus que des résultats à associer, répéter, maintenir. Même Hume n'échappait pas à ce psychologisme, continuant à conjurer le chaos en l'ayant à vrai dire toujours-déjà conjuré, se contentant de la relation telle qu'elle est donnée comme une relation de la double différent/ciation qui est dès lors manquée. Bref : on se donne toujours l'individu, la variation, c'est-à-dire l'état de choses, comme s'il ne devait lui-même renvoyer à un élément génétique plus profond. C'est précisément cet élément génétique plus profond qui surgit dans la véritable rencontre qui ne fait pas que reconduire la variation comme réponse à l'affirmation incessante de sa propre identité qui lui donnerait exclusivement du sens. Le sens commun se nourrit de l'état de choses, la rencontre ultime fait faire une plongée dans le virtuel, réactivant

la véritable individuation qui s'était comme « endormie » - coup de fouet perceptif qui force à penser, force à poser le problème, force à faire ce qui se découvre. La rencontre nous ouvre au virtuel, à la part non actuelle de tout objet, aux événements imperceptibles qui sont déjà en train de faire muter l'état de chose, sans que celui-ci n'ait déjà actuellement varié, faisant trembler la réplique de l'état de choses dans la variation, du reconnu sur le toujours-déjà connu, rendant sensible à l'imperceptible¹⁵³.

En guise de conclusion, ce que nous avons vécu... avant de passer ailleurs

Jusqu'ici, nous pensons surtout avoir fait sentir l'importance du thème de l'incarnation dans la rencontre pour la pensée. Il s'agissait d'abord de redonner une chair aux concepts, leur rendre leur souffle vital, les arrachant à une manière encore dogmatique de penser leur construction. Ceci se comprend à deux niveaux : au niveau du conditionnement dogmatique d'une certaine histoire de la philosophie (un certain Hegel, de façon magistrale) ; au niveau de la formation même des concepts et de l'ontologie comme décalques, d'une manière ou d'une autre, de l'actualité (quand bien même cette actualité est posée comme *le* sub-représentatif idéal ou conceptuel, non matériel). L'œuvre de cette manière dogmatique de penser la construction des concepts (image dogmatique de la pensée), ainsi que leurs enchaînements et mutations, fut nommée ça et là « représentation de la représentation », locution répondant à la question « comment la représentation se représente ? ». Par la suite, la question matricielle qui nous a guidé fut : « qu'est-ce que *faire* une expérience ? » Plus spécifiquement, répétition de la question à différents niveaux (logique – le problème des propositions, épistémologique – le problème du sens et du vrai, éthique – le problème du sens et de l'incarnation), nous nous demandions diversement : « n'y a-t-il platonisme logique à chercher des essences relationnelles ? », dont la réponse se spécifie dans la question « comment parvenir matériellement à l'Idée comme virtuel ? », « comment lui donner une réalité autre que formelle ? », questions donnant également réponses à « quel est ce sens qui est bien réel ? », puisque ce sens, dont le sens des propositions, a pour élément génétique

¹⁵³ Deleuze et Guattari donnent des cas très précis de créateurs qui purent se porter au point précis où le virtuel insiste sur l'actuel sans être déjà pleinement incarné dans un espace-temps déterminé, dégageant ainsi la part imperceptible de tout état de chose, la part qui peut tôt ou tard se faire voir sous la lumière du jour (c'est-à-dire comme incarnation dans les états de choses actuels, incarnation comme nouvel état de choses actuel). C'est notamment Kafka : « C'est pourquoi il est si fâcheux, si grotesque, d'opposer la vie et l'écriture chez Kafka, de supposer qu'il se réfugie dans la littérature par manque, faiblesse, impuissance devant la vie. (...). La ligne de fuite créatrice entraîne avec elle toute la politique, toute l'économie, toute la bureaucratie et la juridiction : elle les suce, comme le vampire, pour leur faire rendre des sons encore inconnus qui sont du proche avenir – fascisme, stalinisme, américanisme, *les puissances diaboliques qui frappent à la porte*. » Deleuze, Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 74.

l'Idée se faisant problème particulier. Nous avons offert des éléments de réponse ici et là, jusqu'à ce dernier point dans lequel furent précisés définitivement, matériellement, les statuts ontologique du sens, du problème, et de l'Idée. Il faut maintenant reprendre l'intégralité de la réponse, sans jamais oublier les problèmes qui lui donnent sa puissance. Formellement, nous savions déjà combien l'Idée deleuzienne se distingue de l'idée redoublée par la représentation de représentation. Nous savions déjà, par l'étude de la proposition, combien le sens, si on lui rend la pleine puissance qu'on feint de lui donner, ne fulgure que dans cet élément génétique plus profond qu'est l'Idée en tant qu'elle se problématise. Cette problématisation donne le sens au sens, en fait un véritable sens et non pas le simple fantôme abstrait, formel, exsangue, dérivé des propositions. Mais cette problématisation ne s'est révélée que dans une tension entre un « faire » et une « découverte », sans quoi, à trop faire nous ne découvrons plus rien (abstraction de la dialectique chez Hegel qui voit bien la nécessité de mettre en mouvement jusqu'à ce que la philosophie présupposait toujours-déjà, mais n'y répond que de manière inadéquate, maintenant la philosophie sur le terrain de la représentation, réduisant lui aussi le Dehors à l'extérieur ou l'autre du Même, le différent de la représentation sans jamais porter l'écart ou la tension à son point de déliaison ou d'éclatement – ce que nous avons essayé de dire avec Burke), à trop découvrir on ne faisait plus rien (on perd la création, on ne connaît que des idées communes, on ne découvre en fait rien, on recouvre encore et encore le toujours-déjà connu). Cette tension, seule une ontologie du sens est à même de la penser. Il fallait une ontologie du sens, s'exprimant probablement la première fois avec autant de force dans l'*Ethique* de Spinoza, chef d'œuvre intemporel que nous pensons encore mal, devant lequel nous sommes encore trop souvent en retrait, en-deçà de la bruyante mort de Dieu, c'est-à-dire notamment en-deçà de la pleine affirmation des relations et non plus de l'identité, des essences modales et non plus identitaires, ainsi que d'un virtuel qui ne soit pas un possible. C'est seulement de cette manière que le sens n'est plus une abstraction formelle, ni non plus un dogme (platonisme logique). La dimension virtuelle du sens est bien réelle, mais elle n'est pas actuelle, bien qu'il n'y ait de virtuel que comme corrélat asymétrique de l'actuel (différence entre l'intensif et l'extensif, chacun étant modalité tantôt enveloppée, tantôt expliquée, degré modal intensif et existence du mode sous l'aspect de l'actualité).

Sur notre route, nous avons rencontré et posé le problème qui agite toutes ces questions : on n'exprime rien sans toujours en même temps opérer au cœur d'une trahison essentielle. Ponctuellement, nous l'avons mis en lumière. Il est temps d'y plonger par le biais d'un monde expressif plus fréquenté que la philosophie, ce qui permettra à chacun, nous l'espérons, de faire résonner avec plus de force ce qui fut proposé jusqu'ici.

II. Cinéma – un même drame, une même trahison, sur un autre plan

« C'est pas le fait que je dis « je » ou pas. Je peux toujours continuer à dire « je », aucune importance. C'est même bête les gens qui croient que les choses passent tellement par le langage explicite. Une des phrases les plus belles je trouve de, que je préfère dans Beckett, c'est un texte de, un personnage de Beckett qui dit « Oh, mais je le dirais si ils y tiennent » « si "ils" y tiennent, si ils y tiennent, mais oh je sais très bien le dire comme tout le monde, seulement voilà, je mets rien là dessous ». Pas la question de dire « je », ou pas dire « je »... D'une certaine manière on est tous comme Galilée, on dit tous ; le soleil se lève, alors qu'on sait très bien que c'est pas le soleil qui se lève et que c'est la terre qui tourne. Bon eh bah, il faut arriver à dire « je » de la même manière. » (Deleuze, Cours sur l'Anti-Œdipe¹⁵⁴)

« Le poète, c'est le traître, figure qui déplace les limites de nos savoirs et de nos pratiques, un fou qui reste planté à la façon d'un arbre devant d'autres arbres, comme s'il n'avait jamais vu d'arbres, appelant les autres à témoin et, du fond de sa jubilation, les convie à écouter, à entendre, à voir, à imaginer dans un langage incompréhensible, dans un cri asyntaxique de bête traquée. Arrêté entre tous les milieux, il occupe obstinément cette frange intermédiaire où s'entrecroisent tous les discours, où les énoncés se décodent, s'arrachent des particules, se contaminent et se transmettent leurs codes respectifs suivant une transversale volcanique. »¹⁵⁵

« Pour le théâtre comme pour la culture, la question reste de nommer et de diriger des ombres : et le théâtre, qui ne se fixe pas dans le langage et dans les formes, détruit par le fait les fausses ombres, mais

¹⁵⁴ Gilles Deleuze, « Anti-Œdipe et autres réflexions », cours du 3 juin 1980, dans *La voix de Gilles Deleuze*. Disponible sur http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=214.

¹⁵⁵ Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 99. Nous soulignons. Jusqu'ici nous avons aussi bien dit : « le philosophe, c'est le traître » (en tant qu'il y a d'abord une dimension de traîtrise immanente, au cœur de chaque incarnation, que le philosophe et le poète ne font que « rappeler », comme on rappelle la vie aux morts-vivants – c'est en ce sens que le poète se tient entre tous les milieux, car ces milieux sont actuels, déterminés, et que le poète – philosophe se tient, à travers leur actualité, sur la pointe toujours double de l'événement – actualité et virtualité, sur le point de déliaison, le point d'éclatement, où des passages d'intensité se font).

prépare la voie à une autre naissance d'ombres autour desquelles s'agrège le vrai spectacle de la vie. »¹⁵⁶

« Si la valeur d'un drame ne résidait que dans l'idée principale et dans le thème final, le drame lui-même ne serait qu'un long détour, un chemin pénible et tortueux, pour arriver au but. » (Nietzsche, *Seconde considération inactuelle*¹⁵⁷)

A. Maniérisme, philosophie et cinéma : le traitre circule

Des précédents développements, il est ressorti, comme par la bande, avec insistance, que la complexité du *mode* ou de la *manière* se pense nécessairement *avec* ou à travers le produit de la différent/ciation, c'est-à-dire son expression (créant une illusion nécessaire) constituée par l'actualisation du mode. Cela fut appelé « drame » ou « dramatisation des concepts ». Cette dramatisation peut tout autant se comprendre comme une méthode de travail du concept maniée par Deleuze que comme la manière même dont le réel se réalise. Plus ou moins empruntée à Nietzsche, on en trouve une formulation nettement deleuzienne dans « La méthode de dramatisation », texte condensant les préoccupations majeures de *Différence et répétition*, alors en gestation, bien qu'à un état déjà fort avancé à en juger la précision et le développement des thèses présentées devant la *Société Française de philosophie*. Suite à une question de Maurice de Gandillac, invitant Deleuze à s'expliquer sur la méthode de dramatisation et sur le choix du terme « drame » pour parler de cette « méthode » (celle que nous faisons valoir en temps que *faire* toujours en même temps *découvert*), Deleuze répond : « J'essaie de définir plus rigoureusement la dramatisation : ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, préqualitatives et pré-extensives, ayant ' lieu ' dans des systèmes intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour 'patients' des sujets-ébauches, ayant pour 'fonction' d'actualiser des Idées... »¹⁵⁸ À quoi il ajoute : « Lorsque vous faites correspondre un tel système de déterminations spatio-temporelles à un concept, il me semble que vous substituez à un logos un "drama", vous

¹⁵⁶ Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, Préface – Le théâtre et la culture, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 17.

¹⁵⁷ Nietzsche, *Seconde considération inactuelle, De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (1874), tr. Henri Albert, PhiloSophie (http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/nietzsche_seconde_inactuelle.pdf), 2009, p. 51.

¹⁵⁸ Deleuze, « La méthode de dramatisation », dans Deleuze, *L'île déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 151.

établissez le drama de ce logos. »¹⁵⁹ Fonction d'actualisation d'Idées, dramatisation du concept – intervalle du vivant et expression. L'opération essentielle de la dramatisation consiste donc, à nos yeux, à concilier genèse et structure dans la production d'expressions qui soient directement « propositions vitales ». La mise en œuvre des dynamismes complexes de double différent\ciation rendent à tout *logos* son *drama* : c'est le concret du logos, sa vie. Et cette vie ne se joue pas dans le « ciel des idées ». Elle se joue précisément comme incarnation, sans laquelle l'Idée ne peut s'exprimer. La différent\ciation est toujours en même temps production de variation et de variété. Nous apparaissions ainsi chacun comme des « intervalles du vivant », en qui des « sujets-ébauches » comme « patients » de l'Idée, s'actualisent selon une double différent\ciation intensive. C'est de cette manière que la vie coule dans le concept – en tant que ce dernier est incarnation, à la croisée de la chair des vivants qui le font et des problèmes qui s'y découvrent. La vie du concept c'est son drame.

Il s'agissait donc de dramatiser la philosophie, de retrouver le drame des concepts. Mais cette tâche s'avère toujours complexe, exige toujours un effort soutenu. C'est que ce drame, qui se joue comme incarnation intensive, est apparu marqué par une trahison essentielle. Le sub-représentatif ne peut avoir une existence autonome, guère plus que la représentation : c'est un seul et même processus de réalisation ou production de réel qui se joue comme idée se différent\ciant et s'annulant dans des espaces-temps individués et incarnés. Et, puisque rien n'arrive sans existence, *tout* se joue au creux de ce *processus de trahison essentiel*. Notre problème, qui jusque là semblait négatif – « éviter la représentation » – trouve ici son point de cristallisation. La tache aveuglante conditionnant une illusion nécessaire (production de *trahison*) s'impose comme problème, ne peut pas ne pas s'imposer comme problème, tant aux philosophies que nous avons critiquées avec Deleuze (les philosophies représentationnistes), qu'aux philosophies tentant de produire une ontologie expressive du sens et de l'Idée (les philosophies non représentationnistes). Nous avons déjà pu voir comment s'imposait ce problème pour la philosophie deleuzienne dans *Différence et répétition*. Mais il est certain que ce problème ne concerne pas seulement la philosophie. Domaine expressif parmi d'autres, la philosophie déployée dans *Différence et répétition* atteint à l'expression du cœur du problématique pour tout domaine expressif. C'est dire que ce processus de trahison essentiel s'impose partout où il y a de l'expression : chaque fois le problème de vies individuées circulant dans ces vies incarnées, vies de chacun, s'incarnant

¹⁵⁹ Deleuze, « La méthode de dramatisation », dans Deleuze, *L'île déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 151. On lira aussi avec profit Deleuze, *DR*, p. 279.

dans des intensités variables. Nous aimerions donc tenter de faire voir ce problème dans un autre domaine expressif, le cinéma.

Problème de philosophe, problème de critique de cinéma.

La transition est simple à opérer, et permet même une requalification précise du problème de la traitrise. Notre hypothèse est que le cinéma peut fonctionner comme un intercesseur de l'ontologie deleuzienne que nous avons essayé de problématiser. « Fonctionner », pas être : l'intercession doit être produite, justement quand tout la rend si « nécessaire », comme « évidente ». L'intercession n'est pas le lieu d'une « application de concept », elle est production d'une série¹⁶⁰. Les séries peuvent intégrer n'importe quoi, elles sont toujours composition, tendues entre *faire* et *découverte* (ce tracé auquel nous revenions sans cesse *supra*, entre actuel et virtuel, se différent\çant dans l'Idée comme sens et non-sens, arrachement toujours-déjà en train de se faire sur fond du sans fond, sous le tracé matriciel d'une certaine image de la pensée). Littéralement, l'intercession consiste à faire passer le mouvement *entre*. Il ne s'agit pas d'appliquer un mouvement à un autre dans une relation asymétrique. Il ne s'agit pas non plus de traduire un mouvement dans un autre. Il ne s'agit même pas tellement d'une reprise différent\çante d'un mouvement dans un autre. Dans chacun de ces cas, il y a quelque chose qui peut se mettre à jouer le rôle de précurseur *dans le champ de l'expression même*. Or, le précurseur, c'est l'amorce de ce qui arrive, « ce qui fait arriver » sans que ça ne soit exprimé, ce qui est comme une préformation de sens dans le non-sens. Ainsi, l'intercession ne fait que produire les points de passage de « ce qui arrive », de ce « mouvement » et de ce « temps » d'un événement s'incarnant, s'exprimant, entre différents champs expressifs, mais aussi entre différents niveaux d'expression dans ces champs. Dans *Cinéma*¹⁶¹, Deleuze produit des séries multiples qui touchent directement le cinéma, un certain champ expressif, à partir d'une pluralisation des « événements » et des niveaux expressifs. Il y a bien des contextes historiques, constitués chacun par un cadre spatio-temporel défini, dans lesquels circulent des impossibilités et des possibilités, des redondances et des excès. Les deux plus grands événements de *Cinéma* : *Primo*. L'événement-cinéma lui-même, qui force la philosophie à muter. On ne pourra plus penser le mouvement et le temps comme avant (sauf à faire l'autruche) maintenant que « cela est arrivé », maintenant que le cinéma nous fait éprouver quelque chose d'inédit qui transforme profondément notre

¹⁶⁰ *Pourparlers*, p. 171.

¹⁶¹ Nous parlons des deux livres majeurs de Deleuze sur le cinéma : Deleuze, *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983 ; Deleuze, *Cinéma 2, L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

conception du mouvement et du temps¹⁶². *Secundo*. La sortie de la seconde guerre mondiale, le champ de ruine qu'elle laisse tant dans le monde matériel que dans la pensée. Aux cotés de ces événements, on trouve des films, des théories, des expressions plus ou moins pures d'un événement, ses différentes couches expressives avec ses aspects d'actualité, de virtualité, ses intensités, ses qualités, ses étendues, etc. Le cinéma de Deleuze apparaît ainsi comme un *être vivant*, sans cesse pris dans le plus haut problème d'une ontologie du sens se donnant à travers ce qu'on appelle rétrospectivement une « histoire », faisant jouer incessamment Idée – individuation et incarnation. Le cinéma est essentiellement *dramatique*, comme toute forme de vie, avec son histoire et ce qui insiste à travers cette histoire.

Quand nous regardons l'ordre des séries à l'œuvre dans *Cinéma*, nous ne pouvons manquer de retrouver le développement de l'ontologie philosophique sous ses deux tendances, représentative et expressive, telles qu'étudiées précédemment avec *Différence et répétition*. C'est comme si « l'air du temps » chantant la fin de la dialectique dans *Différence et répétition*¹⁶³ s'était fait sentir au cinéma, comme si des heurts similaires avaient profondément affecté tant la philosophie que le cinéma. Tout comme on dirait que la philosophie est passée ailleurs autour des années 60, on dirait que le cinéma tendait aussi à muter radicalement, pour son compte, de l'après-guerre aux années 60. Les emblèmes de cette mutation pour Deleuze (s'inscrivant directement dans la lignée des *Cahiers du Cinéma*) : Rossellini, la Nouvelle vague, le cinéma américain loin d'Hollywood. Le cinéma et la philosophie, chacun pour soi et pourtant intercesseur l'un de l'autre, ne cessent de nous dire : « Quelque chose s'est passé, quelque chose s'est passé, etc. » Quelque chose s'est passé, quelque chose « accroche », et cinéastes et philosophes essayent de le faire et le découvrir pour leur compte, c'est-à-dire que chacun, avec ses moyens expressifs, engageant jusqu'à son propre corps « accroché », exprime ce « s'est passé », ce « a changé ».

Mais ce n'est pas tout de dire que « quelque chose s'est passé ». Pour faire fonctionner cet « événement », ce drame à dramatiser, pour que ce mot même ait un quelconque sens, une quelconque chair, il faut non seulement que quelque chose se soit passé, que certains l'expérimentent dans leur chair, que ce « s'est passé » s'exprime à travers ces chairs *d'une certaine manière*, et qu'enfin cette expression dans la chair puisse trouver une ou plusieurs expressions créatrices variables, pluralisant l'événement. Le « quelque chose qui s'est passé » peut se faire entendre de mille manières : c'est toujours en même temps une aventure

¹⁶² C'est Bergson, c'est l'appel à une nouvelle métaphysique. C'est Epstein : Epstein, *L'intelligence d'une machine*, Paris, Melot, 1946 ; Epstein, *Le Cinéma du Diable*, Melot, 1947.

¹⁶³ *DR*, p. 1.

personnelle et singulière. Personnelle et singulière : j'ai une certaine idée de ma mère, cette idée est faite de mots, d'images, d'odeurs, etc., conditionnant une certaine perception affective. Ma mère, je ne la vois jamais pleurer. Dans mon percept-affect de mère il n'y a pas de larmes. Pourtant, elle pleure en ce jour. Je me sens dès lors marqué par la question « qu'est-ce qui s'est passé ? » Cela pourra éventuellement m'arrêter, me faire produire et découvrir une singularité – construction du percept-affect de larmes-de-celle-qui-ne-pleure-jamais. Ou bien je réenchaînerai (on passe à autre chose), ou bien, en détective, je chercherai à reproduire tout le monde dans lequel il lui faut vivre pour que, de ne jamais pleurer, elle en vienne à pleurer (quelqu'un est mort ? est-ce de la joie ou de la tristesse ? était-ce trop beau ? c'est quoi cette expérience incarnative d'un trop beau là ? qu'est-ce qui lui est arrivé ? qu'est-ce qui *lui* passe par les yeux, là entre nous ?). Souvent il n'y a rien à trouver, et les aventures ne sont que petites aventures psycho-individuelles – aucune singularité ne s'exprime là de manière inédite, ne se répètent que les joies et peines d'un passé immémorial dans des individus souvent prisonniers de stéréotypies – maniérisme de nos douleurs. Mais parfois cela est très grand, très beau – soit parce que cela exprime un monde, ce qui est si beau (elle a un monde, ma mère a un monde, elle n'a pas le monde de tout le monde, elle pleure pour quelque chose qui lui appartient) ; soit parce que cela constitue le signe, l'affect perceptible, de ce qui s'est passé sur le mode du « ne s'est jamais passé ». Les petits et grands événements supposent toujours tout un monde de signes et de reconnaissances, c'est-à-dire l'empirisme classique, celui qui intègre, celui qui enchaîne une perception à une autre, un affect à un autre, pour une grande continuité indivise, le sens commun. Dans cette ombelle contre le chaos, que l'on protège tout autant qu'elle nous protège, se tracent tout un ensemble de micro-fêlures empêchant la vie de s'endormir à jamais sous des ombres faussement fausses.

Les « petits » événements n'ont pas toujours une grande extension, ils n'en sont pas moins grands pour celui qui parvient à les exprimer. Il est certain que les larmes de ma mère ne toucheront que moi, ne seront éventuellement occasion de penser que pour moi et pour ceux qui peuvent être sensibles à ce petit monde dans lequel elle vit, petit monde qui une fois ou deux a craqué, s'est véritablement mis à pleurer de l'intérieur (ce n'est pas, pour les vivants, quelqu'un qui pleure parce qu'il est triste ; c'est véritablement tout un monde de tristesse qui se manifeste comme « pleurer » ce qui jusque là se tenait comme incarnation – larmes métaphysiques). Cependant, d'autres événements ont une extension potentielle bien plus grande, de même qu'une force de mutation plus grande pour les corps qui s'y incarnent. Nous ne ferons pas entendre le grand événement qui n'en finit de s'exprimer après 1945.

Nous ne voulons pas refaire le travail de Deleuze avec *Cinéma*¹⁶⁴. Nous laissons volontairement cette œuvre sur le côté. Nos événements tourneront autour de la constellation « MAO ». Nous aimerions donc essayer de produire une autre série qui puisse fonctionner comme intercesseur de l'ontologie deleuzienne, où le problème du traître se fait voir au plus haut point. Notre question sera toujours : « comment le jeu de la trahison opère dans certaines productions cinématographiques touchant à ce phénomène Mao ? » Ce « tout », bien lâche, tout autant ici que dans le cas de l'événement des larmes de ma mère, n'a aucune efficacité, aucune existence même, hors la chair de ceux qui en portent les traces. Ce n'est que dans ces traces qu'un événement peut se mettre éventuellement à exister précisément, après avoir insisté en tel ou tel individu – la singularité insiste, déboutte la posture incarnative de son assise à tel ou tel moment donné. L'individu harcelé, marqué dans la chair et l'esprit, tentera peut-être alors d'exprimer autrement cet événement, de le faire passer, d'atteindre à sa singularité par tel ou tel mode expressif. Là se pluralise l'événement, déjà pluriel en son essence actualisée, se (re)marquant de diverses manières à travers les différentes postures incarnatives qui étaient capables d'en porter les traces jusqu'à en faire d'éventuels signes. La notion même d'événement ou de drame n'a plus aucun sens dans l'indifférence fatale du mauvais maniérisme : l'événement c'est la différentiation – l'en-soi pour soi dans l'événement faisant le drame conjoint de l'individu étreignant le singulier, du singulier harcelant l'individu. De Mao et du maoïsme nous ne prétendons donc pas étudier grand-chose, si ce ne sont ses variations représentatives, jusqu'à trouver, peut-être, une variation qui ne redouble pas l'auto-trahison du sub-représentatif. On se demandera ainsi comment cet événement se fait et découvre comme événement à travers certaines postures incarnatives pluralisant son sens déjà pluriel (n'étant possible qu'en tant que toujours-déjà *figuré, mis en aspects, faces, tendances expressives*, à travers la posture incarnative qui en est marquée), et comment justement la découverte de cette posture nous force à reprendre tout ce qui fut fait « histoire de la représentation par la représentation », autrement, découvrant l'activité de l'Idée autrement.

Répétitions et échos par le maniérisme

Ces variations, nous les appelons « variations sur le maniérisme ». Le « maniérisme » est un concept qui a séduit Deleuze, à condition de bien voir que « les maniérismes sont divers,

¹⁶⁴ Ceci engagerait de trop longs développements, les paradigmes conceptuels à l'œuvre dans l'un et l'autre ouvrage ne sont pas les mêmes (même si les ponts entre ces paradigmes sont énormes). Là où nous sentons plus, pour notre compte, Spinoza et Simondon dans *Différence et répétition*, il est évident que c'est la langue du *Matière et mémoire* de Bergson qui sédimente *Cinéma*.

hétérogènes, surtout sans commune mesure en valeur, ce terme désignant seulement le terrain d'un combat où l'art et la pensée sautent avec le cinéma dans un nouvel élément (...) »¹⁶⁵. Seulement, Daney semblera parfois n'en faire qu'un usage partiel, limité, qui, à nos yeux, n'est que « dérivé de maniérisme ». Sur la fin de sa vie, il définira cet usage partiel avec une grande concision : c'est un type de représentation dans lequel « la signature l'emporte sur le signé »¹⁶⁶ Manière de dire que le cinéma se passe du monde, se passe de l'autre de l'image, et ne fait plus qu'enchaîner image sur image, avec leurs effets dérivés de signature (ce type d'agencement d'images est « eisensteinien », « coppolien », etc.; ou bien ce type d'agencement provoque tel effet cinéma, au sens de « trucs » de réalisateurs¹⁶⁷) sans que jamais plus le Dehors ne vienne faire irruption dans, sous, à travers l'enchaînement. Non pas se passer du monde comme ce qui est posé là, dans un empirisme naïf, comme l'extérieur de la représentation dogmatique, mais du monde comme processus de réalisation de réel. C'est, dans des termes que nous avons utilisés, une représentation de représentation, une représentation vampirisant le processus de sa propre production au profit d'une seule de ses dimensions, son actualité expressive, en tant que caractérisant une certaine raideur dans l'actuel, une positivité connue et reconnue : une signature-coppola, une signature-eisenstein, un film fait de signatures. Jadis, le cinéma devait gagner le monde de la représentation, construisant des totalités ici et maintenant, « aujourd'hui nous aurions tendance à prendre la question à l'envers : de l'image globale à ses composants erratiques. L'image globale est le point de départ et non plus le produit. Un point de départ qui n'est plus questionné ou ironisé par sa vision stroboscopique mais qui doit mener à une 'autre' image. On ne fait plus l'archéologie d'une image, on va d'une image l'autre. L'image-départ fonctionne donc comme un modèle robot (statistique), et les images-arrivées comme des virtualités qui appartiennent à son programme (et qui, du coup, ne le contestent pas). Virtualités (24 par seconde) que l'on découvre comme par anamorphose du modèle. C'est une façon de voir la cinéphilie, le maniérisme et tutti quanti. »¹⁶⁸ C'est comme si tous les mondes étaient déjà donnés. Il n'y a plus alors qu'à partir à la dérive sur ces « mondes possibles » toujours-déjà

¹⁶⁵ *Pourparlers*, p. 109.

¹⁶⁶ Daney, *L'Exercice a été profitable, Monsieur*, Paris, P.O.L., 1993, p. 21. (Désormais cité : Daney, *EPM*)

¹⁶⁷ Dans l'émission radio *Microfilms* du 19/07/1987, Daney reçoit Jean-Marie Straub. Au cours de cet entretien, Daney définit le maniérisme comme ce qu'il reste du cinéma quand la matière et l'expérience n'y passent plus (ne restent que des effets-cinéma – effets-auteurs, effets-techniques, tout ce qu'on veut – coupés de ce qui leur donnait son sens). Les effets-cinéma sont arrachés au tout dont ils procédaient (l'expérience qui leur prêtait vie), et les spectateurs (éduqués, habitués, montés en cinéma) sont complices de ces effets (plutôt, les réalisateurs en usent et abusent sur les spectateurs). Ces effets sont évidemment passés depuis longtemps dans la grammaire des plus mauvais téléastes, là où chaque mouvement d'appareil *devient* technique-fonctionnel : le gros plan et la musique étant *devenus* synonymes de larmes à verser. Une perfection sans travail.

¹⁶⁸ Daney, *EPM*, p. 63.

trop actuels, auto-fondés : « D'UNE IMAGE L'AUTRE est le résumé de cette démarche qui n'a plus besoin de vérification extérieure. Ce qui fait qu'on choisira telle ou telle façon d'arriver à une image B relève d'un vague critère de 'validité – air du temps'. La Mode peut être le modèle de cette activité-là. Il s'agit de 'propositions' en vase clos qui ont besoin de très peu d'air frais (dehors) pour redéployer l'ensemble des signes déjà usés et toujours renouvelés. »¹⁶⁹ Le maniérisme ne serait ainsi que la reprise infinie de l'histoire de la représentation par la représentation (même projet que le Hegel de la *Phénoménologie*), avec ceci de nouveau que chacun saurait que toute image est vouée à l'entropie.

Cette vision du maniérisme, où il y a victoire de la signature sur le signé, où le monde est perdu car toujours-déjà présupposé comme actualité, positivité pure ou *visuel* (ce que Daney appelle « visuel », par différence avec l'image qui se joue sur l'abîme qui la creuse comme expression dans l'autre, le Dehors¹⁷⁰) nous semble trop restrictive. C'est comme si Daney, dans ce texte crépusculaire, réduisait le maniérisme à l'une de ses tendances dérivées, comme si le maniérisme n'était plus tant le cœur d'un problème qu'une réponse épuisée et épuisante, là où toutes les images finissent leur vie, dans un recyclage permanent, entre grands effets d'auteurs et parodies¹⁷¹. Notre définition du maniérisme voudrait élargir le problème, jusqu'à englober ces « dérives » ou « productions dérivées ». Il faut le voir sous tout mouvement de production expressif marqué d'une trahison essentielle, que cette production expressive soit représentation de représentation, sous toutes ses formes possibles et créatives (vampirisme de la production maniériste au profit de sa seule actualité), ou qu'elle ne soit pas représentation de représentation sous toutes ses formes possibles et créatives (ne vampirisant donc pas le processus de production maniériste). C'est de ce maniérisme essentiel que dérivent les autres maniérismes. D'une façon générale, dès à présent, nous aimerions donc appeler « maniérisme essentiel » le problème fondamental des problèmes, problème qui tient au fonctionnement

¹⁶⁹ Daney, *EPM*, p. 64.

¹⁷⁰ « L'image est ce qui loge forcément la contingence de l'autre, le visuel est autonome. », Daney, *EPM*, p. 346. « Aujourd'hui [1989], tout pouvoir (économique, militaire, sportif, religieux) a 'son visuel' et le visuel, qu'est-ce que c'est sinon une image qu'on a expurgée de toute risque de rencontre avec l'expérience de l'autre, quel qu'il soit. », Daney, *EPM*, p. 295.

¹⁷¹ Entre-temps, comme Deleuze le fait aussi remarquer, le maniérisme aura pu prendre d'autres formes, moins négatives ou pessimistes (« toutes les images sont condamnées à l'entropie ») : « Le maniérisme, en tous ces sens contraires, c'est la convulsion cinéma-télévision, où voisinent le pire et l'espoir. », *Pourparlers*, p. 109. Il aurait fallu s'enfoncer plus profondément dans certains textes de Daney pour bien établir en quoi d'emblée nous sommes là, même en tous ces sens contraires, « à la dérive », dans un maniérisme dérivé d'un maniérisme essentiel (Nous pensons à ce texte capital de la rampe, développant la notion de profilmique et d'attitudes à prendre face au profilmique. Cf. Daney, « Sur Salador » (1970), dans Daney, *La rampe, Cahier critique, 1970 – 1982*, Paris, Éditions Gallimard, 1983, pp. 17 – 28. Cité : Daney, *La rampe*) Nous ne pouvons le faire, l'espace nous manque.

même du mode, dès lors qu'il n'y a que ça. Ce problème, c'est précisément cette dimension de trahison qui ne peut pas ne pas s'imposer dès lors que tout n'est qu'en tant qu'il existe comme production-annulation de la différence. Non pas tant que l'existant modal soit jeté comme un voile sur l'essence modale qu'il faudrait découvrir (ce n'est pas ainsi que nous entendions « découverte » - notre découverte ne dé-couvre rien), mais plutôt que la modalité d'actualisation modale qui est production différentielle (et il n'y a rien hors de ça, la différentiation se produit nécessairement comme actualisation, le virtuel n'est pas un possible se pensant indépendamment de l'actuel qui l'incarne d'une certaine manière) se produit comme annulation et (dans les cas de redoublement de la représentation, représentation de la représentation) vampirisme de la différence par la diversité dans l'actuel. La « découverte » ne « dé-couvre » rien qui soit plus « réel » que *ce* réel. Ne se découvre que la production différentielle qui est aussi annulation de la différence dans l'actuel, et tant la représentation de la représentation classique que l'expression d'une ontologie non représentationniste se produisent comme production-annulation de la différence, mais selon d'autres manières, c'est-à-dire en jouant autrement ce que nous voyons comme le problème essentiel¹⁷². C'est cela, en premier lieu, que nous aimerions appeler maniérisme. Et ce n'est que comme production à travers le maniérisme essentiel que se dérive, partant parfois loin à la dérive, ce que Deleuze et Daney appelleront, diversement, en fonction de la dérive, *maniérismes*. En chacune de ses dérives, il y a ainsi le signe de l'illusion nécessaire, du *traître* en nous comme mode incarné, qui témoigne du nœud complexe sur l'abîme, souvent délié par l'actualité identificatrice, au profit d'oppositions empiriques mettant le relatif trop près de nous, l'absolu trop loin.

Nous essayons donc d'élargir la notion de maniérisme à tout le projet deleuzien, à commencer par *Différence et répétition*, comme sa tâche essentielle, à laquelle tout s'enchaîne, d'une manière ou d'une autre (maniérismes seconds). Nous appelons tout ceci « maniérisme », car partout, toujours, il s'agit de faire tourner la substance autour des modes ou manières : rester au plus près de la production sur l'abîme, et sans corde (car il n'y a aucun terme à poser indépendamment de l'actuel qui, dans cette position même, trahit déjà, en même temps qu'elle est son seul allié, sa seule puissance de manifestation, la différence). Le(s) maniérisme(s) sont ainsi les corrélats directs d'une ontologie expressive. Travailler ces

¹⁷² On peut entendre « problème essentiel » comme « le problème le plus important, au creux duquel tout problème se problématise », mais aussi comme « problème de l'essence », de ce qui se déterminera comme essence : l'essence qui répond à la question « qu'est-ce que ? » ou l'essence qui répond à la question « qui ? combien ? comment ? à quelle occasion ? ».

maniérismes nous permettra, nous l'espérons, de serrer encore un peu ce que peut bien être cette ambition deleuzienne, dans la lutte *avec* le traître, de saisir une expression (dans quelque domaine que ce soit, et ici, en l'occurrence, il s'agira pour nous de cinéma) qui ne pervertisse pas la complexe indi-drama-différent\ciation d'une ontologie du sens opérant dans l'Idée, au profit d'un seul de ses termes (toujours par la vampirisation de l'actuel – faire valoir l'actuel par l'actuel seul, ou le faire valoir pour l'éternité). Dans tous les cas, il y aura lutte avec le traître, même quand on entend la nier. C'est donc toujours avec ce qui se produit toujours aussi comme une « tache aveuglante », dont on ne croira pas qu'il suffit de la supprimer pour y voir enfin clair, que nous essayerons de penser les maniérismes. Il faut nécessairement jouer avec, jouer *l'impureté* – ni l'éternité, ni le présent actuel qui ne sont qu'abstractions représentationnistes, bien réelles pour autant, et nous espérons parvenir à la faire jouer au plus juste, c'est-à-dire au plus près de ce que nous croyons être sa plus forte affirmation, sans perdre de vue, dans le produit bien réel de cette production, la puissance même de cette production, c'est-à-dire toujours aussi cette tache aveuglante de laquelle sortent tous les problèmes, que ce soient ceux de la représentation ou ceux d'une ontologie du sens expressive ou non représentationniste. L'illusion n'est pas ici l'erreur du sujet classique qui se leurre, erreur que l'on corrige afin de voir enfin le réel plus clair qu'en plein midi. L'illusion est maniériste, c'est-à-dire qu'elle est production bien réelle et immanente de la différence, mais selon des modalités et dérives multiples.

Quelque chose qui nous est apparu en cours de route, sous des contours assez mal définis, s'est donc imposé comme le plus haut problème de l'expression. « Sous des contours assez mal définis », c'est la nature même de son apparition : quelque chose qui pervertit, contamine, rend à jamais impure toute expérience et toute pratique, expressive ou représentationniste. Mais en même temps, bien que nous décentrant (peut-être notre premier chemin cherchait encore à fonder la philosophie *de* Deleuze, comme si elle pouvait se mettre à exister comme produit d'un ensemble de propositions qui seraient les signes de l'expression et non plus de la représentation), cette impureté nous force à approfondir les mutations agitant *Différence et répétition*. Nous ne jouerons plus tellement *son* problème dans la lutte avec la représentation, mais plutôt, nous le ressaisirons pleinement, véritablement, sous toutes ses manières : tant les manières d'une philosophie de type représentationniste que les manières d'une philosophie expressive non représentationniste. Ce problème du « maniérisme », Deleuze le posait déjà très nettement dans *Différence et répétition* : « Les Idées contiennent toutes les variétés de rapports différentiels et toutes les distributions de

points singuliers, coexistant dans des ordres divers et ‘perpliquées’ les unes dans les autres. Quand le contenu virtuel de l’Idée s’actualise, les variétés de rapports s’incarnent dans des espèces distinctes, et corrélativement les points singuliers qui correspondent aux valeurs de vérité s’incarnent dans des parties distinctes, caractéristiques de telle ou telle espèce. Par exemple, l’Idée de couleur est comme la lumière blanche qui perplique en soi les éléments et rapports génétiques de toutes les couleurs, mais qui s’actualise dans les couleurs diverses et leurs espaces respectifs ; ou l’Idée de son, comme le bruit blanc (...). Avec l’actualisation un nouveau type de distinction, spécifique et partitive, prend donc la place des distinctions idéelles fluentes. Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l’Idée ; nous appelons différenciation l’actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées. C’est toujours par rapport à un problème différencié, à des conditions de problème différenciées, qu’une différenciation d’espèces et de parties s’opère, comme correspondant aux cas de solution du problème. C’est toujours un champ problématique qui conditionne une différenciation à l’intérieur du milieu où il s’incarne. *Dès lors, tout ce que nous voulons dire, c’est que le négatif n’apparaît ni dans le procès de différenciation, ni dans le procès de différenciation. L’idée ignore la négation. Le premier procès se confond avec la description d’une positivité pure, sur le mode du problème où sont assignés des rapports et des points, des places et des fonctions, des positions et des seuils différentiels, excluant toute détermination négative et trouvant leur source dans des éléments d’affirmation génétiques ou producteurs. L’autre procès se confond avec la production d’affirmations engendrées finies, qui portent sur les termes actuels occupant ces places et positions, sur les relations réelles incarnant ces rapports et ces fonctions. Les formes du négatif apparaissent bien dans les termes actuels et relations réelles, mais seulement en tant qu’ils sont coupés de la virtualité qu’ils actualisent et du mouvement de leur actualisation. Alors, et alors seulement, les affirmations finies paraissent limitées en elles-mêmes, opposées les unes aux autres, souffrant de manque ou de privation pour elles-mêmes. Bref, le négatif est toujours dérivé et représenté, jamais originel ni présent ; toujours le procès de la différence et de la différenciation est premier par rapport à celui du négatif et de l’opposition.* »¹⁷³

Dans ce texte, le maniérisme nous apparaît déjà sous un aspect dérivé – une *coupure non-expressive* (« Les formes du négatif apparaissent bien dans les termes actuels et relations réelles, mais seulement en tant qu’ils sont coupés de la virtualité qu’ils actualisent et du mouvement de leur actualisation ») – produit sur fond d’une trahison première (ce que nous

¹⁷³ DR, p. 266 – 267. Nous soulignons.

appelons « maniérisme essentiel ») constitutive de l'annulation de la différence (mais aussi de sa production différent\cielle) inhérente au processus d'individuation-incarnation. Respectivement : *oubli* et *amnésie*. Il y a un oubli essentiel (propre au maniérisme premier), il y a une amnésie dérivée de l'oubli (propre à certaines dérives maniéristes, issues de ce premier maniérisme).

Prenons le problème par le milieu, là où nous le saisissons avec Deleuze : en quoi peut bien consister une *coupure non-expressive* ? De quoi sommes-nous coupés ? Si de toute façon à chaque moment nous sommes pensée et étendue, âme et corps, c'est-à-dire double expression selon une double double différent\ciation ? Nous avons pu dire que nous étions, comme variation, des êtres intégralement et violemment sensés. On n'y échappait pas, quand bien même nous n'y voyions aucun sens, nous *sommes* et nous *arrivons comme déterminé et détermination de sens*. De ce point de vue, pour que quelque chose soit dit « ontologiquement » inexpressif, il faudrait que la différenciation se fasse indépendamment de la différentiation, ou, selon d'autres termes, que le *faire* ne *découvre* plus rien. Or tout faire est une découverte : et même aux idées communes, celles qui protègent et ne créent rien, on ne pourra reprocher d'être essentiellement inexpressives. Il n'y a pas, dans *Différence et répétition*, de fondation possible de l'expression du point de vue de l'Être, *d'un quelconque absolu qui ne serait toujours-déjà mise en variation dans l'absolu* – le seul absolu qui soit. En d'autres termes, tant les coupures non-expressives que ce qui ne serait pas coupure non-expressive (et dont nous devons dire que nous ne savons toujours rien) partagent une même « condition » d'effondement. Le premier aspect du maniérisme essentiel, constituant, celui qui repose sur ce fait que Deleuze « fait tourner la substance autour des modes », tient en l'impossibilité de tenir où que ce soit (car où, c'est déjà dans un espace-temps déterminé, c'est-à-dire dans le constitué) un quelconque point d'identité, à l'aune duquel on pourrait évaluer le Vrai et le Faux, qui ne soit d'abord *posé*. Ceci signifie, autrement, que toute production *dans et de l'Idée* est *production infinie du faux*, y compris lorsqu'il y a production de vérités (relativisme de la représentation ou relativisme d'une ontologie du sens expressive), et même production de La Vérité (Représentation)¹⁷⁴. Dans la mesure où le point

¹⁷⁴ De manière lumineuse, avec le vocabulaire de *Différence et répétition*, Jean-Clet Martin écrit, élève et lecteur de Deleuze : « Le faux en question n'est pas le contraire du vrai. Toute multiplicité doit se concevoir sous la forme d'une coexistence capable d'imposer la simultanéité des dimensions dont elle se compose. À cet égard, les éléments d'une multiplicité ne cessent de modifier leurs rapports en passant par la totalité ouverte des dimensions d'une variété. Chaque terme entre ainsi dans une série de variations, devient autre en même temps que varient les dimensions sur lesquelles on les prélève. », Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 11. Le « Vrai » de la représentation nous apparaît ici comme une multiplicité parmi d'autres (chacune se composant des mêmes éléments, se reconfigurant sur fond d'une même fausse profondeur ou « profondeur maigre » (Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de*

d'identité le fondant n'est plus donné ni donnable, mais produit de la différence, l'étalon de mesure « Vérité » est produit comme dérive du faux. Du strict point-de-vue de ce maniérisme premier, sous un premier aspect dit « d'effondement », nous ne pouvons rien affirmer d'autre que : « tant les coupures non-expressives que les « nous ne savons encore quoi expressifs » ont ceci de commun que toujours ils sont produits comme production infinie du faux.

Bien sûr, faire valoir la logique paradoxale d'une ontologie du sens c'était aussi éviter toute identification à l'aune d'une identité, mais en même temps, toute identification et toute identité peuvent quand même s'y produire comme production du faux. Cette identification produite est curieuse car il n'y a plus d'expression et d'identification *que* d'expression et d'identification *de* et à rien de toujours-déjà donné. On ne découvre qu'en faisant, et ce qui se maintiendrait (code génétique, préjugé, réplique empirique de diverses identités faites champ transcendantal – ombelles contre le chaos) est de toute façon sans cesse « embarqué », forcé d'être expression toujours en même temps dans l'actuel et dans le virtuel, comme différenciation et différenciation. Simple exemple biologique, le code génétique nous avait aidé à comprendre la complexité de la double différent\ciation sans identité donnée ni donnable : le code n'est pas pure détermination, il est ce qui se détermine comme déterminant à déterminer dans une relation avec ce qui se détermine, dans l'actuel, comme déterminant à être déterminé. Autrement : Le code ne réplique pas l'identité, il ne cesse de constituer une identification à la croisée de processus hasardeux internes – les mutations génétiques, de processus rigides internes – la dimension proprement codée (qui nécessite toujours un décodage et recodage comme actuel – le différencié n'est pas le différencié qui ne sont ni l'un ni l'autre seulement l'actuel), et de processus contingents externes – les rencontres dans l'actuel¹⁷⁵. Nous réitérons donc encore autrement le premier aspect du maniérisme essentiel pour affirmer que d'aucune existence nous ne pourrions dire : elle n'exprime rien. Car exprimer ce n'est justement pas exprimer la vérité de l'Être, c'est *juste exprimer* – au milieu de tout un tas de conditions qui ne déterminent et ne se déterminent jamais comme Vérité-Une (bien que pouvant se faire passer et se maintenir comme telle dans l'actuel) mais toujours comme une dynamique relationnelle différent\cielle. Des identifications sans identités, ou des identités qui ne sont jamais que propositions – c'est-à-dire toujours genèse

Gilles Deleuze, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 12), l'Idée se produisant comme totalité ouverte) dans laquelle domine, selon une logique complexe (engageant des dimensions d'actualité et de virtualité) telle ou telle simultanéité de dimensions capable ou non de s'imposer comme dominante de multiplicité parmi les multiplicités. Le monde dans lequel il y a cette raison, qui fonctionne comme cela, n'est qu'une manière de produire la différence comme actualité. Le « Vrai » apparaît comme une possibilité (qui n'est pas le possible de la représentation, cf. *supra*) de production du faux – puissance du faux dit Deleuze.

¹⁷⁵ N.B. : Tout ceci est toujours en même temps actualité et virtualité.

de soi partielle, provisoire, tendancieuse, modale dans l'élément génétique toujours fait et découvert – maniérisme primaire ou essentiel du mode, allié et traître, notre plus bel ennemi en tant que sa nécessaire actualité se constitue comme oubli du problématique, oubli de l'Idée comme puissance de constitution du problématique. Toute une manière de dire que les tendances représentationnistes et non-représentationnistes, en philosophie ou ailleurs, partagent une même condition, œuvrent au creux d'une même problématique de la trahison.

Se constituer comme oubli de l'Idée n'empêche en rien d'être quand même et toujours traversé, produit comme sens. D'un certain point de vue, sous un certain aspect, n'échappant jamais au problème du problème, problème du traître, tout est expressif, tout porte en soi sa question, précisément dans la mesure où tout s'incarne comme réponse à un problème, sans cesse. Pourtant il semble bien que nous avons suggéré la possibilité de se couper de l'expression, de ne plus rien exprimer que des « fantômes de propositions ». Dès le départ nous attaquons un certain Hegel, via Deleuze, sur ce point. Mais de ce point de vue nous nous situons précisément au niveau de *l'expression de l'expression* qui devenait, dans ce cas précis, « manière dont la représentation se représente ». C'est que *l'oubli maniériste*, bien que procédant de la production même de la double différentiation à l'œuvre dans l'individuation qui ne peut être ni exister hors l'incarnation-actualisation, ne devient *amnésie maniériste* que lorsque l'actuel a vampirisé le virtuel, que lorsque l'empirique est sans cesse redoublé, reconduit, produisant une longue chaîne identitaire (représentation). D'une certaine manière (cf. *supra*) nous pouvons encore affirmer que ces fantômes de propositions sont des êtres expressifs : ils tracent, coupent, déterminent dans l'Idée comme toute autre proposition. Mais pour autant, c'est bien de ces mêmes propositions que nous continuerons à dire « elles sont fantomatiques, exsangues ». Elles sont fantomatiques car, même si elles tracent, coupent, déterminent dans l'Idée, elles ne parviennent jamais à exprimer en même temps la raison de leur genèse, elles s'expriment comme coupées de leur champ transcendantal, elles referment sur lui-même, auto-fondation, le champ de l'expérience et des rencontres, déterminant profondément ce qui sera alors entendu par « expérience » et par « rencontre », ce que la représentation de représentation permet de faire comme « expérience » et « rencontre ». C'est pourquoi ce n'est qu'au niveau de l'expression de l'expression que nous pouvons parler de « fantôme inexpressif » : il y a comme un vampirisme du redoublement expressif, une auto-affirmation exsangue du redoublé qui se met à couper, tracer, déterminer en perdant sa puissance génétique, au seul *nom* de l'actuel, en vertu de ce qui se *bloque* dans l'actuel (dont les constitutions par l'habitude sensori-motrice, l'ombelle contre le chaos). C'est toute une *violence de l'actuel*. Violence nécessaire, primaire, inévitable de l'existence qui est toujours

aussi *cette* intensité actualisée venant à s'exercer en boucle, faisant boucle sur elle-même, ne cessant de s'auto-produire, s'affirmant partout dans le monde, comme ce monde (c'est cela que Deleuze affirme lorsqu'il dit que Hegel ne fait que déployer les connexions de son esprit dans le monde, comme monde rationnel-effectif - *Wirklich*). Même si avec Deleuze nous pouvons encore penser la genèse véritable de ces propositions fantomatiques, en elles-mêmes, du point de vue de leur champ expressif, elles se coupent par elles-mêmes, en tant qu'elles existent (et ne peuvent ni être, ni exister, autrement qu'en tant qu'elles existent), de leur véritable élément génétique. Même si nous pouvons repenser la chair et la vie de la dialectique hégélienne avec Deleuze, la vie et la chair de Hegel s'expriment dans un réseau de propositions inexpressives, coupées de leur véritable champ génétique. Faire la critique de Hegel, en ce sens, c'était montrer comment la différence était toujours-déjà annulée, se produisait comme annulation, se bloquait empiriquement, forçant à postuler une dialectique abstraite, ne mouvant plus rien d'autre que le produit de la trahison. C'est la raideur de l'actuel – violence de l'actuel – qui se met à « parler » pour le virtuel – soliloque de l'actuel. Comme lorsque l'on ne cesse de dire à Van Gogh, dans *Lust for life* de Minelli et Cukor (1956)¹⁷⁶ : « Non Vincent, tu ne sais pas ce qu'est la souffrance, guère plus que la violence qui fait souffrir, tout embourgeoisé que tu es dans ta peinture et ta vie de paria au crochet des autres. » Et que Vincent répondait : « Mais je ne vis que ça, en moi ». En réalité, s'opposent là deux types de violences : la violence de l'actuel redoublé (celle qu'il vaudrait mieux appeler *brutalité*), la violence de la trahison permanente qui fait passer des intensités dans de perpétuels devenirs¹⁷⁷. C'est la différenciation qui contamine et pervertit la différenciation, lui faisant violence, la rendant raide. C'est le faire qui en fait trop et découvre peu. Même si, nécessairement, une pensée véritablement génétique et transcendantale peut retracer les articulations et coupes opérées par la philosophie la plus dogmatique dans l'Idée. Un fantôme expressif peut se comprendre dans une ontologie du sens, même si par lui-même il tendait à

¹⁷⁶ Vincente Minnelli, George Cukor, *Lust for life* (titre français : *La vie passionnée de Vincent Van Gogh*), États-Unis, Metro-Goldwyn-Mayer, 1956.

¹⁷⁷ Ceci est manifeste dans l'opposition que travaillent Minnelli et Cukor entre Van Gogh et Gauguin : Gauguin n'a de violence que mondannée, extérieure, banale et brutale (ses échanges verbaux et physiques grossiers et brutaux avec les autres réduits à des obstacles de l'affirmation de soi, les femmes exploitées comme objets de la jouissance personnelle, etc.) ; Van Gogh reste cloué au lit après avoir *rencontré* telle ou telle autre intensité incarnée qui ne peut que le paralyser, à chaque fois, sommé de faire trembler ce qui se donnait là, à ce moment là, pour une identité stabilisée. Le premier vit dans une violence perpétuelle faite à l'extérieure en vertu de son identité affirmée, le second vit dans une violence perpétuelle faite à « sa vie » par toutes ces vies, toutes ces intensités à incarner. Littéralement, avec des mots bergsoniens, Van Gogh *se perd* dans une « attention infinie à la vie », mais une attention qui n'en finit pas de faire attention, qui ne se fixe jamais comme conscience-habitude de ce qui fut, un jour, assez regardé que pour être oublié au quotidien : les gestes des autres, le travail, le café, une femme, une nature – des nuances, des manières, des modalités à en mourir. Van Gogh n'a cessé de peindre sa stupéfaction, tout un monde tremblé – tremblant, n'en finissant jamais avec la trahison existentielle.

la rigidifier, la bloquer, l'identifier. Il y avait encore trop d'humain toujours-déjà qualifié, actuel, dans toutes ces histoires et fins de l'histoire... *Ainsi, sous ce second aspect du maniérisme essentiel qui est oublié, annulation nécessaire de la différence dans sa production comme actualité, il y a l'ouverture d'un maniérisme dérivé, amnésique qui, comme expression de l'expression, n'affirme plus rien d'autre que la violence de l'actuel cherchant à s'auto-fonder, se coupant, comme expression de l'expression, du mouvement de production complexe de l'indi-drama-différenciation au seul profit d'une répétition identitaire de l'actuel-empirique existant ici et maintenant. C'est ce que Deleuze affirme lorsqu'il écrit qu'il n'y a de négatif que dérivé et représenté, même si ce dérivé trouve ses conditions dans le maniérisme essentiel, qui lui, n'a rien de négatif. Le maniérisme ne devient production de négatif qu'en tant que dérivé dans la constitution d'un monde s'épuisant dans la représentation.*

Sous ces deux derniers aspects qui s'enchaînent dans l'actuel, *oubli* et *amnésie*, le maniérisme essentiel nous met en rapport avec le *traître* en soi, traître avec lequel il nous faut composer. Oublier jusqu'à l'amnésie ce problème, c'est oublier Deleuze, et toute la philosophie qui se réduit alors à un simple combat d'opinions. C'est aussi une manière de vouloir en finir avec le traître. La lecture de Deleuze tente toujours le dogmatique. Lassé du monde de l'identité, il croira à la différence comme on croit à l'identité – sur le mode de la représentation, comme affirmation dans l'actuel et rien que l'actuel, comme le fin mot de « ce qu'il en est de la réalité ». Deleuze, bien plutôt, nous invite à tenir bon sur l'abîme. Mais un abîme qui ne se creuse plus sous l'alternative de la représentation : l'absolu ou le relatif. Il faut tenir bon *sur l'abîme* (y faire, y découvrir, y tracer, y produire), car il n'y a que ça. Tenir bon sans corde¹⁷⁸, car il n'y a rien à tendre, car il n'y a pas l'absolu d'un côté, le relatif de l'autre. Absolu-relatif, relatif-absolu. Perdre cela, c'est faire basculer l'exercice deleuzien dans la représentation, et *seulement* dans la représentation. Nous perdrons alors le nœud du problème qui réside dans la lutte avec et contre soi comme production-annulation de la différence. On agiterait la philosophie deleuzienne comme un produit, et on ferait valoir un produit plutôt qu'un autre. Le goût philosophique s'épuiserait dans l'actuel. Or, s'il y a un mot d'ordre deleuzien, c'est bien plutôt sous cette forme double qu'il s'exprime : faire valoir l'infinie production de la différence, en ce compris dans ses dimensions de production d'un

¹⁷⁸ C'était encore l'alternative, toujours triste (devenir dogmatique, s'enraciner, creuser la terre ou devenir relativiste, vivre déraciné, ne plus avoir de terre), de l'homme, cette créature vouée à disparaître, funambule *sur la corde* jouant dans le Zarathoustra nietzschéen, risquant toujours la chute nihiliste. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue – 3 – 6.

monde de la représentation¹⁷⁹, *et*, ce qui constitue la plus haute valeur de toute (re)production, ne pas trahir empiriquement, dans l'actuel, la différence lorsque nous (re)traçons, (re)créons et (re)découvrons, même si nous nous découvrons d'abord comme existence incarnée de la trahison, même si toute création et tout créateur portent chacun leur propre *cliché* ou *répétition mécanique de l'intensité individuée qu'ils expriment comme incarnés*, en eux-mêmes. C'est dans ce « même si » que tout se joue, avec ce « même si » - toujours. Le tout, c'est de laisser le traître là où il opère, ni dans l'ombre (on ne le découvre pas, on ne le surprend pas pour lui régler son compte et enfin voir le réel dans toute sa splendeur), ni dans la lumière (on ne le réduit pas aux formes empiriques de la trahison¹⁸⁰). Autre façon de jouer avec le traître : ne jamais en finir avec lui. On ne se clôt pas dans l'actuel, on est chaque fois, à nouveau, toujours, confronté au problème de tous les problèmes : il y a des rencontres, il y a production et émergence de nouveau, et ça change tout, toujours, comme incarnation dans l'existence, reposant sans cesse le problème essentiel. On n'en finit jamais plus avec le traître, car c'est par là que « ça se passe » - des affects, des percepts, des concepts en tant qu'ils s'incarnent. Les philosophies de type représentatif disent sûrement encore quelque chose du problème du traître et de la production-annulation de la différence sous la violence de l'actuel. Mais elles se répètent, comme on répète une information : « ceci est ceci », à l'infini. La différence annulée se répète dans l'actuel, comme le journaliste fait le bilan des morts dans le monde. De la façon dont ces philosophies ont pu penser leur rapport à ce traître essentiel, on ne saura que ce que nous en arracherons à la représentation. On n'exprimera ce rapport qu'à parvenir à circonscrire une image dogmatique de la philosophie, image dont les raisons de productions apparaissent de plus en plus nettement (illusion nécessaire, production de la différent\ciation même, et non simple effet de surface ou illusion strictement empirique). Sans quoi, ne parvenant à lutter assez ardemment contre la violence nécessaire de l'actuel, et toujours avec cette production qui est aussi actualité, nous retomberions également sous le coup, par un aspect ou par un autre, du redoublement de l'annulation de la différence dans l'actuel – violence de l'actuel, tracé d'une image dogmatique de la pensée. Dans *Différence et répétition*, il s'agit de développer un goût philosophique qui ne perde pas le transcendantal, qui ne perde pas la saveur d'un expressionisme complexe, se creusant dans

¹⁷⁹ Ainsi, répétons-le encore, la critique de certaines philosophies dites dogmatiques ou représentationnistes ne va pas sans une admiration profonde : on y observe bien, à hauteur de philosophe qui *pour la première fois* s'y est incarné, la production de la différence, processus complexe d'indi-drama-différent\ciation, même si ce processus de production différentiel s'épuise dans l'annulation de la différence, au point même parfois de perdre totalement ce qui en fut le moteur et de ne garder qu'une différence simulée, contrastée, opposée, limitée, portant déjà toutes les marques de l'empirique actuel.

¹⁸⁰ Nous en évoquerons une, fameuse, biblique, dans la suite de ce texte.

l'existence annulant sa production. C'est seulement à l'aune de ce problème, dans la constitution de ce problème, que Deleuze peut évaluer la puissance expressive-productrice (créatrice) d'une philosophie, représentationniste ou non. De ce fait, si une philosophie représentationniste dogmatique peut parfois juger la philosophie, disant : « cette philosophie est périmée, il n'y a plus rien à en tirer, elle s'est trompée », une philosophie qui travaille à une ontologie expressive non représentationniste affirme toujours : « mais *quel faux* a-t-on construit là ? comment fut-il produit, par qui, où, quand, en quelle occasion et pour quoi faire ? quelle en est la rencontre matricielle ? comment y a-t-on vécu ? » La première brandira le nouveau vrai, considéré Vrai, comme étalon de mesure du faux. La seconde fera valoir son faux, sa manière de mentir, ses manières à elle (qui prétendent mentir-vrai), sur ces anciennes manières, certes non périmées, mais probablement aujourd'hui littéralement incroyables et, par conséquent, in-vivables. À quel mensonge sommes-nous prêts à croire ? D'où tire-t-il sa puissance d'affirmation ? Est-on prêt à y vivre ? Quelles sont nos manières, c'est-à-dire toujours en même temps, comme ce qui ouvre deux mondes complètement différents, par-delà toute différence, comment jouons-nous avec le traître qui est en nous ?

(Ainsi, un cas qui permet de comprendre combien cette position deleuzienne permet d'abord, en un sens, de dire « oui » à toutes les productions de la pensée, pour en mesurer toujours le rapport au traître, le jeu de production dans la trahison, ce qui passe dans l'actuel, ce qui ne passe plus, etc. Nous disons que ce cas expulse le traître du clair-obscur dans lequel il opère, qui se constitue comme l'arête de son opération, vers la clarté de l'actuel. C'est encore une autre manière de penser la confusion du transcendantal et de l'empirique, tout en sachant maintenant que l'on ne pensera jamais l'un sans l'autre. D'une façon inédite, il nous semble que tout le problème de Deleuze, dans *Différence et répétition* (mais aussi dans *Spinoza*), consiste à tenter d'affronter ce que le christianisme a vu et résolu sur un mode moral, une dérive sévère du maniérisme. L'expérience fondamentale du « passage à l'existence » (incarnation) est marquée du sceau du péché originel dans le christianisme. Ce que le christianisme découvrait peut-être là, c'est la dimension de *trahison en soi*. Mais là où cette trahison nous apparaît comme *volée* par un Dieu fait homme (celui qui portera, rachètera, le traître – *extériorisé et réduit à l'actuel*, tant sous la figure du péché originel que sous la figure de Judas – qui n'est rien de plus qu'un problème de conscience), Deleuze la rend à l'homme, à chaque homme. Mais il ne s'agit pas de rendre la trahison à l'homme pour lui en attribuer la faute (le culpabiliser), ni non plus d'espérer encore quelque rachat-salut en ce Dieu fait homme (on ne nous volera plus ce qui constitue notre signe matriciel – exister).

Ce n'est plus l'homme déjà qualifié du paradis originel qu'il faut sauver de l'existence douloureuse, c'est la pleine puissance de production de l'Idée – son indi-drama-différent\ciation – qu'il faut réaffirmer à travers cette existence actuelle, qui ne peut s'affirmer qu'à travers cette existence actuelle, en tant que nous parviendrions à tourner le traître à notre avantage, le faux vers un mentir-vrai et non vers le Vrai de la morale (qui est un mentir-faux). En ce sens, le cœur du christianisme est évalué comme modulation de la pensée, présentant des affinités troublantes avec les philosophies que nous avons appelées « représentationnistes » : l'homme y est dévalué, perdant ce qui lui donnait sa plus haute puissance – le traître vécu, incarné. Le christianisme a stigmatisé la trahison en la montrant du doigt (le doigt moral qui empêche de voir), l'ayant personnifié sous la figure de Judas. La trahison n'était alors qu'empirique : elle reposait sur les compromissions de l'actuel (le mensonge de la représentation). Pour notre compte, avec Deleuze, nous revalorisons la trahison, non pas comme Judas personnifié (expulsion et réduction du traître dans l'actuel), mais comme procès de la différent\ciation, *nécessité vitale avec laquelle il faut produire, là seulement où toute production-crédation est possible*. On ne nous reprochera dès lors aucun irrationalisme à ainsi prendre en compte la valeur essentielle du faux et du traître. Il n'est plus le Faux du Monde Vrai de la représentation, il est l'affirmation de la production infinie de l'Idée comme tel ou tel *vrai* (mentir-vrai) partiel, local, et pourtant non relativiste (il a son opérativité expressive, il a sa puissance de valorisation *hic et nunc*, etc.), du traître toujours au croisement de l'empirique et du transcendantal. Seules les philosophies de la représentation font du faux, du relativisme les ennemis du vrai, du traître l'ennemi du bon¹⁸¹.)

¹⁸¹ De ce point-de-vue, le reproche d'explicateur-commentateur classique adressé si souvent à Deleuze « les textes d'histoire de la philosophie deleuziens sont des textes d'abord deleuziens, ils ne respectent pas la lettre », peut se comprendre comme la difficulté à penser le traître pour lui-même. On le réduit d'abord à l'erreur, à l'écart par rapport à la lettre-identité, à la différence de l'empirique comprise comme simple écart entre diverses identités posées. Du point de vue d'une ontologie expressive, non-représentationniste, ce que Deleuze met « de lui » dans ses textes dits « d'histoire de la philosophie », ce n'est rien d'autre que la tentative de restituer le rapport des philosophes au traître, à cette composante essentielle de production-annulation de la différence ouvert par l'existence. Si l'on a d'abord fait de cette démarche une méthode de la représentation, ou un objet d'affirmation empirique (objet de représentation – comme lorsque l'on réclame plus de différences ethniques *représentées* à la télévision – plus de noir, jaune, gris, vert, bleu, tout ce qu'on veut) (affirmer la différence comme *affirmation étroitement empirique de la différence*, la chercher partout où elle fut valorisée en tant que produit), nécessairement on estimera que cela appartient en propre à Deleuze, que c'est la pensée dogmatique deleuzienne qui vient forcer l'interprétation des textes que l'on pose comme les jalons d'une « histoire de la philosophie ». Mais dès lors que l'on regarde le geste deleuzien comme la tentative de compréhension des philosophies à l'aune de leur genèse constituante dans le problème de la trahison (comment, à quelle occasion, combien, c'est toujours – comment, à quelle occasion, combien la production différent\cielle ? et qu'en reste-t-il, comment elle passe dans les corps qui s'y incarne, etc.), on déploie non plus le jeu des influences de x sur y (vision représentationniste du commentaire), ni le jeu du re-dire (vision représentationniste de l'explication), mais on ressaisit les prétendues influences en même temps et à mesure qu'on explique ou déploie le jeu de

Il est certain que tout cela *nous* concerne directement, nous les hommes, esprits et corps. Que le sens traverse les hommes, de part en part, c'est d'abord dire cela : en tant qu'existant, ils n'échappent pas au traître. Il n'y a pas d'individuation hors de l'incarnation, pas de double différent\ciation hors de l'actualisation dans des espaces-temps déterminables comme êtres réels et actuels. Le traître n'est jamais que l'allié de l'individuation : ce sans quoi elle ne commence jamais (l'indifférentiation prévaudrait, chaos noir), mais ce avec quoi elle ne commence qu'en s'annulant nécessairement dans le processus d'incarnation. C'est toute la difficulté, c'est là que se produisent toutes les formes dérivées de l'illusion ou du maniérisme. Les hommes se dessinent dans ce déchirement, et partent à la dérive : toute actualisation est proposition de réponse dans un complexe problématique qui est en même temps oubli de l'indi-drama-différent\ciation productrice. Un déchirement qui conditionne un écart jamais comblé. Non pas un écart entre les propositions expressives actuelles et ce qu'elles expriment, comme si toujours l'expression restait en deçà de l'exprimé – la substance tourne autour des modes, elle s'y épuise toujours en même temps qu'elle demeure productivité infinie – mais un écart entre la détermination empirique et la détermination transcendantale. C'est là que se joue toute la dimension de la trahison, sur fond de cet oubli à jamais oublié, bien que se manifestant toujours comme « travail de ressouvenir ». Nous n'avons pas oublié « quelque chose ». Plutôt, « se souvenir » passe par les voies de l'actuel, qui se produisant en même temps comme inactuel (le virtuel, la double différent\ciation, une mémoire non empirique mais ontologique), ne résorbe jamais l'asymétrie entre le transcendantal et l'empirique. L'oubli n'est pas oubli de l'empirique, d'un empirique contemplé jadis, il est oubli constitutif de l'existence, oubli essentiel. Toutes les réponses expressives (incarnation) se produisent au creux d'événements (les rencontres) engageant à chaque fois un processus

production de la différence au sein de ce qui se crée, trace et découvre dans la lutte, avec et contre, en toute conscience ou inconscience, avec le traître – on ne trahit plus la pensée d'un auteur, on lui rend sa puissance de trahison immanente, ses propres puissances et impuissances (et on évite la si fréquente castration du commentateur « oh mais *ce qui se trouve là-dedans* est tellement toujours plus complexe que ce que je peux en dire », « oh mais même toute une vie n'y suffirait pas »), rencontrant l'auteur sur ce qui se produit et passe entre nous, le nécessaire rapport au traître en nous, que nous parvenons ou non à tourner à notre avantage, toujours provisoirement, pour un temps. C'est ce que Deleuze entend par « substituer une sorte de mise en scène des concepts à l'histoire de la philosophie » : « L'histoire de la philosophie, c'est terrible, on n'en sort pas facilement. Y substituer, comme vous dites, une sorte de mise en scène, c'est peut-être une bonne manière de résoudre le problème. Une mise en scène, cela veut dire que le texte écrit va être éclairé par de tout autres valeurs, des valeurs non-textuelles (du moins au sens ordinaire) : substituer à l'histoire de la philosophie un théâtre de la philosophie, c'est possible. » Cf. : Deleuze, « Deleuze parle de la philosophie », dans Deleuze, *L'île déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 199. Lorsque Deleuze écrit ce texte, il a tout autant Nietzsche qu'Artaud dans l'oreille. Cf. les phrases introductives de cette seconde partie.

d'indi-drama-différent\ciation, et pour autant, la production infinie de réponses expressives n'est jamais recouvrement mémoriel de l'oubli fondamental comme on recouvrirait de l'actuel par de l'actuel, un souvenir oublié en souvenir remémoré. Le souvenir a eu son actualité, et il peut la retrouver. La Mémoire ontologique est oubli fondamental, ce dont on ne peut se souvenir (car le souvenir est actualité), mais dont on ne peut que se souvenir (car cette Mémoire ontologique, ou Idée comme toujours-déjà se différent\ciant, conditionne une production infinie d'expressions). On ne fera pas boucle, on ne se ressouviendra pas des Idées, car il n'y a précisément rien dont il faille se ressouvenir, si ce n'est l'impératif à produire du souvenir dans une Mémoire ontologique infinie se produisant directement dans le procès complexe d'indi-drama-différent\ciation marqué par la dimension de la traitrise¹⁸².

Ce traitre prend ainsi des formes singulières pour l'homme existant. Une mémoire complexe s'y produit : production d'une mémoire ontologique, production d'une mémoire empirique ou mémoire-souvenir. Un court texte de *Mille plateaux* permet d'éclairer autrement cette notion complexe d'oubli essentiel, enté sur une Mémoire ontologique. C'est « Trois nouvelles, ou 'qu'est-ce qui s'est passé ?' »¹⁸³. La nouvelle (une forme d'expression) y est étudiée dans son rapport essentiel avec les événements (rencontres) sous la question : Qu'est-ce qui s'est passé ? » : « (...) la nouvelle a si peu à voir avec une mémoire du passé, ou avec un acte de réflexion, qu'elle joue au contraire sur un oubli fondamental. Elle évolue dans l'élément de "ce qui s'est passé", parce qu'elle nous met en rapport avec un inconnaissable ou un imperceptible (et non pas l'inverse : ce n'est pas parce qu'elle parlerait d'un passé dont elle n'aurait plus la possibilité de nous donner connaissance). »¹⁸⁴ « Ce passé dont elle n'aurait plus la possibilité de nous donner connaissance » n'est qu'oubli dans l'actuel, oubli empirique (fatigue, perte des souvenirs pour des raisons motrices – cerveau abimé, voire refoulement) de « choses » qui sont arrivées là, au présent, dans l'actuel, vécu en conscience. Cet oubli est enté sur la mémoire empirique, celle que l'on se constitue dans l'existence, celle qui nous permet aussi d'assurer un réservoir d'expérience bloquée constituant une ombelle pour se protéger du chaos (le soleil se lève, tous les jours...). L'oubli plus fondamental qui intéresse Deleuze ici est enté sur une Mémoire ontologique, se produit

¹⁸² Pour ces points, particulièrement la notion de « Mémoire ontologique », Deleuze travaille avec Bergson. Le lecteur pourra aller consulter *Le bergsonisme*. Pour notre compte nous essayons de ne pas trop nous intéresser à « comment Deleuze produit tout ça », mais directement à « comment nous pouvons parcourir ce que Deleuze a produit ». Peut-être sommes-nous aveugles, nous travaillons comme Godard : « quelqu'un a dit ça, et voilà ce qu'un autre a dit, et puis voilà ce qu'on en fait... » Mais nous essayons de rester poli, au maximum, et de ne pas trop cracher au visage du lecteur.

¹⁸³ Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 235 – 252 (Désormais cité : *MP*)

¹⁸⁴ *MP*, p. 237.

en tant même que se constitue une Mémoire ontologique – l'inconnaissable ou l'imperceptible, car toute connaissance et toute perception nécessite l'actualité d'espace-temps se produisant dans une double différent\ciation s'y annulant. La connaissance et la perception se jouent au niveau actuel de l'expression, proliférant dans l'actuel sur fond d'un oubli fondamental, dimension de traitrise essentiel de l'individuation s'annulant comme incarnation, et n'existant que comme s'incarnant – production sur l'abîme, production sans identité donnée ni donnable, modes épuisant la substance. Ce n'est alors qu'au cours de l'existence à un second niveau, niveau de l'actuel, de la différence annulée, que l'on devient véritablement amnésique – l'oubli comme condition de l'amnésie, lorsque l'actuel nous a rendu insensible à « ce qui s'est passé », ou à « ce qui va se passer », insensibles au devenir toujours asymétrique.

B. Quelques maniérismes ou variations sur la lutte avec le traître

Naturalisme, code et cliché

Nous disions qu'il y a autant de maniérismes qu'il y a de manières de s'exprimer au creux de la trahison. La manière la plus « facile », la plus « immédiate », la plus violemment visible, c'est ce que Daney appelle « naturalisme ». Le « naturalisme » est donc d'abord, pour nous, une manifestation particulière, empirique, du traître, une modulation du maniérisme. Cette manière consiste à réduire la production au codé, c'est-à-dire à son produit différent\cié existant actuellement (une réalité, dans sa dimension actuelle en tant que mise en scène, codée). À partir de ce dérivé codé, le cinéma travaille et produit parfois un naturalisme cinématographique. Dérivé de dérivé, le naturalisme cinématographique redouble une illusion nécessaire coupée de ce qui la produit : il filme le codé comme la réalité, fait oublier le code et ce qui le secrète¹⁸⁵. « Faire du cinéma direct sur une réalité codée, c'est le propre du cinéma ethnologique. Dans le cas de la Chine, le code a un nom : la politique. Comme son nom l'indique, le socialisme vise à la socialisation des rapports entre les hommes. Il les fait donc entrer (de force le plus souvent) dans les appareils où c'est collectivement et "consciemment" que les individus vivent et pensent l'exercice du pouvoir. Par eux et sur eux. Qui ne voit qu'on parle déjà de cinéma ? Le "cinéma" que se fait une société, les postures qu'elle prend pour sauver la face ? Une caméra et un magnétophone qui se branchent naïvement sur la réalité chinoise rencontrent nécessairement cette pré-mise en scène sociale. Soit elle la reconduira (en la faisant passer pour spontanée), soit elle la fera oublier un instant (mais alors, il faut morceler). Le naturalisme est une technique qui reconduit quelque chose qui lui préexiste : la société en tant qu'elle est déjà une mise en scène. Travailler ce donné, casser cette pré-mise en scène, la rendre visible en tant que telle, est toujours une entreprise courageuse, difficile, impopulaire. *Le réalisme est toujours à gagner.* »¹⁸⁶

Le naturalisme trouve son opposé dans le réalisme. Ou, plus précisément, le réalisme est travail dans le naturalisme primaire. Le naturalisme ne connaît que le code, le ou les réalisme(s) se jouent comme décodage(s) (morceler, casser la pré-mise en scène, la rendre visible, c'est-à-dire tantôt faire voir l'invisible, tantôt faire voir ce qui s'invisibilise). Le code chinois se cristallise comme politique. Mais Daney nous dit que la politique n'est pas le Réel : c'est une modulation de réalité, une expression dans l'actuel de la production

¹⁸⁵ Nous continuons donc à entendre la notion de code comme lorsque nous la développons à propos du code génétique.

¹⁸⁶ Daney, *La rampe*, p. 61.

différent\cielle, rien qu'une modulation, rien qu'une expression (une mise en scène reposant sur un code). Toute production différent\cielle, quelle qu'elle soit, n'a jamais que les puissances que l'actualité lui confère, par leur incarnation assurant une efficace matérielle à certaines idées, en reléguant d'autres à de simples utopies. L'état d'une société, actuellement, n'est jamais qu'une utopie ayant pour elle, pour diverses raisons, variables selon les contextes, une plus grande capacité à se maintenir comme actualité matérielle (des corps – institutions ; hommes qui y vivent, y croient ou se sentent forcés d'y croire un minimum, c'est-à-dire s'investissent dans cette actualité, etc.)¹⁸⁷. Il nous semble ainsi que les sociétés peuvent d'autant mieux se maintenir en un certain état (inertie de l'actuel) en faisant, à son insu ?, des compromis avec le traître (croire en sa face actuelle comme on croit à la valeur de telle ou telle identité de la représentation), jouant avec la violence de l'actuel cherchant à se maintenir comme identité, comme réplique, poursuivant ainsi le mouvement d'annulation de la différence, tout en conservant en même temps (sans quoi les sociétés se cristallisent autour d'une Unité trop étouffante aujourd'hui, dans la mesure où le schème unifiant ne résiste plus à cette diversité qui empêche d'enchaîner¹⁸⁸, qui s'est maintenue longtemps sous diverses formes – tyrannie, monarchie), trouvant même là de quoi lutter, ce que l'on appelle « diversité » (culturelle, ethnique, sociale, etc.)¹⁸⁹. C'est dans le jeu de ces modulations qu'intervient le premier naturalisme. Son travail consiste en la *naturalisation* d'une certaine modulation de la société : une mise en scène dont on ne verrait plus que le codé, le produit mis en scène, et non la production, la mise en scène.

¹⁸⁷ Toute « histoire linéaire, progressive, continue par-delà toute discontinuité » n'est ainsi jamais qu'une reconstruction positiviste dans l'actuel des variations, supposant le tracé d'une certaine image de la pensée. Les modulations se modulent bien sûr toujours dans l'actuel, elle y sont toujours mises en variations, selon des processus complexes (indi-drama-différent\ciation), mais ce n'est que sur fond de ces processus oubliés en vertu de cette nécessaire modulation comme actualité (un oubli essentiel, conditionnant amnésie, oubli qui trace une certaine image de la pensée comme production de la différent\ciation, une manière d'en finir avec le traître, d'œuvrer sous le seul aspect violent de l'actuel *comme si ce dernier* suffisait à expliquer « ce qui y change ») qu'un certain type d'historien invente des successions, cherche des causes dans des états achevés, relie ces états achevés comme s'ils pouvaient constituer autant d'identités morcelées à relier par le seul fil de l'actuel. On peut convoquer ici ce que Deleuze dit d'une possible histoire du cinéma, cela vaut pour toute histoire : « Il y a toute une histoire. Toutefois cette histoire des images ne me semble pas évolutive. Je crois que toutes les images combinent différemment les mêmes éléments, les mêmes signes. Mais n'importe quelle combinaison n'est pas possible à n'importe quel moment : pour qu'un élément soit développé, il faut certaines conditions, sinon il reste atrophié, ou secondaire. Il y a donc des niveaux de développement, chacun aussi parfait qu'il peut l'être, plutôt que des descendance ou des filiations. C'est en ce sens qu'il faut parler d'histoire naturelle plutôt que d'histoire historique. ». Cf. *Pourparlers*, p. 71.

¹⁸⁸ Et ça commence avec les découvertes au Nouveau monde, Montaigne, etc.

¹⁸⁹ Toute cette prétention de la seule différence que nous connaissons la plupart du temps, différence empirique, qui pense que ça ira mieux lorsqu'il y aura plus de toutes les couleurs à la télé. Monde du relativisme et des belles âmes qui disent oui à la différence, l'éloge du multiculturalisme – résidu de la production différent\cielle qui se met à refluer sur l'actuel, lors de la libération des schèmes unificateurs.

N'est-ce pas ce qu'on appelle communément « cliché » ? Peut-être que le code et le cliché ont une grande affinité : chacun exprime un aspect des dimensions de l'actualité – le premier exprime la différent\ciation intensive de l'Idée comme information organisant l'actuel, le second est à la fois ce qui fait passer la différence comme répétition de la différent\ciation comme actualité et ce qui se redouble à l'infini dans l'actualité, différence coupée du complexe processus d'indi-drama-différent\ciation¹⁹⁰. Le premier devient un produit organisateur dans la représentation de représentation (celui qui informe notre rapport aux représentations, celui qui fait varier les représentations au nom d'un code réduit à son actualité¹⁹¹), là où il n'organise qu'en tant qu'il est d'abord sécrété. La notion de *cliché* joue ainsi un rôle central dans le problème de la trahison tel que le pose Deleuze. Nous pourrions dire que le naturalisme filme et redouble le *cliché* (La Politique comme cliché du procès politique). Le cliché, essentiellement, ce serait la matière actualisée dans le procès de différent\ciation. Il constituerait la matière, en tant que codée, du code. Matière en tant que codée, car il ne s'agit pas de « matière brute » qui n'existe jamais que dans le jeu de la différent\ciation produisant code et décodage incessants. Le cliché est ainsi le terme utilisé par Deleuze pour parler de la manifestation de la différence, toujours aussi comme cliché, qui est sécrétion de code. Nous n'avons plus dès lors qu'à faire fonctionner ce que nous savons de *Différence et répétition* sur ce problème du traître, du cliché, et du maniérisme en général.

Cliché premier : toute réalité, comme modulation-expression d'un complexe indi-drama-différent\ciation, s'actualise sur fond d'une dimension de trahison produisant la différence à travers, dans, avec des clichés (la différent\ciation qui se répète et produit – tout en n'étant rien hors de cette répétition et production – comme actualité). Le cliché est le produit du maniérisme primaire, essentiel. Cliché second : le cliché, sous la violence de l'actuel, devient cliché au sens second, comme code figé. Le code est là ce qui vampirise toute différent\ciation par rencontre au profit des seules dimensions de l'actualité existante, comme reproduction de l'actuel par l'actuel, constitution d'une boucle identitaire. Enfin, au

¹⁹⁰ Ainsi, la notion de code nous apparaît comme ce qu'il reste de la différence dans le cliché en tant qu'organisé. Cela fut appelé « forme » dans les conceptions représentationnistes de la représentation, cela s'appelle maintenant information – ce qui reste de l'auto-évanouissement de la différence dans l'actuel. Là encore nous retrouvons Simondon (comme partout – les accords entre le Deleuze de *Différence et répétition* et Simondon sont innombrables) : « La notion de forme doit être remplacée par celle d'information, qui suppose l'existence d'un système en état d'équilibre métastable pouvant s'individualiser ; l'information, à la différence de la forme, n'est jamais un terme unique, mais *la signification qui surgit d'une disparation*. », Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 45. Passage sublime, véritable témoin d'une compréhension aigüe du problème de la trahison essentielle. Nous soulignons.

¹⁹¹ Ainsi, d'un même événement, selon les codes (réduits à leur actualité, comme organisateurs dans l'actuel répétés envers et contre toute rencontre) que chacun fait valoir avec plus ou moins de force, nous pourrions dire mille choses. Nous verrons ceci plus profondément avec le film d'Ivens et Lorisand *infra* : une histoire de ballon.

niveau de l'expression tierce : le cliché au sens second, dans le naturalisme (qui est d'abord naturalisation du cliché premier en réalité toujours-déjà codée, reproduite, auto-fondée), est reproduit à nouveau par la caméra, reproduisant une modulation de réalité déjà naturalisée. Dans tous les cas, le cliché, dirait Deleuze, c'est une image sensori-motrice de la chose. Bien que la notion soit définie avec des mots bergsoniens, et que Bergson occupe une place prépondérante dans la lecture que Deleuze produit sur le cinéma, nous aimerions au maximum laisser Bergson « dans les coulisses ». Nous aimerions rester au plus près du vocabulaire (et toute la pensée qui y coule) de *Différence et répétition*, essayant ainsi de montrer qu'il est possible de penser la force du cinéma dans l'économie de ce premier « grand livre », sans en tirer grande gloire, juste parce que nous avons déjà tout ce qu'il nous faut dans *Différence et répétition*. Tout ce qui nous intéresse, c'est le problème du traitre. Et, à nos yeux, c'est au cinéma qu'il se pose de la manière la plus vivace : notamment à travers ce problème des maniérismes cinématographiques que Daney pose. Le cliché comme image sensori-motrice de la chose c'est une forme d'expression conditionnant un type d'expérience, une manière d'expérimenter. Si le cliché a une objectivité, cette objectivité est expressive : il est nécessairement maniériste. En d'autres termes, le cliché est modal : il se module comme réalité. Quelle est la réalité du cliché ? L'actualité, et rien que l'actualité, c'est-à-dire l'actualité, en tant qu'intégralement produite comme redoublement de l'actuel, actuel vécu, actuel empirique. Mais c'est à travers cette actualité que le cliché peut aussi s'abolir comme reproduction de l'actualité et rien que l'actualité. Daney ne voit que l'aspect redoublé du cliché, l'aspect tyrannique et organisant du code. Le cliché devient alors, dans ce cas précis, ce qui fait passer l'image dans le *visuel*. Le « visuel », c'est donc aussi une image qui empêche de voir, une image qui remplace une autre image, empêche tout acte de montrer (et lorsque ce passage épuise l'image dans le visuel, il ne reste que de la propagande, de la publicité – un seul point-de-vue possible s'épuisant sous une forme de l'actualité¹⁹²). Mais avant que le cliché ne fasse passer l'image dans le visuel, il faisait passer l'image « *tout simplement* ». Deleuze dit que le cliché est « (...) une image sensori-motrice de la chose. »¹⁹³, et il ajoute : « comme dit Bergson, nous ne percevons pas la chose ou l'image entière, nous en percevons toujours moins, nous ne percevons que ce que nous sommes intéressés à percevoir, ou plutôt ce que nous avons intérêt à percevoir [...]. Nous ne percevons donc

¹⁹² « Son 'élément' [à l'image] ne serait plus la nature mais la culture : elle serait passée tout entière du côté du codage du social, proposant aux hommes des façons (des trucs) de vivre ensemble via la communication publique. La publicité est le modèle commun à toutes les images, au sens strict de 'devenir-public' de toute chose. Creuser l'idée d'une héraldique sociale. », Daney, *EPM*, p 37.

¹⁹³ *IT*, p. 22 – 23.

ordinairement que des clichés. [...] nous ne percevons jamais tout ce qu'il y a dans l'image, *parce qu'elle est faite pour cela* (pour que nous ne percevions pas tout, *pour que le cliché nous cache l'image...*). »¹⁹⁴ C'est dire que l'image passe toujours d'abord à travers les clichés, se passe en nous comme cliché, et ne se dégage de son redoublement que dans le travail (« l'acte de montrer » – qui serait, dans les termes que nous avons aimé utiliser, travail du « faire » et de la « découverte », un « faire » qui est en même temps réelle « découverte ») au creux de ce qui se produit comme cliché. Il y a un devenir-publicité ou devenir-propagande des images, d'abord parce que le cliché en est un élément de réalisation intrinsèque, constitutif. Dans tous les cas, on a quelque chose à vendre. Et c'est lorsqu'il ne reste plus que le cliché que l'on dit : « ce sont des clichés », c'est-à-dire, ce ne sont plus *que* des clichés : lorsqu'il n'y a *plus qu'une* bonne vue sur la place *Tien An Men* ; lorsque Omo lave plus blanc que blanc (et qu'effectivement ne reste *que* la surface du blanc si blanc à l'écran). Le texte de Hervé Aubron, « Clichés vivants »¹⁹⁵, tente de serrer au plus près la problématique de la trahison nécessaire qui se joue avec le cliché, conditionnant le maniérisme essentiel de toute expression, à propos de Cézanne qui voyait toujours-déjà en toute pomme peinte un cliché : « On approche là d'une définition deleuzienne du cliché, qui ne succède pas à l'image 'originale', mais la précède, ou plutôt lui permet d'accéder à la visibilité, de naître à notre regard, autrement dit : de s'actualiser. »¹⁹⁶ Mais Aubron nous semble alors demeurer en deçà de *Différence et répétition*, perdant le fil de l'indépassable indi-drama-différent\ciation qui épuise l'expression, perdant de vue la dimension constituante du cliché – il n'y a d'image que sur fond d'une compromission avec le cliché, qui lui-même ne s'actualise que comme image exprimée : « L'image n'est pas un cliché lorsqu'elle est encore virtuelle dans l'esprit de Cézanne – mais elle doit un tant soit peu le devenir pour être *fixée* sur la toile. » Le problème n'est pas d'abord dans le blocage : il est dans les contraintes mêmes de l'expression, qui se joue toujours comme actualité et virtualité en même temps, conditionnant un oubli fondamental. Le blocage, se réalisant comme identité ou répétition du Même, n'est que le dérivé produit par cet oubli. Il n'y a pas d'image virtuelle dans l'esprit de Cézanne – cette virtualité dont parle Aubron est déjà actualité (une actualité similaire, dans sa matérialité, à l'image-souvenir). S'il y a quoi que ce soit dans l'esprit de Cézanne, plus précisément, c'est toujours en même temps comme virtualité et actualité, c'est-à-dire déjà comme produit de la différent\ciation, c'est-à-dire déjà comme cliché et le reste ou

¹⁹⁴ *IT*, p. 22 – 23.

¹⁹⁵ Hervé Aubron, « Clichés vivants » dans François Dosse, Jean-Michel Frodon (Dir.), *Gilles Deleuze et les images*, Paris, Cahiers du cinéma, 2008, p. 85 – 94.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 88.

supplément qui passe comme ce qui à la fois se produit comme ce cliché et production de supplément (la double différent\ciation). L'image virtuelle ne précède pas l'image actuelle dans le temps, leur genèse est simultanée (sans quoi on fait du virtuel un possible, cf. *supra*) – ce sont les corrélats de la différent\ciation toujours asymétrique. Ce qui varie véritablement, c'est la façon dont se module le processus de production de réalité, selon que la violence de l'actuel soit telle que le cliché, l'identique, le trop connu étouffe et empêche (jamais complètement comme nous l'avons suggéré avec Daney) l'émergence de nouveaux processus d'indi-drama-différent\ciation, dans la mesure où l'on ne rencontre plus rien (on re-connaît), dans la mesure où cette modulation incarnative est devenue répétition de la répétition de cette incarnation dans l'actuel, envers et contre tout drame (la naturalisation – blocage dérivé de l'oubli fondamental – de cette modulation de réalité).

Naturalisme, amnésie et résistance

Ce naturalisme est vecteur d'amnésie : il nie le problème du traître, le résout au profit d'une pure actualité redoublée, produit du « visuel » au cinéma. Daney suggère que la teneur en réalité d'une société est ainsi assurée, en majorité, par la plus ou moins grande puissance de tel ou tel type d'actualité la constituant (ici un certain « socialisme »), au point de parvenir à faire passer pour naturel (« naturaliser ») ce qu'elle produit et secrète comme code – la réalité codée faite réalité. Quelle que soit la configuration des puissances constituant une certaine modulation de la réalité, avec plus ou moins de tensions ou de réductions à l'Unité, la modulation est d'abord et toujours expression de rapports qui se constituent comme annulation de la différence dans un espace-temps déterminé. Dans les termes de *Différence et répétition*, les rapports différentiels entre éléments deviennent relations entre termes actuels : « Plus précisément, la solution est toujours celle qu'une société mérite, engendre, en fonction de la manière dont elle a su poser, dans ses relations réelles, les problèmes qui se posent en elle et à elle dans les rapports différentiels qu'elle incarne. »¹⁹⁷ Cet espace-temps produit secrète ainsi son code dominant – la réalité codée comme domination du code (la face actuelle de ce qui passe dans le code) et domination d'une codification (tel type de

¹⁹⁷ DR, p. 241. On lira aussi, en passant, la façon dont Deleuze comprend les Idées sociales et leur actualisation à travers une rapide relecture (althusserienne) du marxisme (DR, p. 240 – 241). La notion de structure y joue bien sûr un rôle important, mais ce n'est déjà plus tellement la structure du structuralisme, encore lestée du poids du statique identitaire (Deleuze en appelle à une véritable conciliation de la genèse et de la structure, sur un mode inédit) : le jeu complexe de l'indi-drama-différent\ciation, qui est lézardé par de perpétuelles tensions entre *faire* et *découverte*, mais aussi par diverses asymétries (l'actuel n'est pas actualisation d'un possible sur le mode de l'identité réalisée à un autre niveau, il y a véritablement production différent\cielle, l'actuel ne recouvre jamais son virtuel, actualiser c'est à la fois produire et nier la différence, etc., tout le problème que nous nous posons en ce moment avec le maniérisme et les clichés)

modulation en tant que réduite à son actualité). Dans le naturalisme cinématographique, c'est cette réalité codée, réduite à la surface apparente, organisée, de ce code, qui est redoublée comme « visuel ».

Mais Daney observe aussi que ce n'est que par abstraction que nous pouvons aller jusqu'à penser un code qui fera entrer, de gré ou de force, les individus dans ses rythmes. Ce code ne vaut qu'en tant qu'il s'incarne dans des corps. La pleine réalité du code, c'est le corrélat de l'actuel et du virtuel. Il y a toujours quelque chose qui se *traduit* dans le code. La traduction met en variation : « *Traduttore, traditore* », c'est bien connu. Mais la trahison de traduction ne doit pas s'entendre comme écart de la différence dans l'actuel¹⁹⁸. Il ne faut pas réduire la trahison de traduction à une trahison se réduisant à l'actuel. La traduction est complexe, et se joue comme maniérisme dérivé. D'abord du côté de la différence s'annulant, le code étant un produit qui dissimule tout autant qu'il rend visible (la langue codée qui, par sa positivité, se fait croire que le langage s'y épuise – c'est la langue qui arrime les locuteurs, d'abord parce que c'est le langage qui s'ancre dans l'existence comme langue), étant plus profondément le produit d'une modulation de réalité conditionnant un visible, un dicible qui toujours en même temps est dissimulation (dimension de la trahison en termes de perception, de langage), on peut dire que le code est production-traduction de la différence (c'est-à-dire le cliché en tant qu'informé – la langue pour notre exemple), l'aspect déterminé de la différent\ciation dans l'actuel. La différence se trahit-traduit comme elle se produit. Mais aussi, le codé est traversé par les incarnés qui traversent le code, s'incarnent aussi au contact du procès de codification. C'est la même trahison-traduction qui est reprise incessante du problème du traître. Ainsi, le code est toujours mis en variation dans les individus singuliers, en fonction de leur position, rencontre, état incarnatif, modulation actuelle, et ce d'abord parce que le code lui-même n'était jamais qu'une variation, c'est-à-dire une production différent\cielle. Ce second aspect de la traduction est directement lié à la façon dont se produit la différence dans l'actuel. Si le code était « toute visibilité », tout actuel, il n'y aurait rien à en faire, pour personne. Nous serions dans une conception pauvre de la communication : il y a un émetteur qui propage du code, un récepteur qui reçoit du code, et tant le code que son décodage sont transparents, « reçu cinq sur cinq » dit-on. On

¹⁹⁸ À commencer par les trahisons de traduction lors d'une situation d'interlocution, si l'on suit l'un des apports majeurs de la linguistique saussurienne : le langage n'est rien d'étant, il ne se réduit aucunement à sa dimension positive (babil sonore, signes vides de sens en tant que purs produits positifs). Rien n'est jamais entendu sans une traduction-production incessante du langage comme langue, la traduction de la langue (comment la langue est traduction-production du langage) se joue d'emblée tant dans le chef de celui qui parle que de celui qui écoute. Comme pure positivité, les marques et sons de la langue ne sont que charabia incompréhensible, babil sonore.

transmettrait toujours de l'identique. Aucune variation ne serait possible. Or, ça joue avec le code, ça résiste avec le code. Ce que Daney essaye de nous dire, dans des termes qui nous sont proches, c'est que même si la différence est devenue l'ennemi sous la violence de l'actuel¹⁹⁹, même si le traître est expulsé de la dynamique créatrice en même temps qu'il se produisait comme actualisation dans cet espace-temps au profit exclusif du codé, il n'y a jamais de réalité qui se réduise à une seule puissance codante, pas plus qu'il n'y a de réalité qui se réduise à la face actuelle du code, pas plus qu'il n'y a de code qui ne suppose un décodage-recodage de traduction enté sur une asymétrie essentielle à la production différent\cielle.

Représentations de la Chine maoïste et naturalisme

Cette irréductibilité de la réalité à la face actuelle du code, Daney la suggère avec un film d'Antonioni, *Chung Kouo*, dont l'étude elle-même est complexe, supposant une mise en variation²⁰⁰. Par une volonté de saisir des gestes et des postures plutôt que du code, ne cherchant pas à reproduire le code mais à y capter ce qui l'intéresse, Antonioni parvient à fragmenter ou morceler l'actuel, à faire passer un peu de singulier dans l'actuel, au point de

¹⁹⁹ Et concernant la Chine maoïste on n'objectera pas que tous les comités et conseils révolutionnaires se déroulant en tous lieux (la politique est à faire, partout, par chacun, dans des critiques et autocritiques permanentes) garantissent l'actuel d'une préservation de la différence. *Primo* : la différence qui est objet de discussion n'est que diversité, c'est-à-dire de la différence annulée (premier aspect du vampirisme par l'actuel) ; *Secundo* : cette diversité est ramenée à l'identique dans une « juste solution des contradictions ». La visée, c'est le consensus, garanti par cette idée que nous sommes de toute façon sur la bonne voie avec le socialisme communiste. Ainsi Mao prend le soin de distinguer deux types de contradictions : *internes* et *réductibles* à l'identité communiste (Disons : la ligne du parti, la ligne de Mao. On peut résoudre ces contradictions puisque de toute façon, dans le fond, nous, Chinois, Hommes (pourra-t-on dire dans un second temps), voulons tous la même chose. Lorsqu'il y a désaccord, c'est seulement parce que notre conscience politique n'est pas encore assez développée), *externes* et *irréductibles* à l'identité communiste (Ceux-là sont les ennemis impérialistes). « Notre Etat a pour régime la dictature démocratique populaire dirigée par la classe ouvrière et fondée sur l'alliance des ouvriers et des paysans. Quelles sont les fonctions de cette dictature ? Sa première fonction est d'exercer la répression, à l'intérieur du pays, sur les classes et les éléments réactionnaires ainsi que sur les exploités qui s'opposent à la révolution socialiste, sur ceux qui sapent l'édification socialiste, c'est-à-dire de résoudre les contradictions entre nous et nos ennemis à l'intérieur du pays. Par exemple, arrêter, juger et condamner certains contre-révolutionnaires et retirer, pour un temps déterminé, aux propriétaires fonciers et aux capitalistes bureaucratiques le droit de vote et la liberté de parole — tout cela entre dans le champ d'application de notre dictature. Pour maintenir l'ordre dans la société et défendre les intérêts des masses populaires, il est également nécessaire d'exercer la dictature sur les voleurs, les escrocs, les assassins, les incendiaires, les bandes de voyous et autres mauvais éléments qui troublent sérieusement l'ordre public. » (Mao, *Le petit livre rouge, Citations de Mao Zedong*, III, 1964, p. 13 ; nous nous référons à une édition électronique téléchargeable ici : <http://www.chine-informations.com/fichiers/petit-livre-rouge.pdf> ; désormais cité : Mao, *Livre rouge*, suivi du numéro de chapitre et du numéro de page) On est avec ou contre la révolution, on est révolutionnaire ou contre-révolutionnaire. Lorsque ces contre-révolutionnaires ne sont même pas Chinois, le manque de conscience politique est si grand qu'on ne peut le combler.) Mais de toute façon, « à la fin des temps », on ne peut que tendre vers la victoire transnationale du communisme. Le maoïsme est croyance au progrès historique tendant vers la grande Unité-identité communiste, bref, il s'épuise dans la diversité niée dans le code politique communiste sous sa seule dimension d'actualité.

²⁰⁰ Nous nous appuyons sur l'article intitulé « La remise en scène » (Ivens, Antonioni, la Chine) de Serge Daney : Daney, *La rampe*, p. 54 – 62.

retrouver ce qui, dans ces corps, résiste au code, ne réduit pas d'emblée leurs gestes et postures au signe d'un code d'Etat. Mais en même temps, cela se fait au point de ne rien comprendre à *cette* modulation de la Chine, qui est aussi *ce* code, en ce moment, code qui constitue, au moins pour partie, le sens de ces gestes et postures. Cela se fait même au point de ne plus rien *prendre* du tout, de ne rien rencontrer que son œil, jusqu'à produire un autre blocage codé dans lequel les Chinois se sont vus « sous un mauvais jour »²⁰¹. La volonté d'Antonioni (morceler, fragmenter, déjouer le code, travailler dans le mineur) retrouve quelque chose de la résistance des corps singuliers au code, même dans un Etat communiste chinois qui se veut exclusivement codé par la politique, mais c'est comme si ce « quelque chose » se retrouvait en dépit du problème du traître, en dépit de toutes les tensions dont sont traversés les corps – postures, gestes, énoncés – s'exprimant quand même aussi, dans *cette* Chine, à travers *ce* code. Bien sûr Antonioni témoigne, par la voix-off, de la force symbolique, codante qui pèse sur les chinois. Mais l'image ne fait pas redondance avec ce discours. Antonioni filme les chinois comme il filme les acteurs de *L'Éclipse* ou de *L'Avventura*. Là où cela fonctionne bien sur une réalité qui en elle-même porte en germe un puissant décodage sans recodification possible, dans la mesure où aucune puissance n'est plus en mesure de dominer le typage des individus, dans la mesure où les individus ne croient déjà plus à la valeur d'une puissance codante dominante (Antonioni rencontre quelque chose qui vient, irrémédiablement, qui est déjà là), cela fonctionne curieusement sur une réalité aussi violemment codée que la Chine de Mao : ce qui fonctionnait est devenu *procédé, truc* de réalisateur. Dans le premier cas (*L'Éclipse, L'avventura*), on pouvait parler de réalisme – non pas filmer le visible, mais le ressaisir au sein de quelque chose comme le problème de l'individu avec le traître quand les corps perdent leur sens violemment conféré par l'actuel, creusant l'actuel de dimensions sub-représentatives lui donnant tout autant son sens (son code) qu'elles ne le déstabilisent à la fois ; dans le second cas, on parlera plus volontiers d'abstraction – filmer le visible comme on filme des gestes abstraits, décodés, alors même qu'ils se construisent dans, au milieu, au travers d'une modulation de réalité fortement codée et codante.

Et pourtant, ce clivage est encore trop réducteur si on le considère comme un bloc dualiste immobile. Fait plus curieux, c'est bien le film d'Antonioni qui nous procure le plus étrange sentiment de « réalité » aujourd'hui. Dans la mesure où justement nous ne vivons plus dans une société dans laquelle les individus sentent le poids des codes peser sur leur

²⁰¹ Daney, *La rampe*, p. 56.

incarnation, nous avons l'impression d'y « voir » quelque chose d'un Chinois dans les années 70. On ne comprend certes rien à la politique chinoise, mais de cette politique, il reste peu de chose pour nous, en Europe. Ainsi, là où tout film dit « de propagande » nous paraît outrageusement daté, que ce soit de la propagande pro ou anti-Mao²⁰², ce film, par son abstraction du code lors de sa réalisation dans les années 70, touche au plus près le peu qu'il nous reste de « concret » aujourd'hui : un visage, des gestes, une posture, des voix. Quelque chose qui était bien là passait, à travers le code, autrement, même si en 1970, cela s'arrachait violemment par la volonté d'Antonioni, faisant fi du code, manquant même parfois de pudeur (cette façon de scruter des visages à tout prix, dans un village où tous les visages, à la fois, se défilent et sont attirés par la caméra²⁰³). Ce que cela nous apprend, c'est que ce qu'a fait Antonioni n'était ni plus ni moins réel que ce que la propagande chinoise aurait aimé faire voir, que le concret et l'abstrait ne sont que fonctions de l'actuel (comment et pourquoi faire valoir telle ou telle actualité plus qu'une autre), qu'il y a une mobilité du concret et de l'abstrait dans le temps, en fonction des incarnés singuliers qui font, ou font faire, ou font croire faire, de ceci ou cela, leur concret et leur abstrait. L'actualité qu'a saisi Antonioni, abstraite en 1970 (gestes, corps, visages – de l'individu montré), est notre plus grande actualité aujourd'hui, loin du code « socialisme », qui nous touche et nous concerne bien plus qu'un film de propagande des mêmes années, et qui s'acharnait sur le code « socialisme », pour en montrer partout la triomphante actualité ou pour en condamner partout la violence de l'actuel. Le film d'Antonioni survit, car il trouve des vivants pour le « prendre » avant de comprendre quoi que ce soit. Mais tout ça, tout ce qui se prend, ce ne sont « que » des Chinois en tant qu'ils ne se réduisent pas au « code Mao »²⁰⁴, et donc en tant qu'ils intéressent moins les pro-Mao, admirateurs de la révolution culturelle, courant les rues de France dans la foulée des événements de Mai 68²⁰⁵.

Toute la complexité de cette représentation tient donc encore au rapport premier au trait, toujours mis en variation dans les temps et les corps : on peut bien faire oublier jusqu'à l'amnésie le problème génétique (enté sur la production-annulation de la différence),

²⁰² Pour une courte discussion de la notion de propagande en Chine maoïste. Cf. Annexe 2.

²⁰³ Mais était-ce vraiment un manque de pudeur ? Est-ce que cela ne tient pas justement à cette volonté de morcellement que l'on trouve dans le cinéma d'Antonioni ? Est-ce que cela ne tient pas à une autre manière de recoder la représentation ?

²⁰⁴ Pour une brève discussion de ce « code Mao », ou « pensée Mao Zedong », en tant qu'il passe dans les corps (propagande, idéologie), particulièrement le corps des « enfants de Mao ». Cf. Annexe 3.

²⁰⁵ On trouvera le pendant « officiel » du film d'Antonioni, en ce qui concerne un regard étranger sur la Chine communiste de Mao, dans le film d'Ivens et Loridan (cf. *infra*) : Joris Ivens, Marceline Loridan, *Comment Yukong déplaça les montagnes*, Paris, Capi Films, 1973 – 1975. Vibrant éloge du communisme Mao (on trouve parmi la liste des collaborateurs Alain Badiou).

on peut bien essayer de réduire tel ou tel individu à un jouet codable, malléable, réduit à l'individu social, déterminable en toute extériorité, au service d'une puissance imprégnant l'actuel de ses codes, mais pour autant, aucune violence de l'actuel ne peut réussir à réduire l'incarnation à sa prétendue simple dimension d'actualité, *ni non plus à l'actualité*. Le cas abstrait de la majorité codée dans l'essence de l'Etat fasciste – *Alphaville, 1984, Le meilleur des mondes*²⁰⁶ –, ne se réalise nulle part, pas même dans ces œuvres (Dans *Alphaville* Karina se « réveillera » et aimera, apprendra des mots inédits, masqués jusqu'alors par le code). Mais en même temps, on ne rencontrera pas de Chinois « politique » (un socialiste maoïste), à réduire leurs postures (blocages abstraits, un certain maniérisme) à de purs signes décodés – rien que du geste, de la posture, sans problème (toujours le problème du traître en soi, jeu du code « socialisme » en Chine). C'est comme si Daney nous disait qu'Antonioni fait valoir la puissance du supplément, mais en toute déconnexion avec le jeu du code (et donc comme abstraction maniériste, autre forme de violence ne parvenant à faire de rencontre réelle) : un supplément désincarné, qui retrouve pourtant curieusement du corps aujourd'hui.

Or, ce supplément (là où l'expression, ici l'image, n'est pas *que*), comme nous avons pu le dire, se joue toujours parce qu'il y a asymétrie. Et c'est là, dans cette asymétrie, traître à double tranchant, toujours en jeu, toujours à conjurer ou exploiter mais pour autant jamais résorbé, que l'écart fait toujours passer quelque chose qui échappe à ce qui est là, contrôlé, contrôlable, codé. Ainsi, sur le plan de la manière même de filmer, on comprend les attaques faites par le *Renmin Ribao* (« le quotidien du peuple », journal quotidien publié à Beijing en tant qu'organe officiel du Comité Central du Parti Communiste Chinois) au film d'Antonioni. Le code communiste serait là ce qui totalise, ce qui dicte ce qu'est une bonne et une mauvaise image – ce qu'est une image de marque, niant tout supplément, niant tout écart dans le travail de la représentation. Il est négation de l'asymétrie essentielle, productrice, qui consiste à faire valoir le problème de la trahison (que l'actualité de ce code ne peut épuiser le réel), mais aussi, au sein de l'actualité même de cette représentation, de toute diversité effective (tout n'y est que contradictions surmontables, dans l'élément de l'identité – le communisme des communistes, seule voie juste dans laquelle tout se résorbe²⁰⁷). Autour d'une même période, ce sont deux tendances opposées qui se dégagent ainsi dans les représentations cinématographiques. Là où la guerre 40-45 a, selon de nombreux « penseurs pensant autour

²⁰⁶ Godard, *Alphaville*, France, Athos Films, 1965 ; George Orwell, *1984* (1949), Paris, Éditions Gallimard, 1972 ; Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes* (1932), Pocket, 2002.

²⁰⁷ Le point IV du dit « petit livre rouge », « la juste solution des contradictions au sein du peuple », est, de ce point-de-vue, tout ce qu'il y a de plus admirable et d'horrible. Mao, *Livre rouge*, III, p. 15. On pourra aussi lire le texte intégral : *la juste solution des contradictions au sein du peuple*.

du cinéma » (dont Deleuze et Daney) produit la fin des illusions auxquelles nous croyons pendant le cinéma d'avant-guerre (le Monde-Tout, la grande union, une certaine prise de conscience de tous par les moyens du cinéma), marquant l'avènement d'un monde fragmenté, où l'enchaînement des images est fondamentalement mis en question ; les guerres chinoises (entre communistes – dont Mao deviendra progressivement le leader, et nationalistes – le gouvernement de Kuomintang, mais aussi entre communistes – nationalistes et les forces impérialistes occupant le pays²⁰⁸), laissant en 1949 un pays dévasté (mais maintenant aux mains des communistes et de Mao proclamant, le 1^{er} octobre 1949, l'avènement de la République populaire de Chine), donneront grande prise aux illusions d'identification, de totalisation. Cette différence se comprend facilement puisque les guerres chinoises de la première moitié du XX^{ème} siècle furent essentiellement des guerres d'unification contre l'étranger impérialiste (même si la concurrence entre deux modèles d'unification a conduit les Chinois à se dresser les uns contre les autres)²⁰⁹.

Ainsi, ce qui dérange le parti communiste, c'est l'utilisation d'un autre code que le code cliché-totalisant. Comme le fait remarquer Susan Sontag, « apart from whatever is true about Chung Kuo as an item of ideological merchandise (...), Antonioni's images simply mean *more* than any images the Chinese release of themselves. The Chinese don't want photographs to mean very much or to be interesting. They do not want to see the world from an unusual angle, to discover new subjects. Photographs are supposed to display what has already been described. Photography for us is a double-edged instrument for producing clichés (...) and for serving up « fresh » views. For the Chinese authorities, there are only clichés – which they consider not to be clichés but « correct » views. »²¹⁰ « Vent d'Est » contre « vent d'Ouest », Antonioni filme la Chine maoïste, rêvant toujours d'une « juste solution des contradictions » se fondant dans une totalité unie, ayant pour arrière-plan lointain

²⁰⁸ Témoin de ces relations complexes entre les communistes et le *Kuomintang*, ce passage du « livre rouge » daté de 1945, soit juste à la fin de la guerre sino-japonaise : « Au moment décisif où l'Expédition du Nord était en plein développement, le front uni national du *Kuomintang*, du Parti communiste et du peuple de tous les milieux, qui représentait la cause de la libération du peuple chinois, de même que tous ses principes politiques révolutionnaires furent détruits par la politique antipopulaire de trahison que poursuivaient les autorités du *Kuomintang*, politique d'«épuration du Parti» et de répression sanglante... Dès lors, à l'union se substitua la guerre civile, à la démocratie la dictature, à une Chine radieuse une Chine enveloppée de ténèbres. Mais le Parti communiste et le peuple chinois ne se laissèrent ni effrayer, ni soumettre, ni exterminer. Ils se relevèrent, essayèrent le sang, ensevelirent les camarades tombés au combat et poursuivirent la lutte. Levant haut le grand drapeau de la révolution, ils entreprirent de résister par les armes. », Mao, *Livre rouge*, p. 63. Pour plus d'informations sur cette période, et les relations du communisme au *Kuomintang*, du point-de-vue de Mao : Mao, *Selected works of Mao Tse-Tung*, II, III, *The period of the war of resistance against Japan*, Pékin, Foreign language press, 1965.

²⁰⁹ On trouvera les jalons essentiels de cette histoire dans le film de Sue Williams : Sue Williams, *China, a century of revolution*, États-Unis, Zeitgeist, 2002, particulièrement les trois premières parties.

²¹⁰ Susan Sontag, *On photography*, England, Penguin books, 1977, p. 173.

les guerres unificatrices contre tous les démons impérialistes (japonais ou autres), comme l'Ouest fragmente sa réalité. Nous ne croyons pas qu'Antonioni aie voulu « insulter le peuple chinois »²¹¹. Il se produit juste un écart entre l'image de marque chinoise, codée par la politique mao-sociale-communiste, et la signature Antonioni procédant d'un monde fragmenté. C'est par cette fragmentation que quelque chose continue toujours à passer, aussi violent soit l'actuel du code chinois. C'est dire qu'aucune Puissance, jamais, nulle part (car c'est toujours quelque part, en certains temps que les puissances se constituent et agissent), ne pourra s'auto-fonder sans garder le goût amer des pactes passés avec le traître. L'acte même de l'existence rend impossible la domination d'une quelconque actualité de puissance. C'est pourquoi, avec Daney, parasité par ce que nous avons produit avec *Différence et répétition*, nous pouvons affirmer que le naturalisé apparaît *toujours* comme un complexe non inertiel : seule la mort peut enfin en terminer avec ce qu'il en fut de telle ou telle différent\ciation. Et c'est ainsi que, dès le départ, les images sont livrées intrinsèquement à toutes les dimensions du cliché. Sitôt nées elles sont soumises à la mort : on pourra toujours réduire toute image, même les images du cinéma s'enchaînant les unes aux autres, à n'être *que* ceci ou cela. Non pas tellement parce qu'on leur fait dire n'importe quoi, mais plutôt parce qu'elles portent nécessairement, intrinsèquement, une condition d'existence qui les rend irrémédiablement trahies et produites comme clichés. Et, si ce supplément n'est pas ressaisi avec, à travers ce en quoi il s'exprime, on n'y a tout autant à faire à la mort que lorsque l'on est obsédé par l'actuel. Il y a blocage et perte de l'asymétrie. On résout l'asymétrie au profit d'une fausse pureté : du pur codé chinois (comment certains Chinois se vivent comme code, veulent que l'on filme la place *Tien An Men* dans sa grande mise en scène – image de marque, image publicitaire, image à vendre), du pur geste, de la pure posture (comment Antonioni ne comprend rien à cette incarnation chinoise – vent d'Est, n'en retient que le signe de purs corps sans problèmes – vent d'Ouest écrivant sur les ruines et la fin des illusions totalisantes ou illusions d'identification dans le Tout)²¹².

²¹¹ Ce que dit explicitement le *Renmin Ribao* : « His three-and-half-hour-long film does not at all reflect the new things, new spirit and new face of our great motherland, but lumps together a large number of viciously distorted scenes and shots to attack Chinese leaders, smear the socialist new China, slander China's Great Proletarian Cultural Revolution and insult the Chinese people. », « A vicious motive, despicable tricks, a criticism of M. Antonioni's Anti-China Film, "China" », dans *Renmin Ribao*, Pékin, 30 Janvier 1974.

²¹² Ainsi, on peut encore retrouver autrement ce problème du blocage identitaire avec lequel les deleuziens risquent de se perdre. Ce n'est pas parce qu'on fait valoir sous les gestes concrets (prendre sa fourchette dans l'actuel) de purs *gestus*, pures postures (les rapports différent\ciels qui se constituent comme éléments de purs rapports s'actualisant comme relations entres termes actuels) arrachés à leur scène actuelle pour les jouer ailleurs, partout (un danseur qui ferait ces gestes, rien que pour ces gestes), que nous pensons quoi que ce soit de problématique. Dans les deux cas, on veut *résoudre* le problème du traître, c'est-à-dire faire valoir son annulation au profit d'une identité : comme actuel, comme virtuel (mais là encore on est bien forcé de faire

Nous sommes donc en quête de l'expression de ce supplément, s'affirmant envers et au travers de toute violence actuelle. Comme Deleuze, il faut d'emblée affirmer qu'il ne s'agit pas ici de jouer à la belle âme (« jamais la différence n'est vaincue ! jamais la puissance ne l'emporte ! quoi qu'il arrive, la puissance perd toujours, à la fin, car on ne gagne jamais dans l'actuel !) Mettre au jour ces conditions ontologiques ne grève en rien tout ce qui se joue bel et bien toujours dans la naturalisation : une pression de capture de toute variation au profit d'une modulation de l'actualité sous la violence de l'actuel. Que la capture ne puisse jamais se faire sans laisser passer quelque chose qui lui échappe n'empêche qu'il y ait procès de capture. C'est là que la petite guérilla, pour reprendre ce mot utilisé par Deleuze, est menée par l'artiste, par le philosophe. Pas pour l'intronisation d'une société des arts et des lettres, pas pour constituer une Puissance destinée à battre les Puissances existant dans l'actuel, mais comme ce qui ne cesse de rappeler ce qui résiste à, dans, à travers les Puissances. Et là, l'allié le plus élevé des guérilleros, c'est ce traitre que les Puissances oublient comme actualité, mais qu'Antonioni oublie aussi comme fausse pure virtualité. Ainsi, le premier combat se joue *toujours à côté*, le philosophe ou l'artiste ne portant jamais directement ses coups à la Puissance Sociale, Économique ou Politique²¹³ : il y a un certain type de processus visant à se constituer une identité dans l'actuel, que ce soit les clichés politiques imposés par un régime politique, ou les clichés que l'on secrète au quotidien pour se protéger du chaos *et* il y a les guérilleros qui par leur manière singulière de lutter avec et de rappeler le traitre dérangeant parfois la bonne conscience des Puissances. La philosophie comme le cinéma, comme toute œuvre créatrice ne passe du côté de la Puissance qu'en tant qu'elle perd ce qui meut son exercice, qu'en tant qu'elle se cristallise comme dogme, comme actualité exerçant sa violence sur tout événement. C'est dire que la philosophie, comme toute discipline créatrice, n'est jamais une Puissance, pas plus qu'elle n'est aux côtés de la Puissance, sans d'abord s'être reniée comme philosophie, sans d'abord s'être mise au service

valoir ce virtuel comme actualité, celle du danseur et de ces gestes pour en rester à l'exemple cité). On n'en finit pas avec le traitre, jamais. C'est toujours dans, avec, à travers lui que nous posons les problèmes.

²¹³ À la différence de ce que croient beaucoup de « philosophes » aimant le débat avec le Pouvoir, comme si le philosophe traitait de Puissance à Puissance (ces attaques amusantes qui ne font valoir qu'une autre actualité sur l'actuelle puissance de société). Mais aussi à la différence de Platon qui entrevoyait un devenir-Puissance de la philosophie, ce qui suppose, à nos yeux, un sérieux gauchissement de la production philosophique, probablement déjà germée par le représentationnisme, comme dogme au service de la puissance toujours actuelle. Il y a une philosophie du procès politique, mais pas de philosophie politique. Ce qu'on appelle « la philosophie politique de », ce sont au mieux des conseils au prince, des avis modérés, comme Spinoza pouvait en donner dans le *Traité théologico-politique*. Avis que ne produit plus tant ces toujours dérangeant philosophes que l'honorable citoyen ayant la volonté de ménager au mieux une bonne entente dans l'ordre de l'existence actuelle (et il n'y en a pas d'autre, même s'il y a ce supplément que la philosophie s'empresse de rappeler, c'est-à-dire de produire). Il n'y a pas d'illusion à se faire sur *la* politique (lendemain qui chantent, révolution heureuse, dictature heureuse de quoi que ce soit, ...), on ne peut mener cette barque que « tant bien que mal », ce qui n'empêche de s'y battre – toujours pour du mouvement, du nouveau, du supplément.

de la Puissance. Le premier cri du critique : jamais le cliché (produit puissant qui en un premier sens produit le code comme actualité de la différence, ensuite se joue comme répétition à l'identique du codé) n'épuise la modulation de réalité car le jeu de l'individuation et de l'incarnation, production différent\cielle asymétrique, rend cette clôture impossible²¹⁴. Que la modulation de réalité se produise comme cliché, c'est inévitable : ainsi le problème du traître chez Deleuze, la production différent\cielle se produit et annule dans des espaces-temps actuels, mais pour autant, jamais le cliché ne parvient à vampiriser tout le réel sous sa violence actuelle. Il y a quelque chose comme un « reste », un « supplément » qui échappe au cliché, qui se manifeste dans et à travers lui, « à travers même le code »²¹⁵ nous dit Daney relisant Barthes, même dans cette Chine dite, de manière assez bienveillante, socialiste. C'est ce reste, ce supplément, ce qui passe dans les rencontres que Daney et Deleuze aiment faire vivre, autant que faire se peut, comme expression seconde (leurs propositions, conceptuelles, critiques) saisies au vif des rencontres. Écrire chaque mot comme témoin d'un passage, non pas d'un enchaînement empirique toujours-déjà aménagé par l'actuel, mais de ce qui naît là, à même les rencontres, entre faire et découverte, sans quoi on en fait toujours trop (violence de l'actuel, cherchant à dompter la bête différent\cielle pour *une* modulation de réalité, mais aussi violence d'un maniérisme de l'épure virtuelle, niant souvent purement et simplement le problème du traître, faisant comme si l'on parvenait directement à atteindre du virtuel pur, sans toujours jouer avec le traître), et on ne découvre jamais rien.

Ce reste, ce supplément, on n'en trouvera sûrement pas non plus la valorisation du côté de la caméra naturaliste. Comme le naturalisme premier (notre tendance à naturaliser le monde actuel produit dans cette vie sociale, car ce monde se produit comme sa propre naturalisation, comme oubli de sa propre production devenant amnésie dans ceux qui s'y incarnent), la caméra naturaliste tente de nier la modulation au profit d'un modulé, le processus de production de code (autre façon pour nous d'appeler ici la différent\ciation en tant qu'elle se produit comme actualité) au profit du codé. Mais elle le fait d'une autre

²¹⁴ Rancière dit cela autrement, d'une manière que nous ne critiquerons pas mais qui nous semble demeurer, par bien des aspects, sortie d'un vieil humanisme auquel nous croyons difficilement : « jamais vous n'abolirez la puissance de traduction des hommes, l'idéologie elle-même suppose d'abord d'être traduite par ceux qui y croient » (Rancière, *Le Maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1983), Paris, 10/18, 2004). À nos yeux, cette puissance de traduction ne revient pas *d'abord* à l'homme (ayant telle ou telle capacité) mais à la production différent\cielle. C'est l'écart asymétrique inhérent à la production différent\cielle qui ouvre tout le jeu de la traduction, non une capacité humaine (celle-ci n'est que modulation dans le jeu de la différence). Nous ne faisons donc pas valoir cette traduction comme puissance, mais comme jeu de la trahison qu'il s'agit de mettre en variation (et à ce titre, il est certain que les « Maîtres classiques » tentaient de vampiriser toute modulation différent\cielle au profit d'une modulation de réalité, une « bonne forme »).

²¹⁵ Daney, *La rampe*, p. 62.

manière que la caméra au service d'une volonté « d'abstraction maniériste » (la caméra d'Antonioni). Elle ne nie pas l'actuel codé. Bien plutôt, elle redouble la différence annulée, expression de l'expression qui se contente de l'empirique, naturalisation première d'une modulation complexe, dont les clichés mêmes présentent une complexité (ce qu'ils rendent visible, ce qu'ils cachent, ce qu'ils rendent visible à cacher, etc.) qu'elle résorbe. Le produit, c'est-à-dire la réalité codée, est devenu tout platement, comme innocemment (sans jeu de traîtrise), La Réalité. La caméra ne rend pas visible *le* politique sous sa force productrice, comme émergence de la différence à même l'existence – le nouveau qui ne se mesure à rien avant de n'être devenu cliché en ce second sens de reproduction infinie du code –, elle ne reproduit (cliché au sens second reproduit par la caméra) que La Politique sous sa dimension de produit empirique, comme éternité de l'identique conditionnant les existences. Le film-fluve d'Ivens et Loridan, *Yukong*, tout aussi complexe que le cas Antonioni-Chung-Kouo sous la plume de Daney, est ici donné en même temps comme cas de naturalisme et suspension du naturalisme dans le supplément. « Cas de naturalisme » car c'est comme si Ivens et Loridan tendaient à nier le problème de la traîtrise lorsqu'ils réalisent *Yukong*. C'est comme s'ils se contentaient de filmer des mots d'ordre répétés dans l'actuel par des incarnés singuliers, réduisant la Chine au code dominant, à ce qui s'exprime de ce code dans les mots qui ne seraient que mots d'ordres, mots répétant à l'identique, en chaque individu, le code dominant, répétant que le visible et le dicible ne sont que ce qui se voit et dit comme codé par le code dominant. Ceci est poussé jusqu'à l'absurde, jusqu'à faire pénétrer la politique partout, jusqu'à faire du coup d'un enfant dans un ballon une « histoire de ballon » de bout en bout politique. Ce court-métrage issu de *Yukong* fascine autant qu'il fait sourire. L'histoire : un jeune homme, dans une cour de récréation, joue au ballon avec des camarades. Un professeur vient arrêter le jeu. Le jeune homme frappe dans le ballon, malgré l'invitation à arrêter de jouer. Le ballon effleure le visage du professeur. Ivens et Loridan interviennent là, quand tout est arrivé : ils filment la cour de récréation (des sourires, des enfants heureux, comme partout lorsque la récréation arrive), puis le groupe d'amis du jeune garçon. Ce sont des gardes rouges, le garçon aussi. Loridan pose des questions, différentes versions affleurent. Le jeune homme n'a qu'une chose à dire : ce n'était qu'un coup dans un ballon, c'est parti comme ça, c'est tout. Cela pourrait avoir mille significations, car cela n'a sûrement pas *une* signification. Arrive le conseil critique. Toute la classe est réunie. La parole circule beaucoup. On invoque une chose, puis une autre. On cherche des raisons. Des contradictions émergent, les pensées évoluent, tout finit bien. Le jeune homme reconnaît maintenant sa faute, chacun y a appris beaucoup, tous convergent un peu plus vers le « juste », y compris le

professeur menant les discussions tout en faisant là son autocritique. Mais qui ne voit que tout cela n'est que « remise en scène » du code politique Mao ? Pour sûr, ce code politique sédimentait profondément les individus qu'Ivens et Loridan filment. Mais même là, même là où chacun joue bien son petit rôle, quelque chose finit par sonner faux, le temps passant. Nous voyons qu'un geste polyvoque finit par devenir l'enjeu de prises de conscience politique pour tous. Cette image veut nous faire croire qu'il y a de la contradiction qui circule et évolue à mesure que la pensée de chacun circule et évolue, mais il n'y a en vérité toujours-déjà que l'exercice de pression du pouvoir qui assure à la contradiction un milieu toujours-déjà donné les résolvant dans l'identique. De ce qui se passe là on ne connaîtra que la version idéale, où l'on croit que les changements passent dans un « je » qui parle, se font de « je » à « je » qui se parlent. On ne voit de ces hommes que la face automatique-idéale. On n'apprend que cela : qu'un homme dit des choses différentes dans des contextes différents, et le contexte du « conseil révolutionnaire » fait délirer du code politique et des raisons là où, peut-être, il s'est passé mille autres choses que la raison du « je » qui dit « je » dans les conseils révolutionnaires n'a même plus *l'occasion* d'éprouver²¹⁶. Ainsi, de notre temps, ici, aujourd'hui, tout cela paraît n'être qu'un vaste théâtre romantique, où les personnages d'Ivens et Loridan sont des acteurs romantiques, aux « je » certes variables mais toujours décisifs et premiers (c'est dans ces « je conscients » que tout se passe, qu'il y a coextension de la représentation et de ce « je »²¹⁷ : ça parle beaucoup, ça prétend passer exclusivement par le langage explicite, il y a une transparence de la critique et du code qui n'est jamais perdue que par le manque de conscience politique des uns ou des autres) – le vent d'Est c'était encore ce grand théâtre animé d'un seul grand mouvement révolutionnaire, dont les

²¹⁶ Subtile façon de détruire la véritable différence, subtile façon d'assurer l'identité d'une société en reléguant à ses marges tout ce qui ne se laisse réduire au code, devenant la lie (les fous, les insensés, les inconscients, les ennemis du socialisme) : on persuade par de nouveaux moyens – non plus par l'autorité ou la force (paraît-il) mais par des « méthodes démocratiques d'éducation et de persuasion. », Mao, *Livre rouge*, III, p. 15. L'horizon de toute société demeure le consensus, l'identité. Toute la question est toujours de savoir qui parvient le plus à orienter la majorité vers telle ou telle identité consensuelle.

²¹⁷ « Chaque fois qu'on écrit, on fait parler quelqu'un d'autre. Et d'abord on fait parler une certaine forme. Dans le monde classique, par exemple, ce qui parle ce sont des individus. Le monde classique est tout entier fondé sur la forme d'individualité ; l'individu y est coextensif à l'être (on le voit bien dans la position de Dieu comme être souverainement individué). Dans le monde romantique, ce sont des personnages qui parlent, et c'est très différent : la personne y est définie comme coextensive à la représentation. C'étaient de nouvelles valeurs de langage et de vie. La spontanéité d'aujourd'hui, peut-être échappe-t-elle à l'individu comme à la personne ; non pas simplement à cause des puissances anonymes. On nous a maintenu longtemps dans l'alternative ; ou bien vous serez des individus et des personnes, ou bien vous rejoindrez un fond anonyme indifférencié. *Nous découvrons pourtant un monde de singularités pré-individuelles, impersonnelles. Elles ne se ramènent ni à des individus ni à des personnes, ni à un fond sans différence. Ce sont des singularités mobiles, voleuses et volantes, qui passent de l'un à l'autre, qui font effraction, qui forment des anarchies couronnées, qui habitent un espace nomade.* ». Cf. : Deleuze, « Gilles Deleuze parle de la philosophie » dans Deleuze, *Ile déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, 2002, p. 198. Nous soulignons.

contradictions se résorbent dans l'identité du « bon révolutionnaire », du « communiste ». Antonioni, filmant le vent d'Est avec le morcellement du vent d'Ouest, produisait un théâtre de purs gestes. Les personnages n'y étaient déjà plus ces acteurs classiques, ils devenaient immédiatement de purs gestes, des postures de corps, des regards, des manières.

Mais ce théâtre romantique, comme le suggérait la note 217, peut craquer de l'intérieur, par une sorte de tension investissant ce « je coextensif à la représentation », et pas seulement par l'écart entre les représentations et les corps de ceux qui les appréhendent avec « le bon code ». Daney fait valoir quelque chose qui *arrivera* (une *occasion*) à Ivens et Loridan, comme la mise en évidence d'une brèche dans le visible et le dicible. Quelque chose arrive, et on voit que « c'est même bête les gens qui croient que les choses passent tellement par le langage explicite »²¹⁸. Il sera question d'un « Je » qui dit que le soleil se lève alors qu'il sait très bien que c'est la terre qui tourne. Il s'agira d'un « Je » qui se module comme expression plus ou moins captée par le code, plus ou moins faisant valoir d'autres codes, mais surtout, dans tous les cas, produisant encore quelque chose d'autre *à travers et avec le code*. Ainsi, ce que captent Ivens et Loridan, malgré eux dans la mesure où ils entendaient filmer des « Je vrais » au sens de la représentation romantique, des « Je » transparents au code (une sensibilité romantique, même si le « je » du romantique est plus communément associé à une transparence à la nature – c'est le type de « je » qui compte ici, sa modalité de production, sa position, dans le problème du traître), le rejetant ou y adhérant comme on rejeterait ou se soumettrait à une puissance, de puissance à puissance – disant, je suis réactionnaire avec tel code, ou disant, je suis révolutionnaire et je rejette tel code. Ce n'est pas ce qui se passe, là, « sous le feu du réel ». Un « incident » force Ivens et Loridan à capter quelque chose qui ne passe plus par le langage explicite, qui en montre justement la complexité, fut-ce seulement qu'il n'y a pas de code sans décodage, pas de code sans production de code, pas de code sans « reste » passant à travers le code. Un « incident », quelque chose qui véritablement transperce le naturalisme première manière, perce le codé et le rend tout à coup visible, produit le « Je » automate qui dit sans y penser ce qu'il dit, produit le désengagement qu'il peut y avoir au sein du code, là même où les apparences sont sauvées, mais aussi tout le jeu qui se produit au sein de ce code. Dans l'épisode de « l'Usine de générateurs de Shanghai », Ivens et Loridan doivent abandonner leur première idée, sont forcés de coller à ce qui est en train d'arriver (il y a un profond mécontentement des ouvriers). Ensuite, au sein de cet événement imprévu, on voit

²¹⁸ Cf. la citation en exergue de cette partie. Mais aussi Daney, toujours dans cet article important « La remise en scène » : « On devrait commencer à savoir que ce ne sont pas les gens qui communiquent mais les objets (énoncés, images) qui se communiquent. À trop croire en la communication, on s'expose à être déçu (...) », in *La rampe*, p. 58.

les dirigeants tenir le même discours creux (que du cliché codé) avant et après le début des incidents. C'est là que la représentation se creuse, qu'un gouffre surgit entre le visible et le dicible, que quelque chose comme un « effet de réel » se produit.²¹⁹ Il n'y a pas de code sans décodage, pas de réalité de cliché qui ne serait que stéréotypée – quelque chose passe... La révolution ne se joue pas de puissance à puissance, elle se joue comme l'irréductible de la puissance, ce qui passe encore et toujours à travers elle, se manifeste comme ce qui la produit et s'y annule²²⁰.

²¹⁹Daney, *La rampe*, p. 61 On apprend, dans cette brèche, que « (...) les discours ne sont surtout pas à prendre pour ce qu'ils disent mais pour ce qu'ils constituent d'une pratique politique plus diffuse, plus retorse, plus complexe à travers laquelle, en bas comme en haut, se joue *du* pouvoir. Le problème n'est pas tant de savoir si les gens sont sincères ou pas que de cerner l'articulation entre tel ou tel individu (un corps et une voix singulières, même si le discours est stéréotypé) et le discours collectif, la rhétorique à tout faire. Que veut-il dire ? Que veut-il quand il parle ? Ou quand il se tait ? Où est l'accent de vérité dans ce qu'il dit ? Ou, comme on dit en Chine, ne se "drape-t-il pas dans le drapeau rouge pour attaquer le drapeau rouge ?" », Daney, *La rampe*, p. 62. L'articulation entre ce groupe de garçons et le jeune homme, entre le groupe de garçons, le jeune homme et le groupe de la classe pendant le conseil révolutionnaire fait varier les discours ; le hiatus entre le discours tenu dans la cour et le discours tenu en conseil peut tout autant conforter la thèse communiste (« le jeune homme a pris conscience de... ») que faire planer un grand doute sur ce qui passe réellement lorsque ce « je » dit ça en conseil. Où est l'accent de vérité ? Ce sonner-vrai des mots de fin (le jeune homme fait amende honorable, comme chacun, et tous applaudissent) ne sonne-t-il pas faux à nos oreilles aujourd'hui ? Nous ne pouvons pas trancher : tout cela est sujet à variations incarnatives. Et nous pensons que ce garçon voulait et veut bien plus de choses que ce que le code politique peut en coder/figer. Le montage d'Ivens et Lorisand ne conforte la thèse communiste que pour ceux qui y adhèrent déjà spontanément.

²²⁰Ces révolutions, elles ont toutes mal fini (Dans l'*Abécédaire*, Deleuze s'amuse de ceux qui ont toujours l'air de découvrir ce fait tenant au problème de la trahison). Mai 68 ne vaut pas mieux, absolument, que toute autre révolution *comme strict travail de la puissance pour la puissance*. On pourra au moins parler d'une plus ou moins grande légitimité du pouvoir dans l'actuel, eu égard à ce que les forces en présence sont prêtes à vivre et endurer. Et on pourra soutenir tout ce qui fait valoir la fragmentation du pouvoir castrateur et dominant dans l'actuel. Mais la véritable révolution de Mai 68 est ailleurs, dans la micro-résistance, dans ce que cette « révolution » là pouvait faire voir du problème du traître, pouvait libérer comme force de création. À nouveau, la confrontation avec Antonioni est intéressante. Dans *Zabriskie point*, Antonioni produit une grande vision de la révolution (Antonioni, *Zabriskie point*, États-Unis, Carlo Ponti, Metro-Goldwyn-Mayer, 1970). Mais là encore, nous pensons qu'il tend à nier le problème du traître au profit de l'abstrait. On se tient loin de la révolte (qui ne joue que pour l'existence comme actualité, dans l'actuel, la révolte estudiantine), ainsi on évite le naturalisme (le personnage principal, dont le nom doit s'effacer, qui ne peut être un individu déterminé dans l'actuel, quitte l'université où l'on faisait ces grandes discussions qu'on a pu voir partout en France autour de 68, sur l'action politique, la critique de chacun, etc., quitte le lieu d'affrontements entre étudiants et policiers), mais en même temps, on fait valoir des êtres purement abstraits de la société, qui seront l'irréparable, celui qui ne peut que mourir (le personnage principal est devenu pur dégageant, une abstraction maniériste, un mode sans terre, sans actualité – il vole au-dessus du monde, son avion s'appelle *He, She, It* – Il, elle, ça, ce n'est plus lui, plus elle, plus ça, c'est le pronom impersonnel qui voudrait vivre de pures intensités décodées). Ainsi, on ne compose pas tant à travers le code, au milieu de différentes puissances codantes (cette société, cette police, ces étudiants, cette révolte, ces riches propriétaires, etc.), on rompt avec le code et on se bloque sur un œil qui prend de la hauteur. À nouveau le réalisme est perdu, comme si l'on voulait sauter directement, d'un bond, dans un monde pré-qualifié (ainsi ce plan de l'avion qui prend de la hauteur et rend indistincte la carte du monde), sans en passer par les problèmes de la trahison. Vision bourgeoise et individualiste de la révolution – un maniérisme d'une grande richesse (force de décodage, passage d'intensités incessants), mais d'une grande abstraction (on ne peut plus coder, on ne peut plus rien exprimer, on se brûle comme pure expression n'exprimant plus rien dans un monde déqualifié dans lequel aucun monde ne *prend*). Autre vision de la révolution permanente, diamétralement opposée à la vision Mao, mais qui se rejoignent toutes deux dans ceci : que cela n'est pas fait pour les hommes, toujours, si l'on peut dire, le cul appelé entre deux chaises, ou plus précisément, sans cesse existant comme actualité (et tout ce que cela produit de rigide, de formé, de formant, d'organisant) dans laquelle s'exprime l'Idée, la vie – intervalle du vivant. Antonioni fait la révolution permanente dans un abstrait maniériste du virtuel – que des intensités qui traversent les corps et s'évanouissent aussitôt ; Mao fait la révolution permanente dans un abstrait maniériste de l'actuel – que de la pure forme qui n'est jamais assez pure, qui repolarise sans cesse ce qu'est l'ami et l'ennemi, qui n'en finit pas de vider les villes

Retenons ce point important : que le naturalisme cinématographique, variante du maniérisme, peut s'inscrire dans le creux du mouvement de traîtrise matriciel, production-annulation de la différence que nous avons appelé « maniérisme essentiel ». Au croisement de Deleuze et de Daney, nous affirmons que dans le naturalisme, l'oubli de la production différent\cielle, d'abord dans la réalité codée, ensuite comme code reproduit au niveau de l'expression de l'expression de l'expression (caméra qui filme des corps, institutions, réduits à l'actuel par violence de l'actuel) produit une boucle qui rabat l'expression sur elle-même, renvoie sa production au niveau de l'empirique – on n'en retient que la manifestation et l'opérativité empirique. Avec les mots de Daney : le naturalisme ou « (...) cet art de faire passer le représenté pour le réel, de naturaliser les contradictions, de résorber l'hétérogénéité des êtres et des choses »²²¹, et nous ajoutons cette variation essentielle, que cela commence avec la naturalisation, comme incarnation (une résolution du problème de la traîtrise) du code dominant, qui se reproduit par la caméra naturaliste. Dire, en creux, que le représenté n'est pas le réel, ce n'est pas dire qu'il y a le réel et qu'il y a la représentation du réel. C'est dire : le représenté du modèle de la représentation c'est du réel comme modulé, car il n'y a que ça (faire tourner la substance autour des modes...), mais d'une façon telle qu'il y a position d'une modulation comme identité faite réalité. Ce que l'on cherche : Une modulation qui ne produise sa propre réduction à la paire du réel et du représenté fait réalité, qui, dans les termes que nous avons utilisé pour en poser le problème, ne résolve jamais le problème du traître dans la mesure où c'est à travers lui, en lui, dans ce qu'il constitue que passe un reste, un supplément, qui échappe à la violence de l'actuel (violence qui tient à la production différent\cielle). Le reste n'est donc pour nous jamais un « plus » de réalité qui serait autre chose que ce qui se module comme réalité. Il est une modulation de réalité singulière qui se passe, en nous, comme incarné, sur le double tranchant du traître, qui se joue comme rencontre véritable qui échapperait, nous ne savons encore trop comment, au vampirisme

en faisant de la trahison une trahison de l'actuel par l'actuel (et non une auto-trahison de la différence s'annulant dans et comme des espaces-temps déterminés). Cf. Ralph Quinke, *The cultural Revolution : The unfortunate generation*, 2003, film qui rappelle que la Chine a supporté Pol-Pot et les Khmers rouges au Cambodge. Quinke suggère que Pol-Pot réalise la perfection du Maoïsme : des villes évacuées, une capitale vidée de tout habitant. Il fallait aller jusque là pour atteindre la pureté d'une révolution dans l'actuel au nom d'une forme de l'actualité : vider la ville de toute vie qui aurait pu, tôt ou tard, s'avérer contre-révolutionnaire (simplement parce que cela *vit* autrement qu'une pierre). En Chine, le plus grand des révolutionnaires pouvait devenir contre-révolutionnaire, avec tout le pathos de la traîtrise mal placé qui accompagnait ce revirement. Liu Shaoqi, adhérent du parti communiste depuis 1921, compagnon de route de Mao pendant la longue marche, fervent partisan de Mao depuis le début, sera arrêté pendant la « révolution culturelle » ; certains acteurs du *Yang Ban Xi* en ont aussi fait les frais, eux qui furent adulés par les révolutionnaires de tout le pays qui y voyaient, et devaient y voir, des modèles à incarner, des « bonnes formes » (Yan Ting Yuen, *Yang Ban Xi, The 8 model work*, Pays-Bas, Scarabees Films Productions, 2005). Tant que les villes ne sont pas vides, la « bonne forme » ne peut jamais être assez pure, assez bien « réalisée ».

²²¹ Daney, *La rampe*, p. 67.

violent de l'actuel, de la modulation incarnée se faisant boucle (fut-ce seulement au niveau de la constitution d'une subjectivité qui soit ombelle contre le chaos : je = je), de la différence annulée conditionnant non plus simplement l'oubli mais une amnésie²²².

Ainsi nous comprenons bien Daney lorsqu'il nous dit que « *le réalisme est toujours à gagner.* » Le réalisme est créateur. Victoire gagnée dans la lutte avec et contre le traître. Le traître devenu notre seul et pourtant plus fragile allié. Le réalisme, ni au cinéma, ni en philosophie, ne peut évidemment avoir pour visée « La Réalité ». Le réalisme sera une modulation particulière de réalité, une certaine production de monde. Et il nous semble que *ce* réalisme cinématographique, comme l'entend Daney, rejoint exactement la recherche constante d'une actualisation expressive deleuzienne. Nécessairement comme production de représenté, mais un représenté qui court-circuite la représentation, ne s'affirme pas comme la réalité, et pourtant en est pleinement une expression, en ce compris au niveau redoublé de l'expression cinématographique. Le cinéma est rapport au visuel, et ce n'est que dans ce palimpseste primaire que s'écrit l'expression cinématographique, inévitablement maniériste. Il ne s'agit ainsi pas de quitter l'empirique et ses raideurs au profit d'un transcendantal pur (qui serait quoi ? qui nous ferait aller où dès lors qu'il n'y a que ce qui existe, même si cette existence est complexe et se joue comme trahison sur l'abîme ?). Il s'agit de mettre en suspens la mécanique du cliché, de la faire coïncider quelque part, afin de se rendre sensible à quelque chose qui passe avec et malgré le cliché, quelque chose comme un reste, un supplément. Ceci s'imposerait à l'Ouest comme rupture dans le « cinéma classique », cinéma qui, par-delà toutes ses variations, et dans sa tendance créatrice majeure, continuait à se créer dans l'élément de l'actuel, au profit d'enchaînement sensori-moteurs conditionnés par la trahison inévitable de la différence se produisant comme code dans des clichés (le « montage classique », avec toutes ses variations). On découvrit ce que portait la forme de ce cinéma en son germe même : les manutentions de masse, les camps de concentration, la propagande qui se font toujours au nom du cliché redoublé (une forme de l'actualité qui se répète dans l'actuel, envers et contre toute rencontre, où le meilleur a toujours le pire comme double)²²³.

²²² Ainsi on aura peut-être perverti le Daney des années 1970, imprégné du structuralisme ambiant (il cite lui-même les maîtres du temps, imprégnant les *Cahiers du cinéma* : Althusser, Barthes, Lacan, in *La rampe*, p. 16). Fut-ce seulement par la relecture de cette proposition barthésienne : « le représenté n'est pas le réel » dont nous venons de pointer les affinités et écarts avec la position que nous prenons (et qui nous semble deleuzienne). En vérité, nous pourrions encore bien dire n'importe quoi. Il n'y a ici qu'un ressenti entre différences de ton entre ce que serait un structuralisme et ce que serait une ontologie expressive du sens. Nous n'avons pas les moyens, ni l'ambition, de comparer cette entreprise au structuralisme.

²²³ Deleuze s'appuie là sur le travail de Daney, dont on trouve des répétitions essentielles dans *Cinémas*, ce qui polarise même le passage d'un livre (l'image-mouvement) à l'autre (l'image-temps), sans pour autant que ce

Pour tout ce qui souffle à l'Ouest, la guerre 40-45 fut l'occasion d'une précipitation de cette découverte : on la prenait en pleine figure, et jamais plus créateur qui se respecte ne pourrait, à l'Ouest, « faire comme si de rien n'était » (« le vieux métier de metteur en scène ne serait plus jamais innocent »). Deleuze travaille admirablement ces ruptures et productions de nouvelles images dans *l'image-temps*. Mais, fidèle à notre restriction, nous devrions chercher comme ceci se voit sur le cas précis de la Chine communiste. Mao n'est pas Hitler, mais les manutentions de masse et le devenir-cliché du monde et des images n'y furent pas moins grands. La révolution culturelle, pour n'évoquer qu'un point, fut l'occasion d'une incroyable explosion de violence : comme si l'Etat même offrait à chacun le pouvoir de chasser ses sorcières, sans que l'Etat n'ait même à intervenir dans la mesure où Mao délégua, à demi-mot (qui furent pris littéralement, ce que Mao ne tenta pas de corriger), l'usage légitime de la violence à tout un chacun qui soit un bon révolutionnaire (d'abord ceux qui n'étaient pas de famille bourgeoise – ouvriers et paysans, ensuite les enfants de familles bourgeoises même – ceux que l'on appela « les rebelles » - ce qui fut l'occasion de bains sanglants, de vengeances multiples, dans un climat de terreur et de chaos qui menaça sérieusement l'unité nationale). Mao lâchait des masses de jeunes endoctrinés et illettrés à l'assaut de tout qui fut soupçonné de menacer le projet révolutionnaire, au jugé de ces masses. C'est dire que cela fut pire encore que Caligari. Cesare, le somnambule dans *Le Cabinet du docteur Caligari*, est soumis à la volonté de Caligari, et ne perpétue que les actes commandités par le maléfique docteur – le mal est canalisé, on peut le renverser. Mao a conduit le peuple chinois à s'entretuer dans un climat de terreur, au nom de l'internationalisme et de la révolution (dont personne ne savait plus, à vrai dire, ce qu'elle fut). Il faudrait ainsi chercher des œuvres qui témoignent d'une nouvelle image qui pense après la catastrophe Mao, et ce d'abord en Chine. La configuration du problème étant différente (Mao est aussi celui qui a réuni la Chine), il est fort probable que nous trouverons d'autres images qui permettraient de penser le problème du traître dans

passage soit négation totale, abrogation de ce qui fut développé dans le premier livre (au contraire, on comprend plus profondément le fonctionnement d'une image en étudiant son pendant – nature complexe, toujours objet de production se jouant au cœur d'une trahison essentielle). « Ce premier âge du cinéma se définira par l'art du Montage (...) », un cinéma encyclopédique, supposant une profondeur de l'image, qui distribue « des obstacles et des franchissements, des dissonances et des résolutions dans cette profondeur, un rôle des acteurs, des corps et des mots propres au cinéma dans cette scénographie universelle : toujours au service d'un supplément de voir, d'un 'plus de voir'. » Deleuze, *Pourparlers*, p. 98. Le supplément ici, c'est toujours de l'actuel sur de l'actuel, juste quelque chose qui est là, existant actuellement, ailleurs, comme contrepoint, accord ou discord, consonance ou dissonance, éventuels de telle ou telle image. Cet âge a perdu son innocence à jamais : « Syberberg avait poussé très loin certaines remarques de Walter Benjamin : il faut juger Hitler comme cinéaste... (...) L'encyclopédie du monde, l'embellissement de la Nature, la politique comme 'art', suivant l'expression de Benjamin, étaient devenus l'horreur pure. Le tout organique n'était plus que totalitarisme, et le pouvoir d'autorité ne révélait plus un auteur ou un metteur en scène, mais la réalisation de Caligari et de Mabuse ('le vieux métier de metteur en scène, disiez-vous, ne serait plus jamais innocent'). », Deleuze, *Pourparlers*, p. 98.

toute sa réelle profondeur, sans toujours-déjà être prisonnier du cliché se redoublant dans l'actualité. Malheureusement, malgré le prix de nombreux raccourcis et condensés faciles dans les exposés précédents sur la Chine maoïste et sa représentation cinématographique, nous n'avons plus l'espace pour traiter ces problèmes sous toutes leurs variations. Nous devons nous contenter des deux variations que nous avons développées au creux du problème de la trahison, chacune s'abîmant profondément dans la fausse profondeur du cliché redoublé, mais retrouvant aussi, en chaque cas, curieusement, une sorte de réalisme. Tant le maniérisme abstrait du code produit par Antonioni que le naturalisme étroit d'Ivens et Loridan nous faisaient retrouver un peu de réel, d'aujourd'hui ou d'hier, quand le code se met à varier, à se faire voir, dans l'asymétrie.

En guise de conclusion

Dans tout ce que nous avons écrit, nous pensons que jamais nous n'avons séparé l'expression de la chair et de l'âme qui s'y incarnent. Ce fut difficile, car on est toujours tenté de faire fonctionner tout ce que nous avons appris et vécu avec Deleuze comme un cliché. « Se laisser aller », éprouver ces moments de relâchement faciles, aspiré parfois par la bêtise, c'est toujours nous mettre nous-mêmes en jeu. C'est comme si l'actuel aspirait tout entier « ce qui se passe » au profit de la seule dimension empirique : on produirait alors un Deleuze sans trahison, un Deleuze positif, et peu importe que l'on valorise l'identité ou la différence, l'un ou le multiple, le même ou l'autre, l'ordre ou le chaos – ce ne sont là que des formes positives de l'actuel – du visuel, des produits qui, posés dans l'indépendance du cliché redoublé, ne sont que « fantômes et vampires de la représentation ». Dans ces cas, c'est comme si le maniérisme fondamental se mettait à faire court-circuit avec ce qu'il est *en tant que* produit. Nous éprouvons ainsi parfois des lendemains difficiles : une période de « fête », de discussion « pour rien », de manger « pour rien », de se laisser aller, loin, très loin. Revenir dans des lendemains difficiles, d'une manière ou d'une autre – gueule de bois, les processus les plus souples se réduisent à l'une ou l'autre de leur dimension d'actualité. Nous nous mettons ainsi sans cesse en jeu, irrémédiablement. Chaque fois il s'agit de s'incarner, de vivre comme incarné – c'est-à-dire tout le temps, éprouvant sans cesse en soi, pour soi, plus ou moins lucidement, la double différentiation comme variété et variation, le problème de la trahison dans nos rencontres, ses variations dans l'existence, jusqu'à ces multiples variations qui nous le font irrémédiablement oublier jusqu'à l'amnésie (on répète de l'actuel sur de l'actuel). Dès lors, nous comprenons mieux que nous pouvons nous constituer *comme* des propositions exsangues, vivant coupés de ce qui pourrait s'exprimer en nous, au profit

d'un produit, d'un « moi, je » trop envahissant, le « moi, je » qui se répète à l'envi dans un espace et un temps devenus comme « fictifs », à tout le moins non expressifs : temps de l'habitude empirique. La plupart du temps nous ne faisons que chercher à nous constituer une ombelle pour nous protéger du chaos, et ce d'abord parce que la double différent\ciation se fait notamment à l'aide de tout un ensemble de stabilités plus ou moins fortes (ne fut-ce que le code génétique comme déterminant de variété et l'habitude comme constitution de variation). C'est une contrainte existentielle, processuelle, se jouant dans le problème de la traîtrise, et non pas une tare ontologique, une faute morale, une paresse essentielle des hommes, ou quoi que ce soit qui réduise le processus essentiel à diverses figures de l'actualité, divers clichés redoublés. De ce point de vue nous ne serions alors seulement coupés que de « ce qui pourrait arriver ». Nous sommes coupés des rencontres, assurant la réplication d'une certaine identité dans l'ordre existant. Nous portons notre « citadelle intérieure » contre vents et marées, diminuons au maximum la porosité de nos hauts murs de savoir. Le maniérisme essentiel ne se montrait plus alors que comme le traître flattant le représenté.

Ce cas nous forçait à décalquer le transcendantal sur l'empirique, constituant des identités arrêtées et produites selon une double différent\ciation (code génétique – habitude pour l'essentiel – arbre dans la tête), les comprenant comme véritable élément génétique. C'est une manière de considérer la coupure non-expressive : l'identité contre l'identification. Ce qui se libéra alors dans le problème de l'incarnation, une fois les raideurs provoquées par l'image dogmatique de la pensée craquées, c'est la possibilité de *vivre désincarné*. Tant que les essences assuraient l'identité, (c'est-à-dire du point de vue des essences identités), l'incarnation était toujours plus ou moins assurée – fut-elle petitement expressive, voire inexpressive (car se bloquant sur les produits des variations pour en faire les variétés déterminantes, conjurant les rencontres pour en absolutiser l'une ou l'autre faite rencontre privilégiée) du point de vue d'une ontologie deleuzienne du sens. Nous actualisions nécessairement des possibles éternels toujours-déjà donnés, le cliché n'était pas encore objet de parodie – on croyait à la vérité de ces clichés, de la différence qui s'y réduisait comme code sous sa dimension stricte d'actualité. Mais si dorénavant se révèle que tout ne se constitue que comme processus incarnatif, s'opérant à travers une double différent\ciation de variété et variation toujours tendue entre faire et découverte, les cas de désincarnation se font sentir, se donnent à vivre. On a pu appeler cela « perte du sens », « perte des repères ». Le processus complet consiste en réalité en une incroyance profonde aux identités données ou donnables, continuant à vivre dans une ontologie qui supposait les identités données ou

donnables. On veut encore s'incarner en quelque chose d'éternel au sens du toujours-déjà donné, on veut encore se fonder dans la fondation, on veut encore « être fidèle à soi-même », mais on ne croit plus au monde qui donnait du sens à ce vouloir. On a changé, mais trop ou pas assez.

C'est ainsi que naquit une espèce nouvelle d'hommes : les *désincarnés*. Plus de corps, plus d'âme – une vie en surface. Leur plus grand problème : ils ne parviennent à lutter avec le *maniérisme*, ils ont même et surtout abandonné la résolution classique de la lutte – le cliché ne satisfait plus, on en a beaucoup ri, mais on n'a rien vu derrière ou ailleurs. N'ayant plus de soi auquel être fidèle (ce soi est dissolu et morcelé), ils courent après les rencontres. Ils vampirisent tout ce que le monde peut donner, mais ils ne dépassent pas le stade de l'Arlequin. Ils n'ont jamais connu que le suspect, le cliché *comme cliché au sens où on dit « c'est un cliché »* (et non plus comme cette dimension de l'actualité de la différence à quoi l'on croit comme au Vrai, au Juste, au Beau, etc.) – car on pourrait toujours être fidèle à autre chose. Ils vivent dans le différencié, dans le multiple de l'Un sans unité, mais ils ne plongent jamais dans un événement, c'est-à-dire qu'ils n'en évaluent jamais la double différentiation. Ils s'épuisent à vivre sans corps et sans âme, et l'on sera relativiste, et on abandonnera, et on ira se mettre une bonne « gueule de bois » - on finira bien par croire à l'identité sans y croire (juste parce qu'on n'arrive pas à faire autrement). Entre-temps ils se seront constitués une hypermnésie d'amnésique : mémoire morte qui voit toute expérience comme une identité toujours-déjà dépassée par la possibilité de prendre une autre identité. Ainsi un certain *maniérisme*, également présent dans la production cinématographique : je suis cliché de clichés de clichés en ce sens précis que je n'exprime plus que des effets épars. Je suis sensible aux effets, je suis sans cesse effectué, mais vraiment, non, vraiment, je n'y vis pas. Cette version délétère du maniérisme, assurément celle de la plus grande tristesse, est bien une maladie contemporaine : citations sans chair, répétitions tristement nues, désincarnation comme seule incarnation. Ainsi nous sommes devenus les rois de la parodie – parodies du vivant, vieux ouvriers décharnés raclant les vieux os du vivant. Le mode d'être, qui se construisait comme monde, dans un monde, exprimant un monde, dans un monde, sans cesse fruit d'expérimentations engageant le corps et l'esprit, n'est plus que boursoufflure de manières : nous sommes superficiels par hypermnésie d'amnésiques. Nous savons trop que nous avons cru à tant de choses dans l'actuel, que tout a « foiré » tôt ou tard, que l'actuel se défait irrémédiablement, et que le long de l'histoire, toutes ces croyances paraissent dérisoires : une société ne peut que mourir, et tout le monde dans lequel j'ai vécu, comme actualité, aussi. Ainsi, profondément incroyants, nous sommes juste malheureux : qu'est-ce

que c'est que cette vie dans une actualité assourdissante, où se produit tout et n'importe quoi, dont on sait de toute façon bien que tout est voué à la mort d'emblée ? La tristesse dans tout ça, c'est d'être prisonnier de conditions d'existence qui nous rivent si régulièrement à la stricte actualité, là où cette stricte actualité est toujours objet de suspicion et de relativité, sans parvenir à vivre cette existence intermédiaire, qui se joue sur cette pointe de passages d'intensités, au creux du problème de la trahison essentielle. À vivre dans la stricte actualité, à se croire vivre dans cette stricte actualité, il n'y a franchement aucune raison de croire en quelque monde que ce soit – tout passe et il finira bien par ne rien rester du tout (entropie de cette actualité coupée de son processus génétique).

Nous devons ainsi prêter l'oreille à ce que Chris Marker nous raconte dans *Level five*²²⁴ : tout ce qu'il faut pour pouvoir dire un jour « Okinawa mon amour », comme un(e) autre disait « Hiroshima mon amour » - moment où sa vie devient UNE vie, vie d'un événement en soi, en nous. Et partout ailleurs, la parodie, la parodie... bouffons du vivant, hommes d'effets, hommes effectués auxquels il n'arrive plus rien. Nous voudrions penser tout ce texte comme le cri des désincarnés, maniéristes, parodies de vivant, arlequins, hommes effectués de tous horizons, cri que nous-mêmes poussons parfois du fond d'une solitude, certes peuplée, mais souvent sans expérience assez forte que pour entraîner UNE vie dans sa vie. Faire une expérience ? Faire une expérience.

Ainsi, nous terminerons en nous invitant, chacun, à réapprendre, et tout reprendre. Véritablement reprendre. Apprendre à dire « ... mon amour ». Car même s'il s'agissait pour un temps de déplacer le mouvement de la philosophie avec Deleuze, de traquer une certaine image de la pensée à l'œuvre, il faut dire en même temps que ces divers philosophes, quand bien même convoitèrent-ils toujours une philosophie de type représentatif (représentation de représentation par la représentation) à laquelle nous ne pouvons plus croire (même si sans cesse nous avons envie d'y croire, on n'échappe pas à l'inertie constitutive de l'existence dans le problème de la trahison), ne furent pas seulement, voire pas du tout, des « ouvriers racleurs de vieux os ». Ils n'étaient évidemment pas maniéristes, ils n'étaient évidemment pas désincarnés. Nous avons évidemment été « méchant » avec Hegel. Même si la dialectique hégélienne nous semble une vieille histoire dogmatique, il n'en reste pas moins qu'il fallait créer tout cela, et y vivre sa vie. L'ennui est qu'UNE vie passe parfois mal lorsque les singularités du vivant sont étouffées par le décalque du transcendantal sur l'empirique. Ainsi on s'incarne encore trop mal, on n'est pas à la hauteur de ce qui peut bien nous arriver, si cela

²²⁴ Chris Marker, *Level Five*, Paris, Argos Films, Les films de l'Apostrophe, KAREDA, 1996.

doit arriver. Mais on a quand même créé un mode d'être, fut-ce un mode d'être consistant à nier l'expérience du vivant – c'était encore et toujours, quand même, une manière de véritablement vivre sa vie. C'est pourquoi lorsque nous voyons aujourd'hui certains chrétiens et certains athées, on ne sait plus ce qui valait mieux : les seconds sont souvent tristement maniérés, les premiers parviennent parfois à construire un monde, fut-il trop raide et sujet aux rires moqueurs²²⁵. Relativisme des effets, dogmatisme de la cause – nous ne voulons ni l'un ni l'autre. Ainsi, il nous faut réapprendre, et tout reprendre. À commencer, pour le *philosophe* (apprendre à dire « ... mon amour »), par comprendre que le concept se trace dans la chair, dans son actualité et sa virtualité, ses composantes toujours doubles : ce qui se constitue comme corps, dans son actualité et dans l'élément problématique de l'Idée, selon une double différent\ciation, comme ça se vit, et comme s'incarnant sans arrêt en des propositions plus ou moins raides. C'est ce que nous voulions faire sentir – histoire(s) de vivants. Tout est lié de toute façon : s'éloigner de ce *drame* que nous cherchons, qu'il se soit passé quelque chose qui ait eu l'occasion de tous nous chambouler ou non, corps et âme, c'est se désincarner. Vivre – drame. Nous aimerions vraiment être loin de l'image desséchée que l'on se fait de ce que l'on appelle tristement « culture ». Nous aimerions que l'on sente que tout ceci c'est partout, la vie, dans ses multiples expressions. Nous aimerions que l'on comprenne que ceci n'a rien d'abstrait (et que la paire abstrait/concret est ruineuse). Nous aimerions que l'on arrête de faire de la philosophie une science de l'abstrait, un savoir pour docteurs, ou même simplement quelque chose « à savoir ». Il y a un monde de différence entre savoir et apprendre – ergoter et vivre – même si apprendre consiste en même temps à affirmer et tenir une certaine position de savoir. Nous espérons n'avoir parlé que de cette tension vivante des problèmes, en tant qu'ils s'incarnent comme jamais chez l'un ou l'autre patient (des expressions). Nous n'avons pas vraiment réussi à atteindre cette incarnation curieuse qui fait passer en soi UNE *vie jusqu'à parvenir à en exprimer le passage*, avec la philosophie, avec le cinéma – tout l'opposé du mauvais maniérisme, maniérisme de jeu vidéo. Alors nous demandons simplement de ne pas oublier que tout est *intervalle du vivant* – corriger-nous, pour vous, toutes les fois où à nouveau le vivant, ici des hommes *en tant qu'incarnations ponctuelles de singularités du vivant*, disparaît derrière des problèmes qui ne se posent qu'à travers *les vivants*. Tout est *intervalle du vivant*, posture incarnative, expression particulière croisant d'une certaine manière des singularités plus ou moins jamais vécues ni entendues ni senties ni crues auparavant, mais cela, on oublie (*ça s'oublie*, la différent\ciation se développe

²²⁵ Voir parfois au rire bienveillant qui dirait, arme de la société qui lutte parfois contre son inertie : « allez, mon vieux, remets toi en marche, t'es trop comique là, débloque donc ce rictus qui traverse ta vie. »

comme oubli) de le vivre, souvent. C'est cela, *in fine*, le cœur du travail de Deleuze dans *Différence et répétition*. La vie est un jeu qui, réduit à sa stricte dimension d'actualité (l'existence mutilée), ne peut être que perdu. Ce qu'il reste, le supplément, c'est toujours l'éternité. Non pas tant comme mémoire psychologique (ce qui transmet de génération en génération), non pas tant comme éternité classique (des idées qui existeront toujours, là, comme actualité ; ou ce paradis d'après la mort), mais comme UNE vie qui passe dans cette vie – des intensités vitales qui s'actualisent dans ce corps, cette âme, dans la problématisation de traitrise essentielle – intervalle du vivant. En des temps où tout contribue à enterrer la métaphysique (une vieille chimère), Deleuze, ce curieux philosophe, ayant tant d'affinités avec les philosophes antiques (qui expérimentaient le problème de la traitrise dans leur chair), au point de se considérer comme un « philosophe classique », retrouve ce qui a donné naissance à toute « métaphysique classique » (celles de la représentation de la représentation par la représentation) : l'inspiration la plus haute de toute métaphysique au cœur de toute réalité.

Références bibliographiques

Livres

Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du Sublime et du Beau* (1759), Paris, Vrin, 1998.

Daney, Serge, *La rampe, Cahier critique, 1970 – 1982*, Paris, Éditions Gallimard, 1983.

Daney, Serge, *L'Exercice a été profitable, Monsieur*, Paris, P.O.L, 1993.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité* (1953), Paris, PUF, 1972.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

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

Deleuze, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981/2003.

Deleuze, Gilles, *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.

Deleuze, Gilles, *Cinéma 2, L'Image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990/2003.

Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles ; Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005.

Epstein, Jean, *L'intelligence d'une machine*, Paris, Melot, 1946.

Epstein, Jean, *Le Cinéma du Diable*, Melot, 1947.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), tr. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, tr. J-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998/2003.

Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), Paris, Flammarion, 1993.

Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. Ricoeur, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

- Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), Paris, PUF, 1957.
- Huxley, Aldous, *Le meilleur des mondes* (1932), Pocket, 2002.
- Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953.
- Lautréamont, *Les chants de Maldoror* (1869), Paris, Librairie Générale Française, 1963
- Locke, John, « Essais sur l'entendement humain » (1690), dans *Œuvres philosophiques de Locke*, Paris, Firmin Didot, 1821.
- Martin, Jean-Clet, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993.
- Mao, *De la juste solution des contradictions au sein du peuple*, 1957.
- Mao, *Le petit livre rouge, Citations de Mao Zedong*, 1964. Nous nous référons à une édition électronique téléchargeable ici : <http://www.chine-informations.com/fichiers/petit-livre-rouge.pdf>
- Mao, *Selected works of Mao Tse-Tung, II, III, The period of the war of resistance against Japan*, Pékin, Foreign language press, 1965.
- Nietzsche, Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Éditions Gallimard, coll. Folio/essais, 1975.
- Nietzsche, Friedrich, *Seconde considération inactuelle, De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (1874), tr. Henri Albert, PhiloSophie (disponible en libre téléchargement à l'adresse : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/nietzsche_seconde_inactuelle.pdf), 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1885), Tr. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- Orwell, George, *1984* (1949), Paris, Éditions Gallimard, 1972.
- Prochiantz, Alain, *Les anatomies de la pensée : à quoi pensent les calamars ?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.
- Rancière, Jacques, *Le Maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (1983), Paris, 10/18, 2004.
- Searle, John, *L'intentionnalité : essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- Simondon, Gilbert, *L'individu et sa genèse psycho-biologique*, Paris, PUF, 1964.

Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective* (1989), Paris, Aubier, 2007.

Sontag, Susan, *On photography*, England, Penguin books, 1977.

Spinoza, Baruch, *Éthique* (1677), Paris, Points, coll. Points Essais, 2010.

Articles

Andrieu, Jacques, « Les gardes rouges : des rebelles sous influences » (1995) dans *Culture & Conflits*, numéro 18, *la violence politique des enfants*, été 1995, en libre téléchargement à cette adresse : <http://conflits.revues.org>.

Aubron, Hervé, « Clichés vivants » dans François Dosse, Jean-Michel Frodon (Dir.), *Gilles Deleuze et les images*, Paris, Cahiers du cinéma, 2008

Barbion, Sébastien, « Burke, Le Sublime, ou le silence intensif des pirates », inédit.

Collectif, « La nage du président Mao dans le Yangtsé est une source d'inspiration pour le peuple chinois et les peuples du monde », dans *Beijing review*, numéro 33, 15/8/1966.

Collectif, « A vicious motive, despicable tricks, a criticism of M. Antonioni's Anti-China Film, "China" », dans *Renmin Ribao*, Pékin, 30 Janvier 1974.

Daney, Serge, « Sur Salador » (1970), dans Daney, *La rampe, Cahier critique, 1970 – 1982*, Paris, Éditions Gallimard, 1983.

Daney, Serge, « La remise en scène » (Ivens, Antonioni, la Chine), dans Daney, Serge, *La rampe, Cahier critique, 1970 – 1982*, Paris, Éditions Gallimard, 1983.

Deleuze, Gilles, « Jean Hyppolite, Logique et existence » (1954), dans *L'île déserte (Textes et Entretiens 1953 – 1974)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

Deleuze, Gilles, « La méthode de dramatisation », dans Deleuze, *L'île déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

Deleuze, Gilles, « Spinoza et nous » (1978), dans Deleuze, Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981/2003.

Deleuze, Gilles, « Platon, Les Grecs », dans Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.

Deleuze, Gilles, « Gilles Deleuze parle de la philosophie », dans Deleuze, *L'île déserte (Textes et entretiens. 1953 – 1974)*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

Hyppolite, Jean, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » (1947), dans Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique, Tome 1*, Paris, PUF, 1971.

Hyppolite, Jean, « Ruse de la raison et histoire chez Hegel » (1952), dans Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique, Tome 1*, Paris, PUF, 1971.

Hyppolite, Jean, « Note sur la préface de la “Phénoménologie de l’esprit” et le thème : l’absolu est sujet » (1967), dans Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique, Tome 1*, Paris, PUF, 1971.

Lawrence, D.H., « Être un homme », dans Lawrence, D.H., *Homme d’abord*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1968.

Sauvagnargues, Anne, Deleuze. De l’animal à l’art, dans Zourabichvili, François ; Sauvagnargues, Anne ; Marrati, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

Zourabichvili, François, « Deleuze, Une philosophie de l’événement », dans Zourabichvili, François ; Sauvagnargues, Anne ; Marrati, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

Conférences

Herla, Julien, « Idée et concept chez Hegel », Liège, ULG, 19/02/2010 dans Séminaire Leclercq, Bruno ; Colette, Bernard (Titulaires), *L’évolution de la notion d’idée*, Liège, ULG, 2009 – 2010.

Leclercq, Bruno, « Les idées dans l’esprit : de Descartes à l’empirisme britannique », Liège, ULG, 19/02/2010 dans Séminaire Leclercq, Bruno ; Colette, Bernard (Titulaires), *L’évolution de la notion d’idée*, Liège, ULG, 2009 – 2010.

Documents audio

Deleuze, Gilles, « Anti-Œdipe et autres réflexions », cours du 3 juin 1980, dans *La voix de Gilles Deleuze*, en ligne sur http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=214.

Deleuze, Gilles, *La voix de Gilles Deleuze, cours du 17 mars 1981*, en ligne sur http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=26.

Daney, Serge, « Jean-Marie Straub, plus bavard que jamais », dans Daney, Serge, *Microfilms*, Paris, France Culture, 19/07/1987.

Documents visuels

Entretiens

Parnet, Claire ; Deleuze, Gilles ; Boutang, Pierre-André, *L’Abécédaire de Gilles Deleuze* (1988), Paris, Éditions Montparnasse, 2004.

Films

Antonioni, Michelangelo, *Zabriskie point*, États-Unis, Carlo Ponti, Metro-Goldwyn-Mayer, 1970.

Barmé, Geramie ; Gordon, Richard; Hinton, Carma, *Morning Sun*, États-Unis, The Chinese University Press, 2003.

Bing, Wang, *Fengming, A Chinese Memoir*, 2007.

Godard, Jean-Luc, *Alphaville*, France, Athos Films, 1965.

Hu, Jie, *Wo Sui SiQu (Ne pleurez pas sur mon cadavre)*, Chine, dGenerate films, 2007.

Ivens, Joris ; Loridan, Marceline, *Comment Yukong déplaça les montagnes*, Paris, Capi Films, 1973 – 1975.

Laiming, Wan, *Da no tien gu (Uproar in heaven) (Autres titres : The monkey king ; Havoc in heaven)*, Chine, Wan brothers, 1961, 1964.

Maben, Adrien ; Short, Philippe ; Boutang, Pierre-André, *Mao, une histoire chinoise*, France, Arte Vidéo, 2006.

Malick, Terence, *Badlands*, États-Unis, Warner Bros. Pictures, 1975.

Marker, Chris, *Level Five*, Paris, Argos Films, Les films de l'Apostrophe, KAREIDAS, 1996.

Minnelli, Vincente ; Cukor, George, *Lust for life (La vie passionnée de Vincent Van Gogh)*, États-Unis, Metro-Goldwyn-Mayer, 1956.

Pilger, John, *The war you don't see*, Royaume-Uni, Dartmouth Films, 2010.

Ping, Wang, *Dong Fang Hong (L'Orient est rouge)*, August first film studio, Chine, 1965.

Quinke, Ralph, *The cultural Revolution : Mao's last battle*, 2003.

Yan Ting Yuen, *Yang Ban Xi, The 8 model work*, Pays-Bas, Scarabees Films Productions, 2005.

Yin, Cheng, *Hong se niang zi jun (The red detachment of woman)*, Chine, Beijing Film Studio, 1970.

Williams, Sue, *China, a century of revolution*, États-Unis, Zeitgeist, 2002.

Zhang-ke, Jia, *The world*, Chine, Office Kitano, Lumens Films et Xstream Pictures, 2005.

Annexe 2 : Propagande et Maoïsme

Définir ce qu'est un film de propagande n'est pas chose aisée, d'autant plus que les formes en varient historiquement. Nous ne prétendons pas produire un « tour d'horizon » historique de la propagande filmique, ou plus largement, de la propagande recourant aux moyens expressifs ressortant de l'art, dans cette courte annexe. Nous nous limitons à faire voir en quoi cette notion de « propagande », dans le domaine des images (pas seulement celles que l'on filme mais d'abord aussi celles que l'on donne) peut se penser dans les termes du problème de la traîtrise que nous avons extrait chez Deleuze.

Dans ces « images de propagande », sous toutes leurs formes, nous retrouvons une même logique essentielle, décrite lorsque nous abordions le code et le cliché (sous le point II. B, *Naturalisme, code et cliché*). L'image de propagande, c'est d'abord un positif qui s'épuise dans le cliché en tant que codé. Mais cela ne suffit à qualifier l'image de propagande : l'image publicitaire se joue aussi comme cette réduction, de même que le naturalisme cinématographique au sens de Daney. Il faut donc ajouter que cet épuisement aura chaque fois sa singularité selon les types de propagandes en cours à tel lieu et telle période historique déterminée. Dans l'image de propagande mao typique, ce positif est posé comme la « bonne forme », se réduisant à sa face d'actualité, excluant toute autre image : c'est un positif sans négatif, si ce n'est le négatif du positif, qui est tout autant un positif. L'image de propagande Mao s'épuise dans le cliché en tant que codé, caractérisant par là un « positif » (la « bonne forme » du « bon révolutionnaire ») déterminant son négatif qui n'est autre que le positif de l'ennemi (la « mauvaise forme », le « contre-révolutionnaire »). Dans les grandes mises en scène du *Yang Ban Xi* (Les huit pièces modèles, à l'origine cinq opéras, deux ballets et une symphonie, quasiment tout ce qu'il reste de la production artistique entre 1966 et 1976, tenues par la main de fer de Madame Mao, Jiang Qing), on observe les mouvements, pas, chants du bon révolutionnaire communiste, bardé de couleurs, de grâce, de grandeur, face à l'ennemi impérialiste souvent petit, toujours méchant, déjà éteint par des noirs effrayants qui ne semblent prêter à ces sous-hommes que des demi-vies (Cheng Yin, *Hong se niang zi jun* (*The red detachment of woman*), Chine, Beijing Film Studio, 1970). Mais les *Yang Ban Xi* ne font que redire, remonter, ce qu'est l'image de propagande mao. Tout avait déjà été dit dans *L'Orient est rouge*²²⁶. L'image de propagande maoïste ne sert qu'à une chose : retracer, et cela

²²⁶ Epopée chantée et dansée relatant les hauts faits (dans leur version idéalisée, mythique) du maoïsme, mise en scène en 1960, télévisée en 1965 : Ping Wang, *Dong Fang Hong* (Titre français : *L'Orient est rouge*), August first film studio, Chine, 1965. Les ennemis nationalistes du *Kuomintang* y sont montrés en gobelins.

à l'infini dans le contexte d'un maoïsme s'exaspérant dans la révolution dans l'actuel, la frontière entre le bon révolutionnaire et le contre-révolutionnaire, l'ami et l'ennemi en produisant une sorte d'imagier de bonnes et mauvaises attitudes. Ce contrôle de la « bonne forme » avait commencé dès 1942 : il fallait apprendre aux soldats de l'armée communiste la bonne posture héroïque et révolutionnaire²²⁷. La mise en scène maoïste s'attache aux moindres détails, le spectacle est total. On ira jusqu'à montrer des photographies de coupes de cheveux « bourgeoises », « contre-révolutionnaires », « perverses »²²⁸.

Cependant, le temps passant, si l'on regarde un autre Yan Ban Xi au XXI^{ème} siècle, *Prendre la montagne du Tigre avec stratégie*, on ne peut s'empêcher de laisser échapper un sourire ça et là. Il s'agit donc de prendre la montagne du Tigre avec stratégie, opération militaire, et que voit-on ? Un homme, fusil à la main, exécutant quelques pas de danse mutins, sautillant ça et là, plantant enfin son arme dans le vide. Il s'agit de guerre et on vend des corps gracieux surmontant les résistances par la danse. En ce sens, ces ballets sont aussi beaux qu'horribles : ils touchent à l'une des constantes de la danse – son jeu avec la résistance, cette capacité à rire de la gravité ; mais ils le font dans le contexte de guerres, où l'on ne danse pas autour de son ennemi, où les corps sont lourds, et les adversaires lourdement armés (on se bat au fusil et au canon), où l'on ne plante pas la baïonnette dans le vide du plan, mais dans des corps qui, souvent, en meurent. C'est ce que nous commençons parfois à savoir de la guerre – qu'elle est par essence horrible (c'est aussi stupide que cela, il n'y a rien à en savoir) – qui rend ainsi ces scènes aussi drôles qu'horribles : non, ce n'est décidément pas cela, prendre la montagne du Tigre avec stratégie, ni de près, ni de loin. Aussi, dans *The red detachment of woman*, on danse avec plus de majesté encore. Donner la mort semble presque un acte d'une grande beauté. On tue, et dans un même geste, on vend des corps de femmes, une révolution sexy – en tenue courte, le fusil à la main, toute horreur de la destruction est voilée par la beauté somptueuse des décors, de la mise en scène et de ces corps de jeunes femmes séduisantes (cf. notamment le discours d'un homme qui parle de l'expérience qu'il avait des Yang Ban Xi fin des années 60 dans le film de Yan Ting Yuen, *Yang Ban Xi, The 8 model work*, Pays-Bas, Scarabees Films Productions, 2005).

²²⁷ Adrien Maben, Philippe Short, Pierre-André Boutang, *Mao, une histoire chinoise*, épisode 1 : Contre vents et marées, France, Arte Vidéo, 2006.

²²⁸ Nous pouvons voir quelques-unes de ces photographies dans le film de Geramie Barmé, Richard Gordon, Carma Hinton, *Morning Sun*, États-Unis, The Chinese University Press, 2003. Par ailleurs, ce film pose nettement le problème de la révolution permanente, une fois dit qu'elle se fait exclusivement dans le positif, dans l'actuel réduit à sa positivité : *The Morning Sun*, c'est le soleil Mao qui n'en finit pas de se lever, appelant l'unité radiieuse de la Chine tout en ne cessant de la diviser à nouveau par la redéfinition incessante de l'ennemi, du contre-révolutionnaire.

C'est là que la publicité et la propagande communiquent à nouveau : ressaisis dans le documentaire de Yan Ting Yuen, les Yan Ban Xi sont montrés dans une grande proximité avec la publicité et la parodie. Quelle est la raison de ce changement? Il est probable que la propagande et l'idéologie deviennent simples parodies affectueuses lorsque l'idéologie et la propagande ne parviennent plus à déterminer exclusivement l'incarnation, lorsque nous en gardons seulement ce goût qui flatte notre dimension actuelle et totalisante d'existence – ces grandes orchestrations, ces mise en scène des corps. Lorsque les existants ne prennent plus tout cela au sérieux, lorsque ces existants ne sont plus prêts à s'incarner littéralement dans ce « rêve de guerre », le code n'est plus directement vécu, incarné, il est directement vu, repris, traduit, joué autrement. Et seulement alors, à cette occasion, le positif est percé par le code qui le construit, tout autant que le négatif devient véritablement le négatif *au creux de ce positif*, et non plus le pur et simple négatif défini comme positif à partir d'une polarisation de propagande. Ainsi, à partir d'une modulation commune – réduction de l'image au cliché en tant que codé – on trouve des sous-modulations variables (propagande, publicité, naturalisme) qui communiquent d'autant plus nettement (jusqu'à se révéler être quasi-identiques) que les corps ne s'y investissent plus avec sérieux. Si on ne croit plus à tout ça – cette manière de faire de la publicité, cette manière de faire de la propagande –, si tout cela sonne faussement faux, il ne reste plus, dans un cas et dans l'autre, que du cliché dont on voit trop bien le codage.

Et c'est là, par ce désinvestissement contemporain, que beaucoup de choses ont changé (le film de Yan Ting Yuen le montre nettement), y compris la possibilité même de la propagande, les formes qu'elle pourra prendre. Dans les Yang Ban Xi on dansait *pour quelque chose*. Chaque saut, chaque pas, chaque geste, chaque regard devait immédiatement avoir une signification – tout était violemment codé par la pensée Mao Zedong redupliquée par Madame Mao. Et si cette signification passait dans les corps, si la propagande des Yang Ban Xi fonctionnait, c'est aussi parce que la majorité voulait croire à ce doux rêve, à cette grandeur, à cette vie somptueuse promise sous l'aura Mao, le soleil du matin Mao, le grand libérateur de la Chine. L'ancrage de ces œuvres se trouvait dans les expériences frustrantes des chinois au quotidien : sous l'Empire, puis sous les seigneurs de guerre, sous les propriétaires terriens, sous les impérialistes de tous pays, enfin sous les nationalistes. Le grand art communiste n'en finissait pas de remettre en scène toutes les souffrances endurées par le peuple lors des multiples mainmises sur les masses. Et en effet, Mao a bien, en un sens, « libéré la Chine » de ces formes de servitude. Mais, c'était pour mieux les soumettre au rêve de Mao, par la force s'il le fallait (mais dans l'ensemble on y croyait : sentiment mêlé de

terreur et d'envie). Le peuple chinois fut ainsi entraîné dans une révolution permanente dont Mao tirait habilement les ficelles : on chérissait chaque mot de la pensée « Mao Zedong ». À l'autre bout du maoïsme, dans le brassage infini des révolutionnaires qui n'en finissaient pas de se retrouver, du jour au lendemain, contre-révolutionnaire, dans la débauche de violences qui a traversé la Chine maoïste qui n'en finissait pas de purifier l'Unité sans cesse menacée, dans les violences qui ont suivi (1989), on se retrouve las de la révolution, où tout peut se faire, mais où rien n'est plus incarné. Dans le film de Yan Ting Yuen, nous partons progressivement à la dérive – des images de Yang Ban Xi à une rave-party contemporaine. Nous entendons une voix-off, censée être la voix de Madame Mao, qui dit : « Est-ce la Chine cela ? Pourquoi dansent ces gens ? Ils dansent pour rien ? Ce n'est pas mon histoire cela, revenons aux *Yang Ban Xi* » Gestes insensés contre gestes violemment codés. C'est peut-être cela, à tout le moins selon la suggestion de Yan Ting Yuen, le nouveau tissu de la Chine : un maniérisme des manières éparpées, tout autant coupées de la représentation violente codante que de la puissance de production de l'Idée. C'est toujours un positif sans négatif, mais qui a muté : non plus le positif de la bonne forme, mais le positif de la cohabitation infinie de toutes les formes qui ont existé et existeront (On peut penser à cette frénésie de la reproduction dont le « World Park » est un modèle – Jia Zhang-ke, *The world*, Chine, Office Kitano, Lumens Films et Xstream Pictures, 2005 – ou plus récemment, à ces copies et projets de copies de pans entiers, à l'identique, de monuments européens tombés dans le domaine publique, voire de villages entiers). Autant de propositions nues, autant de positifs sans histoire. À l'autre bout du Maoïsme et de son délire hypersignifiant (« être un bon révolutionnaire », assurer la « bonne forme ») se trouve le monde anesthésié : on ne cesse de brasser des codes, mais on a perdu le monde dans sa révolution perpétuelle.

Cette perte de monde, que nous partageons aujourd'hui avec les Chinois, n'est plus tellement ce que Deleuze appelait avec Daney « un mauvais maniérisme du monde qui se fait à faire un mauvais cinéma » (où il n'y a plus que des effets, où l'on ne crée rien, où les images glissent sur d'autres images existantes à l'infini, où sans cesse de petits circuits se créent – des tics sensori-moteurs fonctionnant sur de petits réseaux d'effets), mais plutôt un devenir-jeu-vidéo du monde. Ceci fut effrayant lors de la (deuxième) guerre en Irak. On a pu entendre des personnalités publiques évoquer à la télévision leur amour pour telle ou telle arme qui, là-bas, loin de chez nous, massacre à tout va²²⁹. On a l'impression d'entendre un enfant qui joue à quelque « *first-person shooting* » disant « moi, j'adore trop la

²²⁹ Ces images sont reprises dans John Pilger, *The war you don't see*, Royaume-Uni, Dartmouth Films, 2010.

kalachnikov »²³⁰ – assertion absurde dans un monde où l'on ne sait pas ce qu'est une kalachnikov, où nous ne la connaissons que par le cinéma et les jeux. À croire qu'il faut dire qu'une kalachnikov n'est pas une bouillie de pixel ou une image mais bel et bien une arme qui tue des êtres vivants qui aimaient ceci ou cela. Aujourd'hui, une image ne fait pas mal, pas plus qu'un pixel. Car c'est aux pixels que tout arrive, c'est aux images que tout arrive, et de l'autre côté de cette image, l'image du dominateur, du tueur, de la Majorité, il n'y a rien, ni la vie ni la mort, rien que des images ou des pixels sur lesquels on joue avec ces « armes que l'on adore, dont on est tombé amoureux, etc. » C'est ainsi qu'il y a lieu de qualifier ce triste maniérisme : quand plus rien n'arrive aux corps, quand tout arrive aux images, maniérisme du positif sans négatif, maniérisme des propagandistes contemporains dont le travail est plus que jamais facilité (il ne faut pas tellement passer de temps à coder violemment de grandes mises en scènes politiques qui, de toutes façons, font sourire ; il faut juste continuer à noyer le poisson, broyer les événements, ce qui arrive, dans l'infini des images sans autre, des images positives coulant sur des images positives, effets en chaîne).

²³⁰ Le film de Terence Malick, *Badlands* (Malick, *Badlands*, États-Unis, Warner Bros. Pictures, 1975), allait déjà en ce sens : alors que l'on tue, on a l'impression que les protagonistes rejouent différentes scènes de films (on joue notamment aux cowboys et aux indiens, à l'île au trésor, à quoi que ce soit – on a un look « James Dean », on est un cliché redoublé vivant). Lorsque la mort est donnée, on a presque l'impression que le protagoniste principal s'étonne de voir un autre agoniser, souffrir. Comme s'il s'attendait à le voir comme tel personnage de cartoon, tomber de la falaise, être écrasé par une pierre, et remonter la pente, à l'infini. Il faudrait comparer ce jeu maniériste avec les clichés avec le jeu de Ferdinand-Pierrot et Marianne dans *Pierrot le fou* (eux aussi re-jouent).

Annexe 3 : Code, idéologie, jeunesse

Le code dans la Chine maoïste n'est-il pas censé être le socialisme qui se met en place démocratiquement, par la libre discussion de chacun faisant critique et autocritique, tout en valorisant les masses travailleuses ouvrières et paysannes ? Comme toujours, la relation est complexe (c'est cette relation qui conditionne l'efficacité de la propagande, qui n'est pas tellement un voile sur le réel, mais plutôt une certaine manière dont les hommes investissent ou provoquent une modulation de réalité, d'abord du côté de ceux qui produisent la propagande. Cf. Annexe 2). On sait combien la majorité des Chinois admiraient Mao, combien ses mots valaient comme directives pour l'avenir, combien même l'inefficacité de ses mots dans la pratique ne fit que trop rarement l'objet d'une critique. Exemple. Le « grand bond en avant », programme commencé en 1958, visait le développement de l'industrie et de la production agricole. Des coopératives agricoles virent le jour – travailler ensemble, manger ensemble. Chaque coopérative entraînait en concurrence sous le mot d'ordre « Mao », chacun voulant faire mieux que le voisin devant le leader spirituel. Ainsi, chacun mentait sur ses chiffres, fit croire que sa production était au plus haut, mentant même à Mao. Problème : le grain collectivisé par l'Etat était calculé sur base des chiffres avancés par les coopératives. Ainsi, sans mot dire, ces paysans offraient leur grain à l'Etat et mourraient de faim. Ces problèmes ont duré jusqu'en 1968. (à voir dans le film de Sue Williams, *China, a century of revolution*, États-Unis, Zeitgeist, 2002, troisième partie). Ajoutons à ce mensonge propagé par les coopératives et communes paysanne le mensonge des ministres de Mao qui savaient que la situation était catastrophique. Les ministres n'osaient pas dire à Mao qu'une de ses idées (cette vision de l'agriculture, et ses objectifs de production effrénés) était tout simplement irréalisable, si pas délétère²³¹. Le code socialiste en Chine c'est la parole de Mao. Ainsi, au moins deux raisons empêchent de parler : Contester ce code, c'est attaquer directement Mao, c'est être contre-révolutionnaire. Dire qu'on a faim, c'est se montrer comme un contre-révolutionnaire, c'est contester les bienfaits du socialisme maoïste²³². Mais aussi, et ceci a une importance déterminante, on aime Mao, c'est un véritable père spirituel,

²³¹ Adrien Maben, Philippe Short, Pierre-André Boutang, *Mao, une histoire chinoise*, épisode 2, L'apprenti sorcier, France, Arte Vidéo, 2006.

²³² Cf. Wang Bing, *Fengming, A Chinese Memoir*, 2007. Mais aussi la façon dont Mao écarta une voix gênante, qui osa simplement faire état de la situation du grand bond en avant. Après cela, plus personne n'osa critiquer le moindre mot émanant de la bouche de Mao : Adrien Maben, Philippe Short, Pierre-André Boutang, *Mao, une histoire chinoise*, épisode 2, L'apprenti sorcier, France, Arte Vidéo, 2006.

ses directions doivent être bonnes, il nous a sauvé du chaos, il a réuni la Chine morcelée, etc.²³³

Dans cet entremêlement de silences chinois, empreints de terreur et/ou d'amour indéfectible pour Mao, la collusion de la propagande et du communisme atteint des sommets. On ne pouvait plus tellement dire « voici la réalité, voici la propagande qui masque la réalité » : la propagande œuvrait directement comme modulation de réalité luttant contre une autre modulation de réalité dite « contre-révolutionnaire ». Il *fallait* partager ce rêve commun d'une révolution maoïste, on *voulait* partager ce rêve commun. Cette volonté atteindra, par l'absurde, des proportions démesurées chez les jeunes générations, ceux que l'on appelle « les enfants de Mao », nés après 1949. C'est que les acteurs majeurs de la « révolution culturelle » ne partagent plus tellement cet arrière-plan de terreur et de chaos. Le maoïsme est l'élément dans lequel ils baignent. Ils n'ont pas connu les guerres d'unification. De ce fait, la majorité de ces jeunes a une conscience politique et historique moins fortement liée à la trajectoire du socialisme historiquement déterminée (presque « fondé ») de Mao. Le Père spirituel lui-même invitera les jeunes à étudier plus sérieusement cette histoire²³⁴. Cependant, malgré (grâce à) cette ignorance, c'est là que la propagande et l'idéologie travailleront à plein : il faudra imposer cette modulation de réalité dans ce monde, et maintenant, violemment. Ces jeunes sont obsédés par le code Mao (« les enfants de Mao »), mais alors comme on est seulement obsédé par un héros, un Père, lorsque l'on est petit et admiratif. Le communisme maoïste avait d'emblée sapé l'autorité des pères, mais le Père spirituel n'en a pas moins pris le relais – on est endoctriné, on est prêt à tout pour ce héros, car tout fut fait pour qu'on l'aime (on n'a plus accès à rien, si ce n'est ce qui touche de près à la « pensée Mao Zedong »). Ainsi, ces jeunes aiment sans concession, sans trop plus savoir pourquoi, si ce n'est parce que c'est là qu'on leur a appris que se trouvait le bonheur. Le père spirituel est devenu héros immémorial, père héroïque, toujours loin, idéalisé, dont la réalité demeure fantasmée.

Certes, ainsi que l'écrivait Daney sur la fin de sa vie : « JLP [un écrivain roumain] me fait remarquer à quel point les événements de l'Est relativisent ce à quoi nous avons consacré tant de pieuses études : l'idéologie et son efficacité. Tant que l'on pensait, à la suite d'Orwell, que l'idéologie pouvait amener à remplacer le monde réel par un simili, on se

²³³ Cf. le film de Ralph Quinke, *The cultural Revolution : Mao's last battle*, 2003, qui nous fait sentir combien l'arrière-plan de chaos, de terreur sociale, de manque de cohésion nationale joue un rôle déterminant dans la constitution de l'aura Mao et du socialisme.

²³⁴ Mao, *De la juste solution des contradictions au sein du peuple*, 1957, p. 62, texte que l'on retrouve aussi dans « l'ouvrage de référence » du maoïsme par Mao, *Livre rouge*, XXX. Les jeunes, p. 100.

rassurait plutôt. Il fallait voir comment la propagande *modifiait* les façons de ressentir et de penser. C'était la surestimer et mésestimer, du coup, la capacité de tout un chacun (et du peuple, en particulier) à gérer sa schizophrénie. En quelques années, les intellos russes, ayant moins peur, discutent avec nous : jamais du socialisme ou du communisme (l'affaire et réglée et pour eux sans intérêt) mais plutôt de morale et de religion. »²³⁵ Mais cela, pour des raisons que nous avons pu évoquer dans notre texte, ne réduit pas à néant le poids d'un code politique aussi fort et omnipotent que le code communiste chinois sous l'aura Mao. La propagande et l'idéologie ne se jouent certes pas comme « remplacement » ou « substitution » du monde réel, mais elles agissent bien comme une certaine modulation de réalité (parmi d'autres, mais leur perspective est de se jouer à l'exclusion de toute autre modulation) secrétant son monde. Les violences extrêmes perpétrées par les jeunes « enfants de Mao » en témoignent. La « révolution culturelle » fut une sorte de « *license to kill* » donnée par Mao en personne, avec un encadrement strict du parti et de Mao : comme un père qui dirait à ses enfants qu'il est bon de traquer l'intellectuel et l'autorité sous toutes leurs formes, tout en conservant pourtant assez d'autorité sur ces jeunes pour que cette traque ne se retourne contre lui²³⁶. Le film édifiant de Jie Hu²³⁷, aujourd'hui interdit de diffusion en Chine, comme tout film traitant de la « révolution culturelle » montre l'horrible nature de cette traque. Ce film revient – photos, témoignages, souvenirs horribles de la « révolution culturelle » – sur le meurtre collectif perpétré par de jeunes filles sur le vice-directeur de leur école (une femme, au nom de la révolution culturelle, après de nombreuses humiliations). Ces jeunes filles appartenaient à de « nobles familles » dont les membres investissaient les plus hautes sphères du parti communiste d'alors. Leurs actes ne s'expliquent pas seulement par la propagande et l'idéologie, mais la propagande et l'idéologie ont très certainement considérablement modulé le monde dans lequel les « enfants de Mao » vivaient.

La véritable question c'est : Comment l'idéologie accroche à *cette* époque ? Comment la propagande imprègne à ce point les corps à *cette* époque ? Il faut étudier le jeu de

²³⁵ Daney, *EPM*, p. 213

²³⁶ Cf. Jacques Andrieu : Andrieu, « Les gardes rouges : des rebelles sous influences » (1995) dans *Culture & Conflits, numéro 18, la violence politique des enfants*, été 1995, en libre téléchargement à cette adresse : <http://conflits.revues.org>. Il est possible que Mao ait conservé cette autorité en la faisant jouer d'une manière paradoxale, déléguant son propre usage légitime de la violence au « peuple ». Il s'agira ponctuellement d'alléger le poids de l'autorité du Parti pour permettre aux populations de libérer la violence accumulée par les frustrations quotidiennes, tout en propageant le culte d'une figure révolutionnaire intouchable, sacro-sainte, celle de Mao. Mao trouvait là le moyen d'éviter que cette violence se canalise contre lui, invitant à la révolution perpétuelle, ne cessant de redéfinir la position de l'ennemi parmi le peuple même. Il avait pu observer les événements tragiques survenus en Hongrie suite à la mort de Staline dont la figure paternelle demeurait une autorité « traditionnelle », et non pas cette « autorité perverse » de Mao – autorité qui dit : il est juste de se rebeller, la révolution ne s'arrête jamais.

²³⁷ Jie Hu, *Wo Sui SiQu* (Titre français : « *Ne pleurez pas sur mon cadavre* »), dGenerate films, 2007.

résistance des corps et des esprits dans des environnements qui brisent ces résistances. C'est-à-dire, comment la modulation de trahison idéologique, propagandiste épuise l'incarnation chez tel et tel incarné ? Chez ces jeunes « enfants de Mao » on peut voir évidemment qu'ils n'ont connu *que* l'idéologie et la propagande, et qu'ils vivent dans un monde *sans histoire* (Mao est la bouteille de coca des communistes chinois²³⁸, celle que l'on veut boire encore et encore sans savoir ni d'où ça vient, ni où ça va – c'est la fausse éternité de la publicité, de la propagande, de l'idéologie Mao – la « bonne forme », à jamais, dans un monde révolutionnaire, qui serait ainsi devenu fou, où l'on dirait que jamais la bonne forme n'est là, alors qu'en réalité, elle ne *peut* être là). Dans cette mesure, la faiblesse de la conscience politique du socialisme et de ses variations historiques chez la jeunesse, blâmée par Mao, nous apparaît comme la grande force sauvage et désirante sur laquelle Mao pourra s'appuyer. Des « jeunes sans histoire » qui vivent dans un milieu communiste stérilisant (chaque geste, acte, pensée se fait sous le contrôle d'une critique et autocritique, la jeunesse vit dans un cadre cadenassé, verrouillé), dans lequel rien n'est possible, ne pourront qu'exploser, à la moindre étincelle, au nom de celui qu'il faut adorer, contre le père, jouant le rôle d'un curieux père qui dit à ses enfants « révolution perpétuelle ! » – et comme on vit sous couvert d'idéologie et de propagande Mao ayant leur efficacité, cette étincelle sera le corpus de mots d'ordre de la pensée Mao Zedong

Le film de Geramie Barmé, Richard Gordon, et Carma Hinton, *Morning Sun*²³⁹, montre la frénésie de ces jeunes adolescents suivant la bonne forme Mao comme la frénésie qui s'empare des jeunes ne demandant qu'à aduler un modèle – star de rock, acteur, footballeur (pour quelques-uns de nos modèles actuels). Aujourd'hui, la star de Rock ; hier en Chine, Mao Zedong. Un homme revient sur son expérience au milieu de cette foule galvanisée le 18 août 1966. Ces images sont bien connues : on y voit Mao, déjà très vieux, se faire passer un brassard de garde rouge par une jeune fille. La place Tian'anmen est bondée de jeunes hurlant frénétiquement, au bord des larmes, certains s'évanouissant, suite à cette apparition de Mao. L'homme raconte, jeune garde rouge alors, qu'ils aimaient bel et bien Mao comme on aime aujourd'hui une star de rock, mais que cela était vraiment étrange, car Mao ne faisait rien – il ne savait ni danser, ni chanter. C'est là que l'on comprend que la « bonne forme » sera garantie à chaque fois par la personnalité de Mao : il ne s'agit pas tant

²³⁸ Ou « la *pin-up* des soldats communistes », selon le mot de Philippe Short parlant des soldats communistes emportant sur le front la photo de Mao dans leurs poches. Cf. Adrien Maben ; Philippe Short ; Pierre-André Boutang, *Mao, une histoire chinoise*, épisode 2, L'apprenti sorcier, France, Arte Vidéo, 2006.

²³⁹ Geramie Barmé, Richard Gordon, Carma Hinton, *Morning Sun*, États-Unis, The Chinese University Press, 2003.

d'être un bon révolutionnaire que d'être fidèle à la pensée Mao Zedong. Les jeunes gardes rouges de la « révolution culturelle » s'inscriront totalement dans un pathos révolutionnaire romantique inspiré de la vie de Mao : on s'habille en militaire²⁴⁰, on se vit comme « le roi singe » de *Uproar in heaven*²⁴¹, on refait la longue marche²⁴², on veut nager comme Mao dans le Yangtsé suite à la « performance » du Maître spirituel²⁴³. Globalement, tout ce pathos habitait déjà *l'Orient est rouge*, mémoire idéale du maoïsme, comédie musicale mise en scène en 1960, télévisée en 1965²⁴⁴. En un mot, compris avec Deleuze, on se vit comme *personnage romantique* : on veut être coextensif à la représentation de la révolution par Mao, s'abimer en elle – incarner *la révolution elle-même*, pour ne jamais devenir contre-révolutionnaire (et puisque cela est impossible, tous deviendront, à un moment ou à un autre, contre-révolutionnaire)²⁴⁵.

In fine, ce que suggère tant bien que mal cette note, c'est que tant les prétendues « masses » que les membres du parti, dont Mao, participent d'un rêve commun, dans lequel

²⁴⁰ Toute la propagande maoïste tourne autour de l'affirmation solaire du bon soldat révolutionnaire se battant contre l'ennemi, contre le contre-révolutionnaire de tous pays, le peuple entier prenant part à cette lutte, en Chine et hors de Chine. Cela se voit autant dans les affiches, les films que les *Yang Ban Xi*.

²⁴¹ Wan Laiming, *Uproar in heaven* (Titre original : *Da no tien gu*) (Autres titres : *The monkey king ; Havoc in heaven*), Chine, Wan brothers, 1961, 1964.) Mao, lors de l'amorce de la révolution culturelle, avait évoqué l'importance d'avoir un bon « roi singe » quand les gens du parti outrepassent leur fonction de « servant du peuple ». Cette figure du « roi singe » avait une importante renommée en Chine (on la trouve dans « le voyage à l'Est », œuvre majeure de la littérature chinoise publiée en 1590). Dans le film d'animation que les jeunes gens avaient plus en tête, et probablement également Mao, à la fin des années 60, le « Roi singe » est une figure marquante de l'anarchie : il se dresse contre le pouvoir impérial placé dans le ciel (on représente ce pouvoir par les deux parties, le bras armé, la tête pensante, qui sont en conflit devant l'empereur qui, ne pensant pas par lui-même, décide alors de choisir la voie de la diplomatie ou de la guerre), vainc ce pouvoir, s'en prend à tous les symboles du ciel, et vit heureux sur terre, maître de la terre autoproclamé grand roi (la légitimité du pouvoir céleste qui entendait donner un statut au roi singe est contestée par le roi sage qui a vaincu le pouvoir céleste, il affirme que ce n'est plus au ciel, aux empereurs, de déterminer son statut – il l'autodétermine). Chez ces jeunes gens, cela ne pouvait pas résonner autrement que comme un appel à braver l'autorité du parti en place, délégitimée par Mao lui-même, libérant une foule de petits « rois singes » (Geramie Barmé, Richard Gordon, Carma Hinton, *Morning Sun*, États-Unis, The Chinese University Press, 2003). L'important dans tout cela, pour ce qui nous concerne, est à nouveau la production de modèles qui sont anarchiques. Le communisme de Mao aura régulièrement besoin (révolution perpétuelle redéfinissant sans cesse la barrière entre l'ami et l'ennemi, ne cessant de purifier l'actuel) de « rois singes ».

²⁴² Nous savons par le film de Barmé, Gordon et Hinton que Zhao Likui a filmé les jeunes nouveaux « gardes rouges » refaisant cette longue marche. Nous en voyons des extraits dans *Morning sun*. Nous n'avons pu nous procurer l'original tourné par Zhao Likui.

²⁴³ Cet événement eut un énorme retentissement médiatique à échelle internationale. Cela la différencie profondément de la « longue marche », faisant presque partie d'une mythologie pour les jeunes, un vieux récit fondateur. Cette *performance* inscrit résolument Mao sur la scène mondiale, par les images, et par une sorte de « show » retransmis mondialement. Mais là, comme toujours, comme chaque geste de Mao, comme chaque mot de Mao, ainsi que le titrait le *Beijing review* (numéro 33, 15/8/1966, pages 17 – 19): « La nage du président Mao dans le Yangtsé est une source d'inspiration pour le peuple chinois et les peuples du monde ». Et effectivement, là encore, on alla nager par milliers dans le Yangtsé, on emmena même des classes entières faire « comme Mao ». (Là encore on pourra voir ces images dans *Morning Sun*.)

²⁴⁴ Nous en avons déjà parlé dans l'annexe 2 : Ping Wang, *Dong Fang Hong* (Titre français : *L'Orient est rouge*), August first film studio, Chine, 1965.

²⁴⁵ Aujourd'hui ce culte est occupé par le « tourisme rouge ». Comme on fait un pèlerinage spirituel à Sils-Maria, on fait un pèlerinage Mao à Yan'an.

chacun veut croire à quelque chose qui unisse la Chine d'une certaine manière et pour toujours. La différence, de taille, entre Mao et ces « masses », c'est que Mao mène les masses par le bout du nez, et particulièrement cette jeunesse endoctrinée à laquelle il reste bien peu de résistance au code-Mao (la dite « pensée Mao Zedong »). Pour une bien meilleure analyse de ces phénomènes, on lira l'intégralité du texte de Jacques Andrieu cité *supra*.

Table des matières

0. Introduction générale au mémoire	2
I. Différence et répétition. L'ontologie deleuzienne, une ontologie du sens et de l'incarnation	5
A. Ontologie du sens	5
<i>Une ontologie du sens</i>	5
Compte-rendu de <i>logique et existence</i> par Deleuze – Un sens à produire – Il n'y a pas de sujet face à un objet, critique du noyau dogmatique, faire et découvrir – Ontologie relationnelle, le sens comme produit d'une subjectivation et objectivation conjointe – Rencontre, annonce de la divergence entre Hegel et Deleuze sur SO conjointe	
<i>Du sens sinon j'étouffe</i>	7
Larmes du XXIème siècle – Mort de Dieu et nihilisme sous ses trois déceptions, Sens, Tout-Un, Monde-vérité de l'Un – Déception du sens de la représentation – Les propositions se révèlent nues – La tâche du philosophe de l'avenir – Aujourd'hui, Vérité et Sens	
<i>Approche(s) logique(s) du sens par la proposition</i>	10
S'incarner dans le sens – Homme sensé et sens – Logique et sens – Expression et désignation chez Russel et Frege – La signification est assurée par le sens – Toujours l'exprimé fut coupé du désigné, la relation secondarisée – nous devons penser le sens autrement si nous ne voulons pas lui retirer en fait ce que nous semblons lui donner en droit – Refus de la solution phénoménologique – Dans tous les cas la relation demeure extérieure aux termes – Le sens est faire relationnel non intentionnel comme émergence conjointe de SO dans procès pré-conscient de subjectivation et objectivation conjointe dans événement s'y incarnant.	
<i>Problème(s) et Sens chez Deleuze et Hegel</i>	14
Quelle est la relation de Sens ? – Rupture avec le hégélianisme (sous le rapport de l'exprimé et de la proposition, confusion du sens et de la signification – décalques fantomatiques	
<i>Interlude dialectique, reprise problématique – Vers l'Idée</i>	21
Reprise – Une autre dialectique – Vers l'Idée	
B. L'Idée ou du virtuel comme plus haute découverte d'une ontologie du sens	24
<i>Introduction</i>	24
Le sens est extra-propositionnel – Formel et matériel	
<i>L'Idée comme champ transcendantal et l'empirisme transcendantal</i>	25

La philosophie et la critique des présupposés – Noyau dogmatique et image de la pensée ou les raisons génétiques d'un discord Hegel-Deleuze – L'image de la pensée n'est pas une position philosophique – La philosophie ne peut plus se fonder elle-même, l'effondrement — Idée et fondement – Image représentative et superposition du Sens, de l'Idée, de la proposition et du concept dans l'Identique – le plan de pensée, le plan d'immanence – L'Idée, en tant qu'elle n'est rien sans s'exprimer, comme plan d'immanence – Le plan d'immanence n'est pas le chaos – Idée et détermination, l'Idée comme tracé sur le chaos – Empirisme transcendantal – Remarque : pas de négation chez Deleuze

Premier aspect de la détermination formelle de l'Idée : la différenciation 37

Une multiplicité de double différenciation – L'Idée n'est ni contenu mental, ni objet d'un platonisme logique

Second aspect de la détermination formelle de l'Idée : la différenciation 39

Le virtuel n'est pas un possible – Différenciation et l'organisme comme idée biologique – Une relecture de Spinoza

C. L'Incarnation : Variété, variation et rencontre 43

Introduction..... 43

La conscience est quelque chose – S'exprimer comme idée et avoir une idée à exprimer

Nous nous exprimons comme idées – intensité et individuation..... 44

L'intensité comme production dans l'Idée – Perplexe et implexe pris dans faire et découverte – indi-drama-différenciation – L'individuation n'est pas l'incarnation – Besoin de la rencontre dans l'actuel – Possible et virtuel du point-de-vue de la rencontre, le fortuit comme premier aspect de la rencontre – l'écart ou l'asymétrie comme second aspect de la rencontre – Essence et Idée.

Entre deux idées..... 57

Reprise à l'aune du problème de la trahison – Ce que nous cherchons : l'inconnaissable à exprimer – S'exprimer au creux de la trahison.

Nous avons des idées à exprimer..... 60

Nous nous constituons comme annulation du problème de la trahison – Cette constitution ne produit que des idées moyennes, communes – Trouver une expérience qui nous somme d'exprimer une idée sur un mode non représentationniste.

Empirisme(s) 64

Empirisme « classique » ou moyen – Empirisme humien – Empirisme supérieur ou transcendantal.

<i>Expérience limite d'un empirisme transcendantal</i>	69
Empirisme burkien – Angoisse et sublime – Créer dans cette expérience à la limite – Fonctionnement de l'expérience limite dans les facultés – Faillite du sens commun.	
<i>En guise de conclusion, ce que nous avons vécu... avant de passer ailleurs</i>	79
Reprise générale du premier chapitre.	
II. Cinéma – un même drame, une même trahison, sur un autre plan	81
A. Maniérisme, philosophie et cinéma : le traître circule	82
<i>Introduction</i>	82
La dramatisation – La trahison et la difficulté de retracer le drame des concepts.	
<i>Problème de philosophe, problème de critique de cinéma</i>	84
Le cinéma comme intercesseur de l'ontologie deleuzienne – Événements pour le cinéma, pour la philosophie – Faire fonctionner les événements ?	
<i>Répétitions et échos par le maniérisme</i>	87
Un maniérisme étroit – Élargir le maniérisme – Deleuze et le maniérisme – Une coupure non expressive ? – Le Faux – Oubli et amnésie – Ne pas oublier le traître – Judas ou le traître réduit à l'actuel – Le maniérisme en nous.	
B. Quelques maniérismes ou variations sur la lutte avec le traître	104
<i>Naturalisme, code et cliché</i>	104
Définition – Naturalisme et réalisme – Le cliché et le code.	
<i>Naturalisme, amnésie et résistance</i>	109
L'amnésie naturaliste – Décodage dans le naturalisme, par la résistance des corps, par la nature du code.	
<i>Représentations de la Chine maoïste et naturalisme</i>	111
Antonioni, <i>Chung Kuo</i> – Une abstraction maniériste d'un certain type qui touche à notre concret contemporain – Divergence de codes, Vent d'Est contre vent d'Ouest – Images, clichés et supplément – Ivens et Loridan, <i>Comment Yukong déplaça les montagnes</i> – Remise en scène : Des maoïstes trop maoïstes pour êtres vrais – <i>Une histoire de ballon</i> : de la pseudo contradiction – Et c'est là que le visuel craque – Le(s) réalisme(s) ou la modulation infinie – Ce que nous ne ferons pas.	
<i>En guise de conclusion</i>	126
Références bibliographiques	132

Annexes	137
<i>Annexe 1a : Schéma</i>	137
<i>Annexe 1b : Schéma</i>	138
<i>Annexe 2 : Propagande et Maoïsme cliché</i>	139
<i>Annexe 3 : Code, idéologie, jeunesse</i>	144
Table des matières	150