

SUJET ET INDIVIDUATION SANS SUJET RÉSISTANCE ET CRÉATION CONTRE L'OPPRESSION GÉNÉRALISÉE

Emilie Charonnat

« Nous ne pouvons pas revenir en arrière, seuls les névrosés, ou comme dit Lawrence les ‘renégats’, les tricheurs, tentent une régression. C’est que le mur blanc du signifiant, le trou noir de la subjectivité, la machine de visage sont bien des impasses, la mesure de nos soumissions, de nos assujettissements ; mais nous sommes nés là-dedans, et c’est là-dessus qu’il faut nous débattre. Pas au sens d’un moment nécessaire, mais au sens d’un instrument pour lequel il faut inventer un nouvel usage »¹.

Dans ce passage nous entrevoyons la force d’une philosophie de l’agir, d’un empirisme puissant, qui entre en rapport avec le réel comme le surfeur avec la vague. Avec Deleuze et Guattari, il n’est pas question de faire le point, de discuter de la vérité ou de se placer comme un miroir en face de la réalité. Le réel n’est pas séparé de notre action, la théorie ne représente pas la pratique, aucune larme ne perle à leurs yeux, même s’ils ressentent eux aussi, et peut-être plus que quiconque, « la honte d’être un homme ».

C’est à travers le paradoxe inhérent à la notion de sujet, sujet comme cause de ses actes, sujet assujetti, que nous entrons dans la pensée de Deleuze et Guattari. L’empirisme qu’ils affirment exige de penser autrement notre rapport au réel et à nous-mêmes. Nous croyons qu’il s’agit essentiellement de déjouer toute oppression. Ce paradoxe du sujet, dans une telle philosophie, ne nous force-t-il pas à penser le processus de subjectivation ou d’individuation, plutôt que de tenter, à l’instar de la philosophie kantienne, de réconcilier des faits qui ne sont peut-être que des effets ? En nous posant la question du sujet, nous découvrons la fonction sociale que les auteurs nomment « visagéité ». En effet, il s’agit de penser le visage comme machine abstraite, rendant possible la signifiante et la subjectivation, et à penser une résistance contre l’oppression généralisée qui en découle, et qui consisterait à défaire le visage, à tracer des lignes de fuite, autrement dit, à créer.

¹ G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie II - Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 231.

Nous proposons ici de retranscrire notre parcours, dans le but de rendre le lecteur sensible à une philosophie singulière, dont nous sommes loin d'être maître, puisqu'il s'agit pour nous² d'une rencontre récente. D'une rencontre déterminante aussi.

I. Qu'est-ce que la « machine abstraite de visagété » ?

L'étrange formule de ce concept est propre à nous déconcerter. Pourtant nous allons tenter une confrontation directe, quitte à préciser son statut tout au long de notre travail. Indiquons seulement que la machine n'est pas séparable d'une structure qu'elle produit, qu'elle hante celle-ci et, en même temps, la menace de destruction. Elle en est, en quelque sorte, la vie... et la mort. Mais intéressons nous sans tarder à cette fonction « visage ».

La « machine abstraite de visagété », décrite dans le plateau 7 des *Mille plateaux*, est un dispositif qui apparaît au croisement de deux sémiotiques : celle de la signifiante et celle de la subjectivation. De manière imagée et pourtant très concrète, Deleuze et Guattari nous présentent la machine de visagété comme un système mur blanc-trou noir. « Les visages concrets naissent d'une *machine abstraite de visagété*, qui va les produire en même temps qu'elle donne au signifiant son mur blanc, à la subjectivité son trou noir »³.

Comprenons : le mur blanc, visible, sur lequel on agrafe les déterminations sociales, les signifiants (je suis blanc, je suis noir, je suis prêtre ou écolier), pendant que le trou noir de la subjectivation agit comme un centre, tentant de ramener à lui les déterminations qui restent visibles sur le mur blanc, et bien accrochées, alors que tout le reste, qui n'aurait pas trouvé de signification ou d'identité fixe, se trouve absorbé par le trou noir, disparu. Le sujet est bien *celui qui est*, il unifie les signifiants dans l'identité qu'il se donne, ou plutôt qu'on lui donne. Il faut comprendre que le sujet a ici un statut de signifié, nous sommes dans une structure composée de deux séries, l'une signifiante par rapport à celle signifiée, dont chacun des termes sur chaque série n'existe que dans son rapport avec les autres. Ainsi, ce n'est pas seulement la face humaine qui est un visage, mais le corps autant que la tête sont « visagéifiés », c'est-à-dire répondent à cette logique de la représentation. N'est-ce pas alors toute chose, le moindre objet, qui me montre son visage lorsque je la reconnais ? Le monde social tout entier n'est-il pas codé par cette immense machine ? D'où vient-elle et quel est son rôle ?

² « Nous » particulièrement, c'est le cas. Mais « nous » aussi collectivement. Car, avec François Zourabichvili, « nous présumons que la philosophie ne sortira pas indemne de l'aventure deleuzienne, mais nous savons [aussi] que c'est à nous de le montrer et de l'accomplir », *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 12.

³ *Mille Plateaux*, p. 207.

Cette machine a une histoire, et comme toute machine il faut qu'elle soit déclenchée. C'est la question que les auteurs se posent dans *Mille Plateaux*. « Certaines formations sociales ont besoin de visage et aussi de paysage. C'est toute une histoire »⁴. Il faut qu'apparaissent des agencements de pouvoir qui agissent par signifiants et sur des sujets. La signifiante requiert pour elle-même un agencement de pouvoir despotique, la subjectivation un agencement autoritaire. Mais c'est le *capitalisme* qui permet la compénétration intime du signifiant et du sujet, rendant possible l'impérialisme de cette nouvelle sémiotique sur toutes les sémiotiques multidimensionnelles et polyvoques, telles qu'on peut en trouver dans les sociétés dites primitives. Encore faut-il ne pas les interpréter en les aplatissant. En effet, le visage aplatit, surface qui écrase tout volume, et permet l'identification, la classification et la normation avec tous les niveaux de sélection qu'elle implique. Les visages sont bien sélectionnés comme conformes ou non à telle ou telle personne, qui elle-même doit avoir telle ou telle position dans la société. Même le fou devra montrer un certain visage qu'on attend de lui.

« Un enfant qui court, qui joue, qui danse, qui dessine, ne peut pas porter son attention sur le langage et l'écriture, il ne sera jamais non plus un bon sujet »⁵. On se rappelle la fonction première que Kant confère à l'école : apprendre à rester assis. On ne s'étonnera pas que le même Kant ait réduit le paradoxe d'une liberté assujettie dans le concept d'autonomie. Or la liberté deleuzienne est toute autre. Elle consiste négativement à ne pas être coupé de ce qu'on peut, positivement à tracer une ligne de fuite, c'est-à-dire à devenir autre et à créer. D'ailleurs, il ne faudrait même pas parler de liberté. Dans *Kafka. Pour une littérature mineure*, les auteurs précisent qu'il n'est pas question de liberté, mais de trouver une issue. C'est la vie qui trouve toujours une issue, un chemin pour continuer à inventer encore d'autres issues.

Et, nous croyons que si le visage ne va pas sans paysage, c'est parce que l'identification ne va pas sans une scission sujet/monde qui coupe l'individu de ce qu'il peut tout en faisant du monde un paysage, un tableau à contempler, un réel identifié, et par là perdu.

Pourquoi perdu ? Parce que la nature du réel est le changement, le mouvement, le temps, la création, suivant l'exigence bergsonienne que Deleuze a bien entendue. Identifier le réel consiste à se couper du réel, à l'occulter et à n'avoir autour de soi qu'une multiplicité de petits miroirs, et en soi autant de névroses. Et retrouver le monde, nous allons voir que c'est aussi ce que Deleuze et Guattari nomment « défaire le visage », retrouver le monde c'est créer.

⁴ *Ibid.*, p. 220.

⁵ *Ibid.*, p. 221.

« Faites la ligne et pas le point! », c'est un des « slogans » de *Mille plateaux*, qu'ici nous interprétons ainsi : si faire le point c'est se poser la question « qui sommes nous ? », faire la ligne c'est se poser la question en terme de devenir, et non pas d'être. Mais la question « que devenons-nous ? » implique d'expérimenter, de faire la ligne, et non pas de décrire ou expliquer, voir normer, bref, faire le point (sorte de retour sur soi à caractère mortifère).

Les structures semblent donc être essentiellement oppressives. Elles rendraient compte de l'organisation sclérosée d'un système qui, dès lors, « ne supporte rien »⁶. S'agit-il de l'idéologie au sens marxiste ? On sent que la frontière est passée ailleurs. Deleuze et Guattari ont déjà été amenés à critiquer radicalement toute pensée de la représentation. Héritiers de Marx, ils n'en dégagent pas moins des conséquences en rupture avec le marxisme. Une véritable lutte contre l'oppression ne consiste pas à donner le point de vue vrai, par exemple celui du prolétariat, représentant de l'humanité. L'intellectuel théoricien n'est plus cette conscience représentative ou représentante de l'humanité, mais celui qui proposera des outils théoriques, car la théorie est désormais une « boîte à outil », un « relais », un événement.

Alors nous pouvons peut-être comprendre maintenant pourquoi Deleuze et Guattari écrivent que le destin de l'homme est de « défaire le visage » : « Si l'homme a un destin, ce sera plutôt d'échapper au visage, défaire le visage et les visagifications, devenir imperceptible, devenir clandestin, non pas par un retour à l'animalité, ni même par des retours à la tête, mais par des devenirs-animaux très spirituels et très spéciaux, par d'étranges devenirs en vérité qui franchiront le mur et sortiront des trous noirs, qui feront que les *traits de visagité* mêmes se soustraient enfin à l'organisation du visage, ne se laissent plus subsumer par le visage, tâches de rousseur qui filent à l'horizon, cheveux emportés par le vent, yeux qu'on traverse au lieu de s'y regarder, ou de les regarder dans le morne face-à-face des subjectivités signifiantes. »⁷. Les deux champs lexicaux, de la ligne et du point, sont ici encore présents : pas de « retour », mais des « devenirs », « franchir », et non pas « retrouver », se soustraire, filer, être emporté, non pas se tenir en face. Les « traits de visagité » doivent former une figure, ce n'est pas le visage qui doit enfermer, « subsumer », les traits dans une forme préexistante et homogène. La machine renvoie donc à un certain usage, l'impasse dans la machine (le paradoxe de l'identification d'un individu comme sujet) renvoie à la capacité de former d'autres machines. Il semble donc que l'on puisse sortir de la structure, faire fuir la structure.

⁶ « Les intellectuels et le pouvoir », entretien entre G. Deleuze et M. Foucault, paru dans *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.

⁷ *Mille plateaux*, p. 209.

C'est que la machine abstraite peut se trouver dans deux états différents : elle n'est pas seulement machine de visagité qui organise les signifiants autour du sujet (qui produit la structure comme une de ces faces) ; développée sur un « plan de consistance », elle acquiert une fonction « diagrammatique » et la possibilité de former de nouvelles machines. En effet, « c'est une question de *consistance* : le « tenir-ensemble » d'éléments hétérogènes »⁸. C'est cette position sur un plan de consistance qui libère les traits de visagité qui dès lors font « rhizome » avec des traits de paysagité, musicalité, picturalité, etc., eux-mêmes libérés de leur propres codes. Mais que veut dire « plan de consistance », « rhizome », « ligne de fuite » ? C'est toute une logique des « multiplicités réelles » que Deleuze et Guattari ont développée, et qui consiste notamment à sortir d'une logique dichotomique, arborescente et hiérarchisée. Le ET remplace le EST. Cette logique des multiplicités s'exprime dans l'image du rhizome (en quelque sorte la « mauvaise herbe » contre les « braves gens »). Cette conjonction « et » ne se distingue pas d'un « trait », d'un « devenir », d'une connexion type branchement électrique entre machines. Il faut comprendre que, si la structure est une sorte d'abstraction de la machine (en tant qu'elle est coupée de ce qu'elle peut), la machine abstraite, elle, est cet état de la machine lorsque elle est pensée sur le plan de consistance, c'est-à-dire lorsqu'elle est saisie dans son ordre propre, la dimension des machines dans laquelle les relations ne sont plus de type structural.

Défaire le visage ne consiste donc pas à revenir à des sémiotiques asignifiantes et polyvoques d'avant le visage – ce qui reviendrait à remplacer la structure par une autre qui n'implique pas la machine de visagité – mais à retrouver le champ intensif qui donne lieu aux différentes organisations, individuations, afin d'individuer à nouveau, de créer, avec, comme risque non négligeable, la folie. Défaire le visage consiste à connaître le visage, son propre visage, puis à le trahir en le connectant à d'autres « traits », donc à le désorganiser pour des polyvocités nouvelles, d'étranges devenirs nouveaux, d'autres machines. Dans *Dialogues*, Deleuze décrit le mouvement de la trahison : « l'homme détourne son visage de Dieu, qui ne détourne pas moins son visage de l'homme. C'est dans ce double détournement, dans l'écart des visages, que se trace la ligne de fuite, c'est-à-dire la déterritorialisation de l'homme »⁹. Il s'agit donc bien de connaître ce qui nous détermine, afin de pouvoir le trahir, trouver un autre usage pour le même instrument. D'autres règles pour jouer autrement.

On voit comment la théorie relaie la pratique sans la représenter. Mais pour comprendre ce qu'est ce champ intensif ou plan de consistance, nous allons nous tourner cette fois, non pas du côté du sujet et de son visage, mais de la norme et plus particulièrement de l'anomal. Nous comprendrons en même temps ce que peut être une « individuation sans sujet ».

⁸ *Ibid.*, p. 398.

⁹ Deleuze, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 52.

II. L'anomal et le devenir-animal

Défaire le visage ne va pas sans « devenir-animal ». Mais le devenir-animal n'est pas faire l'autruche ou se transformer en tortue (ce n'est pas un « retour à l'animal », comme nous venons de le voir). L'animal, c'est *l'anomal*. Et l'anomal est ce qui récuse la distinction homme/animal, en nous renvoyant au plan intensif d'individuation. Ce champ intensif renvoie au plan machinique, c'est un champ de forces (chaque force étant un rapport de forces) ; ce champ est premier par rapport aux formes qu'il produit (dont la structure à son tour rend compte).

C'est Canguilhem, cherchant à résoudre un problème dans le domaine de la biologie, qui distingue l'anomal de l'anormal. Si l'anormal se définit par rapport à une norme dont il s'est éloigné, l'anomal ne peut être défini par une telle règle fixée, mais par un *usage singulier*. Il s'agit en fait de deux définitions de la norme ; suivant la distinction kantienne du jugement déterminant et du jugement réfléchissant, on peut dire que l'anormal suppose une norme hypostasiée et donc déterminante, alors que l'anomal donnera lieu à une norme réfléchissante en état de variation continue. On comprend que cette distinction biologique cherche à se déterritorialiser sur le domaine politique et que l'anomal nous renvoie à une individuation qui ne présuppose pas le sujet.

C'est que l'anomal nous renvoie au plan intensif évoqué précédemment. L'unité du sujet n'a pas besoin d'être postulée, puisque l'individuation se fait par différence intensive sur un champ pré-individuel de singularités. Deleuze écrit : « je crois même que la subjectivation a peu de chose à voir avec un sujet, il s'agit plutôt d'un champ électrique, ou magnétique, une individuation opérant par intensités (basses autant que hautes), des champs individués et non pas des personnes ou des identités »¹⁰. En effet, l'intensité est toujours une différence d'intensités (comme la force est toujours un rapport de forces). Ici la notion d'identité n'est pas pertinente ; la différence est première et toute identité reconnue le sera en vertu d'une ressemblance seconde, hors champ en quelque sorte. Deleuze s'inspire de l'analyse de Geoffroy Saint-Hilaire qui explique le passage d'une forme animale à une autre comme variation continue. Ce dernier pense l'individuation organique comme une cinématique des forces, un champ intensif d'individuation. A la différence de Cuvier qui distingue des types, et procède à une classification des animaux comme s'ils s'évertuaient chacun à atteindre une forme intelligible qui les regarde depuis le ciel platonicien, Geoffroy Saint-Hilaire pense le *passage* d'une forme à une autre. Le ciel des formes éternelles a laissé la place à un plan virtuel immanent à tous les vivants, « diagramme virtuel », « animal abstrait », qui rapporte la différenciation animale à une variation modale. La catégorie de « monstre » n'est plus pertinente ici, sinon pour marquer la capacité, pour chaque chose, de perdre son visage...

¹⁰ Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 127.

Qu'est-ce, alors, que le devenir-animal, et quel rapport avec la création et la politique ? On a vu que, pour « défaire le visage », il fallait le connaître, il fallait développer la machine abstraite de visagité sur un plan de consistance, lier les traits de visagité à d'autres traits libérés, formant ainsi un rhizome, liaison non hiérarchisée entre hétérogènes. Ce qui est en jeu ici c'est le vecteur qui va de l'actuel au virtuel, de l'individu au plan d'individuation, bref de ce qui *est* à ce qu'il peut *devenir*.

S'il y a actualisation du virtuel, vecteur du temps structuraliste en vertu duquel la causalité qui rapporte l'actuel à l'actuel n'est qu'une représentation abstraite, Deleuze insiste sur le vecteur inverse, celui qui va de l'actuel au virtuel et qui réintroduit de l'aléatoire dans le système. C'est que le virtuel deleuzien n'est pas symbolique, mais bien réel, et en cela est la condition de possibilité de la création. Anne Sauvagnargue écrit : « Deleuze privilégie le moment intense de la différenciation (virtuelle), alors que l'actualisation (différenciation) signale la perte d'intensité, l'égalisation des différences »¹¹. C'est à ce vecteur, qui va de l'actuel au virtuel, que renvoie le concept de ligne de fuite, la création, et la résistance politique. Ce sont les lignes différenciées, suivant lesquelles l'actualisation s'organise, qu'il faut remonter (et donc qu'il faut connaître), non pour revenir à un passé perdu, un avant, un actuel passé, mais pour retrouver le plan sur lequel la création est possible.

Il faut comprendre ce champ intensif en se rapportant à l'embryologie : « On sait que l'œuf présente justement cet état du corps « avant »¹² la représentation organique, des axes ou des vecteurs, des gradients, des zones, des mouvements cinématiques et des tendances dynamiques, par rapport auxquels les formes sont contingentes ou accessoires »¹³. On peut penser, dans le même ordre d'idées, à la potentialité des cellules souches, ou plutôt de certaines cellules, notamment celles des plantes, qui, n'étant plus à proprement parler des cellules souches, ont gardé intact ce potentiel au point de pouvoir se dédifférencier et se différencier à nouveau, par exemple une cellule de feuille placée dans un milieu adéquat pourra se développer pour produire une plante entière. On pourrait faire l'objection que, dans cet exemple, nous restons dans le modèle du germe où le même reproduit le même, alors que précédemment nous parlions de création. Mais, d'une part, il n'est pas certain, et même peu probable, que la vie réponde à une stricte reproduction du même. Ce serait plutôt un fait strictement humain (ce que Deleuze appelle « bêtise »). D'autre part, nous pourrions répondre qu'il ne s'agissait pas d'un germe dans notre exemple, mais d'un amas de cellules différenciées qui n'a pas perdu, malgré les apparences, son potentiel

¹¹ Anne Sauvagnargue, « Deleuze. De l'animal à l'art », in *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 147. Pour comprendre la perte d'intensité dans l'actualisation, nous proposons l'image de l'éjaculation précoc.

¹² Ce « avant » ne signifie, on l'aura compris, ni un « avant » dans une succession temporelle, ni un « avant » structurel immuable, car le virtuel est aussi construit.

¹³ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Éditions de la différence, 1981, p. 47.

de différenciation (qui fait que la feuille est virtuellement une racine). Ensuite, dans un autre ordre d'idée, on sait que les organismes génétiquement modifiés ne le sont pas au stade où ils sont déjà différenciés, ce qui nous conforte dans l'idée que la modification vitale ne se fait pas au niveau des formes. Ensuite il est clair qu'il s'agit d'échos entre des notions qui appartiennent à des ordres différents, l'application de cette idée à l'art changera sans aucun doute les données. L'idée retenue ici est bien celle des forces « par rapport auxquelles les formes sont contingentes ». Pour reprendre l'exemple de la cellule souche, plus près de celui du germe il est vrai, nous dirons qu'elle est virtuellement feuille, tige, racine, tout à la fois et séparément, de manière contingente, par rapport aux rapports de forces qui fait d'elle une « plante abstraite ». Et ce qui dépasse l'exemple du germe, ou du moins de la reproduction du même, c'est cet événement possible que permet à sa manière le potentiel. L'actuel n'est pas séparé de tendances non actualisées (virtuel), qui dès lors peuvent être inconciliables. Ne sort-on pas de la clôture de la reproduction du même une fois que l'on admet cela ?

Revenons à la norme et à la création : les deux « usages » de la norme renvoient à la distinction majeur/mineur. Le majeur est la norme hypostasiée, la création artistique sera dite mineure en raison de son rapport à l'anomal. « La création est toujours une anomalie polémique à l'égard des valeurs dominantes qui définissent une normalité sociale »¹⁴.

Il faut comprendre que la majorité n'est qu'un archétype abstrait, une variable érigée en position de constante. Seul est réel le minoritaire. Ce qui donne naissance au majeur, c'est bien le processus d'admiration qui l'élève au statut de norme, à la position de majeur et donc de structure oppressive. Le majeur en tant que tel n'existe pas, comme la structure n'existe pas séparément de la machine. Ce qui nous renvoie immédiatement à la récusation du communisme qui veut, d'une certaine manière, ériger en norme le prolétariat. Mais avec Deleuze et Guattari, le mineur ne peut revendiquer pour soi la position héroïque, ce qui l'érigerait immédiatement en majeur.

III. Position du sujet

On comprend mieux pourquoi maintenant le plan de consistance s'oppose au plan d'organisation : celui-ci est structural et génétique, il concerne les formes et la formation des sujets, celui-là ne connaît pas de sujet, mais ce que Deleuze appelle des « heccétés » : *un* cheval, *un* enfant, mais aussi *un* jour de pluie, *un* « terrible cinq heure du soir », « une individualité parfaite qui ne se confond pas avec une chose ou un sujet formé »¹⁵. Ce sont aussi des verbes à l'infinitif, des devenirs, des événements. L'exemple célèbre de la guêpe et de l'orchidée : « bloc de devenir », « capture

¹⁴ A. Sauvagnargue, *op. cit.*, p. 154.

¹⁵ Deleuze, *Dialogues*, p. 111.

mutuelle », individuation. Toute individuation à tous les niveaux se fait par rencontre de lignes et devenirs multiples, connections des hétérogènes, rhizome. Ces espaces/temps qui forment des devenirs sont des singularités, et s'opposent en ce sens à un espace/temps homogène et indéfini.

L'empirisme n'en finira donc pas de sortir les philosophes de leur sommeil dogmatique ? En effet, cette distinction des deux plans, plan d'organisation et plan de consistance (qui sont autant des plans de pensée que des plans réels, même si le plan de consistance a le primat), est inspirée d'une découverte empiriste ou du moins y renvoie. Claire Parnet écrit dans *Dialogues* : « qu'est-ce que les empiristes ont trouvé, pas dans leur tête, mais dans le monde, et qui est comme une découverte vitale, une certitude de la vie, qui change la manière de vivre si l'on s'y accroche vraiment ? Ce n'est pas du tout la question « est-ce que l'intelligible vient du sensible ? », mais une tout autre question, celle des relations. *Les relations sont extérieures à leurs termes*. « Pierre est plus petit que Paul », « le verre est sur la table » »¹⁶. Pensée des termes ou pensée des relations renvoient aux deux plans que nous avons évoqués (ainsi qu'à deux niveaux de réalité).

Nous arrivons bien au cœur de la problématique du sujet. Si la relation est intérieure à l'un des termes, ce terme est dès lors sujet ; si elle est intérieure à l'ensemble des deux, on considère alors l'intersubjectivité. En effet qu'est-ce qu'un sujet sinon l'intériorisation d'une relation ? C'est ce qu'a bien compris l'idéalisme allemand, mais aussi Marx et Althusser. Qu'est-ce que l'idéologie pour le marxisme ? La représentation, illusoire, du sujet par rapport à ses conditions d'existence, le sujet intériorise son rapport au monde en fonction des significations dominantes, produites elles-mêmes par les rapports de forces du plan matériel. Qu'est-ce que l'Appareil Idéologique d'État selon Althusser ? Il consiste bien, par son existence matérielle et sa fonction d'interpellation, à renforcer l'idéologie produite en utilisant la capacité du sujet à intérioriser sa relation au monde, relation à Dieu ou au vrai.

Tout est peut-être dans la manière dont l'individu se perçoit, est perçu. Deleuze écrit, à propos de Thomas Hardy : « Les personnages chez lui ne sont pas des personnes ou des sujets, ce ne sont que des collections de sensations intensives (...) Il y a un curieux respect de l'individu, un respect extraordinaire : non parce qu'il se saisirait lui-même comme une personne, et serait reconnu comme une personne, à la française, mais au contraire justement parce qu'il se vit et parce qu'il vit les autres comme autant de « chances uniques »_ *la chance unique que telle ou telle combinaison ait été tirée*. Individuation sans sujet »¹⁷. Deleuze établit ici un renversement. Le respect ne renvoie plus à l'individu comme personne, comme dans la philosophie kantienne par exemple, mais au contraire à l'aléa de multiples rencontres, à une multiplicité de lignes qui sont autant de devenirs, aux affects qui y correspondent.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

Mais l'interpellation nous ramène aussi à ce que nous avons évoqué précédemment, à savoir l'ensemble visage-paysage qui coupe l'individu de ce qu'il peut. Un enfant qui court, qui dessine, qui joue, etc. est interpellé, que va faire l'interpellation ? En premier lieu, interrompre l'activité de l'enfant, pour le constituer en sujet. L'enfant investissait son désir dans le monde, littéralement on le lui coupe, pour lui donner une image du monde et de lui-même (il faut comprendre le terme « désir », non comme un manque qui cherche satisfaction, mais comme puissance d'exister, suivant une inspiration spinoziste).

En fait le sujet de la structure est un simple produit, il est produit comme effet de la machine. S'il existe un sujet, il est défini par ce qu'il consomme : « c'est à moi, c'est donc moi »¹⁸. De la même manière, la loi devient une conséquence du rapport entre désir et production sociale. La loi comme la norme n'est pas à chercher dans le ciel des concepts ou dans une structure symbolique à laquelle on serait assujéti. La loi n'est jamais inaltérable. François Zourabichvili remarque dans son article récent « Kant avec Masoch » que c'est même là que se situe le point de rupture entre Deleuze et la phénoménologie, de la même manière que Deleuze affirme le point de rupture entre celle-ci et Bergson dans ses ouvrages sur le cinéma. François Zourabichvili écrit : « cette dernière [la phénoménologie] conserve une foi entière dans l'autarcie du philosophe. Elle le peut, parce que l'expérience qu'elle invoque est celle de tout le monde, essentiellement ordinaire et quotidienne, universelle. Quelque soit le champ qu'elle se donne, les conditions qu'elle recherche sont toujours, nous l'avons dit, celles de l'expérience « possible »¹⁹ – conditions données d'avance et pour toujours, le fait n'entraînant jamais un remodelage du droit »²⁰. L'empirisme de Deleuze, on l'a compris, cherche les conditions de l'expérience « réelle », donc de la création, expérience essentiellement rare. N'est-ce pas ce que cherchait aussi Spinoza, qui, cherchant les conditions de la liberté, écrivait tout en bas de la dernière page de *l'Éthique* : « Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare ».

L'animal, ou l'anomal est donc la limite intensive de l'humain, la possibilité pour l'homme de se dépasser. Inspiration nietzschéenne : l'homme est bien trop humain. Inspiration bergsonienne : la création doit être possible. Inspiration spinoziste :

¹⁸ Cf. Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, pp. 22-24.

¹⁹ Il est peut-être nécessaire de préciser le sens de ce « possible » qui s'oppose ici à réel (et non pas à impossible ou extraordinaire comme nous semblons le suggérer). Il renvoie à des conditions théoriques de l'expérience déduites de la représentation et pourtant posées comme *a priori* irréductibles (un espace-temps homogène comme cadre de la représentation, ainsi que les catégories fondamentales par lesquelles la représentation s'exprime). Or les exigences de la représentation ne rendent pas compte de tout rapport au réel, celui-ci ne se réduisant pas à la réalisation d'un possible logique, une « possibilité abstraite » (DR, 188) (ce qui interdit en effet toute création, puisqu'on coupe ici la représentation de sa genèse réelle). Cf. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 182 : « Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même ».

²⁰ François Zourabichvili, « Kant avec Masoch », in *Multitude*, été 2006, pp. 87-100.

on ne sait pas ce que peut un corps. Et bien d'autres inspirations encore, mais toujours dans le sens d'une ouverture, d'une potentialisation du possible. On comprend donc le sens positif de la « limite » : elle n'est pas la finitude de l'homme que celui-ci devrait assumer en tant que telle ; elle n'est pas une borne, ni même quelque chose que l'on transgresse. La limite ici est bien plutôt une ligne d'affrontement, là où, semble-t-il, la vie se tient, là où c'est intense, là où il se passe quelque chose. Franchir la limite n'est pas la transgresser mais filer dessus, dans une étreinte (qui peut être dangereuse) avec la vie et qui implique toujours une activité créatrice (afin que l'affrontement ne soit pas simplement le signe d'un effondrement progressif, sinon brutal)²¹.

IV. Autrui comme structure

Qu'est-ce qu'une relation entre individus qui ne seraient pas d'abord sujets ? Autrement dit, comment penser autrui si ce n'est pas sous la forme d'une intersubjectivité ? Qui est autrui s'il n'est pas un sujet sous mon regard, un autre « moi-même » ? Déjà Sartre, dans *L'être et le néant*, souhaite défaire autrui de son statut simplement analogique avec le soi (comme c'est le cas chez Husserl et Heidegger), dans une pensée du regard qui met l'accent sur la différence entre les consciences. En effet, lorsque autrui est un sujet regardant, le Je deviens un objet regardé, et inversement²². Néanmoins on voit que cette différence suppose encore une identité qui encadre les différents, les mêmes règles du regard dans une structure dialectique. Il faut donc penser Autrui en deçà du regard, ce dernier venant remplir une structure présupposée.

Or, pour Deleuze, « Autrui n'est ni un objet dans le champ de ma perception, ni un sujet qui me perçoit : c'est d'abord une structure du champ perceptif »²³. C'est un autrui *a priori*, impersonnel et inhumain. Cette structure est celle du « possible »²⁴. Autrui²⁵ exprime un monde possible, monde enveloppé dans l'expression du visage. Nous l'avons dit, le visage ne va pas sans un paysage. Et encore une fois, il n'est pas forcé que ce soit une conscience qui remplisse la structure. Cette dernière peut même

²¹ L'empirisme transcendantal de *Différence et répétition* exige de porter toute les facultés à leur limite, c'est-à-dire ce qui constitue aussi bien l'impossible que le propre pour chaque faculté. Ainsi la pensée doit penser l'impensable comme ce qui lui appartient en propre, qui ne peut être que pensé.

²² Cf. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 296.

²³ Deleuze, *Logique du sens*, pp 356-357. Cf. aussi note p. 360 : « Autrui précède le regard ; celui-ci marque plutôt l'instant où *quelqu'un* vient remplir la structure ; le regard ne fait qu'effectuer, actualiser une structure qui doit être définie indépendamment ».

²⁴ Ici la notion de « possible » change de sens, elle n'est plus cette possibilité abstraite mais un monde en temps qu'il est enveloppé dans un autre point de vue. Bien sûr elle peut retrouver ce sens dans certaines conditions (c'est toute l'ambiguïté de cette structure).

²⁵ Afin de distinguer la structure de l'« autrui » qui vient la remplir, Deleuze met une majuscule. Quelquefois il note aussi « structure-autrui », l'essentiel étant de ne pas confondre la structure avec « autrui » comme personne.

tourner « à vide », « d'autant plus exigeante »²⁶, c'est ainsi que Deleuze définit la névrose. En tant que structure, Autrui rend possible le fonctionnement et la catégorisation du champ perceptif, les corps et les objets, la forme et le fond, puisqu'il « introduit le signe du non-perçu dans ce que je perçois, me déterminant à saisir ce que je ne perçois pas comme perceptible pour autrui »²⁷. La distinction du sujet et de l'objet elle-même dépend de la structure Autrui. En effet, « autrui fait que ma conscience bascule nécessairement dans un « j'étais », dans un passé qui ne coïncide plus avec l'objet »²⁸. En face de ce visage qui exprime un autre monde que celui qui est réalisé dans ma conscience, une tension apparaît - j'étais calme et je vois un visage effrayé - une scission temporelle entre moi et le monde.

Il y a, explique Deleuze, un dualisme plus profond que la distinction du sujet et de l'objet, et qui la détermine : dualisme entre les effets de la structure et ceux de son absence. Le désir lui-même dépend de la structure en ce sens qu'on ne désire jamais que le monde possible enveloppé dans autrui. Ainsi Autrui rabat mon désir sur l'objet que je m'efforce de réaliser. Alors c'est aussi la structure qui permet le « développement successif des mondes »²⁹. Mais il ne faut pas confondre ce développement successif des mondes avec leur divergence profonde, que Deleuze souhaite maintenir. Le développement des mondes (je m'apprête à être effrayé lorsque autrui me présente son visage comme tel) est supposé par la représentation, et est bien, en ce sens, permis par la structure Autrui. Mais autre chose est le repérage d'une structure Autrui par Deleuze, qui y voit le signe d'un monde en patchwork, fait de dissonances qui ne sont « annulées » que par cette structure de la perception qui rétablit un point de vue unique pour toutes les différences. Un tel repérage de la structure par l'auteur n'est-il pas lui-même une sorte de machine qui nous emporte déjà loin ?

En effet, ce que Deleuze rend possible ici, c'est une pensée de la communication des mondes disjoints. Il pense, contre la phénoménologie qui pense un seul monde (dans son combat contre les « visions du monde »), une multiplicité de mondes. Si les monades leibniziennes n'expriment, d'un point de vue différent, qu'un seul et même monde, Deleuze récuse l'impossibilité des mondes, ou plutôt l'incommunicabilité des impossibles, en s'inspirant de la cosmologie de Whitehead, univers « détraqué » où sont produits sans cesse de nouveaux systèmes de lois (les mondes). En effet, dans ce chaosmos, le processus d'individuation n'est pas dominé par un principe d'auto-organisation évolutive mais est déterminé par des lignes de forces désorganisantes (autrement dit des rencontres entre points de vue hétérogènes). C'est donc la divergence des mondes (comme « Mécanosphère » ou immense machine) qui produit comme effet cette structure de la perception, et Autrui (la structure) rend à son

²⁶ *Ibid.*, p. 364.

²⁷ *Ibid.*, p. 355.

²⁸ *Ibid.*, p. 360.

²⁹ *Ibid.*, p. 370.

tour possible la transition réglée d'un monde à l'autre (donc la communication des impossibles) et tout ce qu'exige le « monde de la représentation ».

Deleuze élabore sa théorie d'Autrui en commentant *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de Michel Tournier. Dans le roman, Robinson voit la structure Autrui s'effriter peu à peu, jusqu'à l'effondrement sans retour. A la suite du naufrage du bateau (premier événement), il passe par le désespoir de la névrose (puisqu'il n'y a plus d'autrui pour remplir la structure). Puis, étant tombé au plus bas, à demi enseveli dans la fange et n'étant même plus reconnu par le chien du bateau qui pourtant avait toujours été dépendant du moindre être humain, il traverse la frénésie de la psychose (il produit sans relâche sans jamais consommer, afin de tenter de maintenir la structure). Enfin, à la suite d'une ultime et radicale catastrophe, il trouve une issue dans la libération des éléments (qui étaient enfermés par Autrui dans les corps, les organismes), la structure a disparu. Cette perte de la structure Autrui définit la perversion. Mais de manière surprenante, Deleuze affirme aussi au sujet de cette disparition : « les effets de l'absence d'autrui sont donc les vraies aventures de l'esprit »³⁰. Quelles sont ces aventures ? En quel sens sont-elles celles de l'esprit ? Et que devient l'autre quant il n'est plus saisi comme un « autrui » ?

Différence et répétition montre que cette structure est celle de la représentation et indique le mouvement qui permet de la dépasser : « il faut suivre à l'envers ce chemin, et, partant des sujets qui effectuent la structure-autrui, remonter jusqu'à cette structure en elle-même, donc appréhender Autrui comme n'étant Personne, puis aller encore plus loin, suivant le coude de la raison suffisante, atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus, loin des objets et des sujets qu'elle conditionne, pour laisser les singularités se déployer, se distribuer dans l'Idée pure, et les facteurs individuels se répartir dans la pure intensité »³¹. Faut-il comprendre que le penseur est aussi le naufragé qui passe par tant de désespoir et de dangers ? Nous ne cessons de dire que le danger était d'être coupés du monde, danger qui impliquait un assujettissement et l'impossibilité de créer. Comment comprendre maintenant que l'île déserte soit le lieu propice à la création et à la pensée ?

On a vu que la structure organisait la perception, il nous faut voir maintenant les effets de son absence. Au niveau de l'espace, c'est la forme et le fond qui disparaissent au profit de la « ligne abstraite » et du « sans-fond », brutale opposition de la lumière et de l'obscurité ; corrélativement, au niveau temporel, c'est la conscience qui ne fait qu'un avec son objet, dans un éternel présent. Quant au désir, il n'est plus désir de quelque chose, il n'est plus désir d'un objet, il se redresse. « Déjà quand nous désirions autrui notre désir portait sur ce petit monde possible exprimé, qu'autrui avait le tord

³⁰ *Ibid.*, p. 354.

³¹ *Différence et répétition*, p. 361.

d'envelopper en lui, au lieu de le laisser flotter et voler au dessus du monde, développé comme un double glorieux »³². Il faut comprendre que le désir rabattu sur l'objet est le désir subordonné au besoin (au manque), qui tend à réaliser ce qui appartient actuellement à un autre point de vue mais qui tout autant maintient le mien comme continuité (du besoin). Le double développé, contrairement au monde possible enveloppé, c'est le sens comme pure différence qui ne renvoie pas à l'homogénéisation des points de vue. C'est le double en tant que simulacre : c'est lui qui simule un autrui dans la structure (de même que la ressemblance et l'identité sont des effets d'une différence première, autrui en tant qu'il est un « autre moi-même » a pour origine un « tout-autre qu'autrui », différence – présence sub-représentative – annulée par la structure de la représentation³³). Non-sens de la profondeur (rapports de forces dans le mélange des corps) par rapport à la structure de la représentation, il fait sens lorsque la structure a disparu. Le sens et le non-sens n'entretiennent pas le même type de rapport que la vérité et la fausseté ou la signification et la non signification. Le sens est un effet de non-sens. La perte d'autrui est « d'abord éprouvée comme un trouble fondamental du monde », mais Robinson découvre que « c'est plutôt autrui qui troublait le monde »³⁴ : « bon sens » et « sens commun » empêchaient plutôt la production du sens comme « effets de surface » paradoxaux.

Les aventures sont les suivantes : névrose et psychose sont les aventures de la profondeur, la structure Autrui rendant la profondeur vivable en l'organisant, ces deux aventures manifestent la perte du sens, lorsque tout devient simulacre et vestige (c'est parce qu'elle commence à s'effriter que Robinson souhaite maintenir la structure). Mais la troisième aventure est la découverte de la surface, l'issue ou la grande Santé de Robinson (la structure a bien disparu). La surface pure est l'image inconnue des choses (elle n'est pas objet de reconnaissance dans la représentation), l'énergie superficielle (à la surface des corps), les doubles et les éléments purs libérés.

Robinson aurait pu souhaiter la rencontre avec Vendredi, mais elle est *forcée* : en pleine paranoïa, Robinson voit un indigène sur la plage, prêt à se faire tuer par les siens qui le considèrent comme étranger (en fait il est dit qu'il est métissé) ; l'indigène court vers la forêt pour leur échapper ; mais alors que l'on s'attend à ce que Robinson le recueille, on le voit au contraire tirer sur Vendredi qui, sans, l'apercevoir, court droit vers lui. Il le rate, mais fait peur aux assassins qui pensent à une intervention quasi divine. Donc, en effet, il le sauve. On s'attend alors, après tant d'années dans la solitude, où Robinson a tenté par tous les moyens de conserver tout ce qui faisait de lui un humain (mais on voit qu'il n'en est plus vraiment un), à ce qu'il tente de

³² *Logique du sens*, p. 364.

³³ Cf. *Différence et répétition*, p. 165 : « De cette identité, de cette ressemblance, nous devons dire qu'elles sont « simulées » : elles sont produites dans le système qui rapporte le différent au différent par la différence (ce pourquoi un tel système est lui-même un simulacre) ».

³⁴ *Logique du sens*, p. 362.

communiquer avec son nouveau compagnon, et que, par l'entrecroisement des regards, il retrouve les exigences premières de la structure. Au contraire, peinant à ne pas le voir comme un simple animal, il fait de Vendredi son esclave : c'est pour l'intégrer de force dans la structure, qui manifeste plus clairement son caractère oppressif (en effet, elle est aussi bien celle de l'agriculture, de la religion, du « dialogue », mais aussi, comme on le voit, de l'esclavage).

La rencontre est donc quelque peu bizarre, mais que penser de l'attitude de Vendredi ? Ses réactions sont on ne peut plus étranges. On sent qu'on ne voulait pas sa mort pour rien : Vendredi est déconcertant ! Il est littéralement superficiel. Il ne se soucie de rien, ne s'attache, semble-t-il, à rien. Il ne paraît pas assujéti par des catégories normatives, on peut même dire qu'il manque de « bon sens », ne se plaignant pas de faire des choses inutiles (creuser un trou pour le reboucher immédiatement), ayant lui-même des jeux apparemment sans but ni sens (comme habiller les cactus). Il a pourtant une vie bien remplie de singularités, que Robinson ne comprend pas et lui interdit. De son côté Robinson n'était pas très humain, mais, de même, Vendredi ne l'est pas non plus : il a même un rapport très étroit avec l'animal (sa relation avec le chien, son combat singulier avec le bouc, etc.). La nature singulière de Vendredi ne permet pas un retour à la structure. Il ne se laisse pas subjectiver (on peut remarquer que Vendredi est le nom que lui donne Robinson, c'est un nom d'heccéité et non de personne !). Certes, il y a, à certains moments, des phénomènes de durcissement de la structure, mais déjà elle commence à éclater : Robinson arrête de temps à autre la clepsydre pour s'accoupler avec Speranza (l'île).

C'est brutalement que Robinson va sortir de la structure : à la suite d'un incendie allumé, par inadvertance, par Vendredi qui se cache pour fumer le tabac que Robinson consomme depuis des années au compte-goutte. L'incendie démarre dans la grotte (Vendredi s'amusait à regarder les volutes de fumée prendre des formes changeantes, il ne fallait donc pas de vent) qui contient tout ce qui a survécu au naufrage ; cela produit une explosion qui détruit absolument tout ce qui avait visage humain dans l'île.

Vendredi fonctionne comme un « signe ». La notion de signe nous permet de comprendre pourquoi la structure Autrui est à la fois oppressive et le lieu de son propre anéantissement. Laissons de côté pour le moment la machine, et contentons nous d'articuler les notions de signe, structure et événement. En effet, à l'époque de *Logique du sens* et de *Différence et répétition*, Deleuze ne dispose pas du concept de *machine*. Pourtant Félix Guattari voit dans ces deux ouvrages les éléments nécessaires à la compréhension de ce concept. Nous devons comprendre pourquoi.

Si Deleuze s'intéresse fortement au concept d'événement, c'est pour sortir de la logique de la représentation, pour donner un nom à l'impensable et tendre une logique faite de paradoxes assumés afin de mettre la pensée en contact avec ce qui donne à

penser. La pensée doit rencontrer ce qui n'est pas elle : elle doit rencontrer et développer le signe. Autrement dit, le signe doit « faire signe ». Or ce qui fait signe à la pensée, c'est le sens. Mais le sens du signe n'est pas un contenu caché qu'il faudrait découvrir et qu'on pourrait exprimer par d'autres signes. Le sens n'est pas la signification (qui se déploie dans un champ homogène de représentation, par un système de renvoi). Le signe implique son sens comme différence de point de vue. L'intensité qu'est le signe est cette différence entre le point de vue (le champ de représentation) dans lequel il apparaît et celui, hétérogène, qu'il indique de manière irréductible. La logique de la représentation, exigeant un seul monde vrai, est une structure qui annule l'intensité du signe : structure de la perception et de l'action qui organise un point de vue unique ; celui-ci étant en contact avec d'autres points de vue, elle les réduit à des points de vue *relativement* différents, points de vue sur un monde unique, Histoire. Lorsque le signe fait signe, il y a rupture, événement : la structure s'effondre. Ou plutôt, c'est l'événement lui-même qui nous fait signe, et nous « fait » cette volonté particulière par laquelle nous devenons « quasi-cause de ce qui se produit en nous »³⁵. A partir de l'incendie (une catastrophe est une différence qui s'insinue dans un champ présumé homogène) Vendredi n'exprime plus un monde possible, il « fonctionne tout autrement, lui qui indique un *autre* monde supposé vrai, un double irréductible seul véritable, et sur cet autre monde un double de l'autrui qu'il n'est plus, qu'il ne peut pas être. Non pas un autrui mais un tout-autre qu'autrui »³⁶.

Vendredi est alors saisi lui-même comme un événement (un tout-autre qu'autrui), non plus un élément déconcertant qu'il faut dominer, ni même une personne (un autrui). Il est saisi comme une singularité, une chance unique ; Vendredi « fait sens » à Robinson. Lorsque Robinson entoure de ses mains les genoux de son compagnon, il ne le désire pas (désir rabattu sur un objet), mais en dégage bien le sens : « le genou, par sa dureté, sa sécheresse - qui contraste avec la tendresse de la cuisse et du jarret - est la clé de voûte de l'édifice charnel qu'il porte en vivant équilibre jusqu'au ciel. (...) Pendant plusieurs secondes, mes mains ont connu que l'immobilité de mon compagnon n'était pas celle d'une pierre, ni d'une souche, mais tout au contraire la résultante instable, sans cesse compromise et recrée de tout un jeu d'actions et de réactions de tous ses muscles »³⁷. Vendredi est une combinaison « sans cesse compromise », son immobilité une « résultante instable ». Robinson n'a-t-il pas accompli le mouvement que *Différence et répétition* indiquait : remonter de la structure au champ d'individuation ? Cela correspond aussi, semble-t-il, à la « contre-effectuation » de l'événement de *Logique du sens*, la seule « liberté ».

³⁵ *Ibid.*, p. 174. La logique du sens décrit une double causalité : la « quasi-cause » est cette causalité singulière entre événements (sens) qui ne se réduit pas à la causalité mécanique des états de chose. Le statut de la liberté est affecté par cette double causalité.

³⁶ *Ibid.*, p. 368.

³⁷ M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 256.

Robinson écrit dans son *Log-book* au sujet du temps : « Pour moi désormais, le cycle s'est rétréci au point qu'il se confond avec l'instant »³⁸. Or l'éternité de l'instant infiniment divisible est un mode du temps que Deleuze appelle « Aiôn », par opposition à « Chronos » qui résorbe passé et futur dans un immense présent. « Aiôn » est toujours entre deux temps, c'est le temps de l'événement et de la contre-effectuation. Pour comprendre cette dernière notion, examinons ce que Deleuze nomme le « paradoxe du comédien ». Il s'agit d'un paradoxe en ce sens que le comédien « reste dans l'instant, pour jouer quelque chose qui ne cesse de devancer et de retarder, d'espérer et de rappeler »³⁹. C'est qu'il est dans le présent de l'Aiôn, l'instant qui ne cesse de se dédoubler en passé-futur, et cet instant, toujours plus divisible (c'est aussi la « fêlure »), sorte de tranche aiguisée du temps, dans lequel la personnalité de l'acteur se tend, lui permet de s'ouvrir à un rôle impersonnel et préindividuel (un devenir). Car, de l'événement, il dégage une « ligne abstraite », la part de l'événement qui ne peut s'effectuer dans les états de choses, le sens, ce qui vaut pour plusieurs effectuations, ce qui dépasse l'accident. C'est précisément en le contre-effectuant, c'est-à-dire en remontant ses lignes d'actualisation, que l'acteur atteint le plan où il peut jouer (« L'acteur reste dans l'instant, tandis que le personnage qu'il joue espère ou craint dans l'avenir, se remémore ou se repent dans le passé, c'est en ce sens que l'acteur représente »⁴⁰). C'est ce que Deleuze appelle la « contre-effectuation » : « devenir le comédien de ses propres événements »⁴¹, voilà la liberté, seule manière de lutter contre le ressentiment et son corrélat : l'oppression dans la société. Dans *Différence et répétition* Deleuze écrit : « La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure, et le difficile pour toute chose est d'atteindre à son propre simulacre, à son état de signe dans la cohérence de l'éternel retour »⁴². Se libérer de son identité, affirmer le devenir, se tenir dans l'instant infiniment divisible, seule la pensée le peut. Est-ce en ce sens qu'il faut comprendre l'île déserte : une distance propre à la pure pensée qui lui donne une volonté si peut humaine ?

V. La perversion : structure ou machine ?

Le livre de Tournier montre que Robinson est incapable de retourner vivre parmi les hommes, dans leur monde humain ; nous sommes donc en droit de nous interroger au sujet de la perversion. Deleuze écrit : « Robinson, pourtant, n'a aucun comportement pervers. Mais toute étude de la perversion, tout roman de la perversion s'efforce de manifester l'existence d'une « structure perverse » comme principe dont

³⁸ *Logique du sens*, p. 252.

³⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴² *Différence et répétition*, p. 93.

les comportements pervers découlent éventuellement »⁴³. Sous quelles conditions ? Deleuze ne le dit pas. Robinson n'a-t-il pas de comportement pervers parce qu'il est seul, ou presque ? Ce peut-il qu'à l'instar de la pure volonté du « surhomme » nietzschéen qui, dans le monde humain du ressentiment, ne semble pas pouvoir exister parce qu'elle voit nécessairement sa force se retourner, Robinson ne puisse revenir dans le monde des hommes, et n'ait d'autre choix que celui de rester sur son île ?

De son côté, Alain Beaulieu, dans son livre *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, soutient que Deleuze récuse la *phénoménologie* en ce qu'elle affirme l'existence d'un seul monde et donc procède à un « altruicide » qui correspond à la perversion⁴⁴. Mais d'après notre interprétation il semble que le monde unique qu'elle exige fasse plutôt d'elle un « altruisme » (au sens de la structure). L'interprétation de Beaulieu fait de Deleuze un ennemi de la perversion ; pourtant, il suffit de considérer la méthode deleuzienne⁴⁵ : il commente et cultive une lignée de penseurs qui désorientent l'histoire de la philosophie, détourne des morceaux de théories en visant des fins qu'elles ne visaient pas alors, rapporte les concepts aux forces qui le conditionnent, ou aborde un thème par un biais incongru. Deleuze ne cesse de prendre les choses de travers, de tracer toujours plus de transversales (lignes de fuite), qui font perdre aux choses leurs visages : l'identité présupposée d'une chose laisse la place à ce que la chose peut.

Malgré les aventures de la pensée que traverse Robinson, il semble qu'il ne soit pas allé au bout de sa solitude, « adorateur du soleil, Lawrence dit pourtant que ce n'est pas la lueur du soleil sur l'herbe qui suffit à faire une relation »⁴⁶. Manque-t-il quelque chose à Robinson ? S'il ne peut revenir parmi les hommes, est-ce parce qu'il s'identifie encore, cette fois à son monde solaire et à l'île ? Ce qui est certain, c'est que le Robinson de Tournier refuse le combat, il manque d'un « vouloir-vivre ». Le « plan » qu'il instaure supporte peu de connexions, il est allé bien loin, mais peut-être pas assez. Il supporte si peu de dissonance. Or « tout accord, écrit Deleuze, est dissonant »⁴⁷.

La relation instaurée lorsque la structure-autrui fait défaut n'est pas de type structural. Nous croyons voir ici l'intervention de la machine. Mais, comme nous l'avons déjà évoqué, Deleuze ne dispose pas encore de ce concept dans *Logique du sens* : la structure prendrait alors sur elle des éléments proprement machiniques. Quel déplacement Félix Guattari opère-t-il ? Dans *Logique du sens*, la structure présente trois caractéristiques ou conditions : elle est constituée de deux séries au moins, l'une

⁴³ *Logique du sens*, p. 370.

⁴⁴ Cf. A. Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Mons, Sils Maria, 2004, p. 63.

⁴⁵ Cf. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 43. L'auteur décrit « une méthode qu'on pourrait dire de *perversion* ».

⁴⁶ Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 68.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

ayant un statut de signifiant par rapport à l'autre qui se présente comme signifiée⁴⁸ ; chaque terme dans chaque série n'existe que dans les rapports qu'il entretient avec les autres ; les deux séries convergent vers un élément paradoxal qui apparaît comme excès dans la série signifiante et comme défaut dans la signifiée. Deleuze reprend précisément l'analyse du structuralisme linguistique, repris par Lévi-Strauss, afin de construire une logique du sens faite de paradoxes, et montrer un pouvoir de genèse propre au sens. Félix Guattari conçoit de la même manière la structure, mais, dans son article intitulé « Machine et structure », il précise : « La troisième condition, « les deux séries hétérogènes qui convergent vers un élément paradoxal qui est comme leur différenciant », serait, au contraire, à rapporter exclusivement à l'ordre de la machine »⁴⁹.

En effet, la machine n'est pas séparée de la structure dans le réel, mais il est tout de même possible de la distinguer. Deleuze confirme l'analyse de Guattari : « le principe même d'une *machine* se dégage de l'hypothèse de la structure et se détache des liens structuraux »⁵⁰. Il y a donc une continuité entre les conditions de la structure et sa dimension paradoxale mise en évidence dans *Logique du sens* et la mise en place du concept de machine par les deux auteurs. Qu'est-ce qu'apporte alors le concept de machine ? Pourquoi cette distinction, autrement dit, pourquoi séparer la structure de sa condition paradoxale ? Guattari explique que le fondement de la distinction renvoie immédiatement à l'usage que nous en ferons, c'est une sorte d' « artifice d'écriture ». Cette distinction rend possible un meilleur repérage de la relation du sujet à l'événement et de celle du sujet à l'histoire. L'« usage » renvoie en effet à la notion de sujet. Guattari souhaite vivement distinguer deux types de sujet afin de distinguer un sujet qui ne serait pas assujéti. Le sujet assujéti, c'est le *sujet de la structure* (celui qu'on appelle « sujet » depuis le début), c'est un « moi ». Il est distingué du *sujet inconscient* qui appartient à l'ordre machinique, qui est le « point de rupture » de la machine, il est un nouveau départ, comme lorsqu'on dit que l'on « repart à zéro ». La machine, en effet, *surgit* : elle est toujours un événement (comme en témoigne le titre du septième plateau de *Mille plateaux* intitulé « Année zéro – Visagité »). Cela permet à Guattari de distinguer aussi deux types de théories : la théorie en tant que structure qui serait une idéologie, un reflet, et la théorie en tant que machine qui serait, elle, un événement (mais en même temps un relais et une boîte à outil, en raison du lien essentiel entre l'événement et la machine).

⁴⁸ Il peut sembler étrange que la structure requiert deux séries *au moins*, alors que l'on précise immédiatement que les deux séries sont : la série signifiante et la série signifiée. En effet, il faut deux séries qui se rapportent l'une à l'autre sur ce mode pour constituer une structure, mais cette organisation structurale est susceptible de former des structures complexes où chaque couplage peut-être pris comme série dans une structure plus grande. Cette idée, ce « au moins » deleuzien, dépasse peut-être déjà le contexte structuraliste.

⁴⁹ Guattari, « Machine et structure » (1969), publié dans *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, (1972), p. 240. Guattari cite Deleuze, *Logique du sens*, p. 63.

⁵⁰ Deleuze, préface de *Psychanalyse et transversalité* de Guattari, p. XI.

L'essence d'une machine est la rupture (détachement d'un élément de la chaîne signifiante). On le voit pour la théorie, une découverte est une véritable « machine de guerre » qui traverse le champ structural de la théorie, le remanie et emporte le « découvreur » (puis les autres). C'est un bouleversement. Ce que Guattari appelle alors l'« anti-production structurale » se développe dans la société pour faire face au côté invivable de la coupure machinique. Il en est de même pour la subjectivation : le sujet inconscient est une machine de désir. En tant que tel, il est pratiquement invivable, c'est en ce sens qu'il est inconscient. Le désir est ce qui fait machine, il naît d'une rencontre ou d'un couplage ; et toute machine est machine de machine, c'est-à-dire que pour autant que le désir fait machine, il est un couplage de machines. D'où l'investissement possible d'une machine sociale par une machine littéraire. C'est la Nature conçue comme processus de production : « plan de consistance ». On voit une sorte d'univers à double face, et le sujet est pris dans cette alternative : il est une machine de désir face à l'événement (décentré par rapport à lui-même, en devenir), ou bien il est un moi dans la structure (sujet assujetti). La machine est productrice en ce sens qu'elle est passage d'une structure à une autre, mais elle hante la structure nouvelle comme l'ancienne : elle est une menace pour la structure ancienne, mais aussi ce qui tient ensemble paradoxalement les éléments de la nouvelle structure. La machine est toujours première : « La voix, comme machine de parole, coupe et fonde l'ordre structural de la langue et non l'inverse »⁵¹.

L'intérêt de penser la machine est la possibilité de penser la naissance et la mort d'une structure, mais aussi de s'orienter dans l'élément du paradoxe et ne pas simplement dénoncer son altérité par rapport à la pensée. Or Deleuze reprend le paradoxe que Lévi-Strauss avait mis en évidence, paradoxe qui hante toute structure, appelé aussi le « paradoxe de Robinson », puisqu'il consiste en un déséquilibre entre le signifiant (donné d'un coup en totalité) et le signifié (acquis progressivement). En effet le naufragé se trouve devant une nature sauvage et inconnue, dans la pleine solitude, mais possède toutes les lois en rapport les unes aux autres, même si elles n'ont pas encore d'objet. Robinson ne peut que s'acharner (si l'on veut qu'il se passe quelque chose dans le roman) pour maintenir la structure, c'est-à-dire s'efforcer de réunir les deux séries (le monde social et l'île déserte). Dans un contexte structural l'île ne peut être « sauvage », à savoir hors structure, elle est considérée en opposition à une organisation pleine. Mais l'événement qui détruit toutes les installations de l'île rompt définitivement la structure (les conditions de son effectuation ne sont plus données). Peut-on dire alors que la perversion qu'invoque Deleuze renvoie à une structure (il l'appelait « structure perverse ») ? Ne renvoie-t-elle pas plutôt au processus machinique ? Ces questions sont liées à une autre : en quoi Robinson a-t-il besoin d'un compagnon ? Autrement dit, quel est le rapport entre la machine et la relation ?

⁵¹ Guattari, « Machine et structure », in *op. cit.*, p. 243.

Ce qui intéresse particulièrement Félix Guattari, c'est la subjectivité de groupe, qui n'a pas le même rapport à l'événement (il y a tant de boucs émissaires qui justifient les « bons » et leur donnent le moyen de réécrire l'histoire). Selon Guattari, le groupe ne dispose pas comme l'individu de l'élément paradoxal qui permet le repérage des structures. Il est « naturellement » un groupe assujéti. Nous sommes dans le cas où : « une structure (...) fonctionne comme sujet pour une autre structure »⁵². Ce sont donc les structures qui se renvoient et se maintiennent les unes les autres dans une immense machine forclosée. On comprend que le groupe puisse se refermer sur lui-même beaucoup plus fortement que l'individu. Or, on peut penser un groupe qui saurait se libérer de cet assujétissement : « le critère d'un bon groupe est qu'il ne se rêve pas unique, immortel et signifiant (...) mais se branche sur un dehors qui le confronte à ses possibilités de non-sens, de mort ou d'éclatement, « en raison même de son ouverture aux autres groupes ». L'individu à son tour est un tel groupe. »⁵³ Toute chose est une multiplicité, et elle l'est en vertu des multiples devenirs qui la traversent, ce qui implique de penser sur le même mode l'individu et le groupe. Ceci semble porter plus haut les exigences à la fois du groupe, qui ne doit pas se penser de manière abstraite, et l'individu, qui ne peut plus s'identifier à un moi. Et l'art, les machines de l'artiste, ne seraient plus de simples produits « subjectifs » d'une subjectivité coupée du monde. Le désir traverse tout, l'individu et le collectif, en une grande machination. Le système mur blanc-trou noir qui représente la machine de visagété dans *Mille plateaux* semble bien renvoyer à l'excès et au défaut que présente l'élément paradoxal machinique. Elle constitue à la fois une sorte de support pour la structure, mais aussi la possibilité de son effondrement. Elle produit les visages, mais nous pouvons en faire usage pour défaire le visage. Nous pouvons créer, et pas seulement par soi ni pour soi. Le plan de consistance est une notion fondamentale, ce n'est pas à proprement parler un plan : le nom de « plan » est donné en raison de la continuité de ce « *phylum* machinique », et « consistance » renvoie à la consistance axiomatique (principe de non-contradiction) mais en tant qu'elle la fonde et n'y est pas subordonnée : c'est l'ensemble de tous les ensembles, mais il n'est pas logique (il est machinique). De même l'ordre machinique de l'événement (qui sépare et réunit à la fois) rend compte de la possibilité d'une histoire (qui résorbe l'événement mais le suppose). L'événement, c'est la conjonction des traits diagrammatiques sur le plan de consistance, « c'est la guêpe qui s'est pris un jour les pieds dans « l'appel de code », l'ouverture du code de la machine végétale [l'orchidée] »⁵⁴. Rencontre et connexion des machines « sur »⁵⁵ le plan, rhizome.

⁵² *Ibid.*, p. 246. Il donne l'exemple du « fait que la communauté des Noirs, aux Etats-Unis, représente le repérage d'un ordre blanc des choses ».

⁵³ Deleuze, préface, *ibid.* p. I.

⁵⁴ Guattari, *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, textes agencés par S. Nadaud, Edition Lignes et Manifestes, 2004, p. 258.

⁵⁵ Le plan ne préexiste pas, les rencontres « font » le plan.

Nous pouvons maintenant reconsidérer le Robinson de Tournier. En effet, au sujet de la guêpe et de l'orchidée, Félix Guattari cite Rémi Chauvin : « *Nous serions tentés d'appeler des "perversions" [...] des guêpes mâles [qui] copulent avec des orchidées* »⁵⁶. La machine-Vendredi fait signe à la machine-Robinson qui « se prend les pieds dedans », rencontre forcée, co-évolution a-parallèle (connexion entre hétérogènes). Le jeune mousse qui « remplace » Vendredi à la fin du roman permet le maintien de Robinson dans ce « royaume de l'innocence » (selon les mots de Tournier). Il lui permet de ne pas se refermer sur lui-même. Une machine n'existe qu'en tant qu'elle se connecte à d'autres machines, cette connexion s'appellerait perversion (les *comportements* proprement pervers renverraient par contre, selon nous, à un rabattement du désir). Dans une toute autre situation, un autre cas bien réel cette fois-ci, il y a la connexion Deleuze-Guattari⁵⁷. Stéphane Nadaud précise qu'il faut la comprendre comme une « osmose », et non pas sur le mode du manque en terme de « besoins réciproques ». Il écrit : « chacun à l'époque où ils se sont rencontrés, sentait probablement que sa pensée, comme son écriture, fuyaient de partout – certes de façons très différentes (...). Et chacun savait que cette fuite constituait sa force. Une force ô combien productive, mais ô combien dangereuse aussi ; aussi créatrice que destructrice... »⁵⁸. Deleuze et Guattari n'avaient pas peur de perdre leur « moi », ni de faire fuir le connu pour glisser vers l'inconnu : c'est ce qui leur a permis d'écrire – à deux – des livres qu'ils n'auraient jamais écrit seuls.

V. Conclusion (relais)

Le retour au réel invoqué en introduction prend maintenant une nouvelle consistance. Le procès d'identification du réel ne va pas sans un assujettissement généralisé. Nous ne dirons pas que cette identification du réel et cet assujettissement n'existent pas, c'est bien le contraire que nous affirmons. C'est que le réel possède cette tendance à la stratification, à l'organisation, voir à la sclérose. Mais ce qui est réel, c'est bien un processus, un mouvement encore, et il ne va pas sans le mouvement inverse de désorganisation, de fuite, de variabilité intensive. Ces deux mouvements rendent possible le réel vivant, la création. En effet, nous avons vu que toute construction supposait une déconstruction, de même que « fuir », comme l'écrit Deleuze dans *Dialogues*, est l'équivalent de « faire fuir ». Et ce mouvement créateur ne

⁵⁶ Rémi Chauvin, *Entretiens sur la sexualité*, Paris, Plon, 1965, p. 204.

⁵⁷ Co-évolution de deux processus hétérogènes qui n'a pas simplifié notre étude ! Nous convenons qu'il aurait été appréciable d'en indiquer clairement les articulations dans la succession et la coexistence, cependant notre méthode de recherche, qui ne fait qu'un avec l'intégration progressive de fragments qui répondent au même problème, présente peut-être maladroitement la chose. Qu'on nous pardonne aujourd'hui notre immaturité en ce domaine, associée à l'étendue limitée de nos connaissances. Nous indiquons donc dans cette note la complexité et le mouvement dans lesquels sont prises les notions que nous avons développées.

⁵⁸ *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, op. cit., préface de S. Nadaud, pp. 26-27.

se distingue pas d'une réunion d'éléments hétérogènes. « La Nature, écrit Deleuze, n'est pas forme, mais processus de mise en relation : elle invente une polyphonie, elle n'est pas totalité mais réunion, « conclave », « assemblée plénière » »⁵⁹.

Alors nous entrevoyons une nouvelle manière de faire de la philosophie. Elle ne cherchera plus à être une conscience représentative ou représentante (ce qui ne veut pas dire que la réflexion soit abandonnée, mais elle n'est plus subordonnée à l'identité). Au contraire, elle tentera, avec l'art et toutes les activités créatrices, de nous brancher sur le mouvement des mondes, de libérer les « têtes chercheuses »⁶⁰ de l'organisation du visage, de nous donner un horizon absolu et non plus l'horizon relatif d'un paysage⁶¹. Un horizon absolu, nous voulons dire par là, la possibilité de tout horizon, dans une conversion du regard qui, se détournant de soi, trouve le monde, la « mécanosphère », et une vie qui se passe « entre » les sujets, entre les termes, par l'investissement du désir, d'un « désir intéressant »⁶² qui, à l'instar de la notion kantienne de plaisir désintéressé, ne se confond pas avec le plaisir ou la satisfaction.

Deleuze distingue le tricheur et le traître. Qu'est-ce qu'un tricheur, sinon quelqu'un qui fait de l'anti-jeu, qui ne joue pas et qui est finalement très « seul » ? Deleuze écrivait que seul le tricheur fait une régression, le retour sur soi serait-il le signe d'un refus de jouer le jeu ? Mais qu'est-ce que « jouer le jeu » ? Si le traître est celui qui « joue le jeu », cela veut dire que jouer le jeu ne consiste pas seulement à connaître les règles et à savoir les appliquer, mais aussi à changer les règles, en inventer de nouvelles, par une activité d'autant plus difficile qu'elle n'est pas donnée. Ou plutôt il s'agirait de reconnaître les règles comme celles d'un jeu, et de les appliquer de manière détournée en mettant les règles elles-mêmes en jeu, ce qui conduit à découvrir toujours d'autres règles. Lorsque Deleuze écrit que la machine de visagéité est la mesure de notre impuissance, il n'en reste pas là : nous pouvons encore jouer, ou plutôt déjouer l'immobilité et l'oppression : nous devons faire de la machine abstraite un instrument, et inventer pour elle un nouvel usage. Il est toujours temps de reprendre le jeu, et, toujours, il est à reprendre.

⁵⁹ *Critique et clinique*, p. 79.

⁶⁰ *Mille plateaux*, p. 234.

⁶¹ « « Empoigner le monde » au lieu d'en extraire des impressions, travailler dans les objets, les personnes et les événements, à même le réel, et non dans les impressions. Tuer la métaphore. », Deleuze et Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 127.

⁶² Selon les mots de F. Zourabichvili dans son article « Kant avec Masoch ».