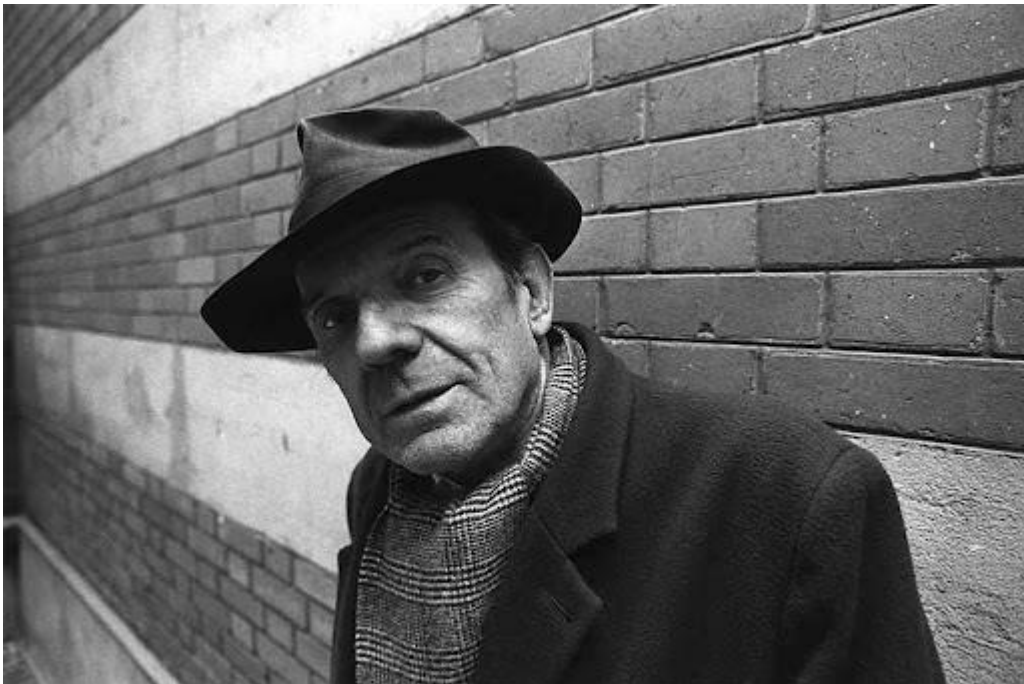


Denis CLARINVAL

TRISCURRIUM PHILOSOPHICUM

UN CLOWN A VINCENNES



FAUT-IL BRÛLER DELEUZE ?

Faut-il brûler Deleuze ? Certainement pas ! Quand on brûle une « chandelle verte », ça fait beaucoup de fumée mais bien peu de flammes. Mais surtout Deleuze a apporté à la philosophie ce qui lui manquait cruellement : beaucoup de dérision mais également de l'autodérision. Enfin s'il me reste une allumette, je la garde pour Lukacs : « c'est inutile, me dit ma fidèle Argiope, car Sartre s'en est occupé ! » Alors qu'il en soit ainsi !

Le deleuzisme est un théâtre où se croisent, sous les concepts, la bicyclette de Jarry, « La colonie pénitentiaire » de Kafka avec son étrange machine, le cimetière d'un mille-feuille, la perruque de Leibniz, beaucoup de bouffonnerie et un soupçon de sordide. La scène ? La peau plissée, tantôt lisse et tantôt rugueuse, d'un rhizome aussi vide qu'inhabitable. Le jeu ? Un spectacle en « Mille plateaux », enchaînement de scènes et de rencontres improbables.

Tout le reste en découle : des croisements furtifs, des concepts fuyant, des micro-résistances, en des points discrets, à de supposés micro-fascismes, un jeu de marionnettes sans marionnettiste, une ritournelle. Deleuze joue avec des concepts : souvenir naïf de son enfance quand il jouait aux petites voitures.

Réalité du virtuel ! A Vincennes, tandis que Deleuze-acteur fait le clown, Badiou serre les dents : clouraphobie ou un ressentiment inexprimable ? Quand le rire nous brise les os et nous fait mal au ventre, la surdité est une aubaine : les petits bois de Jarry, bien enfoncés dans les oreilles, fin de la comédie ! Le père Ubu est fasciné par la guillotine...

Remarques :

Ce texte n'a d'autre prétention d'introduire à une série de textes en cours de rédaction et qui seront proposés à la lecture dès leur achèvement.

On pourrait s'interroger sur le but poursuivi par la rédaction d'une sorte de « Anti-Deleuze » : il ne s'agit pas de prendre parti contre Deleuze et sa pensée propre. Cependant on a pris l'habitude de définir Deleuze comme un « passeur » : si on entend par là un passeur de Hegel, de Nietzsche, de Kant, de Hume, de Leibniz ou encore de Heidegger, alors je dis qu'il y a méprise et je m'insurge. Ce que je veux dire, c'est qu'il n'y a strictement rien à tirer de valable, voire essentiel, pour notre temps du Nietzsche ou encore du Hegel de Deleuze. Ce que je conteste à Deleuze en définitive, ce n'est pas, comme BHL, la provocation sans bénéfice de son « Anti-Œdipe » ou d'autres de ses ouvrages, c'est, en les trahissant / faussant, d'avoir rendu inopérantes des pensées philosophiques qui étaient loin d'avoir livré toutes leurs pertinences et potentialités. En d'autres termes, et quoi qu'a pu en penser Deleuze, ces penseurs, loin d'être révolus, conservent pour la réflexion actuelle, un intérêt majeur indéniable.

APOSTROPHE

Imagine que le temps en vienne à se briser et que de la coquille d'un œuf tu es le prisonnier. Tu voudrais t'échapper, reprendre le fil du temps, rentrer en ton histoire là où elle s'est arrêtée : vanité ! Comment sortir de cet œuf dont tu n'as pas la clé ? Car un œuf n'a pas de clé : un corps creux replié sur lui-même, sans porte ni fenêtre, une Monade en quelque sorte, un œuf parmi tant d'autres déposé par le temps dans un nid de poussière. De tout ce qui t'entoure tu sais bien peu de choses : des restes de mémoire de ce qui te semblait avant que tu ne tombes, des miettes, les fragments d'une pensée peut-être qui s'est brisée avec le temps.

L'oubli est ton tourment : tu navigues, solitaire, entre les trous dont s'est creusé ton esprit ; prisonnier des ténèbres, tu erres dans le visqueux, fragmenté, émietté en souvenirs épars, dispersé dans ce liquide mouvant : ta vie n'est que débris emportés par les flux de tout ce qui dans l'œuf prend figure d'un projet dont tu ignores encore qu'il est aussi le tien, être-jeté dans les méandres d'un quotidien plissé, trébuchant sur les pierres, rugosités d'un présent incertain, immanence qui profile ton propre de venir.

Dehors la nuit s'efface devant le jour qui naît ; des soupçons de lumière sont pris au piège de ta coquille poreuse et pénètrent hardiment dans le liquide vitreux où s'égarèrent tes pas : ils rejettent sans pitié au cœur du plus épais le trop-plein de ténèbres qui t'empêchaient d'y voir. Alors tu t'aperçois en chacun des lambeaux qui flottent à la surface de ce marais gluant dans lequel tu patauges. Tu voudrais t'en saisir, ordonner ces fragments dans la fresque improbable de tout ce que tu fus et pensais devenir. C'est inutile ! Ta vie commence ici, dans ces viscosités dont ton œuf est le plein : ces fragments que tu penses avoir un jour été ne sont que les morceaux de ce que tu seras, le matériau innommable de ton seul devenir. Dehors est un abîme, un puits sans fond d'où te vient la lumière dont les rayons filtrés n'éclairent de ton présent que ce qu'il deviendra.

Tu n'existes pas : tu deviens dans cette lumière. Exister, c'est devenir, toujours plus près d'un Soi qu'on ne peut pas atteindre. Penses-tu qu'une raison suffisante puisse un jour faire de toi un être devenu ? Un être devenu ne saurait devenir autant le devenu laisse derrière lui son propre devenir. Il n'y a que la mort qui fait de nous des devenus, pourvu qu'elle empêche tout devenir. L'être-pour-la-mort nous conjugue au passé d'un devenir toujours en sursis car l'être-mort est l'unique existant : n'existe que ce qui ne peut plus devenir ! Mourir, c'est exister quand on ne devient plus. Vivre, c'est devenir-à-Soi, un Soi qui n'est que l'horizon de ce devenir : mourir c'est ne plus devenir, c'est exister comme devenu mais parce que l'on devient-à-Soi, sans jamais le devenir, car le Soi comme devenu ne peut être le Soi, mourir, comme exister sur le mode du devenu, signifierait que la mort est le Soi devenu, un Soi dont tout le devenir en arrière de cette mort serait totalisable au titre d'un passé exhaustif : c'est un contresens absolu ! On n'existe pas si, par exister, on entend être, c'est-à-dire être quelque chose : l'être humain n'est pas, il devient en ek-sistant, c'est-à-dire en s'affirmant toujours hors de lui-même dans son projet de devenir-à-Soi.

Aussi les miettes qui résultent de l'émiettement au sens où l'entend Nietzsche ne sauraient être ces miettes constitutives du devenir-à-Soi. L'émiettement selon Nietzsche est celui d'un être dont la consistance est telle que rien ne peut lui être ajouté : un tel être, parce qu'il est

plein et condamné à l'effritement, ne peut que se résoudre en une multitude de miettes, en son propre éclatement qu'est la dévastation d'un monde déchiré en proie à la plus grande des détresses.

Le temps, en se rompant, a corrompu le monde ; tu voudrais sortir de ta coquille d'œuf, alors tu tends les mains pour te saisir de tous ces fragments, tes fragments mais qui es-tu ? Il n'y a personne : « je » n'existe pas, seulement des bouts de « je ». Mais tu t'obstines et tu fouilles cette eau visqueuse et sale à la recherche de toi-même, tu rassembles les morceaux, tu te recomposes mais il manque toujours une pièce : c'est la case vide. Tu veux briser la coquille malgré tout et tu frappes mais à quoi bon : il n'y a rien dehors, il n'y a que cet œuf et ce quasi-toi dedans. Tout ton monde, l'ancien, l'actuel et le futur, est dans cet œuf et toi, tu es ce monde : ce qui dehors n'existe pas, c'est à toi de l'inventer mais tu es si peu de chose : un ensemble de fragments mal assemblés et surtout une case vide, un trou, un manque. Ce qui te manque, tu le crois dehors et tu frappes la coquille, tu veux la briser pour récupérer ce peu que tu n'es pas mais elle résiste, elle te renvoie, comme un élastique, à ce que tu n'es pas.

Tu pers ton temps ! Repense à Sisyphe : la pierre finira toujours par redescendre et lui, il recommencera, encore et encore mais à quoi bon vouloir mener une pierre vers un sommet qui n'existe pas. Comment pourrais-tu briser cette coquille si tu n'es pas poussin : le chameau est tombé dans un œuf et le voici lion à présent : il se jette sur la paroi, féroce et rugissant mais la paroi résiste. On peut bien, comme Zarathoustra, effacer les anciennes tables mais à quoi cela peut-il servir si on n'a rien d'autre à y graver : des mots nouveaux, un monde nouveau, un homme nouveau, un dieu nouveau peut-être.

« Le lion est venu, conclut Zarathoustra, et mes enfants sont proches » : mais qu'y peux-tu, vieux sage si tu n'es pas enfant toi-même ? Ne faut-il pas que l'enfant paraisse pour que vienne un jour nouveau, net faut-il pas l'innocence et l'oubli d'un enfant pour qu'advienne le jeu divin ? Mais Zarathoustra, qui prétendait croire en un dieu qui danse, ne l'a pas fait : « il suffit de le bien comprendre » ajouta Nietzsche. Mais que faut-il comprendre quand les plus grands événements sont ceux qui font le moins de bruit ?

Ton œuf est une énigme mais qui d'autre que toi peut en trouver la clé : deviens poussin et tu briseras la pierre dans laquelle le temps, en se brisant, t'a enfermé. Et alors, en toute innocence et avec un brin de malice, tu pourras créer le monde, ton monde et, avec lui, te créer toi aussi.

Que serait la sagesse sans ces brins d'innocence et de folie ? Une vertu kantienne qui doit bien plus qu'elle veut mais qui surtout ne peut rien car si la raison pratique de Kant entend se prévaloir des fondements les plus nobles, faute de mains, elle ne saurait agir.

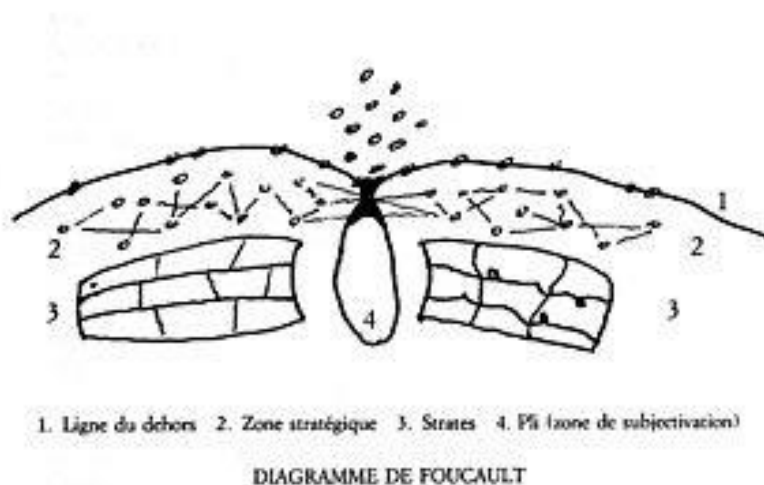
On dit souvent « plein comme un œuf » : il s'en déduit tout naturellement qu'un œuf n'est pas un corps creux. C'est même un trop plein, un trop plein de toi qui t'y trouves enfermé alors que tu devrais être ailleurs. Un corps creux, ce n'est pas un œuf, ni une géode refermée sur elle-même et son activité intérieure de cristallisation, ce n'est pas une Monade. Un corps creux, c'est le lieu ou le temps d'un possible, ton possible, une niche dans l'être, un trou à partir duquel tu peux, à condition de le vouloir, créer ton monde et te créer toi-même car toi et le monde êtes intrinsèquement et irrévocablement liés : en créant le monde tien, tu te crées toi-même. Encore faut-il que tu sois au monde, en direction de lui, sans l'être bien entendu car le monde hors toi n'a pas de sens : le monde devient tien et c'est ainsi que tu

deviens toi. Tel est le sens du monde quand il devient tien : le corps creux est un point de vue sur le monde, ce néant sartrien (le pour-soi) que tu es et à partir duquel, le monde devenant tien, tu deviens toi.

Le corps creux est donc un point de vue à partir duquel se dessinent les possibilités du devenir-à-Soi dans une réappropriation du monde : aussi longtemps que le monde n'est pas tien, tu n'existes que sur le mode de l'expropriation. Revenons à cet œuf en lequel tu te tiens : le temps, ton histoire, s'est brisé et te voici à présent prisonnier de cette coquille : à la faveur du jour naissant et de ses premiers rayons qui s'infiltrent dans les pores de ta cloison, tu t'aperçois enfin : mille écorces baignant dans le visqueux, mille plateaux, mille désirs. Alors tu te rassembles, tu t'agences et tu découvres ainsi qu'il te manque quelque chose, qu'une case est vide. Et donc tu recommences, tu te re-disposes selon un nouveau plan pour constater au bout du compte qu'il te manque toujours une case. Tu es un « taquin » : c'est la case vide qui te contraint à te reconstituer toujours différemment. Tu te donnes mille figures et entre toutes en est-il une qui soit vraiment la tienne ? Aucune ! Quel que soit l'ordre que tu te donnes, tu ne deviens jamais : on te devient ! Ton œuf n'est qu'un pli, une rugosité dans la ligne d'un dehors qui s'infiltré sous l'apparence toujours fausse d'un dedans qui serait toi : mais tu n'es pas, jamais : tu es été ! Une machine abstraite, un concept si tu préfères, une virtualité prend forme dans un plan d'immanence et te devient. En somme tu n'es que le miroir du monde, son écriture, l'effectuation d'un monde qui n'est pas le tien.

Et toi, qui ne l'es pas, tu frappes, tu deviens machine de guerre, tu te redesses, tu te recrées par des désirs nouveaux mais, une fois encore, ils ne sont pas les tiens : la pensée du dehors t'a vidé de tes organes. Tu es un don Quichotte qui se bat contre du vent : cette pensée du dehors est un abstrait, un concept, une ligne de fuite sans horizon, un « Holzweg », un « Chemin qui ne mènent nulle part ».

Autour de toi chacun s'active dans un œuf pareil au tien : la zone d'activité est une couvée d'œufs. Bien évidemment les couvées se succèdent au gré de la pensée abstrait du dehors telle que chacun l'a intériorisée et l'effectue : ces différentes couvées forment des strates qui se déposent sur celles qui les précèdent de sorte que le tout forme un mille-feuille. C'est ce qu'illustre le « diagramme de Foucault » tel que l'a dessiné Deleuze in « Foucault ».



« Les jeux sont fait » aurait dit Sartre et déjà les dés roulent sur la table de jeu. Il s'agit bien d'un jeu, un jeu de dupes, une comédie qui vire au drame car Godot ne viendra pas, un « *Theatrum Philosophicum* » disait Foucault dans sa recension de Deleuze (« Différences et répétitions » et « Logique du sens »). Soudain les dés s'arrêtent, chacun reprend ses gains ou pleure ses pertes et de nouveau « les jeux sont faits » : « de ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu » disait Mallarmé car jamais un coup de dés n'arrêtera le hasard. Jamais ? Zarathoustra pourtant a vaincu le hasard : il lui a suffi d'en sacrer le nombre. Alors commence le devenir car il suffit d'un mot qui, à lui seul, brise tous les concepts errants : oui !

« Et ce que vous appeliez monde doit être d'abord créé par vous : votre raison, votre imagination, votre volonté, votre amour doivent devenir votre monde même ! Et, vraiment, ce sera pour votre félicité, vous qui cherchez la connaissance !

Et comment supporteriez-vous la vie sans cet espoir, vous qui cherchez la connaissance ? Vous ne devriez être invétérés ni dans ce qui est incompréhensible, ni dans ce qui est irraisonnable.

Mais je veux vous ouvrir entièrement mon cœur, ô mes amis : s'il existait des Dieux, comment supporterai-je de n'être point Dieu ! Donc il n'y a point de Dieux.

C'est moi qui ai tiré cette conséquence, en vérité ; mais maintenant elle me tire moi-même. —

Dieu est une conjecture : mais qui donc absorberait sans en mourir tous les tourments de cette conjecture ? Veut-on prendre sa foi au créateur, et à l'aigle son essor dans l'immensité ?

Dieu est une croyance qui brise tout ce qui est droit, qui fait tourner tout ce qui est debout. Comment ? Le temps n'existerait-il plus et tout ce qui est périssable serait mensonge ?

De telles pensées ne sont que tourbillon et vertige des ossements humains et l'estomac en prend des nausées : en vérité de pareilles conjectures feraient avoir le tournis.

J'appelle méchant et inhumain tout cet enseignement d'un être unique, et absolu, inébranlable, suffisant et immuable.

Tout ce qui est immuable — n'est que symbole ! Et les poètes mentent trop. —

Mais les meilleures paraboles doivent parler du temps et du devenir : elles doivent être une louange et une justification de tout ce qui est périssable ! »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre II, « Sur les îles bienheureuses »)

INTRODUCTION

Par un effet de séduction, j'ai consacré du temps, trop peut-être, à la lecture de Deleuze : une nouvelle manière de penser venait de voir le jour, j'en étais d'autant plus persuadé que, selon Foucault, « le siècle peut-être serait deleuzien ». Quand j'ai entrepris la lecture du « Deleuze » de Badiou, est rapidement tombé sous la menace ce qui, je l'ai compris ensuite, n'avait que la force d'une conviction. J'ai prudemment refermé l'ouvrage et, comme pour m'en consoler sans doute, je me suis replongé dans la lecture de Nietzsche : après tout s'il me fallait comprendre Deleuze, je devais retourner jusqu'à cette origine qu'on lui prêtait : allez savoir pourquoi ! Nietzsche me fascinait et en même temps je le redoutais : j'en redoutais la profondeur, une profondeur en laquelle toute pensée s'abîme. On ne revient jamais indemne d'avoir lu Nietzsche avec sincérité : « on entre dans un mort comme dans un moulin » disait Sartre mais il est rare qu'on en ressorte inchangé. C'est alors que j'ai compris que le deleuzisme n'était qu'un simulacre, une « perversion » disait Foucault dans son « *Theatrum Philosophicum* », une « sodomie philosophique » (« je leur ai fait à tous un enfant dans le dos » aimait répéter Deleuze). Alors pourquoi « Un clown à Vincennes » ? Parce que c'est ainsi que Deleuze se présentait lui-même : un farceur, un « Ubu Roi » de la pataphysique, un dandy très certainement, un entarteur de la philosophie, un faux idiot, un anti-héros pour le dire d'un seul mot, une sorte de don Quichotte de la philosophie. Des « allégations gratuites » me diront sans doute les deleuziens : certainement pas ! L'explication viendra au temps qui est le sien, quand j'aurai quitté Vincennes et son théâtre. Car c'est Badiou qui m'y retient avec un « Deleuze » qu'il me faut ouvrir à nouveau. L'argumentation y est fine, au plus près des textes rassemblés au bout du livre : Deleuze est mis au fait de ses fraudes et de ses contradictions.

Et pourtant çà n'a rien d'un procès : Badiou se livre avec un mort à un débat dont Deleuze vivant n'avait pas voulu si ce n'est sous la forme d'une correspondance qu'il a ensuite brûlée comme il le faisait de tous ses manuscrits. Badiou et Deleuze ne se sont jamais rencontrés : est-ce la raison pour laquelle il y a dans ce « Deleuze » quelque chose de pathétique ? En effet Badiou nous donne l'impression, fausse peut-être, de courir derrière Deleuze, de se maintenir dans l'ombre de ce voyageur des livres : Badiou cependant ne doit rien à Deleuze. De même que Deleuze ne devait rien à ce grand frère, un héros mort au champ d'honneur, dans l'ombre duquel il a grandi : l'enfant-Deleuze était déjà cet anti-héros qu'il est toujours resté. Que Badiou me comprenne bien : il n'a pas à jauger sa propre pensée à l'aune de celle de Deleuze. Comment le pourrait-il d'ailleurs : le deleuzisme est un rhizome dépourvu de centre, autrement dit non graduable. J'avoue ne pas connaître la pensée de Badiou, si ce n'est indirectement : un jour peut-être je m'y risquerai. Je sais seulement, et c'est lui-même qui l'écrit, qu'elle se situe aux antipodes de celle de Deleuze : en soi c'est déjà une bonne indication.

La philosophie crée des concepts, est-il écrit dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » : j'en déduis que Deleuze n'était philosophe qu'imparfaitement puisque ses concepts, pour la plupart, étaient d'emprunt : à moins que créer signifie pour lui emprunter en détournant le sens. De Badiou me revient en mémoire sa « Lettre à Gilles » publiée quelques jours seulement après la mort fracassante de Deleuze : Badiou y propose trois connexions possibles entre les pensées de Deleuze et Heidegger. Badiou avait-il à l'esprit « Critique et clinique » publié par

Deleuze en 1993 : Deleuze y affirme, à trois égards, un lien de filiation entre Heidegger et la pataphysique de Jarry. C'est d'autant plus drôle que Deleuze a une grande dette conceptuelle envers Jarry : des « ressemblances » nous dit Deleuze et c'est très surprenant dès lors que Badiou confirme que Deleuze n'aimait pas les analogies. On reviendra sur ces deux textes très révélateurs. Leurs divergences, nous apprend Badiou, tiennent à des fondements mathématiques hétérogènes : algèbre et théorie des ensembles pour Badiou, calcul différentiel et espaces de Riemann pour Deleuze. On se souvient du livre de Sokal et Bricmont (« Impostures intellectuelles », 1997) dans lequel Deleuze est particulièrement épinglé : ce que les auteurs considèrent comme une imposture relève plutôt d'une perversion, comme le soulignait Foucault ; les auteurs citent les premières lignes du « Theatrum » de Foucault : une lecture attentive de la suite du texte les aurait mieux éclairés encore sur les manies de Deleuze. On y reviendra nécessairement.

Deleuze avait du style, un « grand style » aurait dit Nietzsche, et il brillait dans l'art de l'ironie et de la perversion ; il savait aussi manier le sarcasme : qu'on se souvienne de sa réplique cinglante aux propos tenus par Bernard-Henri Lévy dans « La barbarie à visage humain ». « Le goulag, ce n'est pas une virgule dans un texte de Kant » avait rétorqué Glucksmann : quel philosophe peut prétendre à la juste mesure d'une telle virgule dès lors que Kant avait la minutie d'un horloger ? Glucksmann avait tort d'avoir raison : les nazis n'ont pas exterminé six millions de juifs (ce n'est pas leur taille qui fait parler les chiffres) mais ils ont exterminé, à six millions de reprises, une personne pour la seule raison qu'elle était juive. Le chiffre ne dénonce que l'antisémitisme dont il conserve, dans l'anonymat, les victimes toujours singulières et irréductibles. Quoi qu'il en soit le seul qui avait tort en cette affaire, c'est Deleuze ! Les dérives du CERFI et du FHAR sont connues mais pas assez cependant puisque certains, aujourd'hui encore, s'en réclament : à chacun de balayer devant sa porte ! Et si, malgré tout, quelque boue s'accroche encore à nos chaussures, on les laissera sur le seuil : la pensée n'a pas besoin de ces mauvaises poussières. Une seule réserve aux propos de BHL : Nietzsche n'a rien à voir avec « L'anti-Cédipe » et la plus petite résonance serait déjà une immense fraude. Pour le reste je salue, avec le plus profond respect, les initiatives de ces nouveaux philosophes au moment même où, disait Foucault, les révisionnistes du marxisme, pauvres Panthée, trouvaient refuge au sommet de leur arbre. A tous ceux qui aujourd'hui s'acharnent, faussement et vulgairement, sur Heidegger, je rappelle qu'il fut l'un des premiers à dénoncer les atrocités du communisme soviétique : il était pourtant en droit de se taire dès lors que ses deux fils en étaient prisonniers (qu'on lise, comme il se doit, « De la dévastation et de l'attente »). Heidegger était un « druide nazi » se plaisait à répéter Deleuze mais un druide ne fait pas de la pataphysique, au mieux de la catachimie (Jarry, « Gestes et opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien »).

A tous ceux-là qui se contentent de faire semblant, je soumets ce texte admirable de Jacques Brel :

*« C'est trop facile d'entrer aux églises
De déverser toutes sa saleté
Face au curé qui dans la lumière grise
Ferme les yeux pour mieux nous pardonner
Tais-toi donc Grand Jacques
Que connais-tu du Bon Dieu*

*Un cantique une image
Tu n'en connais rien de mieux
C'est trop facile quand les guerres sont finies
D'aller gueuler que c'était la dernière
Ami bourgeois vous me faites envie
Vous ne voyez donc point vos cimetières
Tais-toi donc Grand Jacques
Et laisse-les donc crier
Laisse-les pleurer de joie
Toi qui ne fus même pas soldat
C'est trop facile quand un amour se meurt
Qu'il craque en deux parce qu'on l'a trop plié
D'aller pleurer comme les hommes pleurent
Comme si l'amour durait l'éternité
Tais-toi donc Grand Jacques
Que connais-tu de l'amour
Des yeux bleus, des cheveux fous
Tu n'en connais rien du tout
Et dis-toi donc Grand Jacques
Dis-le-toi bien souvent
C'est trop facile
C'est trop facile
De faire semblant »
(Jacques Brel, « Grand Jacques »)*

Car c'est bien d'un semblant qu'il s'agit : on ne gagne pas une guerre ou une révolution en s'enfonçant, comme Jarry, deux bouts de bois dans les oreilles (« Ubu Roi »). Cela me fait penser à ces nombreux résistants qui sont sortis du bois une fois la guerre finie, mais aussi à ces micro-résistants à des micro-fascismes ; durant la guerre 14-18, en répression à la mort d'un soldat allemand bravement tué par la résistance, tout mon village fut brûlé et de nombreux civils périrent. Le jeu, qui pour les villageois n'en fut jamais un, valait-il pareille chandelle ? Elle était sans doute verte, dirait le père Ubu : il faut parfois bien peu de gloire pour remplir tout un cimetière ! C'est ainsi qu'en France se sont un jour levés des résistants pour faire une haie d'honneur à Andreas Baader, à ses complices et défenseurs partisans, aux brigades rouges aussi ; tandis qu'à Paris ceux-là faisaient beaucoup de bruit, dans une Allemagne qui prenait des allures d'Etat policier, Foucault s'efforçait de calmer les esprits ; c'est à Sartre que revient le mot de la fin : après sa visite à Baader dans sa prison, il souffla à Cohn-Bendit qui l'accompagnait : « quel con, ce Baader ! ». A y bien penser, on ne fait pas de grandes prises sur un échiquier à « Mille plateaux ».

La philosophie de Deleuze est une philosophie de la discrétion, comme l'est toute mathématique qui ne s'en tient qu'à quelques points : la différentielle ne devient différentielle (t / c) qu'entre deux points discrets. Deleuze semble avoir oublié qu'une différentielle est toujours la limite d'un rapport de variations quand la variation de la variable indépendante x tend à être nulle : à une échelle suffisamment infime (les dérivées fractionnaires poussées à leur limite calculable), la variation devient indiscernable et la différence imperceptible. Avant de poursuivre, une mise au point s'impose : je n'ai

absolument aucune sympathie pour le personnage Bricmont dont je dénonce, avec le plus grand mépris et une tristesse profonde, les prises de position racistes et particulièrement antisémites : il n'y a, dans ma petite Belgique, que des personnes bienvenues, quelle que soit leurs origines. Il demeure qu'il est un physicien de renom et que, à cet égard uniquement, ses critiques et recherches sont d'une grande pertinence. Quand j'étudiais à la Louvain School of Management, étant le seul autochtone de ma promotion, j'ai fait, à plusieurs reprises, le tour du monde : on y apprend bien plus durant les pauses que dans les auditoriums, quelle richesse ! C'est dit !

Revenons à notre affaire. A l'occasion d'un débat virtuel, tandis que je faisais croisade contre Deleuze, vaine tentative de secourir Heidegger, mon interlocuteur, un incendiaire qui était surtout de mauvaise foi, pensa clore ce faux débat en me rappelant que, selon Deleuze, la philosophie crée des concepts, ajoutant qu'Heidegger en avait créé beaucoup. Si Heidegger était donc bien un philosophe, celui-là en revanche n'était pas deleuzien.

Dans son tableau de concordance entre Jarry et Heidegger, Deleuze, évoquant la troisième ressemblance relative au traitement du langage, ne recourt pas une seule fois au terme « concept », lui préférant celui de « signe ». Prudence toute nietzschéenne (voir « Le crépuscule des idoles ») : le concept et le mot ce n'est pas du tout pareil ! « La limite du langage, nous dit Deleuze, c'est la Chose dans sa mutité » et il ajoute aussitôt : « le signe est la langue de la chose ». La première formule est d'une clairvoyance percutante : « la poésie éclate... ». La seconde en revanche en ruine toute la fécondité. Deleuze établit deux rapprochements : un premier entre Jarry et Mallarmé, un second entre Heidegger et Hölderlin. Il conclut son texte par ce ver : « ... ». On peut lire en note 26 : « Citation fréquente dans Acheminement de la parole. » La citation apparaît effectivement une vingtaine de fois dans le texte de la conférence « Le mot » et pour cause : ce texte est une tentative de faire parler un poème de Stefan Georges intitulé « Le mot » dont la citation en question constitue le dernier ver : pour le bien comprendre, nous dit Heidegger, on ne doit pas l'isoler du poème en son entier et, en particulier, du ver qui le précède. On y reviendra. Le lapsus de Deleuze est révélateur : le titre de l'ouvrage de Heidegger est « Acheminement vers la parole » et non « Acheminement de la parole ». Ce n'est pas la parole qui vient à nous mais nous qui nous acheminons vers elle car c'est le mot, quand il ne faillit pas, qui fait surgir l'Être dans l'étant où il se tient dans le retrait.

Le signe renvoie, nous dit Deleuze, au symbole cruciforme de la bicyclette chez Jarry et, par analogie, au quadriparti chez Heidegger : affirmation schématique, diagrammatique, voire topologique, d'une même réalité à quatre dimensions qui se reflètent nécessairement dans une co-appartenance qui n'est pas figurable. Pas de symbole et pas de signe : le langage, chez Heidegger, n'est ni indication ni monstration de l'Être-Chose. Deleuze semble avoir été mal inspiré par sa lecture de « La chose », première des quatre conférences de Brême (voir « Essais et conférences »). On reviendra bien sûr sur ce texte de Deleuze et on examinera chacune des trois ressemblances dans lesquelles il tente d'enfermer la pensée de Heidegger.

Une introduction a pour objectif de donner le ton, d'amener les questions, de faire surgir « ce qui donne à penser » dirait Heidegger : c'est au texte, tel qu'il s'annonce, qu'il revient de s'épancher. S'il y a de la sorcellerie dans le deleuzisme, il ne sera jamais question d'instruire contre Deleuze un procès inquisitoire qui le conduirait jusqu'au bûcher. Il y a chez Deleuze beaucoup de dérision, de l'autodérision aussi, et cela est salutaire : la philosophie est devenue une affaire beaucoup trop sérieuse : dans « Pour une morale de l'ambiguïté », Simone de

Beauvoir ne manque pas de rapprocher l'esprit de sérieux du pessimisme nihiliste et Sartre, sur la question, nous livre une critique sévère de cet esprit de sérieux dans les dernières pages de « L'être et le néant ». Seul le rire, nous dit Zarathoustra, peut être victorieux de l'esprit de lourdeur.

Dans son « Deleuze », Badiou nous livre une indication des plus précieuses : quel que soit le chemin que l'on emprunte, il finit toujours par croiser celui de Platon. Chassez la transcendance, elle revient au galop ! « La philosophie est tragique » nous dit Heidegger dans sa « Méditation » : est-ce parce qu'elle revient toujours à son point de départ ? Ce même de l'éternel retour, ce poids le plus lourd (on pourrait songer au « nain » pesant sur les épaules de Zarathoustra) ne serait-il pas Platon lui-même ? Nietzsche annonçait « Le crépuscule des idoles » : s'il pensait pouvoir naître posthume, se peut-il que, à la faveur de cette naissance, Socrate meurt enfin posthume ? Si le dépli est la force d'élévation jusqu'à la forme-Dieu et si le pli est la force de finitude qui dévoile la forme-homme, Deleuze voit dans le « surpli » comme force d'affirmation du surhomme une voie nouvelle pour dépasser la mort concomitante de l'homme et des dieux mais le surpli n'est jamais qu'un voile dont la vocation est précisément de conserver les plis dans le retrait, un masque ou une gageure : il ne s'agit pas d'habiller l'homme de sorte qu'il paraisse autre (voie apollinienne) mais de le surmonter en le dépassant (voie dionysienne), secouer l'arbre dont parlait Foucault pour en faire tomber les mauvais fruits, ceux qui sont trop mûrs et ceux qui ne mûriront jamais.

On a, en quelques pages seulement, évoqué par mal de choses qu'il nous faudra bien évidemment développer dans la suite du texte. Et cependant le cas Deleuze est loin d'être épuisé, les zones d'ombre ne manquent pas et, parmi elles, il en est une qui mérite particulièrement d'être éclairée : le rapport maladif de Deleuze à la dialectique hégélienne. On y découvre un Deleuze ventriloque qui fait parler Nietzsche contre Hegel : c'est ainsi que « La généalogie de la morale » devient un réquisitoire contre la dialectique chez Hegel, comme le sera du reste « Différence et répétition ». Il n'y a dans le deleuzisme aucune place pour la contradiction : uniquement des différences et ce qui est le même dans la répétition, c'est la répétition elle-même et en aucun ce qui se répète car toujours il diffère. Quand le sens tout entier tient dans la position, les voisins ne se querellent pas : ils sont trop différents pour cela. Et surtout ils n'en ont pas le temps : dans le jeu des séries, à la faveur des déplacements de la case vide, chacun devient nomade, éternel voyageur. Les voisins d'hier ne sont pas ceux d'aujourd'hui et ces derniers pas ceux du lendemain. Dans cette mouvance continuelle, les voyageurs sont sans bagages : à quoi bon trainer derrière soi ce qui demain ne pourra qu'être autre chose. Les effets personnels sont ceux que l'on découvre dans chaque nouvelle série et qui, le jour suivant, seront les effets d'un autre. Les séries s'enchaînent et nous recréent toujours différents : l'appartenance devient un leurre. On n'est pas, on ne devient pas, on diffère : non pas de ce qu'on fut (le chaos s'en est chargé) mais d'un voisin qui l'est si peu qu'on le croirait volontiers virtuel.

Pas de sujets non plus mais des singularités qui forment des différences assujetties à la structure, machine abstraite qui assigne au singulier sa place toujours provisoire. Même pas des corps, seulement des peaux qui ne recouvrent rien : les corps n'ont pas d'organes qui les organiseraient d'une quelconque manière (Deleuze a une phobie des systèmes). Et enfin pas de visages mais des masques qui n'ont cependant rien à cacher : l'homme est une singularité, un événement déjà penché sur la gueule du chaos, l'instant d'une coupe d'où surgira bientôt une autre coupe tandis que l'autre, stratifiée déjà, s'étend sur les précédentes avec lesquelles

elle forme un mille-feuilles. Le delezisme est une philosophie du recyclage des concepts toujours en devoir de situer, à défaut de pouvoir nommer. Nommer, c'est l'affaire des poètes : « les autres non ! » (Hölderlin, « Retour »). Mais qu'est nommer ? Non pas ce qu'il veut dire car nommer ne dit rien mais dans quel rapport et avec quoi la nomination nous inscrit-elle ? Nous voici parvenus à la limite du langage : Deleuze avait raison et c'est pourtant là qu'il faillit.

Une avant-dernière chose : pourquoi terminer par un chapitre sur les corps creux ? Parce que les corps creux, c'est mon rhizome à moi, non pas celui de Deleuze dérivé du « Rhizomorhododendron » de Jarry (« Les jours et les nuits. Roman d'un déserteur », livre IV, « Les propos des assassins ») qui tient tout entier dans la peau : le delezisme est une philosophie de la peau. Faut-il y voir une référence à Nietzsche ?

« Que je n'oublie pas, pour finir, de dire l'essentiel : on revient régénéré de pareils abîmes, de pareilles maladies graves, et aussi de la maladie du grave soupçon, on revient comme si l'on avait changé de peau, plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus subtil pour la joie, avec une langue plus tendre pour toutes les choses bonnes, avec l'esprit plus gai, avec une seconde innocence, plus dangereuse, dans la joie ; on revient plus enfantin et, en même temps, cent fois plus raffiné qu'on ne le fut jamais auparavant. Ah ! combien la jouissance vous répugne maintenant, la jouissance grossière, sourde et grise comme l'entendent généralement les jouisseurs, nos gens « cultivés », nos riches et nos dirigeants ! Avec quelle malice nous écoutons maintenant le grand tintamarre de foire par lequel l' « homme instruit » des grandes villes se laisse imposer des jouissances spirituelles, par l'art, le livre et la musique, aidés de boissons spiritueuses ! Combien aujourd'hui le cri de passion du théâtre nous fait mal à l'oreille, combien est devenu étranger à notre goût tout ce désordre romantique, ce gâchis des sens qu'aime la populace cultivée, sans oublier ses aspirations au sublime, à l'élevé, au tortillé ! Non, s'il faut un art à nous autres convalescents, ce sera un art bien différent — un art malicieux, léger fluide, divinement artificiel, un art qui jaillit comme une flamme claire dans un ciel sans nuages ! Avant tout : un art pour les artistes, pour les artistes uniquement. Nous savons mieux à présent ce qui pour cela est nécessaire, en première ligne la sérénité, toute espèce de sérénité, mes amis ! aussi en tant qu'artistes : — je pourrais le démontrer. Il y a des choses que nous savons maintenant trop bien, nous, les initiés : il nous faut dès lors apprendre à bien oublier, à bien ignorer, en tant qu'artistes ! Et pour ce qui en est de notre avenir, on aura de la peine à nous retrouver sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui la nuit rendent les temples peu sûrs, qui embrassent les statues et veulent absolument dévoiler, découvrir, mettre en pleine lumière ce qui, pour de bonnes raisons, est tenu caché. Non, nous ne trouvons plus de plaisir à cette chose de mauvais goût, la volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », cette folie de jeune homme dans l'amour de la vérité : nous avons trop d'expérience pour cela, nous sommes trop sérieux, trop gais, trop éprouvés par le feu, trop profonds... Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et « savoir ». « Est-il vrai que le bon Dieu est présent partout, demanda une petite fille à sa mère, mais je trouve cela inconvenant. » — Une indication pour les philosophes ! On devrait honorer davantage la pudeur que met la nature à se cacher derrière les énigmes et les multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle une femme qui a des raisons de ne pas vouloir montrer ses raisons ! Peut-être son nom est-il Baubô, pour parler grec !... Ah ! ces Grecs, ils s'entendaient à vivre : pour cela il importe de rester bravement à la surface, de s'en tenir à l'épiderme, d'adorer l'apparence, de croire à la forme, aux sons, aux paroles, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces

Grecs étaient superficiels — par profondeur ! Et n’y revenons-nous pas, nous autres casse-cous de l’esprit, qui avons gravi le sommet le plus élevé et le plus dangereux des idées actuelles, pour, de là, regarder alentour, regarder en bas ? Ne sommes-nous pas, précisément en cela — des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des paroles ? À cause de cela — artistes ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir », avant-propos, n° 4)

« Les grecs étaient superficiels, par profondeur » : il ne s’agit pas d’un paradoxe ! La profondeur de la peau ne s’apprécie pas à son épaisseur mais à tout ce qui s’y manifeste et pourtant nous échappe. Ces voyous de la nuit voudraient déshabiller les statues, lever le voile sur l’interdit qu’ils pensent s’y cacher ; or tout est dans le voile et même cette nudité qu’ils convoitent parce qu’ils ne la voient pas. Elle est pourtant là, à fleur de voile et non de peau. Baubô retroussant sa tunique devant Déméter confirme sa pudeur : elle ne dévoile rien d’autre que sa fécondité. Si du jeu du rhizome sa peau est le théâtre de toute sa réalité, dans le vide intérieur d’un corps creux (qui n’est qu’une métaphore) c’est le monde qui se recrée et avec lui le Soi : le monde en-soi ne vaut que par son absurde pesanteur mais, se recréant dans la soi-ité, de sorte qu’un Soi s’y crée à son tour, il acquiert alors cette légèreté qui sied à l’Esprit. Le corps creux est donc un point de vue à partir duquel se dessinent les possibilités du devenir-à-Soi dans une réappropriation du monde.

Revenons à cet œuf en lequel tu te tiens : le temps, ton histoire, s’est brisé et te voici à présent prisonnier de cette coquille : à la faveur du jour naissant et de ses premiers rayons qui s’infiltrèrent dans les pores de ta cloison, tu t’aperçois enfin : mille écorces baignant dans le visqueux, mille plateaux, mille désirs. Alors tu te rassembles, tu t’agences et tu découvres alors qu’il te manque quelque chose, qu’une case est vide. Et donc tu recommences, tu te redispenses selon un nouveau plan pour constater, au bout du compte, qu’il te manque toujours une case. Tu es un « taquin » : c’est la case vide qui te contraint à te reconstituer toujours différemment. Tu te donnes mille figures mais, entre toutes, en est-il une qui soit vraiment la tienne ? Aucune ! Quel que soit l’ordre que tu te donnes, tu ne deviens jamais : on te devient ! Ton œuf n’est qu’un pli, une rugosité dans la ligne d’un dehors qui s’infiltrer sous l’apparence toujours fautive d’un dedans qui serait toi : mais tu n’es pas, jamais, tu es été ! Une machine abstraite, un concept si tu préfères, une virtualité prend forme dans un plan d’immanence et te devient. En somme tu n’es que le miroir du monde, son écriture, l’effectuation d’un monde qui n’est pas le tien.

Une dernière chose enfin ! J’avais initialement prévu de donner à cet ensemble de textes le titre générique « Tourments philosophiques ». Et pourquoi donc ce titre que je n’ai finalement pas retenu ? Serais-je atteint de clourophobie, la phobie des clowns, au point d’en être philosophiquement tourmenté ? Ou alors est-ce Deleuze qui ainsi me tourmente ? Je dirai plutôt que je suis tourmenté, on dit parfois qu’il s’agit d’une nature, et que j’ai cherché un peu d’apaisement dans la philosophie. Je pensais l’avoir trouvé avec Deleuze jusqu’à ce jour où Nietzsche m’a laissé voir le grand désordre d’une cervelle que je croyais pourtant rangée. Je m’étais trompé ; Deleuze ne fut certainement pas, ce que Nietzsche toujours s’efforçait d’être, un médecin-philosophe.

Ce qui me tourmente philosophiquement, c’est qu’on nous sert du Deleuze à tous les plats comme s’il pouvait s’accommoder de toutes les sauces ; c’est qu’on s’acharne, avec férocité et sans discernement, sur quelques mots de Heidegger arrachés de leur contexte pour

s'assurer qu'on ne les comprend pas (souvent la mauvaise foi n'est qu'un masque de la bêtise) ; c'est que la philosophie, qui devient chirurgicale, s'arrête sans impatience sur la moindre virgule, de sorte qu'elle recule là même où elle devrait avancer au rythme d'un monde qu'on ne parvient plus à penser ; c'est qu'on écrit beaucoup, de plus en plus, alors qu'on en dit de moins en moins ; c'est enfin que l'homme est mort avec ses derniers dieux, qu'on feint de l'ignorer pour s'éviter la peine d'y penser et de le ré-inventer. Et bien évidemment c'est la faute à personne !

Si mon âme fut rugueuse,
C'est la faute à Deleuze ;
Telle est mon intuition,
C'est la faute à Bergson.

Je suis léger comme l'air,
C'est la faute à Voltaire ;
Si de Raison m'écarte,
C'est la faute à Descartes.
Quand me viendra la paix,
Si je peux m'exprimer :
Mon âme sera sauvée
Et Deleuze oublié...

Que Victor Hugo me pardonne d'avoir ainsi fait parler Gavroche : les barricades de notre temps sont celles qui nous protègent de la contre-pensée.

DELEUZE, « MACHINE DE GUERRE »

« Il me semble permis de dégager d'une philosophie conservatrice dans son ensemble certaines singularités qui ne le sont pas [...]. Mais pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître »

(Gilles Deleuze, in « L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 »)

D'une philosophie globalement conservatrice, Deleuze s'autorise à dégager des singularités qui ne le sont pas : dégager des singularités en leur faisant, à tous, « un enfant dans le dos ». Alors pourquoi pas Hegel ? Pourquoi n'y-a-t-il chez Hegel rien à dégager qui serait susceptible, par une judicieuse adaptation, d'alimenter la machine deleuzienne ? Parce que, s'agissant de Hegel, quelqu'un doit jouer le « rôle du traître » : le ton est donné. Pour Deleuze, comme le fit remarquer Foucault dans son « *Theatrum philosophicum* », il est seulement question d'une tragédie, d'un jeu de rôles et le sien, c'est celui du traître. Lisons ce qu'écrivait en 2007 Olivier Tinland, grand connaisseur de Hegel, au sujet du « Nietzsche et la philosophie » de Deleuze :

« Parmi les ennemis objectifs de la pensée deleuzienne, le hégélianisme figure en fort bonne place, au point que Deleuze va consacrer un livre entier à en démontrer l'absolue nocivité. Paru en 1962 au terme d'une longue période de maturation silencieuse, Nietzsche et la philosophie est tout sauf une étude raisonnée de la pensée de Nietzsche. Livre de combat, polémique en diable, où la fidélité philologique et la cohérence herméneutique cèdent souvent le pas à ce qu'il faut bien appeler une véritable propagande philosophante mobilisant à loisir slogans dévastateurs et diatribes enjouées, le Nietzsche de Deleuze se présente comme un objet philosophique éminemment singulier, alliant une saisissante virtuosité interprétative à un talent pamphlétaire indéniable. Nietzsche y apparaît moins pour lui-même que comme l'annonciateur exemplaire d'un « crépuscule de la dialectique », authentique « personnage conceptuel » par le truchement duquel Deleuze entend régler ses comptes avec les ambiguïtés du paysage philosophique de son époque, tout en jetant les bases d'une refonte radicale du problème ontologique de la différence qui va se donner libre cours quelques années plus tard dans ce traité d'« anti-hégélianisme généralisé » que sera Différence et répétition. »

(O. Tinland, « Portrait de Nietzsche en anti-hégélien : retour sur le « Nietzsche et la philosophie » de Gilles Deleuze, Revue philosophique, Nochmals Hegel ! / octobre 2007)

Quand convergent les lignes de fuite, la machine désirante devient machine de guerre : Deleuze fait flèche de tout bois. Comme le souligne Tinland, « Nietzsche et la philosophie » (1962) est le fruit d'une longue maturation silencieuse qui a suivi « Empirisme et subjectivité » (1953) consacré à Hume. Dans la chronologie deleuzienne, « Nietzsche et la philosophie » marque un moment décisif à deux titres. Tout d'abord il attire sur Deleuze la bienveillance des milieux académiques : jusque-là Nietzsche était peu enseigné, si on excepte les cours de Jean Wahl en 1959 et 1961 en Sorbonne. La raison principale de ce silence était le manque d'une étude exhaustive française consacrée au philosophe : le livre de Deleuze venait ainsi combler un vide essentiel qui allait permettre que Nietzsche soit enfin abordé dans les milieux

universitaires. A cet égard le livre de Deleuze fut, et demeure encore dans une large mesure, un ouvrage de référence pour l'apprentissage de la pensée nietzschéenne.

« Nietzsche et la philosophie » fut, pour Deleuze, décisif, et sans doute bien plus encore que sa réception académique, à un autre titre : cet ouvrage, aboutissement d'une longue maturation, constitue le socle de « Différence et répétition », la thèse que défendra Deleuze en 1968. Si Deleuze veut s'imposer en novateur d'une pensée philosophique en dispersion, il doit d'abord régler ses comptes, briser les alliances dangereuses.

« La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur et de sa vivacité, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. Bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, d'athéisme et de théologie. Dans des proportions variables, un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de phénoménologie comme scolastique moderne, un peu de fulguration nietzschéenne forment d'étranges combinaisons. On voit Marx et les présocratiques, Hegel et Nietzsche, se donner la main dans une ronde qui célèbre le dépassement de la métaphysique et même la mort de la philosophie proprement dite. Et il est vrai que Nietzsche se proposait expressément de « dépasser » la métaphysique. Mais Jarry aussi, dans ce qu'il appelait « pataphysique », invoquant l'étymologie. Nous avons essayé dans ce livre de rompre des alliances dangereuses. Nous avons imaginé Nietzsche retirant sa mise d'un jeu qui n'est pas le sien. Des philosophes et de la philosophie de son temps, Nietzsche disait : peinture de tout ce qui a jamais été cru. Peut-être le dirait-il encore de la philosophie actuelle, où nietzschéisme, hégélianisme et husserlianisme sont les morceaux de la nouvelle pensée bariolée. »

(Deleuze, « Nietzsche et la philosophie », pages 305-306)

Dans ce texte apparaît clairement que ce qui est visé par Deleuze, au travers de son anti-hégélianisme, c'est la phénoménologie et plus précisément encore, bien qu'il n'en dise rien explicitement, Heidegger et Merleau-Ponty. Le dépassement de la métaphysique et la fin de la philosophie sont des thèmes particulièrement abordés par Heidegger ; la référence ironique à la pataphysique de Jarry nous renvoie, par anticipation, à un texte écrit par Deleuze en 1964 : « En créant la pataphysique Jarry a ouvert la voie à la phénoménologie » (in « L'île déserte »). Voir aussi : « Un précurseur méconnu de Heidegger : Alfred Jarry », in « Critique et clinique » (1993). Et pourquoi donc Merleau-Ponty ? Souvenons-nous de ce qu'il écrivait dans « L'existentialisme chez Hegel » repris dans « sens et non-sens » :

« Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, — par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ; — il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité. Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage. Si nous ne renonçons pas à l'espoir d'une vérité, par-delà les prises de position divergentes, et si, avec le sentiment le plus vif de la subjectivité, nous gardons le vœu d'un nouveau classicisme et d'une civilisation organique, il n'y a pas, dans l'ordre de la culture, de tâche plus urgente que de relier à leur origine hégélienne les doctrines ingrates qui

cherchent à l'oublier. C'est là qu'un langage commun pourra être trouvé pour elles et qu'une confrontation décisive pourra se faire. Non que Hegel soit lui-même la vérité que nous cherchons (il y a plusieurs Hegel et l'historien le plus objectif est amené à se demander lequel a été le plus loin), mais justement parce que dans cette seule vie et dans cette seule œuvre nous trouvons toutes nos oppositions. On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle. »

(M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », in « Sens et non-sens »)

Ce texte fait suite à une conférence de Jean Hyppolite donnée le 16 février 1947. Merleau-Ponty ajoute :

« La conférence de J. Hyppolite avait l'extrême intérêt d'amorcer, en ce qui concerne l'existentialisme, cette traduction en langage hégélien qui éclaircirait les discussions de notre temps. »

(Merleau-Ponty, ibidem)

Deleuze a vu juste : il y a dans chacun des courants philosophiques alors en présence une référence hégélienne, même si certains, nous dit Merleau-Ponty, s'évertuent à l'ignorer. Si Deleuze veut s'imposer dans son nouveau rôle de maestro dans le champ philosophique de son époque, il lui faut d'abord mettre en difficulté les différents courants qui le composent et la manière la plus directe d'y parvenir, c'est de ruiner ce qui leur est commun : la référence à Hegel. En « liquidant » Hegel, Deleuze nettoie la place de tout ce qui s'y meut avant de l'investir à son tour. En cherchant à briser cet héritage hégélien, Deleuze commet un double « parjure » : d'une part il mésinterprète Hegel et d'autre part il trahit Nietzsche en le faussant. Le jugement de Tinland est sans équivoque :

« Au final, il n'est pas exagéré de dire que la lecture deleuzienne de Nietzsche – et de son repoussoir supposé, le hégélianisme – s'avère souvent caricaturale et incomplète, voire, sur certains points centraux de la pensée des auteurs concernés, purement et simplement inexacte. Dont acte. »

(O. Tinland, ibidem)

Cependant Tinland se montre dans la foulée très indulgent envers Deleuze :

« Pour autant, il serait quelque peu injuste, pour ne pas dire totalement déplacé, d'évaluer le Nietzsche de Deleuze à l'aune de critères philologiques bien étrangers à la conception que son auteur se faisait de l'histoire de la philosophie et des rapports que les philosophes nouent entre eux 58 . À l'instar des leçons de Kojève sur la Phénoménologie de l'esprit, Nietzsche et la philosophie est un livre ouvertement orienté, polémique, « destiné à frapper les esprits » 59 . Le « fil de l'agressivité » dont est crédité Nietzsche est avant tout celui d'un personnage conceptuel éminemment deleuzien – proche en cela du « Schopenhauer éducateur » de la 3^{ème} Considération inactuelle – forgé afin de déclencher un orage salvateur dans un ciel trop lourd de présupposés inavoués. »

(O. Tinland, ibidem)

Je ne partage pas cet optimisme de Tinland : on doit pouvoir traiter ses ennemis et ses amis avec respect et non avec cette trahison dont s'accusait d'ailleurs Deleuze au sujet d'Hegel. De même on ne saurait prétendre être l'ami filial d'un penseur, Nietzsche en l'occurrence, en se faisant faussaire de sa pensée : de Nietzsche rien n'est plus différent, et trop souvent contraire, que le Nietzsche de Deleuze. On reviendra en détail sur cette double défiguration dans un prochain chapitre.

Si Deleuze a fait, de son propre aveu, des « enfants dans le dos » de Hume, de Kant, De Nietzsche, de Bergson, de Simondon et de tant d'autres, il en est un, en particulier, qu'il n'a pas épargné : Sartre. En 1964 Deleuze écrivait :

« Nous savons qu'il n'y a qu'une valeur d'art, et même de vérité : la « première main », l'authentique nouveauté de ce qu'on dit, la « petite musique » avec laquelle on le dit. Sartre fut cela pour nous (pour la génération de vingt ans à la Libération). Qui, alors, sut dire quelque chose de nouveau, sinon Sartre ? Qui nous apprit de nouvelles façons de penser ? Si brillante et profonde qu'elle fût, l'œuvre de Merleau-Ponty était professorale et dépendait de celle de Sartre à beaucoup d'égards. (Sartre assimilait volontiers l'existence de l'homme au non-être d'un « trou » dans le monde : petits lacs de néant, disait-il. Mais Merleau-Ponty les tenait pour des plis, de simples plis et plissements. Ainsi se distinguaient un existentialisme dur et perçant et un existentialisme plus tendre, plus réservé.) Camus, hélas ! Tantôt c'était le vertuisme gonflé, tantôt l'absurdité de seconde main ; Camus se réclamait des penseurs maudits, mais toute sa philosophie nous ramenait à Lalande et Meyerson, auteurs déjà bien connus des bacheliers. Les nouveaux thèmes, un certain nouveau style, une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes vinrent de Sartre. »

(Deleuze, « Il a été mon maître », in « L'île déserte »)

C'est un bel éloge dont sont néanmoins exclus Merleau-Ponty et Camus pour cause d'absurdité de seconde main (on ne peut nier pour autant l'influence décisive de Nietzsche sur l'œuvre de Camus). Étrangement un an plus tard, dans « Nietzsche », Deleuze revient sur l'existentialisme « miné » par la dialectique :

« On nous invite toujours à nous soumettre, à nous charger d'un poids, à reconnaître seulement les formes réactives de la vie, les formes accusatoires de la pensée. Quand nous ne voulons plus, quand nous ne pouvons plus nous charger des valeurs supérieures, on nous convie encore à assumer « le Réel tel qu'il est », mais ce Réel tel qu'il est, c'est précisément ce que les valeurs supérieures ont fait de la réalité ! (Même l'existentialisme a gardé de nos jours un goût effarant de porter, d'assumer, un goût proprement dialectique qui le sépare de Nietzsche). »

(Deleuze, « Nietzsche », 1965, page 19)

L'éloge continue avec cette fois « Critique de la raison dialectique » (1960) : étrangement dans « L'anti-Œdipe » Sartre sera fusillé pour cause de rareté :

« Nous parlons de Sartre comme s'il appartenait à une époque révolue. Hélas ! C'est plutôt nous qui sommes déjà révolus dans l'ordre moral et conformiste actuel. Au moins Sartre nous permet-il d'attendre vaguement des moments futurs, des reprises où la pensée se reformera et refera ses totalités, comme puissance à la fois collective et privée. C'est pourquoi Sartre reste notre maître. Le dernier livre de Sartre, La Critique de la raison dialectique, est un des livres les plus beaux et les plus importants parus ces dernières années. Il donne à L'Être et le

néant son complément nécessaire, au sens où les exigences collectives viennent achever la subjectivité de la personne. Et quand nous repensons à L'Être et le néant c'est pour retrouver l'étonnement que nous avons devant ce renouvellement de la philosophie. »

(Deleuze, ibidem)

Etrangement dans « L'anti-Œdipe » Sartre sera fusillé pour cause de « rareté » : le désir n'est pas l'expression d'un manque et, sur ce point dont on reparlera, Foucault avait tout faux !

Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale. Il est contre-produit par l'instance d'anti-production qui se rabat sur les forces productives et se les approprie. Il n'est jamais premier ; la production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable

(Deleuze et Guattari, « L'anti-Œdipe », page 35)

Ce qui est ici surprenant c'est que M. Clavel (« Qui est aliéné ? ») est appelé à la rescousse : pas de rareté, pas de manque, le désir est une machine à produire et certainement pas un aspirateur. Cela n'empêchera pas Deleuze, dans sa réplique cinglante aux nouveaux philosophes d'habiller Clavel en Dr Mabuse, génie du mal :

« Maurice Clavel remarque, à propos de Sartre, qu'une philosophie marxiste ne peut pas se permettre d'introduire au départ la notion de rareté : « Cette rareté antérieure à l'exploitation érige en réalité à jamais indépendante, puisque située à un niveau primordial, la loi de l'offre et de la demande. Il n'est donc plus question d'inclure ou de déduire cette loi dans le marxisme, puisqu'elle est immédiatement lisible avant, sur un plan d'où le marxisme découlerait. Marx, rigoureux, refuse d'utiliser la notion de rareté, et doit le refuser, car cette catégorie le ruinerait » (Qui est aliéné (, Flammarion, 1970, p. 330). »

(Deleuze et Guattari, ibidem, note 25, pages 35-36)

Ajoutons à tout ceci la position ambiguë de Deleuze vis-à-vis de Hegel : Olivier Tinland commence son analyse par la réception / recension de « Logique et Existence » de J. Hyppolyte :

« La première prise de position explicite de Gilles Deleuze vis-à-vis du hégélianisme se fait à l'occasion d'une recension de l'ouvrage de son maître Jean Hyppolite, Logique et existence, sous la forme d'une hypothèse de lecture pour le moins hétérodoxe. Dans cet ouvrage qui fut extrêmement marquant pour toute sa génération 10 et qui constitue pour l'essentiel une présentation éloquente des principaux enjeux de la Logique de Hegel (rapport de la spéculation à la logique formelle, au langage, à la représentation, à l'anthropologie), Deleuze aperçoit la juxtaposition de deux théories distinctes, l'une conforme au hégélianisme, l'autre le débordant et laissant entrevoir son éventuelle subversion. La première, que Deleuze présente avec l'orthodoxie requise dans l'essentiel de la recension, est une « théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence » 11 et correspond à la conception proprement hégélienne de l'ontologie spéculative comme logique de l'identité de l'être et du sens subordonnant la différence (dont la vérité est la contradiction) à l'identité principielle. La seconde, qui est à peine esquissée à la fin du texte, prend la forme d'une interrogation tout à fait inattendue dans un tel contexte : à certains égards, « M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ? » »

(Olivier Tinland, ibidem)

Et Tinland d'ajouter que Deleuze avait déjà manifesté cette ambiguïté précédemment dans son analyse :

« Une telle interrogation était déjà annoncée, quelques lignes plus haut, par une autre question qui préfigure déjà les développements futurs du philosophe : « Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? [...] La même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? » »

(Olivier Tinland, ibidem)

Il n'y a pourtant pas de quoi être surpris ! Deleuze fut, il le dit lui-même, un fervent lecteur du Sartre de « La transcendance de l'Ego » et de « L'être et le néant » ; dans ce deuxième ouvrage, quand, dans la partie consacrée à l'être-pour-autrui, Sartre procède à une analyse de la dialectique du maître et de l'esclave, il ne dit rien d'autre : Hegel est indûment passé d'une position ontologique à une position ontique, autrement dit anthropologique. Notons, en passant que, dans la foulée, Sartre conteste à Heidegger et son concept de Mit-Sein de ne pas l'avoir fait puisque Heidegger s'en est tenu au point de vue ontologique, se privant d'aborder l'être-avec dans le cadre de son effectivité.

