

DELEUZE ET LE PROBLÈME DE LA VIE - VERS UNE ONTOLOGISATION DU QUOTIDIEN.

Par Grégori Jean

"Qu'est-ce qui se passe concrètement dans la vie ? (...) Et là, c'est curieux comme Spinoza emploie une méthode géométrique, vous savez que l'Éthique se présente sous forme de propositions, démonstrations, etc., et en même temps, plus c'est mathématique, plus c'est extraordinairement concret. (...) Il nous fait une espèce de portrait géométrique de notre vie qui, il me semble, est très très convaincant (...) C'est vraiment l'existence dans la rue (...). C'est à vous de dire si ça vous convient ou pas..."

G. Deleuze, Cours sur Spinoza du 24/01/1978
Université de Vincennes

Dans l'article qu'il lui consacre dans le tome IV de *l'Histoire de la philosophie* dirigé par F. Châtelet, Deleuze décrit l'empirisme de Hume comme "une sorte d'univers de science-fiction avant la lettre". Comme dans la science fiction, ajoute-t-il, "on a l'impression d'un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et ces autres créatures, nous-mêmes"¹. À notre sens, on ne saurait mieux décrire l'impression produite sur le lecteur par l'œuvre deleuzienne. Elle en constitue comme le mystère. Qu'un livre de philosophie doive être pour une part une sorte d'œuvre de science fiction, c'est ce que Deleuze affirme lui-même dans l'avant-propos de *Différence et répétition*. Mais d'où vient que, par ailleurs, venant doubler une production presque délirante d'étranges concepts, une précision diabolique dans leur maniement, une pratique virtuose de la spéculation repoussant certaines pages aux limites de l'intelligible, une sécheresse enfin, et une certaine aridité dans l'expression, nous, lecteurs, et pas seulement lecteurs philosophes, nous avons bien le pressentiment que Deleuze ne nous parle que de nous-mêmes, et de ce que nous vivons ? Comment expliquer qu'à l'extrême pointe de l'abstraction philosophique, cette pensée semble pénétrer la texture même du concret ? Cette question peut être formulée autrement : pourquoi une philosophie si complexe ne cesse de proclamer la nécessité d'une lecture *non philosophique* de la philosophie, et pourquoi, à l'instar de ce que Deleuze diagnostique chez Spinoza, une telle lecture n'est pas seulement, quant à sa propre œuvre, revendiquée en droit sous la forme d'un vague espoir démagogique, mais aussi fonctionne en fait, la faisant

¹ Repris in *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, p. 226.

proliférer dans une pluralité de champs réputés extra-philosophiques ? Bref, de quoi parle Deleuze pour qu'à travers l'opacité de sa pensée, cette pensée nous touche autant ?

Cette question, pour autant que nous allons tenter d'y répondre, doit être prise dans toute sa modestie : elle exprime une perplexité de lecteur, et ne constitue pas le vestibule d'un exposé dogmatique. Nous pensons néanmoins qu'elle n'a rien de subsidiaire, et qu'elle touche au cœur de l'ontologie deleuzienne, dans ce qu'elle a de plus neuf et de plus révolutionnaire. Nous proposons donc une hypothèse de lecture, dont nous avons l'intime conviction que sans en épuiser la richesse, elle est la meilleure manière d'entrer dans l'univers deleuzien, c'est-à-dire dans l'univers d'une philosophie *concrète*; nous dirons que, de bout en bout, Deleuze ne cesse de parler de la *Vie*. L'hypothèse n'est pas nouvelle, lui-même rappelant dans un entretien que tout ce qu'il avait écrit était vitaliste¹. Mais il nous faut préciser : qu'exprime le concept de "vie" chez Deleuze? Tout prisme biologique, nous verrons pourquoi, conduit à commettre un grave contresens à son égard. Nous voudrions montrer qu'au contraire, et telle sera ici notre thèse, on trouve dans cette œuvre ce qu'il faudrait nommer un "neo-existentialisme", au sens où Deleuze nous semble implicitement reprendre et amender le concept moderne d'existence, pour en faire tout autre chose, et pour servir de tous autres buts; et c'est dans ce "déplacement" que se situe, selon nous, le point où l'abstrait et le concret, le philosophique et le non-philosophique, passent l'un dans l'autre².

Pour ce faire, nous commencerons par montrer comment s'opère chez Deleuze un glissement du concept d'existence à celui de *Vie*, au sein d'un rapport problématique, explicite dans un cas, implicite dans l'autre, aux œuvres de Sartre et de Heidegger. Puis nous proposerons une lecture de l'ontologie de Deleuze à la lumière de ce concept de *Vie*, et développerons en ce sens l'idée qui nous semble centrale d'un "aplatissement ontologique". Enfin, nous terminerons en montrant qu'un tel aplatissement ontologique n'est rien d'autre chez Deleuze qu'une tentative d'"ontologisation" du quotidien, laquelle engage la philosophie sur des voies nouvelles.

¹ *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 196.

² Tel est aussi le point où nous croyons pouvoir "rattacher" les rafales de concepts deleuziennes, répondant ainsi à C. Rosset, qui, exprimant avec une certaine mauvaise humeur une perplexité cependant bien compréhensible, pouvait écrire : "La méthode de Deleuze emprunte à l'université sa rigueur, mais au service d'une pensée qui n'est ni universitaire ni académique : précisément dans la mesure où elle n'est au service d'aucune pensée - d'aucun objectif, d'aucun thème particulier. Tel est ce qu'on pourrait (...) appeler le paradoxe Deleuze : l'alliance du sens de la nuance, de la précision, de la distinction, avec l'absence de tout système où intégrer ces notions parfois un peu subtilement, mais toujours justement distinguées" (cf. *L'Arc* n° 49, "Sécheresse de Deleuze").

1. De l'existence à la Vie.

Deleuze, on le sait, se présente comme un philosophe de *l'immanence*. L'immanence serait même le propre de la philosophie, bien que l'histoire de la philosophie puisse être lue comme une longue tentative de la conjurer, dans un pacte ambigu avec la religion : "il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Être vertical, Etat impérial, au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence"¹. Si, d'un point de vue d'une topologie de la pensée, la religion se définit par la verticalité, le surplomb, la hiérarchie, la différence de niveau, l'immanence se caractérise au contraire par l'horizontal et l'absence de hiérarchie. L'immanence est un plan à une seule dimension, qui se suffit ontologiquement à lui-même, et dont toute inclusion en autre chose dénature la pureté : "l'immanence ne l'est qu'à soi-même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente", pas plus qu'un transcendant qui pourrait par nature croître sur son sol. Ainsi, une critique immanente devra traquer toute transcendance, toute constitution d'une transcendance, toute imposition d'une transcendance à l'immanence, à partir d'une dimension qui n'est pas la sienne.

Deleuze n'a cessé de chercher cette immanence, n'a cessé de la penser. Toute son œuvre se présente comme la recherche d'un tel plan, et de la manière dont il peut, contre toute puissance externe, s'effectuer - *d'Empirisme et subjectivité*, où le "donné, l'esprit, collection de perception", est déterminé comme ne pouvant pas "se réclamer d'autre chose que soi"², à un texte court et dense, dont il est significatif qu'il soit le dernier publié par Deleuze : *L'immanence : Une vie...* Texte central pour notre propos, et qui constituera notre point de départ : "on dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue"³. Puis vient, dans le fil du développement, l'établissement d'une équivalence terminologique□ "le champ transcendantal se définit par un plan d'immanence, et le plan d'immanence par une vie"⁴.

¹ *Qu'est-ce que la philosophie?* (noté *QP?*), Minuit, 1991, p. 46

² *Empirisme et subjectivité* (noté *ES*), PUF, 1998, p. 96

³ *Philosophie*, n°47, Minuit, 1995, p. 4. Repris in *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003, pp. 359-363. La typographie a ici son importance. Comme nous le verrons plus loin, l'usage des majuscules dénote le mode d'individuation spécifique d'une telle entité. Cf. Sur point *Dialogues*, Champs Flammarion, 1996, pp. 77-81, et surtout p. 97, et la référence à des verbes ou des noms propres "qui ne sont pas des personnes mais des événements (ce peut être des groupes, des animaux, des entités, des singularités, des collectifs, tout ce qu'on écrit avec une majuscule...)"

⁴ *Id.*, pp. 4-5

Cette reprise du concept phénoménologique de champ transcendantal n'est pas nouvelle, et remonte au moins à *Logique du sens*. Ce qui est nouveau en revanche, c'est qu'il se trouve identifié à UNE VIE. Or, chaque fois qu'il se propose de déterminer le champ transcendantal, Deleuze se réclame du Sartre de la *Transcendance de l'ego*, tout en lui adressant aussi les mêmes critiques¹. Ce point doit retenir notre attention, dans le projet qui est ici le nôtre de montrer qu'il n'est jamais question chez Deleuze d'autre chose que d'existence – mais d'existence en quel sens ? Nous pensons que l'assimilation du champ transcendantal avec Une vie, pour nouvelle qu'elle apparaisse, est visée par Deleuze dès ses premiers travaux; nous pensons aussi que tel est ce qui fonde le caractère extrêmement concret de la philosophie deleuzienne, par delà l'aridité conceptuelle et la plus haute abstraction des développements spéculatifs. Nous pensons que telle est aussi la clef de son ontologie.

Rappelons d'abord que le concept de champ transcendantal est un concept husserlien. C'est dans la seconde *Méditation cartésienne* que Husserl le présente avec le plus de simplicité et de la manière la plus directe, comme "une sphère d'être infinie d'un genre nouveau, la sphère d'une expérience d'un nouveau genre : l'expérience transcendantale"². Ce concept d'"expérience transcendantale", oxymore d'un point de vue kantien, répond à la modification de l'expérience empirique par l'époché phénoménologique, opérant la mise entre parenthèse de toute transcendance mondaine. En un sens, il s'agissait bien pour Husserl de dégager un plan d'immanence, et de thématiser une expérimentation corrélatrice d'un tel plan. Cependant, comme on sait, la structure noético-noématique de la conscience, thème de l'analyse intentionnelle, polarise doublement le plan d'immanence, en amont, dans l'*ego* transcendantal, et en aval, "l'objet intentionnel" étant pris comme "fil conducteur transcendantal", selon le titre même du § 21 de la seconde *Méditation*. Pousser le champ transcendantal jusqu'à l'immanence véritable, exigera une radicalisation de la mise entre parenthèse, une mise entre parenthèse de la forme-sujet comme de la forme-objet, et une tentative de diagnostique quant à la manière dont la phénoménologie husserlienne, sous couvert d'immanence, réintroduit cette double transcendance à même le transcendantal³.

¹ *Logique du sens* (noté LS), Minuit, 1969, p. 120. C'est encore le cas dans ce dernier texte.

² Husserl, *Méditations cartésiennes*, PUF, 1994, p. 72.

³ Évidemment, il y a là une interprétation quelque peu lapidaire du transcendantal husserlien, ne serait-ce que parce qu'elle semble s'en tenir à une perspective statique de l'analyse phénoménologique. Pourtant, malgré son caractère laconique, elle n'en est pas moins légitime. En effet, l'inflexion génétique de la phénoménologie ne remet pas en question la "forme" même de l'analyse et le but visé, à savoir, de manière très large, l'élaboration d'une théorie de l'objet, ou "ontologie formelle", en tant que théorie de la connaissance. Sur ce point, cf. B. Bégon, *La généalogie de la logique - Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Vrin, 2000, et notamment les pages 98-99 : "la phénoménologie génétique ne cesse pas d'être, même dans ses ramifications les plus extrêmes et parfois les plus inattendues, une théorie de la connaissance. À savoir une doctrine qui vise à épuiser le sens et la

Dans *Logique du sens*, c'est au cours de la 14^e série que Sartre est convoqué, et convoqué précisément pour cette tâche. La grandeur de Sartre, selon Deleuze, est en effet d'avoir montré dans *La Transcendance de l'ego* que toute expérience en apparence égoïque supposait une genèse du sujet au sein d'"un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'une conscience personnel synthétique ou d'une identité subjective - le sujet, au contraire, étant toujours constitué"¹. Un tel champ est alors à même de fonctionner, dans l'économie du discours deleuzien, comme machine de guerre contre toute la philosophie transcendantale, s'il est vrai que ce que Deleuze lui reproche de manière récurrente, c'est de décalquer les structures du champ transcendantal sur celles de l'expérience empirique. Le sujet psychologique, l'objet reconnu dans une simple intuition, sont alors arbitrairement élevés au rang de condition de possibilité de l'expérience : doublement polarisé par le sujet logique synthétique, et l'objet quelconque, le champ transcendantal n'est guère plus qu'une copie de l'expérience empirique, celle-ci se voyant en retour justifiée, par une singulière inversion, par une pseudo antériorité logique de sa propre forme. Le mérite de Sartre, en montrant que "l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans la conscience", qu'il est "dans le monde", "un être du monde, comme l'ego d'autrui"², fut ainsi d'opposer à Kant, mais aussi à Husserl qui sur ce point en reste tributaire, que l'expérience empirique de la polarité égoïque du vécu de conscience supposait à titre de condition de possibilité un champ transcendantal non polarisé, ne ressemblant donc pas, d'un point de vue formel, à son conditionné. Le "sujet" n'est plus dès lors qu'un objet pour une conscience non thétique (de) soi, dans un rapport à soi non cognitif, dans un rapport au monde et aux choses qui ne s'identifie pas avec un rapport de connaissance. Et si cette conscience pré-réflexive, prenant, dans *L'être et le néant*, le nom de pour-soi, est identifiée à l'absolu, c'est en précisant que "l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le plan de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète expérience", lequel, précise Sartre, "n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience"¹. La conception sartrienne de "l'existence" en découle : le pour-soi, comme mode d'être de l'homme, n'est pas sur le mode de l'objet; il existe; si c'est un absolu, c'est un absolu non-substantiel. Ou, comme le

vérité de toutes les formations objectives possibles, de sorte qu'elle recherche toujours dans une totale absence de présuppositions, à rendre évident les soubassements vécus de tous les jugements valides". Ainsi, "c'est toujours l'objectité qui sert en quelque sorte de fil conducteur à l'analyse génétique de la sphère passive. Au-delà des *Urgegenständlichkeiten* (objectités originaires), il n'est manifestement plus possible de régresser. Ce sont donc elles qui procureront à l'analyse ses premiers points de départ" (...). "La nécessité de déterminer un quelque chose sur quoi ne doit pas ici nous surprendre. Tout le dispositif logique de la phénoménologie tourner autour du motif central du quelque chose". Au contraire, la pensée de Deleuze ne sera ni une théorie de l'objet, ni d'ailleurs, on le verra, une "théorie de la connaissance" au sens strict.

¹ *LS*, p. 120.□

² *La transcendance de l'ego*, Vrin, 1993, Introduction, p. 13.

popularisera *L'existentialisme est un humanisme* : "l'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, (...) n'est pas définissable, [parce] qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, il sera tel qu'il se sera fait"². L'existence, telle qu'elle est concrètement vécue, devient ainsi le champ de constitution de la singularité de chaque existant. Les événements de l'existence acquièrent alors un statut transcendantal inédit, puisque c'est le plan de l'existence, en tant qu'il n'est pas d'abord orienté vers la connaissance, et qu'il n'est pas posé comme un ensemble d'accidents relatifs à un sujet substantiel, qui devient le lieu même du transcendantal. Ou plutôt, c'est chaque événement de l'existence, chaque accident, qui est en passe de devenir l'essentiel. Il faudrait pousser plus avant et pour elle-même cette interprétation de la pensée sartrienne, et montrer notamment comment, en érigeant au rang de transcendantal ce qui pouvait apparaître à Husserl comme le comble du mondain, Sartre ne fait que pousser plus loin le mot d'ordre phénoménologique de "retour aux choses mêmes"³. Mais ce qui nous intéresse ici est bien plus ce que se propose d'en faire Deleuze, au prix d'un glissement du concept d'existence à celui d'UNE VIE.

En effet, si Deleuze revendique l'esprit de la critique sartrienne, c'est pour en souligner néanmoins les insuffisances : certes, l'existence concrète ne peut pas être pensée dans sa subordination à un ego pur, elle n'est pas vie de l'ego; mais elle n'est pas non plus vie de conscience, pas plus que les événements de l'existence ne peuvent être pensés dans leur spécificité comme des vécus de conscience, ou comme des événements du pour soi. Comme le précise Deleuze, "malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation. Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification sans forme du je ni point de vue du moi"⁴, autrement dit sans une subjectivité formée, qu'elle soit transcendante ou empirique. Il faut mener à terme la tentative sartrienne d'une "désobjectivation" du transcendantal, et la doubler par ailleurs d'une "désobjectivation" qui en est corrélative. C'est dans une telle opération que se joue chez Deleuze la substitution du concept de VIE à celui d'existence : "ce qui n'est ni individuel ni personnel, ce sont les émissions de singularités", les

¹ *L'Être et le néant*, Gallimard, 1998, Introduction, III, "Le cogito pré-réflexif et l'être du percipere", p. 33

² *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996, p. 29.

³ Il est vrai que nous sur-interprétons ici la pensée de Sartre, au sein de laquelle subsiste une tension en quelque sorte non résolue, entre la perspective existentielle et la perspective phénoménologique, entre une philosophie de l'événement et une philosophie de l'objet. C'est ce que nous nommerons plus tard "aplatissement ontologique" qui viendra résoudre une telle tension. Dans tous les cas, ce qui nous semble fondamentalement se jouer dans le tournant existentiel-existential de la phénoménologie, c'est précisément que le champ transcendantal perd sa dimension essentiellement épistémologique, théorique, et n'est plus thématisé dans le cadre strict d'une théorie de la connaissance.

⁴ *LS*, p. 124.

chapelets d'événements, qui, au contraire, "président à la genèse des individus et des personnes"¹. Autrement dit, on ne pensera UNE VIE qu'en pensant les événements autour desquels elle se constitue comme séparée en droit des formes ou des sujets dans lesquels ils s'individualisent, et on ne comprendra les sujets, tout comme les objets, qu'en montrant leur caractère dérivé par rapport aux événements singuliers dont ils constituent le lieu d'actualisation : "les singularités sont les vrais événements transcendants"². Elles ne sont pas plus désignées par des substantifs que par des adjectifs; elles s'expriment dans des verbes³. Parler, marcher, écrire, dormir, "faire un voyage" (ou ne pas le faire) sont de telles singularités-événements. Deleuze nomme "genèse statique ontologique" (17^e série) la manière dont sont produits sujets et objets à partir de ces émissions de singularités que sont les événements d'UNE VIE; elle se double d'une genèse du langage et de la pensée, conçue sur le même mode, et qui prend pour sa part le nom de "genèse statique logique" (18^e série). Toutes deux obéissent à des règles spécifiques de compossibilité et d'impossibilité entre événements-singularités, avant toute effectuation dans des états de choses, règles que Deleuze emprunte à Leibniz tout en les modifiant. Ce qui compte, dans tous les cas, est la priorité d'une série d'événement sur le sujet ou l'objet qui l'effectue, l'actualise, l'incarne. Par exemple, à un premier niveau génétique, l'événement "verdoyer" "indique une singularité-événement au voisinage de laquelle l'arbre se constitue; ou pécher au voisinage de laquelle Adam se constitue". Évidemment, on pourra toujours inverser la genèse ontologique, et penser les verbes-événements du champ transcendantal comme des prédicats des sujets constitués : être vert sera un prédicat de l'arbre, être pécheur sera un prédicat d'Adam. Mais on aura alors perdu le sens du transcendantal, qui est de différer en nature des structures empiriques auxquelles il donne naissance⁴.

La logique de cette individuation, la manière dont les événements d'UNE VIE résonnent entre eux, etc., constituent la logique du sens dans son intégralité⁵. une logique du sens, qui

¹ *id.*, 125

² *Ibid.*

³ *Id.*, p. 13.

⁴ Nous passons ici sur le second niveau d'effectuation, qui, répondant à la question husserlienne de la *Ve Méditation cartésienne*, relative au dépassement de la "sphère du propre", touche à la question deleuzienne de l'intersubjectivité. Signalons seulement qu'elle sera traitée sur le même mode : c'est le rapport de compossibilité et d'impossibilité entre des événements singuliers qui donnera lieu à une intersubjectivité, et non pas le contraire □ toujours, la vie précède ontologiquement les individus ou les sujets qui l'incarnent - d'où le concept deleuzien d'autrui comme "monde possible" : autrui n'est que le lieu d'expression de séries de singularités-événements qui ne sont pas celles autour desquelles je me constitue comme individu.

⁵ Disons seulement qu'une telle logique se distingue de toute interprétation causaliste du déploiement du champ transcendantal : "ce qui fait un destin au niveau des événements (...), ce qui fait qu'une vie est composée d'un seul et même événement malgré toute la variété de ce qui lui arrive (...), ce ne sont pas des rapports de cause à effet, mais un ensemble de correspondances non causales, formant un système d'échos, de reprises et de résonances, un système de signes, bref, une quasi-causalité expressive, non pas du tout une causalité nécessitante". *LS*, 24^e série, "De la communication des événements", p. 199.

n'est rien d'autre qu'une description de la manière dont une vie développe sa propre cohérence. Nous ne pouvons montrer ici de manière précise comment Deleuze en assure la construction; là n'est pas notre propos, et peut être n'est-ce pas le plus important. Dans une lettre à A. Villani, Deleuze reconnaît avoir abusé, dans le traitement de cette logique événementielle, des séries structuralistes¹ et il est vrai qu'à ce titre, *Logique du sens* peut être lue comme l'application de la méthode structuraliste² à UNE VIE, telle que nous l'avons définie. Dans cette logique onto-éthologique, selon la belle formule de E. Alliez³, les notions de virtuel, de multiplicité, une méthode de détermination topologique opposant la carte au calque des philosophies transcendantales (et qui constituera un des points centraux de la méthode rhizomatique de *Mille Plateaux*) la question si complexe de la temporalité dans l'œuvre deleuzienne, prennent tout leur sens. Elles persisteront bien au delà de la critique du structuralisme, menée à partir de *l'Anti-Œdipe*. Et ce qui reste avant tout, ce qui compte, c'est, comme nous l'avons vu, que l'immanence est déjà posée comme UNE VIE, comme existence pré-personnelle, et se confond avec le champ transcendantal⁴.

Dès lors tout change. Si, comme il le mentionne à propos du stoïcisme, "le génie d'une philosophie se mesure d'abord aux nouvelles distributions qu'elle impose aux êtres et aux concepts"⁵, Deleuze trace, fait passer une frontière là où personne n'en avait jamais vu : entre

¹ Cf. A. Villani, *La guêpe et l'Orchidée*, Belin, 1999, p. 47.

² Du moins telle que Deleuze l'entend. Voir sur ce point l'article : *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, repris dans *L'île déserte et autre texte*, pp. 238-269, où l'on retrouve l'ensemble des concepts deleuziens de cette époque, tels qu'ils sont mobilisés dans *Différence et répétition*, mais surtout dans *Logique du sens*.

³ E. Alliez, *La signature du monde*, Cerf, 1993, chap. III - "onto-éthologiques".

⁴ À vrai dire, un autre point inspiré de la méthode structuraliste nous semble déterminant et persistant dans la philosophie deleuzienne : c'est la nécessité méthodologique d'une modélisation de son objet. Indépendamment de toute divergence de "contenu", tel paraît bien être non seulement le point commun à tout structuralisme, mais également ce qui constitue sa spécificité. Cf. Sur ce point la mise au point très claire de V. Descombes dans *Le même et l'autre*, Minuit, 1979, chap. 3, "La sémiologie", et la citation p. 104 de M. Serres tiré de *La communication* : "sur un contenu culturel donné, qu'il soit Dieu, table ou cuvette, une analyse est structurale (et n'est structurale que) lorsqu'elle fait apparaître ce contenu comme un modèle". Bien évidemment, "modèle" n'est pas à prendre en un sens platonicien de "principe" hiérarchiquement supérieur, à partir duquel les choses seront sélectionnées en fonction de leur distance ou leur éloignement par rapport à lui. Bref, "Modèle" ne s'oppose pas ici à Simulacre (sur le sens de cette opposition chez Deleuze, cf. la critique de Platon dans "Platon et le simulacre", repris in *Logique du sens*, notamment p. 295). C'est pourquoi, dans *Mille Plateaux*, le but de la méthode rhizomatique est présenté comme celui d'"atteindre à un processus qui récuserait tout modèle" (p. 31). Pourtant, le rhizome est bel et bien un modèle, si l'on oppose la construction d'un modèle à la description, ou à l'herméneutique, qu'elle soit philosophique, psychanalytique, ou même littéraire. Si, comme le pense J. Grondin in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, 2003, la phénoménologie devait nécessairement se dépasser en une herméneutique ontologique, il nous semble que l'on peut voir ici le nœud même de l'opposition de Deleuze à la tradition phénoménologique. Nous reprendrons cette question en conclusion du présent travail; signalons seulement que la construction d'un modèle n'a rien à voir avec le refus d'une expérimentation proprement philosophique. Bien au contraire, c'est le couple fondamental modèle/expérimentation qui s'oppose frontalement à l'idée d'une interprétation.

⁵ *LS*, p. 15.

UNE VIE et les lieux de son effectuation. C'est une telle nouveauté qui donne à l'œuvre deleuzienne une position si marginale dans la philosophie contemporaine. Soit deux thèmes, dont cette dernière a selon nous surévalué l'importance, et notamment l'importance critique : le corps et le langage. Nous voudrions montrer rapidement, dans cette étude, comment le nouveau "découpage" deleuzien invite à reposer ces problèmes de manière extrêmement nouvelle - ou en tout cas à contre-courant de l'air du temps. Commençons par la question du corps (nous reviendrons plus tard sur le problème du langage, en analysant le statut de la métaphore dans l'œuvre de Deleuze). Il n'est pas faux de dire que l'insistance sur le rôle prégnant du corps dans la structure d'être-au-monde a constitué une des grandes nouveautés de la phénoménologie en général, et de la phénoménologie française en particulier. Chez Merleau-Ponty, qui en est le représentant le plus important, le déplacement d'un cran de la structure intentionnelle de la conscience telle que la pense Husserl, en direction du corps vivant, se présente comme une poussée vers le concret, vers une thématization plus "serrée" du monde de la vie, et en retour, comme une critique de l'ego transcendantal husserlien, conçu comme spectateur désintéressé de ses propres vécus, ou, comme ne cesse de répéter Merleau-Ponty, reprenant le titre d'un ouvrage de Huygens, comme "Kosmotheoros"¹. Cependant, ce qui est vrai de la conscience l'est aussi du corps : l'accent mis sur le corps propre n'est en rien un retour à l'immanence ou au concret, si l'on se contente d'une simple transposition du champ transcendantal de la conscience au corps vivant. La double structure de transcendance, en amont (polarité subjective) et en aval (polarité objective), se trouve conservée quand bien même elle s'inscrit entre une corporéité vivante incapable de terminer la synthèse d'identification, et une polarité pré-objective qui par là même excède toute synthèse et ouvre sur un horizon intotalisable (et en un sens, tout le travail de Merleau-Ponty aura été, après *La phénoménologie de la perception*, de se détacher de cette double polarité, et de déterminer l'élément originaire, impersonnel et préobjectif - baptisé "chair du monde" - à partir duquel naissent par scission la corporéité subjective et la corporéité objective).

Au contraire, jouer la carte d'UNE VIE comme champ transcendantal permet de penser le corps non pas comme constituant, mais comme le lieu d'actualisation d'UNE VIE, le *situs* où

¹ Sur le même versant, c'est le Dasein heideggerien qui semble tomber sous le coup de la critique merleau-pontienne. En effet Heidegger, dans le cheminement de l'analytique existentielle, ne consacre guère plus qu'une dizaine de lignes au corps et à la perception. Il y a aurait là comme une cécité à une des structures les plus concrètes de l'être-au-monde, et peut être même à sa structure éminente. Cependant, cette place du corps dans *Etre et temps* n'est en rien arbitraire, encore moins est-elle un oubli. Elle tient à la manière dont Heidegger, bien plus radical de ce point de vue que le premier Merleau-Ponty, entend poser la question de l'existence comme "substance", sans aucun "support". De ce point de vue Deleuze rejoindrait plutôt Heidegger, tout en s'en démarquant, comme nous allons le voir, sur bien des points.

se réalise, s'actualise, s'objective, le champ transcendantal. Il s'agira donc bien, chez Deleuze, non pas *d'être* un corps, mais, comme le posera le chapitre éponyme du *Pli*, *d'avoir* un corps en rapport avec les singularités constitutives du champ transcendantal¹. C'était déjà un des thèmes du *Bergsonisme* : la vie s'actualise dans la matière, "chaque ligne de vie se rapporte à un type de matière (...) en fonction duquel le vivant se fabrique un corps, une forme"². En retour, lorsque Deleuze thématise, à la suite d'Artaud, un corps sans organe, ce sera pour l'identifier, contre tout corps organique, avec le champ transcendantal lui-même, et en opposition avec toute conception phénoménologique du corps vécu³. Ainsi, dans *Mille Plateaux*, le *CSO* est assimilé à la matière non formée, mais une matière elle-même identifiée au champ transcendantal sur lequel "filent les intensités", assimilées aux singularités⁴. Bref, Foucault ne s'y trompait pas lorsqu'il déclarait, dans un article intitulé *Theatrum philosophicum*, que *Logique du sens* constituait une "anti-phénoménologie de la perception"⁵.

Mais si UNE VIE n'est pas plus polarisée sur le corps que sur un sujet, qu'est-ce qui dès lors constitue la trame d'Une vie, qu'est-ce qui en assure la cohérence? Qu'est-ce qui permet de parler d'Une Vie plutôt que d'une autre? Et quel est le sens de l'article indéfini "Une" dans l'expression "Une vie"? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Or, de ce point de vue, rien n'est plus instructif qu'une mise en parallèle d'Une Vie deleuzienne avec le Dasein heideggerien, mise en parallèle qui développera les dernières implications du glissement opéré par Deleuze entre le concept d'existence et celui de VIE⁶.

¹ Cf. *Le pli*, Minuit, 1988, chap. III, "Avoir un corps". Le corps se déduit des événements-singularités d'une vie, et non pas le contraire : Deleuze restitue ainsi "l'ordre véritable de la déduction : 1/ chaque monade condense un certain nombre d'événements singuliers, incorporels, idéaux, qui ne mettent pas en jeu les corps (...); 2/ ces événements singuliers inclus dans la monade comme prédicats primitifs constituent sa zone d'expression claire, ou son "département"; 3/ ils ont nécessairement rapport à un corps qui appartient à cette monade, et s'incarnent dans des corps qui agissent immédiatement sur lui. Bref, c'est *parce que* chaque monade a une zone claire qu'elle doit avoir un corps, cette zone constituant un rapport avec le corps, non pas un rapport donné, mais un rapport génétique, engendrant son propre "relatum". C'est parce que nous avons une zone claire que nous devons avoir un corps chargé de la parcourir ou de l'explorer, de la naissance à la mort".

² *Le bergsonisme*, PUF, 1997, p. 107.

³ cf. Francis Bacon, *Logique de la sensation*, et l'idée d'un dépassement de l'unité phénoménologique du corps vécu vers la vitalité non organique d'un corps sans organe (p. 31).

⁴ *Mille Plateaux* (noté MP), Minuit, 1980, p. 58.

⁵ In *Critique* n° 282, nov. 1970; repris in *Dits et Ecrits I*, Gallimard 2001, pp. 943-967. Voir p. 947 : "Logique du sens peut se lire comme le livre le plus éloigné qui se puisse concevoir de la Phénoménologie de la perception : ici, le corps-organisme était lié au monde par un réseau de significations originaires que la perception des choses mêmes faisait lever. Chez Deleuze, le fantasme forme l'incorporelle et impénétrable surface du corps; et c'est à partir de tout ce travail à la fois topologique et cruel que quelque chose se constitue qui se prétend organisme centré, distribuant autour de lui l'éloignement progressif des choses". Pour l'assimilation entre "phantasme" et événement, cf. *Logique du sens*, 30e série, "Du phantasme".

⁶ On sait d'ailleurs que Heidegger a longtemps hésité à baptiser le Dasein par le simple nom de "vie", avant d'y renoncer par crainte de confusion, possiblement induite par l'œuvre de Dilthey, entre l'analytique existentielle et une simple ontologie régionale. On en trouve encore la trace dans certains passages d'*Etre et temps*. Cf. par

Schématiquement, on opposera UNE VIE deleuzienne au Dasein heideggerien sur trois points, étroitement liés : la question de son unité (qu'est-ce qui constitue l'unité d'UNE VIE, sa cohérence), celle de son caractère ipséique (l'authenticité du "on" deleuzien contre l'inauthenticité du "on" heideggerien); le rapport de l'existence à la mort. Dans *Être et temps*, ces trois problèmes renvoient les uns aux autres de la manière suivante : c'est l'être pour la mort, comme manière d'être essentielle du Dasein, qui lui permet de se ressaisir dans son "entièreté"; cette saisie marque la possibilité d'une sortie de la vie dite inauthentique□cette sortie de la vie inauthentique marque la reprise par le Dasein de sa propre existence, et, contre l'irrésolution du "on", la possibilité d'en répondre, d'en assumer la responsabilité¹. À ces trois points, on opposera la triple conception deleuzienne d'une mort qui vient toujours du dehors, d'un mode d'individuation d'Une vie spécifique et opposé à toute reprise personnelle d'une histoire, enfin d'une impersonnalité authentique rendant l'existence, en tant que telle, parfaitement irresponsable.

Développons rapidement ces trois points et revenons pour ce faire à la grande identification de l'immanence et d'UNE VIE. Nous avons tenté de montrer ce que le concept deleuzien de Vie devait à celui d'existence. Nous n'avons encore rien dit de l'article indéfini : "UNE vie", et non pas "LA vie", non pas la vie de tel ou tel sujet auprès de tel ou tel objet. "UNE VIE", l'article indéfini jouant ici, nous dit Deleuze, comme "l'indice du transcendantal",

exemple *Etre et temps*, Gallimard, 1986, § 47, p. 291 : à propos de la mort d'autrui, Heidegger remarque qu'"il est possible d'expérimenter un remarquable phénomène d'être, celui qu'on peut définir comme mutation où un étant passe du genre d'être du Dasein (*ou, si l'on veut, de la vie*) au n'être-plus-Dasein" (nous soulignons). Pour la critique de Dilthey, en rapport avec une confusion ontique/ontologique du concept de vie, voir par exemple § 43b : "Dilthey a laissé la "vie" "derrière" laquelle il n'y a sans doute pas à remonter, dans un flou ontologique. Interpréter ontologiquement le Dasein ne signifie pourtant pas revenir ontiquement à un autre étant". Toute notre interprétation de la Vie chez Deleuze tente précisément de montrer qu'elle n'est pas susceptible d'une telle critique, dans la mesure où, comme nous allons le préciser, elle déplace singulièrement le sens de l'articulation entre ontique et ontologique.

¹ Sur l'insuffisance de l'analytique du Dasein jusqu'à la thématization de l'être-vers-la-mort, en raison de la négligence de son entièreté d'une part, et de sa "propriété" d'autre part, cf. *Etre et temps*, 2^e section, § 45, p. 286 : "l'interprétation existentielle du Dasein faite jusqu'ici ne saurait élever de prétentions à l'originalité. Elle n'a jamais eu pour acquis préalable que l'être impropre du Dasein (ie, le mode d'être du Dasein dans la quotidienneté, nda) qui ne s'y trouve pas en entier. Si l'interprétation de l'être du Dasein servant de soubassement à l'élaboration de la question ontologique fondamentale doit être originale, alors il lui faut avoir auparavant mis existentiellement en lumière l'être du Dasein en sa possible propriété et entièreté". C'est dans un rapport à sa "fin" que le Dasein pourra être déterminé dans son entièreté. Or, "la fin de l'être-au-monde, c'est la mort". Et "cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine l'entièreté chaque fois possible du Dasein". Les §§ 51 et 52 montreront comment c'est précisément dans un tel être-vers-la-mort que le Dasein sort de l'impropriété de la quotidienneté, et ce contre tout "on meurt" : cf. p. 313 : "la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, sans relation, certaine et comme telle indépassable du Dasein". Cf. Aussi § 53, p. 318 : dans l'être vers la mort "devient évident au Dasein que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au on, c'est-à-dire qu'en y marchant il peut chaque fois s'arracher à lui". Pour la question de la responsabilité à partir de l'entièreté et de la propriété, voir les développements des §§ 54 à 60, sur la résolution, la conscience morale, l'interpellation et la faute.

comme l'indice donc du fait que nous sommes bien sur le plan d'immanence¹. Deleuze se rapporte alors au chapitre 3 du livre III de *l'Ami commun* de Dickens, pour montrer comment l'imminence de la mort d'une "canaille", d'un "mauvais sujet", se trouve décrite comme un processus de désubjectivation du transcendantal : la vie et la mort du sujet ne laissent plus place qu'à "une vie jouant avec la mort". Quand la subjectivité s'évapore, et avec elle ses "objets", reste, nous dit Deleuze, "une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive"². "Une vie impersonnelle et pourtant singulière"... C'est l'alternative heideggerienne qui se trouve ici rejetée : entre l'inauthenticité du on impersonnel et la reprise authentique par le Dasein de sa propre existence singulière subsiste la possibilité d'une authenticité conjuguant impersonnalité et singularité. On rejoint ici la "contre-effectuation" de *Logique du sens*, comme opération consistant à s'élever à la puissance impersonnel d'UNE VIE qui s'actualise en nous tout en nous dépassant - pouvoir propre de l'acteur qui double l'effectuation des événements dans les corps d'une intuition de l'événement pur, d'une effectuation intuitive "qui vient délimiter la première, en dégage une ligne abstraite et ne garde de l'événement que le contour ou la splendeur" devenir le comédien de ses propres événements, contre-effectuation"³. C'est une telle "éthique du mime" qui ouvre sur l'impersonnalité authentique : "combien ce on diffère de celui de la banalité quotidienne. C'est le on de l'événement pur où il meurt comme il pleut. La splendeur du on, c'est celle de l'événement même ou de la quatrième personne". Ce n'est pas l'individu qui déchoit dans l'impersonnel, mais le sujet qui s'élève à la puissance de la vie "impersonnelle et pourtant singulière" qui le traverse. Autrement dit, la grandeur de l'événement, de ce qui arrive, ne peut être saisie par le sujet que s'il s'élève à une telle impersonnalité : comme dit Deleuze, citant Blanchot, "quelque chose leur arrive qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se dessaisissant de leur pouvoir de dire je", qu'en tentant de penser quelque chose - UNE VIE - dont la cohérence m'exclut, comme sujet, au moment même où je la pense⁴.

Mais précisément, comment penser cette cohérence comme singularité propre d'une telle VIE? Qu'est-ce qui fait qu'UNE VIE n'en est pas une autre, si le recours à un sujet singulier

¹ Sur l'article indéfini comme "indice du transcendantal", cf. aussi *Dialogues*, p. 97.

² *L'immanence : une vie...*, p. 5.

³ Cf. *LS*, p. 178. Pour l'ensemble de la question de la contre-effectuation, voir 20^e série, "Sur le problème moral chez les stoïciens".

⁴ Au contraire, l'authenticité chez Heidegger est une conquête de soi-même. Sur ce point, cf. l'analyse très claire de J. Grondin dans *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 34 : chez Heidegger, "la compréhension de l'intentionnalité à partir de l'horizon du monde, elle aussi préparée par Husserl, se double d'une métamorphose éthique de l'ego. Déchiant "sur" le monde, le sujet n'est pas d'abord au près de soi, mais il a à le devenir. De prémisses, la présence à soi de l'ego, devenu Da-sein, devient en quelque sorte un impératif pratique".

qui l'incarne se trouve proscrit par son impersonnalité? Un premier élément de réponse consisterait à simplement poser que chaque VIE ne se comporte pas des mêmes singularités-événements. Mais ce serait laisser dans l'ombre ce qui lie ces singularités entre elles, ce qui fait de la vie un destin, d'une *VIE*, *UNE* vie, et non une succession de singularités sans rapport les unes avec les autres. Comme l'écrit Deleuze, "si les singularités sont de véritables événements, elles communiquent en un seul et même événement qui ne cesse de la redistribuer, et leurs transformations forment une histoire"¹, l'histoire d'UNE VIE. Et pourtant, UNE VIE n'est pas le support de ses accidents, comme une unification a priori de ce qui arrive, elle n'est pas substance de ses modes, elle n'en est pas le suppôt, elle n'est que "superstance" au sens où Deleuze parle avec Whitehead de "superjet"², le simple *to legein* de ses singularités³. Il s'agit donc de penser un nouveau mode d'individuation propre à UNE VIE.

Cette théorie de l'individuation non subjective, non personnelle, fait l'objet d'un exposé très clair dans le chapitre 10 de *Mille Plateaux* : "il y a un mode d'individuation très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance. Nous lui réservons le nom d'héceité. Une saison, un hiver, un été, une heure, une date, ont une individualité parfaite et qui ne manque de rien, bien qu'elle ne se confonde pas avec celle d'une chose ou d'un sujet"⁴. Ainsi, "même quand les temps sont abstraitement égaux, l'individuation d'une vie n'est pas la même que l'individuation du sujet qui la mène ou la supporte"⁵. Or, dire que ce mode d'individuation ne manque de rien, signifie d'une part qu'un tel mode d'individuation ne suppose pas un support ontologique propre à un autre plan que le plan d'immanence, qu'elle n'a absolument pas besoin d'une forme personnelle pour s'accomplir comme individualité. Et d'autre part, qu'elle ne suppose aucune opération pour acquérir son "entièreté", et par conséquent aucune reprise par l'existant de la totalité de son existence dans l'être-pour-la-mort authentique. C'est pourquoi l'exemple du moribond de Dickens doit être immédiatement précisé, ce que fait Deleuze : "il ne faudrait pas contenir une vie dans le simple moment où la vie indi-

¹ *LS*, p. 68 :

² cf. Conclusion de *QP?*, p. 198, et la référence à la "forme vraie" de Ruyer, comme "forme en soi qui ne renvoie à aucun point de vue extérieur (...) une forme consistante absolue qui se survole indépendamment de tout dimension supplémentaire, qui ne fait donc appel à aucune transcendance".

³ Comme dit Deleuze à propos de Spinoza (Cf. conclusion de *Différence et répétition*; PUF, 2000, et *QP?*, chap. Le plan d'immanence), c'est la substance qui doit tourner autour de ses modes.

⁴ *MP*, p. 318,

⁵ Ce mode d'individuation a donc son propre mode d'être temporel : Deleuze retrouve ici sa terminologie de *LS* : au temps des choses et des sujets, *chronos*, s'oppose le temps d'une vie, l'Aïon, "temps de l'événement pur".

viduelle affronte l'universelle mort¹. Une vie est partout, dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels ou tels objet vécus". Elle n'est pas dans un rapport interne à la mort que l'existence se totalise, acquiert sa trame propre; l'individuation d'UNE VIE ne manque de rien, pour autant qu'on la ramène à l'immanence.□

C'est dans la description d'un tel mode d'individuation que surgit la nécessité de l'emploi de l'article indéfini : "vous avez l'individuation d'un jour, d'une saison, d'une année, d'une vie"². Ici, "l'article et le pronom indéfinis ne sont pas des indéterminés". Ils ne le sont que s'il s'agit de rendre compte de l'individuation d'un sujet ou d'une chose□ mais ils sont parfaitement déterminés s'ils expriment l'individuation intensive sur le plan d'immanence : une fois encore, le "on" ou le "il", compris dans leur sens le plus fort, "ne prennent nullement la place d'un sujet, mais destituent tout sujet au profit d'un agencement du type hecceité, qui porte ou dégage l'événement dans ce qu'il a de non formé, et de non effectuable par des personnes". Or il n'y a que les personnes qui soient responsables - d'où, et c'est dernier point auquel nous voulions parvenir, l'affirmation d'une parfaite irresponsabilité d'UNE VIE, l'opposition à tout jugement moral. Deleuze le note bien à propos de Dickens : une vie de pure immanence est "neutre, au-delà du bien et du mal, puisque seul le sujet qui l'incarnait au milieu des choses la rendait bonne ou mauvaise"³.

¹ Qu'il s'agisse d'un affrontement "réel" ou d'une projection temporelle. S'il y a une méditation de la mort chez Deleuze comme acte philosophique, si l'instinct de mort peut être pensé comme opérateur expérimental, c'est de la mort du sujet qu'il est question, et non de la mort comme fin de la Vie. Voir la mise au point dans *Différence et répétition*, p. 333, et la distinction entre "l'instinct de mort" comme "puissance interne qui libère les éléments individuels [ie les singularités événements, ie qui contre-effectue] de la forme du je ou de la matière du moi qui les emprisonnent", et la "mort événement" qui, tout en étant inévitable, "n'est pas moins accidentelle et violente, et vient toujours du dehors". Au bout du compte, Deleuze pose que "Freud et Spinoza ont tous deux raison : l'un pour l'instinct, l'autre pour l'événement"; mais c'est au prix d'une réinterprétation du freudisme, Freud, précisément, ne semblant pas distinguer l'un et l'autre. Voir sur ce point, *Au-delà du principe de plaisir*, in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1979, 1^{ère} partie, chapitres 6 et 7. C'est un des points que semble avoir méconnu Badiou lorsqu'il affirme que "cette philosophie de la vie est essentiellement (...) une philosophie de la mort" (*Deleuze, La clameur de l'être*, Hachette, 1997, pp.23-24). Certes, "la mort est par excellence ce qui est à la fois dans le rapport le plus intime avec l'individu qu'elle affecte, et dans une totale impersonnalité ou extériorité par rapport à lui" (*id.* p. 24). Seulement, il ne s'agit pas du tout de la même mort. Dans un cas, elle est bien la fin de la vie; dans l'autre, elle est au contraire ce qui permet de la purifier de ses effectuations pour l'ériger au rang d'entité autonome.

² *MP*, p. 320. Les auteurs soulignent. Cette individuation par hecceité est pensée ici sur le modèle de l'intensité : "un degré, une intensité, est un individu, Hecceité, qui se compose avec d'autres degrés, d'autres intensités pour former un autre individu". Nous ne pouvons développer ici ce point; mais nous devons remarquer que cette théorie "intensive" de l'individuation est déjà un leitmotiv du chapitre V. de *Différence et répétition*, où Deleuze proposait de penser une individuation au niveau même des singularités-événements, avant toute actualisation dans un individu constitué. Cf. par exemple p. 318 : "l'individu n'est ni une qualité ni une extension. L'individuation n'est ni une qualification ni une partition, ni une spécification, ni une organisation. L'individu n'est pas une species infima, pas plus qu'il n'est un composé de parties". Et p. 317 : "le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuant, les quantités intensives sont des facteurs individuels".

³ *L'île déserte et autres textes*, p. 5.

Dans tous les cas, ce qui nous paraît ici déterminant, c'est la manière dont UNE VIE, comme telle, est élevée au rang d'entité parfaitement autonome, sans nécessiter aucun support ontologique ni aucune médiation, pour devenir l'objet propre d'une analyse philosophique, et, pour ainsi dire, l'objet propre de la philosophie.

2. Vie et ontologie

Nous avons décrit la *Logique du sens* comme la thématization du déploiement spécifique propre à UNE VIE, du jeu de résonance des événements qui en constituent la "substance". C'est pourquoi Deleuze peut présenter ce texte, dans l'avant-propos, comme "un essai de roman logique et psychanalytique"; psychanalytique, pour autant que la psychanalyse est alors conçue comme "la science des événements"¹; logique, et même ontologique, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, les singularités-événements y acquièrent un statut ontologique premier dans la constitution de l'individualité. Mais Deleuze ajoute que ces événements doivent se substituer aux essences de la philosophie classique : "les événements sont les seules idéalités, et renverser le platonisme, c'est d'abord destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularités"². N'y a-t-il pas ici une confusion entre deux plans bien distincts? Deleuze ne cesse de répéter que la philosophie se confond avec l'ontologie³. Mais comment identifier sans médiation le jeu des événements vitaux avec une théorie de l'être? La logique du sens, sous couvert d'ontologie, ne serait-elle pas un psychologisme, au mieux une anthropologie philosophique ?

Cette question doit maintenant retenir notre attention. En situant Deleuze par rapport à Sartre et à Heidegger, en montrant comment le concept de VIE naissait d'un déplacement du concept d'existence, nous avons négligé un élément important : celui du statut ontologique du discours deleuzien. Ce point est également le nœud de l'opposition de Heidegger à Sartre, où se joue l'articulation entre deux interprétations du statut ontologique de l'existence. Plus que la *Lettre sur l'humanisme*, où c'est la question du rapport de l'essence de l'homme à l'Être qui donne à Heidegger l'occasion de prendre explicitement position par rapport à l'existentialisme de Sartre, ce sont les notes que Heidegger appose en marge de sa propre édition d'*Être et temps*⁴, qui nous semblent le plus à même de poser clairement le problème de la distinction

¹ LS, p. 247.

² *Id.*, p. 69. Cf aussi. DR, p. 248 : "sans doute est-il permis de conserver le mot essence, si l'on y tient, mais à condition de dire que l'essence est précisément l'accident, l'événement, le sens"...

³ Voir par exemple, LS p. 210.

⁴ Ajouté à la traduction française du texte chez Gallimard.

entre une philosophie existentielle et une philosophie existantiale. Et c'est dans l'entre-deux de cette distinction que nous paraît se décider le rapport entre Vie et Ontologie dans l'œuvre de Deleuze.

Dans *Être et temps*, comme on sait, Heidegger tente de poser à nouveau frais la question de l'être, et cette question prend la forme d'une interrogation sur le sens "d'être en général". En tant que telle, elle exige une propédeutique : une analyse du mode d'être de l'étant qui pose la question de l'être, une analytique du Dasein en tant que celui-ci "n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants" mais que, "dans son être, il y va pour cet étant de cet être". Autrement dit, "l'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein" et, selon une formule fameuse, "ce qui distingue ontiquement le Dasein, c'est qu'il est ontologique"¹. Or, pour Heidegger, il faut distinguer l'entente que le Dasein a de sa vie de l'entente qu'il a de son être. Ainsi peut-il écrire : "se prendre en main ou négliger de le faire, ces manières d'exister, il appartient chaque fois au Dasein et à lui seul d'en décider (...). L'entente de soi-même qui *en ce cas* montre la voie, nous l'appelons l'entente existentielle. La question de l'existence est une affaire ontique pour le Dasein". Dès lors qu'il n'est question que de la vie ontique du Dasein, il n'est pas nécessaire, dit Heidegger, "que la structure ontologique de l'existence soit dégagée théoriquement en toute clarté". En revanche, si le problème est celui du sens d'être en général, et si la question est celle de l'entente de l'être comme détermination du Dasein, alors "ce sont les structures constituant l'existence qu'il s'agit de dégager l'une après l'autre. L'ensemble que forment ces structures réunies, nous l'appelons l'existentialité", et, ajoute Heidegger, "son analytique a le caractère d'une entente non pas existentielle mais existentielle". En marge de ce passage, Heidegger note, pour lui-même : "donc, pas question de philosophie de l'existence"². On comprend bien, à la vue de ce texte, ce que Heidegger reproche à Sartre : d'avoir confondu l'ontique et l'ontologique, l'analytique existentielle du Dasein avec l'analytique existentielle des structures ontologiques qui sous-tendent cette vie ontique, et qui permettent pour leur part de frayer un accès vers l'ontologie fondamentale censée pouvoir répondre à la question du sens de Être en général. Certes, il ne faudrait pas méconnaître l'articulation complexe, dans *Être et temps*, entre existentiel et existentiel, puisque l'analytique existentielle s'enracine elle-même dans l'existence ontique¹. Il n'en reste pas moins que l'ontique n'est pas immédiatement ontologique, et que les plans de l'"existentiellité" et de l'existentialité restent en un certain sens, au moins méthodologique, séparés. Nous avons montré au contraire comment chez Sartre, c'est

¹ *Être et temps*, § 4.

² *Id.* p 37

l'existentiellité, la vie telle qu'elle est ontiquement vécue, les événements de l'existence, qui semblent jouir d'un plein statut ontologique; autrement dit comment chez Sartre naît la tendance à "ontologiser" immédiatement les événements ontiques. Et sans doute n'y a-t-il là qu'une tendance, sans doute l'ontologie phénoménologique que se veut d'être l'Être et le néant, n'est pas loin d'être un anthropologisme phénoménologique, ne serait-ce qu'en raison du dualisme maintenu entre pour-soi et en-soi, entre les modes d'être de la conscience et de l'être lui-même. Mais ce reproche semble également toucher Heidegger, du moins à l'époque d'*Être et temps*, où le mode d'être du Dasein est soigneusement distingué du mode d'être de l'être-là-devant des choses, et par là-même, les existentiels des catégories².

Au contraire, c'est entre l'existentiel et l'existential, entre Sartre et Heidegger, et au-delà des deux, qu'il faut comprendre le statut ontologique du concept deleuzien de VIE. Tout se passe en effet comme si Sartre avait manqué son ontologie par deux fois. La première en scotomisant le statut ontologique de l'analytique existentielle, et en la réinterprétant sur un plan strictement existentiel, ontique (d'où le refus de Heidegger d'être qualifié d'existentialiste, la question heideggerienne ayant toujours été celle de l'être); la seconde en ne voyant pas que par cette confusion même, il était susceptible d'aller plus loin que Heidegger, et ce sur son propre terrain; car à s'en tenir à la pure immanence, c'est l'existentiel, l'ontique, qui en lui-même et de lui-même, doit être saisi comme existentiel, ontologique. Deleuze nous semble pour sa part réaliser ce coup de force, tout en le poussant à la limite : celle où non seulement l'existentiel acquiert le statut d'existential, mais aussi où l'analytique existentielle n'a plus rien d'une propédeutique, et constitue à elle seule l'ontologie. Tel est l'enjeu le plus profond du nouveau concept de VIE qu'il propose, en tant qu'il permet d'aplatir sur un même plan, comme nous allons le voir, l'existentiel, l'existential, l'ontologique.³ C'est ce point, on le verra, qui nous permet de parler chez Deleuze d'une "ontologisation du quotidien".

Dès lors, qu'il soit ontique, ontologique, ou même simplement méthodologique, tout dualisme se trouve proscrit. Le pour-soi n'est originairement confronté à aucun en-soi, pas plus

¹ *Ibid.* : "se fixer pour tâche une analytique existentielle du Dasein, voilà qui est, quant à sa possibilité et à sa nécessité, inscrit dans la constitution ontique du Dasein".

² Cf. par exemple § 9 p. 76 : "toutes les notions explicatives, qui naissent de l'analytique du Dasein, s'obtiennent en regardant à sa structure d'existence. Parce qu'elles se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du Dasein des existentiels. Ils doivent être mis nettement à part des déterminations d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein et que nous appelons catégories".

³ Dans une conférence ATP intitulé *Heidegger et le tournant*, J. Piéron émettait une hypothèse qui nous semble se rapprocher beaucoup de la nôtre, en montrant que le tournant ne signifiait rien d'autre qu'une identification de l'essence de l'homme et de l'essence de l'être en général. La question restant de savoir quel "plan" de l'analytique existentielle est-il nécessaire de "retourner" pour passer de l'existential-ontologique à l'ontologique tout court.

que le mode d'être du Dasein ne peut légitimement s'opposer à celui de l'étant intramondain. Ce dernier en regagne une certaine dignité, s'il est vrai que c'est avec une certaine indigence qu'il se voit traité par les phénoménologies de l'existence. Quand Heidegger distingue le mode d'être du Dasein du mode d'être de l'étant intramondain, les existentiels des catégories, quand Sartre oppose le pour-soi évanescant à l'en-soi massif, les "choses", inertes, ont toujours la mauvaise part, et c'est bien trop rapidement que la question de leur mode d'être se trouve réglée et congédiée. Au contraire, penser sous l'angle de la vie comme plan d'immanence, comme véritable champ transcendantal, c'est leur insuffler dans la pensée la vie qu'elles mènent en tant que *situs* d'actualisation des événements : "chaque chose s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi"¹. C'est dire qu'ontologiquement, ce qui arrive à quelque chose n'est pas différent de ce qui arrive à quelqu'un : partout, c'est la série des événements par lesquels passent un étant qui constitue son essence opératoire. Les singularités-événements, la trame d'UNE VIE, ne sont pas propre aux êtres réputés "vivants". Et c'est le chiffre magique de la triple équation : existentiel = existencial = ontologique, qui permet de conjurer tout anthropomorphisme. Ou en un autre sens : il s'agit de rejoindre le lieu où c'est la lutte contre l'anthropomorphisme qui devient le comble d'une pensée anthropomorphique. C'est pourquoi, dit Deleuze, au lieu de crier à l'anthropomorphisme grossier lorsque "Carroll parle d'un parallélogramme qui soupire après des angles extérieurs et qui gémit de ne pouvoir s'inscrire dans un cercle, ou d'une courbe qui souffre des "sections et des ablations" qu'on lui fait subir", il faut se rappeler plutôt "que les personnes psychologiques et morales sont elles aussi faites de singularités pré-personnelles, et que leurs sentiment, leur pathos se constituent au voisinage de ces singularités, points sensibles de crise, de rebroussement, d'"ébullition, nœuds et foyers"². L'événement est l'univoque, il se dit en un seul et même sens de ce dont il se dit, il est ce qui ignore tout niveau de réalité : des événements, ou "effets de surface" qui peuplent le champ transcendantal, on ne dira même pas qu'ils existent□ on réservera le concept d'existence aux étant□on dira "qu'ils subsistent ou insistent, ayant ce minimum d'être qui convient à ce qui n'est pas une chose, entité non existante"³□ils ne sont pas des êtres, mais des manières d'être, des manières de Vivre. On n'hésitera donc plus à accorder UNE VIE aux choses, si ce n'est au nom d'une confusion que Deleuze ne cesse de dénoncer : celle de la vie

¹ LS, p. 204.

² LS, p. 71.

³ Id. p. 13.

avec l'organisme¹. Il y a une vie non-organique des choses, non pas au sens d'un principe barbare caché dans les profondeurs de la matière, mais au sens d'une trame d'événements qu'actualise chaque étant et qui constitue son devenir, chaque trame résonnant avec tout autre par un jeu de rencontre constituant la texture même de l'être².

Bref, tout ce que nous avons dit d'UNE VIE concerne tout aussi bien le monde que nous même. Si les catégories sont impropres au traitement du Dasein, elles ne sont pas plus adéquates au mode d'être de l'étant intramondain³. Quant au concept même d'"existential", il a cet inconvénient de ne se déterminer, précisément, que par opposition aux catégories. Il faudrait presque parler ici de "Vital", au sens où Emerson par exemple, dans un essai de 1844 intitulé *Expérience*, parle des "seigneurs de la vie" pour désigner les catégories en quelque sorte "a priori" de la vie humaine, telles que l'Usage, la Surprise, la Surface, le Rêve, la Succession, le Tort, le Tempérament, le Péril, l'Épreuve, la Naissance, le Voyage, etc⁴.

¹ cf. par exemple *MP*, p. 623. "si tout est vivant, ce n'est pas parce que tout est organisé, mais au contraire parce que l'organisme est un détournement de la vie". De ce point de vue, l'influence sartrienne se fait sentir de nouveau dans l'ontologisation implicite, selon nous, de la catégorie de mauvaise foi. La mauvaise foi devient une catégorie véritablement ontologique. Du point de vue d'UNE VIE comme plan d'immanence, les choses, les étants, ne "sont" pas plus "quelque chose" que le pour soi. Donner un caractère vraiment ontologique à la mauvaise foi, c'est l'appliquer à l'être lui-même; en faire une catégorie plutôt qu'un existential, mais dès lors précisément que le concept de catégorie est compris sur le modèle de l'existential et est appliqué à l'être lui-même : de ce point de vue, l'étant est la mauvaise foi de l'être, l'être stratifié.

² Sur la texturologie, comme science de la vie non-organique des choses, en rapport avec l'ensemble des singularités-événements qu'elles actualisent selon une logique propre, cf. notamment *Le pli*, p. 63. Cf. aussi p. 72 : "si je dis "l'eau bout à 100 degrés" le sujet est bien une *chose*", l'eau, mais le prédicat est une courbe de vaporisation qui entre en rapport avec la courbe de fusion et la courbe de sublimation en un point triple". Les prédicats sont ici explicitement rattachés aux "manières d'être" stoïciennes.

³ Cf. Sur la question des catégories, *DR* p. 364 : "nous n'avons cessé de proposer des notions descriptives (...); tout cela ne forme en rien une liste de catégories. Il est vain de prétendre qu'une liste de catégories peut être ouverte en principe; elle peut l'être en fait, mais non en principe (...). C'est pourquoi la philosophie fut souvent tentée d'opposer aux catégories des notions d'une toute autre nature, réellement ouverte et témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'idée : "existenciaux" contre "essentiaux", percepts contre concepts - ou bien la liste des notions empirio-idéelles qu'on trouve chez Whitehead, et qui fait de *Process and Reality* un des plus grands livres de la philosophie moderne". De toute façon, ces "notions" d'une tout autre nature, devront dire l'événements. Et elles seront ouvertes, en principe cette fois, précisément parce qu'elles seront en tant que telles ouvertes à la nouveauté de l'événement.

⁴ cf. sur ce point Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, L'éclat, 1991, chap. III. Cavell rapproche, pour les opposer, ces "catégories" des catégories kantienne. Pour Kant, "les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience" (*Critique de la raison pure*, B 197). Dès lors, "la démonstration de Kant requiert ce qu'il appelle un schématisme pour montrer comment les objets sont subsumés sous un concept, ou représentés à un concept". Au contraire, Emerson élève ces catégories vitales, ces "genres" au sens artistique du terme, au rang de condition de possibilité de l'expérience du monde vécu lui-même : "le schématisme d'Emerson, si on me permet de l'appeler ainsi, requiert une forme, ou un genre, qui synthétise ou transcendantalise les genres du récit (...). Pour Emerson, les formes qui subsument, prennent les objets sous un concept (le monde sous un genre), deviennent les conditions de l'expérience" (p. 102). Une telle "méthode" chez Emerson nous semble très proche de ce que Deleuze, dans une lignée nietzschéenne, nomme "méthode de dramatisation". Cf. sur ce point "La méthode de dramatisation" in *L'île déserte et autres textes*, pp. 131-162, et notamment le rapport au schématisme kantien pp. 138-139, passage où Deleuze, rapproche et oppose les polarités concept/schème et Idée/dynamisme spatio-temporels ou "dramas". Pour le dire rapidement, le dramatisme, la dramatisation, désigne chez Deleuze la manière dont les catégories de la pensée passent dans Une vie, "existent". On pourrait sur ce point citer la belle

Mais là encore, il n'y a pour Deleuze aucun anthropomorphisme. On ne peut pas traiter l'homme et le monde sur le mode du vis-à-vis; le monde, l'être, la nature, existe, "vit", non moins que l'homme : Deleuze fait sienne la sentence de Nietzsche : "l'être, nous n'en avons d'autre représentation que le fait de vivre. Comment ce qui est mort pourrait-il être ? Le monde n'est ni vrai, ni réel, mais vivant¹. Et lorsque Deleuze et Guattari parlent, dans le 10^e des *Mille plateaux*, du "plan d'immanence ou d'univocité, qui s'oppose à l'analogie", c'est comme d'un "seul et même plan de vie"².

Tel est le sens du vitalisme deleuzien. Or, il implique une opération à la fois ontologique, logique, méthodologique, éthique, que nous proposons de nommer "aplatissement ontologique", concept dont nous voudrions maintenant éprouver la validité, et dégager la puissance critique.

L'immanence, on l'a vu, pour autant qu'elle est pensée rigoureusement, est ce qui n'est ni susceptible d'être intégré à un pôle sujet (il n'y a pas de vie "du" sujet), ni susceptible d'être rapporté à des pôles transcendant intégrant le flux vivant (présence d'objet dans le champ transcendantal unifiant selon des lois d'essence les opérations de ce champ). L'immanence est un plan à une seule dimension. Malgré les tendances de classification des êtres en genres et en espèces, malgré les recherches relatives aux ontologies régionales ou les tentatives de déterminer des "niveaux de réalité", l'Être, tel que le conçoit Deleuze, est ontologiquement plat. L'Être est lui-même UNE VIE. Or de manière générale, le mode d'être d'UNE VIE comme de tout événement est la "surface plane". Aucune pratique s'inscrivant sur le plan d'immanence ne peut donc en retour en provoquer une torsion; toute opération, même réflexive, dans sa prétention à doubler le plan et à établir un face à face, vient s'inscrire sur le plan même sans ajouter une dimension, sans créer une hiérarchie, sans produire de différence de niveau au sein de l'immanence. D'où, dès lors que la vie se trouve définie comme multiplicité³, la néces-

déclaration de principe, dans *Cinéma II, L'image-temps*, Minuit, 1985, chap. 8 - "Cinéma, corps et cerveau, pensée", p. 246 : "on ne fera plus comparaître la vie devant les catégories de la pensée, on jettera la pensée dans les catégories de la vie". Dans le chapitre précédent, intitulé "la pensée et le cinéma", Deleuze consacre une longue analyse au cinéma de Godard, désignée comme auteur aristotélicien ("la table de montage comme table des catégories"), dans la mesure même où la notion de catégorie acquiert une extension maximale en vertu de la dramatisation : "les catégories peuvent être des mots, des choses, des actes, des personnes" (p. 243). Sur ce point fondamental de la méthode deleuzienne inspirée de Nietzsche, cf. aussi *Logique du sens* p. 153 : "Nietzsche dispose d'une méthode qu'il invente : il ne faut pas se contenter ni de biographie ni de bibliographie, il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de vie et aphorisme de la pensée. C'est comme le sens qui, sur une face, s'attribue à des états de vie, et, sur l'autre face, insiste dans les propositions de la pensée".

¹ Cf. *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 211.

² *MP*, p. 311.

³ Nous n'avons rien dit du concept de multiplicité, central lui aussi dans l'œuvre de Deleuze. Mais il a précisé pour fonction d'exprimer cette nouvelle cohérence propre à Une Vie comme "superstance" de ses singularités. On peut se reporter sur ce point au chapitre II du *Bergsonisme*, où il se trouve déterminé en opposition à l'un comme au multiple qui en est toujours le corrélat, et où s'élabore une distinction de deux types de multipli-

sité de déterminer deux types de multiplicités dont l'une, permettant seule de penser UNE VIE, s'oppose à toute totalisation et à toute unification au sein de l'unité, qu'elle soit celle du sujet, de l'objet, et d'où qu'elle soit susceptible de venir. En d'autres termes, ce qui se trouve ici rejeté, c'est jusqu'à la possibilité d'un *pli ontologique* : l'immanence, le champ transcendantal, UNE VIE, comme telle, n'est susceptible d'aucun pli; une vie ne peut pas être réfléchie dans une conscience, ramenée à l'unité de l'aperception, elle ne peut pas être pliée dans certaines opérations qui la dédoublerait, telle la perception d'un objet; d'un point de vue d'UNE VIE, il ne saurait y avoir aucun face à face.

C'est pourquoi l'aplatissement ontologique se double d'une critique immanente du transcendant. De même que Deleuze luttait contre les grands plis du sujet et de l'objet, Deleuze et Guattari ne cesseront de traquer l'unité totalisante d'un champ de multiplicité pure, au sein de tentatives de plis et replis plus subtiles : dans le signifiant Lacanien, dans la triangulation psychanalytique, et partout où elles se présentent. Par exemple, "Œdipe a pour formule 3+1, le Un du phallus transcendant sans lequel les termes considérés ne formeraient pas un triangle"¹. Or, l'opération œdipienne est décrite comme une véritable opération de pliage, et désignée par le concept d'"application". Mais que signifie "appliquer", si ce n'est "rabattre un pli sur"? Comme le précisent les auteurs, "tout se passe comme si l'on pliait une nappe, et que ses 4 coins étaient rabattus en 3 (3+1, pour désigner le facteur transcendant qui opère le pliage; car, "toujours l'unité père au sein d'une dimension vide supplémentaire à celle du système considérée"²). Cette opération du repli du plan d'immanence à partir d'un point transcendant est désignée par le concept de "surcodage"³. Il sera également mobilisé dans l'analyse critique des strates étatiques : "le surcodage, telle est l'opération qui constitue l'essence de l'état, et qui mesure à la fois sa continuité et sa rupture avec les anciennes formations"¹. L'immanence, UNE VIE, l'Être univoque, se trouve ainsi surcodée, pliée, immanence à, immanence pour. Au contraire, la multiplicité immanente "ne se laisse pas surcoder, ne dispose jamais de dimensions supplémentaires à celle de ses lignes. Toutes les multiplicités sont plates en tant qu'elles remplissent, occupent toutes leurs dimensions".

cités, selon qu'elles possèdent en elles-mêmes ou non leur principe métrique. Ainsi, à l'inverse de toute multiplicité extensive, numérique, une multiplicité qualitative se voit décrite comme ne pouvant pas se diviser sans changer de nature. C'est dire qu'au sein d'une telle multiplicité, aucune opération ne permet de la reprendre dans son intégralité, de la totaliser, de constituer une autre dimension, extérieure à elle, à partir de laquelle elle sera analysée. Car toute opération ayant lieu sur elle, elle y prend place et la transforme, de même qu'Une Vie ne peut pas être "réfléchie", dans la mesure même où l'opération de la réflexion, le "réfléchir", n'est rien d'autre qu'un événement de la vie elle-même.

¹ *L'Anti-Œdipe*, noté AO, Minuit, 1972, p. 86.

² *Id.*, p. 120.

³ *MP*, p. 15.

On ne confondra pas à ce titre l'aplatissement ontologique avec un aplatissement ontique, au sens d'un "tout est égal" de l'étant et d'une pacification des rapports intra-mondains; et ce précisément parce qu'ontique et ontologique ne s'opposent plus comme deux plans séparés². Au contraire, l'aplatissement ontologique est ce qui permet de penser une interaction globale des étants, une prolifération totale de leur rapport, dans l'exacte mesure où rien ne les sépare plus dans leur être les uns des autres. Si le retour à l'immanence signifie qu'il n'existe aucun pli ontologique, cela signifie aussi bien que les plis et replis ontiques ont immédiatement une portée ontologique; c'est en regard d'un pli ontologique possible que les plis ontiques n'ont pas de portée ontologique, de même que c'était le fait de rapporter les événements d'une vie à un sujet ou à un objet comme porteur de ces événements sur un autre plan que celui où les événements surviennent et subsistent, qui empêchait de reconnaître aux événements un statut ontologique authentique. Ce double mouvement d'un aplatissement ontologique et d'une libération coextensive des rapports entre les étants est posé par Deleuze de manière explicite dans l'article qu'il consacre en avril 1970 à Kostas Axelos : "dans l'être planétaire, la terre est devenue plate. Or cet écrasement des dimensions précédemment remplies par les puissances, cet aplatissement qui réduit les choses et les êtres à l'unidimensionnel, bref ce nihilisme a le plus bizarre effet, qui est de rendre les forces élémentaires à elles mêmes dans le jeu brut de toutes leurs dimensions, de libérer ce nihil impensé dans une contre-puissance qui est celle d'un jeu multidimensionnel"¹. Et l'on comprend pourquoi : l'opposition à des niveaux ontologiques de réalité, à une analogie de l'être, l'aplatissement de tous les plans en un dans l'immanence, permet de connecter sur ce même plan des étants des plus diverses, et de faire proliférer leurs connections. En d'autres termes dans l'immanence, les strates de l'objet, du sujet, de l'organisme, du signifiant, et la logique restrictive de leur connexion, sont ramenées à un plan où tout joue avec tout, précisément parce que tout est sur le même plan ontologique. Ainsi se réalise la formule magique que Deleuze et Guattari appellent de leur vœu dans *Rhizome* :

¹ AO, p. 236.

² C'était déjà un des points centraux de la "proposition ontologique" de *Différence et répétition*. Voir par exemple p. 53 : "L'essentiel de l'univocité n'est pas que l'être se dise en, un seul et même sens. C'est qu'il se dise en un seul et même sens de toutes ses différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est "égal" pour toutes, mais elles -mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuanes, mais ces différences n'ont pas la même essence". Ici s'éclaire le sens d'une conception "intensive" de l'individuation, dans la mesure où seule elle permet de comprendre comment chaque étant, dans sa différence, a pourtant le même être, comment chaque étant est le même être à la différence de degré près - "comme le blanc se rapporte à des intensités diverses mais reste essentiellement le même blanc", dit Deleuze. De même, UNE VIE se rapporte à des intensités diverses mais reste essentiellement la même VIE. Mais une telle théorie pose, il est vrai, la question d'un autre type de hiérarchie au sein même de l'être univoque, touchant à la question de savoir quels étants vont au bout de leur propres limites, "au bout de ce qu'ils peuvent". Dans tout les cas, un tel mode d'évaluation reste strictement immanent.

"pluralisme = monisme"², que l'on pourraient expliciter ainsi : pluralisme ontique = monisme ontologique.

Ce refus du pliage, cet étalement de tous les étants sur un seul plan, est ainsi au fondement du pragmatisme, ou du fonctionnalisme de Deleuze et Guattari. Contre la transcendance des signifiants despotiques³, il s'agira de jouer un "comment ça fonctionne"? immanent... "La pragmatique n'est pas le complément d'un logique, d'une syntaxique ou d'une sémantique, mais au contraire l'élément de base dont tout le reste dépend"⁴. La méthode rhizomatique consistera bien, dès lors, à "aplatir toutes ces multiplicités sur un tel plan d'extériorité, sur une seule page, sur une même page : événements vécus, déterminations historiques, concepts pensés, individus, groupes et formations sociales"⁵. De même, on dira qu'"une chaîne magique réunit des végétaux, des morceaux d'organes, un bout de vêtement, une image de papa, des formules et des mots"⁶. Ou encore, "un fragment sémiotique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique"⁷. Et on ne demandera pas ce que cela "veut dire", "mais quelle machine est ainsi montée, quels flux et quelles coupures, en rapport avec d'autres coupures et d'autres flux."⁸

Ce qui compte ici est qu'il n'est à aucun moment question de métaphore, si par métaphore on entend l'utilisation d'un mot ou d'une proposition dont le sens propre appartient à un plan, au sein d'un autre plan où le sens devient figuré. Car il n'y a de métaphore, comme on le voit, qu'analogique. Or nous sommes situés sur un plan d'univocité. Ainsi, comme le signalent Deleuze et Guattari, "ce n'est pas "comme", ce n'est pas "comme une interaction", "comme un électron"; le plan de consistance est l'abolition de toute métaphore; tout ce qui consiste est "réel". Ce sont des électrons en personne, de véritables trous noirs (...); seulement, ils sont arrachés à leurs strates, déstratifiés, décodés, déterritorialisés, et c'est cela qui permet leur voisinage et leur mutuelle pénétration sur le plan de consistance (...). Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeurs et de distances. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates"⁹.

¹ Critique n°275, repris in *l'Île déserte et autres textes*, p. 224.□

² Repris in *Mille plateaux*, p. 31.

³ AO, p. 131.

⁴ MP, p. 184.

⁵ Id., p. 16.

⁶ AO p. 214.

⁷ MP p. 89.

⁸ AO, p. 214.

⁹ MP p. 89.

Cette critique ontologique de la métaphore nous semble d'une grande importance dans l'œuvre de Deleuze. Autant que la question du corps, elle place la pensée deleuzienne aux antipodes des tendances les plus respectées de la philosophie contemporaine. Elle est aussi le point où se focalisent un grand nombre de critiques, toutes relevant d'une incompréhension de l'ontologie qui la sous-tend - même Badiou les reprend à son compte, lui qui, à propos de l'usage fait par Deleuze des concepts mathématiques, écrit qu'"il y puisait de fortes métaphores (oui, des métaphores, je le maintiens"¹). Enfin, elle nous semble une des réponses les plus puissantes aux critiques logicistes du discours philosophique. Car toute critique d'un usage métaphorique du langage suppose, au moins implicitement, la détermination d'un sens propre. Or le sens propre du langage, seule l'ontologie peut le fixer. Ce n'est pas un sens supposé propre qui fixe l'ontologie, mais bel et bien le contraire. Ou plutôt, le sens propre d'un discours ne vaut que ce que vaut l'ontologie qui le sous-tend. Or, l'univocité de l'être, l'aplatissement ontologique, signifie : il n'y a que du sens propre, et toute critique d'un langage supposé métaphorique nous éloigne autant qu'on puisse le faire du dire de l'être, c'est-à-dire d'UNE VIE².

Illustrons ce point par un exemple puisé en dehors du corpus deleuzien. Dans la *Lettre au père Mesland du 2 mai 1644*, Descartes répond de la manière suivante à une question de son correspondant relative à la mémoire : "pour la mémoire, je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, après que quelque image y a été imprimée; et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges, qui demeurent en la pensée même. Mais ceux-ci sont d'un tout autre genre que ceux-là, et je ne les saurais expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent; au lieu que les vestiges du cerveau la rendent propre à mouvoir l'âme, en la même façon qu'il l'avait mue auparavant, et ainsi à la faire souvenir de quelque chose; *tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier, ou dans un linge, font qu'il est plus propre à être plié derechef, comme il a été auparavant, que s'il n'avait jamais été ainsi plié*"³.

Face à un texte comme celui-ci, nous devons nous poser la question suivante : en parlant des plis et replis du cerveau sur le même mode que ceux d'un linge ou d'une feuille de papier, Descartes ne se perd-il pas dans un usage métaphorique du langage? Ce serait mal compren-

¹ A. Badiou, *Deleuze, La clameur de l'Être*, p. 8.

² Et en effet pour Deleuze, c'est bien cette dimension du langage que ne parvient pas à intégrer toute critique logiciste, en tant qu'elle rate le "dire" de l'événement univoque. Cf. sur ce point *QP?*, pp. 132-133. Il est certain que le logicisme que vise ici Deleuze est loin de recouvrir la totalité des philosophies de la logique. Sans doute y a-t-il là une certaine ignorance de la part de Deleuze des potentialités de modélisation de la logique. D'ailleurs, indépendamment des déclarations de principe, Deleuze nous semble se faire une conception extrêmement "logicienne", en un sens évidemment très large, et peut-être même assez impropre, de la pratique "philosophique" de la philosophie.

³ Descartes, *Œuvres*, ed. Pléiade, pp. 1164-1165. Nous soulignons.

dre le statut de la métaphore : il n'y aurait métaphore en effet que si cerveau, linge, et papier, se trouvaient sur des plans ontologiques distincts. Or il n'y a qu'un seul plan, dans le cartésianisme, pour les corps, plan dont l'essence est la pure étendue. Ainsi, sur ce plan, l'être se dit en un seul et même sens de ce dont il se dit : le cerveau est "plié" exactement au même titre, ontologiquement, que le linge, bien que linge, papier, cerveau, ne soient pas du tout identiques. Il y a pli *dans* l'étant, mais non pas pli *de* l'être. Le dualisme substantiel en revanche, la distinction de deux plan ontologiques distincts, fait qu'il y aurait réellement métaphore à parler des plis du cerveau rendant compte de la mémoire corporelle, dans un seul et même sens que des plis de l'âme exprimant le fonctionnement de la mémoire spirituelle; ce pourquoi Descartes se refuse à le faire.

A *contrario*, on comprend que l'opposition de Deleuze à tout dualisme - c'est-à-dire à un double aplatissement ontologique, des corps dans l'étendue, des âmes dans la substance pensante -, au profit d'un aplatissement ontologique global dans une seule substance qu'est UNE VIE, implique que sur le plan d'immanence, il n'y ait jamais de métaphore au sens strict¹.

Terminons l'exposé de ce concept d'*aplatissement ontologique* en ajoutant que s'il fonde chez Deleuze une méthode logico-ontologique, la philosophie qui le porte se réalise de manière conséquente dans une éthique². Ou plutôt, une fois encore, ontologie, logique, éthique,

¹ Comme nous le signalons dans une note précédente, ce refus de la métaphore n'est que le versant linguistique d'un refus plus général chez Deleuze de toute herméneutique, au profit d'un pur fonctionnalisme. Ce point est un des leitmotivs du travail que Deleuze et Guattari consacre à Kafka (*Kafka, pour une littérature mineure*). Cf. aussi "Rhizome", in *Mille plateaux*, p. 10 : "on ne demandera jamais ce que veut dire un livre, signifié ou signifiant, on ne cherchera pas rien à comprendre dans un livre, on se demandera avec quoi il fonctionne, en connexion de quoi il fait passer ou non des intensités, dans quelles multiplicités il introduit et métamorphose la sienne". Un livre "est lui-même une petite machine". En vertu de l'aplatissement ontologique, le monde et le livre, le livre et son objet, sont sur le même plan. Mais s'il n'y a d'objet que dans un rapport spéculaire, "un livre n'a pas davantage d'objet"... "Le livre comme image du monde, de toute façon quelle idée fade" (p. 13).

² Il faudrait ici reprendre toute notre analyse sous cet angle. Comme on l'a pressenti, toute l'ontologie deleuzienne est une éthique, toute son éthique une ontologie. Et précisément, c'est le concept même de VIE, comme concept éthico-ontologique, ou onto-éthologique, qui établit cette équivalence. D'où, indépendamment de toute idée de vérité, la possibilité d'une évaluation éthique des différentes philosophies, en fonction des implications éthiques des plans d'immanence qu'elles tracent. Cf. par exemple *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 59, où Spinoza, selon une formule devenue célèbre, est présenté comme "le Christ des philosophes" : "ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné un fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le "meilleur", c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusion, de mauvais sentiment et de perceptions erronées". Ce strict corrélat éthique/ontologie ne doit pas être confondu avec deux versions opposées de ce lien, qui établissent tous deux un rapport de subordination : une éthique s'accordant avec une ontologie posée indépendamment de toute considération éthique; une éthique faisant fi de toute implication ontologique. Ni l'éthique ni l'ontologie ne sont "en reste", ni des "restes" (au sens où l'on parle en arithmétique du "reste" d'une division) l'une par rapport à l'autre. Tout problème de "vie" est *ipso facto* un problème ontologique. C'est pourquoi certaines déclarations de Deleuze ne doivent pas être mal interprétées. Par exemple, lorsque, dans l'introduction à *Qu'est-ce la philosophie?* (p. 7), la question de savoir ce qu'est la philosophie devient pour le penseur celle de savoir "ce que c'était, ce que j'ai fait toute ma vie", il n'y a là aucun "retour" à une sorte de

sont une seule et même chose, sur un seul et même plan, puisque toutes, dans leurs dimensions critiques, ne sont que des pratiques de l'univocité, des pratiques en vue de rejoindre et de réaliser l'immanence, contre toute tentative de surcodage, ou de stratification de l'Être - ou encore, dans la terminologie de *Logique du sens*, des opérations de contre-effectuation nécessaires à la saisie d'UNE VIE comme plan d'immanence, contre les transcendances de divers ordres qui l'emprisonnent. Or, comme nous l'avons déjà annoncé, "les principales strates qui ligotent l'homme, ce sont l'organisme, mais aussi la signifiante et l'interprétation, la subjectivation et l'assujettissement, ce sont toutes ces strates ensemble qui nous séparent du plan de consistance"¹. L'objet de la schizo-analyse sera donc la destratification, "la déterritorialisation positive absolue sur le plan de consistance ou le CSO" : défaire l'organisme, le signifiant, le sujet.

Certes, ce dépli absolu, ce retour au plan d'immanence, cette expérimentation d'un aplatissement ontologique, ne va pas sans danger; la destratification est un art subtil - la destratification "à la sauvage" dont parle le plateau consacré au CSO doit sans cesse être conjurée. Si bien que l'art du dépli, de l'aplatissement, doit se doubler d'un art du pli et du plissement, l'art de garder des strates, d'en garder toujours suffisamment pour échapper au chaos, à la folie, ou à la mort. Cette reprise de la thématique aristotélicienne de la prudence comme vertu éthique nécessaire à l'expérimentation du plan d'immanence est omniprésente chez Deleuze - nous ne faisons que l'esquisser, mais nous tenions à le faire, tant il est vrai qu'elle constitue comme le négatif de cet existentialisme ontologique deleuzien dont nous tentons de dresser la carte. Dans *Un portrait de Foucault*, entretien avec C. Parnet de 1986, publié dans *Pourparlers*, Deleuze rapproche cette pratique du dépli et du pli, cette art du pliage, des œuvres de Cocteau, de Roussel, de Michaux, et bien sûr de Foucault - "c'est toujours la même question qui va de Roussel à Michaux, et constitue la poésie-philosophie : jusqu'où déplier la ligne sans tomber dans un vide irrespirable, dans la mort, et comment la plier, sans perdre contact avec elle

"réalisme" primaire destituant la philosophie de ses prérogatives ontologiques : le concept de vie, ici même, est à prendre en un sens strictement ontologique (UNE VIE). De ce point de vue limité, Deleuze semble très proche de Heidegger, mais également, contre toute attente, Heidegger de Spinoza. Car toute l'analytique existentielle, et l'opposition massive entre existences authentiques et inauthentiques, établit sans équivoque que le rapport à l'être décide de, et se décide dans, le rapport de l'existant à sa propre existence. Cf. sur ce point la déclaration de J. Grondin in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, à propos d'une mauvaise interprétation courante de Heidegger : "l'idée selon laquelle la primauté de l'ontologie s'accompagnerait d'une cécité éthique est le plus entier des contresens" (p. 34). Ce qui oppose fondamentalement Deleuze à Heidegger sont, comme on l'a vu, les modalités de l'actualisation de ce lien, ainsi que la conception de l'existence authentique.

¹ *MP*, p. 168.

pourtant, en constituant un dedans co-présent au dehors, applicable au dehors ?" Et Deleuze de rajouter : "ce sont des pratiques"¹ - et des pratiques du quotidien.

3. Le problème d'une ontologisation de la quotidienneté

Nous avons montré la critique redondante par Deleuze de la philosophie transcendante : elle décalque le transcendantal sur l'empirique : elle élève la forme sujet-objet dans sa teneur psychologique, à une forme a priori constituant la condition de possibilité de toute expérience, et justifiant en retour et d'un point de vue logique, ce dont elle provient génétiquement et chronologiquement. Au contraire, le véritable champ transcendantal ne peut se constituer qu'en rupture avec une telle forme, par une libération des événements des sujets et des objets qui les incarnent, par la thématization d'une logique propre des événements contre toute opération de constitution et de reprise synthétique de l'expérience. La détermination d'un tel champ transcendantal, pensé comme Vie, nous a ouvert la voie vers un univers étrange, où les vies diffèrent en nature des sujets qui les portent, où elles se développent indépendamment de toute logique causale, où les choses elles-mêmes vivent d'une vie non-organique, où le corps se retrouve sans organe, le tout exprimé dans une œuvre d'une difficulté exemplaire. Or, comme nous allons le voir, cette "forme" bloquant l'accès au véritable transcendantal est déterminée, dans *Différence et répétition* et dans *Logique du sens*, comme "Doxa". Y a-t-il dès lors, dans cette rupture avec la doxa, et même dans cette déconstruction de la doxa dans ce qu'elle a de plus essentiel, à savoir dans la forme qu'elle confère, malgré les efforts philosophiques, au champ transcendantal, quelque chose comme un *ésotérisme* de Deleuze ? Comment ne pas le penser, puisque Deleuze est bien souvent ésotérique pour les philosophes eux-mêmes ? Mais dès lors, comment une philosophie qui trace son plan d'immanence par une destruction de la doxa, peut-elle faire l'éloge du non-philosophique, d'une lecture, d'une compréhension non philosophique de la philosophie ? Certes, tout notre travail a été de montrer que Deleuze, en ne parlant que de l'existence, de la Vie, ne pouvait que nous toucher de la manière la plus intime, puisque nous sommes des Vies, et rien d'autre. Mais pourquoi faut-il que le plus intime et le plus concret ne puisse être atteint que par la destruction raisonnée de la forme-doxa ? Question importante pour une bonne compréhension de la philosophie de Deleuze, mais qui pose aussi à la philosophie en général un problème redoutable : celui de l'ontologie quotidienne. Quelle est l'ontologie implicite de la vie quotidienne ? Est-ce bien l'onto-

¹ *Pourparlers*, p. 153.

logie exprimée par "l'opinion"? Est-ce bien l'empirique sur lequel la philosophie transcendante a toujours décalqué son champ? C'est ce que nous voulons, pour finir, tenter d'examiner.

La critique de la doxa, chez Deleuze, est menée, et ce depuis *La philosophie critique de Kant*, sous l'angle d'une double thématization du Bon sens et du Sens commun¹. Dans *Logique du sens* c'est dans la série consacrée au "paradoxe", c'est-à-dire, littéralement, à ce qui s'oppose à l'opinion tout en en préservant, qu'elle trouve sa place. Or il est frappant de constater que pour Deleuze, bon sens et sens commun sont deux opérateurs corrélatifs dont la fonction est de bloquer l'accès à la véritable nature du transcendantal, c'est-à-dire à UNE VIE et à ses événements, en conditionnant les Facultés à ne les expérimenter qu'incarnés dans des états de choses, et relativement à un sujet qui en prend connaissance.

D'une part, en effet, le bon sens est un opérateur de classification : c'est pourquoi, comme dit Deleuze, il "est essentiellement répartiteur; sa formule est "d'une part et d'autre part"; il détermine les propriétés et les classes²; il fait donc choir les singularités-événements au niveau des individus et des choses qui les actualisent, et se constituent à leur voisinage. Il est l'opération inverse, en ce sens, de la contre-effectuation, puisqu'il force à ne séjourner que dans l'effectué. Et c'est pourquoi il se double d'un sens commun, qui pour sa part fixe la forme de l'effectuation. Il doit être compris, nous dit Deleuze, comme "un organe, une fonction, une faculté d'identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même"³. Autrement dit, "si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme de l'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel (ce pourquoi il s'estime universellement partagé)"⁴. On comprend dès lors pourquoi "le bon sens et le sens commun se complètent ainsi dans l'image de la pensée, d'une manière tout à fait nécessaire : à eux deux, ils constituent les deux moitiés de la doxa"⁵. C'est donc la doxa qui mystifie le champ transcendantal, c'est avant tout elle qui plie le plan d'immanence, en y injectant la double transcendance d'une double polarisation identificatoire. Et c'est cette forme, désignée, dans *Différence et répétition*, comme l'élément même de la Représentation, que la philosophie transcendante érige en image en droit de la pensée : "l'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on

¹ Pour le thème du sens commun, voir *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, p. 33 et sq.

² *LS.*, 93-94.

³ *Id.*, 95-96.

⁴ *DR*, chap. III : "L'image de la pensée".

⁵ *Id.*, 175

universalise la doxa en l'élevant au niveau rationnel"¹. Un tel constat donne lieu à une théorie neuve du commencement philosophique : la philosophie, nous dit Deleuze, "doit partir non pas de son entente avec une image pré-philosophique, mais de sa différence avec la non-philosophie"², et trouve son véritable commencement "dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie"³.

Comment comprendre dès lors, les déclarations récurrentes de Deleuze concernant la nécessité d'une compréhension non-philosophique de la philosophie? Comment Deleuze peut-il enjoindre le philosophe à "devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie"⁴? On se gardera d'y voir une contradiction : dans la critique de la doxa et de l'élément de la représentation, c'est bien le pré-philosophique qui est dénoncé comme non-philosophique; mais le non-philosophique, en tant que tel, n'est pas *en droit* pré-philosophique, et jouit ainsi d'une intime proximité avec le philosophique. Autrement dit, Deleuze nous invite, malgré certains flottements terminologiques, à *bien distinguer le non-philosophique et la philosophie du sens commun et du bon sens*. Et certes, il y a bien des non-philosophes qui défendent implicitement une telle philosophie; mais de la même manière que certains penseurs prolongent dans leur œuvre l'image pré-philosophique de la philosophie : ils ne peuvent servir de modèle pour penser la non-philosophie, dans ce qu'elle a d'essentiel. Au contraire, ce sont philosophie et non-philosophie qui luttent l'une et l'autre, chacune avec ses armes, contre le bon sens et le sens commun⁵.

Or, la confusion entre non-philosophie et philosophie du bon sens et du sens commun a notamment fourvoyé la thématization philosophique de ce qui a été jusqu'ici notre sujet : UNE VIE, dans ce qu'elle peut avoir de plus concret, en tant qu'elle forme la substance même

¹ *Id.*, p. 176. Heidegger tente déjà une thématization philosophique du bon sens comme mode de l'entendre dans la préoccupation; cette thématization s'inscrit dans la tentative sur laquelle nous allons revenir, de penser la quotidienneté de manière plus originale que Husserl, qu'une simple existence près de l'étant-là-devant. Mais la question est de savoir si le bon sens (et le sens commun) appartient par essence à la quotidienneté (cf. plus loin). Pour la référence dans *Etre et temps*, voir § 31, p. 192 : "dès lors qu'est montré comment toute visée se fonde primitivement dans l'entendre - la discernation de la préoccupation, c'est l'entendre en tant que bon sens -, sa primauté est retirée au pur intuitionner qui, noétiquement, correspond à la primauté ontologique traditionnelle de l'étant-là-devant".

² *DR*, p. 173, en note, Deleuze se référant à Feuerbach.

³ *Ibid.* Pour une reprise de ce thème du commencement comme destruction du "cliché", mais dans une perspective picturale, voir *Francis Bacon : Logique de la sensation*, PUF, 1981, chap. XI, "La peinture avant de peindre", à propos des gestes fait au hasard par Bacon pour "détruire la propension au cliché". (pp 59-60). Cf. aussi, *Cinéma I - L'image-mouvement*, Minuit, 1983, chap. 12 : la crise de l'image-action : "la prise de conscience des clichés" dans le Neo-réalisme italien, ouvrant le cinéma à l'exploration d'un nouveau type d'"image" (pp. 281-290).

⁴ *QP?*, p. 105.

⁵ Cf. Également sur ce point *QP?*, p. 205 : "le plan de la philosophie est pré-philosophique tant qu'on le considère en lui-même indépendamment des concepts qui viennent l'occuper, mais la non-philosophie se trouve là où le plan affronte le chaos".

de notre existence quotidienne. Et il nous semble juste de dire que la philosophie contemporaine, quelles qu'aient été ses tendances, et dans quelque école que ce soit, a été hantée par la question d'une analytique de la quotidienneté. Deleuze, grâce au concept de VIE, nous semble en avoir donné la version la plus convaincante, précisément par une absence de confusion entre non-philosophie et philosophie "commune". Et c'est pourquoi la connexion essentielle établie entre philosophie et non philosophie n'est que l'autre face d'une ontologie qui n'est rien d'autre, comme nous avons tenté de le montrer, qu'une ontologisation de la quotidienneté, une élévation de la vie quotidienne au rang de champ transcendantal.

On se gardera donc bien de confondre cette ontologisation du quotidien avec ce que Deleuze a toujours reproché à Kant, à Husserl, et même à Heidegger (l'Ur-doxa comme entente préontologique de l'être) : le décalque du transcendantal sur l'empirique, la condition à l'image de son conditionné. En effet, de quel empirique parle-t-on alors ? D'un empirique déjà teinté de philosophie, ou plus précisément de pré-philosophie. Alors la philosophie décalque tout autant le transcendantal de l'empirique que l'empirique du transcendantal; elle appauvrit l'empirique bien plus qu'elle ne rate le transcendantal (ou pour autant qu'elle le rate, puisque pensés en toute rigueur, empirique et transcendantal sont une seule et même chose - "empirisme transcendantal" dira Deleuze).¹ L'empirique devient un empirique philosophique; mais l'empirique appartient au mode d'existence non philosophique, sous la forme d'une expérience dont lui seul a le secret, et dont une des tâches les plus difficiles mais aussi les plus importantes de la philosophie est de tenter de le penser - ce dont, selon nous - et de ce point de vue l'œuvre de Deleuze constitue une rupture -, elle s'est toujours montrée incapable. Sans doute les philosophes ont été trop philosophes, et trop vite; sans doute n'ont-ils pas su expérimenter la splendeur de "l'idiotie" propre à la non-philosophie¹. Nous ne pouvons pas développer ce point ici. Nous nous contenterons d'en donner quelques indications.

Soit l'exemple de Husserl. Dans la *Krisis*, sous le thème d'un retour à ce qu'il nomme de manière significative Monde de la "vie", il tente de procéder à une analyse de la quotidienneté, afin de saisir sur ce sol la constitution des objectivités, et notamment des objectivités physico-mathématiques. Or, au moment d'amorcer son analyse, et à titre de point de départ, Husserl pose, selon le titre du § 37, que "les structures formelles les plus générales du monde de la vie" se présentent comme "chose et monde d'un côté, conscience de chose de l'autre"; et

¹ Sur la figure de l'idiot qui, "avec la modestie nécessaire", "n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait, et qui nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître", cf. *Différence et répétition*, L'image de la pensée,

il poursuit en affirmant de façon péremptoire que "ce qui pour nous dans la vie détermine seul le sens du mot monde" est la saisie du monde comme "le tout des choses, des choses réparties dans la forme mondaine qu'est la spatio-temporalité, "à leur place" dans un sens double (à leur place dans l'espace, à l'espace dans le temps), bref, le tout des "onta" spatio-temporels"¹. Par ailleurs, ce tout des choses est posé immédiatement comme le corrélat d'un "ego orienté sur les objets de son monde ambiant"². Mais qui peut penser qu'on s'assure d'un commencement légitime pour penser la quotidienneté? Qui ne voit qu'Husserl décalque une attitude supposée naturelle sur ce qu'il vise comme transcendantal? Qui ne voit qu'une telle attitude n'est posée comme naturelle que parce qu'elle doit, dans la tête du penseur, se dépasser en attitude naturaliste dont il sera alors aisé de reconstituer la genèse? Ce quotidien est peut-être celui du philosophe formé à la philosophie moderne; il n'est certainement pas celui du non-philosophe³.

C'est l'un des grands mérite de Heidegger que de l'avoir compris, et de nous avoir livré la première grande analytique de la quotidienneté⁴. Heidegger a bien vu, notamment, que le Dasein pris dans son mode d'existence quotidien, n'était pas d'abord en rapport avec des "onta" spatio-temporels - qu'il ne connaissait pas de "choses". Et de ce point de vue, il diagnostique avec une grande acuité ce qui oriente Husserl sur une si mauvaise voie. Et effet, "aborder

pp. 170-171. Quoi que dans une perspective légèrement différente, la thématization du concept d'"idiotie" par C. Rosset nous semble susceptible d'être rapprochée de l'exigence deleuzienne d'une ontologie "non philosophique".

¹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, p. 161.

² *Id.*, § 40.

³ Là encore, cette interprétation de Husserl peut et doit être, sinon tempérée, du moins explicitée. D'une part, l'interprétation de ce que Husserl entend par "Monde de la vie" est complexe; notamment, dans la *Krisis* elle-même, une double inspiration transparaît : une détermination "naturelle" et une détermination "intersubjective-sociologique"; dans cette ambiguïté se logent les différentes lectures de ce concepts chez les post-husserliens comme Schütz, Patocka, ou Merleau-Ponty (sur ce point, voir la mise au point de B. Bégout, dans son article "L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne", in *Sociologie et phénoménologie*, PUF, 2001, p. 84). D'autre part, dans le développement qu'il consacre à ce qu'il nomme "attitude personnaliste", dans la troisième section d'*Ideen II*, Husserl touche au plus près l'idée d'aplatissement ontologique caractéristique de la quotidienneté. Mais c'est pour y mélanger de manière plus ou moins explicite des caractéristiques "stratigraphiques" issues de la perspective constitutive propre à l'attitude transcendantale. C'est en ce sens que l'analyse heideggerienne semble plus probante, car sur ce point plus radicale.

⁴ Même si la question du quotidien a été traitée d'une pluralité de points de vue (marxiste, sociologique, etc.), seule la phénoménologie, dans la première moitié du siècle, semble avoir posé explicitement la question du statut ontologique de la quotidienneté, et l'avoir posé comme un problème exigeant la constitution d'une nouvelle forme de critique. Nous parlons de Husserl et de Heidegger; d'autres pourraient être convoqués. Merleau-Ponty par exemple, nous semble avoir tenté de poser le problème de manière radicale, en revenant précisément sur l'insuffisance de ses premiers travaux. Voir par exemple cette remarque significative dans *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1999, où Merleau écrit à propos de l'idée de "foi perceptive" : "il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que "états de conscience", "matière", "forme", et même "image" et "perception". Nous excluons le terme de perception dans toute la mesure où il sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des "choses" dont le statut n'est pas précisé, ou seulement une opposition du visible et l'invisible" (p. 207). Néanmoins, c'est encore à une expérience descriptive qu'est ramenée l'analyse de la foi perceptive. Et c'est ce préjugé qui, selon nous, empêche Merleau-Ponty de poser la question du quotidien avec la radicalité requise.

l'étant en l'appelant "chose" (res), c'est anticiper implicitement une caractérisation ontologique. Quand l'analyse d'un tel étant pousse son questionnement jusqu'à l'être, elle arrive à la choséité et à la réalité. L'explication ontologique, en s'avancant sur cette voie, trouve des caractères d'être tels que la substantialité, la matérialité, l'étendue, la contigüité... Mais ainsi défini en son être, l'étant se rencontrant dans la préoccupation est d'emblée occulté y compris au niveau préontologique". Au contraire, selon Heidegger, c'est comme "util", comme "quelque chose qui est fait pour...", au sein d'une structure de "renvoie", que l'étant intramondain est d'abord saisi par le Dasein dans la quotidienneté. La chose pure et simple, le pur étant-là-devant a, de ce point de vue, un caractère dérivé¹ : "ce n'est qu'en passant par-delà l'utilisable dans la préoccupation que l'être-au-monde parvient à mettre au jour l'étant qui n'est plus que là-devant. L'utilisabilité est la détermination ontologique catégoriale de l'étant tel qu'il est "en soi"²

Mais là encore, la question est de savoir si dans le mode d'existence quotidien, nous sommes vraiment, de manière originaire, en rapport avec des étants, qu'ils soient saisis sur le mode de la chose ou de l'util. La question est de savoir si la quotidienneté peut vraiment être pensée sur le modèle du vis-à-vis, de nous même, quoique nous soyons, et de l'étant, quel qu'il soit.

De toutes façons, la question d'une analytique de la quotidienneté nous semble poser des problèmes spécifiques, que nous ne pouvons développer ici. Notamment, indépendamment d'une pratique constructive ou constructiviste, elle exige que soit pratiqué, sur le modèle de la réduction phénoménologique, mais précisément contre elle, ce que nous avons nommé à la suite de Deleuze un aplatissement ontologique. Elle s'opposera notamment à toute pensée qui exigerait comme opérateur philosophique la pratique d'un "saut" hors de la quotidienneté, la nécessité de ressaisir la quotidienneté à partir d'un plan qui ne soit pas le sien, d'un point de vue ontologique, d'abord, mais aussi et peut-être surtout d'un point de vue méthodologique - les deux ne pouvant d'ailleurs plus être distingués³. En ce sens, tout en en reconnaissant la valeur, elle se devrait de prendre une distance critique par rapport à la tentative de Heidegger¹.

¹ *Etre et temps*, § 15, pp. 103-104 et sq.

² *Id.*, p. 108.

³ Encore une fois, la reconnaissance de ce que nous appelons aplatissement ontologique comme étant le propre de l'ontologie quotidienne est pressenti par Husserl dans la thématisation de l'attitude personaliste menée lors de la troisième section d'*Ideen II*. On en retrouve un écho dans la Sixième méditation cartésienne de Fink, et dans un article de M. Richir, dans lequel celui-ci examine l'idée finkienne d'une "théorie transcendante de la méthode", in *Le statut du phénoménologique*, Millon, 1990. Mais c'est au prix d'un contresens, grevant du reste toute la thématique phénoménologique de l'attitude dite "naturelle", qui pousse à assimiler, de manière plus ou moins implicite, et indépendamment de certaines déclarations de principe, "attitude naturelle" et "attitude naturaliste", aplatissement ontologique et aplatissement ontique-objectivant. P. 97, Richir note en effet : "tout se

Nous croyons que l'œuvre de Deleuze constitue un jalon essentiel dans une telle tentative. Dans son expérimentation immanente, le mode d'existence non philosophique connaît bien plus des événements que des objets, qu'ils soient saisis comme "choses" ou comme

passé en effet comme si l'attitude naturelle consistait toute en un plan étale, rassemblant, comme univers, tous les étants, en une sorte d'enchevêtrement emmêlé, mais censé être homogène et isotrope (...). L'attitude naturelle est donc déjà, en ce sens, très philosophique, puisque, dans son apparence d'universalité trans-historique, elle est en réalité celle du positivisme naïf, qui constitue, plus ou moins, la philosophie naturelle ou implicite de notre temps (...) ce qui est plus fondamental, c'est que l'univers naturel des étants ne paraît sans relief que parce que l'opération (*leistung*) de la subjectivité y est toujours effacée, dans un anonymat universel qui confère précisément à l'attitude naturelle l'apparence de l'intemporalité ou plutôt de la sempiternité". Ce qui nous semble tout à fait erroné dans une telle thèse, c'est précisément la considération selon laquelle la "subjectivité" implicite dans l'attitude quotidienne soient conçue comme résidant en dehors de l'aplatissement ontologique, et par conséquent que son corrélat soit la pure objectivité propre à l'objectivation des sciences de la nature (soit dit en passant, des sciences de la nature telles que les conçoit la phénoménologie). Bien au contraire, dans l'attitude naturelle, la VIE est elle-même le lieu de l'aplatissement, et n'est absolument pas un point de vue de Sirius sur une objectivité sans reste. Comme nous avons tenté de le montrer, l'attitude quotidienne ne connaît strictement aucune "objectivité".

¹ Comme nous l'avons vu, Heidegger reconnaît la nécessité d'une inscription purement existentielle de l'analytique existentielle. Par exemple, *Etre et temps*, § 4 p. 38 : "quant à l'analytique existentielle, son ultime racine n'en est pas moins existentielle, c'est-à-dire ontique. C'est seulement quand le questionnement inhérent à l'investigation philosophique, tel que le Dasein chaque fois existant en a la possibilité dans son être, est saisi existentiellement qu'il y a possibilité d'une détection de l'existentialité de l'existence et par là même possibilité de mettre en œuvre une problématique ontologique assurée dans ses bases". Mais l'analytique existentielle n'en introduit pas moins un saut, à la fois ontologique et méthodologique, dont on ne trouve pas de justification chez Heidegger, si ce n'est l'idée que ce que rejoint l'analytique existentielle par ce saut est ontologiquement premier par rapport à la vie ontique du Dasein - c'est-à-dire, selon nous, par une pétition de principe. Sur la figure du saut, cf. par exemple : § 9 p. 75 : "parce que la quotidienneté moyenne constitue ce que cet étant est ontiquement le plus souvent, elle a été et elle sera toujours *franchie d'un saut* dans l'explication du Dasein" (Heidegger souligne). Voir aussi l'idée d'un "bond" en note de la page 257, et de nouveau d'un saut dans la note de la page 265 (avec la typologie Da-sein, ce qui pose, il est vrai, la difficile question de l'interprétation du "tournant"). De toutes façons, ce qui nous semble devoir être remis en question, c'est le privilège de la "description" ou de l'interprétation, qui n'en est que le corrélat nécessaire; et cette remise en question ne peut qu'aboutir à un pur constructivisme, au sens où Deleuze emploie ce terme. Fondamentalement, il s'agit de critiquer l'idée apparemment évidente selon laquelle la meilleure manière de théoriser ce que nous vivons quotidiennement serait de le décrire de la manière la plus pure possible. Car toute description suppose précisément un tel "saut" qui décide *a priori* du sens de la description; or cette modulation de son propre objet est telle qu'aucune récupération herméneutique n'est possible. La seule issue à cette aporie théorique semble donc reposer dans l'exigence d'une *modélisation* du quotidien. Sans développer ici ce point plus avant, il est intéressant de noter qu'à l'intérieur même de la tradition phénoménologique, Schütz aboutit aux mêmes conclusions. Cf. Sur ce point le recueil d'article publié en français sous le titre *Le chercheur et le quotidien*, Klincksieck, 1994, et notamment l'article intitulé "Sur les réalités multiples". Ainsi, pp. 157-158, Schütz écrit : "le penseur théoricien, tant qu'il se cantonne dans l'attitude théorique, ne peut faire des expériences originaires et saisir dans son immédiateté le monde de la vie quotidienne où vous et moi, Pierre et Paul, le premier venu, avons des perceptions confuses et ineffables, agissons, travaillons, avons des projets, des soucis et des espoirs, sommes nés, grandissons et mourrons - en un mot, vivons notre vie (...). Ce monde échappe à la saisie immédiate du théoricien en sciences sociales. Il doit ériger un dispositif artificiel (...) afin d'avoir prise sur le monde-vie intersubjectif (...). Ce dispositif artificiel - appelé la méthode des sciences sociales - permet de surmonter la difficulté dialectique que nous avons soulignée en substituant au monde-vie intersubjectif un modèle de ce même monde-vie". Nous nous revendiquons ici de cette exigence méthodologique posée par Schütz. Cependant, elle doit selon nous être amendée sur deux points. Tout d'abord, cette méthodologie n'est pas propre aux sciences sociales; elle nous semble requise dans l'ontologie elle-même. D'autre part, nous ne pensons pas que cette modélisation remplace le monde quotidien par "son apparence, apparence où réapparaît le monde humain, mais privé de sa vie, et dans lequel l'homme réapparaît, mais dépouillé de son humanité indivise" (*ibid.*). Car c'est oublier la capacité du penseur à expérimenter ses propres modèles. Cette polarité modélisation/expérimentation nous semble être le propre de la pratique effective de la philosophie telle que la conçoit Deleuze, et renvoyer de manière directe au concept de VIE tel que nous l'avons développé. Toute la théorie du "machinisme" telle qu'elle est développée dans *Capitalisme et schizophrénie* en est l'expression.

"utiles". Bien plus, également, une pratique univoque de l'être qu'une saisie analogique de l'étant. Or, nous avons montré qu'en érigeant UNE VIE comme champ transcendantal, ce sont bien les événements qui acquièrent un statut ontologique premier; ce qui ne signifie rien d'autre que : en vertu de l'aplatissement ontologique, le quotidien est ontologisé sans aucune médiation. Autrement dit, l'ontologie de Deleuze nous semble être celle qui s'approche le plus de l'ontologie naïvement vécue dans la quotidienneté par les non-philosophes, pour autant qu'ils ne soient pas trop imprégnés de pré-philosophie. Ce pourquoi, au-delà de la sécheresse spéculative, Deleuze peut écrire que "le philosophe est celui qui s'adresse strictement à tout le monde". Et sans doute y a-t-il là comme une confiance dans la capacité des modes d'existence immanent, en tant qu'ils ne s'assimilent pas à ce qu'a toujours tenté d'en faire toute puissance établie d'abord, mais une certaine philosophie ensuite, une vie dans le bon sens et le sens commun; - une capacité des modes d'existence immanents à expérimenter de nouvelles possibilités de Vie.

Le peuple manque, dit Deleuze, le peuple manque toujours. But ultime de l'écriture : "dégager dans le délire cette création d'une santé, ou cette invention d'un peuple, c'est-à-dire une possibilité de vie. Ecrire pour ce peuple qui manque"¹. Deleuze ne cesse de reprendre cette phrase de Moritz : "on écrit pour les veaux qui meurent". Non pas certes pour être lu par eux, mais pour témoigner d'eux. Non pas "à l'intention de", mais "à la place de". Écrire pour les non-philosophes; faire pivoter philosophie et non philosophie, empirique et transcendantal, ontique et ontologique, l'un autour de l'autre ; en pressentant qu'ici, quelque chose d'essentiel se joue pour la philosophie elle-même.

¹ *Critique et clinique*, Minuit, 1993, "La littérature et la vie", p. 15.