

COURS 13

Pour le début de ce cours, le jeu principal de notes sur lequel nous nous appuyons est manquant. Les indications très lacunaires contenues dans un autre jeu montrent que Granel s'y était arrêté sur l'idée qu'une machine désirante est « toujours couplée avec une autre » (p. 11) et avait expliqué que ce couplage manifeste une complémentarité entre flux et coupure qui n'est autre que la source de la renaissance constante du désir.

Ces indications montrent également que le début du cours avait présenté la détermination deleuzo-guattarienne de l'homme comme « éternel préposé aux machines de l'univers » (p. 10), notamment en référence à la note 4 de la p. 10 où Deleuze et Guattari s'appuient sur l'étude publiée par Granel en 1968 (*i. e.* : « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure" ») pour étayer leur propre interprétation de « l'identité Nature–Production » et de « la vie générique » selon Marx.

(Éd.)

Au moment où il montre que « tout "objet" suppose la continuité d'un flux » et « tout flux, la fragmentation de l'objet », *L'anti-Œdipe* souligne la métaphoricité de l'œil :

« Sans doute chaque machine interprète le monde entier d'après son propre flux, d'après l'énergie qui flue d'elle : l'œil interprète tout en termes de voir – le parler, l'entendre, le chier, le baiser... »<sup>1</sup>

Comme l'indique le passage où Deleuze et Guattari parlent de « l'expression » comme d'une « catégorie idéaliste »<sup>2</sup>, cette métaphoricité est directement appelée par les *Manuscrits de 1844*, Je l'avais moi-même soulignée dans *Incipit Marx*, dans mon commentaire du fameux passage des *Manuscrits* sur l'homme bien campé sur la terre ronde, resplendissant, respirant de toutes ses forces la nature entière, etc.<sup>3</sup>, où j'évoquais notamment « les poumons de l'œil » respirant le brin d'herbe de la forêt<sup>4</sup>.

Dans ce passage, l'objectif de Deleuze et Guattari est d'établir que le désir de mort et le désir de vie marchent *ensemble*. Mais, affirment-ils :

« On ne demandera pas comment ça marche ensemble : cette question même est le produit de l'abstraction. »<sup>5</sup>

« Cette question même est le produit de l'abstraction » apparaît dans le texte sans guillemets ni référence. Mais c'est bel et bien une citation de Marx. Si je le note, ce n'est pas pour formuler un reproche universitaire mesquin du style : « Vous omettez les guillemets, Monsieur Deleuze ! ».

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 12.

<sup>2</sup> Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *ibid.* : « On ne peut pas se contenter de la catégorie idéaliste d'expression ». (Éd.)

<sup>3</sup> Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, tr. fr. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968 [édition à laquelle fait référence G. Granel dans son cours ; aujourd'hui accessible in *Économie*, tome 2, Pléiade, sous le titre « Économie et philosophie, Manuscrits parisiens – 1844 », p. 1-141], p. 136 : « Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature... » (Éd.)

<sup>4</sup> Cf. G. Granel, « L'ontologie... », 2<sup>ème</sup> éd. in *Incipit Marx*, Mauvezin, T.E.R., 2014, p. 43 : « L'homme seul respire, c'est-à-dire accueille, retient profondément, et relâche doucement comme une réponse la bouffée d'air : cette partie de cette forme-de-monde que je nomme "air", et qui n'est pas un mélange de gaz, mais une modalité de l'être-sur-terre, de même nature et de même extension que les couleurs des bois, elles aussi respirées, et que la lumière dont se remplissent les poumons de l'œil. » (Éd.)

<sup>5</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 14.

Deleuze a parfaitement le droit d'énoncer cette thèse sans guillemets, puisqu'il ne la tient nullement pour secondaire. Il n'en reste pas moins qu'elle constitue ce qu'il y a de plus frappant dans l'argumentation de Marx sur l'athéisme au sens positif (ou affirmatif), c'est-à-dire dans l'argumentation où se gagne chez Marx le lieu qui sera commun à Lyotard, à Deleuze et Guattari, et à tous les libidinaux : LE LIEU DE L'AFFIRMATIVITÉ.

À mon sens, les pages 11 à 14 de *L'anti-Œdipe* sont hantées par les *Manuscrits de 1844*, et d'une certaine façon aussi par ce que j'ai pu moi-même y mêler de développements. Cela permet à Deleuze et Guattari de proposer une lecture de Marx que je dirai "sensible". Cette lecture montre qu'il faut absolument éviter le concept de totalité, parce qu'il est un concept métaphysique, et qu'à cette fin, il est nécessaire d'élaborer une théorie non objective et non ontique de la partie et du fragment. En dernière analyse, on ne peut en effet éviter le concept de totalité qu'en développant une pensée du monde dans le cadre de laquelle le premier problème qui se pose n'est pas celui de la traductibilité de tous les sens les uns dans les autres (comme on dit à tort), mais celui de savoir dans quel élément de métaphoricité cette traductibilité permanente des sens les uns dans les autres – cette correspondance baudelairienne – est elle-même possible.

\*

Ce qui est en cause en cette affaire est primordialement le toujours-déjà – l'*aei* grec, autrement dit : l'immémorial, l'"achevé". Parler dès maintenant d'immémorial est une bonne chose, puisque la mort que le poète nomme « *immemore sorella* (sœur immémoriale) »<sup>6</sup> va bientôt apparaître sous la plume de Deleuze-Guattari.

L'immémorial n'est pas, il faut le souligner, la mémoire a priori du parcours divin ; il n'est pas la réminiscence platonicienne. Celle-ci n'en est qu'une interprétation métaphysique qui (re)chute dans une doctrine des conditions de présence de l'étant présent. Préserver l'immémorial d'une telle chute exige qu'on le saisisse dans la respiration, la main, la caresse, la nage, ou dans ce que vous voudrez d'autre, mais à chaque fois dans la fragmentarité et la partialité – dans la partiellité du réseau de flux et de coupures dont se nourrit le désir.

Là où la question de l'*aei* est le plus accessible dans *L'anti-Œdipe* est certainement le passage qui reprend Artaud<sup>7</sup> pour se demander pourquoi il faut un corps sans organes, si toutefois on lit ce passage avec ce qui est dit dans l'article que Deleuze et Guattari viennent de publier dans la revue *Minuit*. Cet article montre que le "pourquoi" est rien moins qu'évident ; il commence ainsi :

« De toute manière, nous en avons un [*i.e.* corps sans organes] (ou plusieurs), non pas tant qu'il préexiste ou soit donné tout fait (bien qu'il préexiste à certains égards) – mais de toute manière vous vous en faites un, vous ne pouvez pas désirer sans en faire un. »<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Cf. G. Ungaretti, *Inno alla morte* : « *Immemore sorella, morte* » (Éd.)

<sup>7</sup> Cf. la citation d'Artaud donnée à la page 15 de *L'anti-Œdipe* : « Le corps est le corps / il est seul / et n'a pas besoin d'organes / le corps n'est jamais un organisme / les organismes sont les ennemis du corps ». (Éd.)

<sup>8</sup> Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes ? », *Minuit* 10, 1974, p.56-84. Repris in *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 185- 204. Les références sont ici données à cette dernière édition. Ici : p. 185 (Éd.)

Est ici énoncé le premier lemme de *L'anti-Œdipe* sur la place du corps sans organes dans la théorie du désir – lemme qui ne laisse aucun doute sur le fait que désirer exige qu'on se fasse un corps sans organes.

Or un corps sans organes qu'est-ce, sinon ce qui refoule et réprime les machines désirantes ? Deleuze et Guattari soutiennent en effet que la « répulsion » des machines désirantes par le corps sans organes constitue le véritable sens du refoulement originaire mis en évidence par Freud<sup>9</sup>. Or, avec cette thèse, leur discours se trouve bloqué ! C'est en tout cas ce que je voudrais montrer aujourd'hui.

Pour le montrer, je me trouverai moi-même obligé de commencer péniblement à faire grincer les rouages pour donner à lire la logique du blocage et montrer que, si le discours de Deleuze-Guattari se trouve bloqué, c'est parce que, pour pouvoir penser vraiment le désir, *il est nécessaire de tenir à la fois deux choses qui, dans leur immédiateté, apparaissent comme simplement contradictoires*.

(1) Pour qu'une théorie du désir soit "vraie" – je veux dire non idéaliste et non métaphysique – il faut prendre parti pour la pluralité fragmentaire des flux et des coupures, pour le dedans articulé, autrement dit, pour les machines désirantes. Il le faut parce que tout désir s'évanouit aussitôt qu'il arrive, ou se sublime aussitôt que culturellement on lui fait croire que son objet est la surface *totale* d'enregistrement, car ce qu'il donne à voir alors comme totalité retombe en image. Exemple : il est difficile de dire à quelqu'un "tu es belle" ou "tu es beau" sans l'injurier, c'est-à-dire sans lui donner à comprendre qu'il (ou elle) est perçu(e) comme la feuille glacée du magazine où la totalité est donnée avec ses proportions canoniques dans le détachement d'une vue représentative. Car l'authentique désir commence toujours derrière on ne sait pas quelle malléole (cheville, os saillant, etc.) ; et si c'est l'ensemble du corps qui en constitue la schize (la fente, la fissure), c'est toujours la tournure, un certain geste, quelques fragments qui suspendent *tout* à une désidérabilité. Cela peut être n'importe quoi de beau ou non, tel pli surnuméraire dans la canonique du beau, telle distraction elle-même distraite par le dessus d'une paupière, etc. ; et soudain, c'est tout le corps qui, par ce biais, se trouve désiré. Mais il ne l'est jamais dans l'abstraction d'un tout beau qui... Il ne l'est jamais dans la représentation.

Soutenir que *le désir s'amorce dans l'OBJET PARTIEL*, c'est faire un « pas en arrière » (au sens heideggérien) par rapport à la métaphysique. Et c'est établir une thèse *matérialiste, eidétiquement juste*. Juste, non parce que matérialiste, mais parce qu'eidétiquement pertinente, et du même coup matérialiste.

Sur ce premier point, *L'anti-Œdipe* dit effectivement ce qu'il y a à dire. Voir plus particulièrement, cette affirmation de la page 11 :

« La production désirante est la catégorie effective d'une psychiatrie matérialiste ».

(2) Mais tout le problème est qu'il faut aussi tenir – et c'est là que le discours de Deleuze-Guattari se bloque –, que la considération des organes est indissolublement liée à la théorie de la représentation, et par conséquent à ce qu'il y a de plus métaphysique.

<sup>9</sup> *L'anti-Œdipe*, p. 15 : « Nous croyons que le refoulement dit originaire n'a pas d'autre sens : non pas un "contre-investissement", mais cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes. » (Éd.)

J'ouvrirai ici une parenthèse pour remarquer que déjà Socrate soupçonnait à demi, dans le *Théétète*, l'indissolubilité de ce lien. La question y était : Est-ce que tu vois aux yeux, ou bien grâce et à travers les yeux (c'est-à-dire grâce aux yeux pris comme instruments de liaison représentative entre ce qui devient par là même un sujet et ses objets). Et la réponse embarrassée de Socrate cherchait, mais confusément et obscurément, à refuser l'idée d'une médiation instrumentale. Or tout grand penseur fera de même par la suite, mais tout aussi obscurément que Socrate. Ainsi Descartes soutiendra-t-il tranquillement (si l'on peut dire !) que je perçois « *comme* par l'entremise » des sens<sup>10</sup>. Ce qui est à l'évidence une thèse métaphysique impliquant le corollaire qui importe à Descartes au moment où il l'énonce (puisque son objectif est de fonder le discours de la *Mathesis universalis*) : renvoyer, en dernier ressort, toutes les perceptions aux seules opérations de l'âme, tout comme si le monde leur était essentiellement inutile. Mais le "comme" que comporte l'énoncé de la thèse cartésienne jette aussi la suspicion sur l'idée d'une médiation par les organes (par les machines, dans le cas de Descartes), et à travers cette suspicion, Descartes pense obscurément le toujours-déjà, c'est-à-dire le caractère cyclique de l'*aei*, lequel témoigne de ce que la question du commencement est, et ne peut être, qu'une abstraction. C'est précisément la dénonciation de cette abstraction qui constituera l'objection fondamentale que Marx adressera à Feuerbach : Renonce à ta question car elle est elle-même le produit de l'abstraction, affirme-t-il en effet dans les *Manuscrits de 1844*<sup>11</sup>.

L'abstraction consiste à se demander comment l'homme en tant qu'étant entre dans un rapport représentatif au monde. Et une telle question nous engage à élaborer une théorie de la perception et à greffer sur elle d'autres théories, en particulier celle du désir, en occultant le fait qu'on ne peut pas savoir si c'est la perception qui est enfant du désir ou le désir enfant de la perception. Cela est absolument indécidable chez Aristote, par exemple. Celui-ci comprend en effet l'*aisthêsis* (terme que nous traduisons mal par "sensation") comme *orexis*, c'est-à-dire qu'il rapporte d'emblée l'*aisthêsis* à un élan érectif, en sorte que son vocabulaire du désir constitue *aussi* le premier terme de sa théorie des perceptions, imaginations, noèses.

Or, bien qu'on ne puisse pas savoir qui est enfant de qui, on sait en revanche très bien que le langage de la médiation par l'organe engendre nécessairement l'idéalisme. Il n'engendre certes pas nécessairement l'idéalisme dans sa thèse explicite, et il peut même être explicitement porteur de thèses dites matérialistes – par exemple d'un matérialisme mécaniste qui reporte tout sur les données de la physiologie et renonce par là même à toute pensée véritable. Mais il n'en engendre pas moins un idéalisme, puisqu'il manque *l'expérience dans son comment*, puisqu'il substitue des constructions intellectuelles (des "substructions", dirait Husserl) à l'effraction du donné premier.

Pour échapper à cet idéalisme-là, il faut dire comme Artaud : « Liez-moi si vous voulez, liez-moi tant que vous voudrez, car il n'y a rien de plus inutile qu'un organe »<sup>12</sup> ! C'est une pensée que nous

<sup>10</sup> Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Édition Ch. Adam et P. Tannery, IX, p. 23 : « Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses *comme* par les organes des sens ». (*Éd.*)

<sup>11</sup> Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 99 (Éditions sociales) (p. 89 (Pléiade)) : « Tu dois aussi garder la vue fixée sur le *mouvement cyclique* qui est concrètement visible dans cette progression, et qui fait que l'homme dans la procréation se répète lui-même, donc que l'homme reste toujours sujet. Mais tu répondras : si je t'accorde ce mouvement cyclique, accorde-moi la progression qui me fait remonter de plus en plus haut jusqu'à ce que je pose la question : qui a engendré le premier homme et la nature en général ? Je ne puis que te répondre : ta question est elle-même un produit de l'abstraction. » (*Éd.*)

<sup>12</sup> Cf. A. Artaud, « Pour en finir avec le jugement de dieu », *Œuvres Complètes. XIII*, p. 104. Le passage mérite d'être cité *in extenso*, car c'est dans sa suite immédiate qu'Artaud parle de corps sans organes : « Car liez-moi si vous voulez, mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe. Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes, alors vous l'aurez délivré de tous ses

avons effleurée la semaine dernière et qu'il faut aujourd'hui interroger, car elle commande toute la question du corps sans organes et des machines désirantes dans *L'anti-Œdipe*.

\*

Pourquoi faut-il déclarer la guerre aux organes comme le fit Artaud le 28 novembre 1947 ? Pourquoi, sinon « pour en finir avec le jugement de Dieu »<sup>13</sup> ? Il est donc essentiel pour nous de déterminer le rapport entre la guerre aux organes et le congédiement du jugement de Dieu – lequel Dieu est ici simplement pris comme l'index de la théorie de la représentation.

Il est un fait que toute théorie de la représentation se clôt dans le doublet extérieur d'une réserve divine, mais il reste encore à comprendre le pourquoi de ce fait ; autrement dit, il reste à revenir à ce que la théorie de la représentation a par avance perdu : le toujours-déjà qui est donné au toucher (i. e. *le rugueux, le lisse*), ou, aussi bien au voir ou au goût, et qui est donc présupposé en toute épreuve du réel selon les qualités de matière (pour reprendre les vieilles divisions traditionnelles). Or y revenir *descriptivement*, c'est reconnaître qu'il n'existe aucune prise représentative, c'est-à-dire aucune prise opérée, *via* une médiation organique, par une prétendue instance représentative (ou subjective). S'il n'existe rien de tel, c'est parce que la vision, par exemple, n'est pas un moment réel du voir, et que, si elle en était un, elle me priverait sans aucun doute du voir. De même, on me priverait définitivement de main si l'on voulait fonder le toucher sur un prétendu organe (ou sens) du toucher. Aussi les théories de la représentation du XVIII<sup>e</sup> siècle qui entament, à l'instar de Descartes (cf. son aveugle aux bâtons), leur théorie de la vision par la "vision" de l'aveugle sont elles parfaitement conséquentes avec elles-mêmes...

Ce qui veut dire aussi qu'il est, pour nous, essentiel de reconnaître qu'une *théorie* de la vision est une construction physique, mais qu'elle ne peut aucunement être une *éidétique* de l'expérience.

Aristote dit – ce qui est une application de sa pensée de l'achevé et est parfaitement juste – que la théorie des facultés est seulement une théorie des puissances – une théorie de l'être en puissance –, car l'être en puissance n'existe jamais par lui-même, mais seulement dans l'*entéléchie*, c'est-à-dire lorsqu'il tire sa tenue de l'achèvement – lorsqu'il est en acte, comme disent les traductions. Mais il est préférable de dire : lorsque la puissance a sa tenue dans l'achèvement de ce dont elle est la mise en œuvre et qui constitue son terme. Entendons : lorsqu'elle a sa tenue dans l'achèvement de ce à partir de quoi elle commence et par quoi elle est déterminée (i. e. ce que les traductions appellent mal "objet", et que le grec nomme "*antikeimenon*"). C'est, du reste, cette idée que Kant tentera de retrouver dans la « Déduction transcendantale ».

Qu'il faille penser ainsi la « tenue » montre qu'il est difficile de faire la phénoménologie (des conditions de possibilité) de la caresse, par exemple – difficile de dire la caresse dans la caresse, autrement dit l'antécédence du caressé. Cela est difficile en raison du fait que la connaissance (à tout le moins ce qu'on traduit du grec par "connaissance"), commence, est mesurée *au* et *par* le connu (le "tenu"). Or reconnaître que telle est sa mesure, ce n'est pas opérer un renversement des termes

automatismes et rendu à sa véritable liberté. Alors vous lui réapprenez à danser à l'envers comme dans le délire des bals musette, et cet envers sera son véritable endroit. » (Éd.)

<sup>13</sup> I. e. la date à laquelle Artaud finit d'enregistrer « Pour en finir avec le jugement de Dieu » en vue d'une diffusion radiophonique qui fut à l'époque censurée. (Éd.)

(connaissance / connu) au sein de l'hypothèse de la représentation, mais au contraire prendre à témoin la vie du corps désirant (ou, ce qui revient au même, percevant) pour subvertir l'hypothèse même de la représentation en montrant par une « *exhibitio originaria* » (qui est, comme le soupçonnait Kant, le mode *apophantique et apodictique* du discours philosophique) le caractère non fondé, abyssal, de l'originaire.

Il faut bien voir que lorsque je parle le langage de la représentation, je parle le langage de la prise (prise en vue ou prise en main) ; que la question de la représentation qui est une question philosophique d'apparence innocente est en réalité intrinsèquement liée aux questions de pouvoir, de surveillance, de prise (et tenue) en main ; et surtout que ce sur quoi une prise est supposée se refermer lui échappe toujours, car cela lui a été par avance dérobé par la logique même de l'hypothèse de la représentation. Aussi le langage de la prise est-il un langage de clôture qui opère une véritable forclusion ; et ce qu'il forclôt n'est autre que ce que Heidegger, nomme *aletheia* – à savoir la protection et l'exposition de l'étant dans le toujours-déjà de son mode d'être.

On voit par là que le toujours-déjà est antérieur à l'homme (et *a fortiori* au sujet de la représentation), et que son antériorité est cela même qui définit le *Da-sein* (ou ce dont le *Dasein* occupe le lieu). C'est précisément pour cela que le *Dasein* dans l'homme (l'être-homme de l'homme) n'est pas humain, mais essentiellement *inhumain*. Et, s'il n'en était pas ainsi, le jeu du soleil sur la pierre ne serait pas ce qui l'intéresse le plus profondément, ce en quoi s'accomplit dans son plus haut l'esprit de l'homme (mais certainement pas son âme, puisque l'hypothèse de l'âme est une hypothèse représentative). Aussi l'être-homme de l'homme dans son plus haut est-il à chercher, non dans la culture, mais sur les rochers !

Or la certitude primitive d'être-au-monde montre qu'en un sens, l'homme n'est rien, que seule l'expropriation (le "hors de soi", l'ek-stase telle que la détermine *Sein und Zeit*) l'approprie et le fait exister en pleine mesure. Elle montre aussi que la pleine mesure n'est pas plus ou moins grande, mais *im-mense* (et par là même, ni grande ni petite), et qu'il faut donc être métaphysicien pour imaginer, comme Pascal, l'homme perdu dans l'univers et pour faire rouler (avec des résonances théâtrales) les mondes sur les mondes, dans la voûte céleste ou l'infini newtonien, ou mieux encore (illusion facile du petit théâtre rhétorique) pour fourrer l'ensemble des galaxies dans les humeurs du sang, ou, aussi bien, dans un citron, dans un atome, etc. Bref, il faut être incurablement métaphysicien pour jouer avec l'infiniment grand et l'infiniment petit en supposant un sujet de la perception qui serait *intra-mondainement* situé quelque part et en train d'affronter le monde.

Une telle supposition, en effet, ne tient pas : Quand je saute dans l'eau depuis mon rocher, je ne suis pas en train d'affronter métaphysiquement le monde à partir d'un quelconque lieu de recroisement du fini et de l'infini (ou plutôt des « deux infinis » : l'infiniment grand et l'infiniment petit). Et l'idée même d'un tel affrontement est absurde, parce que l'homme possède une extraordinaire tenue. Cette tenue, il faut le souligner, n'a rien à voir ni avec l'humilité ni avec l'orgueil qui ne relèvent que de la morale de la représentation. Elle réside dans le fait que l'homme sait qu'il n'est ni petit ni grand (et effectivement, il n'a pas de taille par rapport au monde métaphysiquement compris comme totalité de l'étant intra-mondain), mais il est de la taille du monde, de l'être-monde du monde, lequel monde n'a aucune taille donnée.

Ni grand ni petit, le *Dasein* se rassasie en tout fragment, et seulement sous la forme du fragment d'un fragment qui est lui-même *inassignable* objectivement. C'est pour cela qu'il ne sait jamais de quoi il jouit quand il perçoit, ni ce qu'il peint quand il est peintre, ni ce qu'il dit quand il est poète et qu'un ravissement (au sens des loups ravissants) s'empare du *logos*. C'est pour cela qu'il est *ek-statique*, qu'il a son *stare* – sa stature, sa tenue – dans le hors de soi. Aussi est-il fou à lier ! « Liez-moi, si vous voulez » ; liez Van Gogh, liez Artaud, liez chacun de nous dès qu'il ouvre la fenêtre, dès qu'il touche quelque chose, dès qu'il boit l'eau de l'eau en buvant l'eau.

L'eau de l'eau, c'est le monde, et non une prétendue poétisation du réel. Il faut le dire et le redire : la poésie ne poétifie pas le réel, elle ne le rend pas poétique, mais elle « rend le réel au poétique », comme l'écrit Michel Deguy<sup>14</sup>, si bien qu'il n'y a pas d'activité plus réaliste que celle d'une *poétique* qui a quitté la scène de la représentation et s'attache à fracasser les limites de l'étant pour le faire *sur-paraitre* comme fragment de ce qui en est le cerne, lequel cerne ne cesse de l'avoir achevé et en est la mort, puisqu'il n'est aucun étant, mais l'être-monde du monde.

Qu'ai-je donc à voir avec ce rocher que je repousse du pied ? Manifestement rien, car ni un bout de rocher, ni cette vague-ci, ni cette autre ne « remplissent » l'être de l'homme. Si je compte les étants, je m'assieds mélancoliquement et je m'engage dans la culture et dans les dénégations physiologiques ou métaphysiques ; mais si je me baigne, je me baigne dans l'univers – dans cette vague, dans ce moment, dans ce soleil. Cela est à prendre à la lettre, car il faut prendre l'esprit à la lettre, et c'est DE L'ESPRIT qu'il s'agit là, non pas de celui des idéalistes, mais de celui qui souffle effectivement dans toute pratique de l'étant, de celui qui insuffle toute pratique et rassasie sans jamais répondre à aucun besoin. Et pour penser les *praxeis* du *Dasein*, il faut aussi ne pas perdre de vue que, s'il est bon que le désir sache être long, il est encore meilleur qu'il ne fasse pas sa colère s'il se trouve interrompu...

Tout cela, qui n'a *rien à voir* avec l'ainsi de suite représentatif infini – avec ce qui est ou non susceptible de me saturer –, montre que le réel n'est jamais le bouche-trou d'une conscience, mais qu'il est (ou n'est pas) l'occasion d'une pratique qui est *non pas saturante par entassement, mais rassasiant par achèvement*. Or une telle pratique reste pauvre, même dans son luxe. Dans son luxe schizophrénique par exemple, elle est pauvre et souverainement détachée, ou détachable d'un coup. Cette pauvreté et ce détachement attestent l'étrangeté du désir par rapport au sentiment. « Tschao ! », pas de sentiment entre nous, parce que ce dont il s'agit est plus et est autre que le sentiment qui en est le mime – la perte métaphysique. « Se tirer » est donc le comportement désirant le plus significatif par où se marque le désir comme tel, c'est-à-dire par où se marque le fait que peu importe en un sens que les choses durent ou non, soient chouettes ou non, car ce n'est pas cela qui rassasie le désir.

Ce n'est donc pas en appuyant la prise dans le toucher, ou en détaillant l'*inspectio* par le regard, que ce qui me rend à moi-même *par expropriation vers mon propre* peut, en quelque façon, m'être plus longtemps donné. En réalité, dans les moments relativement rares où la pratique de l'étant correspond à ce qui la cerne et la dispose originairement, ce à quoi le toucher touche ou ce que le regard voit est quelque chose qui, en un sens, est *hors temps*. D'où d'où la traduction-trahison de *aei* par éternel. D'où également l'idée de vérité éternelle qui est l'idée métaphysique par excellence et qui

<sup>14</sup> I. e. la proposition fondamentale de la poétique de Michel Deguy dont les formulations sont multiples et récurrentes dans l'œuvre qu'il avait déjà publiée au moment où fut donné ce cours. Pour cette formulation, cf. *Actes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 42. (Éd.)

constitue le premier et l'inévitable détournement de l'immémorialité du déjà-du-monde-dans-le fragment.

Le monde étant l'ex-orbitant de toute orbite représentative et l'écarquillement de tout regard, il n'y a aucun sens à vouloir le prendre en vue, tout comme il n'y a aucun sens à vouloir prendre en main par le toucher ce que le toucher peut authentiquement révéler. Or, quand le toucher le révèle, il est, du même coup, ou infiniment léger, ou violent, ou tendre ; alors, il sait prendre et lâcher *bien*, et c'est l'imprenable qu'il touche en une "prise" qui n'a rien à voir avec la (re)prise représentative. Aussi n'y a-t-il de prise que comme laisser, et le seul rapport possible à l'être est-il celui qu'exprime l'allemand *sein lassen*.

*Sein lassen* est une expression qu'Heidegger tire de façon naturelle de sa langue (l'allemand), et qui signifie, comme je l'ai dit et ne cesserai de le redire : LAISSER TOMBER, au sens banal de : « Écoute, mon vieux, laisse tomber, ne t'en occupe pas ». Le *sein lassen* est en effet, selon Heidegger, la seule façon de FAIRE ÊTRE, et, en tant que tel, il atteste que le faire-être est étranger à toute tactique représentative volontaire, à tout « *De l'amour* » au sens de Stendhal, c'est-à-dire, en fait, au sens de Destutt de Tracy, car les romans de Stendhal valent mieux que ça ! Le *sein lassen* n'a donc rien à voir avec la petite stratégie représentative du leurre : ce n'est pas laisser tomber pour qu'on vous courre derrière, C'EST LAISSER TOMBER L'IDÉE DE PRISE, MAIS CERTAINEMENT PAS LA PRISE EFFECTIVE, laquelle est donnée dès lors qu'est admise la surprise du moi par le mode d'être. Ce qui veut dire que l'homme ne peut prendre authentiquement que s'il est surpris, et que ce qu'il prend alors est l'origine de toute pratique "vraie" de l'étant.

\*

Quel est le rapport d'une pratique ordonnée au *sein lassen* avec la problématique du corps sans organes et des machines désirantes ? À vrai dire, un rapport précis qui pourrait bien faire apparaître comme imprécis ce que Deleuze dit du couple "répulsif" corps sans organes / machines désirantes. Car, s'il faut combattre les organes pour se faire – ou plutôt pour laisser être – un corps sans organes, il faut les combattre en se tenant constamment soit en-deça des *media* représentatifs, soit dans l'ignorance "lisse" de ces prétendus *media*. Autement dit, il ne faut pas être un sujet possédant des objets et facultés représentatives, des facultés désirantes, ou une volonté, mais il faut se contenter de suivre les incitations venues de la surprise dont la promenade du schizophrène est effectivement un bon exemple, mais nullement le seul, car, le schizophrène au sens deleuzien n'est pas seulement le poète dans sa poésie, mais aussi chacun de nous dans les moments de pratique banale de respiration du monde. C'est en effet dans ces moments-là que les différents organes des sens se répondent, comme le veut le poète<sup>15</sup>, et que chaque machine-organe interprète le monde entier d'après son propre flux, puisqu'elle ne flue jamais que dans la totalité *comme fragment* et que les différents organes des sens sont partie prenantes du percevoir, et non ce qui posséderait la perception comme somme de soi-même en tant qu'élément.

La convertibilité des sens qui est un des grands jeux du désir est donc rendue possible par l'*aei* et elle montre que le corps sans organes signifie l'*aei* – le toujours-déjà, qui lui-même signifie qu'il ne

<sup>15</sup> Cf. Baudelaire, *Correspondances* : « Les parfums, les sons et les couleurs se répondent. » (G. G.)



faut pas s'interroger sur l'origine du prétendu rapport de l'homme à la nature, car dès que l'on pose cette question, on ne peut que "trouver", au terme de la chaîne des *media*, le premier grand médiateur immédiat (= Dieu), et on ne pourra pas en finir avec le jugement de Dieu. Le seul moyen d'en finir avec lui est donc de se placer hors organe et de partager avec le bruit son rythme inlassable. Ce rythme est ce à quoi nous sommes sensibles dans les différences et les chutes de la vie quotidienne, et seulement en elles – par exemple, le matin, au réveil. Souvenez-vous de la première fois où vous retrouvez la mer – première fois qui peut être la millième première – ; souvenez-vous de ce qui se froisse dans le froissis du bris de la vague sur la plage et dans son reflux d'autant plus soyeux qu'il traîne des petits cailloux. Si ce rythme inlassable nous frappe tellement, ce n'est pas parce qu'il est un souvenir d'enfance ou le souvenir de la fois d'avant, mais parce que le contenu de ce "souvenir" est très clairement l'immémorial. Et il se trouve que certains moments du contenu de la perception et du désir sont métaphorisables et disent l'essence même de la perception et du désir. En droit, tous le sont peut-être, en fait, certains le sont plus que d'autres, et cela dépend aussi du point qu'atteint l'écoute poétique.

En tout cas, ce qui est véritablement entendu dans ce rythme inlassable est L'INDISCERNABILITÉ DU PERCEVANT ET DU PERÇU, laquelle est condition de tout discerné perceptif et montre que mon "oreille" est grande comme la plage. Aussi convient-il penser les organes, non en tant qu'organes, mais de façon complètement onirique, en les élargissant à ce dont ils sont la capacité, c'est-à-dire à ce qu'ils sont capables de laisser être. C'est ainsi que peint Dali : de grandes oreilles surdimensionnées oniriquement, des éléments du corps complètement fantasmés, ou plutôt fantastiques. Or, ce que disent ces oreilles et ces éléments est exactement la réalité de la perception, car la perception est effectivement onirique, schizophréniquement perdue, non certes dans l'intra-mondain, mais "dans" le monde comme achèvement, d'où se discerne le moindre fêtu du réel, toujours bruissant de l'origine de son discernement. En sorte que tout ce qui flue depuis un FLUX qui coupe – *i. e.* le premier flux, la différence monde / étant –, laisse entendre une sorte de REFLUX qui ne dit rien et qui est pourtant l'origine de tout dire possible. À vouloir dire ce reflux, on mène le dire à l'inter-dire. Ainsi, par exemple, tout ce que j'essaie de dire en ce moment se situe-t-il sur la crête de l'impossibilité du dire, et c'est seulement depuis cette crête que le langage reflue vers ce dont il ne cesse de fluer (= la forme-monde).

C'est pourquoi la thèse (impérialiste !) que je soutiendrai à l'égard de Deleuze consistera à lui suggérer de s'élever jusqu'à cette crête, en s'aidant de qui il souhaite. S'il ne veut pas de Heidegger, qu'il fasse appel à Blanchot, ou qu'il passe par Malcolm Lowry ou Lewis Carroll, ou qu'il monte jusqu'à elle tout seul comme un grand. Mais il faudrait qu'il propulse ses textes jusqu'à ce point pour éviter ce que je crois être une véritable oscillation, un véritable vacillement dans ses analyses. En effet, que tout désir suppose un corps sans organes, cela veut dire, dans certains moments de son texte, que tout désir suppose la structure ontologique de l'étant, mais dans d'autres moments, par "corps sans organes", Deleuze entend la même chose *mais métaphysiquement*, et alors, ce qu'il dit du corps sans organes présuppose que soit accréditée une pensée du monde comme totalité.

Avant de mettre en évidence cette oscillation sur le texte même de *L'anti-Œdipe*, explicitons plus avant la détermination de l'*aei* sur la base de laquelle il convient de penser le désir. Si l'on suit le fil de ce que je viens de dire, il faudra dire que l'*aei* est le lieu d'où surgit le *logos* (le sens) comme l'une des

formes, non de la réminiscence, mais de l'effraction matérielle d'un immémorial – c'est-à-dire de ce qui ouvre toute mémoire, mais dont il n'y a pas de moyen de se souvenir. L'étonnant, en effet, est que l'homme ne se trouve pas simplement dans le monde, mais qu'il s'y retrouve, s'y reconnaît, y déploie des pouvoirs de reconnaissance théorico-pratique, etc. , et tout cela sur le fond d'un s'y être toujours-déjà trouvé, c'est-à-dire d'un s'y *re-trouver* qui, malgré sa structure répétitive, est *primitif*. Ce "s'y retrouver" est primitif en ce sens qu'il revient toujours dans l'étant à partir de cette limite de discernement de l'étant qu'est la forme-de-monde (forme dont il n'existe que des expériences fragmentaires auxquelles la totalité ne manque aucunement, puisque celle-ci est dans le fragment).

Or, c'est précisément pour cela que le désir discerne à partir d'un cerne qui est la mort<sup>16</sup>. Multiple est l'effrayant, dit le prologue de l'ouverture de l'*Antigone* de Sophocle au tout début du premier chœur<sup>17</sup>, mais l'homme, « le plus effrayant » parmi tous les étants, se dresse dans le monde, et comme l'explique Heidegger, il est seul à s'y dresser, parce que lui seul ek-siste, et que la structure de son *sistere* est celle de la répétition dans la tenue<sup>18</sup>.

Effectivement, les autres étants vivants n'ont pas de tenue en ce sens-là. Il y a bien ce qu'on nomme la grâce féline et qu'on rencontre lorsqu'on prend en considération, par exemple, 33 chats et 24 panthères. Mais ce n'est que chez l'homme, qui est pourtant ontiquement moins gracieux en général, que la grâce apparaît comme l'un des masques du monde ; ce n'est que chez l'homme qu'elle *surparaît* comme telle. Entendez : non seulement elle se produit, mais encore la façon dont elle se produit saute en quelque sorte aux yeux. Seul l'homme en effet est capable de recueillir la grâce *comme telle*, et cela, au moyen d'une armature qui n'est pas du tout gracieuse (exercices à la barre, discipline du corps, etc.) et d'un code structurel quasi mandarinal qui justifie que l'on considère les pas réglés de la danse comme équivalant à une écriture difficile. Et de même que l'homme, bien qu'animé de tout ce "non gracieux", est seul à produire dans la danse le gracieux comme tel, de même, il est seul à voir fleurir le fleurir en toute fleur. Le poète dit naturellement cela beaucoup mieux que je ne le dis ici, et il le dit dans l'autre sens, en nommant la rose « l'absente de tout bouquet ».

Or, cet *idéel* qui est absent de tout étant, c'est le corps sans organes ; il est le moment où se risque le détachement et où se détache d'abord le sens, le moment où ce qu'on appelle le sens vient sur le devant pour surparaître. Ce moment-là est celui où l'étant sur-paraît en dis-paraissant en tant qu'étant au profit d'une quasi apparition de son mode d'être. Et un tel surparaître se fait toujours dans l'empilement d'une série de rites et de ce qui les soutient, rites qui constituent ce qu'on appelle "culture" et qui exigent qu'on pense la culture en termes de code et discipline effroyable nécessaires pour recueillir un sens (quel qu'il soit). C'est pour cette raison qu'aucune grâce féline dans le monde ne peut tenir en suspens dans son bond le gracieux de la grâce en tant que tel, comme le tient en suspens le bond de Nijinski. Une panthère qui sortirait par une fenêtre, cela paraîtrait très grossier par rapport à la sortie de Nijinski qui, dansant dans les années 10 à Paris le *Spectre de la Rose*, passait par la fenêtre d'une façon telle que toute la salle se levait, complètement sciée.

<sup>16</sup> À noter que discerner = séparer ; et cerne = cercle. (G. G.)

<sup>17</sup> Sophocle, *Antigone*, vers 332-334 traduits ainsi par Gilbert Kahn M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967 : « Multiple est l'inquiétant, rien cependant / Au-delà de l'homme plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant. » (Éd.)

<sup>18</sup> Cf. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 153 sq. (Éd.)

Pourquoi, sinon parce qu'un tel bond n'est ni le bond de l'animal, ni l'aboutissement des *kinèseis*, comme dirait Aristote, c'est-à-dire la gymnastique préparatoire ? C'est un bond essentiellement pervers et narcissique qui atteste qu'il y a des métiers d'art comme la danse où se développe ce qu'il est convenu d'appeler les perversions, en particulier le narcissisme. Car des hommes qui sont porteurs de moments tels que le bond de Nijinski tombent fatalement amoureux d'eux-mêmes, ou plutôt, ils rabattent sur eux-mêmes cela même dont l'homme est amoureux, à savoir le moment où il égale l'être-homme lui-même, le moment où il l'égale soit dans la marche, soit dans la danse, soit dans le repos, soit dans un certain exercice de la parole ou du silence (peu importe, car, se taire tout comme parler n'appartient pas à la nature – la nuit, par exemple, ne se tait ni ne parle, c'est nous qui lui prêtons notre silence ou nos paroles, et le difficile est qu'il faut les lui prêter sans verser dans l'humanisme !). Bref, il est absolument nécessaire au désir de laisser-être un corps sans organes, c'est-à-dire de le "produire" dans toutes les pratiques ontologiques de l'étant, dans la composition ontologique de l'étant en vérité, comme dit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. En vérité, c'est là que se trouve l'origine des propositions métaphysiques. Mais, il ne faut pas avoir peur de la métaphysique parce qu'elle est métaphysique. Ce qu'il faut, c'est la combattre politiquement parce qu'elle n'est que métaphysique, ou dans la mesure où elle n'est que métaphysique. Un courant de métaphysique est en effet toujours la retombée d'une pensée qui, elle, n'est pas à combattre.

Mais, comme nous allons voir, le corps sans organes est peut-être aussi bien le moment de la paranoïa, alors même que d'après ce que je viens de dire, il est ce que la promenade schizophrénique – la promenade différenciante du *Dasein* dans l'étant – ne peut pas ne pas produire et qu'elle produit dans une guerre contre les organes, dans une folie à la Artaud qui paraît être la négation métaphysique du corps, mais qui est en réalité la négation de la représentation du corps, et non la négation métaphysique du corps. Ce qui n'est évidemment pas du tout la même chose !

\*

Je reprendrai ici la lecture et lirai le long fragment du texte d'Henri Michaux que Deleuze et Guattari citent à la page 12-13 et dont ils expliquent qu'il permet de déterminer le « procès de production qui est celui du désir ». Je le lirai pour signaler deux passages qui me paraissent inquiétants par rapport à la fermeté de la pensée deleuzienne de l'affirmativité (la pensée de l'*aei*, de l'achevé). Car, c'est à première vue seulement que la description de la table schizophrénique par Michaux paraît être une magnifique description du procès de production du désir.

Cette description s'ouvre ainsi :

« Dès qu'on l'avait remarquée, elle continuait d'occuper l'esprit, elle continuait même je ne sais quoi, sa propre affaire sans doute... »

Ce qui est ici excellent est l'affirmation : « elle continuait je ne sais quoi, sa propre affaire sans doute ». Cette affirmation montre en effet que lorsque je pratique l'étant dans l'exposition ek-statique, dans la droite attitude, dans cette étrange station droite au milieu de toute chose dont parle Artaud<sup>19</sup> (laquelle station n'est autre que ce que je viens d'essayer de dire moi-même du *Dasein*), autrement dit,

<sup>19</sup> Cf. A. Artaud, « Le pèse-nerfs », in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, p. 121 : « Une sorte de station incompréhensible et toute droite au milieu de tout dans l'esprit ».

lorsque je pratique l'étant dans une folie à lier qui ignore les organes, dans le corps sans organes du *Dasein* – corps se trouvant dans une station qui fait que le *Dasein* souffre ontiquement mort et passion, puisqu'il nie l'action, la représentation, le sujet et l'objet, et qu'il est comme une sorte de dieu élémentaire diffus si l'on veut, et donc fou à lier –, alors l'étant que je pratique fait « sa propre affaire ». Alors en effet, il n'y a pas, dans le cours du monde, la moindre insertion humaine (anti-humanisme donc), mais c'est à l'inverse dans le caractère mondial du cours des choses que l'homme trouve son être-homme comme non-humain.

Le texte de Michaud se poursuit ainsi :

« Ce qui frappait, c'est que n'étant pas simple, elle n'était pas non plus vraiment complexe, complexe d'emblée ou d'intention, ou d'un plan compliqué. Plutôt désimplifiée à mesure qu'elle était travaillée... »

Dire que la table schizophrénique n'est pas simple, cela veut dire qu'étant une table fabriquée par un schizophrène, elle n'est pas tout simplement un étant, et plus précisément qu'elle est suffisamment bizarre pour n'être pas seulement une table, et qu'elle vient donc d'ailleurs. Elle pourrait venir du fait que le démiurge, l'artisan, s'est d'abord attablé à l'être-table de la table, c'est-à-dire a construit la table à partir de l'en-tablement ou de l'at-tablement, de quelque façon qu'on comprenne celui-ci : comme plaisir de s'y appuyer (*farniente* !), comme « À table ! », ou comme le lieu de l'agora, etc. Le démiurge a donc conçu la table, comme le veut Platon, à partir d'une idée, d'un faire-figure, témoignant de ce qu'une table est toujours autre chose qu'un bout de bois horizontal posé sur des pieds, sauf justement, dans le monde mondialisé, où il n'y a pas d'idée, sinon la représentation du capital qui peut se mouler dans n'importe quelle (absence d')idée et mimer une idée, en suivant n'importe quoi...

Mais la table schizophrénique, si elle n'est pas simple et renvoie toujours à autre chose qu'elle, n'est pas non plus vraiment complexe, car l'intention qui préside à sa construction semble être une intention vide ou visant à n'importe quoi. Aussi ce qui montre que sa production ne consiste pas simplement à clouer un panneau de bois sur des pieds est-il proprement affolant, puisque ce n'est pas la présence d'une idée, mais l'absence totale d'idée. C'est en raison de cette absence totale d'idée que la table est dite désimplifiée à mesure qu'elle est travaillée.

*So far, so good...*

Mais aussitôt après, vient le premier passage qui me paraît inquiétant :

« Telle qu'elle était c'était une table à rajouts, comme furent faits certains dessins de schizophrènes dit bourrés, et si elle était terminée, c'est dans la mesure où il n'y avait plus moyen d'y rien ajouter, table qui était devenue de plus en plus entassement, de moins en moins table... »

Inquiétant, parce que, selon *L'anti-Œdipe*, la schizophrénie est dans le vrai – c'est l'exemple du processus de production désirante –, et que je me demande si en fin de compte, *L'anti-Œdipe* ne l'aborde pas, malgré tout, de façon trop immédiate, dans ses caractères simplement nosographiques. La question qu'il faut poser est donc celle-ci : Comment est-il possible de métaphoriser la schizophrénie, d'opérer par elle un déplacement effectif dans la théorie qui ne soit pas raté, c'est-à-dire accompli de façon schizophrénique nosographiquement parlant. Car, ce qu'il y a de

problématique dans la table du schizophrène tient à ce que sa production ne s'arrête pas parce que le schizo aurait rejoint le terme d'où tout n'a cessé de fluer et laisserait-être la table à partir de l'attablement lui-même. S'il s'arrête de la produire, c'est parce qu'il n'en peut plus, et il laisse donc la table dans l'entassement, en arrêtant brusquement une série de gestes qui étaient seulement des mouvements. Si bien qu'en réalité, la table schizophrénique est en contradiction avec l'idée d'une fin du processus, telle que *L'anti-Œdipe* la caractérise en haut de la p. 11, dans le passage où la « production désirante » est opposée à la « causation du schizophrène artificiel » (de la « loque autistisée ») par un processus possédant une « fin » ou une « continuation à l'infini qui est strictement la même chose que son arrêt brutal et prématuré ».

Dans la citation de Michaux, l'idée d'un processus répétitif et interminable (idée induite par le terme d'« entassement ») et celle de son arrêt brusque semblent bien signaler au contraire l'absence de tout terme au sens du *telos* (au sens de l'achèvement, accomplissement, réalisation), si bien qu'on ne sait plus trop comment *L'anti-Oedipe* imagine la production désirante !

Je veux dire : pour établir que la production désirante flue infailliblement depuis son achèvement, il faut certes lui reconnaître un certain égarement, mais il ne faut lui attribuer aucun entassement, et il faut caractériser en termes d'entassement l'impossibilité schizophrénique au sens banal de l'esprit du « schizon » (c'est à dire de l'esprit faible, trop faible pour être capable de produire l'harmonie – en grec ancien, *σχίζειν*, c'est fendre, déchirer). Autrement dit, il faut reconnaître que l'homme est certes égaré dans l'étant, et donc profondément schizophrénique, mais qu'il est aussi bien profondément paranoïaque, qu'il possède le *nous*, l'intelligence, et que les opérations de l'esprit, ou plutôt le destin du *Dasein* (car « opérations de l'esprit » sonne trop idéaliste) a certes ses métamorphoses dans les psychoses, mais que, bien que le *Dasein* soit ontiquement schizophrène, il l'est en un sens non-immédiat et non cernable nosographiquement.

Il est possible (c'est un risque inhérent à toute entreprise de composition de l'étant *en vérité*) que la désimplification du rapport à l'étant égare tout simplement le *Dasein*, puisque celui-ci ne s'avance jamais sans prendre de risques vers une pratique véritable de l'étant. Il est donc possible que le *Dasein* ne puisse endurer suffisamment le caractère violemment refusé du terme achevé d'où flue la possibilité de son rapport à l'étant, terme qui est objet de sur-prise, mais non de prise ; et en ce cas, – pour dire la chose platoniquement et banalement – l'idée lui échappe, et il la poursuit avec une obstination telle que cela ressemble exactement à une absence complète d'idée. Alors, l'être terminé au sens de l'achevé, semble bien abandonné. Et, soit dit en passant, il est également possible que l'être terminé au sens de l'achevé préside au « non-fini » aussi bien qu'au « fini » au sens pictural, ou bien qu'il manque à l'un comme à l'autre.

Poursuivons la lecture (p. 12-13) :

« Elle n'était appropriée à aucun usage, à rien de ce qu'on attend d'une table. »

Comprenons : elle était littéralement sans idée.

« Lourde, encombrante, elle était à peine transportable. On ne savait comment la prendre (ni mentalement ni manuellement). Le plateau, la partie utile de la table, progressivement réduit, disparaissait, étant si peu en relation avec l'encombrant bâti, qu'on ne songeait plus à l'ensemble comme à une table, mais comme à un meuble à part, un instrument inconnu dont on n'aurait pas eu

l'emploi. Table déshumanisée, qui n'avait aucune aisance, qui n'était pas bourgeoise, pas rustique, pas de campagne, pas de cuisine, pas de travail. »

La table schizophrénique peut donc effectivement être prise comme l'absente de toute cuisine. Même en tant que table ratée, elle peut, en un sens, être prise comme exemple de toute production de table fracassée par la nécessité de produire d'abord l'en-tablement, et même uniquement lui. C'est là ce que fait l'art, ou ce qu'il est convenu d'appeler ainsi. Mais la table schizophrénique, quant à elle, peut aussi relever seulement de la confusion nosographique. Aussi me paraît-il dangereux d'investir l'un dans l'autre, comme semble bien le faire *L'anti-Œdipe*. Car, quand Artaud dit : « Liez moi si vous voulez ! », il ne faut surtout pas en conclure qu'il se considère directement comme schizophrène. Sinon que ferait-on de son combat contre la psychiatrie ? Ce qu'il veut dire, c'est bien plutôt quelque chose comme : « Je suis fou, mais bien autrement que vous ne le croyez. D'ailleurs, je risque peut-être de l'être aussi comme vous le croyez, mais pas autant que vous le croyez, et pas là où vous le croyez, et tout cela, à cause de vous en réalité ! »

Du fait qu'il se contente de citer Michaux au lieu de l'utiliser et qu'il fait jouer réellement le texte de Michaux dans le sien propre, Deleuze paraît confondre le schème et l'image – la schizophrénie dans son concept métaphorique et la schizophrénie dans son concept nosographique. Or entre les deux, il y a une différence bien réelle, puisque, d'une part, seul le premier concept est un exemple de l'achevé, et que, d'autre part, le fait que le *Dasein* commence à l'achevé produit certes des égarements dans l'étant dont témoigne la bizarrerie du séjour de l'homme sur cette terre, mais il ne produit cependant aucun égarement nosographique immédiat.

La citation de Michaux se termine ainsi (p. 15) :

« Qui [*s.e.* table] ne se prêtait à rien, qui se défendait, se refusait au service et à la communication. En elle quelque chose d'aterré, de pétrifié. Elle eût pu faire songer à un moteur arrêté ».

Il est surprenant que les derniers mots cités soient « moteur arrêté » et que le commentaire reprenne par :

« Le schizophrène est le producteur universel. »

Surprenant, parce que la production comme processus (la production de production) est au contraire une machination permanente qui ne s'arrête jamais et qui, si elle est détraquée, fonctionne cependant, puisqu'elle ne fonctionne que détraquée. Prendre l'exemple du blocage schizophrénique pour élucider le processus de production en tant que tel semble donc bien témoigner d'un manque de vigilance de Deleuze dans son utilisation de Michaux.

Deleuze poursuit :

« Il n'y a pas lieu ici de distinguer le produire de son produit. »

Entre la production comme processus et la production comme entassement schizophrénique interminable ou arrêté, il y a donc une ressemblance. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas lieu de distinguer le produire de son produit. Et c'est pour cela que Deleuze prend le risque d'éclairer la première forme de production par la seconde. Je ne reviendrai pas sur l'idée même d'in-distinction, puisque nous en avons parlé la semaine dernière. Je rappellerai simplement qu'elle repose sur ceci :

seules des *praxeis* dans lesquelles le produire et le produit ne se distinguent pas sont des *praxeis* qui ont leur *télos* en elles-mêmes. Vivre et avoir vécu, aimer et avoir aimé, être heureux et avoir été heureux, sont de telles “productions” qui montrent que seules sont des pratiques au sens propre celles qui sont cycliquement et originellement closes et qui constituent, comme nous l’avons souligné, des pratiques de l’inutile. Par quoi il faut entendre : des pratiques ne se définissant pas par l’utilité conçue comme rapport (extérieur) à un but, mais témoignant de ce que l’in-utile est le seul ou-til, le seul *pragme*, dans lequel la *praxis* du *Dasein* peut s’investir. La vie en effet s’investit effectivement et complètement dans des comportements fragmentaires qui ont valeur de « totalité » ; et elle ne s’investit nulle part ailleurs, et surtout pas dans les finalités techniques !

Deleuze, quant à lui, explicite ainsi l’in-distinction entre produire et produit :

« Du moins l’objet produit emporte-t-il son *ici* dans un nouveau produire. La table continue sa “propre affaire”. Le plateau est mangé par le bâti. La non-terminaison de la table est un impératif de production. »<sup>20</sup>

Les deux dernières phrases sont totalement équivoques ; c’est le second passage dont j’annonçais qu’il m’inquiète. Car, d’après le contexte, « non-terminaison » veut hélas dire interminable répétition d’un mouvement ou (ce qui revient au même) arrêt brusque de ce mouvement qui se trouve pétrifié (cf. « moteur arrêté »). Or, il est impossible que la non-terminaison ainsi caractérisée soit un impératif de la production. Pour qu’elle le soit, il faudrait que « non-terminaison » renvoie à l’être achevé, Mais ce ce ne peut pas être le cas, puisque, si l’être achevé est la source de renaissance constante du désir et de la production, il ne peut pas l’être comme répétition ou / et arrêt, ni par conséquent en tant qu’« impératif de production ». Un impératif est en effet ce qui s’impose depuis un au-delà infini à une conscience finie en en marquant la finitude, et, en tant que tel, il ne saurait concerner la production désirante.

Passons sur les phrases suivantes, où il est question du bricolage selon Levi-Straus, et lisons directement la phrase qui se trouve plus loin, dans la même page, où Deleuze énonce ce qu’il tient pour essentiel :

« La règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère des machines désirantes ou de la production primaire : production de production. »

La question qu’il faut ici poser est celle de la détermination ontologique précise de la règle. C’est une question non instruite par Deleuze, mais qu’il faut instruire si l’on veut comprendre ce qui cherche à se gagner ici péniblement, et donc aussi éviter toute équivoque, d’abord sur les rapports du corps sans organes aux machines désirantes, et ensuite sur l’interprétation de Marx.

Le bas de la page 13 compte trois remarques énigmatiques que je crois “bonnes”.

D’abord :

« Du produire, un produit, une identité produit-produire... »

Sur l’identité produit / produire, nous pouvons en rester à ce que nous avons dit la semaine dernière, à partir d’exemples aristotéliens.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L’anti-Œdipe*, p. 13.

Ensuite :

« C'est cette identité qui forme un troisième terme dans la série linéaire : énorme objet non différencié ».

Notons qu'« énorme objet non différencié » est, dans *L'anti-Œdipe*, la première nomination encore anonyme du corps sans organe.

Enfin :

« Tout s'arrête un moment, tout se fige (puis tout va recommencer) ».

Ici est introduit le « *ruthmos* », le rythme. Le propre de l'incessant du désir n'est en effet pas le "sans cesse" du mouvement, mais la reprise d'un rythme. Mais où le rythme qui reprend toujours se reprend-t-il exactement ? Réponse : à « l'énorme objet indifférencié ». Ce qui veut dire que, dans toute pratique de l'étant, on n'en finit jamais de produire le monde même – ce que Marx nomme « l'unité originelle de l'homme et de la nature ». Cela en effet se caresse s'indéfiniment, se nage indéfiniment, se mange et se boit indéfiniment, car, en un sens, cela ne se prend d'aucune façon dans la consommation représentative active (dans le geste). Ce dont il s'agit est bien plutôt de la façon dont je me laisse prendre par la surprise, et cela inépuisablement, et pas du tout dans l'"ainsi de suite" du manque, pas dans une sorte de manque impliquant le caractère écrasant de la totalité. En ce cas, l'accomplissement manquerait, puisqu'il n'est pas terme au sens de "ça s'arrête !", et que si cela s'arrête bien, c'est seulement comme une pose.

Le désir en effet ne connaît que des poses, et non des arrêts. C'est pourquoi il est interminable, et demande beaucoup de temps. Il n'est donc pas commode de mettre ensemble le temps du travail et le temps du désir. Encore que, comme dit Deleuze, « le désir a "besoin" de peu de choses »<sup>21</sup> ; et il peut aussi bien avoir besoin de peu de temps. Il peut recommencer souvent ou pas souvent, mais il recommencera tout de même identiquement, incessamment, car il est quelque chose comme l'élément d'une respiration.

Il est donc juste d'affirmer en ce sens que : « tout s'arrête », « tout se fige », « puis tout va recommencer ». Cela est juste parce cela engage à penser le corps sans organes comme l'*aei* non détaché, non coagulé dans la fausse présence d'un être éternel qui serait un objet. Dire que, dans tout désir, il s'agit de faire-monde, de produire l'unité originelle de l'homme et de la nature, dire que c'est cela qui est la couleur de la couleur, le lisse du lisse, l'eau de l'eau, etc., et que tous les fruits sont fruits de l'univers, comme le soulignait Michel Alexandre, cela ne veut pas dire pas qu'il y aurait une espèce de méta-objet au-delà des étants qui serait le monde et auquel le désir serait ordonné. Il faut en effet tenir sur le point suivant : LE MONDE N'EST AUCUNEMENT L'AU-DELÀ JALOUX D'UN PRÉTENDU DOMAINE EMPIRIQUE DES ÉTANTS. Autrement dit, il n'y a pas l'être du monde, mais il y a la mondialité de l'étant, il y a l'habitation de l'origine dans le cyprès, comme dit le poète, en sorte que LE FRAGMENT EST LE SEUL LIEU DU MONDE.

Conséquence : Il n'y a absolument aucune espèce de source ni à l'inaisance de l'ainsi de suite, ni à l'apaisement compris ontiquement comme le rôle du rassasiement. Le *Dasein* n'est jamais ni laissé dans son propre vide ni rempli par l'accompli, mais il est visité jusqu'à ce que l'intolérable de cette

<sup>21</sup> Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, p. 35.



visitation – les souffrances terribles que le désir produit en moi – accorde un répit, et l'accorde d'une façon objectivement inassignée.

En cette affaire, tout dépend de la vigueur du *Dasein*, de sa plus ou moins grande capacité de remonter le courant comme un saumon – par exemple, en maigrissant, un point c'est tout. Il n'y a en effet aucune mesure du désir, et il n'y a donc pas non plus en lui quoi que ce soit de démesuré. D'où la possible alternance du frénétique, du rythme déchaîné et du suave. C'est une chose que la *pop* musique a bien compris. La *pop*, c'est presque toujours cette alternance. On croit représentativement, métaphysiquement ou bourgeoisement qu'il s'agit là d'un excès, mais en réalité la *pop* excède la problématique de l'excès : en elle, le trop fort ou le trop violent ne signifie plus rien. C'est en tout cas ce que donne à entendre la succession immédiate du fracas assourdissant et de l'incroyablement suave (voix nasale de garçon dans le masque, suavité britannique de *Genesis* ou autres) qui n'est pas du tout la fadeur d'une rémission, parce qu'il est un suave tirant sur les nerfs, aussi tendu que l'était tout à l'heure le fracas. En sorte que le rythme, qu'il soit violent, spasmodique ou complètement étalé, n'en participe pas moins d'une seule et même *soutenance de l'insoutenable*. Or, si l'on veut encore et toujours d'un tel rythme, ce n'est ni parce qu'il comblerait un manque, ni parce qu'il ferait signe vers une totalité transcendante – vers un au-delà, un quelconque secret en réserve. Il n'y a en effet aucun secret, puisque la pratique en sa nudité ne fait pas sortir de ce monde-ci. Peut-être est-ce là d'ailleurs ce qui, dans les sagesses naturelles (c'est-à-dire antérieures à la philosophie), différencie les pratiques nues (telles le tao, peut-être) de celles qui se doublent du fantasme religieux (du double divin de l'univers). La pratique-en-vérité de l'étant ne mène nulle part, et certainement pas vers un quelconque secret du monde. Elle est purement et simplement ajustement de l'étant. Ça sonne juste ou pas. Un point c'est tout.

Bref, l'objet du désir en tout désir est l'« énorme objet non-différencié ». Ce qui veut dire que le monde est, pour l'étant, le corps sans organe.

Mais il y a, dans la suite immédiate du texte (p. 14), un tournant qui fait glisser l'analyse vers la métaphysique et accrédite implicitement une conception du « corps sans organes » comme totalité onto-théo-logique, voire tout simplement théologique.

« D'une certaine manière il vaudrait mieux que rien ne marche, rien ne fonctionne. Ne pas être né, sortir de la roue des naissances [...] »

En fait, il aurait fallu que le corps sans organes soit interprété à la lumière de l'incommensurabilité de l'ordre de l'*aei* (du toujours déjà) à l'ordre du *gignestai* (du devenir), et que *L'anti-Œdipe* explique que l'ordre de l'être – l'*aei*, l'immémorial cerne de tout ce qui me concerne –, ne commence pas et ne finit pas, car il est le cyclique atteint dans la production désirante qui, elle non plus, n'a pas de fin, et cela non pas parce qu'elle dure depuis toujours, mais parce qu'elle n'est pas un devenant ou un devenu possédant une durée, c'est-à-dire parce qu'elle est *l'autre* de toute détermination ontique et qu'à ce titre, elle témoigne de ce qu'en un sens, je ne suis pas né de mes parents. Comme l'écrit Descartes :

« Pour ce qui regarde mes parents, desquels il semble que je tire ma naissance, encore que tout ce que j'en ai jamais pu croire soit véritable, cela ne fait pas toutefois que ce soit eux qui me conservent ni qui m'aient fait et produit en tant que je suis une chose qui pense. »<sup>22</sup>

Mais, l'ennui avec Descartes, c'est qu'il en conclut que Dieu l'a fait pour autant qu'il pense. Il se trompe donc de corps sans organes, puisque le corps sans organes est *soit* l'immémorial du procès sans commencement ni fin de la production désirante, *soit* Dieu, c'est-à-dire l'illusion d'un commencement en-soi, d'une origine absente-présente, substantiellement ou ontiquement imaginée, et présumée désigner le moment de la totalité de l'étant. Car, s'il est vrai que venir au monde cela veut dire, pour le *Dasein*, venir à l'ordre du « ne pas être pas né », une telle "vérité" peut être comprise soit ontologiquement (par la différence être / étant), soit ontiquement. Et dans ce dernier cas, ce qui est produit est un doublet théologique.

Deleuze poursuit sa phrase :

« [...] pas de bouche pour têter, pas de bouche pour chier. Les machines seront-elles détraquées, leurs pièces assez détachées pour se rendre et nous rendre au rien ? »

Il convient que nous nous arrêtons sur la façon dont est introduit le thème du détraquement de la machine (puisque dans *L'anti-Œdipe*, les machines désirantes ne marchent que détraquées), pour déterminer ce qui la détraque exactement, c'est-à-dire ce qui la différencie d'un simple agencement mécanique<sup>23</sup>. Il semble bien que ce soit parce que qu'elles ne mettent pas en rapport des étants, mais sont en rapport avec le corps sans organes, que les machines désirantes se détraquent sans cesse. Et il semble donc que ce soit le désir, en tant qu'il désire toujours le corps sans organes – la surface d'enregistrement, le monde comme tel –, qui montre qu'elles ne marchent jamais que détraquées.

Mais, précise notre texte, il faut que soit évité tout investissement brutal de la pluralité fragmentaire des machines désirantes par le corps sans organes, corps que chacune et toutes ne cessent cependant de produire par leur entrecroisement. Car, lorsqu'un tel investissement se produit, les machines désirantes se détraquent *objectivement et interminablement*, et elles ne machinent plus. Alors, leurs pièces ne sont pas « assez détachées pour se rendre et nous rendre au rien », et (p. 14) :

« On dirait que les flux d'énergie sont encore trop liés, les objets partiels encore trop organiques. »

Soutenir, comme le fait ici *L'anti-Œdipe*, que les machines ne peuvent plus machiner lorsque les objets partiels appartient encore trop au tout, est une thèse qui me paraît problématique, car pour que les objets partiels puissent appartenir (ou, aussi bien, ne pas appartenir) au tout, il faut que le tout se soit lui-même prononcé. Or celui-ci ne se prononce justement pas. Ce que montre l'*aei* non métaphysiquement pensé est en effet que le monde est l'origine de la prononciation de l'étant, mais qu'il ne se prononce pas lui-même, qu'il ne s'avance pas sur le devant et ne prend pas la place de l'étant. Supposer à l'inverse, que la totalité comme telle (le monde) doit se prononcer pour devenir jalouse de l'agencement machinique fragmentaire et pour le disloquer ou (ce qui revient au même) pour le coloniser et le soumettre à son ordre hiérarchique, c'est se situer dans une structure dite de

<sup>22</sup> Cf. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Méditation troisième ».

<sup>23</sup> Selon Deleuze en effet, l'agencement d'une machine est machinique, et non mécanique. (G. G.)

pouvoir, c'est-à-dire dans une structure hiérarchique, dans le cadre de laquelle il est impossible que le désir ait pour objet l'agencement machinique des pièces elles-mêmes.

Effectivement la phrase suivante (p. 14) substitue à l'*aei* on ne sait quel niveau théologique :

« Mais un pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser dans un corps plein. Les machines désirantes nous font un organisme ; [...] »

Bien que ce soient les machines désirantes qui nous font un organisme, celui-ci doit être combattu, comme nous l'a appris Artaud ; il doit l'être parce qu'il est d'une inefficacité scandaleuse. (Sur ce dernier point, il faut lire, notamment pour la référence à Artaud, les pages 57 à 60 du texte publié par Deleuze et Guattari dans la revue *Minuit*<sup>24</sup>). Deleuze et Guattari poursuivent (p. 14) ainsi :

« [...] mais au sein de cette production, dans sa production même, le corps souffre d'être ainsi organisé, de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout. "Une station incompréhensible et toute droite" au milieu du procès, comme troisième temps : [...] »

La référence à Artaud ("station incompréhensible et toute droite") nous ramène à ce que soulignais tout à l'heure : pas de bouche dans le baiser, pas de bouche dans la tétée, pas de bouche dans le boire, mais le boire me donne un monde-bouche, il m'embouche :

« [...] "Pas de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Pas d'œsophage. Pas d'estomac. Pas de ventre. Pas d'anus"<sup>25</sup>. Les automates s'arrêtent et laissent monter la masse inorganisée qu'ils articulaient. »

Le jeu des organes est donc de provoquer ce "pas de". C'est en réalité un jeu de surmontement des organes dans l'*aei* du corps désirant – du corps désirant-monde. Ici, on retrouve donc l'*aei*, alors que quelques lignes plus haut, on supposait la production métaphysique de la totalité – sa pro-nonciation.

Oscillation donc, qui permet à Deleuze non seulement de rapporter les organes à l'inorganisé – à « la masse inorganisée qu'ils articulaient », mais aussi de conclure ainsi son analyse :

« LE CORPS PLEIN SANS ORGANES EST L'IMPRODUCTIF, LE STÉRILE, L'INENGENDRÉ, L'INCONSOMMABLE »

– enfin, cela lui permet, quelques lignes plus bas, de nommer métaphysiquement le « corps sans organes » par un terme repris d'Aristote : « moteur immobile ».

Ce qui ne va pas, dans cette approche, c'est que le corps sans organes s'y trouve caractérisé comme « l'improductif ». Cela n'est pas recevable, puisqu'il est le laisser-être de toute production, et donc, en un sens, l'"objet" de toute production – puisqu'il est impliqué dans le jeu de la production, sans y être encore d'une certaine façon.

<sup>24</sup> Ce texte initialement paru dans la revue *Minuit* est repris (et quelque peu ré-élaboré) dans *Mille plateaux*. Voir plus particulièrement, pour la question qui occupe ici Granel, les p. 196-198. (Éd.)

<sup>25</sup> Citation d'Artaud tirée de *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (émission radiophonique de 1947) : « "Pas de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Pas d'œsophage. Pas d'estomac. Pas de ventre. Pas d'anus. Je reconstruirai l'homme que je suis ». Notons que ce texte est déjà cité et longuement analysé par Deleuze dans *Logique du sens*, p. 108 sq. (Éd.)

Omettre qu'il n'y est pas vraiment est ce qui signe la grossièreté de Marx, lorsqu'il déclare que le monde est produit par le commerce<sup>26</sup>. L'omettre c'est en effet ne pas pouvoir reconnaître qu'on ne marche qu'en cercle – que toute circulation (aussi bien celle des produits que celle du désir) suppose une circularité, et que ce qui meut la pratique (son origine) n'est autre que ce qui l'émeut à partir du cyclique – c'est-à-dire à partir de son toujours-déjà qui est son véritable "objet". Il ne faut donc pas dire que le monde est produit par le commerce (Marx), mais il ne faut pas dire non plus que le corps plein sans organes est l'improductif (Deleuze). Ce qu'il faut dire, c'est qu'IL N'Y A PAS DE PRODUCTION POUR LE MONDE MÊME, OU POUR TOUT CE QUI EN TIENT LIEU QUELQUE PART, c'est-à-dire pour tout ce qui est une forme quelconque de corps sans organes.

En d'autres termes, il faut refuser d'hypostasier l'antécédence de l'*aei* en assimilant l'*aei* à la présence de la totalité, et penser le toujours-déjà comme n'étant ni mobile ni immobile. Le monde, disait déjà Zénon, n'est ni en mouvement, ni en repos, il n'est ni fini ni infini dans l'espace et dans le temps, ni fini ni infini selon la quantité, etc. En clair, il n'est pas produit et n'est pas un produit.

Si le corps sans organes n'est pas « l'improductif », il est bien en revanche « l'inengendré » : le cerne de la consommation (consommation au sens de : tout est consommé), l'achèvement. Or en tant que tel, il est lui-même inconsommable, mais aussi le seul consommable, car tout le reste n'est que le bouche-trou objectif d'une conscience mue par le manque. Aussi est-il possible de vivre littéralement de cet inconsommable qu'est la consommation au sens du "tout est consommé". Car, du fait que le *Dasein* ne vit pas seulement du pain mais de l'achevé du pain, ce qu'il mange est en réalité le corps sans organe. C'est en tout cas ce que dit le poète...

S'il n'est ni productif ni improductif, le corps sans organes serait-il « stérile » ? En un sens oui, puisqu'il faut préserver l'*aei*, lui retirer par protection toute possibilité de fécondité (de fluance), et que cela n'est possible que si l'on situe en lui la coupure-flux première. Mais le corps sans organes n'est certainement pas stérile au sens de la stérilité chimique ou génétique. Lui seul est fécond. Car s'il est stérile de vivre et d'avoir vécu, de vivre et de penser, d'être heureux et d'avoir été heureux, en ce sens que cela s'engendre soi-même sans jamais rien engendrer, cela n'est pourtant pas tout simplement stérile, puisque c'est à la fois la seule source de ce qu'on peut appeler "activité" et ce qui permet à nos "activités" de tenir ensemble bien des choses. Force est donc de reconnaître qu'il y a stérilité et stérilité ! Autrement dit, force est de reconnaître que la stérilité (voire l'improductivité), lorsqu'elle est l'un des modes de l'achèvement, est tout autre chose que lorsqu'elle est prise dans la spirale d'une répétition infinie. Par exemple, il y a plusieurs manières de ne pas (ou ne plus) aller au syndicat, ou de ne plus aller en cours, et elles ne sont pas toutes forcément stériles. Car en réalité, l'inengendré que le *Dasein* ne cesse d'(in)engendrer dans le *logos* témoigne de ce que l'homme désigne sans arrêt l'inengendré, et que lui seul est, pour lui, "consommable".

On lit, dans la suite immédiate du texte (p. 14 toujours) :

<sup>26</sup> Cf. K.Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande* : « Les objets de la "certitude sensible" la plus simple ne sont eux-mêmes donnés à Feuerbach que par le développement social, l'industrie et les échanges commerciaux. On sait que le cerisier comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n'est donc que *grâce* à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fut donné à la "certitude sensible" de Feuerbach. » Cité et commenté par G. Granel, *Incipit Marx*, p. 45-46.

« Antonin Artaud l’a découvert [*i. e.* le corps plein sans organes], là où il était, sans forme et sans figure. Instinct de mort, tel est son nom, et la mort n’est pas sans modèle. Car le désir désire *aussi* cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile, comme il désire la vie parce que les organes de la vie sont la *working machine*. »

Ici aussi est présente l’oscillation déjà repérée. Pourquoi en effet dire que le désir désire *aussi* la mort ? En réalité, le désir n’a pas simplement “aussi” un rapport avec la mort, mais il a, avec elle, un rapport absolument primitif, qui n’est cependant pas dans la transitivité d’un rapport direct : le processus du désir n’a pas la mort comme complètement d’objet direct, mais il est le propre d’un être qui est en son essence mortel. En effet, le *Dasein* désirant à partir de la mortalité, ne désire pas tant la mort que la mortalité. Qu’est-ce à dire, sinon que le *Dasein*, en tant qu’il n’est pas né – en tant qu’il ne commence ni ne finit dans l’étant – est toujours-déjà supprimé par l’étant, autrement dit, qu’il est celui qui n’a aucun lieu où reposer la tête et qui est mort en ce monde ? En un sens, tout est, à tout moment, insupportable pour l’homme, puisqu’il n’a sa mesure en aucun étant et que cela le tue constamment. La mortalité signe donc l’irréalité de son rapport au réel (à l’ainsi nommé réel), et elle la signe en tant que chair même de ce rapport et de ce réel. Elle montre aussi que “*Da-sein*” ne signifie aucunement la permanence ontique d’un étant séparé des autres (l’étant “animal rationnel”, par exemple).

Bref, pour mettre un terme à l’oscillation du texte de Deleuze, il ne faut pas dire que le désir désire aussi la mort, mais qu’il n’est désir que dans la mesure où il désire la production de l’unité de l’homme et de la nature, c’est-à-dire le cyclique. En réalité, ce qu’il désire est donc la mort de la relation linéaire.

C’est très exactement sur ce point que Platon joue dans le *Phédon*, lorsqu’il montre que l’homme se nourrit du néant, et donc de la mortalité, parce que la pensée de l’être est une pensée du né-ant (*ne-ens* = ce qui n’est pas l’étant). Comprenons : pour l’homme en tant qu’étant, l’être-homme est mortel, car il n’est pas humain, mais divin. Par le “divin” (qui n’a rien à voir avec le théologique), les Grecs entendaient simplement la façon dont le monde s’annonce en signant la mort originelle de tout étant intra-mondain. Si donc le *Dasein* peut être dit se nourrir de la mort même, c’est-à-dire de la prétendue séparation de l’âme et du corps – qui ne peut être que prétendue, puisque la puissance est inséparable de l’acte, puisque que je *suis* une âme (je n’ai pas une âme) –, c’est tout simplement parce que le *Dasein* est un corps (il n’a pas un corps), autrement dit parce que ce que l’on nomme “âme” n’est autre que l’être achevé, l’être en œuvre, du corps.

Si l’on en croit Aristote, l’âme est en effet au corps ce que le tranchant est à la hache. C’est là une thèse matérialiste qui signifie qu’il n’y a de tranchant que pour autant que j’ai affaire à l’être dans son rapport à l’étant, car le corps n’est pas l’autre objectif d’un subjectif objectivé qui serait l’âme, mais il est ce que je suis en tant que je me nourris du *ne-ens*. Et c’est précisément le corps ainsi caractérisé qui montre que je désire à partir de la mort, laquelle mort est mon immémoriale petite sœur – *immemore sorrela*, disait G. Ungaretti. Caractérisation pertinente qui veut dire que la mort ne fait pas peur au *Dasein*, car celui-ci est, en un sens, plus vieux qu’elle, puisqu’il a toujours et depuis toujours l’âge de la mortalité !

Impossible par conséquent de suivre *L’anti-Œdipe*, lorsqu’il identifie le corps plein de la mort au « moteur immobile ». “Moteur immobile” est une allusion du livre IX de la *Physique* d’Aristote où il

est expliqué que tout ce qui meut requiert un moteur immobile et que le premier moteur immobile meut le monde par désir. Ce moteur, Deleuze le réinvestit dans sa propre théorie du désir. Mais, à l'évidence sa culture et son savoir lui jouent ici un tour. En effet, il n'est pas possible de réinvestir dans un discours désirant cela même qui marque le discours comme discours onto-*théo*-logique, métaphysique. Ici, il procède donc à un simple collage.

À vrai dire, je comprends mal l'assertion : « le corps plein de la mort est son moteur immobile, comme il désire la vie, parce que les organes de la vie sont la *working machine* ». Cette assertion joue en effet sur une dichotomie entre mort et vie qui est absente du processus désirant, puisqu'en lui, vie et mort sont le même. Il ne faut donc pas dire : je désire la vie parce que j'aime bien les machines qui fonctionnent, qui travaillent. Les machines désirantes n'ont rien à voir avec l'amour des petits trains électriques, amour qui est un fantasme débile d'adulte, car vous pouvez remarquer que les trains électriques n'intéressent pas du tout les enfants, mais seulement les adultes, et surtout les vieux messieurs riches, parce qu'ils coûtent très cher ! Aussi le désir de la vie déterminé à partir d'un ensemble d'organes composant une *working machine* ne peut-il être qu'un désir prétendu, qui passe outre le fait que la vie n'est jamais simplement l'ensemble des organes, et que, si on la prend à un certain niveau de généralité, elle est, aussi bien que la mort, un énorme objet indifférencié.

\*

Pour pouvoir penser sans équivoque le corps sans organes et la mortalité, il faut donc reconnaître que dire que je désire la vie en tout désir veut dire que je désire la vie générique, c'est-à-dire la production générique de l'homme et de la nature. Et pour le reconnaître, il faut refuser de penser la différence vie / mort à partir (et le long) de la différence corps sans organe / ensemble des organes – ce qu'hélas Deleuze ne refuse pas. Il faut – comme Deleuze le souligne, à juste titre cette fois – ne pas demander « comment ça marche ensemble », et dénoncer une telle requête comme « le produit de l'abstraction » (cf. p. 14).

Cette dénonciation, comme je l'ai signalé en commençant, fait écho à la façon dont Marx se débarrasse, dans les *Manuscrits de 1844*, de la perspective linéaire des commencements (autrement dit, du jugement de Dieu), et prend résolument parti pour l'inengendré, pour ce qu'il nomme métaphoriquement (ou imaginativement), le caractère cyclique de l'unité de l'homme et de la nature. Je dis « métaphoriquement », parce que soutenir que c'est l'être-homme de l'homme qui toujours engendre l'homme, c'est récuser tout engendrement au sens propre. À son objecteur qui lui dit : « Je t'accorde le cycle, mais accorde moi la ligne droite », Marx en effet rétorque : « Je ne puis te répondre, car ta question est elle-même le produit de l'abstraction ». Une telle réponse est de l'ordre du haussement d'épaules par lequel la philosophie évacue ce qui n'est pas de son ressort, en reconnaissant qu'il n'existe pas de démonstration de l'*archè* (du principe).

Ce haussement d'épaule, Deleuze le répète à la suite de Marx, mais tout le problème est qu'en le répétant, il détruit ce qu'il a dit dans les lignes précédentes de la même page 14, puisqu'un tel haussement d'épaules implique qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre, d'un côté, la vie comme ensemble d'organes et, de l'autre côté, la mort comme corps sans organes...

Or, refuser cette distinction et les pseudo-questions qu'elle induit engage à reconnaître que ce qui détraque sans cesse les machines désirantes n'est autre que l'être monde-du monde en tant que corps sans organes.

Telles étaient donc les deux remarques qu'appelaient ces premières pages.

\*

Pour avancer, deux chemins sont possibles : creuser l'équivoque du traitement de la question du corps sans organes et des machines désirantes, ou prendre en considération ce que *L'anti-Œdipe* dit de Marx. Dans le temps qui nous reste aujourd'hui, j'entremêlerai ces deux chemins, et la fois prochaine, nous nous attacherons à la lecture que Deleuze fait de Marx.

Nous reprendrons donc la lecture en haut de la page 15, là où il est affirmé que :

« Entre les machines désirantes et le corps sans organes s'élève un conflit apparent. »

Si le conflit est dit apparent, c'est simplement parce qu'il n'y a pas à se demander comment ça marche ensemble, puisque la vie, c'est les organes, et la mort, le corps sans organes.

« Chaque connexion de machines, chaque production de machine, chaque bruit de machine est devenu insupportable au corps sans organes. Sous les organes, il sent des larves et des vers répugnants, et l'action d'un Dieu qui le salope ou l'étrangle en l'organisant. »

Ce qui est ici senti est le commencement et la fin, et donc la répétition, le simple mouvement, l'inachèvement, tandis que le corps sans organes est, lui, le *teleion*. Dès que l'*aei* est abandonné, on a donc affaire non seulement à une retombée ontique de la diversité des étants-machines, mais encore au moment de l'unité ou de la totalité séparé de son processus de production, c'est-à-dire à Dieu. Et c'est précisément cela qui fait chuter la pensée de la différence dans un système de la présence.

Suit (p. 15) une citation d'Artaud :

« Le corps est le corps  
il est seul  
et n'a pas besoin d'organes  
le corps n'est jamais un organisme  
les organismes sont les ennemis du corps. »<sup>27</sup>

Cette affirmation est exactement du même niveau que le texte où Marx dit que « la nature est le corps non organique de l'homme »<sup>28</sup>. En fait, le corps sans organes, c'est exactement cela ! Car ce que Marx veut établir dans ce passage fameux des *Manuscrits de 1844*, c'est que la nature est le corps de l'homme, et non qu'il y aurait quelque chose qui, en vertu d'une juxtaposition mécanique, ferait d'elle une image du corps de l'homme. Ce qu'il vise, c'est donc la production originairement synthétique de l'homme et de la nature, soit ce que Deleuze nomme "corps sans organes", et qu'il oppose, conformément au langage d'Artaud, à l'organisme. Car, quand Artaud dit du corps qu'« il est

<sup>27</sup> Cf. A. Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*. (Éd.)

<sup>28</sup> Cf. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Premier manuscrit, « Le travail aliéné », Éditions sociales, p. 60 : « L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique. » (Éd.)

seul », il ne veut absolument pas dire qu'il est isolé, mais que lui seul est l'être, et qu'en tant que tel, il n'est ni la somme des organes, ni l'unité hiérarchique qui commande l'organisation d'un organisme.

Mais cette affirmation est difficile à comprendre, tout comme l'est le texte de Marx que je viens d'évoquer, car tous deux semblent tomber dans l'idéalisme, alors même qu'ils signent le sérieux *ontologique* du matérialisme. Dire que le corps est seul et n'a pas besoin d'organes, cela veut dire en effet qu'il n'a pas d'âme, qu'il n'a aucun besoin d'un organe représentatif qui serait un âme, et donc aussi qu'il n'entre pas dans l'ordre de la représentation – dans le clivage sujet / objet, etc. – dans lequel on entre fatalement dès qu'on parle d'organes. Il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'Artaud, dans « Pour en finir avec le jugement de Dieu », explique, non pas que nous n'avons aucun besoin de Dieu, mais que dans la vision, l'œil ne fonctionne pas comme un organe. Ce qui ne veut évidemment pas dire : « Si vous m'arrachez les yeux, je verrai » avec l'œil de l'âme, car l'âme n'est jamais qu'un autre organe, elle n'est jamais que le fantôme négatif de l'erreur de l'organe en général – c'est-à-dire un supplément d'organe. Cela veut dire : la main dans le toucher, l'œil dans la vue, ne sont pas des organes, ce ne sont pas des instruments dans la chaîne représentative, et par conséquent l'ensemble du corps n'est pas la somme et la mise en œuvre hiérarchique de ces instruments. Et c'est précisément en ce sens qu'Artaud dit que « les organismes sont les ennemis du corps ».

Deleuze entame ainsi (p. 15) son interprétation de la citation qu'il donne d'Artaud :

« Autant de clous dans sa chair, autant de supplices. Aux machines-organes le corps sans organes oppose sa surface glissante, opaque et tendue. »

Il faudrait, je pense, inquiéter quelque peu cette interprétation, en ouvrant une *disputatio* entre Deleuze et Derrida sur Artaud. Je sais bien qu'il est convenu de croire que Deleuze surmontant Derrida, il ne reste plus que des débris de Derrida... Mais je ne crois pas que les choses soient aussi simples, et je crois même qu'on pourrait reprendre tout ce que Derrida dit d'Artaud dans « La parole soufflée » pour éclairer ce qui fait l'unicité de la position d'Artaud<sup>29</sup>, mais qu'en revanche, l'utilisation que fait Deleuze de sa citation d'Artaud en tirant celui-ci du côté de l'affirmativité libidinale est une utilisation extrêmement dangereuse, parce que, comme nous l'avons montré, elle risque d'entraîner Deleuze (qui, il est vrai, prend toujours ce genre de risque, mais est assez fort pour passer au travers) à accrédi-ter le langage de la métaphysique.

Pourquoi en effet faudrait-il dire: « Autant de clous dans sa chair, autant de supplices » ? N'est-il pas bien plus fort de dire : Le corps en tant qu'il n'est pas l'organisme *est* seul ? C'est-à-dire : N'est-il pas bien plus fort de reconnaître que le corps est le seul niveau où je puisse analyser ce qui est en tant qu'il est, sans l'instrumentaliser ? Or, ce qui est en tant qu'il est n'est ni un clou dans ma chair, ni un supplice au sens propre. Le croire, c'est avoir toujours-déjà manqué le réel, se placer dans la perspective de l'instrumentalisation, donc aussi de la représentation.

Il est certes question de corps supplicié chez Artaud, mais ce qui est en cause n'est pas un supplice physique ; c'est un supplice historico-culturel. Ce qu'il s'agit pour lui d'établir est en effet que l'occidental et le catholique ont par culture salopé le corps d'une façon telle qu'il souffre du mythe des organes. Or cette thèse est pertinente car tout, y compris la façon dont nous sommes notre corps, est historico-culturel. Et c'est précisément pour cela que la lutte d'Artaud contre l'organisme est aussi une

<sup>29</sup> CF. J. Derrida, « La parole soufflée », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 253-292.



lutte contre Dieu, contre le Dieu chrétien qui a donné historiquement au chrétien-métaphysicien-occidental un corps dans la chair duquel il n'y a, conformément à l'enseignement de Paul et d'Augustin, que des épines et des clous.

Mais un tel enseignement est celui de la fausse finitude qui n'a rien à voir avec la « finitude essentielle », laquelle ne permet pas de déterminer en termes de répulsion le rapport entre machines désirantes et corps sans organes, comme le fait pourtant Deleuze dans la suite de son texte (p. 15) :

« Aux machines-organes, le corps sans organes oppose sa surface glissante opaque et tendue. Aux flux liés, connectés et recoupés, il oppose son fluide amorphe indifférencié. Aux mots phonétiques il oppose des souffles et des cris qui sont autant de blocs inarticulés. Nous croyons que le refoulement dit originaire n'a pas d'autre sens : non pas un "contre investissement", mais cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes. »

C'est donc à ce niveau que la théorie du désir de *L'anti-Oedipe* me paraît vacillante !