

Ce petit ruisseau calomnié, l'homme

Une lecture de L'Anti-Œdipe

Mémoire DEA de D. Julián Ferreyra

« La philosophie et la cité »

Ecole doctorale « Connaissance et culture »

Université Paris X - Nanterre

Directeur : Mme. Francine Markovits

à Georges et Nadya Labica
pour l'hospitalité et l'affect, surtout l'affect

Sommaire

INTRODUCTION : LE BATEAU IVRE	4
PREMIERE PARTIE : IL ETAIT UNE FOIS L'HOMME.....	12
CHAPITRE I : L' « HUMANISME VULGAIRE »	13
CHAPITRE II : CRITIQUE DU CARTESIANISME : « ÇA FONCTIONNE ».....	22
CHAPITRE III : ANALYTIQUE DE L'ADVERSITE : LE « CAS » HEIDEGGER	31
CHAPITRE IV : L'HOMME DE FOUCAULT, ET SES FINS	48
DEUXIEME PARTIE LIRE L'ANTI-OEDIPE	56
CHAPITRE V : LA METAPHYSIQUE MATERIALISTE DE L'INCONSCIENT	57
CHAPITRE VI : L'EFFRAYANT VOYAGE DE L'INCONSCIENT	82
CHAPITRE VII : L' <i>HOMO NATURA</i>	113
BIBLIOGRAPHIE.....	119

Introduction :

Le bateau ivre

« Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle publique et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant... »

(Montaigne, *Essais*, Livre III, "Du repentir")

« Je sentais plutôt devant moi un voyage effrayant »

(R. Laing, *Politique de l'expérience*)

Pourquoi lire, aujourd'hui, l'*Anti-Œdipe* ? Pourquoi, entre tous les textes possibles, celui-ci ? Même si le choix se limitait à l'œuvre de Gilles Deleuze (même, c'est-à-dire, si on ne se demande pas pourquoi Gilles Deleuze, aujourd'hui), pour quoi celui-ci ? Pourquoi, pour lire l'*Anti-Œdipe*, choisir l'homme, choisir ce petit ruisseau calomnié comme noyau de notre système d'interrogation ?

Mes recherches telles qu'elles ont précédé le travail¹ pour ce mémoire avaient abouti, d'après une lecture générale de l'œuvre de Deleuze centrée dans *Mil plateaux*² et fortement influencée par ses textes les plus tardifs (notamment *L'épuisé* de 1992 et « Bartleby ou la formule » de 1993), à une radicalisation de la dissolution de toute forme de la subjectivité qui faisait écrouler dans le non-sens toute conceptualisation d'une action positive. Une action fondée sur un sujet qui était le produit des machines sociales assujettissantes n'était qu'une il-

¹ Voir notamment Ferreyra, J., « (devenir-acedioso) », in Cragolini, M. (comp) *Modos de lo extraño: alteridad y subjetividad en el pensamiento post-nietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005, et « Una canción en medio del caos » in *Cuadernos de Ética*, N° 29, 2001.

² Il s'agit de la troisième œuvre écrite en collaboration entre Deleuze et Félix Guattari, publiée en 1980.

lusion; toute production subjective ne pouvait conduire qu'à un renforcement des machines qui avaient créé cette illusion. Seul restait le chemin signalé par les personnages de Beckett ou par le Bartleby de Melville : aboutir à une passivité extrême, seule puissance révolutionnaire. Le témoignage du fait que « seul pour celui qui a perdu tout espoir, l'espoir a été donné » que Giorgio Agamben a trouvé d'abord dans l'acédique et plus tard dans le musulman des champs de concentration était la seule utopie disponible. J'ai alors travaillé le concept médiéval d'acedia, du point de vue historique, du point de vue philosophique. Je joignais la ligne d'interprétation de l'œuvre deleuzienne menée par F. Zourabichvili, V. Bergen et R. Schérer.

"Les protagonistes de la nouvelle d'Henry James, *Dans la cage*, de celle de Fitzgerald, *La Fêlure*, les dernières figures beckettiennes saisies par l'épuisement, le Bartleby de Melville en arrivent au point où un franchissement de seuil, une entrée dans un devenir imperceptible a lieu et ce, dans le sens où rien ne s'est passé au niveau de l'histoire et de ses segmentarités dures mais où tout a changé au niveau de l'événement" (Bergen, V. "La politique comme posture de tout agencement", conférence au Colloque International Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, 14 et 15 janvier 2004, inédite).

« D'où le thème d'un 'néant de volonté', et de sa force désintégratrice. Bartleby est à cet égard le personnage emblématique de la politique deleuzienne : le Résistant par excellence, ou même le Survivant... Bartleby 'préfère ne pas' : il abdique de toute préférence dans une situation donnée, et récuse ainsi le régime des alternatives ou des disjonctions exclusives que assurent la clôture de la situation » (« Zourabichvili, F. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998).

Mais cette recherche avait abouti, je crois, à un cul-de-sac. Dans les conditions déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur, comment continuer à défendre une résistance marginale, comme continuer à faire un « acte de foi » sur les possibilités de expansion *par contagion* d'une « maladie » construite spéculativement ? Et, même si ce « programme » ou un autre similaire était *réalisable*, était-il *désirable* ? Voulais-je faire partie d'une humanité suivant le parcours de la trilogie beckettienne, la progressive déshumanisation de *Molloy* à *l'Innommable* ? Voulais je être pris dans un devenir généralisé vers « celui qui ne parle ni écoute, qui n'a ni corps ni âme, c'est autre chose qu'il a, il doit avoir quelque chose, il doit

être quelque part, il est fait de silence »³ ? Voulais-je rêver le silence ? Voulais-je tout changer au niveau de l'événement pendant que rien ne se passait au niveau de l'histoire?⁴

« On attendait autre chose, et des flux schizo-phréniques, de nous-mêmes et de l'*Anti-Œdipe*, que cette culture de l'abstention, de l'indifférence, du retrait, de l'indiscernable ou de l'innommable, pompeusement baptisée 'résistance' aux pouvoirs, pour masquer l'impuissance et le ressentiment qui souterrainement l'anime »⁵

En même temps, je ne voulais surtout pas joindre une certaine ligne d'interprétation anglo-saxonne qui, dans sa reformulation critique de la pensée de Deleuze, risque « jeter le bébé avec l'eau de bain » et s'approcher, de différentes façons, à une revendication d'une éthique de l'action libérale (notamment, Paul Patton et Eugène Hollande, mais aussi Mengue quand il conclut : « L'espace intersubjectif de parole et de débat sans lequel aucune forme d'égalité et de liberté n'est possible (...) La démocratie libérale apparaît au terme de ce siècle comme constituant bien le seul régime qui tienne compte du désir de reconnaissance universelle des hommes entre eux »⁶). Rapprocher Deleuze de la théorie de l'action communicative de Habermas, voire de sa version française qu'on peut trouver dans *La pensée 68* de A. Renault et L. Ferry, ne me semblait pas une issue acceptable en ce qui concerne mes doutes par rapport à l'action passive.

Un élan révolutionnaire positif devait substituer la progressive montée de la passivité, la puissance vitale devait substituer l'épuisement. Des tâches positives devaient être encore posées pour continuer à rêver d'un autre monde que celui de la démocratie libérale. Des alternatives au ressentiment qui ne soient pas l'acceptation de l'état de choses actuel devaient pouvoir être pensées. Où les trouver, donc ? Où trouver assez d'innocence et, au même temps, garder ce qu'on avait appris sur les mirages de la raison ?

³ Beckett, S. *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 210.

⁴ Je dois ce virage au-delà de l'action passive en grand part à l'influence des longues conversations avec G. Labica et le séminaire assuré par A. Negri au Collège International de Philosophie.

⁵ Mengue, P. Deleuze et la question de la démocratie, L'Harmattan, Paris, 2003.

⁶ Mengue, op. cit. pp. 201, 205. La confrontation de ces deux lignes d'interprétation a été manifeste dans le Colloque International Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, 14 et 15 janvier 2004.

Une des choses qui m'ont le plus frappé depuis mon arrivée en France est la force que les événements de Mai 68 gardent dans la culture contemporaine locale. Plonger dans cette époque effervescente pouvait me donner des pistes dans ma recherche. Alors, pourquoi ne pas retourner à l'*Anti-Œdipe*, pas seulement écrit en plein milieu de Mai 68 et de ses effets, mais aussi le premier fruit d'une rencontre de forces exceptionnelle : celle de Gilles Deleuze et Félix Guattari? Mengue, dans ses propos cités plus haut, et qui appartiennent à son dernier livre sur lequel j'étais tombé le jour même de mon arrivée en France, renforça cette intuition: on attendait autre chose, et des flux schizophréniques, de nous-mêmes et de l'*Anti-Œdipe*. J'ai décidé, donc, d'explorer l'*Anti-Œdipe*, en essayant cette fois de ne pas l'interpréter à la lumière de *Mil Plateaux*, une œuvre écrite dans une époque historique radicalement différente, soumise à des forces d'une autre sorte.

« On a décidé de lire l'*Anti-Œdipe* dans la certitude que celle-ci n'est pas une œuvre adolescente... », ai-je écrit, dans une version préliminaire de ce mémoire. Mais je n'avais, je n'ai aucune certitude. Je m'étais laissé emporter par un branle languissant.

« Je sentais plutôt devant moi un voyage effrayant... C'est exactement comme si on prenait la mer sur un bateau qui n'est pas capable d'affronter les tempêtes possibles... On est comme un bateau dans la tempête... Une ancre flottante aide le bateau à tenir tête à la tempête, mais ce qui donne aussi à ce ceux qui sont à bord un sentiment de réconfort, c'est de penser que cette ancre n'est pas fixée au fond de la mer, qu'elle fait en quelque sorte partie de la mer et leur permet pourtant de survivre. Aussi longtemps qu'ils croient qu'ils survivront avec leur bateau, ils sont capables de supporter la tempête » (transcription de l'« accident psychotique » de J. Watkins, dans Laing, R. *Politique de l'expérience*, pp. 106-111).

Voilà que je n'avais aucune certitude, que je sentais devant moi un voyage effrayant et que j'ai simplement décidé de faire de l'*Anti-Œdipe* mon ancre, une ancre que, même si elle n'était pas fixée au fond de la mer, me rendrait supportable la tempête. Je récrivis, alors : j'ai décidé de lire l'*Anti-Œdipe* comme si j'avais la certitude qu'il ne s'agissait pas d'une œuvre adolescente, victime d'un optimisme naïf post-mai 68, mais d'une œuvre philosophique majeure, majeure pour son énergie, pour les claires conséquences éthiques-politiques de l'ontologie qu'y est présentée, pour sa radicalité, pour la force de ses concepts, pour la centralité des forces de résistance qu'y sont identifiées. J'ai décidé de la lire en mettant entre paren-

thèse le scepticisme et l'incrédulité habituels par rapport aux « formules péremptoires » par lesquelles *l'Anti-Œdipe* « appelait à la subversion », et que Philippe Mengue, par exemple, signale au début de son *Deleuze et la question de la démocratie* : « Ce que jadis, l'on appelait 'l'esprit du temps' – et qui a toujours tendance à se croire impérisable – a bien changé depuis l'époque où, en 1972, Gilles Deleuze publiait, avec succès, le bréviaire de la contestation d'alors que fut *l'Anti-Œdipe*... A n'en pas douter quelque chose s'est produit, qui fait que nous ne pouvons plus faire nôtres aussi directement, avec peut-être autant de naïveté – ou si l'on préfère, en la prenant au pied de la lettre – les principes de la philosophie deleuzienne »⁷. On est en partie d'accord avec ce que Mengue dit sans peut-être vouloir vraiment le dire: les principes de la philosophie deleuzienne (ou plutôt deleuze-guattarienne) sont dans *l'Anti-Œdipe*. Mais nous, nous allons les prendre au pied de la lettre. Parce que quelque chose s'est produite - beaucoup de choses se sont produites qui font qu'on doit revenir à *l'Anti-Œdipe* comme source d'une pensée pour l'actualité. Et on ne croit pas que ce soit un geste naïf : peut-être une lecture superficielle peut l'être - une lecture qui se laisse aveugler par les formules péremptoires qui le remplissent et ne s'arrête pas à réfléchir à tout ce qui se cache derrière elles, où la logique de laquelle elles prennent leurs sens, mais on va lire *l'Anti-Œdipe* avec toute l'attention qu'une œuvre philosophique majeure mérite, en essayant de comprendre le débat dans lequel elle s'inséra au début des années 70, mais aussi en soulignant qu'est-ce que la lire dans le contexte du débat contemporain. On va lire *l'Anti-Œdipe* comme si on lisait la *Métaphysique* d'Aristote, la *Critique de la Raison Pure* de Kant, la *Science de la Logique* d'Hegel ou *Le Capital* de Marx.

« Le problème de l'unité de ce livre [*l'Anti-Œdipe*] ne se pose pas. Il y a bien deux aspects : le premier, c'est une critique d'Œdipe et de la psychanalyse ; le deuxième, c'est une étude du capitalisme et de ses rapports avec la schizophrénie. Or le premier aspect dépend étroitement du second » (Deleuze, G. « Entretien sur *l'Anti-Œdipe* », *L'Arc*, n° 49, 1972, repris in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1991, p. 33).

Déjà en 1972 Deleuze voyait que des « deux aspects » de *l'Anti-Œdipe* il y en avait un fondamental : une étude du capitalisme. C'est cet aspect, et non pas autant celui de la critique

⁷ Mengue, P. *Deleuze et la question de la démocratie*, 2003, p.13).

de la psychanalyse, qui sera l'axe de notre lecture. Mais ceci est encore trop général. Toute lecture suppose des questions spécifiques qui, à travers cette lecture, sont posées au texte. Elle suppose un problème commun qui fait le pont entre le lecteur et l'œuvre. Elle exige un *système d'interrogation*. Quels étaient ce problème et ce système ? S'il s'agit de défaire les mécanismes d'asservissement de la machine capitaliste, de mettre en doute son triomphe, il faut avoir quelque chose qui vaille la peine d'être libéré, qui vaille la peine d'être sauvé. Un combat philosophique mené *pour* le silence ou pour la pensée pure ne m'engageait pas. S'il y a une chose qui vaille la peine d'être sauvé, pour laquelle il vaut la peine de combattre, c'est l'homme. Peut-on concevoir une éthique sans homme, sans aucune sorte de conception de l'homme ? Tuer, massacrer, exploiter, violer, cannibaliser, affamer, enfermer, esclavager... Y a-t-il même une de ces actions qui puissent être considérées reprochables sans faire appel à une quelconque conception de l'homme ? Y a-t-il des critères possibles pour l'évaluation des actions –individuelles ou collectives– et des formations sociales sans avoir l'homme comme point de référence, même s'il n'est pas le point de référence exclusif ni privilégié, même s'il faut encore une fois se demander ce qu'est l'homme, même si on *doit* débattre de ce qu'est l'homme ?

Le chemin des dernières années de travail de Deleuze, en même temps qu'il menait vers une passivité extrême, en même temps qu'il s'enfonçait dans la démarche des personnages de Beckett, s'enfonçait dans un chemin qui faisait de la « honte d'être un homme » de Primo Levi « un des motifs les plus puissants de la philosophie, ce qui en fait forcément une philosophie politique »⁸.

Mais en 1972, le problème fondamental de la philosophie politique était, selon Deleuze et Guattari, tout autre :

« Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? »⁹.

⁸ Entretien avec Toni Negri dans l'année 1990, reprise dans *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p. 233.

⁹ Deleuze, G. et Guattari, F. *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 37, par la suite AO suivi du numéro de page. Ce « problème fondamental de la philosophie politique » a été, nous disent Deleuze et Guattari, posé par Spinoza et redécouvert par Reich. En effet, Spinoza, dans le préface de son *Traité théologico-politique*, écrit: « le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de

Si celle-ci est la question fondamentale de la philosophie politique, on ne peut pas faire de la philosophie politique sans nous demander ce qu'est l'homme, ce qu'est sa servitude, ce qu'est son salut, et dans quelles conditions combat-il pour l'une, dans lesquelles pour l'autre. On va essayer de démontrer que la politique de *l'Anti-Œdipe* n'est pas, comme le croyait alors Lyotard¹⁰ dans sa lecture à lui de *l'Anti-Oedipe*, une lutte pour l'inhumanité, mais pour le salut de l'homme, pour une certaine conception de l'homme. Le système d'interrogation au travers duquel on va à lire Deleuze et Guattari, au travers duquel on va à lire *l'Anti-Œdipe* serait, donc, ce qu'est l'homme, ce qu'est le salut de l'homme et comment peut-il lutter pour son salut et non pour la servitude.

Cette approche nous jette, on le sait, en plein milieu d'un des plus chers débats du XX^{ème} siècle : le débat autour de l'humanisme et la soi-disant « mort de l'homme ». Comment, dans notre branlement, avec nos certitudes qui ne sont autre chose qu'un branle languissant, comment, nous, allons affronter la tempête de ce débat, ici en France, sur ce petit bateau qui peut-être ne peut même pas affronter une toute petite tempête ? A l'aide de notre ancre qui est *l'Anti-Œdipe*, même si on sait que cette ancre n'est pas fixée au fond de la mer, même si tout ce qu'on ignore sur la magnitude de ce débat risque nous faire sombrer dans l'océan à chaque instant, nous essaierons de nous jeter dans le débat autour de l'homme et l'humanisme là où cela

religion la crainte que doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et croient nos pas honteux, mais honorable au plus haut point de répandre leur sang et leur vie pour satisfaire la vanité d'un seul homme » (Spinoza, B. *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, 1965, GF Flammarion, p. 21) et Reich, dans son *La psychologie de masse du fascisme*, note: « aucune réponse n'a donc été donné à la question de savoir pour quelle raison les hommes ont supporté pendant des millénaires l'exploitation et l'abaissement moral, bref l'esclavage » (Reich, W. *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1972, p. 69). Mais l'origine peut être tracé jusqu'à La Boétie et son *De la servitude volontaire*: « comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent (...) voir un million d'hommes servir misérablement aiant le col sous le joug nos pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantes et charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il est seul, n'y aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage » (La Boétie, E. *De la servitude volontaire*, Paris, Gallimard, 1993). Comme on le voit, la fait que les hommes combattent pour leur servitude n'était pas une *question* pour Spinoza mais reposait sur la tromperie que les monarques exerçaient sur les hommes « sous le nom de religion ». La contribution de Reich a été de ne plus accepter l'hypothèse que les hommes supportent l'esclavage parce qu'ils ont été trompés et, de ce fait, en faire une question. On discutera le contexte théorique dans lequel Reich affirme que les hommes n'ont pas été trompés mais qu'ils ont désiré le fascisme, et que font Deleuze et Guattari de cette polémique affirmation. Aussi, ce qui était, dès son formulation dans le XVIème siècle par La Boétie une question inhérent au régime monarchique où d'un société fondé sur la soumission à l'Un, deviendra pour Deleuze et Guattari une question aussi pour le système démocratique dans les conditions du capitalisme.

¹⁰ « Les vrais politiques sont de fait aujourd'hui des hommes qui luttent pour devenir inhumains » (Lyotard,, J.-F. « Capitalisme énergumène » in *Critique* 306, Paris, 1972, p. 937.

peut nous aider à éclairer la pensée de Deleuze et Guattari et à nous orienter dans la politique d'une façon philosophique.

Première partie :
Il était une fois l'homme¹¹

¹¹ Pour cette première partie, où l'on établit le contexte historique de la discussion subjacent à la question de l'homme dans l'*Anti-Œdipe*, après un bref passage par les origines de l'humanisme dans la Renaissance, on a choisi de travailler trois auteurs principaux : Descartes, Heidegger et Foucault. Cette partie de la recherche sera approfondie pour la thèse, où trois auteurs qui sont une référence centrale pour Deleuze et Guattari auront la place qu'ils méritent : Rousseau, Kant et Marx.

Chapitre I :

L' « humanisme vulgaire »

Dans les conditions de la philosophie actuelle, avec toute l'encre qui a déjà coulé, trop d'encre, comme autant de marques dans la peau de la pensée, comment trouver assez d'innocence pour parler encore de l'homme, de sa mort ou de son salut ? Mais il le faut, il le faut. Il faut continuer à parler de l'homme, on ne peut pas continuer à parler de l'homme, on va donc en parler. On va donc en parler. Deleuze et Guattari en parlent, sachant la difficulté de le faire sans innocence, même avec le risque de l'innocence, ils en parlent parce que, ils le savent, s'il n'y a pas d'homme il n'y a pas d'éthique, ni des critères pour combattre la mort, l'exploitation, la cruauté. On essaiera de lire son effort de parler de l'homme sans innocence comme réussi, c'est-à-dire, on essaiera de trouver dans *l'Anti-Œdipe* une conception de l'homme qui permette de fonder des arguments éthiques sans fonder les atrocités qui se font, qui sont faites, qui peuvent être faites au le nom de l'homme.

On va commencer cette démarche, on va initier le montage de ce système d'interrogation avec lequel on croit pouvoir lire *l'Anti-Œdipe*, en conjurant une tentation assez répandue: celle d'identifier l'homme avec le sujet, avec une acception restreinte du « sujet », c'est-à-dire, en tant que sujet autonome, rationnel, fondement de ses actes et représentations, et dont la description de l'humanisme de Alain Renaut est un clair exemple :

« L'*humanisme*, c'est au fond la conception et la valorisation de l'humanité comme capacité d'*autonomie*, - je veux dire, sans bien sûr prétendre sur ce point aucunement à l'originalité, que ce qui constitue la modernité, c'est ce fait que l'homme va se penser comme la source de ses représentations et ses actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur... L'homme de l'humanisme est ce-

lui que n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses (Aristote), ni de Dieu ; mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. »¹²

Le nombre de préjugés et confusions philosophiques qui enferme cette citation est un peu choquant. Mais elle n'est pas, comme Renaut même le reconnaît, originelle ; elle exprime la confusion et les préjugés de ce qu'on pourrait appeler « humanisme vulgaire contemporain ». La raison pour laquelle je l'ai choisie est qu'il y a un point que je veux éclaircir dès le début : si je propose d'exposer un certain « humanisme » dans l'*Anti-Œdipe*, il ne s'agit en aucun cas de cet « humanisme vulgaire ». Notre lecture de Deleuze et Guattari ne s'oppose seulement qu'au fait que l'humanisme vulgaire mélange plusieurs concepts qui peuvent être différenciés, mais aussi à chacun de ces concepts. Il ne s'agit pas chez Renaut, bien sûr, d'un mélange fortuit : il essaie au travers de ce mélange de présenter comme allant de soi une conception de l'homme qui était l'étiq̄ue libérale. Ce mélange est la calomnie de l'homme à laquelle fait référence le titre de ce mémoire. On a calomnié l'homme quand on l'a utilisé pour fonder les atrocités du monde contemporain. Quadruple calomnie : faire de l'homme un fondement, un *subjectum* ; faire de l'homme le centre de l'univers, l'étant privilégié ; faire de l'homme un être autonome, maître de soi même, dont l'essence est la rationalité ; faire de l'homme une abstraction, quand il est un être concret.

« L'homme, nous dit Renaut, va se penser comme la source de ses représentations, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur ». L'homme est, paraît-il, le même que le sujet. L'homme est, donc, en tant que sujet, source, fondement et auteur de ses actes et représentations ; l'homme est, en tant que sujet, fondement ; l'homme est ce qui *fonde*. Ce sujet, ce fondement qu'est l'homme est *autonome* – il n'y a, donc, aucune force agissante, politique, sociale ou désirante, sur ce fondement, qui se fonde lui même. Cette autonomie est fondée dans la raison et la volonté de l'homme, comme ses facultés *naturelles*. L'homme est donc fondement seulement en tant qu'être doté de raison. Ce n'est pas l'homme mais la raison en lui qui est le fondement.

¹² Renaut, A. *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53, repris avec des légères variations dans Renaut, A., *L'individu, réflexions su la philosophie du sujet*, Hatier, Paris, 1995, p. 6.

Homme, sujet, autonomie, raison : tout est fusionné dans la définition de Renaut et présentée comme le sens du mot « humanisme », bien que « rationalisme » semble être plus proche de ce que Renaut définit, de fait. Alors, si vous, lecteur, quand vous avez lu le titre de ce travail, vous avez songé que l'homme dont je vais parler, l'homme à partir duquel je vais essayer de lire l'*Anti-Œdipe*, est l'homme tel que Renaut le définit, si vous, quand vous avez lu que j'ai écrit « peut-on concevoir une éthique sans homme, sans aucune sorte de conception de l'homme ? », vous avez pensé que je veux trouver dans l'*Anti-Œdipe* une éthique de la autonomie, de la subjectivité et de la rationalité, vous devez être pour le moins égaré.

Renaut veut fonder « des normes et des lois dans un certain rapport de l'homme avec lui-même », veut une société où la valeur suprême est « la liberté entendue comme autonomie », veut un humanisme qui repose sur « la valorisation de l'homme comme sujet (fondement, auteur) de ses actes et représentations »¹³. Renaut veut faire une enquête sur la question de savoir « qui est l'homme ? », mais il a déjà répondu avant de commencer : l'homme est un être autonome et rationnel. Ce préjugé, il ne le questionne jamais. Cependant, rien n'est moins sûr qu'il existe quelque chose comme l'homme autonome, un homme isolé des forces historiques et sociales. C'est le même problème que Della Volpe trouve chez Rousseau : « la difficulté rousseauiste consiste, donc, en devoir fonder la société politique, cet organisme historique temporel, sur des éléments si réfractaires comme les 'imprescriptibles' droits originaires, pre-sociaux, absolus, de l'homme naturel... par biais de l'union avec un universel ou genre qui transcende l'historicité, par biais d'une sorte d'investissement extra-temporel ou extra-historique. Et ne pas par biais de l'union du *genre* historique qui l'est propre : l'humain »¹⁴. Du point de vue de Della Volpe, l'homme abstrait, c'est-à-dire, l'homme considéré en dehors de son historicité, n'est pas humain. Et la rationalité kantienne dans laquelle Renaut fonde sa pensée comme allant de soi, n'est même pas humaine, elle est trop irréaliste pour l'être : « la *rationalité* qu'il [Kant] théorise est trop abstraite et irréaliste pour être humaine, synonyme de *humanité* »¹⁵.

¹³ Renaut, A. *L'individu...* op. cit. pp. 17, 76, 78.

¹⁴ Della Volpe, G. *Rousseau et Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963.

¹⁵ Op. cit. p. 20.

Quand Renaut essaie de fixer la définition de l'homme dans l'idée d'autonomie, il partage les conceptions de l'homme abstrait comme sujet des soi-disant « droits naturels » et des « valeurs morales immuables ». Mais cette conception de l'homme n'est pas la seule possible. L'homme dont la défense qu'on croit trouver dans l'*Anti-Œdipe* est un homme concret et historique, un homme dans la tradition marxiste, bien que l'historicité telle que Deleuze et Guattari la conçoivent est très différente de celle de Marx.

La définition de Renaut enferme un autre préjugé : celui que fait de l'humanisme une exaltation de l'homme, qui pose l'homme dans le centre de l'univers, qui va finir par poser l'homme comme fondement. Mais ceci est une simplification de la tradition humaniste que l'on a héritée de la Renaissance. Pourquoi être humaniste voudrait dire croire à l'homme comme fondement, être privilégié et central ? La définition générale que donne Emile Bréhier de la Renaissance à partir du fait qu'elle « ne soumet l'univers ni la conduite à aucune règle transcendante, mais recherche seulement les lois immanentes »¹⁶ ne peut pas être assimilée à celle que Renaut donne de l'humanisme : le refus de la transcendance n'implique pas le besoin d'une fondation dans l'homme lui-même ; au contraire, l'immanence exclut la possibilité d'un être privilégié.

C'est vrai qu'il y a eu un versant de la Renaissance qui a pratiqué l'exaltation de l'homme, dont l'exemple peut être Pic de la Mirandole et son *Oration de hominis dignitate* de 1486 et sa fameuse affirmation : « Nous ne t'avons donné ni une place déterminée, ni une physionomie propre, ni aucun don particulier, afin que tu les aies selon ta volonté. Pour les autres, leur nature définie est régie par des lois que nous avons prescrites ; toi, tu n'es limité par aucune barrière, c'est de ta propre volonté que tu détermineras ta nature »¹⁷. Mais l'humanisme était aussi celui que représenta Montaigne et ses *Essais* où le fait d'être humaniste impliquait de s'occuper dans les écrits des questions humaines, sans pour cela faire de l'homme un être privilégié parmi les êtres naturels. « Montaigne a comme perpétuel sujet d'étude l'homme, non pas la nature humaine universelle qui se dérobe, non pas l'homme sauvé par la grâce de Dieu, mais l'homme tel qu'il le trouve en lui 'sans secours étranger, armé

¹⁶ Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 669.

¹⁷ Cité in Faye, E. Entrée « Homme » in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II, Paris, PUF, 1990, p. 1168.

seulement de ses armes et desgarny de la grace et cognoissance divine' (II, 12) »¹⁸. Montaigne s'occupe de l'homme en montrant qu'il n'a aucun privilège¹⁹, que sa raison est dérisoire²⁰ (ce qui veut dire que essayer de fonder n'importe quoi sur cette raison est plus dérisoire encore), que ces soi-disant lois universelles ne sont que des lois municipales²¹. C'est vrai que tout ceci est en faveur de la transcendance de la science divine²², mais il reste tout de même qu'un autre humanisme est concevable, un humanisme qui lutte pour la liberté de l'homme sans le transformer en Dieu ou fondement et qui ne voit pas une apertures à l'abîme dans les limites de l'homme mais une apertures à la plénitude de la vie. « La connaissance des limites de notre savoir ne constitue pas, pour lui [Montaigne], rien d'humiliant ou d'insupportable ; au contraire, il est la voie pour atteindre la vraie connaissance... Telle connaissance est, en dernière instance, la meilleure garantie de liberté : seulement elle a, en fait, à la possibilité, selon Montaigne, de garantir contre la présomption du savoir ; seulement elle peut mettre notre esprit dans les conditions d'une pleine apertures culturelle »²³.

En définitive, l'humanisme tel que Renaut le caractérise n'est pas le seul humanisme possible ; ce n'est que l'humanisme vulgaire, ce n'est qu'une calomnie de l'homme qui n'a rien à voir avec Deleuze et Guattari. Une conception qui ferait du sujet et de l'homme une seule et même chose est beaucoup trop éloignée de leur philosophie. Si l'humanisme veut dire que l'homme est le fondement et le centre de l'univers – et, en plus, que ce fondement et ce centre ne sont plus l'homme dans sa richesse concrète comme cela était pour Pic de La Mirandole, mais un homme qui d'après Kant est devenu abstrait -, Deleuze et Guattari combattent

¹⁸ Op. cit. p. 691.

¹⁹ « Qu'il me fasse entendre par la force de son discours, sur quels fondements ils a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures (...) Nous ne sommes ni au-dessus ni au-dessous du reste : tout ce qui est sous le ciel, dit le sage, court une loi pareille... Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés ; mais c'est sous le visage d'une même nature », Montaigne, M. *Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, II, 12, pp. 88-101..

²⁰ « Nous avons surpayé ce beau discours de quoi nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connaître (...) La peste de l'homme est l'opinion de savoir (...) Le soin de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain » Montaigne, op. cit. pp. 137

²¹ « C'est une loi municipale que tu allègues, tu ne sais pas quelle est l'universelle », Montaigne, op. cit. p. 188.

²² « L'homme nu et vide, reconnaissant sa faiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force étrangère, dégarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soi la divine, anéantissant son jugement pur faire plus de place à la foi », Montaigne, op. cit. p. 164.

²³ Geymonat, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico, Volume secondo, Il Cinquecento – Il seicento*, Milano, Garzanti, 1970, p. 138.

l'humanisme. Deleuze et Guattari veulent déplacer l'homme du centre de l'univers et de la place de fondement, veulent détruire les conceptions abstraites et rationalistes de l'homme, veulent en finir avec les privilèges de l'homme. Deleuze et Guattari sont contre l'humanisme vulgaire, certes. Mais on ne va pas faire de ce fait le centre de notre réflexion. Cela nous empêcherait de tirer profit de l'originalité de la pensée deleuze-guattarienne.

L'*Anti-Oedipe* s'oppose aux conceptions que sont dans la ligne de Renaut de façon évidente. C'est la « opposition évidente » de Alain Badiou : elle ne nous permet pas de nous « orienter dans la pensée » (voir en bas, chapitre III). En faire l'axe problématique nous amènerait à faire un pot-pourri de la philosophie contemporaine, ou on trouverait un beau mélange de tous ceux qui ont fait une critique de la « subjectivité cartésienne » qui a eu lieu à partir de Nietzsche :

« Si j'analyse le processus exprimé par la proposition 'je pense', j'obtiens une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, voire impossible, de fonder : par exemple que c'est *moi* qui pense, que, d'une façon générale, il existe quelque chose qui pense, que penser est un acte et un effet qui procèdent de l'être conçu comme cause, qu'il y a un 'je', enfin que l'on a déjà établi ce que désigne le mot penser et que *je sais* ce que signifie penser »²⁴

Si on reste dans l'opposition avec l'humanisme vulgaire, si on reste dans l'opposition au mélange de Renaut, Heidegger serait le même que Derrida, Foucault, Badiou, Deleuze, Guattari, Lacan, Althusser, Nancy, Agamben, Vattimo, Lyotard, etcetera. Ce serait un pot-pourri assez pareil à celui que le même Renaut, avec Luc Ferry, ont fait sous le nom de « la pensée 68 » et dans lequel on peut guère voir l'intérêt :

« La philosophie française des années 68, a résolument choisi le parti de l'anti-humanisme. De la proclamation foucaldienne de 'la mort de l'homme' telle qu'elle intervient pour clore *Les mots et les choses*, à l'affirmation lacanienne du caractère radicalement anti-humaniste de la psychanalyse après la découverte de Freud selon laquelle 'le centre véritable de l'être humain n'est désormais plus le même endroit que lui assignait toute une tradition humaniste', - c'est la même conviction que s'affirme : l'autonomie du sujet est une illusion, ce pour quoi, comme le souligne encore aujourd'hui J.-Fr. Lyotard, il appartiendrait à la

²⁴ Nietzsche, F. *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, I, § 16, p. 34.

pensée contemporain de 'se risquer au-delà des limites de l'anthropologie et de l'humanisme, sans concession à l'esprit du temps' »²⁵

Si on va à comprendre cet homme comme « la source de ses représentations et ses actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur », on va à trouver un champ d'homogénéité. Si on veut appeler ça « anti-humanisme », alors, oui, on trouve un certain consensus anti-humaniste dans la « pensée 68 », et au-delà. Ce champ d'homogénéité se trouve assez bien caractérisé par ces mots de Heidegger:

« La tâche métaphysique de Descartes devint alors celle-ci : créer à l'émancipation de l'homme vers la liberté comme auto-détermination certain d'elle-même le fond métaphysique (...) Le *fundamentum* de cette liberté, ce qui lui fait fond, le *subjectum*, doit donc être quelque chose de certain, et quelque chose qui soit capable de satisfaire aux exigences susdites. Un *subjectum* insigne quant à tous ces points de vues devient donc nécessaire. Quel est le certain formant et fournissant ce fond ? L'*ego cogito (ergo) sum* »²⁶

L'émancipation de l'homme se constitue, pour Heidegger, dans sa scission, scission qui s'annonce dès le titre même des *Méditations* tel que Descartes l'a modifié pour la deuxième édition de 1641: la « distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme ». Dans cette distinction, la *res cogitans* sera, dans sa certitude, le fondement de la liberté de l'homme. Le reste (*res extensa*, si on accepte la dichotomie de Descartes ; en termes plus généraux : tout ce qui excède le « je pense ») en dépend.

Heidegger n'est pas isolé dans ses affirmations : la philosophie contemporaine a fait de la critique du « je pense » cartésien un leitmotiv; j'oserais dire que la notion de « sujet cartésien » - et même « sujet moderne »- a été construite précisément pour rendre compte de cette communauté critique, même si d'un point de vue philologique on peut discuter le rapport entre René Descartes et le « sujet cartésien » ainsi construit²⁷.

²⁵ Ferry, L. et Renault, A. *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 18-19.

²⁶ Heidegger, M. « L'époque des 'conceptions du monde' », in *Chemins qui mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 140.

²⁷ « Jamais, dans les *Méditations*, Descartes n'utilise le mot *subjectum* pour désigner la *mens humana* ou la *res cogitans*. C'est en réalité Hobbes qui a introduit dans ses objections aux *Méditations* le terme *subjectum* à propos de ce qui pense, et Descartes a émis sur cet usage les plus grandes réserves, estimant qu'il s'agissait d'un

Oui : l'autonomie du sujet est une illusion. Oui : l'homme n'est pas le fondement. Oui : l'homme n'est pas seulement la raison, seulement le *cogito*. Oui, le « sujet cartésien » construit par la philosophie contemporaine est une illusion, un fantôme, un masque, qui peut être aisément dissout. Oui, oui, oui. Mais on ne peut guère comprendre l'utilité de cette sorte d'analyse, parce que, au moins en principe, aucun de ces penseurs contemporains n'est pour l'anéantissement de l'homme en général. Ils sont, tout au plus, pour la dissolution d'une certaine conception de l'homme. Et, quand on regarde de plus près la conception de l'homme que chacun de ces penseurs veut dissoudre -et celle qu'il veut imposer-, le pot-pourri se défait.

« Bien sûr qu'il [l'homme] existe. Ce qu'il faut détruire est l'ensemble des qualifications, des spécifications et des sédimentations par lesquelles quelques essences humaines ont été définies depuis le XVIII^{ème} siècle (...) Si ces luttes [pour les minorités] sont menées au nom d'une essence déterminée de l'homme (...) je dirais que ces luttes sont perdues. Car elles seront conduites au nom de l'homme abstrait, au nom de l'homme normal, de l'homme en bonne santé, qui est le précipité d'une série de pouvoirs. Si nous voulons faire la critique de ces pouvoirs, on ne doit pas l'effectuer au nom d'une idée de l'homme qui a été construite à partir de ces pouvoirs » (Foucault, M. « Les réponses du philosophe », 1975, in *Dits et écrits 163*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1685).

Bien sûr que l'homme existe. Ce que la philosophie contemporaine « anti-humaniste » critique est l'humanisme vulgaire tel qu'on l'a défini au début de ce chapitre. Cependant, il existent plusieurs courants dans la philosophie contemporaine « anti-humaniste » ; elles diffèrent entre elles dans la raison de cette méfiance : selon que cet humanisme pose l'homme comme fondement, ou qu'il construit un homme abstrait ou qu'il le place au centre de l'univers. Et elles diffèrent aussi quand la critique s'exerce pour toutes ces raisons au même temps, comme c'est le cas de Deleuze et Guattari. Et si on affirme que l'homme n'est pas autonome, qu'il est

terme trop 'concret' pour désigner sans équivoques la *res cogitans*. On ne saurait donc parler, à propos de Descartes, d'une 'métaphysique du sujet' sans faire violence à ses choix terminologiques les plus explicites » (Faye, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 157-158). De la même façon, le « je » cartésien ne pourrait pas, strictement, être identifié à la conscience : « Certains auteurs, réfléchissant sur la généalogie des doctrines du sujet conscient de soi, appellent 'philosophie de la conscience' la thèse selon laquelle le sujet d'un acte de conscience est une conscience. En ce sens, Descartes n'a pas une 'philosophie de la conscience', ni d'ailleurs une 'philosophie du sujet'. Comme souligne E. Balibar, c'est Locke, pas Descartes, qui fait de la conscience 'le sujet même de la pensée' » (Descombes, V. *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 485).

le résultat d'un processus, qu'il est formé par des forces inconnues et impossibles de maîtriser, qu'il ne peut devenir concret qu'à la lumière de ces forces, il n'y a pas nécessairement accord sur ce que sont ces forces. Sont-elles la volonté de puissance ? Sont-elles l'être ? Sont-elles le pouvoir, où le désir peut-être... ? Quand Deleuze et Guattari affirment dans l'*Anti-Œdipe* qu'il n'y a que le désir, que le désir produit et qu'il produit le réel, que les hommes sont donc des hommes du désir, ils définissent une position dans le débat contemporain. Le problème est que comprendre ce que le désir dans l'*Anti-Œdipe*, cela exige un long parcours. On va commencer à le parcourir.

CHAPITRE II :

Critique du cartésianisme : « ça fonctionne »

« Ça va être moi, ça va être le silence, là où je suis, je ne sais pas, je ne le saurai jamais, dans le silence on ne sait pas »

(S. Beckett, *L'innommable*)

Dans l'*Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari ne parlent pas de Descartes, ni ne font aucune référence au « sujet cartésien », mais on peut néanmoins inscrire cette œuvre dans la tradition critique de la « subjectivité cartésienne ». Mais leur critique est consciente de ce que la soi-disant « subjectivité cartésienne » n'est pas un phénomène né du jour au lendemain de la plume d'un penseur isolé –on ne trouve pas le sujet cartésien dans les *Méditations métaphysiques*-, mais le fruit d'un procès ; ils savent que la subjectivité cartésienne est une configuration qui, comme les capitalistes, surgit *tout à tour*. Comme on le verra en détail dans le troisième chapitre Deleuze et Guattari décrivent, dans ce qu'ils appellent la *latence*²⁸, le long voyage entre le « je » qui pense dans les *Méditations* et le *Ich* freudien comme siège de la conscience. C'est le long procès d'intériorisation à travers lequel s'est formé un des aspects de l'oscillation qui constitue les hommes du capitalisme (d'un côté le moi, intériorisé, imaginaire ; de l'autre l'homme concret qui travaille, produit, fait marcher la machine). C'est la constitution du *moi* dont la dissolution est la tâche destructive du schizo-analyse.

²⁸ La latence de Deleuze et Guattari est un phénomène historique et sociale dont la relation avec le période de latence freudien qui est un phénomène individuel et psychique "qui va du d"clin de la sexualité infantile jusqu'au début de la puberté et marque un temps d'arrêt dans l'évolution de la sexualité" et qui "correspond à une intensification du refoulement" qui, conjugué avec l'action des formations sociales "peut provoquer une complète interruption de la vie sexuelle" (Laplanche, J. et Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 220) mériterait une analyse à part.

Deleuze et Guattari ne mentionnent pas, dans l'*Anti-Œdipe*, Descartes. Tout de même, la subversion du « je pense » cartésien se trouve dès les deux premiers mots : « ça fonctionne ». Au lieu du « je », le « ça ». Mis en rapport avec la distinction freudienne entre le « moi » et le « ça »²⁹, ce choix de mots pour le commencement du livre annonce un déplacement majeur. En effet, dans la période historique de latence, le « je » cartésien est devenu le « Ich » freudien. Chez Freud, la notion de « Ich » dépend de son complexe rapport avec « l'autre partie du psychisme dans laquelle le moi se continue et qui se comporte comme *ics* [inconscient], le *ça* »³⁰ et qui est le nom pour « les forces inconnues, et impossibles de maîtriser »³¹ par lesquelles nous sommes « *vécus* ». « Un individu, donc –conclu Freud- est selon nous un ça psychique, inconnu et inconscient, à la surface duquel est posé le moi »³². Au lieu de « je » le « ça » ; au lieu de l'*ego cogito* maître de soi, les forces inconnues et impossibles de maîtriser.

Sur cet base, Deleuze et Guattari font deux pas additionnels : étendre le ça au delà des limites de la psyché individuelle et en faire le *fundamentum*, le fond métaphysique, le *subjectum* de toute la réalité, celle-ci conçue comme : « mouvement cyclique par lequel l'inconscient, restant toujours sujet, se reproduit lui-même » (AO 328, repris en 345)³³. Ce fondement n'est pas transcendant, mais immanent ; le cycle de l'inconscient trouve son inspiration dans Spinoza : Deleuze et Guattari proposent un « spinozisme de l'inconscient »³⁴. Il faut peut-être signaler dès le début l'obvie : l'inconscient de Deleuze et Guattari, étant la totalité de la réalité, n'est pas un inconscient personnel. « Les objets partiels ne sont qu'en apparence prélevés sur des personnes globales ; ils sont réellement produits par prélèvement sur un flux ou hylé non personnelle, avec laquelle ils communiquent en se connectant à d'autres objets partiels. L'inconscient ignore les personnes » (AO 54).

²⁹ Freud, S. « Le moi et le ça » in *Essais de psychanalyse*, trad. sous la responsabilité de A. Bourguignon, Payot, Paris, 1981.

³⁰ Freud, op. cit. p. 261.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ On développe cette notion de l'inconscient comme « vrai sujet » ou fondement métaphysique dans le Chapitre V.

³⁴ « L'*Anti-Œdipe*, c'était l'univocité du réel, une sorte de spinozisme de l'inconscient » (Deleuze, G. « Sur la philosophie », *Magazine littéraire*, n° 257, 1988, repris in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1991, p. 199).

Le fondement n'est plus la conscience, mais cet inconscient impersonnel. La conscience (le *moi*), est le résultat d'une longue latence, découle du cycle de l'inconscient³⁵. Là où la psychanalyse est pour Freud « un outil qui doit donner au moi la possibilité de conquérir progressivement le ça »³⁶, le schizo-analyse propose de dissoudre le moi et de découvrir la vie pleine de l'inconscient.

« L'inconscient ne contient rien d'idéal, rien qui tienne le moins du monde d'un concept et, par conséquent, rien de personnel, puisque la personnalité, de même que l'ego, appartient au moi conscient ou mentalement subjectif. De sorte que les premières analyses sont, ou devraient être, tellement impersonnelles que les relations soi-disant *humaines* ne sont pas en jeu » (Lawrence, *Homme d'abord*, pp. 255-256).

L'inconscient n'est plus personnel, mais le nom pour toute la réalité, le fondement métaphysique qui dans le cycle de son autoproduction donnera vie à toute forme, tout genre et toute chose. Le moi, simplement, « a coutume de transformer en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre »³⁷. C'est là l'illusion de l'autonomie.

Ce qui pour Descartes était certain est mis en doute, et ce que Descartes avait mis en doute devient le fondement, le centre. On n'accède pas au fondement de la réalité à travers le discours de la raison, mais à travers des expériences qui mettent la raison en crise en montrant ce qui l'excède : notamment, l'expérience de la folie, l'éclatante vérité qui gît dans le délire. « Mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples »³⁸. Et voilà qu'on va se régler par leurs exemples :

Alors, là où Descartes posa le « je », Deleuze et Guattari posent le « ça ». Et là où Descartes prêdiqua la pensée, l'*Anti-Œdipe* prédique le fonctionnement. « Ça fonctionne ». L'inconscient n'est pas un théâtre, n'est pas rempli de pulsions et représentations comme le pensait Freud³⁹. Il est une usine, et il est donc composé de machines. Il ne pense pas, il fonc-

³⁵ Voir le développement de la notion de conscience comme résultat de la latence dans la deuxième partie de ce mémoire, pp. 80-81 et pp. 92-93.

³⁶ Op. cit. p. 301

³⁷ Freud, Op. cit. p. 263.

³⁸ Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, trad. du Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1978. 19.5.

³⁹ Dans *L'inconscient* (1914) Freud dit que l'inconscient est constitué par « des représentants de la pulsion ». Dans *Au delà du principe de plaisir* (1920), Freud signale les pulsions comme les processus psychiques refoulés, et donc appartenant à l'inconscient. Dans *Le moi et le ça* (1923), si bien les représentations sont présentées initia-

tionne. Il produit la réalité, pas des rêves et des fantasmes. Au lieu de pulsions qui tendent à s'exprimer, il y a des machines qui produisent.

« ‘Viendra-t-il un temps où l'on étudiera avec le même sérieux, la même rigueur, les définitions de Dieu de président Schreber ou d'Antonin Artaud, que celles de Descartes ou de Malebranche ?'... Les folles définitions sont en fait plus sérieuses, plus rigoureuses que les définitions rationnelles-maladives par lesquelles les groupes assujettis se rapportent à Dieu sous les espèces de la raison » (Deleuze, G. « Trois problèmes de groupe » de 1972, in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 280-281, la citation entre guillemets appartient à Guattari F. *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972).

« Si l'espèce humaine survit, les hommes de l'avenir considéreront notre époque 'éclairée', j'imagine, comme un véritable siècle d'obscurantisme. Ils seront sans doute capables de goûter l'ironie de cette situation avec plus d'amusement que nous. C'est de nous qu'ils riront. Ils sauront que ce que nous appelions 'schizophrénie' était l'une des formes sous lesquelles –souvent par le truchement des gens tout à fait ordinaires- la lumière a commencé à se faire jour à travers de nos esprits fermés » (Laing, R. Op. cit. p. 89. Cité dans AO 156)

Le schizo, on le voit ici, n'est pas « l'homme de l'avenir », mais une des formes qui permettent, dans le moment présent, que la lumière commence à se faire jour. L'homme moderne, l'homme du capitalisme, est déchiré d'une part dans ce *moi* intériorisé, coupable et passif ; et, de l'autre part, dans le sujet travaillant duquel le capital extrait la plus-value. C'est dans le schize de l'oscillation entre ces deux pôles qui conforment l'homme moderne, que le fonctionnement de l'inconscient, l'univers des machines désirantes peuvent être entrevus. C'est dans l'étude du discours des schizophrènes (Artaud, Lenz, Watkins) qu'on peut entrevoir le ça dans son fonctionnement révolutionnaire. De la même façon, l'autre pôle de la folie, la paranoïa (comme c'est le cas du président Schreber) nous montre le ça dans son fonctionnement réactionnaire (parce que, comme on le verra, le désir désire aussi sa propre répression). En tout cas, le schizo n'est pas la figure de l'homme libre et joyeux qu'on cherche dans

lement comme « un exemple » des éléments psychiques, Freud ne nous donne dans ce texte aucun autre exemple, et il procède, en plus, à les utiliser comme équivalents. En effet, quand il expose la voie « dynamique » pour parvenir au concept de l'inconscient, il écrit : « L'expérience nous a appris qu'il y a des processus psychiques ou représentations très forts qui peuvent avoir dans la vie de l'âme tous les effets qu'ont en général les représentations... seulement, ces processus ne deviennent pas eux-mêmes conscients » (op. cit. p. 248). On considère donc les pulsions et les représentations comme le contenu de l'inconscient freudien.

l'Anti-Œdipe, la figure d'un homme qui, à la différence de l'homme moderne, lutterait pour son salut et pas pour sa servitude.

« Non pas du tout qu'il faille poser une sorte de généralité de la folie, ni invoquer une identité mystique du révolutionnaire et du fou... mais au contraire le monde moderne en général ou l'ensemble du champ social qui doivent être interprétés *aussi* en fonction de la singularité du fou dans sa position subjective elle-même » (Deleuze, G. « Trois problèmes de groupe » de 1972, in *L'île déserte et autres textes*, op. cit. p. 281)

Le schizo n'est pas celui qui va révolutionner le capitalisme mais un individu de capitalisme, victime d'une « maladie » inventé par Eugène Bleuler qui, dans la charnière entre le XIX et le XX siècle rebaptisa ce que Emil Kraepelin avait nommé quelques décennies avant « *dementia praecox* »⁴⁰ pour mettre en évidence ce qu'il considère comme le symptôme fondamentale des psychoses: la dissociation (*Spaltung*). L'invention du nouveau terme par Bleuler date de la même époque dans laquelle Foucault place l'invention de l'homme. C'est alors une partie du développement *tour à tour* de l'homme moderne, mais une partie qui laisse entrevoir la vérité du monde moderne. C'est le devenir même de l'homme moderne qui fait de la pensée un trouble et du langage sa manifestation. Mais on va trop vite. Il faudra revenir sur tout ceci plus tard. Ce qu'il faut retenir est que, ce qui était pour Descartes la source de la clarté, c'est-à-dire, la raison, est pour Deleuze et Guattari, source d'obscurité ; et ce qui était source de confusion et qui devait être ramené à la certitude de la raison, c'est-à-dire la folie, c'est la forme privilégiée sous laquelle la lumière fait jour dans nos « esprits fermés ». Si on compare la schizophrénie, qui est « avant tout un trouble des associations qui régissent le cours de la pensée »⁴¹, avec les associations réglées du *Discours de la méthode* on peut antici-

⁴⁰ « Qu'est-ce que la schizophrénie ? Que signifie le terme *schizophrénie* ? On pourrait dire qu'au sens le plus élémentaire, la schizophrénie est un mot, une idée et une 'maladie', inventés par Eugène Bleuler, tout comme psychanalyse est un mot, une idée et un 'traitement' inventés par Freud ; pareillement, Coca-Cola est un nom, une idée et une boisson gazeuse, inventés par celui qui le lança sur le marché (...) Kraepelin et Bleuler ne découvrirent ni lésion histopathologique ni processus pathophysiologique chez leur patients. Au lieu de cela ils firent *comme* s'ils avaient découvert de telles lésions et de tels processus et ils étiquetèrent leur patients en conséquence (...) tout au long de son livre, Bleuler souligne que le malade schizophrène souffre d'un 'trouble de la pensée' qui se manifeste par un 'trouble du langage' » (Szasz, T. *La schizophrénie*, trad. par M. Manin, Payot, Paris, 1983.

⁴¹ Laplanche et Pontalis, op. cit. p. 434.

per que la méthode que Deleuze et Guattari ont en tête pour l'*Anti-Oedipe* est radicalement différente à celle de Descartes.

On a, alors, un premier renversement de la philosophie cartésienne : le fondement n'est plus le « je » mais le « ça », ce qui implique que l'objet privilégié de la recherche et la méditation est autre, et que la méthode doit être aussi différente : pas le discours de la raison mais celui de la folie.

Mais il y a un autre renversement opéré par Deleuze et Guattari, tout proche, presque mélangé, mais différent. Dans sa « distinction réelle » de l'homme en deux substances différentes (corps et âme, *res extensa* et *res cogitans*), Descartes trouve la certitude dans la *res cogitans* ; l'existence de la *res extensa* est aussi démontré, mais seulement à la fin des *Méditations* : elle n'a pas le même niveau de clarté et distinction que le « je pense ». Et comment Descartes caractérise la *res extensa* ? Comme un machine : « toute cette machine *composé d'os, et de chair*, telle qu'elle apparaît dans un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps »⁴². Et voilà que dans l'*Anti-Œdipe*, non seulement la conscience est remplacée par l'inconscient dans son rôle de fondement, mais cet inconscient est machinique : « partout des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leur couplages, leur connexions » (AO, 7). Ceci, aussi, dès le début même du texte.

Ici, quand même, ce n'est pas le *corps* qui est une machine, comme dans *L'Homme-Machine* de La Mettrie. La subversion de l'*Anti-Œdipe* ne consiste pas à faire de la *res extensa* le fondement, mais à faire du fonctionnement machinique, que Descartes mettait du côté de la mort (« telle qu'elle apparaît dans un cadavre »), le principe de la vie ; là où La Mettrie abolissait la scission cartésienne entre corps et âme au profit d'un homme conçu comme une machine organique unifiée où le fonctionnement machinique du corps fondait l'existence de l'âme⁴³, Deleuze et Guattari défont l'unité structurelle de l'homme en faveur d'une réalité ou

⁴² Descartes, op. cit. 26.

⁴³ « Descartes et tous les cartésiens ont admis deux substances distinctes dans l'homme, comme s'ils les avaient vues et comptées (...) Toutes les facultés de l'âme dépendent tellement de la propre organisation du cerveau et du corps qu'elles ne sont visiblement que cette organisation même, voilà une machine bien éclairée » (La Mettrie, O. *L'Homme-Machine*, Folio, Paris, 1981, pp. 144, 189).

il n'y a que des machines, avec leurs couplages et leurs connexions, réalité machinique univoque de laquelle l'homme découle dans des conditions déterminées⁴⁴.

En effet, les machines désirantes qui peuplent les pages de l'*Anti-Œdipe* ne sont pas les hommes conçus comme machines organiques, ni des machines qu'auraient la paradoxale qualité de désirer. L'usage du mot « machine » nous fait penser intuitivement à quelque chose de très compliqué, très complexe (en effet, le Robert définit machine comme un « objet généralement complexe »), à toute l'histoire de la technique, aux lois de la thermodynamique, etcetera. Mais pour Deleuze et Guattari les machines ne sont quelque chose de très complexe que dans son développement comme machines techniques et machines sociales⁴⁵. Si on veut comprendre qu'est-ce que sont les machines désirantes, il faut se défaire d'une idée de la machine fondée dans les machines techniques, il faut oublier tout complexité. Les machines désirantes de Deleuze et Guattari sont quelque chose de très simple : sont des éléments ultimes de l'inconscient qu'il faut concevoir plutôt d'après les atomes de Leucippe, Démocrite, Epicure, Lucrèce. Mais les machines désirantes sont des « atomes » très spéciaux : elles ont la caractéristique de *produire* : chaque machine désirante est une unité de production. Qu'est-ce qu'elles produisent ? Elles produisent un flux, flux non-spécifique, infini, matériel, continu (*hyle*). Produire un flux matériel continu : telle est la première caractéristique des machines désirantes. La deuxième caractéristique est établir une coupure par rapport au flux produit par d'autres machines désirantes : dans ce sens, elle fonctionne, nous disent Deleuze et Guattari, comme une machine à couper jambon (tandis que la première caractéristique renvoie à la production d'un flux infini d'une cuisse de porc immense). Les machines désirantes ne sont autre chose, donc, que ces éléments atomiques de l'inconscient (c'est-à-dire, du réel) qui produisent un flux infini au même temps qu'elle établissent un coupure par rapport au flux produit par

⁴⁴ Une phrase énigmatique à la fin de *L'Homme-Machine* nous force à nous demander si, après tout, cette vision spinoziste n'était pas aussi partagé par La Mettrie : « Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine, et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée » (op. cit. p. 214).

⁴⁵ On verra comment les machines sociales se développent à partir des machines désirantes dans la deuxième partie de ce mémoire ; les machines techniques, de sa part, dépendent des machines sociales et en sont l'indice de la forme de production sociale que la caractérise (seulement en tant que technique la machine s'oppose à l'homme et n'est pas une catégorie économique). Vu que les machines sociales découlent du fonctionnement des machines désirantes et les machines techniques des machines sociales, Deleuze et Guattari peuvent affirmer que « les machines désirantes sont à la fois techniques et sociales » – voir AO 37 - 50.

des autres machines désirantes qui peuplent l'inconscient. C'est ça les machines désirantes. Rien d'autre. A ce niveau il n'y a pas de machines sociales ni techniques⁴⁶.

A partir des couplages, des rencontres et des combinaisons de puissances des machines désirantes Deleuze et Guattari vont développer le cycle de l'inconscient, à travers lequel ils essaient de rendre compte de toute la réalité, organique et non-organique, sociale et individuelle, corporelle et spirituelle, primitive, sauvage et civilisée, révolutionnaire et réactionnaire, schizophrénique, paranoïaque et "normal" (on verra en détail ce développement dans la deuxième partie de ce mémoire). L'inconscient est donc dans l'*Anti-Œdipe* une unique substance spinoziste, qui reste elle-même dans toutes ses modifications.

Les machines désirantes entrent dans un rapport qui n'est pas, donc, celui du sujet-objet ou de la substance avec ses accidents ; son rapport se caractérise par l'absence de lien, même s'il peut, dans des « conditions déterminées » donner lieu à des rapports organiques dans des structures organisées (organismes vivants, machines techniques, machines sociales, etc.); c'est cette plasticité du concept de machine qui en fait le choix de Deleuze et Guattari : sa possibilité de les brancher les unes avec les autres selon de différents rapports, de produire un flux aussi bien que le couper, de devenir une pièce d'une unité plus grande ou de se décomposer dans des petites machines ; une pièce peut appartenir à deux machines distinctes ou passer d'une machine à autre, peut être soit pièce soit machine, peut être soit à côté de la machine soit prise dans ses engrenages. Dans des « conditions déterminées » qu'on devra étudier il y aura des rapports de sujet-objet, mais la notion de « machine désirante » a comme but de défaire cette distinction, et de défaire aussi celle existant entre le vivant et le mécanique. N'ayant ni l'unité spécifique ou personnelle de l'organisme ni l'unité structurelle de la machine, les machines désirantes n'entrent pas dans les pôles de la polémique entre mécanisme et vitalisme : « autant des machines dans les vivantes que vivantes dans les machines » (AO 340).

⁴⁶ Il reste tout de même pour ma recherche future de investiguer si, malgré cette différence explicite entre ses machines désirantes et la machine techniques, il n'y aurait pas une influence implicite des développements de la technique de l'époque dans la conception de « machine » de Deleuze et Guattari.

« [Pour le vitalisme et pour le mécanisme] la machine et le désir restent ainsi dans un rapport extrinsèque, soit que le désir apparaisse comme un effet déterminé par un système de cause mécaniques, soit que la machine soit elle-même un système de moyens en fonction des fins du désir » (AO 337).

Les machines désirantes ne sont pas les sujets qui désireraient ni des objets qui seraient désirés. Elles ne sont pas des objets (« objet fabriqué, généralement complexe », c'est la définition du Robert pour "machine") ni des sujets. Les machines désirantes sont objets seulement dans l'interprétation que Deleuze et Guattari font de l'objet partiel de Melaine Klein ou de l'objet « a » lacanien, c'est-à-dire, en tant qu'impropres à toute moisation, fondement et cause du désir et en même temps ne faisant qu'un avec lui⁴⁷ :

« Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque au sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un (...) 'L'objet petit-a' comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme » (AO 34).

Encore une fois, Descartes est le cible : « il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends et qui *désire*, qu'il n'est pas besoin ici de rien ajouter pour l'expliquer »⁴⁸. Chez Deleuze et Guattari cela ne vas pas de soi, ce n'est pas de tout évident que ce soit *moi* qui désire. Bien au contraire : ce n'est pas moi qui désire, mais le désir qui désire, la vie pleine de l'inconscient qui *me* désire, je désire, oui, mais en tant que je ne fais qu'un avec ça, ça désire en moi, ça est désir, ça désire et fait de moi sujet et objet du désir, corps qui désire, âme qui désire, qui sont désirés, qui sont défaits, dans leur unité, dans leur scission, il n'y a que ça, et donc moi, je qui pense, je qui délire, ça va être moi, ça va être le silence, là où je suis, je ne sais pas.

⁴⁷ La complexité du développement lacanien de l'objet « a » nous exige continuer la recherche avant de pouvoir aller au-delà de cet esquisse.

⁴⁸ Descartes, op. cit. 29.5. Je souligne.

Chapitre III : **Analytique de l'adversité : le « cas » Heidegger**

« Si je comprends bien, vous dites qu'il y a de quoi me soupçonner du point de vue heideggérien. Je m'en réjouis » (G. Deleuze)

« L'Etat fasciste a sans doute été *dans le capitalisme* la plus fantastique tentative de re-territorialisation économique et politique » (G. Deleuze et Félix Guattari, je souligne)

« La mort est un maître venu d'Allemagne » (Paul Celan)

Dans son séminaire des années 2004/2005 à la ENS (inédit), Alain Badiou a commencé à esquisser ce qu'il appelle une « l'analytique de l'adversité » ; selon cette idée, l'identité d'une pensée se constitue dans l'adversité⁴⁹. C'est à partir de l'identification de son adversaire qu'une philosophie peut trouver clarté sur elle-même ; c'est à partir de l'analytique de l'adversité que nous pouvons nous « orienter dans la pensée ». Cet adversaire de la pensée n'est pas, comme on pourrait tout d'abord penser, ce qui s'oppose de façon évidente à elle, sinon quelque chose qui lui ressemble, qui partage avec elle la plupart de ses caractéristiques. Il faut, dit Badiou, « identifier l'adversaire dans la proximité », parce que, « si l'on croit trop tôt avoir saisi ce qui s'oppose on ne peut pas saisir ce qui vient ». Le véritable adversaire d'une philosophie lui ressemble, lui est proche, et, cependant, et voici le plus important, diffère d'elle dans un aspect précis qui détermine un *point de incommensurabilité*.

⁴⁹ A première vue, il y aurait ici des ressemblances avec l'idée de Carl Schmitt de l'ennemi, mais développer ici cette intuition nous éloignerait de la question qu'on essaie de traiter.

On ne va pas approfondir cette notion de Badiou au-delà de cette esquisse. Par ailleurs, lui-même est encore en train de la développer. On va simplement utiliser cette caractérisation rudimentaire d'un « adversaire dans la proximité » pour continuer notre lecture de *l'Anti-Œdipe*. Pour essayer de mieux établir la place spécifique que la pensée deleuze-guattarienne occupe dans la scène philosophique contemporaine. On l'a déjà anticipé : si l'on reste à l'anti-cartésianisme de *l'Anti-Œdipe*, si on se limite à critiquer une caractérisation de l'homme en tant que sujet pensant et on dit « il y a quand même d'autres caractérisations possibles », on fait un pêle-mêle de philosophie contemporaine dont on ne sait pas trop à quoi il peut servir (voir *supra* p. 21).

Etablir l'adversaire dans la proximité, en revanche, nous permettra de voir plus clair dans la philosophie de Deleuze et Guattari, et de prendre une position spécifique par rapport aux débats de la philosophie contemporaine. Dans ce contexte, l'adversaire qu'on va identifier en la proximité du travail philosophique de Deleuze et Guattari sera la pensée de Martin Heidegger⁵⁰. La proximité, on l'a déjà vue : la critique du modèle cartésien de subjectivité. Ce qui va être plus difficile d'établir (si je réussis, ce qui n'est pas du tout sûr, la branloire, toujours la branloire) c'est le point d'incommensurabilité.

« Si je comprends bien, vous dites qu'il y a de quoi me soupçonner du point de vue heideggérien. Je m'en réjouis »⁵¹, disait Deleuze en 1973. Il y a de quoi le soupçonner du point de vue heideggérien : il y a un point d'incommensurabilité. Il faut le trouver.

J'avais cru tout d'abord le trouver aisément, ce point d'incommensurabilité ; il était là, en pleine lumière, flagrant : c'était le nazisme de Heidegger. Heidegger était nazi, Deleuze et Guattari n'étaient pas des nazis. J'avais trouvé l'éléphant dans le salon⁵² ! Mais, un peu de ré-

⁵⁰ L'idée n'est pas faire de Heidegger un « ennemi » dans le sens que lui-même caractérise cette figure: « L'ennemi est celui-là, est tout un chacun qui fait planer une menace essentielle contre l'existence du peuple et de ses membres (...) L'exigence est alors de trouver l'ennemi, de le mettre en lumière ou peut-être même de le créer, afin qu'ait lieu ce surgissement contre l'ennemi et que l'existence ne soit pas hébétée (...) et d'initier l'attaque depuis le long terme, en vue de l'anéantissement total » (Heidegger, M. Séminaire du semestre d'été de 1933, cité par Faye, op. cit. p. 276). On ne veut pas anéantir Heidegger ; on veut établir sa condition d'adversaire, distinguer en quoi il est proche à la pensée de Deleuze et Guattari et en quoi il s'en éloigne jusqu'au point de l'incommensurabilité, pour nous orienter en leur pensée. Trouver en lui des clés pour mieux comprendre ce qui nous menace, nous asservit, nous exploite, et pas faire de *lui* l'ennemi essentiel qui nous menace.

⁵¹ Deleuze, G. *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 363.

⁵² Référence à la expression anglaise "to find the elephant in the livingroom" utilisé pour signaler des choses importantes et évidentes dont personne ne veut parler.

flexion a suffit pour me rendre compte que, ainsi posé, mon « point d'incommensurabilité » était bien une incommensurabilité, mais n'était pas du tout un point. Au lieu d'un pêle-mêle de philosophes critiques de la « subjectivité cartésienne » je me trouvais face à un pêle-mêle bien moins philosophique : celui de tous ceux qui ne sont pas des nazis. On était dans une opposition encore plus évidente. On souscrivait à la hypothèse d'Emmanuel Faye dans son *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*⁵³ selon laquelle le nazisme de Heidegger n'a pas été simplement un « erreur biographique » mais une présence dans sa philosophie, mais il fallait encore définir *en quoi* cette philosophie était nazie. Le nazisme de Heidegger n'est qu'un symptôme de que dans sa philosophie il *peut* y avoir quelque chose de pourri. Mais ne nous dit pas en soi même de quoi il s'agit.

On était prêts à suivre Faye dans sa sérieuse recherche du rapport entre la filiation de Heidegger au parti nazi et les contenus de sa philosophie à partir de l'étude de ses séminaires des années 30 (pleins, comme on le verra, de justifications philosophiques des positions racistes) mais on ne pouvait pas le suivre dans son rapprochement du nazisme de Heidegger et le fait qu'il ait pris comme son adversaire « Descartes et, à travers lui, toute philosophie attachée à défendre l'individualité humaine et l'esprit humain entendu comme intellect et comme raison (...) Heidegger s'oppose radicalement à tout mode de pensée universaliste comme à toute reconnaissance de la valeur individuelle de l'esprit humain, et donc à l'ensemble de la philosophie moderne telle qu'elle a pu se constituer à partir de Descartes (...) Une hostilité radicale et de principe, qui s'enracine dans le fait qu'en prenant appui sur le *moi* et sur la conscience, Descartes ne peut que faire obstacle à la 'question fondamentale' de la 'philosophie' selon Heidegger, qui porte sur le peuple allemand dans son destin et sa 'décision' historiques, dans le 'mouvement' qui le conduit à créer le nouvel Etat national-socialiste allemand »⁵⁴. On ne croit pas que ce soit la dissolution de l'idée du sujet comme fondement ce qui a mené Heidegger à soutenir le régime de Hitler. On essaiera de montrer que la philosophie exposée dans

⁵³ Publié en 2005 chez Albin Michel, le livre de E. Faye, maître de conférences à Paris X, est le résultat de 10 années d'investigation sur les rapports de l'adhésion de Heidegger au national-socialisme et son travail philosophique, avec notamment un travail de recherche des cours et séminaires inédits que Heidegger a donné après sa démission au Rectorat de Fribourg. Ce qui suit est le résultat de mon travail dans son séminaire de recherche du second semestre 2004-2005 à Paris X-Nanterre, et intitulé *Politique et 'métaphysique' chez Heidegger*.

⁵⁴ Faye, E. op. cit. pp. 152, 156-158. Pendant le débat qui a suivi la publication du livre, Faye souligna qu'il n'accuse pas la "doctrine" de Heidegger de n'avoir rien de philosophique par le fait de critiquer a Descartes, mais par le fait de le faire d'une façon qui n'est pas philosophique.

L'Anti-Œdipe est une philosophie de l'inconscient qui critique « l'individualité humaine et l'esprit humain entendu comme intellect et comme raison » mais qui ne peut, en aucun cas, mener à la défense des positions racistes. Tout au contraire, on partage l'idée de Deleuze et Guattari que ce n'est pas la conscience qui va nous protéger des horreurs de l'humanité, que c'est au contraire la rationalité qui engendre les monstres.

« Ne prête-t-on pas à l'inconscient des horreurs qui ne peuvent être que celles de la conscience, et d'un croyance trop sûre d'elle-même ? Est-ce exagéré de dire que, dans l'inconscient, il y a nécessairement moins de cruauté et de terreur, et d'un autre type, que dans la conscience d'un héritier, d'un militaire ou d'un chef d'Etat ? L'inconscient a ses horreurs, mais elles ne sont pas anthropomorphiques. Ce n'est pas le sommeil de la raison qui engendre les monstres, mais plutôt la rationalité vigilante et insomniaque » (AO, 133)

G. Labica souligne l'incohérence historique de croire que la philosophie cartésienne peut nous protéger des horreurs tel que le fascisme : « Les grands autosatisfecit du Congrès Descartes de 1937, qu'avait ouvert justement ce même Valery, devant tous les protagonistes réunis de l'intelligentsia européenne, faisaient bon marché de la poussée croissante du nazisme qui allait les emporter avec leur illusions. Dérision des louanges à la Raison, tandis que se préparait la plus importante vague de barbarie de l'histoire »⁵⁵. On ne veut pas dire pour autant que les participants de Congrès Descartes ont *causé* le nazisme. Mais, pendant que le *moi*, enfermé dans le théâtre de la conscience, médite, fantasme ses petites affaires privées, pendant que le *moi* formé dans le triangle familial dans les conditions de Œdipe pleurniche que papa et maman ne l'aiment pas assez, dehors le massacre, l'exploitation et la souffrance se développent, le capital continue à extorquer la plus-value des forces productives et les puissances infernales frappent à la porte.

«A qui fera-t-on croire que c'est parce que Heidegger avait encore, en 1933, insuffisamment déconstruit l'humanisme qu'il a pu adhérer au parti nazi et prononcer, entre autres, une *Profession de foi des professeurs d'université envers A. Hitler ?* », se demandent Ferry et Re-

⁵⁵ Labica, G. « La leçon de Sartre », texte inédit qui a fait l'objet d'une conférence à l'Institut culturel français d'Alger, en janvier 1967.

nault⁵⁶. On ne dit pas que c'était pour l'insuffisance de la déconstruction qu'il a adhéré au parti nazi, mais que en tout cas cette adhésion n'était pas une conséquence de sa critique de l'humanisme tel que Ferry et Renault le définissent, c'est-à-dire, la critique de l'homme compris comme subjectivité cartésienne ou autonomie kantienne.

On ne peut pas, non plus, marquer le point de incommensurabilité dans le fait que Heidegger voudrait détruire toute notion de l'homme, ou toute dignité de l'homme, abolissant ainsi toute possibilité d'une pensée éthique, alors que Deleuze et Guattari essaient de conserver une notion d'homme qui puisse fonder une éthique. Heidegger ne s'oppose qu'à des notions d'homme particulier : l'homme en tant que subjectum et l'homme en tant qu'espèce biologique⁵⁷. Jamais, ni dans *Être et le temps*, ni dans *Kant et le problème de la métaphysique*, ni dans les *Chemins qui mènent à nulle part*, ni dans la « Lettre sur l'humanisme », Heidegger critique une notion de l'homme sans proposer une notion alternative, plus « authentique » de l'homme, l'homme comme Dasein ; il a toujours défendu la dignité de l'homme. Quand il se demande dans *Être et le temps* comment « poser la question de savoir ce qu'il faut comprendre *positivement* par un *être* non chosifié du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne » car « si tous ces titres nomment autant de domaines phénoménaux déterminés et 'explorables', leur usage ne va jamais sans une indifférence remarquable à s'enquérir de l'être de l'étant ainsi désigné » il souligne que « ce n'est point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces titres, ainsi que les expressions de 'vie' et d' 'homme', pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes »⁵⁸, il est clair que s'il refuse d'utiliser le mot homme ce n'est pas parce qu'il est contre l'homme mais parce que ce mot cache sa véritable dignité. Il préfère utiliser le mot « Dasein ». Deux années après, dans *Kant et le problème de*

⁵⁶ Op. cit. p. 23.

⁵⁷ "Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal (...) Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement que dans ce caractère organique, c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant vaudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence la nature" (Heidegger, M. « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, pp. 80-81). On a choisi cette citation de la "Lettre sur l'humanisme", mais le motif parcourt toute l'œuvre heideggerienne. Pour Deleuze et Guattari l'homme est aussi l'homme biologique; comme on le verra en détail dans le deuxième chapitre, à partir de la biologie moléculaire ils écrasent l'opposition biologie – ontologie.

⁵⁸ Heidegger, M. *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 10, p. 56.

la métaphysique, il reprend le mot « homme » mais explicite : « l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui »⁵⁹.

La question donc (et c'est là qu'on devra chercher notre point d'incommensurabilité) est de savoir de quoi il s'agit à propos de cette notion digne de l'homme que désigne le mot *Dasein*, qu'est que ce *Dasein* en l'homme qui fait qu'il est homme. Pour Faye, le nazisme et le hitlérisme sont constitués par « les principes du racisme et de l'entreprise de la destruction de l'homme » et la dénégation de l'individualité a comme conséquence inévitable la « communauté d'un peuple enraciné dans le sol et uni par le sang »⁶⁰. On ne croit pas qu'on puisse faire une équivalence entre les principes du racisme et la destruction de l'homme, parce que le racisme n'est pas fondé dans une destruction de l'homme mais dans un rétrécissement de la notion d'homme, c'est-à-dire, dans la construction d'un homme nouveau qui répond à des concepts racistes (homme = aryen)⁶¹. De la même façon, la dénégation de l'individualité ne conduit pas nécessairement à la communauté du sol et du sang. La question est, de nouveau, qu'y a-t-il dans l'homme que construit Heidegger dans sa philosophie qui l'a amené au racisme et au besoin d'un enracinement dans le sol et le sang⁶².

Dans la sixième séance de son séminaire de l'hiver 1933-1934 intitulé *Sur l'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'Etat*, après avoir développé ses objections à « l'homme in-

⁵⁹ Heidegger, M. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. W. Biemel, Gallimard, Paris, 1965, p. 285.

⁶⁰ Faye, op. cit. p. 13.

⁶¹ On peut me dire que rétrécir la notion d'homme est déjà le détruire, ou au moins détruire sa dignité. Hors, on va essayer de démontrer que tout notion d'homme –si universaliste qu'elle soit– est déjà son rétrécissement.

⁶² On pourrait aussi attribuer le nazisme de Heidegger à des questions qui n'ont rien à voir avec ses intérêts préconscients, c'est-à-dire, avec ses « raisons » philosophiques ou doctrinales, mais à un « investissement inconscient réactionnaire » dont l'indice serait le familialisme et l'encadrement oedipien de sa sexualité tels que Thomas Bernhard les décrit dans des pages hilarantes : « Heidegger, après qui ont couru les générations de la guerre et de l'après-guerre, qui, déjà de son vivant, ont déversé sur lui une avalanche de thèses de doctorat répugnantes et stupides, je le vois toujours assis sur le banc devant sa maison de la Forêt-Noire, à côté de sa femme qui, dans son enthousiasme pervers pour le tricot, lui tricote sans arrêt des mi-bas d'hiver avec la laine, tondue par elle-même, de leurs propres moutons heideggériens. Heidegger, je ne peux pas le voir autrement qu'assis sur le banc devant sa maison de la Forêt-Noire, à côté de lui sa femme qui, toute sa vie, l'a complètement dominé et qui lui a confectionné tous ses mi-bas au tricot et tous ses bonnets au crochet, et qui lui a cuit son pain et tissé ses draps et qui lui a même fabriqué ses sandales » (Bernhard, T. *Maîtres anciens*, trad. G. Lambrichs, Paris, Folio, 1985, p. 75). C'est pur rire que je le transcris –rire un peu avant les horreurs que je vais citer à continuation–, bien sûr, mais aussi parce que ça fait symptôme aussi de que quelque chose ne va pas, qu'il faut relire Heidegger. On reviendra sur la question des investissements inconscients/préconscients, révolutionnaires/réactionnaires dans le troisième chapitre.

dividuel en tant que personne érigé en but de tout être, le grand homme, selon les deux idéaux de l'*homo universalis* et du spécialiste », Heidegger ajoute :

« C'est pourquoi nous avons reconnu comme la tâche urgente de notre époque de faire face à ce danger, en tentant de redonner à la *politique* le rang qui lui revient, en enseignant à nouveau à la voir comme le caractère fondamental de l'homme philosophant dans l'histoire, et comme cet être dans lequel l'*Etat* se déploie, de sorte qu'elle puisse véritablement être appelée le mode d'être d'un peuple (...) Mais étroitement apparenté à cela est un mot comme 'santé du peuple', dans lequel de surcroît n'est plus ressenti que le lien avec l'unité du sang et de la souche, avec la race »⁶³.

On voit clairement dans cette construction argumentaire, dans ce tricotage heideggérien, que la critique de l'homme « cartésien » n'a pas lieu sans proposer une autre vision de l'homme. Dans ce cas, un homme comme « cet être où l'Etat se déploie », Etat qui a comme contrepartie un peuple dont la « vérité » et la « santé » sont dans le lien avec l'unité du sang et de la souche avec la race. Dans la séance suivante, Heidegger expliquera que le lien qui unit cet Etat et le peuple consiste en ce que le peuple se laisse guider par le *Führer* et les hommes qui composent ce peuple aient la « volonté libre et pure d'obéir » et d'être guidés. Le caractère fondamental de l'homme philosophant est une politique où l'Etat se déploie, et l'essence de cet Etat est l'étroit lien entre le peuple et le *Führer*, voilà comment Heidegger conçoit l'homme dans les années 33-34 :

« De ce savoir fait aussi partie la liaison à l'ordre de l'Etat. L'ordre est le mode d'être de l'homme et donc aussi du peuple. L'ordre de l'Etat s'exprime dans le champ délimité des devoirs des différents hommes et groupes d'hommes. Cet ordre (...) est fondé sur la relation de domination et de servitude des hommes entre eux. Tout comme l'ordre médiéval de la vie, l'ordre de l'Etat est aujourd'hui porté par la volonté libre et pure d'obéir et d'être guidé. Car nous demandons : 'Qu'est-ce que la domination ? Sur quoi se fonde-t-elle ?', alors, dans une réponse véritable et essentielle, nous n'apprendrons rien sur la puissance, la servitude, l'oppression, la contrainte, mais nous apprendrons bien plutôt que la domination, l'autorité et le service, la subordination sont fondés dans une tâche commune. Ce n'est que là où le *Führer* et ceux qu'il conduit se liguent en un *unique* destin et combattent pour la réalisation d'une idée que peut croître l'ordre vrai. Alors la supériorité spirituelle et la liberté se mettent en œuvre en tant que don pro-

⁶³ Heidegger, M. *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, séminaire des années 1933-1944, traduit et cité par Faye, op. cit. pp. 193-195 à partir des notes de Itel Gelzer.

fond de toutes les forces au peuple, à l'Etat (...) Et si le peuple ressent ce don, il se laissera guider dans le combat, il voudra et aimera le combat. [Le peuple] alors déploiera ses forces et persévérera, il sera fidèle et se sacrifiera. A chaque nouvel instant, le *Führer* et le peuple se lieront plus étroitement, afin de mettre en œuvre l'essence de leur Etat, donc de leur être »⁶⁴.

« Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude ? », parce que, répond Heidegger, leur mode d'être est l'ordre de l'Etat et cet ordre est fondé sur la « volonté libre d'obéir et d'être guidé » par le *Führer*. La servitude volontaire décrite de façon critique par La Boétie dans son *Discours* qui a plus tard incité à Spinoza et Reich à poser la « question fondamentale de la philosophie politique » se trouve ici pleinement justifiée. Comment Heidegger est arrivé à justifier la « servitude volontaire » ? Comment est-il arrivé à trouver la vérité du peuple et donc de l'homme dans la souche et le sang, dans la race ? Y a-t-il une discontinuité entre sa pensée de la fin des années 20 et ces dits du début des années 30, c'est-à-dire, prononcés à peine quatre années après la publication de *Kant et le problème de la métaphysique* ?

La quatrième section de *Kant...* est dédiée à s'interroger sur la question de l'homme. Là, Heidegger critique l'anthropologie philosophique dans les deux formes qu'elle a de comprendre l'homme: a) soit elle met l'homme au centre des ses analyses, en le posant comme l'étant « absolument premier et certain », c'est-à-dire, en tant que *sujet* (dont la critique heideggerienne on a déjà vu), et procède à essayer de comprendre son essence à partir de cette subjectivité qui n'est jamais mise en doute; b) soit elle traite l'homme comme un objet, comme un *étant*, « en ce cas, l'anthropologie s'efforce de distinguer l'étant que nous appelons homme de la plante, de l'animal et des autres types d'étant, et cherche par cette délimitation à mettre en lumière la constitution essentielle spécifique de cette région déterminée de l'étant. L'anthropologie philosophique s'affirme, des lors, comme une ontologie régionale ayant l'homme comme objet »⁶⁵. Hors, ce qu'il faut faire du point de vue de Heidegger est, tout au contraire, a) mettre l'homme en question et ce faisant découvrir qu'il n'est pas le *subjectum*, qu'il n'est ni premier ni certain, mais une ouverture vers l'abîme et la mort; b) arrêter de considérer l'homme à partir de l'étant, même si c'est à partir de lui-même comme étant privilégié, et le ramener à la question de l'être. Ces deux tâches s'accomplissent dans le même geste: la

⁶⁴ Heidegger, M. dans le même séminaire, septième séance, cité par Faye, op. cit. p. 230.

⁶⁵ Heidegger, M. *Kant...*, op. cit. p. 267.

mise en question de l'homme qui rend manifeste sa ruine comme fondement et nous place devant l'abîme de la métaphysique⁶⁶, et de cette façon nous permettre de dévoiler « ce qui, au fond, détermine l'étant comme étant »⁶⁷, c'est-à-dire, la question de l'être. Cette façon heideggerienne de raisonner, ou de tricoter, permet de « mettre en lumière l'imbrication essentielle de l'être (et non pas de l'étant) comme tel et la finitude de l'homme »⁶⁸. La question de l'être est imbriquée avec la finitude de l'homme. L'homme est, en sens propre, sa *finitude*. L'homme est sa finitude. Mais, pour comprendre ce qu'est l'homme il ne suffit pas, nous dit Heidegger, de poser le *fait* qu'il est fini; il faut comprendre l'essence de cette finitude.

L'essence de cette finitude se manifeste dans le fait qu'elle se présente pour le *Dasein* comme « *besoin* de compréhension de l'être. Ce *besoin* transcendantal assure fondamentalement la possibilité que le *Da-sein* soit »⁶⁹. Et cette finitude n'est pas une « propriété donnée » mais une « précarité constante » qui traverse toute existence, telle qu'elle est déterminée pour l'angoisse qui nous place face au néant⁷⁰. « Il n'y a d'être et il ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence »⁷¹; et, du fait qu'il faut mener un « combat » et une « lutte » pour l'être⁷², on peut déduire qu'il faut mener un combat pour la finitude, l'angoisse et le néant. Quelques années plus tard, le combat se mènera dans au nom de l'essence d'un Etat qui dépend du lien étroit du *Führer* et le peuple. D'abord combat pour l'être, puis combat pour l'Etat; toujours combat pour la mort.

L'essence de l'homme va donc se comprendre dans sa finitude et, dans sa finitude, l'homme sera *Dasein*, c'est-à-dire, l'être dont l'essence est de se poser la question pour l'être (voilà comme Heidegger tricote). Et, comme on l'a vu, l'homme sera homme par le *Dasein* en lui. L'homme sera alors homme par sa finitude qui l'ouvre à l'abîme qui le ramène à la question de l'être. La finitude le ramène à l'être. La finitude le ramène à la question de l'être,

⁶⁶ Op. cit. p. 271-272.

⁶⁷ Op. cit. p. 279.

⁶⁸ Heidegger, M. *Kant...*, op. cit. p. 278.

⁶⁹ Op. Cit. p. 291, je souligne.

⁷⁰ Op. cit. pp. 293-294. L'idée du dévoilement de l'être dans le néant est reprise dans « L'époque des 'conceptions du monde' » : « [Le Rien] est l'être lui-même, à la vérité duquel l'homme sera remis lorsqu'il se sera surmonté en tant que sujet, ce qui veut dire : quand il ne se représentera plus comme objet » (Heidegger, M. « L'époque... » op. cit. p. 146).

⁷¹ Op. cit. p. 284.

⁷² Op. cit. pp. 295-296

question que, du fait de la poser, le fait *Dasein*. C'est-à-dire homme véritable. Alors, si l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui, il n'est *Dasein* que en tant il se questionne sur l'être et il ne se questionne sur l'être que dans l'ouverture sur l'abîme, la mort et la finitude. Voilà comme Heidegger tricote : Abîme, mort, finitude. Finitude qui ne doit pas être comprise comme finitude biologique, morale ou gnoséologique, mais une finitude « ontologique »⁷³. Cette finitude « fait de l'homme l'étant qu'il est en son fond et tout entier »⁷⁴. Finitude : besoin transcendantal, manque transcendantal. Besoin de l'être, besoin de l'Etat, besoin du *Führer*. Voilà comme Heidegger tricote. Le passage n'est pas *nécessaire*, mais il ne manque pas de cohérence.

Mais, encore une fois, cette mise en question de l'homme en tant que *subjectum* n'est pas un essai pour détruire l'homme. Tout au contraire, c'est une manœuvre pour le mettre à sa véritable hauteur, comme ce sera explicite dans la « Lettre sur l'humanisme », adressée à Jean Beaufret à fin de 1945, où Heidegger fait le point sur le fait que la dignité de l'homme en tant que *Dasein* se situe à sa véritable hauteur, c'est-à-dire, que le véritable privilège de l'homme est le fait que « l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'Être »⁷⁵ :

« Les plus hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme. En ce sens, la pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme (...) L'homme

⁷³ L'insuffisance de l'homme doit être ontologique et pas biologique, en concordance avec la critique du biologisme mentionnée plus haut. J. Lacan, de sa part, fera de l'insuffisance biologique un leitmotiv de son travail et fondera la nécessité du sur-moi et la dépendance de l'homme par rapport au milieu humain sur celle-ci: "la mi-sère physiologique propre aux premiers mois de la vie de l'homme (...) exprime la dépendance, générique en effet, de l'homme par rapport au milieu humain" (Lacan, J. Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 136). On ne peut pas explorer les conséquences de cette "finitude biologique" de l'homme chez Lacan dans ce mémoire, mais son rapport avec la re-territorialisation symbolique du désir dans la pensée lacanienne, clé du désaccord de Deleuze et Guattari par rapport à Lacan, sera objet de notre recherche pour la thèse.

⁷⁴ Op. cit. p. 276.

⁷⁵ Heidegger, M. « Lettre sur l'humanisme », op. cit., pp. 79-80.

est bien plutôt 'jeté' par l'Être lui-même dans la vérité de l'Être, à fin qu'ek-sistant de la sorte il veille sur la vérité de l'Être»⁷⁶

Si l'on considère que l'essence du *Dasein* était explicité chez le *Kant*... comme relevant de sa finitude, on peut établir un lien étroit entre le privilège de l'homme tel que Heidegger le conçoit (c'est-à-dire comme *Dasein*) et sa finitude. L'homme est un étant privilégié qui trouve son privilège dans la finitude. Et la finitude est un besoin transcendantal, une « manque » ontologique. On a besoin de comprendre l'être parce qu'on est des êtres manquants, jetés dans l'angoisse du Rien. Et ceci est notre privilège, privilège ontologique par rapport aux étants. Il y a une distinction « ontologique », différence au niveau de l'être et pas de l'étant, entre l'homme en tant que *Dasein* et les étants (il ne s'agit pas, comme pour l'anthropologie philosophique, de distinguer l'homme en tant qu'étant « de la plante, de l'animal et des autres types d'étant »⁷⁷), ce qui veut dire que quelqu'un peut être un homme du point de vue biologique ou historique mais ne pas être un homme « véritable » du point de vue de l'être. Tous les hommes ne sont pas *Dasein*, tous les hommes n'ont pas *Dasein*. Tous les hommes n'ont pas ce qui fait qu'ils soient hommes, puisque l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui. Tous les hommes ne sont pas hommes. Tous les hommes ne se posent pas la question de l'être. Dès que l'être se manifestera au cours des années 33-34 comme l'Etat conduit par le *Führer*, on comprendra qu'il soit concevable que ceux qui n'appartiennent pas à cet Etat soient passibles d'extermination, vu qu'ils ne sont pas des hommes, pas des hommes véritables. Ils sont des ennemis. Il faut initier l'attaque contre eux depuis le long terme, en vue de l'anéantissement total⁷⁸.

Du point ontologique, ces hommes qui n'ont pas *Dasein* en eux ne sont pas différents des animaux. Il y a, donc, une différence ontologique entre le *Dasein* et l'homme biologique et historique, l'homme concret (par contre, l'homme de Deleuze et Guattari sera, comme on le verra, biologique *et* historique, dans une conception où biologie et histoire sociale sont indiscernables). Malgré tous les efforts dans ce sens que fait Heidegger dans *l'Être et le temps*, le *Dasein* est un homme abstrait. L'historicité n'est pas l'histoire. Le *Dasein*, en tant qu'homme

⁷⁶ Op. cit. pp. 87-88.

⁷⁷ Op. cit. p. 267.

⁷⁸ Voir supra, note 50.

abstrait, n'est pas bien sûr au centre de l'univers, mais il n'est pas non plus hors du centre. Parce que, nous dit Heidegger, faire remarquer que « l'homme n'est pas au centre des étants et qu'une infinité d'étants se trouvent à côté de lui », c'est-à-dire, faire « une réfutation du rôle central de l'anthropologie philosophique » n'est « rien plus philosophique que son affirmation ». ⁷⁹

Mais c'est dans ce déplacement du centre de l'univers, dans l'élimination de toute différence ontologique que Deleuze et Guattari vont trouver le salut de l'homme : néanmoins, ils ne veulent pas combattre pour l'homme « comme roi de la création » mais pour l'homme « comme celui qui est touché par la vie profonde de tous les genres, chargé des étoiles et les animaux, qui ne cesse de brancher une machine-organe sur une machine-énergie » (AO, 10). Cette homme « chargé des étoiles et des animaux », branché avec tout ce dont Heidegger essayait de le distinguer « ontologiquement » (branché donc aussi avec les autres hommes concrets) est la vérité qui gît, encore une fois, dans le délire. C'est l'expérience de Lenz, le schizo dont l'histoire est racontée par Büchner dans son *Lenz* :

« Il pensait que ce devait être un sentiment d'une infinie béatitude que d'être touché par la vie profonde de toute forme, d'avoir une âme pour les pierres, les métaux, l'eau et les plantes, d'accueillir en soi tous les objets de la nature, rêveusement, comme les fleurs absorbent l'air avec la croissance et la décroissance de la lune » ⁸⁰

La distinction homme-nature dérive de l'usage exclusif de la synthèse disjonctive, et a une relation nécessaire avec l'usage ségréatif de la synthèse conjonctive ⁸¹. Ces usages illégitimes des synthèses de l'inconscient, comme on verra, conditionnent toute une série de repérages et distinctions sans lesquels le national socialisme n'aurait pas été capable de marquer une limite artificielle entre les « vrais hommes » (la peuple uni par le sang, la souche et la race) et ceux qui ne l'étaient pas vraiment et pouvaient, donc, être exterminés (juifs, gitans, communistes).

⁷⁹ Heidegger, M. *Kant...* Op. Cit. pp. 269-270.

⁸⁰ Büchner, *Lenz*, cité dans AO, 8.

⁸¹ On verra en détail les caractéristiques des synthèses de l'inconscient dans le prochain chapitre.

« Ce rapport distinctif homme-nature, industrie-nature, société-nature... ce niveau de distinctions en général, considéré dans a structure formelle développée, présuppose (comme l'a montré Marx) non seulement le capital et la division du travail, mais la fausse conscience que l'être capitaliste prend nécessairement de soi et des éléments figés d'un procès d'ensemble. Car en vérité – l'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire – il n'y a pas des sphères ou de circuits relativement indépendants » (AO 9).

« Il existe une corrélation étroite entre le 'sentiment de supériorité' que l'homme éprouve par rapport à l'animal et le 'sentiment de supériorité' qui le distancie des nègres, des juifs, des français, etc. » (Reich, *W. Psychologie des masses de fascisme*, op. cit. p. 447).

On peut trouver cette phrase de Reich délirante ou même fausse, mais il peut y avoir tout autant une vérité qui gît en elle. Elle vise à souligner le fait qu'un usage non-ségrégatif et donc nomade de la synthèse conjonctive implique une abolition des différences ontologiques en faveur de l'immanence ; le sentiment de supériorité de l'homme par rapport aux animaux (à la nature en général), c'est-à-dire la croyance de qu'il y a un rapport distinctif homme-nature, présuppose des formes spécifiques du socius (pour exemple, le capital et la division du travail), qui conditionnent aussi des rapports ségrégatifs : le sentiment de supériorité qui peut nous distancier des autres hommes ; hors, du point de vue de la production désirante, ces distinctions n'ont pas de validité. La possibilité d'en finir avec la misère humaine, la possibilité de devenir un homme libre et joyeux, la possibilité de la vie et pas de la mort, la possibilité de couler entre les choses, dépend de laisser tomber ce qui nous distingue des animaux, d'embrasser le désir qui nous constitue, le désir qui nous branche avec tous les genres, dans la réalité essentielle de l'homme et la nature.

« Quand je parle de l'animal', je ne songe à rien de méchant, de cruel ou d'inférieur', mais à un fait biologique. L'homme a développé une curieuse conception, aux termes de laquelle il ne serait pas un animal, mais précisément un 'homme' s'étant débarrassé de tous les attributs 'méchants' et 'bestiaux'. L'homme se distance par tous les moyens du méchant animal et se réclame, pour justifier sa 'supériorité', de la culture et de la civilisation qui le distinguent de l'animal. Il prouve par son attitude, par ses 'théories des valeurs', ses philosophies morales, ses 'procès de singes', etc. ; qu'il veut oublier le fait qu'il est au fond un animal qui a bien plus en commun avec l'animal qu'avec ce qu'il se croit être et don il rêve. Le 'surhomme' germanique tire son origine de cet effort de l'homme pour se distancier de l'animal. Il atteste par sa méchanceté, par son incapacité de vivre en paix avec ses congénères, par des guerres comme la

guerre actuelle, qu'il se distingue des autres animaux seulement par son sadisme démesuré... la misère humaine ne peut être vaincue que si l'homme reconnaît sa nature animale» (Reich, op. cit. pp. 436 et 442).

C'est de nouveau le débat de Montaigne contre Pic de La Mirandole : l'homme n'est pas au sommet de la *scala naturae*, ne se distingue des animaux que par des prérogatives ruineuses pour l'humanité, comme c'est le cas de la guerre⁸². L'humanité de l'homme consiste à renoncer à son privilège et sa supériorité pour se sauver de sa ruine ; quand Reich parle d'abolir le sentiment de supériorité de l'homme par rapport des animaux, on peut bien le lire dans ce sens.

Dans *l'Anti-Œdipe*, cette idée est exprimé par la notion des machines désirantes, qui ne sont autre chose que cette universelle production qui déborde toutes les catégories idéales et forme une réalité essentielle de l'homme et de la nature, dans un cycle qui se rapporte au désir « en tant que principe immanent ». Une même réalité du producteur et du produit et non un rapport de causation, compréhension ou expression (AO 31) ; pas la nature comme effet et l'homme comme cause (ou l'homme comme effet et la nature comme cause), pas un rapport cause-effet. C'est l'univers des machines désirantes.

« La place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature, celui-là ne laisse même pas subsister *la possibilité* portant 'sur un être étranger, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme' » (AO 68).

Un homme comme étant privilégié, un homme comme centre de la nature, est directement lié dans *l'Anti-Œdipe* à la problématique du manque. On manque quand la nature apparaît en face de nous, comme celle qui fournit ce dont on a besoin, ce qu'il faut acquérir. Parce qu'on établit un rapport privilégié avec les plantes et les animaux on *manque*, on est *finis*. Notre finitude se dévoile dans notre privilège et pas notre privilège dans notre finitude. Là apparaît pour Deleuze et Guattari le *besoin*, qui n'est pas seulement besoin de l'objet –là Heidegger serait d'accord, il ne parle pas de besoin d'objet- mais qui est aussi manque porté à l'absolu, *besoin*

⁸² « Quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, je saurais volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prérogative, ou, au rebours, pour témoignage de notre imbécillité et imperfection », Montaigne, op. cit. p. 119.

transcendental, en faisant de lui ce « manque-à-être qu'est la vie » (AO 33). Le manque est « l'art d'une classe dominante, cette pratique *du vide* comme économie du marché » (AO 35-36, je souligne). Manque ontologique, manque heideggérien.

L'homme dont l'essence se déploie quand il est revendiqué par l'être, face à un homme qui ne peut pas être conçu à partir d'un être placé au-dessus de lui et de la nature, l'homme conçu à partir de sa finitude qui dévoile l'être en face de l'homme conçu à partir du désir qui ne manque de rien : voilà, je crois (toujours la branloire pérenne) ce qui peut constituer le point d'incommensurabilité. La finitude est, donc, le point d'incommensurabilité⁸³. Finitude heideggerienne en face à l'« infinitivation » guattarienne qui entoure la question révolutionnaire dans l'*Anti-Œdipe*, la question du salut et pas de la servitude des hommes :

« La question révolutionnaire c'est... d'impulser une étique-*praxis* de l'infinitivation en lieu et place des infinitifs territorialisés sur des archaïsmes artificiels... de faire que cet infinitivation déborde de toutes parts la lettre, la structure, la discursivité, etc., et accède à toutes les formes réelles de déterritorialisation transcursives » (Guattari, F. *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes-Manifeste, 2004, p. 132⁸⁴).

La latence de l'homme moderne, qui avait commencé avec Descartes, ne trouve pas chez Heidegger son abolition, mais son accomplissement : l'homme moderne, prêt à tout pour ne plus manquer, toujours intériorisé, toujours enfermé, même si ce n'est plus dans la conscience avec ces petites images du théâtre de la représentation, même si cette fois c'est dans son ouverture à l'être, dans son rapport essentiel à la vérité de l'être, dans sa silencieuse écoute du veiller sur la vérité de l'être, l'homme de Heidegger continue à être lié par un « infinitif territorialisé » qui désigne sa finitude, continue à être domestiqué, continue à être coupé de l'extérieur, des rapports de production, des plantes et des animaux, sourd et aveugle aux forces infernales de la réaction, et aux forces salutaires de la révolution.

⁸³ Vu que Heidegger développe son concept de finitude à partir de Kant, on se demandera peut-être pourquoi ne travailler la question chez Kant. Bien sûr, il le faudrait. En plus, le rapport de l'homme à sa finitude chez Kant nous amènerait aux critiques que Hegel fait aux limites tracés par la raison kantienne et comment il signale que tracer une limite est l'avoir déjà dépassé... Hélas, on serait déjà hors même des limites d'une thèse doctorale.

⁸⁴ Dans les notes que Félix Guattari adressait à Deleuze durant les trois années pendant lesquelles ils ont travaillé dans la conception de l'*Anti-Œdipe*, et qui ont été récemment publiés par S. Nadaud, le concept de « infinitivation » est récurrent. C'est la logique de la production désirante, opposée à celle des infinitifs des machines sociales, qui distribuent et aménagent la manque dans les alliances sociales.

Dans son privilège dans la finitude heideggerienne l'homme trouve encore une fois sa ruine, continue à être coupé de son salut, de son infinitivation sur le corps sans organes. Chez Deleuze et Guattari, le manque ne sera que l'effet de la production sociale. Pas ontologique mais historique. Pas transcendantal mais conjoncturel. Sans privilège ni finitude, branché avec le désir, l'homme qui ontologiquement ne manque de rien, ne manquera concrètement de rien une fois que cette forme sociale qui injecte le manque dans la vie sera surpassée dans la continuation du cycle de l'inconscient moyennant l'infinitivation. C'est là la tâche du schizoanalyse, comme on le verra dans la suite de cette thèse.

Bien sûr, il y a un *passage* entre le Heidegger des années 20 et celui des années 30. L'être ne *devait* pas sortir de son abstraction et son mystère pour devenir l'Etat national-socialiste. Le passage de *l'Etre et le temps* et *Kant...* aux séminaires des années 30 n'était pas nécessaire. Le manque est une caractéristique de l'homme dans le capitalisme pour Deleuze et Guattari et le fascisme est une forme du capitalisme, une des formes de reterritorialisation essentielles au fonctionnement du capitalisme comme axiomatique de flux décodés⁸⁵, mais ce n'est pas la seule. L'effroi de l'homme devant l'angoisse et le Rien pouvait le conduire dans des chemins bien différents à celui qui a eu Hitler comme meneur. Mais le point est que, de même qu'il n'y a pas de nécessité dans le passage, il n'y a non plus de contradiction. L'être s'est montré dans sa forme concrète dans l'Etat national-socialiste : l'essence de l'être est devenue équivalente à celle de l'Etat (« mettre en œuvre l'essence de leur Etat, et donc de leur être », voir supra). La communauté est devenue le « peuple » dans son acception *volkish*. Et la pensée heideggerienne a fini par re-territorialiser la tendance de l'homme à se décoder du joug cartésien, que lui-même avait rendu insoutenable à travers la prédique de la finitude et de l'angoisse, dans la « volonté libre et pure d'obéir et d'être guidé » à l'ordre de l'Etat dans l'étroite lien du peuple et le *Führer*. Malgré ce qu'il déclare dans la « Lettre sur l'humanisme », il avait déjà plaidé l'inhumain et rabaissé la dignité de l'homme, dans le même geste de vouloir la mettre à sa vraie hauteur, dans la logique de chercher sa grandeur essentielle qui le fait « essentiellement autre » de l'animal et des plantes, mais aussi des

⁸⁵ « L'Etat fasciste a sans doute été dans le capitalisme la plus fantastique tentative de re-territorialisation économique et politique » (AO, 307). On verra dans le troisième chapitre de ce mémoire le fonctionnement de le socius capitaliste, en quoi il est une axiomatique, pourquoi a-t-il besoin du fascisme comme re-territorialisation, et en quoi consiste cet homme du capitalisme auquel nous faisons ici référence.

nègres, des juifs, des gitans, etc.⁸⁶, et qui se trouve dans le fait qu'il est « ontologiquement fini » et, dans la compréhension de cette finitude à travers l'angoisse devient le berger de l'être.

⁸⁶ Etant l'inégalité de races de racine ontologique, la même logique peut permettre justifier l'inégalité idéologique fondé dans un rapport « ontologique » entre vérité et erreur, et fonder ainsi la persécution des communistes ou résistants.

Chapitre IV : L'homme de Foucault, et ses fins

Dans le fameux chapitre IX de *Les mots et les choses*, Michel Foucault fait une archéologie de la fabrication ou invention de cette créature nommée « homme ». Et voilà qu'une des sections fondamentales dans ce chapitre s'appelle « analytique de la finitude », dans une référence à Heidegger incontestable. Et voilà que, en plus (apparemment « en plus » dirais-je), il nous dit que cet homme n'existait pas avant la fin du XVIII^e siècle, qu'il a été créé de ses mains par la démiurgie du savoir dans ce tournant historique⁸⁷. Et il ajoute: si les dispositions du savoir « venaient disparaître comme elles sont apparues », de ce même fait, « l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »⁸⁸. La question est claire et on peut tirer d'immédiates conclusions que même Ferry et Renaud n'ont pas osé tirer: Foucault annonce la mort de l'homme (puisque il s'effacera –oui, Foucault utilise un conditionnel et non pas un futur, mais qui va noter la différence- dès que les dites dispositions disparaîtront) et il fonde cet annonce dans la finitude heideggérienne. Ils sont donc tous les deux anti-humanistes, ils veulent anéantir l'homme, et, il ne faut que faire un pas de plus, si Heidegger a été conduit par sa théorisation de la finitude à devenir nazi, la pensée de Foucault ne peut avoir que les mêmes dangereuses potentialités, et cela vaut pour toute la "pensée 68", et pourquoi pas pour tous ceux qui osent questionner les vertus du rationalisme cartésien et le libéralisme.

Peut-être ai-je été un peu hâtif dans mes conclusions. Peut être vaut-il mieux lire avec un peu plus d'attention le texte de Foucault. D'abord, Foucault n'annonce pas la mort de l'homme; il explicite les conditions de son apparition et les conditions dans lesquelles il peut s'effacer. C'est-à-dire, l'usage du conditionnel n'est pas arbitraire. Deuxièmement, ce n'est pas la disparition de l'être humain qui pourrait arriver mais la disparition de l'homme tel qu'il le définit. Il

⁸⁷ Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 319.

⁸⁸ Op. cit. p. 398.

ne s'agit pas de la question de l'anéantissement de l'être humain, ici. Il s'agit d'une certaine forme-Homme, « une figure nouvelle sous le vieux nom d'homme »⁸⁹, formée dans les conditions de ce que Foucault appelle la modernité (« ce qui nous est encore contemporain »). Ce n'est pas l'effacement d'un homme intemporel et abstrait que Foucault annonce, puisque une abstraction ne peut mourir. Parler de « mort » de l'homme est donc une critique de l'idée kantienne d'homme abstrait, l'homme considéré hors de son historicité qui, comme dit Della Volpe, n'est même pas humain, n'a pas d'existence⁹⁰. L'homme est toujours quelque chose de concret qui peut mourir. Il faut donc se demander qu'est-ce que Foucault veut dire, dans *Les mots et les choses*, par le mot « homme » tel qu'il s'est formé dans les conditions de la modernité.

En premier lieu, Foucault établit une discontinuité entre l'homme tel qu'il était pensé par la « pensée classique » (le « je » de Descartes) et l'homme tel qu'il apparaît dans la modernité (l'homme proprement dit « l'homme comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible »⁹¹). Le « je suis » cartésien, nous dit-il, n'est pas interrogé par lui-même, parce que le passage au « je suis » à partir du « je pense » était garanti par le discours à l'intérieur de la représentation classique⁹² ; le passage étant garanti, il n'est pas question d'interrogation : il a la certitude de soi même dans le contexte des présupposés de sa pensée. Quand le tableau de la représentation classique se brise, les objets, les vi-

⁸⁹ Op. cit. p. 336.

⁹⁰ Cette interprétation sera renforcée par Foucault quelques années plus tard, dans ses leçons au Collège de France de l'année 1973, où il développera une nouvelle notion d'homme, cette fois comme oscillation entre l'homme concret produit par les dispositifs de pouvoir et l'homme abstrait de l'humanisme kantien. Ce qu'on appelle l'Homme, dit-il, est l'image rémanente d'une oscillation. Un pôle de cette oscillation, c'est l'individu disciplinaire, résultat de la technologie employé par la bourgeoisie pour constituer l'individu des forces productives et politiques, le *résultat réel* de son exercice physique : corps assujéti, individu historique. L'autre pôle, c'est l'individu juridique, sujet *abstrait* défini par des droits individuels qu'aucun pouvoir ne peut limiter. Cet individu juridique est l'instrument *idéologique* de revendication du pouvoir de cette même bourgeoisie. « En tant qu'individu juridique, tu as tous les droits ». On est tous égaux devant la loi. Tous les discours de la libération de l'homme tombent dans un de ces pôles, et contribuent à maintenir ce contre quoi ils croient lutter. « Grattez l'individu juridique, disent les sciences humaines, vous trouverez un certain homme ; et, en fait, ce qu'elles donnent comment l'homme ; c'est l'individu disciplinaire » (Foucault M. *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003, p. 59). Le discours humaniste, de sa part, dit : « l'individu disciplinaire, c'est un individu aliéné (...) ; grattez-le, ou plutôt resituez-lui la plénitude de ses droits, et vous trouverez, comme sa forme originare vivante et vivace, un individu que est l'individu philosophico-juridique » (*ibidem*). Mais cet individu philosophico-juridique c'est une abstraction ; il n'existe pas. Il n'y a que l'individu disciplinaire, homme concret victime de l'exploitation.

⁹¹ Op. cit. p. 321.

⁹² Op. cit. p. 322-323.

vants et les mots se trouvent dépourvus de l'unité garantie, et l'homme, qui se trouve de sa propre part dépourvu de la certitude de son être que le discours lui offrait, devient l'être qui, en même temps, donnera dans son savoir (dans sa conscience) à ces objets l'unité perdue et trouvera dans ce savoir la certitude de son propre être. Mais –et c'est là le paradoxe- la certitude du « je suis » ne se donnera plus dans le « je pense », mais dans la conquête de l'impensée, dans la prise de conscience dans son savoir des forces de l'impensée qui le constituent⁹³. En effet, les contenus du savoir de l'homme dans la modernité telle que Foucault la pense (biologie, économie politique et linguistique) sont: a) cette *vie* dont la force enfouie déborde indéfiniment l'expérience qui lui est immédiatement donnée, cette vie qui l'enveloppe à la fois par le temps formidable qu'elle pousse avec soi et qui le juche un instant sur sa crête ; mais aussi par le temps imminent qui lui prescrit sa mort; b) un *langage* qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, et à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée; c) un *travail* dont les exigences et les lois s'imposent à lui comme une rigueur étrangère, qu'il fait avec ses mains, mais qui lui échappe non seulement lorsqu'il l'a fini, mais avant même qu'il l'ait entamé⁹⁴.

"La finitude de l'homme s'annonce –et d'une manière impérieuse- dans la positivité de son propre savoir" (Foucault, op. cit. p. 324).

La spatialité du corps marque la finitude de la vie; la béance du désir, la finitude du travail; et la mince chaîne de ma pensée parlante, la finitude de mon langage. Misère biologique, misère économique, misère linguistique. Misère de l'homme, mais n'est pas d'un homme abstrait et intemporel, mais de l'homme historique tel qu'il est constitué dans cette période historique spécifique appelé « modernité ». Ce n'est pas l'homme tout court, mais l'homme de la modernité est un homme misérable.

Mais ce n'est pas le fait de cette finitude qui constitue la modernité et l'apparition de l'homme, mais le fait que cette finitude est « pensée en référence interminable à elle-

⁹³ La découverte de l'inconscient, qu'est pour Foucault une des caractéristiques centrales de la modernité, va de la main avec l'effort de prendre conscience de cet inconscient. On avait déjà vu que pour Freud la psychanalyse était « un outil qui doit donner au moi la possibilité de conquérir progressivement le ça ».

⁹⁴ Op. cit. p. 334-336.

même »⁹⁵. Cette pensée de la finitude en référence à elle-même ne se trouvera pas dans la biologie, l'économie et la linguistique mais dans la dimension transcendantale, dans les réflexions « inspirées de la phénoménologie » qui s'adressent « à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là, échapper à cette naïveté, la contester et lui quérir des fondements »⁹⁶. La finitude qui fonde l'homme ne sera donc ni biologique, ni économique, ni linguistique, mais ontologique. Et elle nous ouvrira la vérité:

« Nous qui nous croyons liés à une finitude qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre, par le connaître, à la vérité du monde, ne faut-il pas nous rappeler que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre ? » (Foucault, op. cit. p. 333).

Je crois que ceci suffit pour risquer donc que l'homme qui pour Foucault se constitue dans la modernité, l'homme misérable de la modernité, c'est l'homme que Heidegger louangeait, l'homme en tant que *Dasein*, l'homme dont le privilège par rapport aux animaux⁹⁷ ne se fonde pas dans les sciences positives mais dans l'analytique de la finitude comme ontologie transcendantale (c'est-à-dire, comme condition de possibilité de l'expérience empirique et non pas comme une connaissance fondée dans l'expérience). Mais pour Foucault cet homme n'est pas l'homme expérimenté dans sa dignité propre comme le voulait Heidegger mais une simple création du savoir à la fin du XVIII siècle, un homme dont la disparition ouvre le seul espace ou, de nos jours, « est enfin à nouveau possible de penser »⁹⁸. La pensée n'est pas donc pour Foucault la silencieuse écoute de l'être. La finitude de l'homme ne l'ouvre pas à l'être, mais « est devenue sa fin ». Oui, vers la fin du livre Foucault devient de plus en plus assertorique. Ses analyses, nous dit-il, « prouvent *sans doute* que l'homme est en train de disparaître »⁹⁹. Même si nous sommes des hommes modernes et « nous pensons dans ce lieu »¹⁰⁰, même si

⁹⁵ Op. cit. p. 329.

⁹⁶ Op. cit. p. 332.

⁹⁷ "On le voit [l'homme] résider parmi les animaux (et en une place qui n'est seulement *privilegié*, mais ordonnatrice de l'ensemble qu'ils forment)" (op. cit. p. 324, je souligne).

⁹⁸ Op. cit. p. 353.

⁹⁹ Op. cit. p. 397.

¹⁰⁰ Op. cit. p. 396.

nous pensons la finitude dans la finitude, même si nous essayons de conquérir par l'impensée, nous avons « l'impression d'achèvement et de fin » et cette impression « nous fait croire que quelque chose de nouveau est en train de commencer dont on ne soupçonne qu'un trait léger de lumière au bas de l'horizon »¹⁰¹. Qu'est-ce que cette chose de nouveau? Foucault ne le dit pas, ne le sait peut-être pas. Il se limite à noter le fait. Mais il ne paraît trouver aucune tragédie dans ce fait. Son style transmet un air joyeux à la vue de ce trait léger de lumière au bas de l'horizon. « Le déplie d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser »¹⁰² est une bonne perspective.

« Il ne s'agit pas d'affirmer que l'homme est mort, il s'agit, à partir du thème –qui n'est pas de moi et qui n'a pas cessé d'être répété depuis la fin du XIXème siècle- que l'homme est mort (ou qu'il va disparaître, ou qu'il sera remplacé par le surhomme), de voir de quelle manière, selon quelle règles s'est formé et a fonctionné le concept d'homme. J'ai fait la même chose pour la notion d'auteur. Retenons donc nos larmes »¹⁰³.

Vu qu'il ne s'agit pas de la disparition de l'être humain de la face de la terre mais de l'homme de la modernité, vu qu'il s'agit d'un homme misérable et formé par des forces de la finitude, vus les horreurs que cette forme-Homme a engendrées dans sa conquête de l'impensée et la critique qu'on a établi plus haut de la croyance heideggérienne que la finitude ontologique nous ouvrirait au privilège de l'homme comme *Dasein* (et que la mort de l'homme apparaît aussi comme la mort de la croyance au *Dasein*), on peut accorder au fait que, de la mort de l'homme, il n'y a de quoi pleurer. Retenons donc nos larmes.

Mais, même si l'on accordait dans la nécessité de la disparition de l'homme tel qu'il a été constitué par les dispositions du savoir à la fin du XVIIIème siècle, on peut toujours objecter dans le *Mots et les choses* une certaine « solution épistémique » au problème de l'homme. Le même savoir qui l'a engendré va l'effacer, la mer va emporter le visage construit avec le sable

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Op. cit. p. 353.

¹⁰³ Foucault, M. "Qu'est-ce qu'un auteur?" in *Dits et écrits*, n° 69, Paris, Gallimard, 2001, p. 845.

qu'elle-même a emmené jusqu'à sa limite, la nature même du savoir qui a construit l'homme va l'emporter¹⁰⁴.

Deleuze et Guattari, pour leur part, ne croient vraiment pas à la fin des choses en général, et choisissent dans l'*Anti-Œdipe* un autre chemin. L'homme nouveau n'implique pas la disparition de l'ancien¹⁰⁵. L'homme est une création de l'histoire, des hasards de l'histoire. Mais il est précisément ce qui reste, ce qui s'accumule à travers la succession des évanouissantes formes sociales.

Comme Foucault l'avait dit, ils se savent *dans ce lieu*, « nous pensons dans ce lieu », le lieu de la biologie, l'économie politique, la linguistique. Mais, contre Foucault, ils ne croient pas que ces savoirs aient comme seule possibilité de dévoiler la finitude de l'homme, son rapport ineffaçable avec l'impensé, et de le mener à la dissolution. Ce ne sont pas des forces de la mort mais des forces de la vie, bien que d'après des conditions historiques déterminées ils engendrent la mort et la misère et le vide et le rien. Misère, vide et rien qui ne nous ouvrent pas, comme chez Heidegger, à la vérité comme dévoilement de l'être, mais qui relèvent des conditions historiques concrètes qui peuvent être dépassés vers le salut.

La tâche de Deleuze et Guattari n'est pas vouée à dévoiler la finitude ou promettre ce même infini qu'ils refusent. Infini qui pour Foucault n'est que l'autre face de la finitude dans sa première et instable découverte ; la promesse de l'infini est pour Foucault la seule possibilité de survie des savoirs modernes, mais elle n'a de positivité que liée à la finitude: « L'évolution de l'espèce n'est peut-être achevée; les formes de la production et du travail ne cessent de se modifier et peut-être un jour l'homme ne trouvera plus dans son labeur le principe de son aliénation, ni dans ses besoin le constant rappel de ses limites; et rien ne prouve non plus qu'il ne découvrira pas des systèmes symboliques suffisamment purs pour dissoudre la vieille opa-

¹⁰⁴ Le même Foucault reconnaîtra quelques années plus tard la naïveté de cette solution épistémique: « Mon erreur n'a pas été de dire que l'homme n'existe pas, mais d'imaginer qu'il serait si facile de démolir »¹⁰⁴. Cette réalisation a mené Foucault vers un tournant biographique vers la pratique et l'engagement active et pas simplement épistémologique.

¹⁰⁵ Ceci, contre ce qui affirme A. Badiou: « Au fond, à partir d'un certain moment, le [20^{ème}] siècle a été hanté par l'idée de changer l'homme, de créer un homme nouveau. Il est vrai que cette idée circule entre les fascismes et les communismes (...) Créer un homme nouveau revient toujours à exiger que l'homme ancien soit détruit (...) Dans tous les cas, le projet est si radical qu'on ne compte pas, dans sa réalisation, la singularité des vies humaines » (Badiou, A. *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 20). Deleuze et Guattari veulent construire l'homme nouveau sur la base de l'homme ancien, et, pour eux, la singularité des vies humaines compte, et beaucoup.

cité des langages historiques »¹⁰⁶. Et la finitude et l'infini mènent à la finitude, voilà comme Foucault tricote. La finitude est la seule voie pour les savoirs de la modernité. Deleuze et Guattari s'opposent à cette voie unique. Là où Foucault voyait dans la biologie la projection d'un homme comme ayant des fonctions et recevant des stimuli qui seulement pouvaient répondre pour son fonctionnement¹⁰⁷, Deleuze et Guattari chercheront dans la biologie moléculaire les clés de la formation d'un homme qui ne s'opposerait pas à son milieu; là où Foucault, d'après Cuvier, voyait une biologie qui se construisait autour de la notion d'organe, avec sa structure et ses fonctions, formant un système unique, Deleuze et Guattari développent l'idée d'un corps sans organes¹⁰⁸. Là où pour l'économie décrite par Foucault « l'homme apparaît comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à le satisfaire ayant donc des intérêts »¹⁰⁹, Deleuze et Guattari marquent la différence entre un homme dont les besoins et les intérêts sont conditionnés pour des formes du socius déterminés et un désir qui n'appartient pas aux hommes mais qui est le principe de la réalité et ce d'où les besoins dérivent (voir AO 34); là où, d'après Ricardo, Foucault voyait une économie qui est rendue possible, et désirable, « par une perpétuelle et fondamentale situation de rareté »¹¹⁰, là où la béance du désir dévoilait la finitude du travail, Deleuze et Guattari essaieront de développer une économie « marxiste » fondée dans le désir, désir qui est production du réel, où la notion de rareté n'a aucune place: « une philosophie marxiste ne peut pas se permettre d'introduire au départ la notion de rareté » (AO, 35). De même pour la linguistique, et ce que Foucault appelle les « sciences humaines » (histoire, ethnologie, psychologie): toutes ces sciences seront objet de l'*Anti-Œdipe*, pour y trouver non pas la fin de l'homme tel que Foucault l'avait pensé, mais la construction à partir de l'homme moderne d'un « homme nouveau », l'*Homo natura*.

« Où ça parle, l'homme n'existe pas », déclara Foucault à l'époque où il venait de publier *Les mots et les choses*¹¹¹, confirmant l'intuition que donnait la lecture de son livre de ce que sa préoccupation à cette époque était de découvrir le jeu autonome du langage comme espace où il serait de nouveau possible de penser, plutôt que l'espace où l'homme retrouverait son sa-

¹⁰⁶ Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 325.

¹⁰⁷ Op. cit. p. 368.

¹⁰⁸ Op. cit. pp. 276-277.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Op. cit. p. 269.

¹¹¹ Foucault, M. "L'homme est-il mort?", in *Dits et écrits 39*, op. cit. p. 572.

lut¹¹². Dans l'*Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari essaient de montrer comment ça fonctionne, comment l'homme déploie son existence nomade. Dans les prochains chapitres, on essaiera de retracer *comment* ça fonctionne, en quoi consiste le cycle par lequel l'inconscient se produit lui-même, de quelle façon ce cycle donne lieu à l'homme dans ses différentes formes (qui incluent la latence qui va de l'homme comme « je » cartésien à l'homme de la finitude ontologique de Heidegger) jusqu'à dépasser les limites posées par Foucault aux possibilités de la forme humaine, et comment nous, les hommes modernes, dans notre conscience, pouvons ne pas conquérir l'inconscient mais contribuer à que son cycle reprenne, contribuer à nous laisser emporter par l'inconscient. Il s'agit d'une action qui n'est pas passive, qui ne se fonde pas dans un optimisme épistémique, il s'agit de lutter à côté des forces révolutionnaires et contre les forces réactionnaires de ce marché de la misère.

¹¹² Comme on a vu dans ses dits de 1975 cités dans le chapitre I, Foucault deviendra de plus en plus intéressé en penser la libération de l'homme des pouvoirs « normalisateurs », mais toujours, comme Deleuze et Guattari, avec un rapport critique avec l'humanisme « vulgaire ».

Deuxième Partie
Lire L'*Anti-Oedipe*

Chapitre V : La métaphysique matérialiste de l'inconscient

« On ne devine pas au goût du froment qui l'a cultivé »

Karl Marx (Le Capital, I, VII)

Avant de continuer à parler de l'homme dans *l'Anti-Œdipe*, avant de pouvoir dépasser le niveau des généralités dans lequel on est resté jusqu'ici, il faut d'abord reconstruire la métaphysique qui y est exposée. Ce qui veut dire démontrer qu'il y a dans *L'Anti-Œdipe* une métaphysique, que celle-ci y est exposée, et réussir à la reconstruire. Et comme cette métaphysique *fonctionne*, en reconstruire le fonctionnement.

Par métaphysique on comprend ce qui est au-delà ou en deçà de la physique classique, celle qui tourne au tour de *l'observable*¹¹³. Le métaphysique, dans ce sens, ne répond pas à la même logique que l'observable, mais néanmoins le fonde, en est le *fondement*. Ce qui ne veut pas dire nécessairement que ce fondement soit idéal ; il peut être matériel. Ce qui ne veut pas dire non plus que ce fondement soit transcendant ; il peut être immanent. Et, dans le cas spécifique de *L'Anti-Œdipe*, il l'est. Etant la métaphysique matérielle et immanente, sa distinction par rapport à la physique est uniquement conceptuelle.

Suivant Raymond Ruyer, Deleuze et Guattari distinguent deux grandes directions de la physique : la macro-physique où physique classique comme « direction molaire qui va vers les grands nombres et les phénomènes de foule » et la micro-physique moléculaire qui

¹¹³ La distinction entre observable et théorique de la épistémologie classique ne tient pas dans la philosophie de Deleuze et Guattari : l'être se dit de la même façon et de l'observable et du théorique : tout est, dans ce sens, *matériel*.

« s'enfonce au contraire dans les singularités, leurs interactions et leurs liaisons à distance ou de différents ordres » (AO, 332). Cette dernière est ce qu'on ose appeler « métaphysique ».

« La physique classique ne s'occupe que des phénomènes de foule. La microphysique, au contraire conduit naturellement à la biologie. A partir des phénomènes individuels de l'atome, on peut aller en effet dans deux directions. Leur accumulation statistique conduit aux lois de la physique ordinaire. Mais, que ces phénomènes individuels se compliquent par des interactions systématiques, tout en gardant leur individualité, au sein de la molécule, puis de la macromolécule, puis du virus, puis de l'unicellulaire en se subordonnant les phénomènes de foule, on arrive alors à l'organisme qui, si gros qu'il soit, reste en ce sens microscopique » (R. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris, 1958, p. 54).

La croyance selon laquelle on peut comprendre la réalité à partir de la physique au sens classique (à partir, encore, uniquement de ce qui est observable) est ce que Deleuze et Guattari appellent « faux idéalisme » et qui, pour eux, ne se distingue pas de l'idéalisme : « Là encore rappelons-nous l'avertissement de Marx : on ne devine pas au goût du froment qui l'a cultivé, on ne devine pas au produit le régime et les rapports de production. Le produit apparaît d'autant plus spécifique, inénarrablement spécifique, qu'on le rapporte à *des formes idéales de causation, de compréhension ou d'expression*, mais non pas au *procès de production réel dont il dépend (...)* Dès qu'on assigne au contraire le processus matériel de production, la spécificité du produit tend à s'évanouir » (AO 31). On ne peut pas comprendre à partir de la physique et les données immédiates de l'expérience le fonctionnement du réel. Le régime et les rapports de production restent cachés si on ne fait qu'examiner les produits. La philosophie reste idéaliste quand on essaie de comprendre la politique à partir des *faits* ; il faut faire de la métaphysique pour être matérialiste, parce que les fondements matériels du monde molaire auquel nous accédons à travers les sens est dans le monde moléculaire, qui est invisible aux yeux. On ne comprend rien à la politique sans lui donner sa base métaphysique¹¹⁴. On ne

¹¹⁴ Ce que par ailleurs fait Marx dans *Le Capital* suivant le modèle de Hegel, qui a fait la plus explicite exposition de la subordination de la politique à la métaphysique ; le rapport entre la *Science de la logique* et l'*Introduction à la philosophie du droit* reste, dans ce sens, le point de repère de toute la philosophie politique. Nous suivons dans cette affirmation l'interprétation de J. Dotti : « La *Science de la logique* converge avec la *Philosophie du droit* pour fonder et éclairer le sens de la doctrine politique hégélienne... Il est important de souligner dès maintenant qu'il ne s'agit pas d'une symétrie seulement formelle entre *logique* et *politique*, mais d'une unité d'inspiration qui rend homogènes les deux sphères et détermine son rapport réciproque, l'interrelation de

comprend rien au capitalisme sans faire appel au cycle de l'inconscient. C'est celui-là le sens de la phrase «*de toute manière c'est la production désirante qui est cause* » (AO 150).

On va à fixer le sens de « métaphysique » pour Deleuze et Guattari dans l'année 1972¹¹⁵ dans l'usage qu'ils en font à la page 155 de *L'Anti-Œdipe* : « le mouvement de production métaphysique qui emporte et reproduit le désir »¹¹⁶. C'est le « processus métaphysique de production désirante » (AO, 429), où la production sociale déterritorialisée ne maintient plus la production désirante en marge, où le sujet de la production désirante est le schizo qui « emporte les flux décodés, leur fait traverser le désert du corps sans organes, où il installe ses machines désirantes et produit un écoulement perpétuel des forces agissantes » (AO, 155). Le métaphysique se différencie du social, mais comme les deux sens du même processus : « comme processus historique de production sociale et processus métaphysique de production désirante » (AO 429). L'inconscient pensée comme substance spinoziste qui reste le même dans toutes ses modifications, la métaphysique est le sens du processus de production de l'inconscient en tant que le social est surdéterminé par les formes du socius qui dépendent d'un degré de développement intensif des forces productives en tant que celles-ci ne sont autre chose que les machines désirantes (c'est le sens de la distinction entre relations « sociales *et* métaphysiques » en AO 69). Penser d'abord la production désirante, penser d'abord comment de l'activité productive des machines désirantes découle la production sociale, non pas parce qu'il y a une priorité ontologique mais parce que c'est la seule façon de comprendre le processus : ceci veut dire faire de la métaphysique, et dans ce sens c'est ce que Deleuze et Guattari font dans *l'Anti-Œdipe*.

La métaphysique de l'inconscient permet de comprendre le fonctionnement des synthèses de l'inconscient et différencier son usage illégitime de son usage légitime, d'après lequel les interactions et liaisons de ses éléments moléculaires se font à distance et ont lieu sur le corps

ses figures internes et les correspondants passages aux transitions dialectiques » (Dotti, J. *Dialéctica y derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1983, je traduis).

¹¹⁵ Il faut noter qu'on ne parle ici ni de l'œuvre de Deleuze, ni de celle de Deleuze et Guattari *en général*, mais spécifiquement de *L'Anti-Œdipe*. La métaphysique qu'on décrit ici n'est plus celle de *Différence et répétition* ou *La logique du sens* (publiés par Deleuze dans les années 1968 et 1969), ni encore celle de *Mille plateaux* (publié par Deleuze et Guattari en 1981) ; pas même celle du *postface* à *L'Anti-Œdipe*, publié en... 1973 !

¹¹⁶ Il ne faut pas confondre ce sens de métaphysique avec le sens transcendant, que Deleuze et Guattari refusent ; le mot « métaphysique » est employé dans ce sens en AO 130, quand ils expliquent qu'ils se proposent d'étudier « un inconscient transcendantal au lieu de métaphysique ».

sans organes. En ce sens, l'inconscient, le ça, est le fondement de la réalité : soit comme processus de production sociale, avec un usage illégitime de synthèse (où l'on trouvera le manque, le racisme, la misère), soit comme processus de production désirante, avec son usage légitime (devenir révolutionnaire vers la réconciliation des machines désirantes et le corps sans organes où produire est produire la réalité, où il n'y a plus de manque, plus de ségrégation). La question est qu'il n'existe pas une production désirante proprement dite indépendamment de la production sociale ; la production désirante « pure », telle qu'elle est exposée au début du livre, comme la table schizophrénique, ne fonctionne pas, ne sert à rien. Il n'en reste pas moins que les machines désirantes comme forces productives (dans le sens que, comme on l'a déjà vu, elles sont des unités de production au niveau « atomique », voir *supra* pp. 28-29) sont la infrastructure du cycle de l'inconscient : on retrouve là le lien qui lie la philosophie, le marxisme et la psychanalyse. Ou la métaphysique, le matérialisme et la science de l'inconscient.

La métaphysique donc correspond au cycle de l'inconscient en tant que celui-ci est pensé à partir de la production désirante. Et l'inconscient, dans son « sens véritable », est moléculaire¹¹⁷ (« le véritable inconscient est dans le désir de groupe qui met en jeu l'ordre moléculaire des machines désirantes » - OE 305). Pour notre analyse du fonctionnement de l'inconscient on devra alors avoir en tête le branchement de la machine-*Anti-Œdipe* avec la machine-psychanalyse, d'un côté, et son branchement avec la machine-biologie moléculaire, de l'autre. La découverte de l'inconscient donne la clé pour Deleuze et Guattari de la fondation d'une nouvelle métaphysique (métaphysique de l'inconscient contre la métaphysique de la conscience de racine cartésienne). La découverte de l'ADN leur donne la clé du caractère matériel et non imaginaire, productif et non expressif, réellement concret et non symbolique de l'inconscient. La psychanalyse et la biologie moléculaire, libérées des conditions du socius capitaliste qui reterritorialisent son caractère révolutionnaire, forment la psychiatrie matérialiste, c'est-à-dire, l'esquizo-analyse.

La plupart des caractéristiques de l'inconscient telles que Freud les décrit dans *L'inconscient* sont présentes dans l'univers des machines désirantes deleuze-guattarien :

¹¹⁷ Il y a aussi un inconscient molaire, bien sur, puisque l'inconscient est toute la réalité (voir AO 333).

« Le noyau de l'*Ics* est constitué par des représentants de la pulsion que veulent décharger leur investissement, donc par des motions de désir. Ces motions pulsionnelles sont coordonnées les unes aux autres, persistent les unes à côté des autres sans s'influencer réciproquement et ne se contredisent pas entre elles (...) Il y règne une beaucoup plus grande mobilité des intensités d'investissement (...) Les processus du système *Ics* sont *intemporels*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps. La relation au temps elle aussi est liée au travail du système *Cs*. Pas davantage les processus *Ics* n'ont égard à la réalité. Ils sont soumis au principe de plaisir »¹¹⁸

Alors, où se situe la métaphysique de *L'Anti-Œdipe*? : Si l'on accepte notre assimilation de la métaphysique à l'inconscient, on découvre qu'elle est partout, et déjà dès la première ligne, les deux premiers mots de l'ouvrage : « Ça fonctionne ». Au lieu du « je pense » cartésien, « ça fonctionne ». Au lieu de la conscience individuelle comme fondement, l'inconscient impersonnel.

Et pourtant, la question n'est pas aussi claire que chez d'autres philosophes. Il faut procéder au démêlage des choses : où finit la métaphysique, où commence la physique, où passe-t-on à la biologie, où à la politique ? L'évolution est loin d'être linéaire, aussi bien dans le concept que dans l'exposition. Hegel, avec toute l'incroyable difficulté que le lire et le comprendre implique, a eu au moins l'« amabilité », la « déférence » d'ordonner les champs. On n'a qu'à lire la table des matières de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* : d'abord la métaphysique (la Logique), puis la science de la nature, puis les sciences de l'homme (éthique, morale, droit, ce dernier occupant la place de la politique). Ici, tout est mêlé ; il faut démêler. Sans oublier, pourtant, que ce n'est pas une distinction réelle, comme s'il y avait d'un côté la production désirante (dimension métaphysique) et de l'autre la production sociale (politique) entre lesquelles il faudrait établir des liens secondaires. « La production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées » (AO, 36). « [Les machines désirantes] n'existent jamais indépendamment des ensembles molaires historiques, des formations sociales macroscopiques qu'elles constituent statistiquement » (AO, 216).

¹¹⁸ Freud, S. *L'inconscient* dans *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 95-97.

Il faut toujours avoir en tête l'immanence des deux champs et *ne jamais penser à l'inconscient comme une instance transcendante*. Les instances métaphysiques transcendantes constituent une fausse métaphysique (sont toujours instances imaginaires et jamais matérielles) qui établit un usage illégitime des synthèses et a comme conséquence l'aliénation de l'homme: l'Urstaat spiritualisé ou le Dieu chrétien comme instances transcendantes et son rapport à l'homme intériorisé dans sa mauvaise conscience (OE, 263), le capital-Dieu et l'extorsion du surtravail (OE, 267). Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse pas faire un démêlement conceptuel, qui nous aidera, dans le prochain chapitre, à comprendre quelles sont ces « conditions déterminées » signalées dans AO 36 et en quoi consiste la production sociale, comment les formations sociales macroscopiques se constituent statistiquement et en quel sens les machines désirantes en dépendent.

Les trois synthèses de l'inconscient

Comme l'Idée dans la *Logique* de Hegel, le fonctionnement de l'inconscient dans *L'Anti-Œdipe* a son cœur dans trois opérations « logiques ». Hegel, par l'intermédiaire de la postulation de trois opérateurs logiques (des « essentialités » qu'on trouve dans la doctrine de l'essence -la identité, la différence et la contradiction¹¹⁹-) réussit à expliquer le déploiement du réel. Deleuze et Guattari font de même avec les « trois synthèses de l'inconscient » : la synthèse connective, la synthèse disjonctive et la synthèse conjonctive. Le cœur du mouvement, la place clé, est occupé par la synthèse disjonctive, laquelle, ce n'est pas par hasard, est comparée par Deleuze et Guattari à la contradiction chez Hegel (bien que ce soit pour la différencier, on a déjà vu dans la description qu'en fait Freud que dans l'inconscient il n'y pas de contradiction) : « Ce serait méconnaître entièrement cet ordre de pensée que de faire comme si le schizophrène substituait aux disjonctions de vagues synthèses d'identification des contradictoires, comme le dernier des philosophes hégéliens (...) Il ne supprime pas la disjon-

¹¹⁹ « L'essence est tout d'abord rapport simple à soi-même, identité pure. C'est là une détermination qui est plutôt absence de détermination. En deuxième lieu, la détermination proprement dite fait ressortir la *différence* qui peut être soit extérieure ou indifférente, diversité en général, soit différence par opposition, ou opposition tout court. En troisième lieu, l'opposition en tant que contradiction, se réfléchit sur elle-même et retourne à son *fond* ou *fondement* », Hegel, G. W. F. *Science de la logique, II*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949, p. 28. La substitution, notamment, du principe de non-contradiction de la logique classique par la contradiction permet à Hegel donner une explication du fonctionnement dynamique de la réalité.

tion en identifiant les contradictoires par approfondissement, il l'affirme au contraire par survol d'une distance indivisible » (AO, 91). Tout dépend de la synthèse disjonctive, parce que c'est son usage illégitime, c'est-à-dire, exclusif, qui introduit le manque dans le système ; le modèle est la prohibition de l'inceste : « là c'est maman qui commence, là c'est papa, là c'est toi » (AO 89) ; ce sens exclusif de la disjonction des sexes n'est possible que par l'extraction d'un objet détaché ; l'objet complet manquant nous force à choisir telle ou telle face de son absence : tu es *homme* ou tu es *femme* : ainsi le moi est fixé. Voilà comment les personnes globales qui caractérisent l'usage illégitime de la synthèse connective dérivent de la synthèse disjonctive exclusive.

A la différence des essentialités, ni les synthèses de l'inconscient ni ses éléments ont entre elles un rapport dialectique ; comme les motions pulsionnelles freudiennes, les synthèses et les éléments de l'inconscient « persistent les unes à côté des autres sans s'influencer réciproquement et ne se contredisent pas entre elles » (voir supra). Comme on verra plus tard, son rapport consiste en l'absence de tout lien. C'est par le primat de la contradiction que l'Essence (dont les essentialités sont le noyau dynamique) est chez Hegel « cette négativité qui l'est propre » ; de son côté, c'est pour la persistance de ses éléments l'un à côté de l'autre sans se contredire que l'inconscient est pure positivité (c'est vrai que le corps sans organes -la surface où la synthèse disjonctive à lieu- est une instance d'anti-production, mais il est produit « à sa place et à son heure » -AO 14- par la positivité de l'activité productrice des machines désirantes).

L'USAGE DES SYNTHÈSES

	Légitime	Illégitime
Synthèse connective (de production)	Partiel et non-spécifique	Global et spécifique
Synthèse disjonctive (de circulation)	Inclusif ou illimitatif	Exclusif, limitatif
Synthèse conjonctive (de consommation)	Polyvoque, nomade	Bivoque, ségréatif

Pour chacune de ces synthèses, il y a un usage légitime et un usage illégitime et c'est là, encore où se joue toute la politique de *L'Anti-Œdipe* : « Etant données les synthèses de l'inconscient, le problème pratique est celui de leur usage, légitime ou non, et des conditions qui définissent un usage de synthèse comme légitime ou illégitime » (AO, 80). « Que le sens ne soit rien d'autre que l'usage, ne devient un principe ferme que si nous disposons de *critères immanents* capables de déterminer les usages légitimes, par opposition aux usages illégitimes, que renvoient au contraire l'usage à un sens supposé et restaurent une sorte de transcendance. L'analyse dite transcendantale est précisément la détermination de ces critères, immanents au champ de l'inconscient, en tant qu'ils s'opposent aux exercices transcendants » (AO, 130).

La synthèse connective, connecte, connecte toujours. La question est ce qu'elle connecte, et comment elle le connecte. Dans son usage légitime, elle connecte objets partiels et flux, c'est-à-dire, les unités minimales de l'inconscient (les molécules élémentaires) considérés soit comme ce qui coupe, soit comme ce qui coule. Dans la synthèse connective à l'état pur, il n'y

a, après tout, que ça : couper et faire couler ; le sein et la bouche, la guêpe et l'orchidée, le cul et les rayons du ciel (AO 7). Il n'y a pas de règles, ni de codes : tout objet partiel peut être branché avec n'importe quel autre ; ces branchements sont opérés par le désir et n'ont d'autre loi que lui. Les machines désirantes se connectent parce que le désir les y pousse. Un point c'est tout. Dans son usage illégitime, en revanche, ce qui est connecté ce sont des personnes globales qui unifient déjà des ensembles d'éléments moléculaires ; cette unification suit des règles, des codes ; les objets partiels deviennent les propriétés des ensembles qui les joignent, les possessions de ces personnes, et établissent entre elles des rapports d'alliance, d'échange, fixés, dans la mesure du possible, par contrat : tu possèdes ceci qui peut devenir ma propriété suivant telle ou telle alliance qu'on peut établir. J'échange avec toi parce que tu possèdes ce dont j'ai *besoin*, ce qui me *manque* en tant que personne globale *finie*. Le modèle de la synthèse connective globale est l'idée kantienne du mariage comme « lien d'après lequel une personne devient propriétaire des organes sexuelles d'une autre personne » (AO, 85). Les connexions partielles, de sa part, passent de manière libre d'un corps à l'autre, « détruisant à chaque fois l'unité factice d'un moi possesseur ou propriétaire » (AO, 86).

La synthèse disjonctive est plus facile à saisir. Dans son usage légitime, immanente, affirmative, illimitative ou inclusive il affirme les deux termes qu'elle synthétise. « Les termes disjoints sont affirmés à travers de toute leur distance, *sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre de l'un...* 'Soit... soit' au lieu de 'ou bien'. Le schizophrène n'est pas homme et femme. Il est homme ou femme, mais précisément il est des deux côtés, homme du côté des hommes, femme du côté des femmes... Les schizophrène est mort *ou* vivant, non pas les deux à la fois, mais chacun des deux au terme d'une distance qu'il survole en glissant... *tout se divise, mais en soi-même* » (AO 90). Tout se divise, mais en soi-même : la synthèse disjonctive a donc un effet multiplicateur, générateur de nouvelles possibilités de vie, distributeur de singularités. La première synthèse unifiait ; celle-ci, multiplie sans rien nier. Face à ce fonctionnement, on trouve l'usage illégitime (la disjonction « classique ») qui détermine les exclusions, sépare les termes, et introduit entre eux la négation à partir, comme on a vu, d'un terme extrapolé manquant : ou parent ou enfant, ou mort ou vivant, ou homme ou femme. Au lieu de multiplication, réduction. Mort ou vivant : à toi de choisir.

Dans ses usages légitimes, la deuxième synthèse produit le divers en l'affirmant, et la première affirme le divers en le connectant au risque d'étouffer les différences dans un énorme objet non-différencié (comme on verra, c'est de cette façon que se produit le fameux « corps sans organes ») ; de sa part, la troisième synthèse, nomade et polyvoque, affirme le divers déjà donné en tant que tel à travers un « voyage en intensité ». Ce voyage a un sujet, mais ce sujet n'est pas un moi, mais un sujet résiduel et nomade, qui parcourt les champs d'intensité en criant à chaque instant : « c'est moi, c'est donc moi ! » (AO 28). Les champs du parcours peuvent être des races, des cultures, des continents, des personnes, l'histoire ; la conjonction polyvoque synthétise un continent et autre continent, mais aussi un continent et une personne, une race et une culture, ouvrant un champ sur l'autre, empêchant qu'une personne s'enferme sûr elle même, qu'une culture enferme une personne, que l'histoire enferme la géographie, et ainsi de suite. Halluciner l'histoire, délirer les races, embraser les continents (AO 125). L'usage illégitime de la synthèse conjonctive, avec son usage ségrégatif et bivoque, va, tout au contraire, fermer tous les champs sur le moi. Moi, j'appartiens à cette région, cette culture, cette nation, cette religion. L'unification, l'identité, se font par exclusion. Je suis un homme parce que je ne suis pas un animal, je suis argentin parce que je ne suis pas brésilien, je suis juif parce que je ne suis pas chrétien. « Le moi s'identifie à des races, des peuples, des personnes » (AO 103). C'est là pour Deleuze et Guattari la source des sentiments nationalistes et racistes.

Cette description statique des synthèses de l'inconscient est partielle, et, dans ce sens, inexacte. Sa vraie nature seulement peut se montrer dans son fonctionnement, dans son rapport mutuel, dans le cycle que ces synthèses forment, le cycle de l'inconscient : « en vérité – l'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire – il n'y a pas des sphères ou de circuits relativement indépendants » (AO 9). Si bien que, par la suite, on va analyser comment ça marche, comment se produit le passage d'un usage à l'autre, surtout en considérant que, dans une philosophie de l'immanence, l'usage illégitime doit dériver de l'usage légitime, et l'usage légitime peut être retrouvé à partir d'un état actuel de fonctionnement fondé dans l'usage illégitime des synthèses.

Si on commence l'exposition métaphysique par l'usage légitime des synthèses (suivant le même ordre d'exposition choisi par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*¹²⁰), il faudra voir comment cet usage fait marcher l'inconscient. En suite, il faudra voir comment l'usage illégitime émerge au sein de ce fonctionnement « légitime », et analyser le nouveau fonctionnement. Finalement, reste à découvrir comment le fonctionnement fondé sur l'usage illégitime des synthèses peut aboutir à un nouvel usage légitime. Etant donné que du point de vue *historique* l'usage illégitime vient *d'abord*, ce dernier moment du mouvement métaphysique correspond à ce que Deleuze et Guattari appellent « la révolution ».

Aliénation et histoire

En continuant notre parallèle différentiel avec le système hégélien, on doit souligner que, bien que la nature et la société soient dans *L'Anti-Œdipe* une aliénation du désir, cette aliénation fait partie de la vie pleine du désir, de la même manière que l'aliénation de l'Idée dans la nature fait partie du développement de l'esprit absolu chez Hegel. Bien sûr, les différences sont multiples (c'est pour cela que je parle de « parallèle différentiel ») : chez Hegel, la nature est l'Idée aliénée (« L'idée spéculative (...) dans l'absolue vérité d'elle-même, se *résout* à *laisser* librement *aller hors d'elle-même* le moment de sa particularité ou de la première détermination et altérité, l'*Idée immédiate*, comme son reflet, elle-même comme *nature* »¹²¹). Dans *L'Anti-Œdipe*, par contre, le désir aliéné n'est pas la nature puisque la nature fait partie de l'univers des machines désirantes comme identité homme-nature, nature comme le processus même de production (OE, 8) ; le retour à l'usage légitime des synthèses ne se fait pas par le développement de la conscience humaine, mais par la dissolution de cette conscience, dissolution de l'ego (« la vraie santé mentale implique d'une manière ou d'autre la dissolution de l'ego normal »¹²²), le « ça fonctionne » exige la dissolution du « je pense » (sans que cela implique, d'aucune façon, la destruction de l'homme) ; finalement, l'aliénation de l'Idée hégé-

¹²⁰ « Sans doute nous avons pu présenter les choses dans un ordre logique où la synthèse disjonctive d'enregistrement semblait succéder à la synthèse connective de production (...) Mais en fait il n'y a nulle succession du point de vue de la machine elle-même » (AO, 391).

¹²¹ Hegel, G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophique, I, la science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1970, §§ 193, p. 279.

¹²² Laing, R. *Politique de l'expérience*, p. 100, cité en AO, 157. Dans le chapitre duquel Deleuze et Guattari extraient la citation, Laing fait une critique explicite de la conscience hégélienne.

lienne a lieu *à la fin* de la *Logique*, quand toutes les figures métaphysiques ont été développées, pendant que l'aliénation de la production désirante a lieu « au milieu », quand la synthèse connective produit un corps sans organes qui ne peut pas supporter les machines désirantes qu'elle connecte. Les synthèses de l'inconscient, à la différence des essentialités de l'Idée, ne peuvent finir leur développement qu'après avoir traversé son aliénation comme production sociale, son aliénation comme conscience, même absolue ; le désir ne peut se libérer qu'après avoir été refoulé et réprimé.

En effet, la production désirante prise dans son rapport avec la production sociale, « sa différence ou conflit de régime avec celle-ci, et les modes d'investissement qu'elle en opère » est le *facteur actuel* et celui-ci est « constitutif de la vie plein de désir » (AO 153). Le cycle à travers lequel l'inconscient se produit lui-même inclut ce passage par la production sociale, par l'aliénation, la répression, l'exploitation ; l'usage légitime de la synthèse connective ne peut pas devenir usage légitime des deux autres synthèses de l'inconscient sans passer d'abord pour l'usage illégitime des synthèses : entre le refoulement originaire et le retour du refoulé il n'y a pas la latence, la fameuse latence, mais la production sociale, *l'histoire*. « Seul le point de vue du cycle est *catégorique et absolu*, parce qu'il atteint à la production comme sujet de la reproduction, c'est-à-dire au processus d'auto-production de l'inconscient (unité de l'histoire et de la Nature, de l'*Homo natura* et de l'*Homo historia*)... Mouvement cyclique par lequel l'inconscient, restant toujours 'sujet', se reproduit lui-même » (AO, 327-328¹²³). En ce sens les machines désirantes ne peuvent pas exister indépendamment des machines sociales, des *ensembles molaires historiques* : il faut toute l'histoire de l'humanité pour la réconciliation des machines désirantes et le corps sans organes¹²⁴.

¹²³ Cette formule se répète à plusieurs reprises : « c'est toujours l'inconscient qui se produit lui-même dans un mouvement cyclique orphelin, cycle de destinée où il reste toujours sujet » (AO, 345).

¹²⁴ Il ne faut surtout pas tirer du caractère non-historiciste de la philosophie de l'histoire de Deleuze et Guattari qu'ils soient contre l'histoire, comme semble penser A. Beaulieu dans son *Gilles Deleuze et la phénoménologie* (pp. 77-104) : « Deleuze quitte non seulement le domaine des philosophies de l'histoire, mais également celui de l'histoire elle-même (...) La rencontre avec Guattari a été déterminante pour Deleuze dans l'élaboration d'une pensée de la contre-histoire pour laquelle les devenirs ne trouvent plus aucune explication à l'intérieur d'un récit des enchaînements ». Ce n'est ni de l'historicisme ni de la contre-histoire. L'historicisme croit qu'il y a des lois de l'histoire qu'il faut découvrir, et Deleuze et Guattari affirment qu'il n'y a d'histoire que des contingences : « L'histoire universelle n'est qu'une théologie si elle ne conquiert pas les conditions de sa contingence, de sa singularité, de son ironie et de sa propre critique » (AO, 323). Mais il y a bien une histoire de l'humanité, à laquelle est dédié le troisième chapitre entier de *L'Anti-Édipe*. Il y a une histoire, et nous sommes dans

« Fin de l’histoire n’a pas d’autre sens. En elle se rejoignent les deux sens du processus, comme mouvement de la production sociale qui va jusqu’au bout de sa déterritorialisation, et comme mouvement de la production métaphysique qui emporte et reproduit le désir dans une nouvelle Terre » (OE, 155). La nouvelle Terre : « le corps sans organes où il [le schizo] installe ses machines désirantes et produit un écoulement perpétuel des forces agissantes ».

Le corps sans organes produit dans la synthèse de connexion

La synthèse connective dans son régime légitime (et donc en tant que régime des machines désirantes) c’est le début conceptuel, et c’est par elle que l’exposition commence dans *L’Anti-Oedipe*. C’est la sphère de la production au sens strict « des machines désirantes ou de la production primaire » (OE 13). Alors, au début, la production de productions, synthèse connective dans son usage légitime, le système coupures-flux, objet partiel-flux, produit-produire. Les machines désirantes¹²⁵ comme éléments moléculaires ultimes de l’inconscient se connectent, se couplent : « toujours une machine productrice d’un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure » (AO, 11). Ce réseau linéaire en toutes directions forme une *hylé machinique*, énorme masse de matière informe et non-différenciée.

Mais, comme « la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement », la distinction objet partiel-flux ou produit-produire devient impossible (l’exemple de la table schizophrénique de Michaux est très illustrative de ce phénomène). La production de productions ne distingue pas la production du produit. Cette identité, en vertu de sa même indifférenciation, va donner lieu à un énorme objet non différencié, *est déjà* l’énorme objet indifférencié: le corps sans organes, le fameux

l’histoire, et c’est dans l’histoire que notre action présente doit être menée. L’histoire est réelle et il faut la tenir en considération. Etre contre l’histoire implique un conformisme aussi grand que croire que l’histoire a un devenir nécessaire pour lequel notre intervention est superflue. Que l’inconscient soit anhistorique et atemporel ne veut pas dire qu’il ne produise pas l’histoire et le temps qui font partie de son cycle. On ne citera jamais assez la phrase : « [Les machines désirantes] n’existent jamais indépendamment des ensembles molaires historiques, des formations sociales macroscopiques qu’elles constituent statistiquement » (AO, 216).

¹²⁵ Il y a deux usages bien différenciés de l’expression « machines désirantes », ici, ce sont les unités de production, chaque objet partiel comme machine productrice d’un flux et qui, comme partie du système coupure-flux, se couple à des autres machines suivant un régime binaire pour constituer le début conceptuel du cycle ; mais, à la fin du livre, elles constitueront le cycle complet, pendant que les unités de production, les pièces travailleuses seront plutôt les « objets partiels ».

corps sans organes. Le corps sans organes n'est donc pas un corps propre, ni un corps individuel, il n'est même pas un corps vivant. Le corps sans organes est un énorme objet indifférencié ; il est un corps plein, c'est-à-dire, il n'a aucune organisation ou structure interne. Il se place face à la productivité des machines désirantes comme instance d'anti-production, comme une surface où la production des machines désirantes peut se développer. Et ce développement, on le verra, implique une double fonction du corps sans organes : d'abord, il refoule les machines désirantes, donnant lieu à la formation de corps pleins sociaux ; ensuite, il les attire, devenant la surface où les machines désirantes se distribuent sans les déterminer, les conditionner, les organiser ou les structurer. Si les machines désirantes peuvent être considérées comme la *matière* du réel deleuze-guattarien, le corps sans organes en est une des *formes*. Dans l'*Anti Œdipe* il y a quatre *formes* ou corps pleins : le corps de la Terre, le corps du Despote, le corps du Capital et le corps sans organes. Les trois premières formes sont des formes sociales qui organisent la matière, la conditionnent (déterminent les rapports de production entre les forces productives, voire les machines désirantes) ; le corps sans organes est une forme qui ne conditionne pas, qui laisse liberté au « écoulement perpétuel des forces agissantes ».

Le corps sans organes n'est pas un objet transcendant, n'est pas créé, ne surgit pas du rien, n'est pas un miracle ; le corps sans organes n'est *autre chose* que les machines désirantes mais est les machines désirantes mêmes en tant qu'on ne peut plus distinguer en elles le produire du produit. Le troisième terme est partie intégrante de la série linéaire. « Du produire, un produit, une identité produit-produire... C'est cette identité qui forme un troisième terme dans la série linéaire : énorme objet non différencié (...) [Le corps sans organes] est produit à sa place et à son heure comme l'identité du produire et du produit (la table schizophrénique est le corps sans organes) » (OE 13-14). Le corps sans organes surgit de la synthèse connective partielle et non-spécifique (couplage objets partiels - flux) : « « [Le corps sans organes] est lui-même produit dans la première synthèse passive de connexion » (AO, 389). Mais la première réaction du corps sans organes par rapport aux machines désirantes qui le produisent est la répulsion : il ne peut pas supporter l'organisme qu'elles font, il les éprouve globalement comme appareil de persécution : « chaque connexion de machines, chaque production de machine, chaque bruit de machine est devenu insupportable au corps sans organes » (OE, 15).

Ceci, nous disent Deleuze et Guattari, c'est le refoulement dit originaire. Ce rapport entre les machines désirantes et le corps sans organes en tant que celui-ci ne peut plus le supporter est la *machine paranoïaque*.

Mais la genèse de cette machine paranoïaque est un avatar des machines désirantes : il faut bien comprendre cette genèse, comment elle a lieu dans le sein de la synthèse connective. Il le faut parce que cette genèse est, d'une certaine manière, la genèse du monde dans *L'Anti-Œdipe*. Bien que ce soit un commencement conceptuel puisque, comme on l'a déjà dit, il n'y a, en vérité, rien de originaire, sinon que tout est dérivé. Etant donné que l'inconscient se produit et reproduit lui-même dans un cycle, le cercle de l'éternel retour, la synthèse connective est un commencement qui n'est pas une origine et peut alors être à la fin, ou au milieu.

Si on suit le développement du processus de l'inconscient tel que celui-ci est exposé dans les premières pages de *L'Anti-Œdipe*, on peut croire que le passage de cette machine paranoïaque à la machine miraculante (et l'introduction de la deuxième synthèse de l'inconscient, synthèse disjonctive dans son usage légitime) est automatique : « une machine d'attraction succède, peut succéder ainsi à la machine répulsive : un machine miraculante après la machine paranoïaque » (OE, 17). On peut même croire qu'il ne faut même pas se poser le problème du passage, puisque « les deux coexistent ». Mais il y a un petit mot : « peut ». La machine d'attraction *peut* succéder ainsi à la machine répulsive. Mais elle peut, alors, ne pas lui succéder. Il n'y a pas alors un passage automatique. Qu'est-ce qu'il y a « au milieu » ? Dans le texte, d'abord, il y a tout un paragraphe. Un paragraphe qui, sans « préjuger en rien de la nature et du rapport des deux productions », parle du parallèle entre la production désirante et la production sociale.

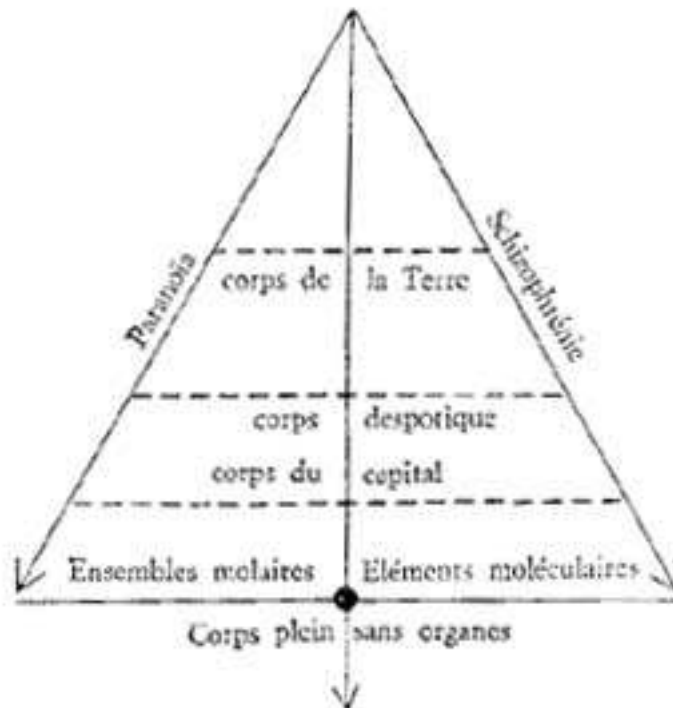
Oui, il ne faut pas que Deleuze et Guattari préjugent de ce qui va être exposé dans *L'Anti-Œdipe*, puisque ils ne sont qu'à la page 16 d'un livre qu'en compte 487. Mais ils placent le petit paragraphe sur la production sociale entre la machine paranoïaque et la machine miraculante. Sans préjuger, ayant lu avec attention tout le livre, on veut proposer qu'entre ces deux machines il n'y a pas seulement un paragraphe : il y a toute l'histoire de l'humanité.

On étaye cette interprétation par une citation de la page 411 : « la forme ou qualité de tel ou tel socius, corps de la terre, corps du despote, corps du capital-argent, dépend d'un état ou

d'un degré de développement intensif des forces productives (...) La forme ou qualité du socius est donc elle-même produite, mais comme l'inengendré, c'est-à-dire comme le présupposé naturel ou divin de la production correspondante à tel ou tel degré » (AO, 411). Les forces productives, c'est-à-dire, les machines désirantes, comment obtiennent-elles tel ou tel degré de développement ? Deleuze et Guattari ne le disent pas, mais on peut bien penser que ces degrés ont leur origine dans la répulsion des machines désirantes par le corps sans organes, c'est-à-dire, dans le refoulement originaire. Le refoulement originaire permet la constitution de corps sociaux. C'est ainsi que naît le système d'extension : « le système d'extension naît des conditions intensives [degré de développement] qui le rendent possible, mais réagit sur elles, les annule, les refoule et ne leur laisse qu'une expression mythique » (OE, 188).

Le plus grand degré, la force initiale du refoulement originaire, produit la première forme du socius : le corps plein de la terre. Après, le degré d'intensité tombe, telle qu'une pierre en chute libre, et donnera lieu, successivement, au corps du despote et du capital. Déformés par ses formes du socius, tous les usages illégitimes des synthèses de l'inconscient auront alors lieu. Mais à la fin le refoulé fera son retour (son vrai retour, et non pas dans les conditions de Œdipe, qui le défigurent¹²⁶), et les machines désirantes retrouveront le corps sans organes. Cette « chute » ne doit pas bien sûr être pensée dans des termes spatiaux (comme elle ne doit pas, non plus, être pensée dans des termes temporels) ; elle est plutôt une « tombée », puisque c'est celui-là le mot choisi par Deleuze et Guattari pour faire référence à l'intensité : « tombée d'intensité » ; l'intensité tombe, comme la nuit tombe. Si on peut penser cette chute comme une tombée, on pourra comprendre mieux le cycle de l'inconscient. Je crois que cette idée du refoulement originaire comme répulsion des forces productives par le corps sans organes et l'histoire universelle comme procès de « tombée » d'intensité peut se voir clairement dans le graphe de la page 335 de *L'Anti-Œdipe* (on voit là aussi la complexité du rapport entre ce procès et la dualité molaire/moléculaire, mais celui n'est pas l'objectif ici).

¹²⁶ Voir OE, 256. A ce retour du refoulé défiguré correspond une latence « contracté », le système de la latence de la terre dans la représentation despotique : le régime Impérial comme préparation des conditions des paralysies de l'inconscient, l'usage illégitime des synthèses qui éclatera dans toute sa plénitude avec le capitalisme, avec Œdipe.



Dans ce graphe, on peut voir la graphie de cette tombée et sa séquence : corps de la Terre, corps despotique, corps du capital. Et, à la fin, le corps sans organes. Le corps sans organes est l'intensité = 0, mais la tombée de l'intensité, la réconciliation ne veut pas dire intensité = 0, mais le minimum d'intensité pour que les machines désirantes puissent couler sur le corps sans organes. C'est la machine célibataire de Deleuze et Guattari, qui fonctionne comme une table de hockey : le minimum d'air sort par les petits trous pour que le ballon puisse courir sur la table, parcourir toutes les intensités. Sans air, intensité = 0 la table de hockey ne marche pas. Trop d'air, le ballon frappe contre le plafond, corps plein du socius ou il reste collé avant de commencer sa descente.

On va développer comment cette descente en intensité a lieu dans le prochain chapitre, mais on peut dire dès maintenant que de son caractère historique on peut déduire que cela n'est ni facile ni automatique : « on appelle histoire une réalité dynamique et ouverte des sociétés, en état de déséquilibre fonctionnel ou d'équilibre oscillante, instable et toujours compensé, comportant non seulement des conflits institutionnalisés, mais des conflits générateurs

de changements, révoltes, ruptures et scissions » (OE, 177). A chaque fois, dans la descente de chaque degré d'intensité, pour le passage d'un socius au suivant et pour la percée finale du mur, il faudra « des grands hasards et des étonnantes rencontres » (OE 163). L'histoire est celle des contingences et non pas de la nécessité. C'est pour cette raison qu'il y a une tâche à accomplir pour sortir des conditions de l'exploitation du capitalisme actuel. Mais heureusement, on a de notre côté, comme dit Serge Leclaire, « la force aveugle de l'inconscient »¹²⁷ ; le cycle de l'inconscient veut reprendre, la production de production doit devenir production d'enregistrement. La machine miraculante est là, la force d'attraction du corps sans organes est là comme moteur immobile.

En tout cas, chaque socius implique le privilège d'un usage illégitime des synthèses (bien que les trois co-existent toujours et que la différence entre une machine social et l'autre est aussi une augmentation de la différence de régime, du degré d'illégitimité de l'usage des synthèses) : « en simplifiant beaucoup, nous pouvons dire que la machine territoriale sauvage partait des connexions de production [la Terre qui détermine les rapports d'alliance dans les sociétés primitives], et que la machine despotique barbare se fondait sur les disjonctions d'inscription à partir de l'éminente unité [le Despote comme Signifiant détaché qui distribue les disjonctions exclusives] . Mais la machine capitaliste, la machine civilisé, va d'abord s'établir sur la conjonction [le Capital comme fruit de la conjonction de flux déterritorialisé de travail et flux déterritorialisé de capital]» (OE, 266, les additions entre crochets sont miennes).

Notre hypothèse de lecture est que, si le devenir historique aboutit à une formation qui s'établit sur l'usage illégitime de la synthèse conjonctive, le retour au corps sans organes et la reprise du cycle de l'inconscient « pur » se fait tout d'abord à partir de la synthèse conjonctive dans son usage légitime, c'est-à-dire nomadique et polyvoque¹²⁸. On pense donc que la troisième synthèse de l'inconscient (synthèse conjonctive) vient avant la deuxième (synthèse disjonctive), la machine célibataire avant la machine miraculante. C'est parce que la synthèse conjonctive fait la charnière entre les machines sociales et les machines capitalistes que Deleuze et Guattari se réfèrent à elle, même dans son usage légitime, comme investissement so-

¹²⁷ Leclaire, S. « La réalité du désir », p. 152.

¹²⁸ Cette hypothèse de lecture ne suit pas l'ordre d'exposition du début du livre (connexion- disjonction - conjonction), mais permet d'expliquer le fonctionnement complet du cycle. En plus, c'est dit explicitement, la synthèse conjonctive implique le « retour du refoulé » (OE 23).

cial : « deux grands investissements également sociaux, l'un sédentaire et bi-univocisant, de tendance réactionnaire ou fasciste, l'autre nomadique et polyvoque, de tendance révolutionnaire » (AO, 407). Le cycle continue alors avec la synthèse disjonctive inclusive et puis retrouve la synthèse connective partielle et non-spécifique, pour recommencer : parce que ça recommence, ça fonctionne, ça suit la logique de l'éternel retour.

Alors, après l'usage ségréatif de la synthèse conjonctive durant le capitalisme, les flux décodés percent le mur, le moi se dissout, le sujet fixe, le sujet assujetti au Capital comme Sujet devient le sujet nomade et sans visage sur le corps sans organes : « c'est un étrange sujet, sans identité fixe, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. 'C'est donc moi, c'est donc moi...' » (OE 23). C'est la fin du sujet de la conscience cartésienne comme fondement imaginaire, le retour à l'inconscient pur comme Sujet¹²⁹, fondement réel avec comme corrélat le sujet « petite s », le sujet qui : « s'étale sur le pourtour du cercle dont le moi a déserté le centre [fin de la conscience cartésienne comme fondement]. Au centre il y a la machine du désir, la machine célibataire de l'éternel retour » (OE, 28).

C'est le surgissement de la machine célibataire, réconciliation des machines désirantes et le corps sans organes. Machine célibataire qui produit « des états d'intensité pure et crue dépouillés de leur figure et leur forme » (les formes de l'intensité étaient les corps pleins sociaux). L'ordre extensif fait place à l'ordre intensif.

Ce sujet parasitaire qui parcourt le corps sans organes transforme les synthèses disjonctives exclusives en inclusives, et c'est là, à la fin, qu'on rencontre la deuxième synthèse de l'inconscient dans son usage légitime. Ce sujet « petite s » est le schizophrène, « homme du côté des hommes, femme du côté des femmes ». En effet, la disjonction inclusive « affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distances, *sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre de l'un* » (AO, 90). Le signifiant despotique qui soutenait l'usage exclusif est démoli. Œdipe disait : « si tu ne suis pas les lignes de différenciation, tu tomberas dans la nuit

¹²⁹ « Le seul sujet c'est le désir lui-même sur le corps sans organes » (AO, 85).

noire de l'indifférencié » (AO, 93). Mais dans les conjonctions nomades et polyvoques c'est Œdipe qui sombre, et les disjonctions deviennent inclusives.

De sa part, l'usage inclusif de la synthèse disjonctive brise les disjonctions exclusives qui formaient des personnes globales et donnaient lieu à l'usage global et spécifique de la synthèse connective. Sans terme manquant, sans signifiant despotique qui soutienne toutes les chaînes signifiantes, libérées du joug d'Œdipe (les moi déterminables et différenciables par rapport aux images parentales), les objets partiels se libèrent. La connexion des objets partiels substitue cette fois le régime de conjugaisons de personnes, et sont prélevés sur des flux non personnels qui passent des uns aux autres au lieu de sembler être prélevés sur des personnes, inversant le procès qui avait donné lieu au socius (AO 85).

On est de nouveau au début : la production de productions, synthèse connective dans son usage légitime, le système coupures-flux, objet partiel-flux, produit-produire. Les machines désirantes¹³⁰ se connectent, se couplent : « toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure » (AO, 11). Le cycle de l'éternel retour continue¹³¹.

Le non-rapport moléculaire

Mais ce *retour* nous force à repenser le débout du cycle dans notre exposition : on parlait de système coupures-flux, on parlait de l'inconscient machinique, on parlait des caractéristiques tirées de *L'inconscient* de Freud (dans l'énumération de Serge Leclair : un défaut de logique –absence de contradiction-, aucun lien chronologique, une absence de tout critère de réalité et une indétermination totale du sens –mobilité sans limite des investissements-¹³²). Mais on n'a encore, je crois, rien dit de la façon dont l'inconscient marche du point de vue

¹³⁰ Il faut distinguer deux usages bien différenciés de l'expression « machines désirantes » : un sens restreint, celui utilisé ici, en tant qu'unités de production, chaque partie du système coupure-flux qui se couple à des autres machines suivant un régime binaire pour constituer le début conceptuel du cycle ; mais, à la fin du livre, il y a un sens large : elles constitueront le cycle complet, et les unités de production, les pièces travailleuses seront plutôt les « objets partiels ».

¹³¹ Mais ce n'est pas l'éternel retour *du même*, l'histoire est l'histoire des contingences et on ne sait pas la nature exacte du cycle prochain. Ce qu'on connaît, c'est la nature exacte du cycle présent, la nature du capitalisme contemporain, avec *cette* exploitation que se distribue partout le monde historique.

¹³² Leclair, S. *Op cit* p. 148.

matériel. On a décrit son cycle du point de vue conceptuel, mais on n'a presque rien d'autre que des mots vides. Encore une fois, il faut s'en tenir à la différence par rapport à Hegel : l'inconscient de *L'Anti-Œdipe* n'est pas l'Idée, ce n'est pas idéal, mais matériel.

C'est le problème que Leclaire trouve chez Freud et que Deleuze et Guattari reprennent : « il s'agit de trouver ce qui fait tenir en système cohérent cet ensemble d'éléments dont les caractères essentiels sont précisément *de ne reconnaître aucun lien* »¹³³. C'est la nature de l'inconscient moléculaire et les rapports entre ces éléments ultimes qu'il faut étudier, pour commencer à comprendre quoi que ce soit de la réalité. Chaque forme du socius se rabat sur les forces productives et définit d'un point de vue molaire le lien entre les éléments moléculaires. Mais dans l'inconscient il n'y a pas de lien entre ces éléments ; alors, quelle sorte de lien y a-t-il entre des éléments dont le caractère essentiel est de ne reconnaître aucun lien ; quel rapport y a-t-il dans ce non-rapport ? Quelle est la nature du non-rapport duquel surgit toute la réalité, incluant les formes du socius qui vont déterminer les rapports molaires entre ces mêmes éléments ? Le titre d'un livre de Jacques Monod¹³⁴ nous donne une piste dans ce sens : « le hasard et la nécessité ».

Il faut en dire plus : on sait bien qu'on est en train d'étudier l'inconscient et pas une formation sociale précisément par cette absence de lien. « Si l'analyse retrouve le lien entre deux éléments, c'est un signe qu'ils ne sont pas les termes ultimes, irréductibles de l'inconscient »¹³⁵. L'absence de lien est la façon de reconnaître l'inconscient « véritable ».

Les machines désirantes dans un sens restreint, c'est-à-dire, en tant que « les forces élémentaires par lesquelles l'inconscient se produit », sont d'ordre moléculaire : « machines formatives dont le fonctionnement est indiscernable de la formation (...), opérant par liaisons non localisables et localisations dispersées (...) où le tout est lui-même produit à côté des parties » (AO, 341). Mais, on le sait déjà, il y a un passage de cet ordre moléculaire à un ordre molaire, de la production désirante à la production sociale. Comment ce passage a-t-il lieu ? Chez Monod, on trouve des pistes. Dans la citation que Deleuze et Guattari ont choisi pour

¹³³ Leclaire, *op cit* p. 148.

¹³⁴ Prix Nobel en 1965 pour sa contribution au développement de la biologie moléculaire et responsable d'un cours au Collège de France en 1969 sur cette discipline auquel Deleuze et Guattari ont peut-être assisté.

¹³⁵ Leclaire, *op. cit.* p. 150.

L'Anti-Œdipe (AO 343), le fonctionnement moléculaire dans l'acception qu'ils lui donnent est bien signalé par Monod :

« Entre le substrat d'un enzyme allostérique et les ligands qui activent ou inhibent son activité, il n'existe aucune relation *chimiquement nécessaire* de structure ou de réactivité (...) Le principe opératoire des interactions allostériques autorise donc une entière liberté dans le 'choix' des asservissements qui, échappant à toute contrainte chimique, pourront d'autant mieux n'obéir qu'aux contraintes physiologiques en vertu desquelles elles seront sélectionnées selon le surcroît de cohérence et d'efficacité qu'elles confèrent à l'organisme. C'est en définitive la *gratuité* même de ces systèmes qui, ouvrant à l'évolution moléculaire un champ pratiquement infini d'exploration et d'expériences, lui a permis de construire l'immense réseau d'interconnexions cybernétiques [qui font d'un organisme une entité fonctionnelle autonome]» (Monod, J. *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, pp. 103-104, entre crochets on transcrit la suite de la citation que Deleuze et Guattari ont omis)

Deleuze et Guattari signalent bien que la clé du passage du moléculaire au molaire est dans comment « à partir de ce domaine du hasard s'organisent de grandes configurations qui reproduisent nécessairement une structure, sous l'action de l'ADN et de ses segments, les gènes » (AO, 343). Mais ils n'explicitent pas le rapport entre ceci et son ontologie.

Ce que Monod explique est que, bien que *du point de vue chimique* il n'y a pas une relation nécessaire, la nécessité apparaît en ce qu'il appelle « les propriétés associatives stéréospécifiques des protéines », c'est-à-dire, « leur capacité de 'reconnaître' d'autres molécules d'après leur *forme* » (Monod, 68). D'autre part, pendant qu'à une fibre déployée « des milliards de conformations sont accessibles », à sa forme repliée, au contraire, « un seul état est accessible, qui correspond par conséquent à un niveau d'ordre très supérieur » ; le repliement des protéines, signale Monod, dépend du milieu (Monod, 123). Troisièmement, la liberté de l'association des acides aminés pour former la protéine est conditionnée par l'ADN comme structure invariante ; l'ADN se reproduit conservant toujours presque la même séquence de nucléotides, et cette séquence est pour sa part traduite dans les séquences de acides aminés qui forment la protéine ; c'est-à-dire que pour Monod la reproduction de l'ADN conditionne la production des protéines (Monod, pp. 138-143). L'ADN garantit la conservation des formations molaires que les molécules ont constituées du point de vue statistique. Finalement, Mo-

nod explique l'évolution par la sélection, et la sélection par un principe téléonomique¹³⁶ qu'il se reconnaît incapable d'expliquer¹³⁷.

Alors, chez Monod, il y a l'ADN qui conditionne la séquence de nucléotides qui constitue les protéines, et il y a aussi un milieu « normal » qui conditionne les formes des protéines et donc va conditionner les relations nécessaires entre elles. On sait déjà que pour Deleuze et Guattari il n'y a pas de milieu normal. Le milieu est la forme du socius en tant qu'investissement du désir¹³⁸ et celle-ci est conditionnée et multiple. On l'a déjà vu : les formes du socius sont des degrés d'intensité du corps sans organes comme conséquence du refoulement dit originaire, et dépendent, en ce sens, des multiplicités molaires de l'inconscient. De la même façon, la pression sélective n'est pas le résultat des caractéristiques téléonomiques des grands ensembles, mais les grands ensembles supposent « les formes de grégarité exerçant la sélection », c'est-à-dire, les corps pleins du socius (AO, 410).

On peut voir maintenant comment, du point de vue de la biologie moléculaire, le passage du moléculaire au molaire obéit aux mêmes conditions qu'on avait établi dans le cycle de l'inconscient ; encore ici la formule qu'on voit répétée à plusieurs reprises plus haut (page 8), mais cette fois appliquée au passage moléculaire-molaire : « toutes les transitions qui vont du moléculaire au molaire et inversement, et qui constituent le cycle où l'inconscient, restant sujet, se produit lui-même » (AO, 345). Le cycle de l'inconscient passe du moléculaire au molaire, de la nature à l'histoire, de l'*Homo natura* à l'*Homo historia*, des machines désirantes aux machines sociales. Ces passages constituent sa vie pleine.

Mais encore, comment ? Les machines désirantes, en tant qu'éléments de l'inconscient, dans son activité libre et non-liée, produisent « le tout à côté des parties » (voir supra). Ce tout à côté des parties est le corps sans organes. L'opposition initiale entre les machines désirantes,

¹³⁶ « Nous choisirons *arbitrairement* de définir le projet téléonomique essentiel comme consistant dans la transmission, d'une génération à l'autre, d'un contenu d'invariance caractéristique de l'espèce [en vue de sa conservation et multiplication]. Toutes les structures, toutes les performances, toutes les activités que contribuent au succès de projet essentiel seront donc dites 'téléonomiques' » (Monod, p. 30, je souligne).

¹³⁷ « C'est ici qu'on atteint le véritable 'mur du son' » (Monod, p. 181).

¹³⁸ « La première évidence est que le désir n'a pas pour objet des personnes au des choses, mais des milieux tout entiers qu'il parcourt (...) Milieux sociaux comme biologiques » (AO, 348). Monod rejette explicitement cette conception : « un autre difficulté pour la théorie sélective provient de ce qu'elle a été trop souvent comprise ou présentée comme faisant appel aux seules conditions du *milieu extérieur* comme agents de sélection. C'est là une conception tout à fait erronée » (Monod, 163). Ceci parce que Monod considère les milieux comme indépendants des synthèses moléculaires et pas conditionné par celles-ci.

qui dans son activité livrée au hasard sont en train de « nous faire un organisme » (AO, 14), et le corps sans organes inorganisé qui ne peut plus les supporter, va générer les degrés d'intensité qui donneront lieu aux formes du socius. Sous ces formes de grégarité, « les formations moléculaires constituent des ensembles molaires » (AO, 411) : l'ordre molaire commence à opérer, déterminant des liaisons qui annulent l'absence de lien entre les éléments caractéristiques de l'inconscient et introduisant l'usage illégitime des synthèses (AO, 369). C'est le début de l'histoire.

« Quand ensuite, ou plutôt d'autre part, les machines se trouvent unifiées sur le plan structural des techniques et des institutions qui leur donnent une existence visible comme une armature d'acier, quand les vivants se trouvent eux aussi structurés par les unités statistiques de leurs personnes, de leurs espèces, variétés et milieux, - quand une machine apparaît comme un objet unique, et un vivant comme un unique sujet, quand les connexions deviennent globales et spécifiques, les disjonctions, exclusives, les conjonctions, bivoques, - le désir n'a nul besoin de se projeter dans ces formes devenues opaques. Celles-ci sont immédiatement les manifestations molaires, les déterminations statistiques du désir et de *ses propres machines* » (AO, 341).

Toujours l'inconscient moléculaire restera comme fondement. « Au fond de l'homme, le ça : la cellule schizophrénique, les molécules schizo, leurs chaînes et leurs jargons » (AO, 344). Les molécules schizo, leur chaînes et leur jargons : les fibres déployées de Monod, auxquelles «des milliards de conformations sont accessibles »¹³⁹. Celles-ci sont les unités de production, les forces productives, les machines désirantes. Et l'ADN, comme mécanisme de reproduction, reste conditionné pour celles-ci. Ce ne sont pas les structures molaires transmises de façon presque invariante par l'ADN qui déterminent la forme des protéines mais la forme du socius en tant que degré d'intensité sur le corps sans organes qui va définir la forme des protéines (comment elles vont s'enrouler et donc le rapport qui va s'établir entre elles) et va poser l'ADN comme système de reproduction à son service : « l'inconscient vraiment moléculaire ne peut pas s'en tenir à des gènes comme unités de reproduction ; celles-ci sont encore expressives, et mènent aux formations molaires. La biologie moléculaire nous apprend que

¹³⁹ « Si la chaîne correspondante forme effectivement des codes, pour autant qu'elle s'enroule en configurations molaires exclusives, elle défait les codes en se déroulant suivant une fibre moléculaire qui inclut toutes les figures possibles » (AO, 392).

c'est seulement l'ADN qui se reproduit, non pas les protéines. Les protéines sont à la fois produites et unités de production, ce sont elles qui constituent l'inconscient comme cycle ou l'autoproduction de l'inconscient, ultimes éléments moléculaires dans l'agencement des machines désirantes et des synthèses du désir. Nous avons vu que, *à travers* la reproduction et ses objets (déterminés familialement ou génétiquement), c'est toujours l'inconscient qui se produit lui-même » (AO, 345).

Au fond, les machines désirantes avec leur régime moléculaire continueront à pousser. Les protéines essayeront de former des chaînes et des jargons dépourvus de sens. Et le corps sans organes restera à être retrouvé comme limite du socius déterritorialisé. Mais, étant l'histoire des contingences, le retour au régime moléculaire et l'usage légitime des synthèses (qui n'ont pas encore de véritable existence en tant que le cycle de l'inconscient reste arrêté au niveau d'intensité du corps plein du Capital) reste une tâche. Découvrir le fonctionnement des machines désirantes moléculaires dans les machines sociales molaires. Assurer la conversion machinique du refoulement originaire, transformer l'opposition apparente entre le corps sans organes et les objets partiels et faire repartir les machines désirantes. Ce sont des tâches éthiques et politiques. Notre tâche. Dans le chapitre suivant on étudiera en quoi elle consiste.

Chapitre VI : L'effrayant voyage de l'inconscient¹⁴⁰

On est maintenant prêts à donner une première réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? » pour Deleuze et Guattari. L'homme est une création des formes du socius, celles-ci comprises comme degrés d'intensité du désir dans le cycle d'autoproduction de l'inconscient ; cet homme, même s'il a été créé par les formes du socius, représente pour elles un *danger* qu'elles doivent refouler. Comment une création peut-elle être un danger pour les formes qui l'ont créée ? Parce que le matériau avec lequel elles l'ont formé est une hylé désirante ; l'homme est un être chargé avec les flux d'énergie qui menacent toute société : les flux de désir. Alors, les socius vont marquer l'homme, l'attacher, l'axiomatiser, pour capturer les forces productives qu'il renferme, les machines désirantes qui sont sa matière. Chaque marque, chaque chaîne, chaque axiome va constituer un nouvelle « forme-homme » comme corrélat. Cette constitution de l'homme est biologique autant que culturelle. Et, comme le dit Reich, elle n'est pas « -selon la conviction typique du fasciste - fondée 'dans la nature de l'homme', mais qui s'est faite au cours de l'histoire »¹⁴¹. Comme chez Foucault, il n'y a pas chez Deleuze et Guattari un Homme extra-historique : cette conviction n'est pas seulement irréaliste, mais aussi potentiellement fasciste, capable de justifier les pires horreurs au nom de la Raison. L'homme existe dans les formes du socius ; la question est que chaque forme du socius fonctionne sur les constructions de la forme précédente dans le cycle de l'inconscient ; une nouvelle forme-homme n'implique pas la disparition ou l'effacement de la forme précédente, mais sa sédimentation ; et toutes dépendent « d'un degré de développement intensif des *forces productives* en tant que celles-ci définissent un *homme-nature* indépendant des formes sociales, ou plutôt commun à toutes » (AO 411, je souligne). Il y a un *Homo natura* qui,

¹⁴⁰ Une version préliminaire de ce chapitre a été l'objet du travail écrit pour le séminaire « Politique et psychanalyse » de E. Balibar et B. Ogilvie à l'Université Paris X ; le contenu du cours et le débat que y a eu lieu ont fortement influencé le développement théorique de ces pages.

¹⁴¹ Reich, op. cit. p. 433.

comme on verra tout suite, se développe *dans* les formes sociales et ne tend à se libérer d'elle qu'à la fin ; d'abord l'*Homo historia*, d'abord l'homme des formes sociales, puis l'infinivation, l'*Homo natura*, l'homme du désir, l'homme de la production désirante, l'homme libre et joyeux.

Est-ce que les formes sociales sont l'opposé du désir, donc ? Pas du tout. Comme on l'a déjà vu, « la production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées », ce qui veut dire que « même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle conditions que nous devons analyser » (AO 36). Les formes du socius, et les hommes qu'elles engendrent, sont des investissements du désir, d'une façon directe et non sublimée ; ce sont des formes chargées de désir et de sexualité. Désir qui désire deux choses à la fois : maintenir ces formes dans l'existence et continuer son cycle (le pur désir en tant qu'hylé mécanique à besoin, pour ainsi dire –si l'on me permet l'hégélianisme- de se déployer, de s'autoproduire, de se multiplier, et il le fait à travers un cycle, le cycle de l'inconscient). En conséquence, le désir est en même temps danger et énergie vitale pour les formes sociales dont elles dépendent. De sa mort, de la mort de ces formes, il n'y a pas de quoi pleurer. Non plus de la mort des « formes-homme » qu'elles ont créées en marquant, attachant, axiomatisant. Ces morts sont parties du cycle de l'inconscient. Ce sont les formes de l'homme qui meurent, qui doivent mourir pour que le cycle de l'inconscient puisse reprendre. Mais l'homme concret, cette chère formation de la machine sociale primitive, et commune à toutes les formes du socius, qui les menace toutes, doit vivre, doit être protégé, doit être libéré, doit devenir joyeux. Mais c'est quoi cet homme sans marques, sans chaînes, sans axiomes, donc sans forme, sans essence ? C'est ça qu'il faut penser. Sans innocence, sans innocence.

« Pourtant ce sont les mêmes machines [les machines désirantes et les machines sociales], sous deux régimes différents –bien que se soit une étrange aventure pour le désir, de désirer la répression. Il n’y a qu’une production, qui est celle du réel. Et sans doute nous pouvons exprimer cette identité de deux façons, mais ces deux façons constituent l’autoproduction de l’inconscient comme cycle. Nous pouvons dire que toute production sociale découle de la production désirante dans des conditions déterminées : d’abord l’*Homo natura*. Mais nous pouvons dire aussi bien, et plus exactement, que la production désirante est d’abord sociale, et ne tend à se libérer qu’à la fin (d’abord l’*Homo historia*) » (AO 40, l’adition entre crochets est mienne).

Ce paragraphe enferme, selon moi, beaucoup de clés dans l’interprétation de *l’Anti-Œdipe*. On peut lire là que le cycle de l’inconscient implique un certain rapport entre la production désirante et la production sociale, c’est-à-dire, que le cycle de l’inconscient inclut dans son autoproduction *et* la production désirante *et* la production sociale. Même si ceci implique qu’il y a une certaine *identité* entre les machines désirantes et les machines sociales, cette identité n’est pas absolue ; on peut tout de même différencier deux régimes distincts : un régime réactionnaire et un régime révolutionnaire. Le régime des machines sociales et son fonctionnement implique la répression du désir, mais *c’est toujours le désir qui désire la répression* (étrange aventure, oui, mais cette aventure c’est le voyage effrayant du désir, son cycle). Il n’y a aucune force externe. Le désir désire sa répression quand il investit les machines sociales et met son énergie au service de la continuité dans l’existence de la machine sociale qu’il a investie (investissement inconscient réactionnaire : première régime machinique). Mais le désir continue à désirer aussi la continuité du cycle, il désire finir avec cette formation déterminée et passer dans une autre, il désire retrouver le régime des machines désirantes (investissement inconscient révolutionnaire : deuxième régime machinique).

Le cycle s’exprime, nous dit-on dans le passage qu’on vient de lire, de deux façons. L’une est le passage du régime des machines désirantes à celui des machines sociales. L’autre est le passage du régime des machines sociales à celui des machines désirantes. Et ces deux façons constituent l’autoproduction de l’inconscient comme cycle. C’est-à-dire qu’on ne peut pas expliquer l’un par l’autre sans à la fois expliquer l’autre pour l’un. L’histoire de l’humanité comme morphogenèse successive des différentes machines sociales ne s’explique pas sans

comprendre d'abord le cycle de l'inconscient. Il n'y a que l'inconscient qui peut rendre compte de la formation des machines sociales. Mais, d'autre part, le cycle de l'inconscient a besoin de tout un passage par l'histoire de l'humanité, histoire faite par de grands hasards et d'étonnantes rencontres, pour fonctionner. Il y a une seule production qui est celle du réel : et les machines désirantes et les machines sociales.

Un autre aspect de ce paragraphe que je voudrais souligner est qu'on y voit que déterminer la place de l'homme dans ce cycle est fondamental pour comprendre le cycle. D'abord, on trouve que la production désirante est associée à une certaine conception de l'homme : *l'Homo natura*. En fait, la précédenace de la production désirante par rapport à la production sociale impliquerait *aussi* la précédenace de l'existence d'un certain homme par rapport au social – même si cet homme n'est pas un individu, un moi, un Robinson, un bon sauvage, mais quelque chose d'autre. Ensuite on peut voir l'inverse : la précédenace de la production sociale associée à une autre conception de l'homme, *l'Homo historia*. Les différents régimes de la production impliquent, donc, et d'une façon immédiate, quasi tautologique, des différents hommes (bien que ce soient les mêmes hommes, sous deux régimes différents). Ce ne sont pas les hommes qui produisent la société en établissant des liaisons externes entre eux qu'il faudrait expliquer, ni la société qui produit les hommes d'une façon qu'il faudrait expliquer, mais le cycle d'autoproduction de l'inconscient qui produit et les hommes et la société dans un même mouvement, à partir de certains degrés d'intensité et les formes du socius qui leur correspondent.

Le plus exact (« plus exactement », nous disent Deleuze et Guattari) est de penser que la production sociale vient d'abord. Ceci, parce que ce qu'il y a « avant »¹⁴² la production sociale n'est pas *stricto sensu* de la production désirante: la chaîne moléculaire à règle binaire (« toujours une machine couplée avec une autre » - AO 11) de la synthèse connective partielle et non-spécifique, en tant qu'identité produit-produire, n'est qu'une *hylé machinique désirante*. La production désirante à proprement parler, les machines désirantes à proprement parler et leur univers à elles, n'ont lieu qu'une fois que le cycle s'est bouclé, et le cycle ne se boucle pas avant la production sociale, l'histoire de l'humanité.

¹⁴² Je mets les guillemets pour indiquer que cette précédenace n'est pas temporelle, mais plutôt ontologique.

De tout ceci, trois thèses interprétatives découlent :

Première thèse interprétative : dans l'*Anti-Œdipe*, avant l'émergence du socius, avant l'histoire, il n'y a pas d'homme, même biologique. Il n'existe pas d'homme pre-historique. L'*homo sapiens* découle de la première forme de socius, du socius primitif, dépend du corps de la Terre qui se rabat sur les forces productives en tant qu'elles existent en leur forme pre-social, c'est-à-dire, comme hylé désirante à partir de laquelle le désir va s'autoproduire, en produisant la réalité. Dans la philosophie politique de Deleuze et Guattari il n'y a pas un état de nature dans lequel l'homme est censé se trouver avant la création de la société. Dès qu'il y a histoire, il y a déjà société. Dès qu'il y a des hommes il y a déjà société. « Il n'y a pas de nomade pur qui puisse se contenter de chevaucher les flux et chanter la filiation directe, mais toujours un socius qui attend de se rabattre, prélevant et détachant déjà » (AO, 175). Dès qu'il y a des hommes et des sociétés, il y a déjà la distinction homme-nature « et tous les repérages que cette distinction conditionne » (AO 8) : l'unité de l'homme et la nature vient à la fin, quand les forces productives se libèrent (d'abord *Homo historia*)¹⁴³.

Deuxième thèse interprétative : c'est l'homme et pas la société que Deleuze et Guattari aiment et veulent protéger. L'homme est ce qui est commun à toutes les formations sociales. Créée pour la Terre comme forme du socius et la première machine sociale qu'elle détermine (machine territoriale primitive), l'homme est préservé dans la machine barbare despotique et dans la machine capitaliste. Il sera aussi préservé après la libération des singularités et des forces productives, après la fin du capitalisme. Ce sera l'homme-nature, un « homme rousseauiste » (« l'inconscient est rousseauiste, étant l'homme-nature » - AO 133), mais d'un rousseauisme inversé (l'homme naturel vient après la société).

Troisième thèse interprétative. Du point de vue *historique*, la production sociale peut bien venir *avant* la production désirante (d'abord *Homo historia*), du point de vue du *concept* la production désirante en tant que cycle de l'inconscient vient toujours d'abord, et en est le fondement. Le contraire n'est qu'une « illusion », celle qui nous fait croire que « la production désirante réelle est justiciable de plus hautes formations qui l'intègrent, la soumettent à des

¹⁴³ Il faudrait articuler ici, évidemment, un débat avec la théorie de l'évolution et aussi mettre l'origine de l'homme et les formes sociales en rapport avec la formation du reste de l'univers physique, qui ne se limite bien sûr pas à l'homme.

lois transcendantes et lui font servir une production sociale et culturelle supérieure : apparaît alors une sorte de « décollement » du champ social par rapport à la production de désir, au nom duquel toutes les résignations sont d'avance justifiées » (AO, 88).

Ceci ne veut pas dire, certainement, qu'il y ait de production désirante indépendante de la production sociale. Bien que dans le cycle de l'inconscient la production désirante et l'usage légitime des synthèses soient le fondement, les machines sociales sont une partie essentielle de ce cycle. De ce point de vue, il est juste de dire qu'il n'y pas de production désirante sans production sociale (alors, la production sociale doit venir *d'abord*, « d'abord *Homo historia* »). Mais au même temps, la production sociale isolée est incapable d'expliquer son fonctionnement ni sa formation (« les machines molaires ne se forment pas de la même manière qu'elles fonctionnent » - AO 342). Chaque forme sociale, chaque machine sociale, chaque socius ne peut, pris isolément, expliquer que son propre fonctionnement, que sa propre « structure ». Cette distinction entre fonctionnement et formation, que Deleuze et Guattari prennent de R. Ruyer, est fondamentale en tant qu'elle étaye leur critique aux interprétations structuralistes de la société.

« Une formation est irréductible à un fonctionnement, et elle peut être dite 'perpendiculaire' à celui-ci... Les premiers représentent une formation avec apparition de formes nouvelles que rien, sauf la connaissance analogique des phénomènes semblables, ne permet de déduire des formes d'abord données. Les secondes représentent dans l'espace et le temps le fonctionnement des structures après formation, fonctionnement qui se déduit aisément des structures considérées (...) Mais il est clair qu'un cycle de fonctionnement ne peut expliquer la morphogenèse, c'est-à-dire la *mise en place* des éléments du cycle» (Ruyer, R. *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris, 1958, pp. 11 et 38).

« Il n'y a pas de fonctionnalisme biologique, sociologique, linguistique, etc. au niveau des grands ensembles spécifiés. Mais il n'en est pas de même des machines désirantes comme éléments moléculaires : là, l'usage, le fonctionnement, la production, la formation ne font qu'un. Et c'est cette synthèse de désir que explique, sous telles ou telles conditions déterminées, les ensembles molaires avec leur usage spécifié dans un champ biologique, social ou linguistique. C'est que les grandes machines molaires supposent des liaisons préétablies que leur fonctionnement n'explique pas, puisqu'il en découle. Seules les machines désirantes produisent les liaisons d'après lesquelles elles fonctionnent, et fonctionnent en les improvisant, les inventant, les formant » (AO, 213)

« Voilà ce que sont les machines désirantes : machines formatives, dont les ratés mêmes sont fonctionnels, et dont le fonctionnement est indiscernable de la formation » (AO 341)

Toutes les formes sociales, et l'homme-nature commun à elles toutes, sont conditionnés par le cycle de l'inconscient. Le cycle de l'inconscient, pour sa part, est conditionné par l'histoire, celle-ci considérée comme les hasards qui vont permettre l'accomplissement du cycle de l'inconscient comme processus : « le processus de production sociale qui restitue aux machines désirantes une autonomie par rapport à la machine sociale déterritorialisée » (AO, 43). Cycle de l'inconscient où fonctionnement et formation se confondent, qui se rapporte au désir comme principe immanent. C'est pour cette raison que le désir désire et les formations sociales et son processus d'autoproduction : parce que les formations sociales sont une partie essentielle de ce processus. Mais si ce processus ne s'accomplit pas, s'il s'arrête dans une de ses formations (pour exemple la formation actuelle, le capitalisme) les conséquences en sont graves : l'arrêt du processus est la mort. Plus on reste ici, le plus on investit avec la face réactionnaire du désir cette machine, la machine capitaliste, plus la mort va se reproduire sur sa surface. La production désirante doit repartir, l'investissement inconscient doit devenir révolutionnaire, ou la charge révolutionnaire de l'investissement inconscient doit prévaloir sur sa charge réactionnaire ou conservatrice. Le fonctionnement doit laisser place à la formation d'une nouvelle forme sociale, la production désirante doit retrouver le corps sans organes et le régime moléculaire de l'inconscient « pur ». Sinon, on périra : « ça ne risque pas de mourir tout seul, mais plutôt de nous faire mourir » (AO 448). Pas les formes sociales, pas les « formes-hommes », mais la vie, la vie pleine de l'inconscient court un risque mortel. La multiplication de la violence et de la mort, la multiplication des solutions finales, ne sont pas la conséquence d'une « désagrégation moléculaire de la société » comme le pensait Lacan¹⁴⁴, mais la conséquence naturelle de l'arrêt du processus qui a duré déjà trop longtemps.

Marquer, enchaîner, axiomatiser

¹⁴⁴ « Le seul *surmoi collectif* que l'on puisse concevoir exigerait une désagrégation moléculaire intégrale de la société. Il est vrai que l'enthousiasme dans lequel nous avons vu toute une jeunesse se sacrifier pour les idéaux de néant, nous fait entrevoir sa réalisation possible... » (Lacan, J., *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 137).

Alors, on l'a vu, les formations sociales découlent de la production désirante, et elles sont conditionnées par le cycle de l'inconscient (point de vue du concept) mais *en même temps* ce cycle en dépend, puisque la boucle ne se ferme pas sans l'intervention de sa face historique qui est par définition hasardeuse et imprévisible (point de vue historique). C'est impossible pour une forme du socius de répondre par sa propre formation, celle-ci ne s'expliquant que par le processus du désir ; mais c'est impossible pour le désir d'agir sur les passages d'une formation à l'autre à la façon d'un Dieu ou d'une cause efficiente : d'un côté, le désir peut, tout au plus, avoir un rôle de stimuli et pas de cause (c'est-à-dire qu'il ne peut pas déterminer la façon dont la formation sociale va réagir face à son stimulus) ; d'un autre côté, étant les formes sociales des investissements du désir, le désir est pris d'une duplicité par laquelle il désire l'accomplissement du processus mais, *en même temps*, la continuité dans l'existence de la formation sociale qu'il a engendrée. Il est ainsi que ça marche. On l'a vu.

Oui, on l'a vu. Mais, dans le troisième chapitre de l'*Anti-Œdipe*, « Sauvages, barbares, civilisés », Deleuze et Guattari ont *montré* –ou essayé de montrer- comment ça marche. L'extrême difficulté de la tâche explique l'extrême difficulté de ce chapitre, trop souvent négligé mais d'une importance majeure que Pierre Clastres n'a pas tardé à souligner :

« ...le plus gros chapitre de l'*Anti-Œdipe*, le troisième, 'Sauvages, Barbares, Civilisés'. Il est là question pour l'essentiel, des sociétés qui sont l'objet d'étude habituel des ethnologues. Que fait l'ethnologie ? Elle assure à l'entreprise de Deleuze et Guattari sa cohérence, qui est très forte, en fournissant à leur démonstration des points d'appui extra-occidentaux (prise en compte des sociétés primitives et des empires barbares). Si les auteurs se bornaient à dire : dans le capitalisme, les choses fonctionnent ainsi, et dans les autres types de sociétés, ça fonctionne différemment, on ne quitterait pas le terrain du comparatisme le plus plat. Il n'en est rien, car ils montrent 'comment ça fonctionne différemment'. L'*Anti-Œdipe*, c'est aussi une théorie générale de la société et des sociétés » (Pierre Clastres, dans une table ronde au tour de l'*Anti-Œdipe* publiée dans *La Quinzaine Littéraire*, n° 143, 16-30 juin 1972, et reprise dans Deleuze, G. *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris, 2002, p. 315).

La difficulté est d'autant plus accrue dans ses premières cinq parties, celles dédiées à la machine territoriale primitive (pp. 163-227), que elles doivent expliquer : a) la formation d'une forme du socius, et b) le passage de l'ordre intensif à un système extensif, c'est-à-dire,

le passage de la hylé machinique à l'histoire (« le marxisme s'y trouvait à peu près chez les Barbares –mode de production asiatique-, mais n'a jamais su trop quoi faire des Sauvages ; Deleuze et Guattari savent, eux, quoi faire des Sauvages », dit Clastres lors de la même table ronde).

« L'unité primitive, sauvage, du désir et la production, c'est la terre..., le corps plein qui se rabat sur les forces productives et se les approprie comme présupposé naturel ou divin... Elle est la surface sur laquelle s'inscrit tout le procès de la production, s'enregistrent les objets, les moyens et les forces de travail, se distribuent les agents et les produits... La *machine territorial* est donc la première forme de socius » (AO, 164-165).

La Terre, première forme du socius. Alors, comment se fait donc le passage de l'ordre intensif au système d'extension ? Comment la Terre opère-t-elle ce passage ? « Le système d'extension naît des conditions intensives qui le rendent possible, mais réagit sur elles, les annule, les refoule et ne leur laisse qu'une expression mythique » (AO 188). La Terre n'est autre chose qu'un degré d'intensité et naît des conditions intensives spécifiques : « la forme ou qualité de tel ou tel socius, corps de la terre, corps du despote, corps du capital-argent, dépend d'un état ou d'un degré de développement intensif des forces productives » (AO, 411). Comme on l'a déjà vu, du point de vue métaphysique, ces degrés d'intensité ont leur origine dans le refoulement originaire des machines désirantes par le corps sans organes. Mais la Terre s'approprie des forces productives de l'inconscient comme si elle était son présupposé naturel ou divin, et doit donc refouler son origine dans l'hylé productive du système intensif coupures-flux (et c'est le refoulement « proprement dit »).

La culture n'est pas une deuxième nature. On est loin de Charles de Bovelles qui pensait : « l'homme de la nature (*natura homo*) n'est-il pas un homme à part entière : il lui faut accomplir lui-même son humanité pensante dans l'homme de culture »¹⁴⁵. Il n'y a pas, d'un côté, un homme en tant qu'espèce biologique (l'*homo sapiens*) dont l'unité est hors de doute, et, de l'autre côté, un homme en tant qu'être culturel, où la multiplicité règne, comme l'affirme

¹⁴⁵ Faye, E. Entrée « Homme » op. cit. p. 1168.

Edmund Leach (dont la *Critique à l'anthropologie* est essentielle pour la réflexion anthropologique de Deleuze et Guattari) :

« Le paralogisme désastreux de notre temps : ayant découvert, grâce aux méthodes scientifiques, que l'homme en tant qu'espèce zoologique est effectivement un, nous nous sommes évertués, par la coercition et la propagande politique, à imposer à l'homme en tant qu'être culturel, personne morale, un sens unitaire analogue, contradictoire à l'essence même de notre humaine nature » (Leach, E. *L'unité de l'homme*, trad. T. Jolas, Gallimard, Paris, 1980, p. 388).

Le paralogisme signalé par Leach n'a pas lieu dans *l'Anti-Œdipe* parce que l'homme culturel et l'homme biologique sont constitués en même temps par les formes du socius. Que l'homo sapiens ait été conservé d'un socius à l'autre ne doit pas cacher cette découverte de Deleuze et Guattari. Le plissement des chaînes moléculaires libres qui fait l'organisme biologique, et la distribution des rôles dans la société -la différenciation des personnes- sont tous les deux déterminés par les conditions du socius. La Terre nous 'fait' un organisme. Le passage de l'ordre intensif au système extensif se fait à travers l'imposition du système d'alliance qui donne lieu en même temps à la soma (« l'ordre du soma fait redégringoler tout l'échelle intensive », AO 187) et à la société.

Je répète, au risque de la monomanie : il n'y a pas d'homme sans société. Il n'y a pas de société historique sans une forme du socius. Et il n'y a pas de forme du socius sans le processus d'autoformation de l'inconscient. Il n'y a pas de société sans le conflit apparent entre les machines désirantes et le corps sans organes. Il n'y a pas de société sans refoulement originaire. Ce n'est pas l'inconscient qui se constitue par le refoulement originaire dans la conscience, mais la société (de laquelle la conscience découle dans des conditions déterminées) qui se constitue par refoulement originaire de l'inconscient. Et le refoulement proprement dit par lequel chaque forme sociale persiste dans l'existence, réprimant le désir qui les menace toutes, ne serait possible sans ce refoulement originaire. D'abord le socius, puis l'homme biologique, puis la conscience. Mais les socius ne sont autre chose que formes ou degrés d'intensité d'après lesquelles l'inconscient moléculaire s'organise, selon son processus d'autoproduction.

Alors, c'est la Terre, comme première *forme* du socius, qui fait les hommes (comme « espèce zoologique » et comme « être culturel », reprenant la distinction de Leach). La Terre n'est pas la matière de laquelle les hommes sont faits, comme l'indique l'étymologie du mot « homme » qui en trouve la racine dans le latin *humus* ou encore le mythe de Cura¹⁴⁶, mais la forme de l'homme. La matière n'est pas la terre, l'*humus*, mais les forces productives, c'est-à-dire, le système coupure-flux des machines désirantes en tant qu'hylé machinique. La Terre donne une forme à cette matière, fait plier les chaînes moléculaires libres qui la composent. Les fibres déployées auxquelles, selon Monod, « des milliards des conformations sont accessibles » acquièrent leur forme repliée à laquelle « un seul état est accessible »¹⁴⁷.

La Terre, donc, comme première forme de socius, fait les hommes, fait les formes de vie en général, prenant le désir comme matière. Et, comme « les machines sociales précapitalistes sont inhérentes au désir en un sens très précis : elles le codent, elle codent les flux du désir » (AO 163), cette *formation* du désir pour les transformer en vie biologique a lieu à travers de la codification et le marquage.

Du point de vue du codage, le philosophe brésilien Garcia dos Santos observe le rôle du code génétique comme quasi-cause au moyen de laquelle la Terre *codifie* le désir, les flux du désir, pour les transformer en *vie molaire* (la cause, on l'a déjà vu, est toujours le cycle de l'inconscient, le code génétique ne conditionne la reproduction de la vie que de façon apparente ; en vérité il est au service de la reproduction de l'inconscient). En ce sens, le décodage à partir du déchiffrement du code génétique détermine le passage aux conditions du socius capitaliste, qui déterminera maintenant une axiomatique de la vie comme propriété privée: « Le capitalisme est la seule machine sociale, nous le verrons, qui s'est construite comme telle sur des flux décodés, substituant aux codes intrinsèques une axiomatique des quantités abstraites en forme de monnaie » (AO 163).

« La vie, dans ce qu'elle a de proprement moléculaire, se caractérisait jusqu'à présent. Par une dynamique primitive dès lors que la vie des hommes, des animaux, des plantes et des micro-organismes était régie par le code génétique – jusqu'à ce que son décodage par Schrödinger et tant d'autres ouvre la voie à

¹⁴⁶ « En traversant un fleuve, Cura vit de la boue crayeuse, s'arrêta, pensive, et se mit à façonner un homme ».

¹⁴⁷ Monod, J. *L'hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, p. 123.

la plus forte des déterritorialisations. Il est effrayant de découvrir que la dimension moléculaire de la vie ait pu demeurer primitive jusqu'à si peu... Nous nous en rendons compte au moment même où la vie commence à être déconnectée de la Terre comme socius, à être déterritorialisé par la science et par la technologie, et axiomatisé par le capital... Ceci devient assez claire lorsque au décodage, à la déterritorialisation effectuée par la bio-technologie, vient s'ajouter l'axiomatisation menée par le capitalisme à travers l'introduction du régime de propriété intellectuelle... C'est avec l'établissement d'un régime de propriété qui introduit l'appropriation et même la monopolisation de l'information génétique que nous prenons conscience de l'intensité atteinte par ce rapport... La instauration du régime de propriété intellectuelle en vue d'assurer l'appropriation de fragments d'information de tout être vivant désormais réduit à la condition de 'ressource génétique virtuelle' » (Garcia dos Santos, L. « Code primitif / code génétique : la consistance d'un voisinage » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998, pp. 423-426).

Ce corps, ce soma, cette peau ainsi constitués, ne disent rien de nôtre identité personnelle. La question est toujours moléculaire, comment les éléments ultimes tiennent ensemble, même en absence de tout lien. On croit que cette peau limite notre identité, notre humanité, nous protège et nous différencie. Pour protéger la vie humaine, on pense qu'il faut protéger ce qui est dans la peau. C'est une croyance raisonnable, puisque, comme explique C. Debru dans son *Philosophie moléculaire* :

« Il n'y a pas de vie sans limite, coque protectrice ou membrane organisée, délimitant l'intérieur et l'extérieur, et contrôlant les inévitables et indispensables échanges entre les deux milieux ainsi différenciés »¹⁴⁸.

Mais Debru explique aussi que les limites établies par cette membrane nous disent peu sur la nature des composés moléculaires, puisque « la science moléculaire nous apprend que ces membranes peuvent se former spontanément »¹⁴⁹. Alors, de toute façon, tu auras ta peau. Mais ce n'est pas cela ce qui est en jeu. La question est : cette peau l'auras-tu comme membrane protectrice d'une configuration de molécules fixée moléculairement, qui te ferme sur toi-même et te force à fantasmer individuellement ton appartenance au groupe, ou l'auras-tu comme celle

¹⁴⁸ Debru, C. *Philosophie Moléculaire*, Vrin, Paris, 1987, p. 10

¹⁴⁹ Ibidem.

d'une configuration moléculaire ouverte et libre du régime désirante ? Hommes, hommes, il y aura toujours des hommes, la question est de savoir si ce sont des hommes manquants ou des hommes du désir qui ne manquent de rien.

Les corps organiques et les personnes organisées ne sont que l'objet de la reproduction. Et la reproduction n'est pas l'agent du procès. « Seul le point de vue du cycle est *catégorique et absolu*, parce qu'il atteint à la production comme sujet de la reproduction, c'est-à-dire au processus d'auto-production de l'inconscient (unité de l'histoire et de la Nature, de l'*Homo natura* et de l'*Homo historia*). Ce n'est certes pas la sexualité qui est au service de la génération, c'est la génération progressive ou régressive qui est au service de la sexualité comme mouvement cyclique par lequel l'inconscient, restant toujours 'sujet', se reproduit lui-même » (AO, 327-328).

La Terre donne naissance à la forme humaine, mais sait aussi que rien dans cette forme ne l'empêche de couler au milieu des choses, former des groupuscules, établir des nouvelles connexions, ensembles de pures singularités qui « tiennent ensemble, ou mieux dire sont soudés, collés, précisément par *l'absence de lien* »¹⁵⁰ et qui formeront spontanément leurs membranes. Les corps, la Terre doit encore les inscrire, les marquer. D'un côté, pour les spécifier ; de l'autre, pour qu'ils restent codés, pour la persistance de la codification. Non seulement coder la vie, comme García dos Santos l'a montré, mais aussi particulariser un corps encore trop générique.

« L'accent mis par les amérindiens sur la construction sociale du corps ne peut être considéré comme la 'culturalisation' d'un substrat naturel, mais bien plutôt comme la production d'un corps distinctivement humain – comprenons, naturellement humain. Ce processus semble signifier au moins une volonté de 'dé-sanimaliser' les corps par son marquage culturel que de *particulariser un corps encore trop générique*, en le différenciant aussi bien des corps des autres collectifs humains que de ceux d'autres espèces » (Viveiros de Castro, E. *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien*, in Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998).

¹⁵⁰ Leclaire, S. « La réalité du désir », en *Ecris pour la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1998.

La Terre doit, en même temps qu'elle forme des hommes, codifier les rapports *sociaux*, pour qu'ils restent codés et empêcher ainsi que ces corps entrent dans un procès de décodification et de déterritorialisation que le régime moléculaire implique et qui pour elle, comme forme de *socius*, impliquerait la mort. C'est le grand problème de tout *socius* : « faire qu'aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé » (AO, 40). Mais à l'origine, dans le régime intensif coupure-flux des machines désirantes, il n'y avait que les flux qui coulaient partout : c'est cette mémoire intensive des corps qui doit être refoulée, cette mémoire biologique qui doit être remplacée par l'inscription d'une mémoire collective. C'est le régime de la cruauté, où les corps seront marqués : tatoués, excisés, incisés, découpés, scarifiés, mutilés, cernés, initiés (AO, 169). Ces marques ne produisent pas seulement les corps « distinctivement humains » mais déterminent aussi les alliances qui seront permises pour ces corps et celles qui resteront interdites ; c'est-à-dire que les marques codent les rapports sociaux (coder ne signifie autre chose que déterminer quels flux peuvent passer et lesquels doivent être bloqués), faisant passer les corps dans le système d'alliances ou système d'extension primitif. C'est au travers du régime connectif sous la forme de lien d'alliance ou de conjugaison de personnes que la Terre peut s'approprier des forces productives. C'est au travers de l'inscription, au travers de tout le régime de la cruauté que l'homme qui vient de naître est obligé à s'adapter au régime des alliances :

« Toute la stupidité et l'arbitraire des lois, toute la douleur des initiations, tout l'appareil pervers de la répression et de l'éducation, les fers rouges et les procédés atroces n'ont que ce sens, *dresser* l'homme, le marquer dans sa chair, le rendre capable d'alliance » (AO, 225).

Les connexions productives intensives (produit-produire) des machines désirantes deviennent extensives sous la forme d'une conjugaison des personnes, c'est-à-dire, l'alliance. La synthèse connective devient ainsi globale et spécifique, son usage devient illégitime. La prohibition de l'inceste n'est que la conséquence de cette régulation des rapports sociaux dans les sociétés primitives (qui est d'abord prohibition de l'inceste avec la sœur avant de l'être avec la mère). L'ordre du soma surgit dans ce système d'alliances latérales, et les personnes discernables font leur apparition : père, mère, fils, sœur. La masse indifférencié des machines

désirantes dans le régime connectif pur donne ainsi lieu à des différentiations. *La politique et l'économie passent par l'alliance* : c'est là la grande découverte de Leach contre la vision de Levi-Strauss qui voyait plutôt dans la filiation la base du système social primitif. Le système de filiation établi par Levi-Strauss avait une tendance à l'échange généralisé et à la fermeture du cycle qui est incompatible avec la nature du désir dont le socius n'est qu'un investissement. Le système d'alliance développé par Leach dans sa *Critique à l'anthropologie*, par contre, montre un cycle qui ne se ferme pas, où l'asymétrie s'accroît et dont la nature est en affinité avec la production désirante. « Le désir ignore l'échange, il ne connaît que le don et le vol » (AO 219). Le grand mérite de Leach a été d'être capable d'expliquer le fonctionnement des sociétés primitives en termes de don et de vol, et laisser de côté l'échange qui écarterait le socius du rapport au désir pour lui donner une existence structurelle imaginaire.

Au travers de l'inscription à même la chair, le *socius inscripteur* accomplit deux tâches en même temps, il refoule les flux deux fois : il détermine le régime des alliances, codifiant les flux, déterminant les corps et leur rapports, et il crée une mémoire mythique où l'œuf du corps sans organes est réduit à l'œuf dogon, où les flux du désir sont réduits à l'influx de la terre germinale¹⁵¹. En effet, pour se protéger des flux libres qui feraient sauter ses codes, la Terre doit cacher son origine dans la hylé machinique désirante. La production désirante doit être refoulée. « Ce qui est refoulé, c'est la production désirante. C'est ce qui de cette production ne passe pas dans la production ou la reproduction sociales. C'est ce qui y introduirait désordre et révolution, les flux non codés du désir » (AO, 204). La mémoire filiative, intense, doit être refoulée. La représentation territoriale va mettre un représentant à la place du désir : le mythe (« le mythe rapporte le désir à l'élément de la terre comme corps plein » - AO 358). L'œuf dogon va remplacer l'œuf intensif qui est le corps sans organes. Comme nous l'avons vu, pour Deleuze et Guattari, l'identité produit-produire dans le régime des connexions non-personnelles des machines désirantes donne origine au corps sans organes comme corps plein,

¹⁵¹ La mythologie des Dogon posait un œuf comme origine de l'univers. « A l'origine, avant toutes choses, était Amma, Dieu, et il ne reposait sur rien. 'L'œuf en boule d'Amma' était clos (...) Cet œuf, dans son ensemble, est comparé à une termitière dont la base s'épanouit en plusieurs cônes ; il évoque à la fois l'unité et la multiplicité (...) Amma dessina tout d'abord à l'intérieur de son 'sein', de son 'œuf' les 'marques' *yala* d'un nouvel univers », Griaule, M. et Dieterlen, G., *Le renard pâle*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1965, pp. 61 et 95). On peut voir dans la mythologie Dogon le rôle de l'inscription et le marquage dans la fixation de cette mémoire mythique. Le corps sans organes, de sa part est « comme l'œuf cosmique, la *molécule géante* où grouillent des vers, des bacilles, des figures liliputiennes, animacules et homuncules » (AO 334).

œuf intensif ; c'est dans le conflit, la répulsion qui s'établit entre les machines désirantes et le corps sans organes qu'elles engendrent que les forces productives obtiennent le degré de développement qui donnera origine aux formes du socius, c'est le pôle paranoïaque du corps sans organes qui « est l'artiste des grands ensembles molaires, formations statistiques ou grégaires, phénomènes de foules organisés » (AO 332). Tout ce processus doit être refoulé. Encore une fois : « Le système d'extension naît des conditions intensives qui le rendent possible, mais réagit sur elles, les annule, les refoule et ne leur laisse qu'une expression mythique » (AO, 188).

Le désir est toujours désir des flux qui coulent, désir de la production désirante, mais, à travers le système d'inscription, il devient du point de vue mythique désir de la terre intense et du point de vue économique désir de certaines personnes discernables et prohibées qui surgissent du régime d'alliances (inceste avec la sœur, inceste avec la mère) : l'alliance comme représentation refoulante. Ce n'est pas la sexualité, ce n'est pas la libido qui sont refoulés, mais ce qu'il y a en elles de dangereux pour la survie de telle ou telle forme du socius ce qui est refoulé : le désir des flux décodés. Dans les sociétés primitives, on le voit bien, la sexualité est partout : « la plupart des ethnologues ont bien remarqué le caractère sexuel des affects dans les symboles publics de la société primitive » (AO 203). Oui, la libido est partout, elle investit les formes sociales qui deviennent ainsi désirées. Ceci est vrai de la machine primitive et de toutes les machines sociales. La machine inscrit, mais les inscriptions deviennent désirées. Désir des tatouages, les excisions, les scarifications, les mutilations. Comme la machine est belle ! La magnifique nouvelle de Kafka *De la colonie pénitentiaire* ne parle guère d'autre chose. L'inscription de la machine, avec toute son horreur et sa cruauté, devient désirée, elle est l'objet d'une jouissance indéniable pour ceux qui, comme l'officier de la colonie, sont pris dans le système social dont le fonctionnement de l'appareil dépend. Désir de la cruauté, pas seulement pour les autres, mais pour soi-même. La description de l'appareil qui fait l'officier est pleine de sexualité, la sexualité coule partout. Il n'y a aucune déssexualisation ou sublimation qui soit nécessaire pour la constitution de la société ; bien au contraire, la charge sexuelle, la libido est condition nécessaire pour le fonctionnement de la machine sociale. Les déterminations sociales, historiques, économiques sont investies par la libido ; les machines sociales sont investies par les machines désirantes (AO 216).

Ce désir pour la machine, cet amour pour la machine, font partie du processus mais risquent aussi de devenir extrême ; trop d'amour pour la machine peut annihiler les hommes, comme on le voit dans *La colonie pénitentiaire*. Et c'est cet amour qui explique « le problème fondamental de la philosophie politique », dans les termes dans lesquels Deleuze et Guattari la posent, et qu'on ne se lasse jamais de poser : « Pourquoi les hommes combattent ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » (AO, 36-37)

C'est l'amour désintéressé de la machine (le désir désire bien sûr les formations qui font partie de son processus, et les hommes, qui sont du désir, désirent donc ce que le désir désire) qui explique pourquoi « des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes » (AO, 37). Se faire posséder par la machine sociale (qu'elle soit territoriale, despotique ou capitaliste) : c'est là la jouissance : « pure joie de se sentir un rouage de la machine, traversé par les flux, coupé par les schizes. Se mettre dans la position où l'on est ainsi traversé, coupé, enclé par le socius » (AO 415).

« Les investissements préconscients se font ou devraient se faire suivant les *intérêts* des classes opposées. Mais les investissements inconscients se font d'après des positions de *désir* et des usages de synthèse, très différents des intérêts du sujet qui désire, individuel ou collectif (...) Le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire » (AO 124-125)

Ceci ne veut pas dire que les masses *méritent* l'esclavage, l'exploitation, l'humiliation. Ceci ne veut pas dire que les masses ne désirent pas autre chose que cet asservissement de la part des machines sociales. Chez Deleuze et Guattari, comme chez Reich, « les masses laborieuses sont responsables de tout ce qui arrive, en bien comme en mal »¹⁵², mais ceci ne veut pas dire qu'il faut accepter la forme sociale actuelle, la machine sociale actuelle parce que les masses l'ont voulu. Les masses, comme le désir, désirent aussi la continuation du cycle de l'inconscient. La machine sociale actuelle peut être desinvestie en faveur du cycle. Cette dualité explique le conflit historique entre les forces réactionnaires et révolutionnaires, qui peut

¹⁵² Reich, op. cit. p. 426.

avoir lieu même au sein d'un même individu. Et parce qu'il y a une dualité, il y a un enjeu politique.

Au niveau de la machine territoriale, le rapport avec la dualité du désir explique et la constitution du socius primitif et son devenir dans une nouvelle formation sociale, la machine despotique barbare. On peut toujours continuer à essayer d'expliquer le fonctionnement sociale dans les termes structurels, mais le fait que Deleuze et Guattari soulignent *qu'il n'y a pas une seule forme sociale* demande une explication qui rende compte du passage d'une formation à l'autre. Ici, encore, on retrouve la distinction de Ruyer entre fonctionnement et formation. La conception machinique en termes de désir de Deleuze et Guattari prétend justement suppléer ce défaut de la conception structurelle échangeiste. Au fond des structures sociales, il y a le cycle d'autoproduction de l'inconscient, qui est le seul où fonctionnement et formation vont ensemble. Ce cycle, lui, n'est pas une structure fermée qui tend à l'équilibre, mais un cycle ouvert et déséquilibré qui s'explique par ses ratés et donne lieu à une machine sociale qui, elle, « se nourrit des contradictions qu'elle soulève, des crises qu'elle suscite, des angoisses qu'elle engendre » (AO, 178).

La mort qui monte du dedans et arrive du dehors

Comme l'avait dit Clastres, Deleuze et Guattari ne disent pas simplement, « dans le capitalisme, les choses fonctionnent ainsi, et dans les autres types de sociétés, ça fonctionne différemment », mais ils essaient de montrer comment ça marche dans chaque société, et comment ont lieu les passages d'une forme sociale à l'autre. « La mort qui monte du dedans mais qui arrive toujours du dehors ». La mort de la machine territoriale paraît venir du dedans (elle monte, elle semble monter dans les ratés et les contradictions) mais n'arrive que du dehors. La machine territoriale « a tout prévu, codant la douleur et la mort – sauf la manière dont *sa propre* mort allait lui venir de dehors » (AO 226). Deleuze et Guattari citent Nietzsche, citent la *Généalogie de la morale*, et on reste fascinés :

« *Ils* [les fondateurs d'Etat] arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair (...) Là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque

chose de neuf, un rouage souverain qui est vivant, où chaque partie, chaque fonction est délimitée et déterminée, ou rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa signification par rapport à l'ensemble » (Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 17, cité en AO, 226).

On n'y comprend pas grand-chose, on ne comprend pas comment se peut-il que, si la machine primitive a tout prévu, codant même la douleur et la mort, les fondateurs de l'Etat finissent par arriver. Et, surtout, on ne comprend pas ce qu'est ce *dehors*. Dehors de quoi ? Dehors où ? Où étaient ces fondateurs d'Etat ? D'où viennent ils ?

Ce dehors, même s'il va se monter sur les codes territoriaux en les surcodifiant, il ne peut être que ce qui ne pouvait pas être codifié, ce qui du désir ne pouvait pas passer dans les codes primitifs. Le fonctionnement de la machine sociale ne peut jamais, on l'a déjà vu, expliquer la formation ; la morphogenèse n'a son explication que dans le régime moléculaire des machines désirantes, seules machines où fonctionnement et formation vont ensemble. C'est la production désirante, c'est le cycle de l'inconscient, c'est l'énergie intensive du corps sans organes dans la répulsion qu'il exerce sur les machines désirantes qui l'ont engendré. La nouvelle forme du socius ne peut obéir qu'à un nouveau « degré de développement intensif des forces productives » (il faut toujours avoir en tête AO 411, une vraie clé herméneutique que Deleuze et Guattari nous ont offerte). Quelque chose de la production désirante a réussi à passer. Quelque chose de la libido, qui investissait la machine territoriale, s'est libérée d'elle pour poursuivre le cycle de l'inconscient. Quelque chose est monté du dedans pour que la mort arrive du dehors (dans la production sociale se sont données les conditions pour que le dehors, la production désirante, continuent leur cycle). Mais, pourquoi cette libération prend-elle la forme d'une « terreur sans précédent, par rapport à laquelle l'ancien système de la cruauté, les formes du dressage et du châtement primitifs ne sont rien » (AO 227)?

Bien que je sois égaré et hésitant, je tente une réponse : parce que la tombée du degré d'intensité qui va aboutir (peut-être) à la réconciliation entre les machines désirantes et le corps sans organes a encore du chemin à parcourir, le chemin du graphe de la page 335 : corps de la Terre, corps despotique, corps du capital. Et, à la fin, le corps sans organes, la machine célibataire qui, comme on l'a déjà vu, fonctionne telle une table de hockey. Alors, le dehors,

avant d'être le corps sans organes et la production désirante, doit être le corps despotique : c'est le chemin de la tombée en intensité.

Le désir qui sortit hors des alliances latérales et les filiations étendues du socius territoriale est encore trop chargé de l'intensité paranoïaque de la machine paranoïaque formée par la répulsion machines désirantes – corps sans organes. Alors il ne saute hors des croisements d'alliance-filiation que pour devenir le Despote, le grand paranoïaque, objet détaché hors de la chaîne, le point où convergeront tous les flux. Par rapport au Despote, les disjonctions deviennent exclusives, la deuxième synthèse apparaît dans son usage illégitime. Tout le désir, toute la sexualité investiront le corps du despote. « Le désir n'ose plus désirer, devenu désir du désir, désir du désir du Despote » (AO, 244). Le désir n'est plus distribué par tout le socius mais concentré dans un point unique. On désire le Despote, et en conséquence on désire ce que le Despote désire, on désire savoir ce qu'il peut bien désirer, ce qu'il a voulu dire. La terre distribuait, mais les connexions restaient polyvoques. Maintenant elles deviennent bi-univoques. La synthèse conjonctive devient illégitime¹⁵³. Le Despote comme quasi-cause devient Sujet relié directement à Dieu (AO 229) et les hommes deviennent sujets (« la passivité devient vertu des sujets accrochés sur le corps despotique » AO 252).

Le mot « sujet » n'avait jamais été utilisé dans la description du socius territoriale ; sa première apparition est dans le contexte du développement du socius despotique¹⁵⁴. L'absence du mot « sujet » dans la caractérisation de la machine primitive vise à montrer, je crois, que les ordres sociaux ne dépendent pas *tous* de la loi et de la contrainte et que les hommes ne sont pas nécessairement des sujets contraints (le soient-ils de façon extérieure pour l'ordre juridique à *la Kelsen* soient-ils pour l'intériorisation d'une loi à la façon du sur-moi freudien) ; marquer et assujettir, cela n'est pas pareil.

Dans le socius barbare, par contre, il y a des sujets, il y en a même deux sortes. On y trouve, d'un côté, le Despote comme Sujet, au sens où le *sujet* peut être considéré comme cause ou fondement –hupokeimenon- mais aussi au sens où le *sujet* peut-être considéré,

¹⁵³ Bien que la caractéristique principale du socius barbare soit l'usage illégitime de la synthèse conjonctive, on y trouve aussi l'usage illégitime des autres synthèses.

¹⁵⁴ Tout au long de *l'Anti-Edipe* Deleuze et Guattari semblent s'amuser à faire couler le mot « sujet » à travers presque toutes les acceptions du *Vocabulaire européen des philosophies* (Seuil/Le Robert, Paris, 2004).

d'après Bataille, sous le jour de sa « souveraineté », son non-assujettissement. Les hommes, eux, sont *sujets* en tant que *subditus*, autour de l'idée de dépendance ou d'assujettissement (et ces sujets sont des hommes, mais ne sont pas nécessairement des « moi », dont la constitution dépend pour Deleuze et Guattari de l'intériorisation de la culpabilité qui arrivera avec le devenir de l'Etat qui mènera au capitalisme dans des conditions spécifiques qu'on verra plus tard ; les sujets du socius despotique sont, au moins au début, plus proches du modèle social de Kelsen).

De la même façon qu'il n'y a pas qu'une seule structure sociale et il faut rendre compte de la morphogenèse de ses formes, il n'y a pas qu'une seule forme de subjectivité. Dans le socius barbare, on a, d'un côté le Despote (le signifiant, l'objet détaché, le phallus, la loi, l'Un), de l'autre les sujets (les signes de la chaîne dont le sens est déterminé par le signifiant, qui fixe leur place à travers le manque). Dans le socius capitaliste on trouvera le Capital comme Sujet en tant axiématique et les « moi » comme sujets pris dans le filet de cette axiématique immanente. Chaque structure sociale a sa forme à elle de subjectivation ; celle du socius despotique n'est qu'une entre elles¹⁵⁵.

En même temps, le rôle de Sujet que les corps pleins du socius peuvent prendre n'est qu'un fétichisme, un mouvement apparent : « un mouvement objectif apparent, un monde pervers

¹⁵⁵ On a discuté ce point maintes fois avec mon collègue doctorant dans la New York University M. Siskind qui défend l'interprétation politique que font Laclau et Mouffe de la théorie lacanienne. Pour lui, ce qui change dans les constructions politiques c'est le signifiant privilégié, qui est assigné dans des contextes historiques déterminés. La structure sociale, de sa part, reste toujours la même. Tout ce qui change est la place du Despote. « The *point de capiton* is precisely a contingently privileged signifier to which a signified is assigned in a particular historically determined context. Meaning, as the result of a socially constructed, provisional coincidence of signifier and signified, will collapse in the face of historical change. The *point of capiton* (think of the meaning of the empty signifiers 'justice' or 'freedom' or 'democracy' in a given cultural and historical context) produces a closed system that fixes meaning; the difference with the Saussurean notion of *langue* is that the foreclosure brought by and organized around the *point de capiton* is a contingent totality. It is around such empty privileged signifiers that a certain subjectivity is contingently constituted (...) In Laclau and Mouffe's political reworking of Lacanian theory, both the contingent fixing of meaning in a *point de capiton*, as well as the suture that stands-in (contingently and partially) for the lack in the subject, are political constructions, because they are the result of hegemonic struggles. This political nature of the suture, of the *point de capiton* and, consequently, of the subject, has to be explained at the level of the symbolic" (Siskind, M; "The ethico-political constitution of the subject", inédit). L'ordre du symbolique comme unique structure sociale a beau avoir un signifiant privilégié *contingent*, il continue à être lié à une structure sociale despotique qui fait les singularités dépendre de l'Un. En plus, cette théorie ne rend pas compte du *fait* que les formes sociales changent, que les structures et son fonctionnement changent et ce procès de formation doit être expliqué. Finalement, étant l'ordre symbolique celui du socius despotique, cette théorie donne une vision du socius capitaliste et du fonctionnement réel auquel on est soumis dans l'actualité mystifiée et imaginaire.

ensorcelé fétichiste appartiennent à tous les types de société, comme constante de la reproduction sociale » (AO 17). Du point de vue métaphysique, le Despote n'est pas Sujet pour Deleuze et Guattari, qu'il n'est pas une cause mais une quasi-cause ; le seul vrai Sujet, le seul hupokeimenon, en tant que fondement de la réalité, c'est l'inconscient (qui « restant toujours sujet se reproduit lui-même » AO 328 et 345) ; de sa part, le seul vrai sujet « petite s » est le résidu de la synthèse conjonctive non-ségrégative qui détermine la paix entre le corps sans organes et les machines désirantes (« le sujet, produit comme résidu à côté de la machine, passe par tous les états du cercle et passe d'un cercle à l'autre. Il n'est pas lui-même au centre, occupé par la machine, mais sur le bord, sans identité fixe, toujours décentré, *conclu* des états par lesquels il passe » AO 27). Mais la réconciliation entre les machines désirantes et le corps sans organes est encore loin, la table de hockey est encore loin, l'histoire de l'humanité est encore en train d'accomplir ses passages et transitions.

Le devenir de l'Etat

Dans toutes ces transitions, dans toutes les morphogénèses, cassant toute interprétation linéal-chronologique du devenir historique¹⁵⁶, il y a l'Etat ; incarnant dans l'histoire l'aspect du désir qui veut continuer son cycle, mais aussi le paradoxe monstrueux du désir qui désire sa propre répression, il y a l'Etat ; comme la mort qui arrive du dehors (pour la machine territoriale) et aussi comme la mort qui monte du dedans (pour la machine despotique), il y a l'Etat. Le « mouvement même du désir » a besoin d'une instance, même monstrueuse, qui puisse accompagner sa tendance à la concrétisation et la rendre effective dans les conditions hasardeuses et conflictuelles de l'histoire : le désir doit être Etat.

« Cette tendance à la concrétisation dans la machine technique ou sociale, n'est-ce pas ici le mouvement même du désir ? Nous retombons toujours sur le paradoxe monstrueux : *l'Etat est désir* qui passe de la tête du despote au cœur des sujets (...) Désir de l'Etat, la plus fantastique machine de répression est encore désir, sujet qui désire et objet de désir » (AO, 262, je souligne).

Ce passage du désir « de la tête du despote » au « cœur des sujets » est la morphogénèse du socius capitaliste, le passage de la forme du socius barbare à la forme du socius civilisé. L'Urstaat, « éternel modèle de ce que tout Etat veut être et désire » (AO, 257) existe toujours mais a son origine dans les sociétés despotiques ; il n'existe pas alors dans les sociétés primitives cependant celles-ci le présupposent d'une certaine manière, en tant qu'elles le repoussent (« si bien qu'à la limite, on ne sait vraiment plus ce qui est premier, et si la machine territoriale lignagère ne présuppose pas une machine despotique » AO 260). C'est un Etat qui, dans sa forme la plus simple, n'est qu'une abstraction (le Despote est concret, mais l'Etat despotique, c'est-à-dire, l'Etat tel qu'il se réalise dans les formations impériales, est une abstraction) ; dans ses formes « les plus simples » il est l'instance qui subordonne la formation sociale, et ne devient concret que dans son dépérissement, quand il se subordonne à la formation

¹⁵⁶ L'Etat, n'étant pas une formation concrète parmi les autres, ne peut pas être traité comparativement, c'est-à-dire, à la lumière des faits. Toute la philosophie de l'histoire anglo-saxonne et sa recherche des « faits », des « briques solides » -même dans sa courante la plus hétérodoxe du côté de H. White- dégringole ainsi. Les oppositions du type féodalité-Etat ou démocratie-despotisme, fondés sur les « faits » ignorent la nature de l'Etat et son devenir.

sociale (socius capitaliste). Il est la condition de l'histoire universelle mais en tant qu'il reste à côté, idéal : « il ne conditionne l'histoire universelle qu'à condition d'être toujours à côté, le monstre froid qui représente la manière dont l'histoire est dans la 'tête', dans le 'cerveau' » (AO, 261). L'Etat est donc une « idée » et pour cette raison plus il se spiritualise, plus il se concrétise.

Concret en tant que subordonné, existant en tant que pas encore existant, formation molaire dont la nature est le devenir (et pour Deleuze et Guattari les catégories de devenir et molaire sont pour ainsi dire contradictoires), l'Etat de Deleuze et Guattari est un concept de grande complexité, et, même s'il est exposé dans une section plutôt courte (à peine six pages), il est une clé dans le développement de leur philosophie politique (peut-être faudrait-il dire l'inverse, parce que « l'Etat » est *le* concept clé de la philosophie politique Deleuze et Guattari ont choisi d'appeler « Etat » son concept central, bien que celui-ci ait peu à voir avec ce qu'on entend habituellement par Etat).

Dans toutes ses métamorphoses, l'Etat lutte contre la faillite des codes qui menace toute société. L'Etat « *n'est pas une formation parmi les autres, ni le passage d'une formation à une autre* », mais ce qui permet les passages, passer d'un socius à l'autre tout en restant dans les limites des machines sociales : c'est l'Etat, dans son surgissement « comme un foudre » qui permet le passage du socius primitif au socius despotique. C'est aussi l'Etat, dans son devenir, qui va permettre le passage au socius capitaliste. Mais ce deuxième passage n'a pas lieu tout d'un coup ; il implique toute une période de *latence* : « ils arrivent comme l'éclair, les fondateurs d'Etat (...) les capitalistes surgissent tour à tour » (AO, 264).

Le devenir de l'Etat est une complexe période de latence qu'on peut oser faire correspondre avec ce qui s'est appelé « la modernité », une période qui paraît rester inexplicée en ce qui concerne la succession des socius dans l'*Anti-Œdipe* : primitive, barbare, civilisé. La modernité se caractérise, d'un côté, par le grand mouvement de décodages des flux : la propriété privée, la richesse, la marchandise, les classes. D'autre côté, la modernité est le devenir de l'Etat comme façon de les recoder, avec ces deux aspects : sa spiritualisation et son intériorisation : c'est toute l'histoire de la conscience moderne, de l'ego cogito cartésien au moi

freudien¹⁵⁷ ... Et oui, la spiritualisation de l'Un correspond avec son intériorisation : le meneur devient le père intériorisé, *l'idéal du moi* devient *sur-moi* (de ce point de vue, on peut voir le devenir de l'Etat dans le passage dans l'œuvre de Freud de la *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921) à *Le moi et le ça* (1923)).

La conscience comme latence, le christianisme comme latence, la propriété privée comme latence, la psychanalyse comme latence, conditions d'une possibilité du surgissement du capitalisme, un capitalisme qui, tel que Deleuze et Guattari le conçoivent, n'a peut-être pas encore fini d'arriver, ou est en train d'arriver maintenant, n'arrive que maintenant, dans les conditions de ce début du siècle.

Le soi-disant « sujet cartésien » dont on a parlé au début de ce mémoire ne correspond alors à aucune forme de socius, mais se forme dans la période de latence qui a lieu entre une forme et l'autre. A la fin de la latence, les sujets cartésiens se sont dévoilés comme de simples images et les hommes, séparés de ces images, ne sont que du matériel de la machine. Le capitalisme vise à la destruction de toute forme forte de subjectivité et de toute forme humaine, pour en extraire sa bien-aimée plus-value. Mais il ne sert à rien de chercher un retour en arrière, une nostalgie des formes archaïques : la conscience cartésienne et le moi freudien sont des conditions de possibilité du sujet devenu image, et les formes-hommes rigides, dans leur idéalité et abstraction, ont relativisé l'existence de l'homme et son importance, ce qui lui a permis de devenir simple matériel. De plus, le capitalisme a recours à tous ces archaïsmes comme façon de reterritorialiser d'une main ce qu'il déterritorialise de l'autre. Des reterritorialisations dans le champ du symbolique, la nostalgie d'un sujet fort ou d'un humanisme naïf et imaginaire ne feront que nous enfoncer plus profond dans le piège : il faut aller en avant, mener le procès de déterritorialisation jusqu'au bout, faire couler le flux vers son horizon moléculaire et le nouvel homme et la nouvelle société qui là bas gîtent : « on n'ira jamais assez loin : vous n'avez encore rien vu, processus irréversible » (AO 384).

Qu'il soit foudre, qu'il soit latence, l'Etat est toujours la charnière, toujours l'aspect du désir qui permet le passage entre une forme sociale à une autre, mais aussi, il est dans sa nature

¹⁵⁷ « Ce sont les deux aspects d'un devenir de l'Etat : son intériorisation dans un champ de forces sociales de plus en plus décodées formant un système physique ; sa spiritualisation dans un champ supraterrrestre de plus en plus surcodant, formant un système métaphysique » (AO, 263).

de s'affaiblir dans la mesure où il devient concret ; il peut donc être, à travers son affaiblissement final, voire sa mort, le seuil, la condition de possibilité du passage hors des formes du socius, hors de l'histoire, pour une nouvelle forme de « société », de « communauté » ou d'être ensemble qui n'ait pas comme corrélat des formes-homme mais les hommes du désir, l'homme-nature.

Le Capital enfin

Même dans la destruction des empires barbares, même dans la disparition de la figure du Despote « en chair et en os » qui a lieu pendant la période de latence, la forme du socius continue à être la machine despotique barbare, sa forme est toujours la même : un objet détaché qui détermine le sens de tous les signes de la chaîne et introduit le manque dans le désir. « Des flux décodés frappent l'Etat despotique de latence, immergent le tyran, mais aussi le font revenir sous des formes inattendues – le démocratisent, l'oligarchisent, le segmentarisent, le monarchisent, et toujours l'intériorisent et le spiritualisent, avec à l'horizon l'Urstaat latent dont on ne se console pas de la perte » (AO 263-264). L'Etat dans son devenir ne reflète pas en lui-même un passage d'une forme du socius à l'autre, mais le déséquilibre inhérent de la forme du socius despotique, comme le système d'alliance du socius primitif développé par Leach reflétait un cycle qui ne se fermait pas, où l'asymétrie s'accroissait et dont la nature était son affinité avec la production désirante. Le devenir de l'Etat et le régime ouvert des alliances sont la marque du désir dans les socius, parce que les formes du socius *sont* désir, et le désir est toujours excès et démesure : « Le désir ignore l'échange, il ne connaît que le don et le vol » (AO 219). Les formes du socius ne peuvent pas être des structures équilibrées et fermées comme le voulait Lévi-Strauss mais sont toujours déséquilibrées et ouvertes, parce que, si monstrueuses qu'elles peuvent être, elles sont toujours désir. Alors, la latence, avec les flux décodés qui frappent l'Etat, est la mort qui monte du dedans mais qui, là encore, va arriver du dehors. Le devenir de l'Etat ne va s'accomplir que si la formation sociale qui va le subordonner et de cette façon le concrétiser n'arrive pas du dehors, dehors toujours formé par le cycle du désir *et* les grands hasards et les étonnantes rencontres qui composent l'histoire.

« Flux de propriétés qui se vendent, flux d'argent qui coule, flux de production et de moyens de production qui se préparent dans l'ombre, flux de travailleurs qui se déterritorialisent : il faudra le rencontre de tous ces flux décodés, leur conjonction, leur réaction les uns sur les autres, la contingence de cette rencontre, de cette conjonction, de cette réaction qui se produisent une fois, pour que le capitalisme naisse, et que l'ancien système meure cette fois du dehors, en même temps qui naît la vie nouvelle et le désir reçoit son nouveau nom. Il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » (AO, 265).

Cette conjonction crée une axiomatique – l'axiomatique des flux décodés n'est autre chose que la conjonction de ces flux, mais en tant que celle-ci devient une abstraction, une pure forme, mais une pure forme dont toute la réalité paraît dépendre¹⁵⁸.

Le capitalisme commence avec la conversion de la conjonction (la simple rencontre) des flux en *axiomatique des flux* au tour de la propriété privée : « le flux des moyens de production, comme propriété des capitalistes, se rapporte au flux de travail dit libre, comme 'propriété' des travailleurs » (AO 361). Dans cette conversion, le Capital se détache des flux décodés qui lui ont donné origine, flux de désir, machines désirantes qui ne sont autre chose que les *forces productives* du point de vue de Deleuze et Guattari. Ce détachement est la condition de possibilité de l'extorsion de la plus-value : c'est ainsi que l'argent engendre de l'argent et devient Capital, le nouveau corps plein social, quasi-cause qui s'approprie des forces productives. Le Capital a son origine dans les forces sociales (qui, en tant que flux décodés, sont pur désir) mais se détache d'elles, devient un immense flux abstrait et déterritorialisé, capital constant ou capital lui-même qui n'a avec son aspect concret (force du travail devenue fluctuation du capital variable) qu'un rapport différentiel, c'est-à-dire, incommensurable :

« C'est le rapport différentiel Dy / Dx , où Dy dérive de la force de travail et constitue la fluctuation du capital variable, et où Dx dérive du capital lui-même et constitue la fluctuation du capital constant¹⁵⁹ » (AO 270).

¹⁵⁸ Quand R. Blanché raconte dans *L'axiomatique* (PUF, Paris, 1955) le surgissement des géométries non-euclidiennes, tout paraît si innocent... Ce n'était qu'un jeu, créer des nouveaux systèmes axiomatiques, conjuguer les formes géométriques d'une nouvelle façon « pour rire », mais, à la fin, notre monde est devenu non-euclidienne, l'axiomatique, toute formelle qu'elle était, est devenu la règle du monde physique, avec son ordonnément, ses conjonctions, son principe de non-contradiction...

Pour Deleuze et Guattari, comme pour Marx, le capitalisme fonctionne par l'extorsion de la plus-value, mais cette plus-value est renommée plus-value de flux pour en souligner le caractère sans mesure ; encore une fois, le Capital est désir et ne connaît que l'excès, le vol et le don ; oui, oui : la *chose*, l'*innommable* (AO, 268) est toujours désir. Ce n'est pas une mesure entre la valeur de la marchandise-travail et la valeur que ce travail produit qui permet au capital d'extraire la plus-value humaine, mais le rapport différentiel entre le flux du capital constant et le flux du capital variable, c'est-à-dire, son absence de mesure ou caractère non mesurable (AO, 282). Etrange paradoxe : l'argent peut se détacher des forces productives et devenir capital en tant il s'engendre lui-même comme plus-value, mais il peut engendrer une plus-value seulement parce qu'il s'est détaché et a établi avec les forces productives un rapport différentiel. Il n'y a pas de mesure parce que ce n'est pas le même argent qui constitue le corps plein du capital et celui avec lequel on paie les travailleurs. En même temps, le flux de capital et le flux de travail ne sont pas à la même puissance, ce qui a comme conséquence que celui-ci se subordonne à celui-là (AO 296). Encore une fois, on trouve une forme sociale où le déséquilibre, l'excès et les ratés sont essentiels au fonctionnement.

Ce rapport différentiel des flux fonde un désir pour la machine sociale capitaliste qui n'a pas de rapport avec le désir qui investissait les machines territoriale et despotique. « Désir du salarié, désir du capitaliste, tout bat d'un même désir fondé *sur le rapport différentiel de flux* » (AO 284). Le désir, on l'a vu, est toujours désir des flux décodés. Comment, alors, ne pas désirer cet immense flux décodé qui constitue le capital, flux sans commune mesure avec la réalité concrète des salaires et des revenus ? « Des flux, qui ne désire des flux, et des rapports entre les flux, et les coupures des flux ? – que le capitalisme a su faire couler dans ces conditions d'argent inconnues jusqu'à lui » (AO, 272). La fascination de l'officier de *Dans la colonie pénitentiaire*, son désir d'être marqué, inscrit, tué par elle, est devenue une fascination pour cette nouvelle machine. «Ce principe de convertibilité non appliqué, qui suffit pourtant à faire que le Désir de la créature la plus défavorisée investisse de toutes ses forces, indépendamment de toute connaissance ou méconnaissance économiques, le champ social capitaliste dans son ensemble » (*ibidem*). Oui, les hommes, qui sont la source des flux du travail, dési-

¹⁵⁹ Deleuze et Guattari établissent une liaison forte entre le capital lui-même au capital constant, dans une interprétation du texte de Marx qu'on ne peut pas discuter ici.

rent les flux de capital, même s'ils sont subordonnés à eux. Et oui, dans le capitalisme les hommes vont combattre pour leur servitude d'une façon décharnée. Bien sûr, et heureusement, ils ne désirent que ça, ou il ne désirent tous *que ça*.

Les hommes ne sont plus la forme de la reproduction économique comme dans la société primitive ; ils sont devenus un simple matériau au service de la reproduction économique (AO 313), source des flux de travail qui seront capturés par la machine sociale (les hommes en tant que « la forme de la reproduction sociale économique a déjà préformé la forme du matériau [humain] pour engendrer là où il faut *le capitaliste* comme fonction dérivée du capital, *le travailleur* comme fonction dérivé de la force de travail » AO 314, le capitaliste, le travailleur, pures « figures » du capitalisme, pures *images*). Incroyable perversion, l'homme du capitalisme : un être *fait* des flux décodés, condamné à désirer des flux qui sont devenus transcendants¹⁶⁰, qui se sont détachés des forces productives qui lui avaient cependant donné l'origine, transformés en Capital. L'aspect de spiritualisation du devenir de l'Etat a achevé sa migration. Et, de son côté, l'aspect d'intériorisation *physique* de ce devenir a aussi achevé sa migration, dans ce désir comme manque absolu, parce que c'est le désir d'un flux incommensurable... c'est le temps de la mauvaise conscience, des personnes « privées », du sujet pris dans son intériorité, condamné à machiner individuellement son appartenance au groupe, enfermé avec ses petites images, et images d'images, trop certain de lui-même dans sa représentation, trop préoccupé de lui-même et ses petites affaires privées¹⁶¹, pendant que le capital le dépossède de tout ce qui l'intéresse de lui, de ce qu'il y a en lui de production désirante, des flux de désir, et qui n'ont rien à voir avec la représentation : sa force de travail ou son capital. « *Ton capital ou ta force de travail*, le reste n'a pas d'importance » AO 198 ; la servitude n'est plus celle de

¹⁶⁰ Cette affirmation peut sembler discutable ; on peut même m'accuser de *ne même pas lire le texte* : « [Avec le capitalisme] l'appareil d'antiproduction cesse d'être transcendant, pénètre tout la production et lui devient coextensif (...) Le capitalisme définit un champ d'immanence, et ne cesse de remplir ce champ » (AO 297-298). Mais j'insiste : c'est *parce que* l'immense flux du capital reste une instance transcendante par rapport aux forces productives que l'anti-production qu'il effuse peut devenir immanente au champ social ; même si le capitalisme *définit* un champ d'immanence, le Capital comme corps plein reste transcendant, spirituel, mystique. Cela dit, la forme social est quand même bien différente de celle du socius despotique, puisque le Capital n'est pas une forme de l'Un, mais une axiomatique, un flux abstrait, une instance transcendante multiple, flexible et polyvoque.

¹⁶¹ « L'homme européen de la civilisation, - le règne des images et de l'hypnose, le torpeur qu'elles propagent, - la haine contra la vie, contre tout ce qui est libre, qui passe et qui coule (...) - l'abject désir d'être aimé, le pleurnichement de ne pas l'être assez, de ne pas être « compris » (...) - Il n'y a pas un seul de ces procédés qui ne trouve dans l'Œdipe sa terre nourricière et son aliment » (AO, 320-321).

l'homme comme unité de la machine despotique, mais d'un homme scindé : une partie de lui (capital ou force de travail) est *sujet* et sert la machine, pendant que le reste n'est qu'un *rejet*, un autiste, un zombi qui s'alimente d'images mortes¹⁶², dédié à fantasmer dans son coin : Œdipe ne veut pas dire autre chose¹⁶³ - de la même façon que Anti-Œdipe ne veut pas dire autre chose que la sortie de l'intériorité de la conscience, la rencontre des hommes avec les flux qui sont sa matière. L'axiomatique capitaliste implique un usage ségrégatif de la synthèse conjonctive ; son filet désigne des champs unifiés par exclusion des autres ; les sujets sont enfermés dans les « moi » comme point de convergence de toutes ces identités ségrégatives. Dans l'ensemble de départ il y a des races, des classes, des continents, des peuples, des royaumes, des souverainetés ; dans l'ensemble d'arrivée, il n'y a que papa-maman-moi (AO 121); et moi, donc, je suis le représentant de l'ensemble de départ devenu exclusif, je suis blanc, je suis chrétien, je suis homme, je suis civilisé ; le reste s'oppose à moi, me met en danger. C'est ça, Œdipe¹⁶⁴, et le capitalisme en dépend.

Malgré leur grande affinité «ce serait une grand erreur d'identifier les flux capitalistes et les flux schizophréniques » (AO 291). Le sujet du capital (l'homme de la mauvaise conscience, la classe *unique* des servants de la machine) désire des flux décodés qui sont axiomatisés, et qui dans cette axiomatisation se sont détachés et sont le Sujet du système de répression-refoulement (la machine capitaliste, en tant qu'axiomatique, est « une gigantesque machine de répression-refoulement à l'égard de ce qui constitue pourtant sa propre réalité, les flux décodés » AO 292 – aucun moyen ne sera laissé de côté à cette fin, même les plus terribles archaïsmes et les reterritorialisations les plus meurtrières, voire la « solution finale » nazie¹⁶⁵, sont fondés dans l'axiomatique même¹⁶⁶, dans l'usage ségrégatif de la synthèse con-

¹⁶² « Le seule mythe moderne est celui des zombies – schizos mortifiés, bons pour le travail, ramenés à la raison » (AO 401).

¹⁶³ Oui, c'est ça, Œdipe, l'homme pris dans la triangulation familial papa-maman-moi qui n'est que la reproduction dans la sphère privé des images préformés par le capitalisme : la famille comme usine qui reproduit des « moi » qui peuvent devenir soit des travailleurs, soit des capitalistes, soit des curés, soit des flics, selon les besoins de la machine capitaliste, pendant qu'ils pensent toujours à autre chose, à être aimés, à ne pas l'être assez...

¹⁶⁴ « Œdipe dépend d'un tel sentiment nationaliste, religieux, raciste... L'usage ségrégatif est condition d'Œdipe » (AO 123).

¹⁶⁵ « L'Etat fasciste a sans doute été *dans le capitalisme* la plus fantastique tentative de re-territorialisation économique et politique » (AO 307, je souligne).

¹⁶⁶ « Cet aspect essentiel de la régulation par l'Etat [le fait que ce que les sociétés civilisées déterritorialisent d'un côté, elle le re-territorialisent de l'autre] s'explique encore mieux si l'on voit qu'il est directement fondé

jonctive qui est sa condition). Les schizos, eux, désirent les flux *vraiment* décodés, non axiomatisés, les purs flux qui font la nature profonde de toutes les choses. C'est pour cette raison que les schizos, n'étant pas encore des *Homo natura* tendent vers l'*Homo natura* et doivent être traités comme tels (« une psychiatrie matérialiste... pose et traite le schizo comme *Homo natura* » AO 11). Parce que les hommes du capital, bien que formés pour être *le capitaliste* ou *le travailleur*, bien que faits *par* la famille *pour* le capital, sont encore faits de flux de désir, et sont potentiellement des hommes du désir. Derrière le moi, la famille ; derrière la famille, les investissements sociaux ; derrière les investissements sociaux, la machine capitaliste comme forme du socius ; derrière la machine capitaliste l'histoire universelle ; et derrière l'histoire universelle, le cycle de l'inconscient, l'univers des machines désirantes, le désir des flux qui coulent. C'est là l'éclatante vérité qui gît dans le délire.

dans l'axiomatique économique et sociale du capitalisme comme tel. C'est la conjonction même des flux déterritorialisés qui dessine des néo-territorialités archaïques et artificielles » (AO 307-308).

Chapitre VII : *L'Homo natura*¹⁶⁷

Comme on l'a vu dans la citation de la page 40 de *l'Anti-Œdipe* (voir supra, chap. VI), la façon plus exacte d'exprimer le cycle de l'inconscient, cycle de la production désirante et de la production sociale, est de dire : d'abord *l'Homo historia*, l'homme produit par la première forme du socius, la machine territoriale primitive et qui est conservé à travers toutes les formes du socius. Mais la production désirante tend à se libérer, à laisser place, finalement, à *l'Homo natura*. *L'Homo natura* est la catégorie positive de l'homme dans *l'Anti-Œdipe*, l'homme qui, ayant été constitué par les machines sociales, se libère d'elles, l'homme qui ne lutte plus pour sa servitude mais qui trouve son salut, l'homme d'un monde utopique et d'une société utopique –et utopique veut dire chez Deleuze et Guattari, atteignable-, l'homme du désir, l'homme joyeux. Mais, qu'est-ce que c'est que cet *Homo natura* ? L'idée d'*Homo natura*, Deleuze et Guattari la prennent chez Nietzsche, qui y fait référence dans le § 230 de *Par-delà bien et mal* :

« Replonger l'homme dans la nature; faire justice des nombreuses interprétations vaniteuses, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme naturel [*homo natura*, écrit ici Nietzsche dans l'original allemand] ; vouloir que l'homme se tienne désormais en face de l'homme, (...) sourd à tous les appeaux des vieux oiseleurs métaphysiques qui lui flûtent depuis trop longtemps. 'Tu es davantage ! Tu as l'âme plus haute ! Tu as une autre origine !'... Voilà qui peut sembler

¹⁶⁷ Dans cet étage de l'investigation, *l'Homo natura* occupe la place d'une notion positive d'homme. Mais je ne suis pas encore satisfait avec ce résultat. Je ne peux pas préciser clairement pourquoi (le préciser est, en réalité, une partie du travail à faire), mais *l'Homo natura* tel que je le définirai dans ce chapitre est encore trop abstrait. Le chemin pour trouver une notion positive satisfaisant de l'homme peut être : a) suppléer une insuffisance dans ma lecture actuel de *l'Anti-Œdipe*, c'est à dire, finir de comprendre la nature positive de *l'Homo natura* tel qu'il est présenté dans *l'Anti-Œdipe* ; b) établir une distance critique par rapport au texte et construire à partir des insuffisances de *l'Homo natura* de Deleuze et Guattari, une notion alternative de l'homme. Je branle, je branle toujours, toujours le bateau ivre. Une autre tâche qui reste à faire est d'éclaircir le lien entre la notion positive de l'homme et la possibilité d'une action révolutionnaire, c'est-à-dire démontrer l'opérationnalité de la notion de l'homme que le texte veut défendre (et remplir ainsi un des objectifs posés dans l'introduction de ce mémoire).

une tâche étrange et folle, mais une *tâche*, qui le niera ? Pourquoi l'avons-nous choisit, cette tâche insensée ? »¹⁶⁸

On voudrait comparer cette citation avec deux extraits de l'*Anti-Œdipe* :

« Lenz [le schizo] s'est mis avant la distinction homme-nature, *avant* tous les repérages que cette distinction conditionne. Il ne vit pas la nature comme nature, mais comme processus de production. Il n'y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple les machines (...) Il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme (...) *Non pas l'homme en tant que roi de la création*, mais plutôt celui que est touché par la vie profonde de toute les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même » (AO, 8-10, je souligne).

« Rappelons-nous la grande déclaration de Marx : celui qui nie Dieu ne fait qu'une 'chose secondaire' car il nie Dieu pour poser l'existence de l'homme, pour mettre l'homme à la place de Dieu... La place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature » (AO, 68).

L'*Homo natura* n'est pas l'homme par nature, le fond substantiel que pourrait légitimer tous les conservatisme moraux et sociaux, mais l'homme d'une nature pensée comme dynamisme et puissance¹⁶⁹. L'*Homo natura* ne se croit plus le roi de la création, il est sourd aux oiseleurs métaphysiques de l'humanisme rationaliste qui lui ont fait croire qu'il est davantage que les étoiles et les animaux, que son âme est plus haute. Dans l'*Anti-Œdipe*, la nature n'est plus « l'ensemble des êtres considérés par opposition à l'homme et à ce qui lui est propre »

¹⁶⁸ Nietzsche, F. *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Gallimard, Paris, 1971, § 230, p. 150.

¹⁶⁹ On suit ici R. Schérer : « Le mot [nature] est, il est vrai, difficile à manier, en ce qu'il implique à son tour quelque ordre préétabli selon des lois immuables, et comme un fonds substantiel qui serait 'l'homme', l'homme par nature, *homo natura*. 'Nature humaine' peut aussi être la légitimation de tous les conservatismes moraux et sociaux. Mais il faut penser la nature comme dynamisme, puissance, *naturans* et non simplement *naturata* ; devenir et vie dont l'homme est l'expression immanente » (Schérer, R. « *Homo tantum*. L'impersonnel : une politique », in Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998, p. 39). Pourtant, Schérer trouve l'aperture à cette homme comme expression immanente de la vie dans la limite, la faille et l'abîme, se rapprochant ainsi à Heidegger et s'éloignant de notre interprétation de l'homme dans l'*Anti-Oedipe*.

mais « l'ensemble des êtres, de tout ce qui existe »¹⁷⁰. La nature comme processus de production, la nature comme le processus d'autoproduction de l'inconscient, telle est la libération du désir, telle est la vie générique de l'homme, homme qui n'est plus attaché à un corps fixe dépendant de la forme d'un socius, d'un infinitif, mais est un ensemble de pures singularités qui entrent dans un processus d'infinitivation qui les ouvre à des nouvelles connexions, connexions pures du désir, connexions avec d'autres singularités humaines, bien sûr, mais aussi animales, végétales et même non-organiques. Même la différence entre l'homme et l'inconscient est effacée avec l'*Homo natura* : « L'inconscient est rousseauiste, *étant l'homme-nature* » (AO 133, je souligne). Parce que avec l'*Homo natura* l'inconscient retrouve l'usage légitime de ses synthèses. Avec l'*Homo natura*, donc, la synthèse disjonctive est inclusive et non pas exclusive : non pas homme ou animal ou végétal ou pierre, mais homme du côté des hommes, animal du côté des animaux, végétal du côté des végétaux, pierre du côté des pierres, affirmant la distance dans une différence indivisible. L'homme-nature est ainsi un homme-puissance « dont la vie s'est démesurément accrue, dispersée en s'unissant à d'autres forces naturelles »¹⁷¹. C'est l'éclatante vérité qui gît dans le délire :

« Je me sentais être une espèce de rhinocéros ou quelque chose comme ça (...) Ensuite j'ai continué à régresser jusqu'à devenir une chose sans cerveau qui luttait pour son existence contre d'autres choses qui m'étaient hostiles. Parfois j'avais l'impression d'être un bébé et je m'entendais même pleurer comme un enfant... » (Laing, op. cit., p. 104)

Est-ce que ces hommes du désir peuvent être identifiés aux sujets « petit s » qui font la paix entre les machines désirantes et le corps sans organes ? Ces hommes, sont-ils le sujet qui n'est pas au centre, mais au bord, sans identité fixe, toujours décentrés ? J'hésite toujours. Mais il y a de bonnes raisons pour penser que oui, tant qu'on ne fait pas de cette « subjectivité » un privilège de l'homme, qui se trouverait de cette façon face au reste de la nature, dans le rapport sujet-objet qu'on a mis tant de temps à défaire. Peut-être les hommes moléculaires seront-ils de nouveaux sujets et non plus rejets. Mais avec des connotations toutes nouvelles :

¹⁷⁰ Entrée « Nature » dans le *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, Auroux, S. et Weil, Y. Hachette, Paris, 1975, acceptions 5 et 4.

¹⁷¹ Bonnafé, P. « Objet magique, sorcellerie et fétichisme », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 2, 1970, cité dans AO 390.

« une machine apparaît comme objet unique et un vivant comme unique sujet » (AO 341) uniquement dans le régime molaire des formes du socius ; dans l'univers moléculaire les machines désirantes qui ont retrouvé le corps sans organes et font une machine célibataire, une table de hockey ; au sein de la machine célibataire, chaque forme vivante et chaque forme non organique entrent toujours dans des connections transversales, des disjonctions inclusives et des conjonctions polyvoques.

On répète : avec l'*Homo natura* les synthèses de l'inconscient on retrouve leur usage légitime. Et on l'a déjà dit : dans la question de l'usage des synthèses de l'inconscient se joue toute la politique de l'*Anti-Œdipe*. Les critères immanents capables de déterminer les usages légitimes, par opposition aux usages illégitimes définissent dans cette œuvre le problème pratique (AO 80 et 130). L'*Homo natura* se reconnaît dans l'usage légitime des synthèses et c'est tout ce dont on a besoin pour savoir qu'il a trouvé son salut.

« Chacun, destitué de son identité personnelle, mais non de ses singularités, entre en rapport avec l'autre suivant la communication propre aux objets partiels : chacun passe dans le corps de l'autre sur le corps sans organes » (AO, 74).

Les relations humaines deviennent polyvoques dès qu'elles commencent à répondre au régime libre des multiplicités moléculaires, quand le sexe humain se rapporte au sexe non-humain des machines désirantes (AO 350) : contre Lacan, la société moléculaire n'est pas un idéal de néant à échelle universelle, mais un idéal d'abondance à échelle du désir : l'absence de lien est une force positive et pas un manque (AO 369), l'ordre moléculaire accroît la puissance de la vie et ne la détruit pas. Le néant, le grand manque, la peur abjecte de manquer, sont aménagés, organisés dans la production sociale. Ils fondent la philosophie heideggerienne à laquelle, on l'a montré, Deleuze et Guattari s'opposent. L'*Homo natura* est l'homme du désir, homme qui ne manque de rien. L'homme de la production sociale, le sujet fixe, est celui qui manque au désir, dont la relation avec le désir est médiatisée, déformée par la production sociale. C'est lui, dépossédé, qui manque et qui manque précisément de ce dont on ne cesse de le déposséder, pris dans le système des besoins.

« Il est superflu ici de m'étendre sur la très commune confusion qui fait participer le désir de ce qui est de l'ordre de besoin (...) Le besoin est le fait de l'ensemble organisé qui est le champ biologique ; le désir est le propre de l'ordre inconscient » (Leclaire, S. op. cit. p. 151)

« Nous avons beau dire : on n'est pas des herbes, il y a longtemps qu'on a perdu la synthèse chlorophyllienne, il faut bien qu'on mange... Le désir devient alors cette peur abjecte de manquer. Mais justement, cette phrase, ce ne sont pas les pauvres ou les dépossédés qui la prononcent. Eux, au contraire, ils savent qu'ils sont proches de l'herbe, et que le désir a 'besoin' de peu de choses, *non pas de ces choses qu'on leur laisse, mais ces choses mêmes dont on ne cesse de les déposséder*, et qui ne constituaient pas un manque au cœur de sujet, mais plutôt l'objectivité de l'homme, l'être objectif de l'homme pour qui désirer c'est produire, produire en réalité (...) Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale » (AO, 34-35).

Le besoin, le grand besoin transcendantal de Heidegger, est en vérité si petit, on n'a « besoin » que de ces choses dont la production sociale ne cesse de nous déposséder, par le biais des phantasmes, des images, des mirages d'un monde pervers ensorcelé fétichiste. Le besoin est le fait du champ biologique et du champ social (et les deux, on le sait maintenant, dépendent pour Deleuze et Guattari de la conjoncture historique, de certains degrés d'intensité sur le corps sans organes). La finitude de l'homme n'est pas la vérité de l'homme, mais un fétiche, encore un fétiche. Le *Dasein* n'est qu'une image. L'*Homo natura* ne se définit pas par sa finitude, mais par son branchement pour le monde infini des machines désirantes.

Bien sûr, tout ceci doit être lu, encore, à la lumière de la citation de la page 40, où Deleuze et Guattari expliquent que *plus exactement* c'est d'abord l'*Homo historia*, l'homme social, l'homme qui manque. Il n'y a pas d'*Homo natura*, il n'y a pas de libération de la production désirante sans un passage à travers la production sociale. L'homme est une création de l'histoire, des hasards de l'histoire. C'est ce qui reste, ce qui s'accumule à travers la succession des évanouissantes formes sociales. L'homme de Deleuze et Guattari est un homme concret, et donc produit dans l'histoire universelle. L'homme actuel, l'homme du socius capitaliste, est la conséquence de l'homme produit par les formes antérieures du socius, l'homme du socius primitif, l'homme du socius barbare. D'abord l'homme de la terre, puis l'homme du despote, puis l'homme du capital. Et, à la fin, l'homme du désir, l'*Homo natura*, la production

désirante qui tend à se libérer à la fin. Mais, bien sûr, l'*Homo natura* est toujours déjà là, comme la production désirante est toujours déjà là. « Un homme-nature indépendant de toutes les formes sociales, ou plutôt commun à toutes » (AO, 411). La question reste de savoir comment la production désirante et l'*Homo natura* vont se libérer. Comment, cette fois, dans ce moment de l'histoire cette mort, la mort du capitalisme, «qui monte toujours du dedans », va arriver du dehors si, nous, qui sommes dedans, nous « ne pouvons pas voir encore bien quel est ce dehors qui va la faire arriver » (AO 312)? Mais je crois que Deleuze et Guattari, quoiqu'ils disent, savent bien d'où va arriver cette mort, du cycle de l'inconscient, de la production désirante qui tend à se libérer, du corps sans organes qui, dans les conditions du capitalisme, et si proche qu'on peut presque écouter le bruit de tout ce qui en lui fourmille. Il faut prêter l'oreille et favoriser les forces qui poussent partout, pour le retrouver. Il ne s'en faut d'un rien pour cela¹⁷². C'est une tâche. Complexe et longue. Pratique et théorique. Une tâche, donc. Notre tâche.

D. Julián Ferreyra

Juillet de 2005

¹⁷² Contre ce que disait Lyotard quelques mois après l'apparition de l'*Anti-Œdipe* : « Il s'en faut d'un rien, en somme, que le capitalisme ne soit déjà ce voyage d'intensités, cet œuf à milieu variable » dont la surfaces est parcourue et sans cesse nantie ici et là de petites machines » (Lyotard, J.F. « Capitalisme énergumène » in *Critique* 306, Paris, 1972.

BIBLIOGRAPHIE

- Assoun, P-L. *Lacan*, Paris, Puf, 2003.
- Badiou, A. *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005
- « S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence : Analytique de l'adversité », Séminaire des années 2004/2005 à la ENS (inédit).
- Beaulieu, A. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria, Paris, 2004.
- Beckett, S. *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953.
- Bergen, V. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- "La politique comme posture de tout agencement", conférence au Colloque International Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, 14 et 15 janvier 2004, inédite.
- Bernhard, T. *Maîtres anciens*, trad. G. Lambrichs, Paris, Folio, 1985.
- Birman, J. « Le signes et leur excès. La clinique chez Deleuze » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004
- Cartry, M. « La calebasse de l'excision en pays gourmantché », dans le Journal de la Société des Africanistes, Musée de l'Homme, Paris, 1968. Pp. 189-225.
- Cottet, S. « Deleuze, pour et contre la psychanalyse », dans Revue Horizon, Paris, ECF, Numéro Hors-Série, janvier 2004.
- Debru, C. *Philosophie moléculaire*, Paris, Vrin, 1987.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
- Deleuze, G. *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- *L'Île Déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.

- *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, trad. Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1978.
- Descombes, V. *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004
- Dotti, J. *Dialéctica y derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1983
- Faye, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Entrée « Homme » in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II, Paris, PUF, 1990, p. 1168.
- Ferry, L. et Renault, A. *La pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985.
- Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001.
- *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.
- Freud, S. *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001.
- *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
- Garcia dos Santos, L. « Code primitif / code génétique : la consistance d'un voisinage » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.
- Geymonat, L. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Volume Secondo, Il Cinquecento – Il Seicento, Milano, Garzanti, 1970.
- Gil, J. « Un tournant dans la pensée de Deleuze », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.
- Griaule, M. et Dieterlen, G. *Le renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.
- Guattari, F. *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophique, I, la science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1970.

- *Science de la logique, II*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949.
- Heidegger, M. *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- « Lettre sur l'humanisme », trad. R. Munier, in Questions III et IV, Paris, Gallimard, 1966.
- Kafka, F. *Dans la colonie pénitentiaire*, trad. B. Lortholary, Paris, GF Flammarion, 1991.
- La Boétie, E. *De la servitude volontaire*, Paris, Gallimard, 1993
- La Mettrie, *L'homme machine*, Paris, Denoël/Gonthier, 1981.
- Labica, G. « La leçon de Sartre », conférence à l'Institut culturel français d'Alger, inédit, 1967.
- Lacan, J. *Le séminaire, livre X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.
- Laing, R. *La politique de l'expérience*, Paris, Stock, 1969.
- Laplanche, J. et Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- Lawrence, D.-H. *Homme d'abord*, trad. T. Aubray, Paris, 10-18, 1968.
- Leach, R. *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- « L'unité de l'homme : histoire d'une idée », dans *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.
- Leclaire, S. *Ecrits pour la psychanalyse*, Paris, Seuil/Arcanes, 1996.
- Liotard, J.-F. « Capitalisme énergumène » in *Critique*, 306, 1972.
- Mengue, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003
- Monod, J. *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970.

Montaigne, M. « Apologie de Raimond Sebond » in *Essais II*, Paris, Librairie Générale Française, 1972

Reich, W. *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1972.

----- *La fonction de l'orgasme*, Paris, Arche, 1952.

Renault, A. *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Rolnik, S. « Schizoanalyse et anthropophagie » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.

Roudinesco, E. *Histoire de la psychanalyse en France*, Paris, Fayard, 1994.

Ruyer, R. *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958.

Schérer, R. « *Homo tantum*. L'impersonnel : une politique », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.

Spinoza, B. *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, 1965, GF Flammarion

Szasz, T. *La schizophrénie*, Paris, Payot, 1983.

Zourabichvili, F. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) » in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998.