

Dehors, chaos et matières intensives dans la philosophie de Gilles Deleuze

par *Philippe Mengue*

Le concept de matière, comme tel, n'occupe pas une place de premier plan, ni même décisive, dans la philosophie de Gilles Deleuze. Il apparaît peu souvent, et pourtant, en un sens, il est partout. C'est que ce concept a un lourd héritage et qu'il appartient à des problématiques dépassées dont celle du matérialisme opposé à l'idéalisme et au spiritualisme... Toutefois, l'idée de matière n'est pas ignorée (comment le pourrait-elle ?) et si elle disparaît c'est, comme on va le voir, principalement au profit d'une série de concepts comme ceux de « *chaos* », de « *dehors* », d'« *intensités* ». Il convient de comprendre les raisons de cette réorganisation conceptuelle.

- I -

Par cette décréte de la catégorie philosophique de matière, la philosophie de Gilles Deleuze accompagne le mouvement qui tout récemment s'est opéré dans le champ philosophique et dont les œuvres de Maurice Blanchot et Michel Foucault, en ce qui concerne l'érection du concept de dehors¹, sont les représentantes les plus créatrices et les plus fondamentales. On pourrait prendre, comme point de repère de ce retrait du concept de matière, la date de 1985 où paraît, dans la revue *Autrement*, sous la direction de Jean-François Lyotard : « *Les Modernes et après ? "Les immatériaux"* ». Ce livre répondait à l'exposition (« *Les Immatériaux* », toujours sous la direction de J.F. Lyotard) organisée au centre Beaubourg la même année. En un sens ce titre dit tout : si la modernité a lié son sort et ses illusions de progrès à la rigueur d'une pensée matérialiste, ce qui est promis à l'Occident, dans sa postmodernité, serait à rapporter à une pensée non pas contraire (idéaliste ou spiritualiste, par exemple, qui ferait « retour ») mais à une pensée qui se met délibérément sous le signe général des « immatériaux » ; soit ces réalités artificielles et nouvelles que forment les énergies, les appareils et les informations produites par les inventions de la techno-science. Matière légère et artificielle, « dématérialisée » en quelque sorte, faite de lignes, de circuits et de réseaux, de

¹ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*. Voir par exemple p. 73. Pour Michel Foucault, voir principalement l'article sur Blanchot, « La pensée du dehors », de juin 1966, in *Dits et écrits*, I, p. 518 et s. et particulièrement les pages 520 et 521 (puis aussi la p. 695). Pour Deleuze, ce thème du dehors apparaît surtout dans son étude sur Foucault (*Foucault*) et se trouve ensuite très présent dans *Critique et clinique* (1993) voir principalement le début (p. 9, 16, 32, puis, 142, etc.

rhizomes, ayant définitivement rompu son attache à la Nature et au naturalisme, ayant perdu l'obscurité du substantiel, le poids et la lourdeur de l'encombrante matière, mais aussi la solidité de ce qui comme Terre donna socle et assise aux vivants de manière si immémoriale que nous n'avons cessé de l'oublier ...

La raison de ce retrait n'est pas à mes yeux principalement à chercher du côté de l'immense affaiblissement du marxisme et du matérialisme dialectique dans la scène philosophique contemporaine. Plus fondamentalement la catégorie de matière s'est révélée de moins en moins capable d'assurer le rôle qui lui était destiné. Un mouvement de résorption de son altérité d'allure hégélienne s'est produit du côté des sciences, comme des arts. En fait de « matière », d'atomes ou plutôt de « particules » infra-atomiques, nous sommes réduits, d'une part, à les envisager comme de simples (quoique complexes) virtualités de calculs, des fonctions dans un appareillage mathématique. Dans la physique contemporaine la matière-énergie n'est, d'une part, plus autrement présente ou donnée que dans des procédures rationnelles. Elle est absorbée dans un tissu de relation ; l'énergie est l' X qui est référée dans le système des égalités, des équations, comme ce qui supporte un réseau de relation mathématiques. Le fait que les lois soient devenues de type probabiliste a défait leur lien avec les idées rationalistes d'ordre et de nécessité et a permis de faire apparaître la royauté d'un hasard ou d'une indétermination fondamentale. Mais cette matière-hasard, aléatoire, ne conduit pas à la pensée d'un pur dehors et à l'affirmation d'une altérité fondamentale. Les lois statistiques permettent de réabsorber la matière dans les procédures d'un calcul mathématique. D'autre part, côté « expérience », l'objectivité sensible de la particule est condamnée à se produire dans une expérimentation qui ne peut plus être détachée d'une artificialité technologiquement construite et qui en fait un « fait » (un effet ou produit) autant de notre savoir-pouvoir que de la « nature » ou de « l'expérience » elles-mêmes. Pour accentuer le désarroi dû à la perte de la « matière » (dans l'aspect substantiel qu'elle prend dans la perception courante et pour le sens commun, comme « chose », *res*) en raison de la science subatomique des « particules », on a pu voir apparaître des notions comme celle d'« anti-matière », de « trou noir » dont on nous dit que, artefacts théoriques, images rhétoriques ou réalités, ces dernières renverraient encore à de la matière mais douée de propriétés contraires, inversées, etc. La matière et ladite « anti-matière » ne semblent plus pouvoir se définir autrement que par leur contraire : elles sont ce qui n'est pas le néant. Ce mouvement d'abstraction mathématique, d'artificialisme technologique et de dématérialisation, s'est répercuté dans les arts (ou bien ceux-ci l'ont inventé pour leur compte) : le grand mouvement de l'abstraction en peinture de Klee et Kandinsky jusqu'à l'*expressionisme abstrait* américain, le *minimalisme*, ou plus récemment celui de l'*art conceptuel* promu par les artistes de pointe dont l'œuvre se passe de toute matière et matériau (ou presque), en sont des exemples parlant. L'ensemble de ces mouvements a abouti à un

déplacement qui a reporté sur d'autres concepts la charge philosophique et les fonctions que le discours philosophique avait attribué traditionnellement à la notion de matière. Ce sont ces différents déplacements qui permettent de comprendre la pertinence croissante aujourd'hui accordée à la philosophie de Gilles Deleuze.

- II -

La tâche de la philosophie — je suis bien conscient que c'est un risque de légiférer ainsi et si haut, mais on ne peut, explicitement ou non, éviter un « commandement originaire » ou une « archi-loi » de ce genre — a toujours été de penser l'être (c'est la traditionnelle ontologie² ou *proté philosophia*) mais cet être ne peut être en même temps pensé, pour la (post-) modernité, que comme Autre³. C'est, en effet, devenue une évidence pour nous aujourd'hui que c'est par *l'Autre que la pensée accède à elle-même*. Mais, seconde prescription invincible (sous lesquelles nous naviguons toujours) : *il faut que l'autre soit en même temps immanent*, ou du moins n'implique aucune forme de transcendance. Avec ce second impératif, on comprend l'importance que la modernité a accordée à la matière et la raison de sa décrue aujourd'hui. Penser donc l'être dans une dimension d'altérité irréductible sans rompre l'immanence, telle est notre exigence aujourd'hui, aussi paradoxale soit-elle. Ce fut la fonction de la catégorie de matière de poser une telle altérité immanente. Elle ne l'a plus. Et ce qui la remplace serait le Dehors. Pourquoi, comment en est on venu là ?

On pourrait, je crois, raconter les choses à peu près comme ceci. En ayant en tête cette loi ontologique de l'altérité dans l'immanence comme fil conducteur, on peut poser que le matérialisme de Démocrite puis d'Épicure et Lucrèce a su opérer un virage ou donner une nouvelle tournure de la pensée. Avec eux, vers quoi la pensée s'est-elle tournée, orientée ? Platon était fatigué des sophistes, de la rhétorique vaine, des beaux discours brillants mais sans accrochage à l'être, il était las du logos royal qui jouait à tout démonter et renverser, dans une ambiguïté dangereuse pour le « *Noûs* », l'esprit au regard de sa destination ultime. Il fallait que la pensée se tourne vers l'essentiel, vers ce qui lui importe en premier lieu, la rendant à son exigence fondamentale. Vers quoi l'orienter ? Où trouver cet autre qui la rend à elle-même ? Fallait-il qu'elle se tourne plus à l'intérieur d'elle-même, et y rencontrer en elle-même plus haut qu'elle-même, l'altérité féconde, comme une illumination par l'Idée et l'Idée du Bien, qui la fonde, l'aimante et l'appelle ? Ou

² Deleuze ne rompt pas avec la tradition sur ce point. La philosophie reste pour lui l'ontologie : « La philosophie se confond avec l'ontologie » (*Logique du sens*, p.210).

³ Sans vouloir céder à une synthèse scolaire et facile, on en aurait la confirmation dans la montée au zénith, depuis, Heidegger, tant des problématiques de Bataille, Blanchot, Levinas, que de Derrida, de Lyotard, Foucault et Deleuze. C'est un des vecteurs de la philosophie moderne ou postmoderne qui s'est déterminée comme *philosophie de la différence* que j'accentue ici explicitement.

bien se détournant de ce vecteur, de cette posture de l'intériorité, devait-elle au contraire s'orienter, comme par un saut dans l'extériorité, vers cet autre du logos que représente la matière, les atomes et le vide, le *clinamen*, le hasard et la nécessité ? Autrement dit, quelle était la « *Phusis* » en son être ? De laquelle fallait-il faire fond, de l'idéelle et idéale conçu par l'esprit ou de la sensible et matérielle censée être rencontrée à partir de la sensation d'où naît tout plaisir et toute douleur ?

Avec le cartésianisme qui par le Cogito donne un fondement à l'intériorité et qui en même temps ouvre le sujet pensant directement sur l'altérité divine — seule altérité véritable mais dans une transcendance irrécupérable qui est celle de l'infini —, la matière dans la *Deuxième Méditation* comparait sous la forme d'un morceau de cire, dont le plus clair est qu'en perdant toutes ses caractéristiques sensibles, perceptibles, il se réduit à n'être plus qu'un morceau d'étendue, elle-même devenue pur concept intelligible de l'entendement. « Tu n'es plus que... ». Sa double extériorité par rapport à la pensée et par rapport à elle-même (puisque ses parties sont extérieures les unes aux autres : « *partes extra partes ...* ») fait de la matière une altérité réduite, transparente à la lumière de la raison. Ce n'est pas de ce côté que la philosophie de la différence peut donc se tourner. On le vérifierait en partie par le destin de la phénoménologie. Avec la philosophie husserlienne, par son souci de débarrasser la science philosophique de tout naturalisme et objectivisme au profit d'un Je qui se trouve comme sujet transcendantal renforcé et mis au centre et fondement du monde, on peut considérer que le processus d'intériorisation s'est, d'un côté, trouvée confirmé et accentué. Mais, d'un autre côté, la phénoménologie laisse place à une certaine exigence d'altérité, principalement avec son désir de faire de la conscience une ouverture sur le monde, avec la restitution d'un monde originaire directement saisi dans les qualités sensibles prises dans leur fraîches objectivités natales, non encore recouvertes et sédimentées ... Ce fut là, en effet, le succès légitime de la phénoménologie de Husserl : rompant avec la transcendance cartésienne et verticale, elle se coulait dans l'immanence des flux de conscience et des visées qui dans leur transcendance horizontale rencontrait l'altérité de l'être sous la forme du monde, de l'être-au-monde, du monde de la vie, de la sensation originaire, du vécu ... Il pouvait y avoir intériorité et en même temps altérité sans recourir à la transcendance divine pour préserver cette altérité. On sortait du cartésianisme en en sauvegardant l'essentiel, le sujet transcendantal, la conscience dans son droit absolu d'être l'origine de tout acte et toute vérité.

Mais justement c'en était trop. Cette réussite qui accordait à la fois immanence et altérité avait le défaut de s'opérer toute entière sous l'égide la conscience. Avec le principe de l'intentionnalité (toute conscience est conscience de quelque chose...) on s'imaginait faire droit à l'altérité. C'était méconnaître ce que cette exigence réservait de terrible. Avec la modernité récente — passée et formée à l'écoute de l'être heideggerien qui est à la fois être et

irréductiblement autre dans son immanence à l'étant⁴ —, il fallait retrouver un équivalent de la force critique de la matière, sa force de contestation hors conscience si l'on peut dire, hors sujet et capable de les subvertir. Car dans l'histoire de la philosophie la valeur accordée au matérialisme fut toujours celle de la puissance critique. La matière : non seulement l'autre de la pensée mais un autre qui la conteste dans sa souveraineté prétendue et qui la ruine dans sa prétention à son autonomie. Cette fonction de renversement critique fut nettement affirmée avec le matérialisme des Lumières (Sade, Diderot, d'Holbach ...) et le matérialisme dialectique de Marx. Telle est la fonction que se donne principalement le matérialisme en philosophie et qui a peu à voir avec la matière dans la science (qui à vrai dire ignore ce qui comme telle reste une catégorie philosophique). Mais où trouver cet équivalent de la « matière » quand celle-ci s'est amenuisée et résorbée dans les lacs du savoir et du pouvoir, et fait donc intégralement partie du monde et se trouve sagement localisé comme *objet* en vis-à-vis du *sujet* du savoir ? Les philosophies de la différence vont rencontrer dans le « dehors » ce qu'elles cherchent paradoxalement (impossiblement) soit une altérité à la fois radicale et immanente.

C'est parce que la matière se prête trop facilement au jeu de la dialectique — en se posant comme altérité à surmonter, elle reste le corrélat de l'esprit et de son exigence d'intérioriser la réalité extérieure comme si cette dernière n'était qu'une aliénation, une « *Entäusserung* » d'elle-même — que surgit à la fois la récusation de la matière, le surgissement du concept de Dehors et plus fondamentalement la récusation de la *Dialectique* par la philosophie de la différence. Le Dehors, devenu cri de ralliement, est assigné en conséquence à figurer un point de réel (insurmontable, inintégré, irrécupérable), un impossible hors dialectique, avec toute la logique paradoxale qui s'ensuit.

- III -

Il faut bien voir que le succès récurrent du matérialisme au cours de l'histoire de la philosophie sous ses différentes formes (atomisme antique, matérialisme naturaliste de la Renaissance, matérialisme mécaniste des Lumières (La Mettrie, D'Holbach...), matérialisme déterministe des lois de la nature des positivistes, matérialisme des variations mutationnelles des hasards de l'évolution darwinienne, matérialisme énergétique des ondes et corpuscules de la physique infra-atomique, matérialisme dialectique des besoins et de la production, matérialisme bio-chimique de la génétique et des sciences cognitives, matérialisme des hardwares des processus informatiques et des conducteurs...) fut de donner le sentiment de se confronter à l'altérité vraie sans recourir à la transcendance divine. Non seulement parce que le matérialisme liait son sort aux découvertes et aux progrès des sciences, mais parce qu'il rejoignait et confirmait l'attente du sens commun pour

⁴ Car il n'y a, en effet, aucune transcendance de l'être heideggerien.

lequel le réel est chose solide, objective, faisant obstacle à la pensée, aux mots, aux discours dont il forme l'extériorité. C'est à une perte du sens profond de l'intériorité que la modernité s'est associée. Le sens de l'intériorité fut considéré comme un désir de fuir le monde, comme un désir d'un autre monde, suprasensible. D'où l'estime reconnue à travers les différentes époques (implicitement ou non), de l'éthique d'Epicure pour avoir montré, face au désir de fuir d'ici-bas, qu'une sagesse authentique et toute humaine était possible en ce monde-ci, tel qu'il est. Qu'une altérité vraie puisse être intérieure à la pensée elle-même et que l'Autre avoisine l'extériorité intime du divin, le sens commun moderne pouvait le soupçonner. Mais comme, par son tropisme le plus puissant, il projetait dans l'extériorité de l'être ou du monde la réalité de ce même divin entr'aperçu, soit sous forme de puissances naturelles soit sous celle du tout du cosmos, de son vide sans dieu, il en résultait une fascination croissante pour le matérialisme et la pensée du tout cosmique ouvert qui luttait contre ce qu'on redoutait le plus, soit le risque d'enfermement, l'emprisonnement inhérent à une pensée, à des discours simplement livrés à eux-mêmes. « De l'air, de l'air, on étouffe ! »⁵, c'est à des cris pareils que le matérialisme a toujours tenter de répondre et s'est proposé comme remède, comme rappel et réveil, ceux de la vie colorée et vivace contre la trop grande perte de réalité qu'était censée produire le ressassement des discours de la conscience mystifiée du monde commun, aussi bien que celle (devenue une « chambre obscure » à l'air raréfié) des philosophes.

Le paradoxe, la difficulté à laquelle la philosophie contemporaine se heurte (et à laquelle la pensée deleuzienne serait censée répondre) peut donc s'énoncer dans les termes suivants : d'un côté, la pensée contemporaine refuse tout processus d'intériorisation, conserve et même renforce l'exigence (qu'elle trouve dans la tradition) de demander à l'extériorité le sens de l'altérité, mais, d'un autre côté, elle ne peut plus s'en remettre à la matière de l'ancien matérialisme (devenue inadéquate aux connaissances des nouveaux savoirs scientifiques) pas plus qu'à la matière de la science contemporaine qui dématérialise la matière en l'intégrant au processus même de la pensée, de ses calculs et de ses artifices. Cet « autre », la « matière », objet de la science, est un autre relatif, dialectiquement voué à se résorber dans le même du discours, à se ranger sagement dans les catégories du sujet pensant, à se plier aux attentes de la *rationalité élargie* (s'auto-réformant et corrigeant en fonction du savoir de son autre, nature ou matière, dialectique oblige). Ce n'est plus dans les affres de la relation sujet/objet que peut se jouer le sort de l'altérité et celui de la pensée. La matière se laisse totaliser à l'intérieur du monde, dont elle est comme une part, une autre part certes, mais qui n'est jamais que le corrélat du sujet connaissant. L'être comme autre, pour être l'autre du sujet connaissant et de la dialectique, comme procès de

⁵ Cet air peut aussi être celui du possible : « Du possible sinon j'étouffe ! », *Pourparlers*, p. 143 et 148 (à propos de Foucault) ; *QQPh*, p. 168, etc.

totalisation, ne peut être que l'autre du Tout ou de la totalité⁶. Ou pour échapper à l'impossibilité logique qui immédiatement se dresse (s'il y a un autre que le tout ou bien le tout n'était pas le tout ou bien il n'était pas autre et faisait déjà partie du tout) on doit sortir de la pensée dialectique qui fait de ce mouvement de totalisation le ressort et le principe de son avancée. Le tout autre, non dialectisable, de la pensée, Deleuze l'appelle le Chaos, ou le Dehors. Levinas l'avait appelé l'infini⁷. Mais sa transcendance accentuée, son lien avec la pensée juive du Livre, ne pouvaient satisfaire durablement le croisement des exigences de la modernité prise dans le *double bind* d'une altérité et d'une immanence non moins radicale. Il fallait que le chaos soit l'infini. Mais comment faire place à l'infini sous l'impératif d'immanence ? Il fallait mettre l'infini dans le chaos. Et cet infini, dans la cruelle exigence de l'immanence spinosiste ou nietzschéenne, ne pouvait plus être qu'un infini de vitesse⁸. Vitesse infinie des déterminations qui disparaissent aussi vites qu'elles apparaissent, vitesse infinie des échanges⁹ qui tout en restant dans l'immanence des mouvements gagnent une altérité par leur immaîtrisabilité : voilà le Chaos deleuzien, capable d'obéir aux transcendantes injonctions croisées qui font l'après-modernité.

- IV -

Cet autre du tout (du monde) n'est autre qu'à force d'être *immonde* et *inhumain*¹⁰ : chaos impensable, invivable, insupportable pour les « êtres lents que nous sommes »¹¹. Il est autre parce qu'il nous rejette, nous exclue ou renvoie hors de lui. Ni vivre ni penser ne pouvons dans un monde-non monde où s'écroulent à peine nées les déterminations de l'être et de la pensée, celles qu'elle tente de saisir un instant¹². « Penser s'est affronter le chaos »¹³. Le Chaos ne forme pas un tout, ni ne détient une unité puisqu'il est la

⁶ Deleuze, avec Blanchot, partage ce geste ou ce tour de pensée avec Levinas, celui qu'il déploie et légitime si magnifiquement dans *Totalité et infini*.

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, éd. Nijhoff, La Haye, 1961

⁸ « Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent », QQPh, p. 44 ; « Le chaos cahotise et défait dans l'infini toute consistance », p. 45.

⁹ Dans le chaos : « ce sont des vitesses infinies dont la disparition et l'apparition coïncident. Ce sont des vitesses infinies qui se confondent [pour notre humaine pensée] avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée », QQPh, p. 189.

¹⁰ « Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. Ce sont des variabilités infinies dont la disparition et l'apparition se confondent », QQPh, p. 189.

¹¹ Gilles Deleuze, , *Qu'est-ce que la philosophie ?* p.39

¹² Gilles Deleuze, , *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 189

¹³ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* p.186 : « Ce qui définit la pensée (...) c'est toujours affronter le chaos, tracer un plan, tirer un plan sur le chaos ». Il y a trois plan de pensée (les trois chaoïdes) ceux de la philosophie, de la science et de l'art.

dispersion pure, l'ouverture infinie qui défait tout pensée. Aussi la thèse de l'univocité de l'être, avec ses conséquences (affirmation de l'Un et du Tout), n'est elle pas pertinente pour le chaos, même si l'être deleuzien est effectivement le Chaos. L'être-chaos ne devient Un, et même Tout, qu'à partir du moment où le chaos comparait à travers le radeau qui le coupe en tant que *plan d'immanence* de la pensée. L'univocité est ce que nous pouvons dire de plus près de l'incompréhensible chaos, au bord le plus extrême de la pensée. Nous ne pouvons le penser que dans l'« Un-Tout »¹⁴ que forme le plan d'immanence à la fois matière de l'être et image de la pensée (image qui donne à la pensée sa possibilité de penser). C'est ce que Deleuze appelle *le pli* de la pensée et de l'être qui ne donne pas une image de la pensée sans non plus donner une matière de l'être. Car le mouvement infini, capté du chaos et qui confère au plan son trait distinctif, est un mouvement « d'aller et retour », un « échange immédiat » entre la pensée et l'être qui font que « penser et être sont une seule et même chose »¹⁵. « Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre »¹⁶.

La puissance univoque de l'être est solidaire du plan d'immanence à qui elle confère un de ses traits avec l'immanence. Le « tout » qui sert à indexer le chaos ne se totalise pas, ne s'unifie pas du côté du référent, si l'on peut parler ainsi. Car l'univocité est dite de ce qui s'en passe et fait éclater toute détermination et volatilise l'un comme le tout, le chaos étant « en lui-même » (si on peut dire) en rupture avec ces catégories appartenant au plan de pensée. Il fait trace dans le plan d'immanence dont ce dernier par son infinité, par l'illimité de l'Un-Tout qu'il est, porte témoignage, garde comme un grain d'infinité. Il y a un indicible absolu, auquel la pensée s'affronte et qui à terme invalide tout discours sur lui. D'où, je crois, la mécompréhension (compréhensible) d'Alain Badiou dans son étude si fortement problématisante et souvent si pertinente de la philosophie de Deleuze et qui donne une portée ontologique définitive et originaire au Tout et à l'Un. Quand il réordonne toute la lecture de Deleuze à partir de la problématique de l'Un, il a raison et il se fourvoie en même temps, car il ne tient pas compte du fait que l'Un en question ne concerne que le radeau ou le plan de pensée qui se trace sur le chaos et le traverse. C'est une « coupe » du chaos et non le chaos lui-même. Il écrit « Deleuze s'est attaché à un platonisme du virtuel. Il retient de Platon la souveraineté univoque de l'Un (...) Pour lui, l'Idée est la totalité virtuelle, l'Un est le réservoir infini des productions dissemblables »¹⁷. Il y aurait confusion, semble-t-il, entre le chaos et le plan. Ce n'est pas l'Un du plan qui est la source ou le réservoir des dissemblables mais le chaos. Et comme chaos, à proprement

¹⁴ Pour l'Un-Tout illimité, voir QQPh, p. 38 ; la philosophie « présente toujours un Tout puissant, non fragmenté, même s'il reste ouvert : Un-Tout illimité, Omnitudo qui les comprend tous » (les concepts que la philosophie crée sur ce plan ou plateau qui coupe le chaos).

¹⁵ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* p.40 et 41.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* p.41.

¹⁷ Alain Badiou, *Deleuze, La Clameur de l'être*, ed. Hachette, 1997, p..69

parler, même si on doit reconnaître qu'on ne peut éviter de telles images, il ne peut être « source » ni « réservoir », car il est plutôt l'absence d'origine, de fondement qui feraient encore partie de la souveraineté du Même. Avec lui, c'est « *l'effondement* » universel, comme le dit Deleuze dans un beau mot valise¹⁸. Tout cela pour dire, avec difficulté, je le reconnais, que le tout, l'Un-Tout¹⁹, n'est en quelque sorte qu'un instrument (une « planche » ou un « radeau », un « filet », etc. dans l'océan chaotique des différences — c'est Deleuze lui-même qui emploie toutes ces images). L'un fait partie à la fois de l'image que la pensée se donne pour pouvoir penser et se confronter au chaos et, corrélativement, il fait partie de la matière de l'être (par exemple la *Phusis* des Grecs) dans laquelle on retient un bout du chaos et dans laquelle il prend un peu consistance. L'Un est déjà second, si l'on peut dire, comme l'Idée est une première « prise » de rapports différentiels, sur le plan d'immanence. Le tout, c'est l'unité d'un plan d'immanence sur lequel la pensée philosophique construit ses concepts, et c'est avec lui qu'elle affronte ce qui n'est en rien Un ni Idée. La philosophie de Deleuze n'est pas un platonisme de l'Un²⁰.

Nous vérifions donc bien l'obédience aux principes croisés d'altérité et d'immanence selon lesquels la pensée n'est elle-même que dans son rapport à l'autre, sans que cette altérité vienne rompre l'immanence. Le chaos, comme dehors absolu, extériorité excluante, qui ne peut jamais devenir intérieure (c'est la folie), est défini topologiquement comme ce qui se tient au terme, à la limite du champ d'immanence de la pensée, ce qui n'implique aucune transcendance. D'où le succès de ce concept et sa destination de venir se substituer à celui de matière.

- V -

Dans ces conditions, qui sont celles de Deleuze, que devient la matière ? La position de Deleuze a peu varié. Il en a posé les principes dans le quatrième Chapitre de *Différence et répétition* (« La synthèse idéale de la différence ») et le cinquième (« La synthèse asymétrique du sensible »). Nous sommes renvoyés à la question de Heidegger : « qu'est-ce qu'une chose ? ». Comme ce dernier, Deleuze rejette le couple matière (*ulé*) / forme (*morphé*) pour des motifs toutefois différents et qui concerne principalement pour Deleuze le respect du principe d'immanence auquel ces catégories contreviennent. Le schéma hylémorphique qui fonctionne au moins depuis Aristote est emprunté à l'activité artisanale de l'homme (la glaise mise en forme dans le vase par l'agent qu'est le

¹⁸ Voir par exemple, *Logique du sens*, p. 203

¹⁹ Ibid. p.38 « l'Un-Tout illimité », pour qualifier le plan d'immanence. Il est conçu comme un « filet » (p. 191), un « radeau » (p. 198) sur lequel l'esprit plonge dans le chaos pour en retirer des variabilités d'espèce différentes suivant le plan (variations de la philosophie, variables de la science ou variétés de l'art), p. 190

²⁰ Ni un stoïcisme du tout. Je ne pense pas, comme le croit Alain Badiou, (op.cit., p. 11), que Deleuze maintient « la Totalité virtuelle » stoïcienne sous la forme du « chaosmos ». Le chaos ne forme pas un ensemble universel, ni Tout ni Un.

potier) et se trouve étendu à la totalité des étants, à l'opposition du corps et de l'âme. Cette dualité fonctionne dans des conditions qui réintroduisent la transcendance et doit être pour cela récusée. En quoi précisément consiste ce reproche ? Le couple matière/forme est intégré à la dualité actif/passif et à une subordination du passif à l'actif. La matière est définie par sa passivité, par son infinie plasticité (le bois, le marbre, l'argile peuvent prendre n'importe quelle forme). L'activité vient de la forme qui s'impose à la matière à former. Et si la forme vient s'appliquer de l'extérieur à une matière rebelle alors la forme est *transcendante*. On ne sort pas de l'opposition entre un être (matière ultime) sombre et monstrueux, car sans forme, informulable car absolument indéterminé, flux illimité indéfiniment disponible et formable, que serait la « *chora* » platonicienne, et la clarté et l'illumination de l'Idée (*eidos, forma*) qui donne forme, et la forme des formes, le Bien à laquelle toute matière et toute forme aspirent. Le renversement du platonisme qui donne son mot d'ordre à la philosophie de Deleuze, comme on sait, et qui s'étend depuis Nietzsche à la modernité, passe par la déconstruction de la dualité matière/forme.

Mais comment échapper à cette dualité ? Par une autre, qui l'annule sans réintroduire de la transcendance, celle de l'actuel et du virtuel. Le virtuel n'est pas la forme (même si les Idées deleuziennes sont virtuelles) et l'actuel n'est la matière (même s'il a lieu dans le sensible et met en jeu des matières). Ni, inversement, le virtuel n'est une matière qui recèlerait des formes en puissance, ni l'actuel ou l'actualisation n'est une mise en forme. L'opposition majeure ne peut être celle du chaos (l'indéterminé) et du cosmos (le déterminé), puisque nous avons affaire à un « *chaosmos* » selon le mot de Gombrowicz repris par Deleuze, qui défait l'opposition en l'intégrant au sein de celle du virtuel et de l'actuel. Le Chaos deleuzien n'est pas l'indifférencié, la béance du vide hésiodique, puisqu'il est au contraire le plein d'échanges des déterminations filant à vitesse infinie, insoutenable pour la pensée. Ce n'est en rien la *ulé* (relativement) indifférenciée ni encore moins la *chora* censée l'être complètement. La dualité virtuel/actuel ne recoupe pas celle de la matière et de la forme, ni celle du déterminé et de l'indéterminé.

La chose matérielle, sensible, n'est donc pas à appréhender comme un composé de matière et de forme. Deleuze recoupe autrement l'objet sensible, la chose. La chose a deux moitiés, deux faces : elle a une part virtuelle et une part actuelle. Deleuze en vient à affirmer une proposition tout à fait paradoxale pour la tradition philosophique puisqu'elle rompt avec une Idée non matérielle et une matière non idéale. La révolution ou le redécoupage génial deleuzien soutient en effet qu'il y a une part virtuelle, idéale de la matière et une part matérielle de l'Idée. L'idée ne s'oppose plus à la chose, l'esprit au corps, la forme au contenu, puisque tout étant est ce mixte de différences idéelles mais réelles (ou matérielles) et de différences d'intensités en voie d'actualisation. La matière virtuelle est tout autant matière (rapport entre les forces ou énergies) que la matière intensive s'actualisant dans une espèce vivante ou un ordre

de choses physiques quelconques. La « matière » y est déterminée doublement : une fois comme ensemble de déterminations différentielles (structures ou Idées comme multiplicités) et une autre fois comme intensités en voie d'actualisation différenciatrice (soit les deux côtés ou les deux faces de tout objet, de tout étant). Nous avons affaire à une matière-flux qui est pensée avant tout comme intensive : réalité en tension dynamique et virtuellement en voie d'actualisation et différenciation et dont les matières du sens commun (le marbre, le bois ...), mais aussi les différentes formes, espèces et individus n'en sont que l'aboutissement stabilisée, le résultat figé, la retombée, la coagulation, à la manière de ces formes prises dans les couches géologiques dont la vie s'est retirée et qu'on appelle « fossiles ». Sous l'organisation et la spécification se trouve des *dynamismes spatio-temporels*, qui fonctionnent comme des directions de développements. La présence tutélaire de Bergson, de sa doctrine de la vie, de l'élan vital, de cet élan comme virtualité, réalité virtuelle, qui s'actualise dans les différentes lignées, sa conception corrélatrice de « la matière » (au sens vulgaire) comme retombée de l'élan, est indéniable. Mais la pensée de Deleuze ne se réduit pas à cet ascendant. Il s'en démarque principalement par sa conception de la réalité virtuelle et de son rapport au Chaos, comme on vient de le voir.

- VI -

L'œuvre de Gilbert Simondon, *L'Individu et sa genèse psychobiologique*²¹, fut pour Deleuze déterminante en ce qu'elle l'aidait à se défaire du dualisme matière / forme qui depuis Aristote réglait pour l'essentiel la pensée de la matière dans le champ philosophique, en la subordonnant à la forme. Elle lui permettait aussi et surtout d'arrimer, du côté de l'actualité des recherches scientifiques, le principe majeur de son ontologie à savoir la réalité de l'être virtuel comme champ pré-individuel et « préalable » en quelque sorte à l'individu. Simondon montrait que la condition de l'individuation²² résidait dans un système métastable (impliquant une asymétrie, des différences de potentiel) si bien que l'individuation était un milieu et un processus, et non un donné tout fait. Deleuze en tire pour conséquence que la notion de matière est toute entière à comprendre dans le rapport du virtuel et de l'actuel, ayant pour voie de transition de l'un à l'autre l'intensité comme passage.

Pour animer un peu ces concepts, interrogeons un étant aussi vulgaire qu'une brique. Q'est-ce qu'une brique d'argile ? Contrairement à l'opinion spontanée, qui s'épaule au schème

²¹ La thèse de G. Simondon est soutenue en 1958 et la partie qui paraît sous le titre ci-dessus en 1964 fait l'objet d'un compte-rendu en 1966 par Deleuze, voir *L'île déserte*, p. 120 et s.

²² G. Simondon montre que l'individu n'est pas une donnée coextensive à tout être. On ne doit pas penser que le principe d'individuation ait une portée universelle de telle façon que tout ce qui est, soit déjà individué, détienne une réalité unique, singulière déjà toute constituée. L'individu n'est pas second par rapport au processus d'individuation ; l'individu n'est pas séparable du processus qui l'individualise.

matière/forme, Simondon, dans les premières pages de sa thèse²³ établit qu'on ne peut dire qu'elle résulte d'une *mise en forme* qui serait l'application extérieure d'une forme (le parallélépipède) à une matière indéfiniment plastique, l'argile telle qu'elle vient d'être extraite du sol. Dans ce dernier schéma on a affaire à la réunion de deux abstractions : la forme (le parallélépipède) et la matière (indéfiniment plastique) et celles-ci n'interviennent pas, comme telles, dans le processus concret de production. Le processus concret, l'opération technique, est masqué et il ne se réduit pas à l'imposition d'une forme sur une matière, comme deux pôles hétérogènes. L'argile est déjà « en forme » (elle est colloïdale), et elle est source de forme ; le moule doit avoir certaines propriétés faute desquelles le moulage ne peut s'opérer. Entre les prétendus opposés ou hétérogènes, il y a tout une suite de médiations qui font la réalité de l'opération et de l'individuation. « Donner une forme à l'argile, ce n'est pas imposer la forme parallélépipédique à de l'argile brute : c'est tasser de l'argile préparée dans un moule fabriqué » (Ibid. p. 40). L'acte de « tasser » ne peut être suffisant pour faire une brique que si l'argile détient une puissance d'auto-formation. « L'argile est *activement* plastique » (n.s.) : elle « n'est pas seulement passivement déformable », elle contient une forme (la propriété moléculaire d'être colloïdale) et le travail de l'artisan consiste à utiliser « cette forme élémentaire sans laquelle rien ne serait possible et qui est homogène par rapport à la forme du moule : il y a seulement, dans les deux demi-chaînes techniques, un changement d'échelle » (Ibid. p. 41). Le moule n'agit donc pas sur une « matière » mais sur la « forme argile » (Ibid. p. 42). « Le moule limite et stabilise plutôt qu'il n'impose une forme » (Ibid. p. 42). Il *module*. Autrement dit, le moule ne vient pas du dehors, de l'extérieur imposer une forme sur une matière, l'argile, puisque c'est elle qui est active. Le moule ne donne pas forme, mais c'est l'argile qui « prend forme » dans un équilibre finale des forces qui s'annulent réciproquement (force de la matière argile et force du moule limitant et cadrant). La relation de fabrication de la brique opère donc entre des *forces* auxquelles des formes sont inhérentes et la production de la brique se fait seulement par un changement d'échelle de ces forces formantes, en formation (passage du moléculaire au molaire). Tout se joue dans le rapport entre forces (« C'est en tant que *forces* que matière et forme sont mises en présence », Ibid. p. 44), sans qu'il y ait une activité propre à la forme qui agirait du dehors. Il y a une « *prise* » de forme qui s'opère, une répartition des énergies vers l'équilibre : on dit que « *ça prend* » et cette prise de forme ce n'est ni la « forme » ni la « matière » qui en sont la cause. Un état métastable comme potentiel de forces en voie d'équilibre précède l'individu (= forces donc *pré-individuelles*) qui ne trouve son individuation que dans sa genèse.

Le principe d'immanence est sauvé (on retrouve l'ontologie nietzschéenne de l'être comme rapport de forces) et si les forces de

²³ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, réédité chez Jérôme Million, 2005. C'est cette édition qui est uniquement citée.

la matière et de la forme ne diffèrent pas en « nature », sont ontologiquement homogènes, l'altérité réside aux seins de forces pensées comme intensives, différenciatrices et différentielles. La réalité virtuelle des forces différentielles sortent du chaos et en viennent d'abord à « prendre » forme sous forme de structures idéelles qui rapportent des déterminations différentielles les unes aux autres. Si l'on se reporte à *Différence et répétition* et si l'on cherche la jonction avec *Qu'est-ce que la philosophie ?*, on peut proposer la conception qui suit. De cette synthèse idéelle qui s'opère sur un plan d'immanence, qui est à la fois être et pensée, matière de la *phusis* et déterminations du *logos*, s'enclenche un processus d'actualisation par différenciation de séries divergentes sous l'effet de dynamismes intensifs. Des ordres et des espèces apparaissent. La matière n'est pas seulement du côté de l'actuel. Elle doit être prise en deux sens, actuelle et virtuelle, matière flux intensive avec une face idéelle (structure ou Idées) et intensités matérielles comme forces sensibles (ordres ou espèces). Du chaos à l'individu formé il y a une hétérogénéité qui fait qu'il y a comme une « prise » des libres et singulières intensités en des actualisations de plus en plus achevées dans des formes précises mais aussi de plus en plus pétrifiées. La réalité est double, et la réalité sensible et actuelle n'en est qu'un côté (dont le matérialisme se veut le savoir aveugle). Et l'autre côté est tout aussi réel et « matériel » dans sa dimension virtuelle, singulière, aléatoire, chaotique, et qui débordant la matière actuelle en voie de pétrification, se différencie en Idées ou Événements.

Avec l'ontologie deleuzienne du dehors comme chaos virtuel (peuplé de singularités a-formelles, pré-individuelles qui débordent toute conscience et réalité actuelle), on sort d'une position matérialiste traditionnelle — en tant qu'il désigne une conception qui accorde un primat exclusif à la notion de matière (actuelle) pour expliquer la totalité du monde physique et du monde moral, et en tant que (comme pensée de la totalité) il constitue à proprement parler une métaphysique matérialiste. Un des traits majeurs du matérialisme comme position philosophique fut le *réductionisme*. Il consiste à expliquer l'inférieur par le supérieur et à prétendre engendrer l'esprit, la pensée à partir de la matière comme un processus physiologique. On cherche comme le dit encore Marx, dans une de ses plus mauvaises pages, « l'instance déterminante ». La position matérialiste, opposé à l'idéalisme et au spiritualisme et à leur combat, est forgée dans le cadre de la problématique du fondement. Le principe de raison s'est déjà arrogé le statut de « principe des principes », comme le dégage Heidegger²⁴. Au sens de fondement (ce qui est philosophiquement demandé à la catégorie de matière est de pouvoir fonder) la matière s'est évanouie, et l'on ne peut qualifier la position deleuzienne de matérialiste. Non seulement parce que la problématique du fondement est invalidée, mais surtout parce que la genèse comme hétérogénéité ne va pas d'un actuel à un autre actuel. On ne passe

²⁴ Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, 1962, pour la traduction française.

pas par degrés du simple au complexe, de la Matière, à la Vie, à l'Esprit — ce qui serait une homogénéité²⁵, aussi complexe soit la dite évolution. L'ontologie deleuzienne est celle du virtuel. La réalité virtuelle des différences intensives est toujours beaucoup plus que ce qu'elle est au moment où nous tentons de la penser. La genèse des formes et des différents ordres de réalités ne procède pas par des raisons déterminantes, qui monteraient du moins complexe au plus complexe, mais par des séries descendantes et divergentes qui seraient plutôt des simplifications différenciatrices (qui implique des « choix », des embranchements séparateurs), hétérogènes par rapport au réel virtuel intensif et a-formel. La pensée n'est pas « réduite » à de la matière puisque comme Idée (ou structure-forme virtuelle) elle en fait partie, en est une de ses dimensions comme réalités virtuelles. Toute genèse est une actualisation du virtuel qui n'est pas en position de fondement, de raison ou de cause²⁶, même si les intensités virtuelles sont des réalités autant idéelles que « matérielles » et qu'à ce titre elles agissent et fournissent de l'intelligibilité par rapport à l'actuel. Il y a en ce sens plusieurs « raisons » à l'objet actuel, dont la raison idéale comme structure virtuelle de type rhizomatique, la raison différenciatrice et séparatrice qui est en œuvre dans l'actualisation des différentes séries (différente de la réalisation du possible). Entre la cause et l'effet il faut au moins qu'il y ait une homogénéité (cas de l'empirisme qui relie des faits, actuels, par une relation de constance) et même une certaine ressemblance dans le concept (pour le rationalisme dont l'idéal est l'identité des concepts), ce qui n'est pas le cas du passage du virtuel à l'actuel où règne l'hétérogénéité et la différence (différentielle et différenciatrice). Ni matérialiste ni spiritualiste, ni empiriste ni rationaliste, la philosophie de Deleuze a le mérite de déconstruire et de réordonner le champ dans lequel ces oppositions semblaient évidentes et inamovibles. Certes Deleuze est bergsonien autant que nietzschéen : tous le constatent. Mais on doit immédiatement après se demander comment il peut être les deux à fois ? Il le peut parce qu'il sort de la problématique métaphysique de l'être premier (Matière, Vie, Esprit), ce que n'évite pas toujours le bergsonisme et le nietzschéisme et qu'il a réorganisé tous les concepts philosophiques autour de l'idée de virtuel. L'ontologie du multiple et des flux n'a de sens qu'en tant qu'ontologie du virtuel où la matière devient dehors chaotique et intensités, matière avant tout intensive parce que d'abord virtuelle.

Tirons de ce rapide aperçu une conclusion générale, concernant la philosophie. Dans ces conditions, qui sont celles de la pensée deleuzienne, la philosophie n'est pas plus la servante de la science

²⁵ C'est le possible qui est homogène par rapport au réel : il en est le concept à qui seulement manque l'existence. Le virtuel, est hétérogène par rapport à l'actuel et ne lui ressemble pas.

²⁶ Les raisons et les causes impliquent l'univers du possible. Le virtuel n'est pas le possible et il n'est pas, comme lui, homogène à l'actuel. Le principe de raison suffisante est formulé par Leibniz dont l'œuvre est la grande philosophie du calcul des possibles.

(même celle du matérialisme historique) qu'elle ne fut jadis la servante de la théologie. Elle ne se réduit pas à être l'enregistrement à retardement dans la pensée de l'apparition d'une science nouvelle qui lui servirait de base (comme l'a proposé Althusser). Elle reconquiert avec Deleuze (et c'est un de ses grands mérites) un domaine propre, autonome, et renvoie aux oubliettes positivistes le jugement péremptoire des matérialistes du XVIII^{ème} et de Marx, qui, comme on sait, déclarait dans *L'Idéologie allemande* : « La philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome ».

- VII -

Dans ces conditions que devient l'œuvre d'art ? N'est-elle pas par excellence le lieu d'application (ou le lieu d'origine) du couple matière/forme ? Deleuze déclare en ouverture de *Critique et clinique* :

« Ecrire n'est certainement pas imposer une forme (d'expression) à une matière vécue »²⁷.

Ce n'est pas pour nous étonner, vu les réquisits de l'ontologie deleuzienne que nous venons d'examiner. L'art n'est pas la mise en forme du chaos. Mais qu'est-il alors ? Réponse deleuzienne : il est captation des forces. Qu'est-ce à dire ?

Déjà Heidegger avait magistralement déconstruit le schème hylémorphiste dans *Qu'est-ce qu'une œuvre d'art ?*²⁸. Mais cette opération se faisait au profit de la Terre, comme voilement et secret, assise lourde et opaque des mortels. Or pour Deleuze la Terre est déterritorialisante et déterritorialisée²⁹, elle n'est d'aucun sol, assise, territoire.

L'art n'est pas l'imposition d'une forme sur la matière, mais il faut ajouter du moins *pas nécessairement*, car il l'est dans le classicisme³⁰ qui le pense comme mise en forme du chaos. Qu'est-il donc comme art à la fois authentique et moderne, contemporain ? On peut poser le problème ainsi : si la forme se retire que reste-t-il ? Une matière informe ? Non pas : ce serait oublier la leçon précédente que nous a dispensée Simondon. La force, la matière est puissance de forme, est en auto-formation permanente, et n'a donc pas besoin de recevoir, comme d'un moule, une forme de l'extérieur, ni ne se réduit à ce monstre informel de la *Chora* platonicienne qui toujours fuit la forme. La matière n'est donc pas informelle au sens de ce qui serait complètement privé de forme. Mais en un autre sens la matière sensible, intensive, est informelle au sens où ce qui la rend consistante ne détient pas le statut d'une forme. Elle est informelle

²⁷ p. 11 de *Critique et clinique*.

²⁸ Voir Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, premier article.

²⁹ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 82, ce qu'il dit de Husserl qui « exige un sol pour la pensée, et fait de la Terre l'objet d'une intuition originaire ».

³⁰ G. Deleuze, *Mille plateaux*, p. 422, et *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 82

au sens où elle est prise dans l'inachèvement des variations et modulations indéfinies. D'où la déclaration de Deleuze qui corrige informe par inachevé, et qui vient immédiatement après la citation précédente de *Critique et clinique* : « Ecrire n'est certainement pas imposer une forme (d'expression) à une matière vécue. La littérature est plutôt du côté de l'informe, ou de l'inachèvement ... »³¹. La forme ne peut être le dernier mot de l'art car elle n'a de sens que dans sa participation à la vie (qui n'est pas le vécu). Le processus et non la forme achevée. La matière libérée de la forme externe qui l'enserrait (emprisonnait) gagne enfin sa liberté, elle paraît dans sa réalité, elle irradie : elle est pure *variation continue*. Mais ceci ne suffit pas. En effet, d'un côté, la matière sensible, la sensation pure dans sa désorganisation et sa puissance propre, sa variation multiple et inachevée, sa contingence mobile et son hasard, fournit bien l'objet de l'art, comme ce qui est à capter, à arracher du chaos. Mais, d'un autre côté, il faut arriver à donner à la sensation, à la matière intensive une consistance telle qu'elle puisse « se tenir », donc en faire un « monument ». Car tel est le but le plus haut de l'art³². L'art est certainement captation des forces dans leur puissance de déformation et de métamorphose. Mais il exige aussi une forme de consistance, une part indéfectible de « composition ». On assiste à deux mouvements opposés et complémentaires, indissociables.

D'une part, la force de la sensation permet d'interrompre l'autorité des données perceptives habituelles, des formes conventionnelles qui étouffent la vie (qui est variation, vibration, modulation). La Sensation est une force de suspens, d'interruption à la faveur de laquelle de nouveaux arrangements de pensée peuvent être instaurés et des actions subversives incitées dans la déconstruction des formes déposées par le processus vital ou historique, rendues sclérosées. Ce qui compte n'est plus la signification, le contenu signifié (par la forme sensible), comme dans l'*Esthétique* de Hegel³³, mais la force de choc, de rencontre (*tuchê*) issue de la matière sensible. Dans le sensible dépouillée des formes conventionnelles et courantes qui le recouvrent ou dénaturent, gît une pensée autre qui s'actualise dans l'œuvre d'art, qui débordé les significations usuelles, et qui se trouve en excès, provenant d'un Dehors inaccessible. C'est le passage même de la Vie dont l'œuvre doit porter témoignage, dont elle est la trace. L'esthétique de Deleuze est une esthétique de la Matière-Vie, comme flux et force de passage métamorphosante. Cette puissance

³¹ G. Deleuze, p. 11, tout début du premier chapitre de *Critique et clinique*.

³² G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* tout le début du chapitre 7, « Percept, affect et concept », p. 155 (« tenir tout seul » comme loi de la création), et p. 158 (« il est vrai que toute œuvre d'art est un *monument* »).

³³ Pour l'opposition de la forme (sensible, signifiante) et du contenu (de la signification signifiée), voir L'Introduction de l'*Esthétique*. La dualité hégélienne ne remet pas en cause la schéma hylémorphiste. Le contenu est une forme de l'Idée et cette forme du contenu, forme spirituelle, se présente ou se donne l'existence dans une forme sensible. Cette dernière reste pensée comme la mise en forme d'une matière, dont la caractéristique est la plasticité vis-à-vis de la forme.

de déterritorialisation se suffit à elle-même, comme détenant tout être et toute valeur possible (elle est la Vie).

La matière sensible, pour être une telle Sensation, et un tel passage de vie, doit se dématérialiser, se moléculariser³⁴. Par là elle peut entrer en rapport avec tout ce qu'une culture exclut, avec ce qui est extérieur à tout monde, et déborde tout être-au-monde, soit son Dehors. Pour tracer ces lignes de fuite ou de molécularisation, il faut qu'il y ait comme un dédoublement du sensible et dans le sensible, une scission entre, d'un côté, les percepts-affects et, de l'autre, auxquelles ils sont « arrachés », les perceptions et affections courantes, prédominantes et majoritaires. Ce qui arrive à la matière dans cette dématérialisation-molécularisation et cette déhiscence interne, c'est l'arrivée du souffle, le souffle de la Vie qui passe et entraîne. Le sensible comme Sensation est le vent de la déterritorialisation qui est le vent de la Vie, ou le souffle de l'Esprit. L'artiste, comme Bacon, a accompli sa mission quand il réussit à capter cette puissance insupportable de vie non humaine, non organique. Rendre sensibles les forces non sensibles. Passage même de la Vie (non organique). C'est l'être dont il faut porter témoignage, affronter, sous peine de dépérir dans la sclérose des formes trop bien faites et par là fossilisées, sous peine d'être enseveli dans la mort des flux pétrifiés.

Pourtant, et d'autre part, malgré toutes ces déclarations anarchisantes du rejet des formes, Deleuze ne peut non plus faire l'éloge de l'art informel au sens de la privation de tout principe d'ordre, de toute organisation, de toute « formation » au sens large. Pour deux raisons fondamentales. Et parce que la matière intensive est toujours en formation interne et parce que l'œuvre d'art se doit de tenir toute seule et donc d'être composée. Le fourmillement insensé des intensités du chaos se situe à la limite du pensable et du praticable. Par lui-même il n'en résulte ni beauté ni vérité. Il provoque plutôt l'angoisse absolue, et non celle, apprivoisée, qui est déjà aménagée par l'art, la poésie ou la tragédie.

« L'art n'est pas le chaos mais une composition du chaos »³⁵; l'œuvre d'art est « un chaos composé » (Ibid.). « Ce qui n'est pas composé n'est pas une œuvre d'art » (Ibid. p. 181). « Composition, composition, c'est la seule définition de l'art » (Ibid. p. 180).

Quand Deleuze aborde la peinture de Francis Bacon, il s'appuie sur lui pour critiquer l'informel, la grisaille de l'indifférencié. Il dit du diagramme, qui balaie comme une « catastrophe » toute forme ou donnée figurative :

« ... il ne faut pas qu'il gagne tout le tableau, ce serait un gâchis (on retomberait dans un gris de

³⁴ G. Deleuze, *Mille plateaux*, p.425

³⁵ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 178.

l'indifférence...) Etant lui-même une zone de brouillage, il ne doit pas brouiller le tableau »³⁶

Le grand danger du peintre, c'est de « s'abîmer » dans l'indifférencié (FB, p. 67), d'où la règle :

« Il faut donc que le diagramme ne ronge pas tout le tableau, qu'il reste limité dans l'espace et dans le temps. Qu'il reste opératoire et contrôlé. Que les moyens violents ne se déchaînent pas, et que la catastrophe nécessaire ne submerge pas tout » (FB, p. 71). En conséquence, il faut s'arranger pour que le chaos devienne un « germe d'ordre ou de rythme » (Ibid., p.67).

L'art, et la pensée tout court, ne sauraient donc faire œuvre en se contentant de reproduire le chaos informel et en prétendant à l'informe ou au difforme comme tel. Toute œuvre d'art et toute œuvre de pensée impliquent une composition qui n'est plus le chaos. La peinture compose des lignes et des tons, de la lumière, des couleurs et des contours qui définissent une forme, un ordre qui retient l'infini, qui fait trace du chaos. Le *chaos composé* devient un « *chaosmos* » et se tient dans l'entre-deux du royaume des formes pures et immobiles et le volcan insensé, infernal et informel, des laves circulant à vitesse infinies de la matière intensive. Parce que l'art se situe dans cet entre-deux du puits sans fond indéfiniment mobile et de la forme immobile, il lui faut un minimum de composition. Sinon l'œuvre d'art ne pourrait faire entendre le craquement du dispar, des disparités insondables de la matière en feu, à vitesse folle. La forme n'est pas le but de l'art mais le piège sensible nécessaire pour capter les forces non sensibles. Par là, on peut comprendre la nécessité de remplacer la matière par le *matériau* :

« Nous sommes amenés, je crois, de toutes parts à ne plus penser en terme de matière-forme [...] Le matériau et là pour rendre audible une force qui ne serait pas audible par elle-même, à savoir le temps, la durée, et même l'intensité. Au couple *matière-forme*, se substitue *matériau-forces* »³⁷.

- VIII -

Ce que donc Deleuze demande à l'intensité sensible, c'est d'être le lieu d'une altérité irréductible à laquelle la pensée doit se confronter. Mais cette altérité n'est pas celle d'un murmure inlassable, intarissable et vain, comme le peut être le Dehors ou le

³⁶ G. Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, p. 101

³⁷ G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, p. 145

Neutre de Blanchot — c'est là sa différence, sa rupture avec cet auteur si important — mais surtout le lieu d'émergence ou de rencontre des forces du dehors, comme d'une extériorité foisonnante et sans forme parcourue d'intensités à vitesse infinies. La matière comme flux intensif est bien dans la position d'une altérité.

« Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ transcendantal »³⁸,

soit le réel ou l'être deleuzien. C'est à ce point que, à mon avis, nous rencontrons un problème important, peut-être le problème des problèmes (pour la postmodernité telle que nous l'avons définie). C'est lui que je vais développer pour finir.

Le chaos deleuzien, en quoi est-il bien immanent ? Extérieure à la pensée, ou du moins à la limite externe de la pensée, en quoi ce chaos n'est-il pas transcendant ? C'est que la transcendance n'implique pas seulement discontinuité et extériorité. Pour Deleuze le transcendant doit pouvoir venir s'attribuer à tout ce dont il serait transcendant de telle façon qu'il s'en empare complètement, souverainement, despotiquement. Tels : le Sujet, le Monde, Dieu... Ce sont des « transcendants » en tant qu'ils s'approprient la totalité du champ des existants et des idées à titre de cause originaire ou de fondement. Or le Chaos deleuzien ne vient pas se rabattre sur l'ensemble des étants ni sur l'ensemble du champ des pensées. Au contraire il ne fait que lancer, sans retenir et contrôler ce qu'il lance ou ce qui de lui s'échappe et fait momentanément « prise » sur le plan d'immanence. Ou plutôt, c'est la pensée qui tente d'en rapporter ou extraire quelques déterminations pour former son plan et construire ses concepts.

« L'immanence ne l'est qu'à soi-même [...] chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanente à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant. »³⁹

Donc le chaos peut être à la fois tout autre et être immanent respectant en cela le principe des principes qui guide la (post-)modernité. La révolution deleuzienne du virtuel et des intensités, comme on vient de le voir, ferait donc passer la matière du côté d'un dehors à la fois autre et immanent. Admettons-le, à partir de l'argumentation que l'on vient d'évoquer. Une question n'en revient que plus forte : ce chaos à la fois autre et immanent *où le situer* ? A mon sens, Deleuze est conduit à une pensée de la limite, du *bord*, qui est celle du signe et de l'Autre comme béance, soit encore le Chaos, mais cette fois au sens hésiodique. Ce qu'il

³⁸ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, p. 125.

³⁹ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 47

n'admettrait pas. Voyons comment on se trouve néanmoins acheminée à une telle pensée.

- IX -

Si la pensée n'accède à elle-même que par l'autre, elle n'y accède que par l'impensable : l'inimaginable pour l'imagination, l'immémorial pour la mémoire, l'insensible pour la sensibilité. Tel est exactement le statut du dehors par rapport à la pensée : l'Autre qui la contraint, chaos des « forces », autant matérielles que déterminations idéelles, filant à vitesse infini et s'échangeant plus vite que la pensée ne peut les saisir... C'est l'être comme matière intensive et pullulement d'intensités a-formelles qui débordent la conscience de toute part, soit le réel de l'empirisme transcendantal deleuzien (comme il nomme lui-même sa philosophie). L'intensité est le dehors (des forces extérieures) qui « force », contraint la pensée à penser. La pensée n'a pas une bonne nature qui la tourne naturellement vers le vrai, elle ne pense que contrainte et forcée. La force du dehors, l'intensité provoque une « sensation » qui fait entrer la pensée dans son exercice involontaire qui disjoint chaque faculté des autres (c'est le thème principal du Chapitre III de *Différence et répétition*). « Penser vient toujours du dehors »⁴⁰. Chaque faculté de l'esprit entre dans un exercice transcendant où elle accède à ce qu'elle a de plus propre et de suprême. Le sens (différent de la signification) n'est pas séparable de cet exercice disjoint et transcendant des facultés, et par là il se trouve à mille lieux du sens commun (comme harmonie et entente des facultés entre elles).

Tous ces thèmes liés au dehors, ainsi que le recours principalement à Proust (la sensation comme signe qui met en branle la mémoire involontaire) à Artaud (les facultés disjointes, l'impossibilité de penser, les corps sans organe, etc...) ont maintenant rendu célèbre la philosophie deleuzienne. Pourtant ce dehors comme matière intensive n'en détient pas moins un étrange statut. Il est à la croisée de deux mouvements indissociablement contraires. Topologiquement, il habite un drôle de lieu, à la fois interne à la pensée et au langage et externe à ces derniers. *Heimlich* et *unheimlich*⁴¹. Comment, d'une façon générale, une expérience de l'Autre dans son altérité serait-elle possible puisque toute expérience suppose des relations de savoir et de pouvoir qui sont nécessairement liées à la pensée et constituent ses instruments internes d'appréhension et d'intégrations du dehors, des forces du dehors ?

Penser, c'est être mis en mouvement par l'altérité irréductible de la matière intense ou de tel problème dans la pensée, c'est être saisi, « pris » sous le coup de cette extériorité pure, inassimilable (*unheimlich*), mais c'est aussi s'ouvrir à l'accueil de cette altérité, en apprivoiser l'étrangeté (*heimlich*), et donc déjà l'intégrer dans le

⁴⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 125

⁴¹ Pour ces termes et ce qui suit voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 176

territoire de la maison pensante, le cartographe, le repérer... Double mouvement de territorialisation et de déterritorialisation : tandis que la pensée s'ouvre à la déterritorialisation qui l'entraîne, elle se reterritorialise sur de nouveaux ou d'anciens territoires qui permettent de dire, de penser ce qui l'a saisi et dessaisi : *l'unheimlich*. Ce jeu entre ces mouvements du familier et de l'étranger nous conduit à la contradiction, au paradoxe, à la tension d'un *rapport sans rapport* ou bien d'un *non-rapport qui fait rapport*. Le dehors ne peut rester un dehors absolu que s'il est sans rapport avec la pensée et le langage (hors pensée et hors langage), et il ne peut être pensée et posé comme tel que s'il entre déjà en rapport avec le langage et la pensée. Quel est cet étrange geste qui au moment où il rejette le dehors à la limite extérieure de la pensée, ou s'« ouvre » à ce qui l'exclut, par là déjà l'intègre, le récupère à l'intérieur de ses limites, et le rapporte à soi ? Comment faire pour que le non-rapport soit un rapport⁴² et par là soit le rapport le plus profond, le plus essentiel pour la pensée⁴³ ?

- X -

On ne peut éviter, en guise de réponse, le paradoxe ou la tension la plus vive. Il faut que la pensée soit disjointe d'elle-même, et en même temps présente à soi dans cet écartement qui l'ouvre au dehors et par lequel elle est dessaisie. C'est dans sa propre interstice que la pensée pense et se rapporte au dehors. D'un côté, il faut que la pensée se disjoigne, que la fracture interne par laquelle elle se dissocie vers l'autre et qui l'ouvre à lui soit en quelque sorte originaire et ne survienne pas à une pensée qui se posséderait déjà elle-même en son intériorité. Mais, de l'autre côté, si cette même de la présence à soi, ou d'une intériorité du dedans, est illusoire (puisque le dedans n'est qu'un pli du dehors) comment y aurait-il encore dehors, altérité et possibilité d'ouverture, mouvement « forcé » sous l'injonction de l'intensité sensible, de la matière intensive ? L'Autre ne serait en définitive plus vraiment autre puisqu'il serait le même que soi face à l'absence d'autre (puisque le dedans n'est plus qu'un effet, un pli du dehors). Le Dehors ne ferait donc que se retrouver dans sa permanence et identité inaltérées.

Le thème du dehors est à la croisée de plusieurs problématiques et Deleuze, en bon passeur doit trouver l'issue entre deux écueils, entre deux apories. Le sens est à produire⁴⁴ (par des machineries désirantes ou des agencements) — mais alors comment y aurait-il encore un dehors et comment ce rapport serait-il le plus profond ?

⁴² Je reprends une expression de Deleuze à propos de Foucault : « comment le non-rapport est-il un rapport ? », *Foucault*, p. 72 ; voir aussi bas de la page 103.

⁴³ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 103, « Le rapport avec le dehors, comme rapport absolu » « qui est aussi bien non-rapport » ; Mais en même temps, Foucault rechercherait selon Deleuze « un dedans qui serait plus profond que tout monde intérieur, de même que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur » (Ibid.). Puisque le dedans va s'avérer être un pli du dehors, le rapport avec le dehors serait donc « le rapport le plus profond ».

⁴⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.98

Et, en même temps, le sens doit être le sens du dehors, ou le dehors comme Sens (ou Sensation) — et il ne peut plus être produit mais seulement « rencontré » dans la violence des forces du dehors (Événement). Si le rapport au dehors comme chaos est bien le plus profond, comment le serait-il sans que le non-sens du chaos ne soit déjà déposé et comme en attente (comme enfoui, voilé, recouvert, lointain, à l'horizon...), bref à retrouver comme quelque chose de préalable, comme « sens sans sens » de « l'être » préalable à la pensée ? Dans un cas la philosophie de la différence opte pour un *productivisme des agencements* sans altérité véritable et un nomadisme des intensités, dans l'autre elle retrouve une attitude phénoménologique où *l'être-Événement*, qui se décline comme chaos, reste ce qui *est le plus à penser dans son altérité*.

Aussi ce rapport comme non-rapport ne peut-il faire mieux que de dégager un *entre-deux*, une pensée non pas ambiguë et hésitante, mais assumant lucidement son entre-deux. Le dehors absolu bascule dans l'espace indistinct de la limite de la pensée, dans l'interstice de l'intérieur et de l'extérieur de la pensée. C'est dans cette zone mi-sauvage mi-domestique que la pensée se déplace, se déporte, c'est-à-dire se déterritorialise jusqu'à perdre le sol identitaire qui la constitue dans son habitude et son habitat usuel à l'intérieur d'elle-même. Ce qui veut dire qu'elle se détermine comme une pensée du *milieu*, de l'*interstice*, du *bord*, soit la pointe évanouissante où la limite est encore elle-même et n'est déjà plus la limite de la pensée, mais l'autre, son autre. Si l'autre n'était pas l'autre relativement au langage et à la pensée, et donc s'il n'occupait pas la limite intérieure du langage et de la pensée, il ne serait ni parlé, ni pensé comme existant ou thème possible. Et en effet, l'Autre sans discours sur lui, sans être déjà pris à l'intérieur du langage, serait enfermé dans l'identité de son mutisme, il virerait au néant faute de manifestation pour nous : c'était déjà l'argument déterminant concernant le statut de la matière pour Berkeley, l'évêque irlandais théoricien de l'immatérialisme. Car « être c'est être perçu », et si du chaos il n'y avait ni perception ni langage, il ne serait rien : néant ou immatérialisme du chaos ! Et inversement si l'Autre n'était pas dans l'extériorité qui rend impossible tout discours, il ne serait pas l'Autre absolu qu'il est comme Chaos. L'extérieur qu'est le Dehors n'est pas réductible à la réalité empirique du monde dit extérieur, mais concerne les forces qui forcent la pensée à penser autrement. Par là les forces du dehors sont en quelque sorte internes à la pensée, mais, comme forces du dehors, elles doivent être en quelque façon externes. Comment s'en sortir ? On recourra avec Deleuze à un tour et on dira que les forces du chaos, du dehors, ne sont pas *en dehors de la pensée* mais elles composent *son* dehors, soit les virtualités intensives, les lignes de fuite qui la travaillent du dedans et pour cela sont plus extérieures que toute extériorité (empirique, spatiale). Deleuze prête à Foucault l'intention (qui est surtout la sienne) de rechercher :

« une pensée qui vient d'un dehors plus lointain que tout monde extérieur, donc plus proche que tout monde intérieur »⁴⁵.

Il faut donc, tiraillé, écartelé entre ces exigences opposées, que le dehors occupe la limite. Car la limite se prête par excellence à ce double jeu du entre, du milieu, du bord. Ainsi s'éclaire ce que Deleuze dit concernant la littérature :

« La limite n'est pas en dehors du langage, elle en est le dehors ». L'écrivain, le penseur, occupe ce bord du chaos, il se situe à la frontière extrême et en extrait des visions et des auditions : « Ce sont des événements à la frontière du langage »⁴⁶. Deleuze précise plus loin : ces visions « sont de véritables Idées que l'écrivain voit et entend dans les interstices du langage [...] Elles ne sont pas en dehors du langage, elles en sont le dehors »⁴⁷.

La pensée du dehors se constitue donc comme pensée du partage de la limite. Etant à la fois intérieure et extérieure, elle se situe dans le milieu de la limite, entre la limite intérieure et extérieure. Il faut que la limite se faille sans que ses bords se disjoignent complètement ni sans qu'ils se suturent. On voit comment implicitement le discours deleuzien devrait nous conduire à une pensée de la faille, de la différence qui s'écarte et « chaotise » (bée, ouvre vers le sans-fond ou l'Autre comme réel). Mais cette pensée, Deleuze veut la contourner. Elle ne lui convient guère en ce qu'elle le reconduirait à un sol qu'il pense avoir quitté (depuis *L'Anti-Œdipe*) et qui est une pensée non linguistique, non communicative ou sémiologique, du signe en son rapport avec l'Autre (Lacan). L'Autre, au-delà de tout signe, doit faire purement signe (sans rien signifier), et c'est paradoxalement ce dont le signe est signe quand il est vraiment lui-même. Le *faire signe* de ce qui ne fait pas signe, tel est l'Autre absolu, réel impossible, dont la pensée est la trace, la contrainte subie, la souffrance de l'art, la faille de toute pensée. Le signe en son « essence » est la *béance* même (étymologie hésiodique de « Chaos »). Ce qui creuse et maintient l'altérité dans le creusement même : voilà ce qui est proprement faire signe. L'Être, la *Phusis* (ou l'Autre comme Chaos, Dehors, matière intensive), disait Héraclite, ne cache (*kruptei*) ni ne parle (*legeti*) : il fait signe (*semainei*). Le « semainein », le faire signe, est en un rapport si constitutif avec l'Autre comme chaos et comme béance ultime que toute matière intensive en jaillit. Sans être en dehors du langage, le chaos en est *son* dehors, sa limite externe/interne : il réside dans le battement même de la barre de séparation qui unit et sépare en même temps : Différence. Le rapport comme non-rapport est donc bien le rapport le plus

⁴⁵ G. Deleuze, *Foucault*, p. 125

⁴⁶ G. Deleuze, *Critique et clinique*, première page, p. 9

⁴⁷ G. Deleuze, *Critique et clinique*, p. 16

profond, ce qui se dit encore mieux et plus simplement à la manière de Deleuze : le propre du penser est d'affronter le chaos, pure matière intensive.

28 avril 2009
Philippe MENGUE

Liste des ouvrages cités ou évoqués dans le texte

ALAIN BADIOU,

Deleuze, « la clameur de l'être », éd. Hachette, 1997

MAURICE BLANCHOT

L'Entretien infini, éd. Gallimard, 1969

GILLES DELEUZE

Différence et répétition, éd. PUF, 1968

Logique du sens, éd. de Minuit, 1969

Francis Bacon, Logique de la sensation, éd. de La Différence, 1981

Foucault, éd. de Minuit, 1986

Deux régimes de fous, éd. de Minuit, 2003

GILLES DELEUZE ET GUATTARI

L'Anti-Œdipe, éd. de Minuit, 1972

Mille plateaux, éd. de Minuit, 1980

Qu'est-ce que la philosophie ? éd. Minuit, 1991

RENÉ DESCARTES

Méditations métaphysiques, 1641

MICHEL FOUCAULT

Dits et écrits, ed. Gallimard,

GWF HEGEL

Esthétique, nouvelle traduction Livre de Poche, 1997

MARTIN HEIDEGGER

Chemins qui ne mènent nulle part, tr fr, éd. Gallimard Idées, 1976

Le Principe de raison, Gallimard, 1962

EMMANUEL LEVINAS,

Totalité et infini, éd. Nijoff, La Haye, 1961

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD :

« *Les Modernes et après ? “Les immatériaux”* », éd. Autrement, 1985

KARL MARX

L'Idéologie allemande, 1846

GILBERT SIMONDON,

L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information,
réédition Jérôme Million, 2005