

Combat-entre de Deleuze et Pensée orientale

Takashi Shirani

Dans *Critique et Clinique*, Deleuze exprime sa méfiance vis-à-vis de l'Orient. Cette méfiance est exprimée dans le contexte du combat. Dans un premier temps, il suit le combat de D. H. Lawrence et de Nietzsche contre la tradition judéo-chrétienne, c'est-à-dire le destin différencié, qui constitue, avec l'infini de la dette et l'immortalité de l'existence, « la doctrine du jugement »¹. Ce qui est en jeu dans ce combat de Nietzsche et de Lawrence, c'est l'affirmation de ce monde-ci. C'est dans ce contexte que l'Orient est aussi critiqué, car, selon Deleuze, il n'y a pas de combat dans l'Orient, dont l'idéal est le non-combat, et l'anéantissement du moi. Ce que Deleuze oppose à cet idéal oriental, c'est la conquête de l'âme qui est, en tant que vie des flux, vouloir-vivre, lutte et combat. « Ce qui est individuel, c'est la relation, c'est l'âme, non pas le moi. Le moi a tendance à s'identifier au monde, mais c'est déjà de la mort, tandis que l'âme tend le fil de ses « sympathies » et « antipathies » vivantes. (...) Il y a dans le moi une tendance à s'anéantir qui trouve une pente dans le Christ, et une arrivée dans le bouddhisme : d'où la méfiance de Lawrence (ou de Nietzsche) à l'égard de l'Orient »². Deleuze différencie le combat d'avec la guerre, c'est-à-dire l'anéantissement général qui exige la participation du moi. Or, le combat vise la conquête de l'âme. « La part inaliénable de l'âme c'est quand on a cessé d'être un moi : il faut conquérir cette part éminemment fluente, vibrante, luttante »³. Evidemment, cette âme ne peut pas être entendue dans le cadre du dualisme cartésien du corps et de l'âme. En effet, Deleuze cite ailleurs la phrase suivante de Lawrence : « mon âme et mon corps ne font qu'un... »⁴.

D'où vient cette méfiance de Deleuze envers l'Orient ? Est-ce que ce concept deleuzien de l'Orient n'est pas trop molaire ? Plus précisément, ce que Lawrence (ou Deleuze) prend pour l'Orient, c'est l'idée de Bouddha. Lawrence nous rappelle que l'homme a besoin d'une femme et cette dernière, d'un homme pour vivre vraiment heureux. « Il nous faut bien l'admettre, hommes et femmes ont besoin les uns des autres. (...) Le simple fait que nous ayons *besoin* d'un autre être humain est un rude coup pour notre amour-propre »⁵. Or, d'après le récit transmis oralement, Bouddha abandonna sa famille à l'âge de 29, juste après la naissance de son premier enfant, et se mit au voyage solitaire afin de chercher le Nirvâna⁶.

¹ Cf. G. Deleuze, « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », dans *Critique et Clinique*, Les Editions de Minuit, 1993. Nous utilisons désormais le sigle CC pour ce livre.

² CC, pp68-69.

³ CC, p69.

⁴ CC, p169.

⁵ D. H. Lawrence, « Nous avons besoin les uns des autres » dans *Eros et les chiens*, Christian Bourgois, 1973, p300.

⁶ Cf. Tetsuo Yamaori, *Bouddha wa naze ko wo sutetaka ? (Pourquoi Bouddha a-t-il abandonné son enfant ?)*, Shûeisha Shinsho, 2006, p58.

Lawrence dit : « Pour les bouddhistes, en particulier, un homme ne pouvait en aucun cas trouver le ciel de Nirvâna s'il avait seulement regardé une femme du coin de l'œil. " Je l'ai fait tout seul ! " affirme fièrement le monsieur qui parvient au Nirvâna » ⁷. Selon Lawrence, l'individualisme présomptueux du bouddhisme ainsi que du christianisme est la cause du désastreux égoïsme de l'individu moderne ; l'idéal oriental du Nirvâna ne force des gens qu'à la solitude. En ce qui concerne Bouddha lui-même, cette critique de Lawrence semble tout à fait valable. Mais, apparemment, pour le peuple de la plupart des régions asiatiques du bouddhisme, une telle image solitaire du bouddhisme serait très étrange. Une des raisons, c'est que le bouddhisme s'est transformé considérablement durant son processus de propagation de l'Inde, par l'intermédiaire de l'Asie Centrale, vers l'Est, c'est-à-dire en Chine, en Corée et au Japon, surtout après l'apparition du bouddhisme du Grand Véhicule. « Originellement, le bouddhisme a tenté de se détacher des liens (métempsychose) de ce monde. Mais, comme le bouddhisme du Grand Véhicule mettant l'accent sur *jihî* (amitié-pitié) développe, l'idéal bouddhique a changé : Désormais, ce qui est idéal, c'est de rester dans la métempsychose, tout en se détachant des désirs, et sauver librement le public. Tel Nirvâna est appelé Nirvâna sans domicile (ne demeurant ni dans la métempsychose, c'est-à-dire la vie et la mort, ni dans le Nirvâna) » ⁸. En d'autres termes, avec le bouddhisme du Grand Véhicule, la pensée bouddhique devient nomade. Selon ce bouddhisme du Grand Véhicule, dont le fondateur théorique est Nâgârjuna, il ne s'agit plus de sauver seule âme de soi-même (âme de moines), mais l'âme de tous les êtres vivants dans ce monde. D'où le concept de *jihî* (amitié-pitié) devient l'enseignement principal ⁹. Ainsi, contrairement à l'analyse de Lawrence, le rapport humain est bel et bien important pour un certain bouddhisme. On se rappelle que Shinran, fondateur médiéval de *Jôdo Shin-Shû* (Véritable secte de la terre pure), un des sectes japonaises du bouddhisme du Grand Véhicule, a même admis le mariage pour les moines de cette secte, y compris lui-même.

Il existe un autre concept crucial du bouddhisme du Grand Véhicule : *Kû* (vacuité). Le bouddhisme primitif invita de voir le monde comme vacuité. « En éliminant le point de vue sur le moi, observons le monde comme vacuité. Ainsi, nous pouvons surmonter la mort » ¹⁰. Ensuite, le sûtra Han-nya appela *kû*, la manière de ne pas s'attacher à toutes les choses. Et c'est Nâgârjuna qui perfectionna ce concept de *kû* (vacuité), se différenciant du néant. « Elle est vacuité d'être et de non-être, écartant tout nihilisme comme toute ontologie » ¹¹. *Kû*

⁷ Lawrence, *ibid.*, p301.

⁸ « Vision du Nirvâna selon le bouddhisme du Grand Véhicule », *Tetsugaku Shisô Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée)*, Iwanami Shoten, p1248.

⁹ Les mots techniques originaux du bouddhisme sont généralement le pali ou le sanscrit. Mais, par commodité, nous utilisons les mots japonais dans notre étude.

¹⁰ *Woven Cadences of Early Buddhists (Sutta-nipata)*, tr. E. M. Hare, 1944, §1119, p163.

¹¹ Cf. dictionnaire de philosophe, puf, p2088.

(vacuité) est une thèse selon laquelle toutes les choses se dépendent l'une sur l'autre par une relation. Elle exprime une philosophie de relation, incluant même la relation de contradiction ou de négation. Toutes les choses n'ont pas de soi-même comme substance, c'est pourquoi il s'agit de la vacuité, qui n'est rien d'autre que le Nirvâna pour Nâgârjuna ¹². En ce sens, cette philosophie de relation de Nâgârjuna résonne vivement avec Lawrence, qui dit : « Notre individualité se trouve dans les rapports. Il nous faut admettre ce fait important et gênant. En dehors de nos rapports avec les autres nous ne sommes que de simples individus sans grande valeur. C'est le contact vivant qui s'établit entre nous et les autres êtres, les autres vies, les autres phénomènes qui constituent notre environnement, notre raison d'être » ¹³. La description du rapport humain par Lawrence est une physique vivante plutôt qu'une pure théorie. « Chacun, homme ou femme, est un flux, un flux de vie. Et, sans les autres, ce flux ne peut couler, exactement comme un fleuve ne peut couler sans ses rives. (...) Ce sont les relations avec la femme et avec mes semblables qui font de moi un fleuve vivant. Et, même, ce sont elles qui me donnent mon âme. Un homme qui n'a jamais eu de rapports essentiels avec un autre être humain ne possède pas vraiment d'âme » ¹⁴. Entre l'homme et la femme, il existe une relation sexuelle. Mais, Lawrence essaie d'y dégager la relation d'âme, dont le désir sexuel n'est que la plus vigoureuse manifestation ¹⁵. « Je suis né avec un début d'âme, et c'est cette âme tout entière que je dois créer. J'entends par âme mon intégralité. (...) Je dirai que les rapports entre deux époux véritables changent profondément au cours des années, souvent sans qu'ils n'en sachent rien ; quoique chaque changement soit une souffrance même s'il cause une certaine joie. La longue route du mariage est une longue suite de changements constants au cours de laquelle un homme et une femme construisent chacun leur âme et trouvent leur plénitude » ¹⁶. Derrière ces idées de Lawrence, il existe son diagnostic : « Nous vivons à une époque qui croit au dépouillement des rapports humains » ¹⁷. D'où le combat de Deleuze vise aussi la conquête de cette part éminemment fluente, vibrante, luttante de l'âme collective, qui ne peut être atteinte qu'en cessant d'être un moi.

Le bouddhisme du Grand Véhicule mit l'accent sur le salut de tous les êtres vivants plutôt que le détachement de soi : Non seulement les moines-ermites du bouddhisme mais tous les êtres vivants peuvent atteindre l'Eveil ou le Nirvâna. D'où *jîhi* (amitié-pitié) devient l'idée principale. En ce sens, la critique de Lawrence (et Deleuze), « le bouddhisme est la cause de l'égoïsme de la société moderne », ne semble pas valable. Bien au contraire, la théorie de *kû* (vacuité) de Nâgârjuna, en

¹² Pour cette théorie de vacuité, on se reportera aux articles de *kû* (vacuité), et de Nâgârjuna dans *Tetsugaku Shisô Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée)*, Iwanami Shoten, pp373-374 et p1197.

¹³ Lawrence, *op.cit.*, p306.

¹⁴ *Ibid.*, pp310-311.

¹⁵ *Ibid.*, p316.

¹⁶ *Ibid.*, pp311-313.

¹⁷ *Ibid.*, p311.

tant que philosophie de relation, résonne avec l'idée de Lawrence, qui soutient l'importance du rapport humain, surtout, du rapport entre l'homme et la femme. Elle est aussi proche de l'éternel retour de Nietzsche et de la philosophie de l'événement de Deleuze. Mais, entre la pensée de Bouddha et celle de Nietzsche, Lawrence, et Deleuze, il existe quand même une différence aiguë. L'enseignement fondamental de Bouddha est comme suit. La réalité de ce monde est plein de souffrance, dont la cause est l'hésitation du cœur humain, à savoir les désirs et l'attachement du cœur humain. Bouddha voit ce monde de souffrance comme la métempsychose, c'est-à-dire le cycle de la vie et de la mort, d'où il faut sortir vers le Nirvâna, l'état de l'Eveil. « Comme on ne conçoit rien de cette façon, on ne s'attache à rien dans ce monde. Ne s'attachant à rien, on n'est pas agité. N'étant pas agité, on atteint personnellement le Nirvâna »¹⁸. Comme nous l'avons vu, le bouddhisme du Grand Véhicule a changé cette vision du monde de Bouddha, en attachant de la valeur à ce monde-ci comme métempsychose. Selon ce courant bouddhique, nous pouvons atteindre le Nirvâna, tout en gardant notre corps. Cependant, en ce qui concerne Bouddha lui-même, ce monde n'est que le monde de souffrance, qui doit être nié pour fuir au Nirvâna. Et c'est cette doctrine à laquelle Nietzsche et Deleuze s'opposent. Selon Nietzsche, le Nirvâna bouddhique n'est que la fuite nihiliste de la vie. La raison pour laquelle Bouddha fuit de la vie, c'est qu'il pensa que notre existence dans ce monde n'avait pas de valeur : « L'on songe à (...) l'existence elle-même, qui reste ainsi *sans valeur en soi* (rejet nihiliste, aspiration au néant ou aspiration à son « contraire », à un être-autre, bouddhisme et assimilés »¹⁹. C'est là que l'idée de Bouddha a la même structure que celle du christianisme : négation de ce monde-ci, et affirmation du monde d'au-delà et de l'âme immortelle. Or, Nietzsche affirme les désirs dans ce monde-ci, quitte à souffrir. Il affirme l'affect, et essaie de créer à travers cette souffrance. Il n'admet que le phénomène de ce monde-ci, et abolit le dualisme du phénomène de ce monde-ci et de la réalité d'au-delà, derrière le phénomène. Lawrence et Deleuze auraient partagé la grande ligne de cette idée nietzschéenne. En effet, c'est ce qui est en jeu dans le combat de Deleuze. Le devenir de Nietzsche et de Deleuze est une variation de la métempsychose bouddhique comme cycle éternel de la vie et de la mort, à une différence près que Bouddha la nie tandis que Nietzsche et Deleuze l'affirment. Au lieu de fuir de la métempsychose comme Bouddha, ils restent dans ce devenir et combattent.

Or, dans un autre chapitre de *Critique et Clinique*, Deleuze reprend ce même thème de la méfiance à l'égard de l'Orient, dans le contexte du combat²⁰. Cette fois-ci, il s'agit du combat-contre et du combat-entre. Ce dernier se développe comme un des caractères du système de la cruauté d'Artaud, *contre* le jugement

¹⁸ *The Connected Discourses of the Buddha – A New Translation of the Samyutta Nikâya*, Vol. II, tr. par Bhikkhu Bodhi, The Pali Text Society, Oxford, 2000, p1171. Pour ce résumé de la philosophie de Bouddha, on se reportera aussi à l'ouvrage suivant : Yutaka Yuda, *Bouddha vs. Nietzsche*, Daitô Shuppansha, 2001.

¹⁹ Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, II, §21, GF Flammarion, p105.

²⁰ Cf. Deleuze, « Pour en finir avec le jugement », dans *Critique et Clinique*.

judéo-chrétien. « Et sans doute le combat apparaît-il *contre* le jugement, contre ses instances et ses personnages. Mais, plus profondément, c'est le combattant lui-même qui est le combat, *entre* ses propres parties, entre les forces qui subjuguent ou sont subjuguées, entre les puissances qui expriment ces rapports de forces »²¹. Selon Deleuze, toutes les œuvres de Kafka pourraient recevoir le titre de « Description d'un combat » : combat contre le château, contre le jugement, contre le père, contre les fiancées. « Mais ces combats extérieurs, ces *combats-contre* trouvent leur justification dans des *combats-entre* qui déterminent la composition des forces dans le combattant. Il faut distinguer le combat contre l'Autre, et le combat entre Soi. Le combat-contre cherche à détruire ou à repousser une force (lutter contre « les puissances diaboliques de l'avenir »), mais le combat-entre cherche au contraire à s'emparer d'une force pour la faire sienne. Le combat-entre est le processus par lequel une force s'enrichit, en s'emparant d'autres forces et en s'y joignant dans un nouvel ensemble, dans un devenir »²². Deleuze précise que le maître commun de Lawrence et de Nietzsche est Héraclite, penseur du combat : Tout ce qui est bon provient d'un combat²³. C'est dans ce contexte que le pacifisme ou le « néant de volonté » de l'Orient est mis de côté. « Ni Artaud ni Lawrence ni Nietzsche ne supportent l'Orient et son idéal de non-combat ; leurs plus hauts lieux sont la Grèce, l'Etrurie, le Mexique, partout où les choses viennent et deviennent au cours du combat qui en compose les forces »²⁴. Mais, en même temps, en tant que le plus bas degré de la volonté de puissance, Deleuze écarte soigneusement la guerre ou le combat-contre, qui n'est qu'une volonté de destruction, un jugement de Dieu qui fait de la destruction quelque chose de « juste ». « Le combat au contraire est cette puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force, et enrichit ce dont elle s'empare. Le bébé présente cette vitalité, vouloir-vivre obstiné, têtue, indomptable, différent de toute vie organique »²⁵.

Nous sommes forcés d'admettre la richesse de ce combat-entre de Deleuze. Le combat deleuzien est la manière d'en finir avec le jugement. Mais, si ce combat n'est rien d'autre que la puissante vitalité non-organique, est-ce que cela n'existe pas dans l'Orient ? Tout d'abord, dans le bouddhisme, il n'y a pas de Dieu transcendant comme celui du christianisme. Il n'y a non plus donc le destin différé comme celui de la tradition judéo-chrétienne. Bien au contraire, dans le courant du bouddhisme du Grand Véhicule, nous pouvons remarquer une trace de la philosophie de l'immanence, parce que selon lui, tout le monde peut bénéficier du caractère du Bouddha en soi-même. Certes, il existe l'ascétisme bouddhique, mais certain penseur a essayé de le réviser, en évoquant l'énergie primordiale du corps. En effet, Hakuin, un des célèbres moines du zen bouddhisme à l'époque Edo, a mis en valeur « *Naikan-hô* (Méthode d'introspection) », qui nous donne l'énergie

²¹ CC, p165.

²² *Ibid.*

²³ CC, p166.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ CC, p167.

primordiale et vitale ²⁶. Même si ce n'est pas le même type de combat que celui de Deleuze, ce n'est pas au moins non-combat. Un certain combat, non pas la guerre, existe même dans l'Orient, afin de surmonter soi-même.

En outre, prendre le néant Oriental comme passif, serein, et paisible ne semble pas assez moléculaire. A part la pensée bouddhique, il existe une ancienne philosophie chinoise, dont un des grands penseurs était Lao-tseu. Dans un sens, la position de ce dernier est parallèle à celle de Nietzsche, parce que Lao-tseu a critiqué le moralisme de Confucius. Lao-tseu et Nietzsche ont un point commun : ils visent tous les deux « par-delà du bien et du mal ». Thèse principale de Lao-tseu est le non-agir, avec lequel on peut faire apparaître un grand mouvement de la nature ou du Tao. Ce dernier n'est rien d'autre que le néant, mais c'est le néant absolu et affirmatif qui dépasse le dualisme de l'être et le néant, à savoir le néant relatif. Nietzsche critique l'aspiration bouddhique vers le néant ou le Nirvâna passif, serein et paisible, comme le nihilisme. Mais, ce que Nietzsche a pensé comme le néant oriental n'était que le néant relatif, qui est différent de ce que Lao-tseu avait conçu comme principe fondamental. Après Lao-tseu, Tchouang-tseu, un autre grand penseur chinois, a développé cette pensée du Tao. Selon Tchouang-tseu, Lao-tseu a conçu le néant comme commencement, à partir duquel l'être apparaît. Mais, si c'est le cas, le néant n'est plus absolu, mais relatif par rapport à l'être, parce que, dans ce cas, le néant est conçu comme quelque chose ayant une limite par rapport à l'être. C'est la raison pour laquelle Tchouang-tseu a abandonné l'idée du néant (Tao) comme commencement. Il est simplement l'infinitude ²⁷. Mais, bien que beaucoup de penseurs occidentaux le croient, ce néant (Tao) en tant qu'infinitude de Tchouang-tseu n'est pas l'état passif et serein. Au contraire, étant la puissance de la nature, le Tao est plein d'énergie. L'idée de Lao-tseu et Tchouang-tseu est d'abolir l'acte volontaire humain afin de faire apparaître cette énergie infinie du Tao ou puissance de la nature comme le destin. Cette idée du néant, en tant qu'infinitude ou puissance de la nature, est tout à fait différente de ce que Nietzsche et Deleuze pensent comme le néant oriental. Bien au contraire, nous pouvons même la rapprocher de la puissante vitalité non-organique de Deleuze.

L'autre point commun entre Tchouang-tseu et Deleuze, c'est que tous les deux essaient d'agir suivant la nécessité circonstancielle. « Qui veut être calme règle sa respiration ; qui veut être inspiré suit son cœur ; qui veut agir juste n'agit que par nécessité ; telle est la voie du saint » ²⁸. La pensée cruciale de Tchouang-tseu est de suivre le Tao ou la puissance infinie de la nature. N'ayant pas de limite, le Tao est l'Un qui englobe toutes les distinctions dans ce monde. C'est avec la parole que l'homme fait les distinctions ²⁹. Cette pensée du Tao se confond avec l'affirmation

²⁶ Cf. Hakuin, *Yasen Kanna (Entretien sur un bateau nocturne)*, édité par Shun Takayama, Daihōrinkaku, 2008.

²⁷ Pour ce résumé des pensées de Lao-tseu, et de Tchouang-tseu, on se reportera à l'ouvrage suivant : Mikisaburō Mori, *Lao-tseu, Tchouang-tseu*, Kōdansha, 1978.

²⁸ Tchouang-tseu, *Œuvre complète*, tr. par Liou Kia-hway, Gallimard/UNESCO, 2007, p193.

²⁹ *Ibid.*, p41.

du destin. Or, à l'époque de *Logique du sens*, Deleuze s'est aussi rapproché de l'*Amor fati*, en décrivant la blessure de Joe Bousquet. « Devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements »³⁰. Ce paragraphe deleuzien résonne vivement avec la pensée suivante de Tchouang-tseu : « Quiconque ne se laisse pas affecter de ces événements (la mort et la vie, la misère et la gloire, la sagesse et l'ignorance, etc.) garde l'âme intacte. Il conserve alors de jour et de nuit son équilibre, son aisance et sa bonne humeur. Bienfaisant comme le printemps, il s'adapte à tous et à toutes les circonstances. Celui-là possède la capacité intégrale »³¹.

La tradition judéo-chrétienne a constitué, avec l'infini de la dette et l'immortalité de l'existence, « la doctrine du jugement ». Selon ce dernier, le destin de l'homme est différé, et la vraie valeur est mise au-delà, la vie de ce monde-ci étant considérée négativement : il existe le critère supérieur à la vie. C'est à ce jugement dépréciant la vie de ce monde, que Deleuze oppose le combat avec Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka, et Artaud. La critique deleuzienne vis-à-vis de l'Orient, du Nirvâna de Bouddha, se fait dans ce contexte. Le problème collectif est d'instaurer, trouver, ou retrouver un maximum de connexions dans ce monde-ci, en intensifiant une vie³². Le combat-entre se fait afin d'enrichir la vie de ce monde, et conquérir l'âme collective. Avec l'image de l'androgynie d'Artaud, Deleuze développe le dualisme moniste ou la multiplicité de fusion. Le combat-entre deleuzien est étroitement lié à ce combat d'Héliogabale par l'intermédiaire d'Artaud. Dans un premier temps, c'est le combat entre « deux images de l'esprit fait chair et qui se bat avec de la chair »³³. Ensuite, y participent les deux principes du masculin et du féminin. « Il (Héliogabale) réalise en lui l'identité des contraires, mais il ne la réalise pas sans mal et sa pédérastie religieuse n'a pas d'autre origine qu'une lutte obstinée et abstraite entre le Masculin et le Féminin »³⁴. Il s'agit du combat dans Héliogabale « De l'UN qui se divise en restant UN. De l'homme qui devient femme et reste l'homme à perpétuité »³⁵. Bien que nous puissions trouver un combat pour surmonter soi-même dans l'Orient, il serait difficile d'y chercher un tel combat du type androgynie.

Il nous semble que la méfiance de Deleuze envers l'Orient provient de celle à l'égard de la mort. La vision deleuzienne de la mort aurait été liée au concept thermodynamique de « entropie », dont le mot original grec signifie « transformation »³⁶. Clausius, physicien allemand, a formalisé le second principe de la thermodynamique comme suit : « L'entropie du univers s'oriente vers une certaine valeur maximale (loi de croissance de l'entropie) »³⁷. C'est une

³⁰ Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, 1969, p175.

³¹ Tchouang-tseu, *op.cit.*, p63.

³² CC, p69.

³³ Antonin Artaud, *Héliogabale ou L'Anarchiste couronné*, Gallimard, 1979, p64.

³⁴ *Ibid.*, p67.

³⁵ *Ibid.*, p95.

³⁶ Cf. *Logique du sens*, p134.

³⁷ Cf. l'article d' « entropie » dans *Tetsugaku Shisô Jiten (Dictionnaire de philosophie et de pensée)*, Iwanami Shoten,

présentation de l'image du univers dans lequel les processus irréversibles d'un système isolé se poursuivent jusqu'à l'état d'équilibre thermodynamique. Dans la philosophie de Deleuze, ce mouvement thermodynamique est parallèle à l'actualisation du virtuel, jusqu'à son niveau le plus bas. La contre-effectuation est conçue afin de résister à ce mouvement d'actualisation à l'état équilibré. Deleuze pense que le moment de création est toujours en état déséquilibré. Au contraire, la mort est considérée comme l'état équilibré, à laquelle il aurait superposé ce concept eschatologique de la thermodynamique. Avec cette vision de la mort, Deleuze essaie de pratiquer son dualisme moniste ou multiplicité de fusion pour la vie et la mort, en empruntant le concept « vie non-organique ». Mais, concernant cette paire de la vie et de la mort, la fusion deleuzienne ne semble pas marcher bien. Une des raisons, c'est peut-être que tous les philosophes et les romanciers que Deleuze invoque (Spinoza, Nietzsche, Lawrence, Kafka, Artaud) et Deleuze lui-même sont les défenseurs de la vie. Zarathoustra de Nietzsche est l'avocat de la vie et de la douleur ³⁸. C'est la philosophie d'une vie, qui tente de surmonter la mort, en intensifiant au maximum la puissance de la vie. Deleuze a bien conceptualisé la mort comme événement. Mais, chez Deleuze, la vie n'est-elle pas prépondérante par rapport à la mort ? Dans *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze dit que les livres de philosophie est la résistance à la mort. « Ils (les livres de philosophie et les œuvres d'art) ont en commun de résister, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au présent » ³⁹. Certes, il affirme que même la mort peut devenir un flux ⁴⁰. Nietzsche fait aussi allusion à l'affirmation de la mort : « "La valeur de la vie" : mais la vie est un cas particulier, il faut justifier toute existence, non seulement la vie » ⁴¹. Mais, il semble rester une hésitation dans ces allusions. Si la philosophie de Deleuze est celle de métamorphose et de transformation, est-ce qu'il ne pourrait pas affirmer plus simplement la mort, ou bien, à la fois la vie et la mort ?

Or, la pensée de Tchouang-tseu consiste en telle philosophie, affirmant à la fois la vie et la mort. « Dans l'Antiquité l'homme véritable ne connaissait ni amour de la vie, ni horreur de la mort ; il ne se réjouissait point de son apparition et ne redoutait point sa disparition ; (...) Il se contentait de ce qui lui était donné (la vie) et ne s'y attachait pas quand il la retournait » ⁴². Dans l'Occident, c'est la philosophie de Marc-Aurèle qui synchronise avec cette pensée de Tchouang-tseu. « S'il faut partir dès maintenant, il s'en ira aussi aisément que si c'était pour accomplir un de ces actes qui veulent de la conscience et de l'ordre. (...) Si tu conserves ton démon dans l'état de pureté comme si tu devais le rendre

p173.

³⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, Convalescent §1, GF Flammarion, p270.

³⁹ Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit, 1991, p105.

⁴⁰ CC, p68.

⁴¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887, 9 (13), Gallimard, 1976, t. 13, p23.

⁴² Tchouang-tseu, *op.cit.*, pp66-67.

sur-le-champ, (...) tu vivras heureux »⁴³. Epictète, un autre stoïcien, dit aussi : « Ce que je peux, je le fais : disparaître sans peur, sans cri ni reproche contre Dieu, en sachant bien qu'un être qui est né doit périr »⁴⁴.

Combat-entre de Deleuze est très riche. C'est la philosophie pour défendre et enrichir une vie, en instaurant un maximum de connexions dans ce monde. Mais, tout en gardant ce combat deleuzien, nous pouvons affirmer ou accepter en même temps la mort, à l'instar de ces anciens philosophes. Nous pouvons continuer le combat, tout en ne nous y attachant pas. « Il est difficile d'unir et de joindre à l'attention de l'homme qui s'attache aux choses le calme de celui qui y reste indifférent ; mais ce n'est pas impossible »⁴⁵. Pour cela, comme Deleuze a déjà fait, il faut abandonner l'existence de l'âme immortelle, parce que, tant que nous y croyons, nous sommes obligés de nous attacher obstinément à la vie. Deleuze dit que le combat-entre se fait pour conquérir l'âme. Cette dernière n'est pas l'âme immortelle, mais « l'âme mortelle »⁴⁶. « Je suis tout entier corps, et rien d'autre ; l'âme est un mot qui désigne une partie du corps »⁴⁷. L'âme et le corps ne font qu'un. Même si l'âme est mortelle, elle est nomade, parcourant sans cesse entre l'actuel et le virtuel. En ce sens, il semble que l'Orient ne soit pas aussi loin que cela puisse paraître pour Deleuze.

⁴³ Marc-Aurèle, *Pensées*, dans *Les Stoïciens*, Pléiade, Gallimard, 1962, pp1155-1157.

⁴⁴ Epictète, *Entretiens*, dans *Les Stoïciens*, Pléiade, Gallimard, 1962, p891.

⁴⁵ Epictète, *op.cit.*, p891.

⁴⁶ Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, I, §12, Le Livre de Poche, p69.

⁴⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, VI, GF Flammarion, p72.