



CONTR'HOMMAGE POUR
GILLES DELEUZE

Sous la direction de

Dalie Giroux

René Lemieux

Pierre-Luc Chénier

Illustrations de Martin tom Dieck

pul

Contr'hommage pour Gilles Deleuze

Nouvelles lectures, nouvelles écritures

Contr'hommage pour Gilles Deleuze

Nouvelles lectures, nouvelles écritures

Sous la direction de

DALIE GIROUX

RENÉ LEMIEUX

PIERRE-LUC CHÉNIER

Les Presses de l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages: **Santo** *graph*

Maquette de couverture: Hélène Saillant

© Les Presses de l'Université Laval 2009
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 2^e trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8829-6

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack
2305, de l'Université, bureau 3103
Université Laval
Québec, (Québec) G1V 0A6
Canada

www.pulaval.com

Table des matières

Remerciements	XI
--------------------------------	----

Introduction	XIII
-------------------------------	------

Pierre-Luc Chénier, Dalie Giroux et René Lemieux

Lectures

La pratique deleuzienne de l'histoire	3
--	---

Alain Beaulieu

La philosophie et son histoire	4
--	---

Une nouvelle image de la pensée dans l'institution universitaire	7
--	---

Perspective microscopique	11
-------------------------------------	----

La dramaturgie deleuzienne	13
--------------------------------------	----

Une nouvelle philosophie de l'histoire	17
--	----

Pris dans une sorte de serpent. Le concept deleuzien de maniérisme entre Bacon et le baroque	23
---	----

Sjoerd Van Tuinen, traduction de Denis Courville

La peinture maniériste et la logique de la sensation : de Michel-Ange à Bacon	24
--	----

Le maniérisme et le baroque	33
---------------------------------------	----

La Chine et la ligne. Une étude de la référence chinoise dans <i>Mille Plateaux</i>	45
--	----

Erik Bordeleau

Introduction	45
------------------------	----

« La Chine est la mauvaise herbe dans le carré de choux de l'humanité »	47
--	----

« Le multiple, il faut le faire à force de sobriété »	49
---	----

« Passer le mur du signifiant : les Chinois peut-être, mais à quel prix ? »	51
---	----

« Tout est passé sur les lignes »	55
---	----

Conclusion	58
----------------------	----

Le Corps sans Organes. Mobilisation pour une méthodologie d'observation sociale	63
<i>Andreas Krebs</i>	
Introduction	63
Le Corps sans Organes et la production du sujet	65
Devenir un Corps sans Organes	70
Mobilisation du CsO pour la recherche sociale	75
Articulation du CsO	79
Écritures	
Création et peuple: topologie du peuple manquant	85
<i>Pierre-Luc Chénier</i>	
Comment le cinéma s'invente un peuple?	86
Comment le désir se machine, s'agence un peuple?	91
Comment un peuple habite le désert, se constitue une terre?	100
J'avance	111
<i>Claudine Vachon</i>	
Donner de l'image contre de l'argent, donner du temps contre des images	127
<i>Serge Cardinal</i>	
Deux principes « cinématographiques » : univocité et devenir	128
Deux répétitions pour la différence: description cristalline et disjonction des facultés	129
Faire la différence entre deux répétitions: des rotations du capital aux circuits du cristal	131
L'imagination intempesive du capital: l'image-cristal	135
Les circuits du cristal: une expérimentation éthique	138
Conclusion	143
De la machine de 3^e espèce aux humains du 4^e type	147
<i>Maurice G. Dantec</i>	
Diagramme diachronique	148
1975: Heldon, Nietzsche, Philip K. Dick	148
1977: <i>L'anti-Ceïpe</i>	149
1980-1990: <i>Mille Plateaux, L'image-mouvement, Différence et répétition</i>	149
1997-2000: Heldon/Richard Pinhas	150

1999-2003: Schizotrope	151
2000-2004: Le christianisme, la patristique, Duns Scot, Heidegger/Nietzsche	151
Diagramme synchronique	152
Le chaos post-atomique: De l'impossibilité de repenser la transcendance après Auschwitz	153
Quelle Ontologie pour le post-humain? Le post-humain et la post-machine: deux faces corrélaires du même programme-hybris fusionnel entre homme et machine	156

Lecture

Pourquoi s'être rencontrés pour parler de Deleuze, pourquoi écrire maintenant autour de son œuvre?	161
---	------------

René Lemieux

Éthique de la lecture	162
Lecture de l'éthique	163
Éthique de l'éthique	168
Lecture de la lecture	170

« Tentation d'évasion hors de la sphère paternelle ». Lecture et anarchie chez Gilles Deleuze	177
--	------------

Dalie Giroux

L'autorité chez Kafka: exercice de lecture	179
Max Brod: <i>Vater-Imago</i>	180
Scansion: L'herméneute meurtrier de Nabokov	184
Œdipe bouffon: Kafka pervers	185
Le Kafka de Deleuze/Le Deleuze de Kafka	187

L'appropriation pragmatique de Deleuze aux États-Unis, ou en finir avec la nécessaire banalité de l'hommage	191
--	------------

Sylvano Santini

Production de double: l'appropriation de Deleuze et l'hommage	191
La cérémonie de l'hommage	193
La survie intellectuelle	193
Le baiser sur la bouche et les mains dans les mains	199
L'amitié	205
Contr'hommage	209

En guise de postface	
Gilles Deleuze philosophe : un nom propre	213
<i>Francis Lapointe et Lawrence Olivier</i>	
Comment « Gilles Deleuze » est devenu un philosophe	216
Que faire avec Deleuze?	220
Les auteurs	231

Remerciements

Outre les auteurs qui figurent dans cet ouvrage, nous tenons à remercier les amis et collaborateurs, en particulier Jean-Pierre Couture et Suzanne Gallant, qui ont assisté au colloque « Contr'hommage à Gilles Deleuze », tenu dans cadre du congrès de l'ACFAS à Trois-Rivières en mai 2007. Un merci particulier à Denis Courville qui a traduit le texte de Sjoerd Van Tuinen, et à Lawrence Olivier et Francis Lapointe qui ont accepté d'écrire une postface à cet ouvrage.

Introduction

PAR PIERRE-LUC CHÉNIER,
DALIE GIROUX
ET RENÉ LEMIEUX

La pensée de Gilles Deleuze a longtemps été associée à Mai 68, aux contestations étudiantes des années 1970 et à la subversion. Mort en 1995, Deleuze a pourtant toujours clamé être un philosophe du système et un métaphysicien. Sa philosophie, qui se veut la constitution d'un plan d'immanence totale pensé en termes vitalistes, a été particulièrement attaquée et grossièrement résumée à n'être qu'une « philosophie du désir », notamment par le ressac conservateur de la pensée française des « nouveaux philosophes ». Quoiqu'elle ait toujours été présente dans les départements de littérature, de communication et de cinéma, ce n'est que récemment que la pensée de Deleuze a (re)commencé à être reprise et réinterprétée dans le domaine des sciences sociales et de la philosophie.

Le présent ouvrage, en plus de porter directement sur cette question, constitue le premier collectif francophone nord-américain sur la pensée de Gilles Deleuze. Il réunit des lecteurs de Deleuze provenant de différents horizons disciplinaires : philosophie, science politique, études cinématographiques et littéraires, arts visuels et création littéraire. Pour la petite histoire, mentionnons que cet ouvrage collectif trouve son point de départ dans une rencontre entre lecteurs de Deleuze qui s'est tenue le 11 mai 2007 à Trois-Rivières (Québec) sous le thème « Contr'hommage à Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures ». Les gens invités à participer à cette rencontre, dont plusieurs ont fourni les textes qui se retrouvent réunis ici, avaient tous en commun de travailler la pensée de Gilles Deleuze en dehors des critiques trop faciles qu'on lui adressait, mais en évitant aussi les hommages habituellement réservés aux morts, qui servent plus souvent les célébrités que celui qu'on croit honorer.

« CONTR'HOMMAGE »

C'est parce que le mouvement de la pensée nécessite la multiplicité et la pluralité des paroles que nous avons voulu cette rencontre des lecteurs de Deleuze, espérant placer les contributions présentées ici moins sous le signe d'une unité de l'œuvre et de sa réception, d'une filiation canonique ou d'une justice envers l'œuvre, que sous celui d'une amitié toute particulière qui place la lecture ou l'écriture avant l'œuvre.

Nous avons ainsi voulu considérer l'œuvre de Deleuze en dehors de l'autorité propre au texte. Nous avons peut-être même voulu supprimer cette autorité du texte, comme l'a fait Montaigne à l'égard du *Discours de la servitude volontaire* ou *Contr'un* de son ami La Boétie, Montaigne qui devint, « d'une si amoureuse recommandation, la mort entre les dents, par son testament, héritier de sa bibliothèque et de ses papiers » (Livre I des *Essais*, chap. XXVIII). Il s'agissait peut-être pour Montaigne, dont nous voulons répéter le geste – comme nous répétons l'apostrophe du titre de La Boétie –, de ne pas malmener l'élan de liberté qui traverse le texte ou, dans le cas présent, de ne pas supprimer un usage à l'œuvre qui passe par l'amitié, le devenir qui advient dans la lecture et l'écriture. C'est également pour cette raison que le contr'hommage à Deleuze, réaction aux célébrations douteuses du personnage-penseur, est devenu un contr'hommage *pour* Deleuze, telle une offrande à un ami inconnu.

Pour reprendre un mot d'Aristote, l'amitié n'est pas affaire de justice, l'amitié est au-delà de toute justice. Par ce contr'hommage pour Gilles Deleuze, nous avons dans cet esprit d'amitié voulu aller à l'encontre de la forme même de l'hommage traditionnel, c'est-à-dire *mettre à l'œuvre* Deleuze, *mettre à l'œuvre* l'œuvre.

« NOUVELLES LECTURES, NOUVELLES ÉCRITURES »

Trois aspects de l'usage contemporain de l'œuvre de Gilles Deleuze structurent cet ouvrage : *lectures*, *écritures*, *lecture*. Se superpose à ces trois aspects, qui parlent du lieu où l'on se trouve, mais aussi de ceux à qui l'on s'adresse, un axe médian qui fait communiquer entre elles toutes les contributions. Ainsi voit-on émerger des lignes qui s'entrecroisent : un goût de l'origine et de l'histoire, un désir de collision, une ruine libératrice qui déborde le texte.

Lectures

Lectures, d'abord, est l'agencement pluriel d'interprétations systématiques du geste deleuzien. Les textes offerts dans cette section sont écrits par des spécialistes s'inscrivant à l'intérieur de communautés de lecteurs parfaitement à l'aise dans l'œuvre de Deleuze, et s'adressant aux membres de ces communautés – philosophie, études littéraires, sciences sociales. Leurs lectures sont lisibles au cœur des études deleuziennes, tout en territorialisant une réception de Deleuze dans leur lieu comme dans leur discipline, sans jamais toutefois s'y restreindre, prolongeant l'interprétation dans de nouvelles directions, la présentant sous de nouveaux angles, si ce n'est au moyen du corpus d'une discipline étrangère, ou encore cherchant à l'intégrer à l'outillage d'une autre.

Dans un texte enraciné dans une connaissance en profondeur de l'œuvre de Gilles Deleuze, **Alain Beaulieu** brosse un tableau du rapport qu'entretient la pensée de Gilles Deleuze avec l'histoire. Plus précisément, Beaulieu cherche à cerner la conception de l'histoire de la philosophie de ce philosophe qui a produit un nombre important de monographies plutôt iconoclastes sur des penseurs canoniques de la philosophie occidentale. À cette interrogation se pose en écho la question d'une philosophie de l'histoire de Gilles Deleuze. Entre histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire, Beaulieu offre une définition particulièrement efficace de ce qu'il appelle la perspective microscopique de Deleuze (micro-physique du pouvoir, devenirs imperceptibles et micro-perceptions), un portrait « dramaturgique » de l'histoire de la philosophie et de son usage selon Deleuze, et une lecture nuancée et complexe de la question de la métaphysique pour Deleuze.

Sjoerd Van Tuinen offre quant à lui une remarquable analyse de la notion de maniérisme chez Gilles Deleuze. Par cette lecture toute en plis, elle-même à l'image de ce qu'elle énonce, Van Tuinen propose une réflexion originale sur le concept de maniérisme chez Deleuze. Pli sur pli, ce texte est un *milieu* par lequel s'exprime et se développe une esthétique deleuzienne de la peinture. Ainsi le maniérisme en tant qu'expression de l'artificial et de l'inhumain est une déterritorialisation de l'humain à travers la déformation corporelle dans des traits impersonnels.

Combinant une lecture de *Mille Plateaux* organisée autour des références à la Chine que le texte contient et un corpus portant notamment sur la littérature, la philosophie et l'art chinois, **Erik Bordeleau** dégage dans sa contribution une compréhension originale de cette œuvre de Deleuze et Guattari. Il y met en lumière la notion de micropolitique, ainsi que de certains des concepts qu'elle met en jeu, en particulier celui du devenir-imperceptible.

À partir de Nietzsche et de l'écrivain Lu Xun, Bordeleau explique comment Deleuze et Guattari jouent eux aussi d'une certaine petitesse de la Chine, mais comme pivot central à l'articulation de leur micropolitique.

S'inscrivant dans la réception anglo-américaine de la *French Theory*, **Andreas Krebs** propose un usage inédit du corps sans organe de Deleuze et Guattari. Le concept devient, dans le bricolage théorique de Krebs, un paradigme du mouvement des affects mobilisé pour la recherche empirique en sciences sociales. Ce qui est dès lors proposé est un processus de recherche dans lequel le chercheur expérimente une paranoïa volontaire (il développe une réflexivité relative à son immersion dans les flux affectifs qui ont participé à l'histoire de sa subjectivation) qui permet de mettre au jour d'une manière perverse le corps sans organe, « la couche sur laquelle le désir s'enregistre ». Krebs offre une définition du corps sans organe, il fait état du sens de celui-ci pour la recherche sociale sur les affects, et explore des pistes de réflexion sur les dangers et les modes d'expression d'une telle expérience de soi comme recherche sociale.

Écritures

Écritures, au milieu, est une ligne de fuite qui survole et frôle l'œuvre de Deleuze, un certain usage du mouvement de l'œuvre. *Un milieu par lequel la sortie est possible*. Les écritures suivent les lectures, bien sûr, mais d'une manière tout à fait étrange : elles les suivent, mais elles en sortent. Les écritures sont des élans, des lignes de vie qui déterritorialisent tout espace fermé pour ouvrir à de nouvelles possibilités. Ces écrits ont un rapport ambigu à Deleuze, et chaque écrit actualise un certain rapport : le nécessaire rapport de création/pouvoir, le rapport de lignes de fuite, le rapport de dislocation/réification de l'image, ou même l'impossible rapport de collision.

Pierre-Luc Chénier présente une analyse du problème de la création et du peuple chez Deleuze et Guattari, notamment à travers un traitement de la relation entre cinéma, politique et langage. Ce cinéma, d'abord, il faut le comprendre en devenir-minoritaire ; c'est le cinéma qui a pour arme « l'assemblage d'une nouvelle langue », et ce, à même des « mots morts ». Car c'est à partir de l'impossibilité assumée de parler sa langue, de parler en son propre nom, que l'on peut entrevoir « comment machiner un peuple », « comment habiter la steppe, le désert ». Et si le peuple en tant que peuple manquant est chez Deleuze cette impossibilité à partir de laquelle quelque chose peut parler, de même est-ce à partir de Deleuze et Guattari que Chénier s'exprime. Lorsqu'il cite Deleuze qui dit qu'« [il a] besoin de [ses] intercesseurs pour [s'] exprimer, et eux ne s'expriment jamais sans [lui] », Chénier reprend pour lui-même, *en*

lui-même, cette langue qu'il tente d'inventer en retournant à Deleuze et Guattari.

Claudine Vachon dans un intrigant récit poétique qui s'élabore autour du thème qui lui donne son titre, «J'avance», et où elle juxtapose poésie et narration, sans début ni fin, développe différents problèmes chers à Deleuze, tels que, entre autres, ceux du devenir-révolutionnaire, du désir et du mouvement, les reliant à ceux de la lecture et de l'écriture, mais aussi à celui de la performance. On y perçoit non seulement de nouvelles lectures et de nouvelles écritures sur Deleuze, mais également peut-être de nouvelles pratiques. «J'avance» est ainsi la vitesse absolue d'une écriture qui cherche à se faire nomade, problème que Chénier rencontre dans le dernier temps de son exposé, dans le croisement des problèmes de la machine de guerre nomade et de la vie non organique.

Dans un texte très serré, **Serge Cardinal** dégage de son côté ce que l'on pourrait appeler une philosophie du cinéma chez Deleuze. À partir du schème de la différence et de la répétition, il montre comment, dans le cinéma, s'expérimente à la fois la réalisation du capitalisme (transformer l'argent en temps) et, de manière immanente, une fuite hors du capital (une expérience non chronologique du temps?) «Il n'y a pas d'autre problème esthétique: atteindre au pouvoir critique et révolutionnaire de la répétition, aller des mornes répétitions de l'habitude aux répétitions profondes de la mémoire, puis aux répétitions ultimes de la mort où se jouent notre liberté et la vie.» Cardinal cherche, dans cette définition d'une esthétique deleuzienne du cinéma, la forme d'une subjectivité révolutionnaire.

Nous avons pris la décision d'inviter **Maurice G. Dantec** au «Contr'hommage à Gilles Deleuze», car nous avons remarqué dans les entrevues qu'il a accordées en compagnie de Richard Pinhas, où tous deux parlaient de Deleuze, l'étrange relation qu'ils entretenaient à l'égard de Deleuze, le premier comme musicien et écrivain et le deuxième comme musicien – l'étrangeté provenait du fait que seul Pinhas avait connu Deleuze personnellement. Nous espérions que Dantec nous parle de cette relation triangulaire et nous n'avons pas été déçus. Le texte présenté ici est l'intégral de sa conférence prononcée le 11 mai 2007 à Trois-Rivières. Dans cette conférence intitulée «De la machine de 3^e espèce aux hommes du 4^e type», Dantec nous livre d'abord sa lecture de Deleuze, mais plus encore l'aspect personnel – biographique, pourrait-on dire – de cette lecture, avec en toile de fond la triangulation Dantec-Pinhas-Deleuze. Cette relation où l'un est connu à travers l'autre, Dantec la complexifie en ce sens que c'est tout autant à travers Pinhas qu'il a connu Deleuze, mais aussi à travers Pinhas que Deleuze «parle en lui». Ce polygone intensif où chaque élément pousse la puissance des deux autres résume à lui seul la problématique

du contr'hommage, de l'étrange lieu où se trouvent les lecteurs de Deleuze qui ne l'ont pas connu, problématique qui pourtant traverse leur écriture musicale, romancière, philosophique ou autre.

Lecture

Il peut paraître étrange de retrouver le même mot à la fois dans la première et la troisième sections qui composent un ouvrage. C'est qu'il y a une grande différence entre la multiplicité des *lectures* et la recherche de la lecture comme *lecture de la lecture* (re-lecture?). C'est une fin qui ne se termine pas, c'est la recherche à travers l'adresse de quelque chose qui nous dépasse, c'est partir de Deleuze, de sa lecture et de son écriture, pour aller au-delà du texte. Les auteurs de cette section tentent chacun à leur manière d'expliquer ce que peut signifier le contr'hommage : à travers la rencontre (le lecteur et le texte, les lecteurs entre eux), à travers l'acte de l'interprétation, à travers la réception de l'œuvre deleuzienne. Au-delà des cloisonnements disciplinaires, ce qui se joue dans la lecture de la lecture est quelque chose qui dépasse ce livre, comme un mouvement qui est celui de la vie. La lecture de la lecture est la marque d'une amitié toute particulière à Deleuze, qui passe avant tout par le renoncement à l'autorité d'une lecture qui ne laisserait plus de place à de nouvelles *lectures* et de nouvelles *écritures*.

Dans l'esprit du contr'hommage, **René Lemieux** propose de dégager les prémisses d'une « bonne lecture ». Plus précisément, il s'agit d'une lecture éthique de Deleuze à travers une réflexion sur l'éthique de la lecture qui se trouve dans le travail de lecteur et de commentateur de Deleuze, inséparable, par ailleurs, de sa philosophie. Lemieux expose, en retournant à la lecture de Deleuze de l'*Éthique* de Spinoza, une éthique du « corps à corps » où le jugement ne repose plus sur différents préceptes moraux ou une certaine transcendance, c'est-à-dire qu'il n'est plus question d'avoir *bien* ou *mal* lu un texte, mais plutôt sur le passage comme jugement d'une *affection* entre le *corpus littéraire* et le corps du lecteur, ce qu'il nomme une *entr'affection*. L'affection devient le critère immanent d'un jugement éthique qui porte à la fois sur le texte lu et sur son commentaire. Il s'agit de voir « en quoi le texte est porteur d'un rapport nouveau de la pensée, en quoi il est lui-même un corps affecté et affectant ». Mais encore, Lemieux fait de l'écriture le complément ontologique de cette lecture éthique ou éthique de la lecture : lire, mais également redonner de la lecture pour redonner de l'affection, affecter le texte lu autant que susciter de nouveaux commentaires, faire de la pensée une expérimentation.

Dalie Giroux propose, à travers une lecture de l'amour particulier de Deleuze pour Kafka, une véritable politique de l'interprétation qu'elle décrit comme une « justice herméneutique supérieure ». Par opposition à l'amour et à la démarche interprétative de Brod qui fait de son intimité avec Kafka la mesure de l'autorité de sa lecture, elle explique que Deleuze et Guattari font de la méconnaissance de Kafka, voire de tout auteur aimé, la condition même de leur lecture : « La lecture offerte par ceux-ci me semble animée de l'idée qu'ils *doivent* ne pas connaître Kafka pour rendre la plus haute justice à son écriture. » Alors que Brod prétend combler à titre de témoin et à coups de preuves l'écart interprétatif entre l'œuvre de Kafka et sa lecture pour, ensuite, la placer sous le joug paternel de l'obsession (ce qu'elle définit par ailleurs en référence à Nabokov, mais dans un mouvement contraire, celui-ci développant cet écart à l'extrême, comme un meurtre herméneutique où seul l'interprète subsiste), Giroux explique que c'est seulement au prix de la méconnaissance de Kafka, l'individu écrivain, et du maintien corrélatif de cet écart que la lecture de Deleuze devient pleinement politique, et préserve Kafka du meurtre.

Se penchant enfin sur la réception américaine de Deleuze, **Sylvano Santini** en fait la figure même de l'hommage et offre une interprétation de celle-ci dans le contexte du néo-pragmatisme américain. L'hommage, propose Santini suivant Marc Bloch, comporte une dimension cérémoniale et une dimension symbolique. Le cérémonial propre au *Deleuzism* américain consisterait d'abord en une forme de mimétisme de la prose du philosophe, ensuite en une forme de maniérisme. La dimension symbolique de ce *Deleuzism* recouvre les notions d'accord et d'amitié. Cette forme de la réception de Deleuze, sous la catégorie de l'hommage, répond de la logique pragmatique : « En insérant ainsi la réception de Deleuze sur la voie du pragmatisme, le mimétisme et le maniérisme qui la caractérisent pourraient s'expliquer selon le mouvement même de la croyance qui veut devenir une habitude : les commentateurs refont les pas de Deleuze pour *ajouter foi à une croyance spontanée*. Les répétitions du philosophe contribuent donc à donner au champ intellectuel une conscience de la pensée de Deleuze : il ne s'agit pas juste d'y croire, mais d'y croire en le pratiquant. » Le contr'homme, dans ces circonstances, consisterait à en finir avec les répétitions de l'œuvre de Deleuze. Santini ne propose ni plus ni moins qu'un autodafé, pour qu'il en reste quelque chose.

* * *

Les illustrations qui accompagnent les textes sont de **Martin tom Dieck**, qui a travaillé avec Jens Balzer dans la constitution de deux albums dédiés à Gilles Deleuze, *Salut Deleuze!* (1997) et *Les aventures de l'incroyable Orphée* (Le

retour de Deleuze) (2002). Dans le premier album d'où sont tirées les planches encore en ébauche, les créateurs ont choisi de s'imposer une contrainte philosophique en rapport avec le sujet du livre : la répétition. Ainsi les quatre cases de chacune des pages s'actualisent dans une circularité, sans jamais toutefois que le même ne survienne. Car Deleuze comme personnage le découvrira à son tour, la répétition est toujours une répétition du différent.

Les planches de l'album que Martin tom Dieck nous a laissé reproduire dans le collectif ont d'abord été conçues comme un hommage au philosophe qui venait de décéder (le projet ayant commencé lorsque l'illustrateur apprit l'annonce de la mort du philosophe). Il pensait par là avoir accès à Deleuze qu'il aurait voulu connaître. Une fois transféré dans un collectif d'universitaires, l'hommage devient contr'hommage. Ainsi, les dessins ont été introduits progressivement dans le présent ouvrage. Ils effectuent, dans leur forme matérielle même, une régression de la présence. De moins en moins clairs, de moins en moins soignés, ils sont à eux seuls la réalisation du désir de Deleuze de voir sa philosophie devenir une ligne sobre, exprimé par lui-même dans *Dialogues*, et qui peut-être explique l'*adresse* des quatre derniers contributeurs :

La fin, la finalité d'écrire? Bien au-delà encore d'un devenir-femme, d'un devenir-nègre, animal, etc., au-delà d'un devenir-minoritaire, il y a l'entreprise finale de devenir-imperceptible. Oh non, un écrivain ne peut pas souhaiter d'être « connu », reconnu. L'imperceptible, caractère commun de la plus grande vitesse et de la plus grande lenteur. Perdre le visage, franchir ou percer le mur, le limer très patiemment, écrire n'a pas d'autre fin (Deleuze et Parnet, *Dialogues*, 1996, Paris, Flammarion, p. 56).

Le reste appartient au lecteur à qui nous offrons cet ensemble – sans reste. *Desinit in piscem mulier formosa superne* (Horace, *Art poétique*, IV, cité dans Montaigne, Livre 1 des *Essais*, chap. XXVIII, « De l'amitié »).

Lectures

La pratique deleuzienne de l'histoire

PAR ALAIN BEAULIEU

Que ce soit par son éloge de la littérature mineure, à travers sa critique du micro-fascisme, ou encore dans ses études consacrées au rhizomatique et au moléculaire, il s'agit à chaque fois pour Deleuze de faire voir ce qui passe sous le radar des références communes. D'un point de vue biographique, la vie de Deleuze marquée par un certain retrait de la communauté scientifique (ni marxiste, ni conférencier-voyageur) est d'ailleurs l'une des expressions de cet intérêt porté à l'imperceptible. Comment renvoyer à lui-même le paradoxe qui fait de cet intellectuel spécifique l'un des grands rénovateurs de l'histoire de la philosophie, lui qui n'a jamais eu la prétention de parler au nom de la métaphysique occidentale ? Nous tenterons de montrer que c'est la particularité de son point de vue clandestin qui donne toute sa force et sa valeur à l'approche deleuzienne de l'histoire des idées. Dans ses monographies d'auteurs, Deleuze ne cherche ni à redire autrement ce qu'on savait déjà, ni à dévaloriser la tradition, ni même à remettre l'histoire sur ses rails. Il souhaite plutôt ébranler les conventions en produisant des liens inédits, tantôt critiques tantôt héroïques, qui demeurent occultés par les méga-entreprises de destruction/déconstruction de même que par les lectures de l'histoire obsédées par le paradigme d'une crise à surmonter qui affecterait la culture et la science dans leur intégralité. Nous soutiendrons donc l'extrême vitalité de l'histoire chez Deleuze qui, loin de reconduire tristement le passé à ses ruines, se montre capable d'affirmer l'originalité toujours à venir des grandes pensées (histoire de la philosophie) en plus d'entretenir un rapport expérimental et conceptuel créatif avec le devenir des choses et du temps (philosophie de l'histoire). Par commodité, nous évoquerons souvent le seul nom de Deleuze en sachant aussi que tout un pan de sa réflexion sur (et de sa pratique de) l'histoire est redevable de sa rencontre avec Guattari.

LA PHILOSOPHIE ET SON HISTOIRE

Deleuze s'est librement inspiré de nombreux auteurs afin de développer une grande variété de moyens de résistance à la réduction de la philosophie à son histoire : dans la foulée de la seconde des *Considérations intempestives* de Nietzsche (1990), il oppose l'intempestif à l'historicisme ; prolongeant les travaux de Braudel (1949) qui pensait l'histoire comme « géohistoire », il transforme la philosophie en « géophilosophie » ; informé des techniques du psychiatre Fernand Deligny (1975), il distingue les devenirs cartographiques et les devenirs historiques ; à la suite de François Laruelle (1989), il soutient le besoin de « non-philosophie » afin de contourner l'approche intellectualiste et historisante qui, laissée à elle-même, ne parvient jamais à expérimenter la réalité des forces et des puissances, etc. Sans compter l'abondante terminologie orientée sur l'expérimentation de l'espace (pli, dehors, espace lisse, territoire, ligne, etc.) développée au détriment de la recherche d'une interprétation et d'une compréhension du sens de l'histoire (dialectique, messianisme, rédemption, etc.). Tous les cultes voués au passé, que ce soit sous la forme d'une nostalgie naïve ou d'une institutionnalisation de la pensée, enveniment selon Deleuze les capacités d'expérimenter l'« ici-maintenant », une expérience qui demeure essentielle pour résister au présent.

Ces éléments ne doivent pas bien sûr faire oublier que Deleuze a profondément contribué à renouveler nos conceptions du temps, notamment en retravaillant les pensées de Bergson (durée) et des Stoïciens (*aiôn*). Il savait aussi, comme l'affirmait déjà Nietzsche, que ce n'est pas l'historicisme, mais plutôt l'*excès* d'histoire qui constitue la réelle « maladie de la civilisation ». D'ailleurs, dans son *Abécédaire* (lettre N), Deleuze admet candidement que l'oiseau ne saurait voler en étant dépourvu de son aile historienne, et qu'il a besoin des deux éléments pour prendre son envol (philosophie et non-philosophie, histoire et non-histoire, etc.). La philosophie, bien qu'irréductible à son histoire, a donc besoin de savoir un peu d'où elle vient et un peu où elle souhaite aller, afin d'expérimenter l'originalité du présent. En d'autres termes, la philosophie ne peut faire l'économie d'une conscience minimale de son passé afin d'anticiper la création d'un à venir qui ne soit pas vulgairement associé à la répétition.

Il convient de désigner la manière deleuzienne de pratiquer l'histoire de la philosophie comme un « art du faussaire » (Lardeau, 1998, p. 62) en tant qu'elle rend vraisemblables les notions ou systèmes philosophiques du passé sans se soucier de les reproduire dans leur objectivité. La seule exception à cette règle demeure la monographie de 1963 consacrée à Kant qui, composée dans un style académique, demeure assez fidèle à la lettre kantienne. Deleuze

a cependant tôt fait de quitter l'orthodoxie en présentant Kant de manière originale, dès *Différence et répétition* (1968, p. 118-121), comme celui qui opère le « grand renversement » du rapport entre le temps et le mouvement. Cette position quelque peu énigmatique lui sera plus tard utile et deviendra même centrale dans l'explication du passage de l'image-mouvement à l'image-temps au cinéma (1985, p. 34 et 57-61). Plus étrange encore, au chapitre V de *Critique et clinique* intitulé « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », Deleuze soutient que Kant a développé la première conception laïque du temps en ouvrant aussi la porte au dépassement des ontologies de la conscience (1993, p. 40-49; voir aussi Deleuze et Guattari, 1991, p. 33-36). On peut multiplier les exemples qui illustrent ce rapport créatif à l'histoire des idées : Deleuze associe de manière apparemment paradoxale le *clinamen* au *conatus*, il fait de Bergson un post-rationaliste intéressé par la raison d'être des choses en train de se faire (délaissant la dimension spiritualiste du bergsonisme), il présente Spinoza comme le penseur de l'immanence radicale alors que la Joie spinoziste contient un élément de transcendance, il fait opérer à la pensée de Foucault une conversion de la phénoménologie à l'épistémologie, et n'hésite pas à commettre des anachronismes en faisant notamment de Hume un penseur « post-kantien » de la constitution du sujet dans l'expérience.

Sous la plume de Deleuze, les philosophes deviennent souvent méconnaissables. Ni totalement autres par rapport à ce qu'enseigne l'histoire traditionnelle des idées, ni entièrement les mêmes par rapport à ce qu'on savait d'eux. Il faut noter que l'approche et la pratique deleuziennes de l'histoire des idées impliquent aussi toute la philosophie de Deleuze dont l'une des visées consiste à neutraliser la Vérité (notion pour ainsi dire exclue du corpus deleuzien) en ne se contentant jamais (ou très rarement) de reconnaître ou ré-péter des images et des paroles passées qui font consensus. La philosophie deleuzienne nie le principe de la simple reprise (réminiscence, réflexion, remémoration, etc.) au nom d'une conception à la fois plus créative et immanente de la répétition qui intègre un élément différentiel. Il y a donc une disjonction inclusive entre connaissance et création qui est inhérente à la perspective deleuzienne sur l'histoire des idées. C'est bien là le sens de la rencontre qui est en mesure de produire du nouveau à partir d'expériences familières. Il serait faux (ou « bête ») de considérer la rationalisation de Bergson ou la kantinisation de Hume comme des erreurs d'interprétation historique puisque, précisément, la démarche historique de Deleuze vise à problématiser, en la neutralisant, la distinction entre le vrai et le faux. Il n'y a donc ni recherche de véridiction ni simplement un processus de falsification dans les lectures que propose Deleuze des auteurs que l'on croyait bien

connaître. De telles évaluations reconduiraient l'entreprise deleuzienne à être évaluée à l'aune de la doctrine du jugement avec laquelle elle souhaite justement en finir. Il y a bien sûr une dimension de provocation propre à la perspective deleuzienne sur l'histoire. Après tout, transformer la pataphysique d'Alfred Jarry en « précurseur » de Heidegger (1993, p. 115-125), considérer la phénoménologie comme une « scholastique moderne » (1962, p. 223; 1986, p. 120; Deleuze et Guattari, 1991, p. 48 et 169), soutenir la convergence entre les œuvres de Spinoza et de Nietzsche (deux penseurs que l'histoire des idées oppose habituellement), ou encore présenter différents écrivains comme de véritables philosophes de l'immanence, tout ceci vient subvertir l'ordre convenu et les genres établis. Mais ces ouvertures permettent aussi de faire voir des choses inédites qui ne sont jamais aussi excentriques qu'elles peuvent paraître à première vue. À tout le moins méritent-elles que l'on s'y attarde. L'apparente marginalité des interprétations de Deleuze a notamment permis de devancer l'ouverture officielle, en France, de la controverse au sujet de la relation secrète et tumultueuse de la phénoménologie avec la théologie. Deleuze a aussi été le premier à défendre avec vigueur l'unité du travail de Foucault qu'on considérait jusqu'alors comme purement discontinu (archéologie/généalogie/éthique); cette perspective deleuzienne est devenue dominante au sein des études foucaaldiennes.

À la recherche d'une alternative aux philosophies de la transcendance en quête de la vérité universelle comme aspect de la pensée deleuzienne intégrée à sa pratique de l'histoire, il faut ajouter la tentative visant à détrôner la dialectique hégélienne. On pourra toujours trouver quelques éléments de la philosophie deleuzienne qui viennent confirmer la mise en garde de Foucault à propos de Hegel: « Notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs » (1971, p. 74-75). En ce sens, il est vrai que, d'une certaine manière, et en dépit des nombreux recours de Deleuze contre Hegel (absence de finalité, irréductibilité des événements à leur contexte d'apparition, abolition des références identitaires, discontinuité, etc.), l'idée d'un enchaînement progressif trouve une certaine effectivité dans l'explication deleuzienne du devenir événementiel qui obéit à une loi de circularité: actualisation des forces virtuelles dans les états de choses, suivis d'une contre-effectuation par laquelle l'état de choses exprime ce qui lui arrive en dirigeant de nouvelles puissances affectives dans le chaos virtuel (Deleuze, 1968, p. 269-276, et 357-359; Deleuze et Guattari, 1991, p. 144-153). Cette explication du devenir qui s'adresse à des transformations locales et singulières, mais pour laquelle la contre-effectuation s'apparente aussi à une forme de travail du négatif, semble renouer au moins partiellement avec certaines prétentions hégéliennes visant à formaliser la loi

des changements historiques. Il y aurait donc lieu de relativiser l'anti-hégélianisme deleuzien.

Toutefois, en ce qui concerne l'analyse de la pensée des sujets de ses monographies, aucun compromis avec la dialectique hégélienne ne devient possible. Les héros deleuziens de la pensée demeurent, en effet, insoumis à la « ruse de la raison » en n'appartenant jamais simplement à une « époque » qui rendrait compte, à leur insu, de leurs philosophies. Ils acquièrent ainsi un caractère notablement intempestif. Ils n'appartiennent pas à leur temps, mais au contraire mènent une lutte acharnée contre le présent. Les résultats de leur art visionnaire arrivent toujours « trop tôt ». De plus, les philosophes des monographies deleuziennes ne sont jamais présentés comme ayant une pensée déficiente par rapport à une question plus importante et oubliée. Ce qui distingue la démarche deleuzienne du modèle favorisé par les entreprises de destruction et de déconstruction de la métaphysique occidentale qui adaptent librement l'idée hégélienne d'une incomplétude du passé dont il faut pallier les insuffisances. La violence interprétative de Deleuze l'amène plutôt à considérer les pensées des sujets de ses monographies comme pleinement productrices de nouveaux degrés de puissances. Si bien qu'aucun manque ne les traverse. L'approche de type hégélien de l'histoire conçoit, pour sa part, les philosophes du passé comme ratant invariablement quelque chose en soulignant leur incapacité à prendre conscience et à élaborer de manière adéquate la conceptualité apte à expliquer la réalité. Chez Deleuze il n'y a rien de semblable puisqu'il n'y a plus de réalité ultime, transcendante et universelle à laquelle devraient correspondre les concepts qui ne sont rien d'autre que des créations lancées comme une flèche dans l'immensité du chaosmos et qui entreront en résonance avec d'autres concepts dans un temps et un lieu qui échappent à toute prédiction.

UNE NOUVELLE IMAGE DE LA PENSÉE DANS L'INSTITUTION UNIVERSITAIRE

L'une des questions sous-jacentes à la pensée de Deleuze et à sa pratique singulière de l'histoire est la suivante : comment réformer l'histoire des idées, et même en sortir au moins partiellement, tout en gardant une crédibilité institutionnelle ? La réponse à cette question demeure en grande partie implicite dans le travail de Deleuze qui, en dépit de la grande admiration suscitée par son travail d'enseignant, n'a jamais cru bon d'exposer sa philosophie de l'éducation. Quelques événements et prises de position qui jalonnent le parcours de Deleuze permettent néanmoins de tracer l'esquisse de sa conception de l'éducation. Nous savons qu'il s'est publiquement prononcé au moins à deux occasions contre des décisions administratives de l'Université

de Vincennes, où il enseignait. Une première fois dans un texte co-écrit en 1975 avec son collègue Jean-François Lyotard intitulé « À propos du département de psychanalyse à Vincennes » où les auteurs dénoncent l'exclusion de certains chargés de cours qu'ils comparent à un acte d'épuration visant à uniformiser les points de vue sur les pratiques psychanalytiques (2003, p. 56-57). Et une seconde fois dans deux textes collectifs (Deleuze et Châtelet, 1980; Deleuze, Châtelet et Lyotard, 1980) où les auteurs prennent position contre les accusations de trafic de drogue dans l'enceinte universitaire et défendent des étudiants étrangers pour lesquels auraient été fabriqués de faux documents destinés à aider leur inscription, tout ceci dans le contexte de la relocalisation de l'Université de Vincennes à Saint-Denis et de la redéfinition de son statut perçu dans les revendications de Deleuze et consorts comme une occasion de mettre fin aux pratiques novatrices d'enseignement de Vincennes. Rappelons que le Centre universitaire expérimental de Vincennes fut créé dans la foulée de Mai 68. Il est devenu l'Université Paris 8 Vincennes en 1971, puis l'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis en 1980. Vincennes proposait un programme d'études non progressif et non normatif offert à un public varié où se côtoyaient des spécialistes, des salariés et des non-bacheliers provenant de diverses disciplines et de tous les horizons de la société à l'intérieur d'un seul niveau d'enseignement (Comité national d'évaluation, 2005). Deleuze est visiblement resté attaché, jusqu'à la fin, au mandat original de Vincennes (1990, p. 190-191).

À ces prises de position critiques vis-à-vis des mécanismes de contrôle qui administrent l'enseignement universitaire, il faut ajouter deux autres textes qui offrent quelques éléments pour une explication de la conception deleuzienne de l'éducation. Dans un texte de jeunesse datant de 1953 et intitulé « Instincts et institutions » (2002, p. 24-27), Deleuze discute les parallèles et les différences entre instincts et institutions qui aspirent tous deux à satisfaire des tendances ou des besoins, les premiers sous un mode naturel et les secondes de manière artificielle. Au processus de civilisation et de développement des institutions correspond une négation de l'animalité de l'homme. L'homme va jusqu'à instituer son rapport à l'animal (Deleuze cite les exemples du totémisme et de la domestication). Sans élaborer de manière spécifique sur l'enseignement supérieur, Deleuze semble questionner implicitement les limites de l'institution universitaire en montrant ses difficultés à reconnaître le caractère « sauvage » et la provenance animale de l'homme. Ce texte trouve plusieurs échos : avec la lettre « A comme animal » de l'*Abécédaire* où Deleuze invite à désanthropomorphiser notre lien avec l'animal et à entretenir avec lui une relation non domestique, avec le nietzschéisme à venir, mais aussi avec l'orientation pédagogique particulière du Centre universitaire expérimental

de Vincennes à travers sa problématisation du rôle des institutions d'enseignement et de la fonction des éducateurs. En ce sens, l'animal domestiqué s'apparente à l'enseignement institutionnalisé. Les vues deleuziennes sur l'enseignement deviennent cependant plus limpides dans le texte de 1979 « En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens – même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques » (2003, p. 152-154). En défendant le projet initial de Vincennes, il soutient une conception « pragmatique et expérimentale » de l'enseignement où chacun « intervient en fonction de ses besoins » et qui n'est pas dispensé en fonction de l'acquisition d'un diplôme à travers un cursus progressif. Au troisième plateau de *Mille Plateaux*, le curieux épisode du Professeur Challenger, un pastiche de l'un des personnages des nouvelles et romans de Conan Doyle qui devient une sorte de double de Deleuze/Guattari en annonçant une série de théories révolutionnaires, démontre que l'enseignement et l'expérimentation peuvent cohabiter. Deleuze prend donc position contre une sorte de « dictature professorale », mais il soutient aussi la légitimité de faire coexister l'enseignement expérimental et d'autres formes plus traditionnelles où l'étudiant acquiert une culture générale à travers un cursus prédéfini.

Deleuze soutient le « renouvellement pédagogique » en encourageant la création d'autres centres universitaires similaires à celui de Vincennes. Un souhait qui est cependant demeuré sans réponse. Créé en 1983, le Collège international de philosophie offre bien à tous et sans inscription préalable un libre accès au savoir, mais il lui manque l'aspect multidisciplinaire caractéristique de Vincennes en plus d'être le plus souvent un tremplin pour les futurs professeurs ou un lieu d'expression pour les professeurs établis sans être une finalité en soi, c'est-à-dire sans proposer un modèle « complet » de formation universitaire comme c'était le cas à Vincennes. En d'autres termes, le Collège international de philosophie se conçoit structurellement comme un avatar de l'institution universitaire, alors que l'université expérimentale telle que la conçoit Deleuze est située sur un pied d'égalité avec l'enseignement progressif en offrant une alternative qui n'est pas infériorisée par rapport à la formation traditionnelle.

De ce qui vient d'être dit, on peut conclure une certaine aversion de Deleuze pour le système normalisé d'éducation en général, et en particulier pour le modèle privilégié d'enseignement de la philosophie. On peut facilement imaginer que son rapport avec l'administration universitaire était minimal, ce qui a dû s'intensifier après le transfert de Vincennes en 1980. Son lien avec la communauté scientifique était lui aussi paradoxal. Certes l'écriture a joué pour lui un rôle important et il a fait preuve d'un dévouement exem-

plaire dans ses classes. Mais il fuyait littéralement les colloques qui ne représentaient pour lui, le plus souvent, qu'une occasion offerte aux intellectuels d'aller s'entendre parler. Pire encore, il percevait cette pratique comme une autre technique de normalisation ignorant complètement l'aspect expérimental de la philosophie au profit de sa seule dimension intellectuelle. Ses participations à ce genre d'activité à l'extérieur de la France sont d'ailleurs très peu nombreuses et se limitent, à ma connaissance, à deux conférences données à Milan en 1973 (2002, p. 381-390) et 1974 (2003, p. 11-16). Deleuze a également participé à la journée « Schizo-culture » à New York en 1975, sans cependant y présenter de conférence. Le nombre de ses allocutions publiques en France, selon mes renseignements, n'est guère plus élevé : deux conférences sur Nietzsche, une à Royaumont en 1964 (2002, p. 163-177) et une autre à Cerisy en 1972 (2002, p. 351-364), puis une conférence sur le cinéma en 1987 (2003, p. 291-302), qui ne fut toutefois pas présentée dans le cadre d'un colloque. Les participations de Deleuze à des rassemblements d'intellectuels se comptent sur les doigts de la main et ont toutes eu lieu entre 1964 et 1973. Ce qui est bien loin des standards universitaires. Comme il l'explique dans *l'Abécédaire*, la parole est une « sale affaire », elle est trop subjective, fondée sur une volonté de convaincre et même de convertir, elle est trop intimiste et personnelle, tandis que l'écriture est « propre » et d'une certaine manière aussi plus impersonnelle. Ce qui explique en partie, si on compare à d'autres philosophes comme Heidegger, Habermas, Derrida ou Foucault, que la reconnaissance de son œuvre ait été plus tardive.

Le désir de synthèse disjonctive (éducation/expérimentation) et de devenir imperceptible (présence/absence) n'a pas empêché Deleuze de devenir l'un des grands historiens de la philosophie au XX^e siècle. L'un de ceux qui ont contribué à faire voir les choses les plus originales à propos du plus grand nombre de penseurs. Il prend ses distances vis-à-vis de la communauté scientifique « active » ; il évite toute forme de publicité, mais il prend position, à sa façon, dans les grands débats de la philosophie continentale du XX^e siècle : critique des philosophies de la conscience, définition d'un freudomarxisme, élaboration d'une philosophie de la différence, réforme de la sémiologie, positionnement par rapport à la phénoménologie, etc. L'absence de nomadisme physique n'est donc pas pour Deleuze un signe d'abandon total de la communauté scientifique, mais elle a permis au contraire de mieux lutter contre différentes formes de normalisation de la philosophie, incluant son institutionnalisation et la standardisation de ses modes de diffusion.

PERSPECTIVE MICROSCOPIQUE

Deleuze se méfie à la fois de l'histoire des idées et de l'institution scolaire. Mais en réalité ces deux questions sont liées puisque le monde universitaire représente en quelque sorte le lieu de sauvegarde de la tradition philosophique. Comment expliquer alors que Deleuze ait été un formidable historien des idées qui a fait carrière dans l'université ? Afin de mieux vivre sa marginalité dans l'institution, Deleuze a notamment dû développer une nouvelle perspective sur l'histoire des idées et sur l'exercice de la philosophie à partir de ce qu'on pourrait appeler une « perspective microscopique » qui contraste avec les perspectives « macroscopiques » sur l'histoire des idées. Cette approche a permis de développer un lieu de compromis entre l'expérimentation et l'enseignement. Négativement, cette perspective microscopique ne cherche :

- 1) ni à redire autrement ce qu'on savait déjà (les historiens de la philosophie) ;
- 2) ni à dévaloriser la tradition dite onto-théologique (soit en cherchant à la détruire/dépasser comme chez Heidegger ou à la déconstruire comme chez Derrida) ;
- 3) ni à baisser les bras devant les misères de l'actualité en défendant une vision défaitiste et pessimiste de l'histoire (Spengler, Adorno, Benjamin) ;
- 4) ni à remettre l'histoire sur ses rails en cherchant à surmonter la « crise nihiliste de la culture » (le Husserl de la *krisis* et le mouvement phénoménologique).

À ces relations de la philosophie à l'histoire, Deleuze répond point par point de la manière suivante :

- 1) la philosophie est irréductible à son histoire en tant qu'elle comporte également une dimension de création et d'expérimentation ;
- 2) il y a du « bon » dans la tradition et il serait faux de considérer que les grands philosophes antérieurs se sont tous trompés ; en d'autres termes nous n'avons toujours pas encore bien saisi ce que Spinoza, Nietzsche, Foucault, etc., ont voulu exprimer ;
- 3) il y a de bonnes raisons de demeurer optimistes puisque des concepts continueront d'être créés bien qu'il y ait aussi des périodes plus « désertiques » ;

- 4) le nihilisme est une invention des « prêtres de la pensée » qui renvoient l'humanité à son péché originel en traçant les voies du Salut et en se faisant du capital intellectuel en cultivant les passions tristes.

En dépit de la diversité des approches macroscopiques qui ont été et demeurent dominantes (histoire des idées, destruction/déconstruction de la métaphysique, pessimisme maladif, crise à surmonter), un élément leur est commun : elles ont toutes la prétention de faire parler la philosophie (ou la « pensée ») au nom d'une histoire qui les transcende. Comme on peut s'en douter, la perspective microscopique de Deleuze est tout autre. Elle ne cherche pas à conceptualiser de manière à révéler la vérité universelle cachée à tous, mais elle souhaite plutôt s'inscrire subtilement dans le flux intensif, de façon à en montrer les singularités qui le composent. Positivement, Deleuze exprime sa perspective microscopique de plusieurs façons :

- 1) avec Foucault, il élabore une « micro-physique du pouvoir » en dénonçant notamment le micro-facisme de la vie quotidienne (2003, p. 125), il défend le modèle de l'intellectuel spécifique contre celui de l'intellectuel général qui parle de manière indigne au nom de tous ceux qu'il dit représenter (2002, p. 288-298), il participe aux activités du GIP où les sans voix trouvent parole (2002, p. 284-287) et il s'intéresse à la vie des hommes infâmes, oubliés et damnés (1990, p. 147; 2005);
- 2) avec Guattari, il fait l'éloge des devenirs imperceptibles (nomades, prépersonnels, etc.), il affirme la puissance de la ritournelle, il s'intéresse au moléculaire et au rhizomatique opposés à l'arbre cartésien de la connaissance et il soutient les littératures mineures dont le sujet singulier d'expression constitue un agencement collectif d'énonciation;
- 3) inspiré de Michaux, il s'intéresse aux micro-perceptions seules capables de distinguer les subtilités entourant le savoir et le pouvoir.

Les exemples sont multiples et la liste qui précède n'est pas exhaustive. Il s'agit toujours pour Deleuze de voir et faire voir ce qui ne se montre pas avec évidence en s'immisçant dans le flux des événements mineurs et imperceptibles pour mieux en dégager l'importance locale, et dans certains cas développer des moyens de résistance qui sont à la mesure de la subtilité des techniques de domination qui passent sous le radar de la perspective macroscopique. Et même lorsque Deleuze rédige un texte à la « Grandeur de Yasser Arafat » (2003, p. 221-225), c'est pour dénoncer ceux qui tentent insidieusement d'écraser les peuples mineurs, déterritorialisés, en cours de formation et sans patries.

LA DRAMATURGIE DELEUZIENNE

L'histoire deleuzienne de la philosophie prend la forme d'une dramaturgie, c'est-à-dire d'une véritable mise en scène théâtrale où des alliances se créent qui génèrent des luttes interminables et des amours infinies. Les stratégies de dramatisation ne sont pas simplement thématiques dans le célèbre chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) consacré aux « personnages conceptuels », mais c'est toute l'œuvre deleuzienne qui constitue une vaste dramatisation où s'affrontent différents acteurs sur la scène de la philosophie. D'après l'histoire littéraire, le drame correspond à un « genre théâtral dont l'action généralement tendue et faite de risques, de catastrophes, comporte des éléments réalistes, familiers, selon un mélange qui s'oppose aux principes du classicisme (tragédie et comédie)¹ ». Une telle conception du drame est le thème du texte « La méthode de dramatisation » (2002, p. 131-162, voir aussi 1968, p. 279-285), où Deleuze substitue le *drama* au *logos*: « Le clair et le distinct est la prétention du concept dans le monde apollinien de la représentation ; mais sous la représentation il y a toujours l'Idée et son fond distinct-obscur, un "drama" sous tout logos » (2002, p. 144). En marge de la représentation capable de distinguer le tragique et le comique, mais aussi les liens dialectiques entre les penseurs de la tradition, il y a donc un drame souterrain et moins aisément perceptible par sa nature mixte tragi-comique tout en étant pourtant plus fondamental aux yeux de Deleuze. Ce regard dramatique projeté sur la tradition permet de voir ce qui n'avait jamais été placé sous le regard. Il faut briser l'histoire des idées commandée par le *logos* et quitter la lecture des dictionnaires de philosophie pour voir de manière plus fine et subtile ce qui se passe en deçà du visible : micro-alliances (ex. : Kafka et le peuple à venir), identités insoupçonnées (ex. : Spinoza/Nietzsche), précurseurs méconnus et parfois fantaisistes (ex. : Jarry/Heidegger), grandeur du mineur (ex. : Gherasim Luca), problématisation des genres (ex. : philosophie/littérature), etc.

Cet art visionnaire et dramatique brise les consensus autour des idées convenues. Il permet à Deleuze de devenir individu singulier au prix de faire cavalier seul, car s'il est vrai, comme il l'affirme à propos Bacon, que « chaque peintre à sa manière résume l'histoire de la peinture » (1981, p. 79), alors chaque philosophe a aussi pour tâche de produire *une* histoire de la philosophie. Ce que Deleuze a fait en assignant des rôles dramaturgiques aux philosophes.

1. Voir dictionnaire du CNRTL : www.cnrtl.fr/lexicographie/drame.

Trois fonctions très distinctes sont attribuées par la dramatisation deleuzienne aux différents philosophes qu'il cite, étudie et utilise. Il y a d'abord les sujets de ses monographies qui, hormis Kant, sont transformés en véritables héros intempestifs de la pensée (Hume, Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Foucault). Viennent ensuite les ennemis contre lesquels les luttes philosophiques sont dirigées (Hegel, Freud à partir des années 1970, dans une certaine mesure Kant, et de manière plus implicite Wittgenstein). Les phénoménologues (principalement Husserl, Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty) occupent une place à part au sein de la dramaturgie deleuzienne. Ils remplissent une troisième fonction qui n'est ni héroïque ni strictement antagonique. J'ai analysé ailleurs le cas de la phénoménologie (Beaulieu, 2006), mais il me paraît important de revenir ici sur certains points de cette étude afin de mieux présenter le statut dramatique et méconnu de la phénoménologie au sein de la pensée deleuzienne.

Deleuze a voulu rompre de manière définitive avec l'idéalisme hégélien (dès le départ) et avec la psychanalyse freudienne (depuis sa rencontre avec Guattari), mais le statut réservé à la phénoménologie est complexe puisque, chose unique dans le corpus deleuzien, la « science » issue des travaux de Husserl ne fait pas l'objet d'une étude spécifique, bien que les thèmes phénoménologiques demeurent omniprésents dans le parcours de Deleuze. La phénoménologie n'est pour lui ni une amie complice ni une ennemie détestée. Mais elle correspond étrangement à une « ennemie aimée » dont Deleuze a également besoin. Ennemie parce qu'elle introduit l'intelligibilité du sens qui donne une cohérence de type religieux à un monde idéal du sens et de la signification, ce que Deleuze (avec Guattari) considère comme une infiltration insidieuse du transcendant dans l'immanence (1991, p. 48). La phénoménologie est aussi aimée en tant qu'elle circonscrit un terrain où s'organisent les combats philosophiques de Deleuze. Ennemie parce qu'elle fonde une « science royale », et aimée parce qu'elle fournit les motifs permettant de définir plusieurs des moments les plus marquants de la pensée deleuzienne. À la question : « Pourquoi Deleuze s'intéressa-t-il à Husserl et à la phénoménologie ? », il faut donc répondre ceci : il est essentiel pour la dramaturgie deleuzienne d'entretenir une relation disjonctée avec une amie/ennemie capable de le tenir en haleine jusqu'à la fin. Cette fonction attribuée à la phénoménologie relève d'un tempérament nietzschéen qui recommande l'adoption d'une attitude admirative en face de l'opposant véritable (1969, vol. I, p. 123-127). Nietzschéen, mais aussi sadien. Car il y a bien quelque chose comme un plaisir sadique qui est retiré de cette relation d'amour/haine. Deleuze applique le supplice de la goutte à la phénoménologie qui subit la plus longue des tortures en ne cessant jamais d'être accusée de tout ce pour