Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 42 (1983)

Artikel: Une nouvelle image de la pensée : philosophie des machines désirantes

Autor: Calame, Christophe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883159

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 42/1983

CHRISTOPHE CALAME

Une nouvelle image de la pensée

Philosophie des machines désirantes

Ce n'est pas sans hésitation et sans prudence qu'il faut parler de «Mille Plateaux», deuxième volume de «Capitalisme et schizophrénie», dont le premier volume paru était «L'Anti-Oedipe»[1]. Ces livres sont issus d'une intention et d'une «veine» philosophique entièrement stratégiques. Ce sont des «machines de guerre», selon l'aveu de leurs propres auteurs. Machines de quelle guerre? Ces deux auteurs, comme tant d'autres, ont rêvé d'amener à la conscience de soi, ou de faire accéder à la culture, les mouvements sociaux des années 70, et leur style propre. D'armer les opposants divers de ces temps d'une antiphilosophie de combat. Le sort social de ces livres est donc lié à celui de ces mouvements, mais cela concerne plutôt l'historien des mentalités que celui des idées. Pour nous, il s'agit de présenter quelques mythes modernes, issus des convulsions propres d'une longue histoire, celle de la philosophie.

A la faveur d'un contexte stratégique, où l'on attend des idées une pression décisive sur «l'adversaire», et une auto-explicitation puissante, il s'est fait en France une opposition farouche à tout ce qui semblait «établi». Les idées dont nous allons parler, critique de la rationalité, «autre pensée», métamorphose, nomadisme, machines désirantes, etc., supposent toutes un renversement et une valorisation paradoxale d'un certain nombre de «positions» ou de «qualités», dont

[1] «Capitalisme et schizophrénie», de Gilles Deleuze et Félix Guattari, est donc une «somme» composée de deux volumes: a) «L'Anti-Oedipe», Paris 1972, et b) «Mille Plateaux», Paris 1980. Ces deux livres sont abrégés ci-après AO et MP.

Correspondance: M. Christophe Calame, 2, av. Schnetzler, CH – 1003 Lausanne

le rationalisme faisait très traditionnellement «l'autre» de la raison. Ainsi la folie, l'enfance, la féminité, l'animalité, la barbarie vont-ils pouvoir être tenus comme autant de recours contre la raison, contre ce qui est «établi».

Dans ce catalogue des altérités, il est singulier de voir venir figurer *la machine.* «Instrument indépendant», comme dit Hegel, la machine fascine depuis longtemps: dans toute machine, il réside une contradiction bien déterminée entre la soumission (l'instrumentalité) et l'indépendance (thème de la machine «folle»). Si l'instrumentalité prédomine en effet, la machine s'arrête, perd toute «vie», n'est plus qu'un outil privé de mouvement propre. Mais si le mouvement indépendant vient à prédominer, la machine incontrôlable semble se révolter contre son auteur, contre son conducteur, pour le tuer ou le mutiler. Ainsi, peu après avoir, pendant la nuit, agencé un faux miracle, Zorba le Grec doit-il assister, le lendemain, à l'auto-anéantissement de sa machine, devant le village et les moines, pourtant dupés la nuit précédante[2]. Innombrables sont les exemples d'émergences de quasi-volontés de ce type dans les machines.

Mais si, depuis longtemps, l'art se plaisait à évoquer les rapports du désir avec la machine[3], et les sursauts subits d'autonomie dans les machines, Freud lui, en traitant du désir à travers la représentation, et l'interprétation de la représentation, va considérer la machine comme un fantasme, ainsi d'ailleurs qu'il le fera de toutes les «altérités» dont nous avons parlé, les enfants, les femmes, les animaux, les barbares, etc. Deleuze et Guattari, dans le contexte stratégique évoqué ci-dessus, ont voulu renverser ce traitement, et prendre le fantasme au contraire comme une machine. C'est le baptême, en 1972, avec l'*Anti-Oedipe,* des «machines désirantes». Il y a là une contraction très vive du plan social et du plan subjectif. La société est «machine», tant machinique que machinée; la subjectivité s'insère en elle par son désir machinique aussi. Ce discours suppose une unité de la sociologie et de la psychologie accélérée par la métaphore. Wilhelm Reich déjà avait cherché, avant de se tourner vers la biologie[4], une certaine explication des phé-

[2] Nikos Kazantzaki, Alexis Zorba, Paris s.d.

[3] Cf. à ce sujet l'exposition et le catalogue: H. Szeeman, Les machines célibataires, Venise 1975.

[4] Cf. Wilhelm Reich, La psychologie de masse du fascisme, trad. franç., Paris 1972.

nomènes sociaux dans la psychanalyse, et lui aussi pensait dans un contexte stratégique. Avec Deleuze et Guattari, il n'est plus question d'interpréter les phénomènes sociaux, mais d'affirmer leur continuité totale avec les phénomènes psychologiques, et inversément (contre la psychanalyse bien sûr). Ainsi la schizophrénie, dans les deux volumes de cette oeuvre dont le titre général est «Capitalisme et schizophrénie», peut-elle être posée en tant que tendance originelle de toutes les sociétés humaines, comme valeur révolutionnaire dans un contexte stratégique, et comme science «exacte» puisque le délire dit le vrai, contre tous ses interprètes. La folie clinique cependant sera présentée comme un échec, une chute sur le chemin de la schizophrénie.

La vérité que le délire contient, c'est la vision des machines désirantes à l'oeuvre, si on peut dire. Qu'est-ce qu'une machine désirante? Deleuze et Guattari vont faire voler l'idée hégélienne d'«instrument indépendant» en supprimant tout caractère instrumental à ces machines. Les machines désirantes ne sont pas les instruments d'une finalité extrinsèque à elles, ne servent donc rien ni personne. Elles ne sont pas non plus *fabriquées;* les hommes les explorent peut-être, mais ne les édifient pas. Ce qui est donc décrit et métaphorisé dans cette expression n'est ni l'instrumentalité ni l'artificialité, mais bien plutôt l'indépendance, c'est-à-dire une marche a-subjective, automatique. Si la subjectivité se définit par sa finitude et son intermittence, la machine lui supplée par sa constance, sa continuité. L'action de la subjectivité n'a jamais été définie par la régularité, la continuité, la positivité. Tout dans le travail humain, même le travail des masses, est ponctuel, momentané, négatif, au principe d'une altération du donné. Pour qu'apparaisse le concept d'un désir privé de tout manque, sans doute fallait-il aussi étendre, durcir et renforcer le sujet. La métaphore qui surgit presque naturellement est alors précisément celle de la machine.

Il faut s'étonner qu'un lecteur de Bergson ait pu proposer une telle métaphore, réduisant apparemment le vivant à du mécanique. Mais il faut préciser que le sujet n'*est* pas une machine. Tout d'abord, seul le désir, comme libido à l'oeuvre dans le champs social, peut faire exister des machines désirantes, tandis que seules les machines peuvent être désirées. Ensuite, elles supposent toujours l'insertion du sujet désirant en elles, en tant que partie d'un agencement, pièce d'un certain dispo-

sitif, rouage utile d'une certaine production. Puisqu'elles ne sont pas des fantasmes qu'on devrait interpréter, elles sont la réalité même du monde économique et social, leur devenir est le mouvement même de l'histoire. Rien n'existe qui ne soit produit par une machine désirante. Même la répression et le refoulement (même la psychanalyse!) sont des machines désirantes, dont les intensités particulières sont répressives et réductrices. Répression et réduction sont des intensités, des objets de désir, produits machiniquement.

De quoi une machine désirante est-elle constituée? Plusieurs éléments s'assemblent pour produire son dispositif particulier. Il y a d'abord le «décor», le fond, le lieu, le sol, «grande stase inengendrée»[5] – ainsi: la brousse, le désert, la grande ville, le mur blanc, les registres de l'Etat, la signifiance des signes, etc. – ouvrant un plan de continuité, de consistance, sur lequel les agencements machiniques viennent concourir, échanger, produire. Les deux auteurs appellent ce plan le «corps sans organe». Pour prouver que le corps n'est pas fondamentalement organique, ils citent un poème d'Antonin Artaud: «Le corps est le corps/il est seul/et n'a pas besoin d'organe/le corps n'est jamais un organisme/les organismes sont les ennemis du corps»[6]. C'est sur ce corps sans organes que vont se produire ces couplages, ces développements relatifs et corrélatifs, ces «noces», entre organes et flux élémentaires, entre animaux et humains, entre humains et machines. Ainsi les couplages de l'orchidée et de la guêpe, des lèvres et du sein (spécifiquement humains tous deux), mais aussi du cavalier, des étriers et du cheval; ou le char d'assaut, couplage de la tranchée et de la mobilité. Une machine désirante est naturellement productive, soit de matière, soit de mouvement, soit de signes. Les machines désirantes s'alimentent mutuellement. Ainsi un flux de matière sera-t-il mis en rapport avec des signes ou du mouvement, dans un échange toujours doté d'une certaine constance, d'une certaine permanence, dont la métaphore machinique est le garant, si l'on peut dire.

Dans chaque délire, il y a des machines désirantes, sous la forme de couplages actifs à la surface d'un corps sans organe. Le désir se réfère donc à des agencements machiniques qu'il investit ou qu'il projette

[5] AO p. 57.
[6] Cité in: AO p. 15.

d'établir. Désirer, c'est être capable d'agencer, diront Deleuze et Guattari, non sans allusion au spinozisme. Mais dans ce sens justement, le schizophrène interné, le fou d'hôpital, qui n'est plus capable d'agencer encore, est un explorateur brisé, entravé, échoué. Ce n'est donc pas le malade qui est au centre de la schizo-analyse; ce discours n'est pas clinique, et ne vise pas à servir la guérison, ou la thérapie. Ce discours ne vise pas le malade, mais bien son inspiration initiale, sa maladie même, ou encore cette activité si générale et si partagée que l'élément de privation (par rapport à la «santé») en disparaît. Le désir est le principe d'une maladie mentale sans rivages, collective, agencente et machinante, la «Révolution», dont la maladie mentale individuelle n'est jamais que l'impasse particulière ou spécifique, par rapport à la dérive générale.

S'il faut parler de «dérive», c'est que nul principe organique ne vient présider aux articulations, aux couplages, aux connexions des machines désirantes. Kant définissait l'organisme par la production naturelle des parties; les machines désirantes ne se produisent pas mutuellement, ne s'entretiennent pas les unes les autres. Jamais leurs «noces» ponctuelles et limitées ne se réfèrent à une téléologie ou à une finalité. La production d'une machine désirante n'a pas de but. La production générale de toutes les machines désirantes pas plus. Une machine désirante peut bien en alimenter une autre, mais ce fonctionnement ne peut pas être évalué par une adéquation à un but. Dans le discours des deux auteurs, il y a toujours un niveau où la machine désirante devient une intensité, un «bloc d'enfance», où la finalité s'engloutit dans le pur déploiement, le pur mouvement. Le regard porté sur les machines n'est pas celui d'un ingénieur, c'est peut-être celui d'un artiste ou celui d'un enfant.

Nous sommes donc très loin de toute cybernétique. L'idée d'une machine qui se donne des buts, comme un organisme, qui se pilote ou qui nous pilote, qui se réfère à une certaine finalité qu'elle intègre (en lieu et place de la pure instrumentalité), est très loin de l'idée d'une machine désirante, qui n'intègre à aucun niveau de finalité déterminante. Nous ne disons pas que, dans un certain délire, les noces d'un savant fou et d'un robot invincible ne puissent constituer une machine désirante, mais il est sûr que la sagesse que l'on voudrait apprendre aux machines est bien ce dont Deleuze et Guattari voudraient nous

délivrer. Les machines désirantes peuvent-elles même fonctionner? Mal naturellement, les deux auteurs le disent: «Les machines désirantes ne marchent que détraquées, en se détraquant sans cesse»[7]. Il n'y a donc pas de bonne marche de ces machines, pas plus que de finalité déterminante. Il y a mouvement continu et production constante, même désastreuse, même dangereuse, même mortelle. Nous voyons se conjoindre idéologie du désir et fantasme du mouvement perpétuel.

La philosophie des machines désirantes s'ouvre tout naturellement sur la pratique politique. Ainsi le parti révolutionnaire a-t-il pu être présenté par les deux auteurs comme une machine désirante dont les investissements libidinaux devaient être orientés vers la schizophrénie, plutôt que vers la paranoïa[8]. Mais c'était compter sans les «lignes d'abolition» qui, de l'intérieur du mouvement issu de Mai 68 ont mené la «marginalité» à la criminalité, la «psychédélie» à la toxicomanie, la détermination révolutionnaire au terrorisme, comme elles avaient conduit toutes les sociétés révolutionnées à la barbarie. En 1980, quand paraît «Mille Plateaux», gros livre très savant, bourré de références, au drôle de titre fou, son public s'est dissout, marginalisé, restreint. L'Université de Vincennes (Paris VIII), où enseigne Deleuze, a été exilée dans la lointaine banlieue de Paris, et la gauche traditionnelle va monter au pouvoir. Les «nouveaux-philosophes» ont popularisé l'idée anti-totalitaire. Les deux auteurs font figure d'intellectuels pervers, attardés, totalitaires. Ils sont trop savants pour les nouveaux émeutiers «punk» (ceux de Zurich), et trop révolutionnaires pour tous leurs pairs des sciences humaines.

Quelle est la valeur de cette pensée? Son évaluation ne cesse de faire problème. Mes quelques lignes n'y répondront pas. Qu'est-ce qui se dit, au juste, à travers ces refus, refus du commencement, refus du dialogue, déplacement des problèmes, «nouvelle image de la pensée», cet esthétisme, cette «épithumophilie», cette volatilisation de l'éthique, cette ontologie parfois si peu critique, ces références scientifiques, cette drôle de philosophie de la nature[9]? L'évaluation d'une

[7] AO p. 14.
[8] Sur ce point cf. AO pp. 285 sq.
[9] Cf. en particulier in: MP les chap. 10, «1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible», et 11, «1837 – De la ritournelle».

pensée est liée à deux choses: sa vérité représentative et sa vérité expressive. La philosophie de «Capitalisme et schizophrénie» est certainement vraie d'un certain nombre de phénomènes (ainsi du «nomadisme» peut-être). Elle est aussi certainement expressive, à sa façon, de ce que quelqu'un appelait «le bref été de l'anarchie».

La rationalité, on le sait, se pense dès l'origine grecque de la métaphysique comme saisie de l'être de l'étant, comme accès aux idées, comme libération des sortilèges du monde phénoménal. Dans la connaissance la rationalité fait l'épreuve de son propre destin, se reconnaît fondamentalement séparée, dans sa maîtrise singulière. Cette séparation dans la maîtrise constitue le sujet rationnel. Et enfin, par l'effet d'un rapport originel à sa propre nudité, l'animal rationnel est aussi politique, parce que la multiplicité du monde phénoménal a la société pour condition de sa maîtrise. Rationalité, subjectivité, société: telles sont les trois valeurs produites par la philosophie dès son origine. La tentative, inaugurée par Nietzsche, de renverser la métaphysique ne peut qu'inspirer ceux qui sont animés d'un projet révolutionnaire. Rationalité, subjectivité, société, deviennent autant de Bastilles à prendre, autant de bastions forts, cimentant un monde à fuir, ou à «faire fuir», comme disent parfois les deux auteurs.

Dans leur livre sur Kafka[10], les deux auteurs opposent à l'éternelle enfance du névrosé dans les mains de la psychanalyse, les «blocs d'enfance» ou «intensités» du désir schizophrénique. Le terme d'«intensité» renvoie tout aussi bien à l'objet désiré qu'au désir. Le désir se rapporte à une intensité qui le produit en retour. Dans le délire, fait, interprétation et investissement subjectif libidinal sont uns. De plus ces intensités ne se rapportent pas l'une à l'autre comme les objets du désir, dans le travail du rêve ou la vie quotidienne. En effet, pour Freud, c'est toujours en fonction du refoulement qui s'exerce sur lui que le désir déplace ou métaphorise son but, selon la pente d'un certain compromis, contenant le projet d'une satisfaction conforme aux exigences de la réalité. On a donc une nature secrète, intime, privée, du désir, qui

[10] Gilles Deleuze/Félix Guattari, Kafka – pour une littérature mineure, Paris 1975, pp. 9 sq.

s'exprime ou s'extériorise dans l'aveu, ou la cure psychanalytique. Plus encore, il se peut que lorsqu'il se dit, ou s'avoue, ce secret même ne soit pas le secret ultime, qui reste insconscient. Un secret avoué peut fort bien n'être que le masque encodé, le signe d'un autre secret, bien plus refoulé.

L'intensité schizophrénique, elle, en revanche, apparaît pleinement; elle apparaît dans le monde extérieur, à tel point que, dans le délire, elle s'identifie à lui. Si elle appelle d'autres intensités, c'est toujours par des relations d'associations externes[11] et non en tant qu'objet de refoulement. Une intensité ne peut pas en cacher une autre. C'est pourquoi on peut la dire un «bloc»: il n'y a rien en elle qui soit relatif à une autre intensité, elle n'est pas encodée. Elle a pour support la simple capacité de n'importe quel objet dans le monde d'être un objet du délire, d'entrer dans le plan du désir, c'est-à-dire comme nous le verrons d'être pièce dans une machine désirante.

Fondée sur le refus de l'interprétation, cette image de la libido, privée de ce retour réflexif qu'est le décryptage infini – même recodant –, cette image de la libido est aussi privée d'une distinction nette entre subjectivité et monde objectif. Le désir s'épanche dans le monde désiré, et, pour paraphraser une formule célèbre, les limites de mon désir sont aussi les limites de mon monde[12]. Au contraire de la subjectivité cartésienne et spinoziste, qui reconnaissaient dans les passions une altération de la subjectivité, constituée en retour dans la certitude et le *conatus,* le romantisme, suivi d'un certain bergsonisme, avait tendu à identifier désir et subjectivité, faisant de la certitude non plus l'essence intime de la subjectivité mais l'appareil public et social de la science, et du *conatus* l'insensibilité «pharisienne» du bourgeois, tout comme les vertus vantées par le cartésianisme devenaient des «obligations» sociales. Avec cette schizo-analyse enfin, nous nous trouvons devant une triple identification désir-sujet-monde, où l'extension illimitée de la subjectivité comme désir devient tout aussi bien pure et simple ontologie, où la part réflexive que l'interprétation faisait surgir à l'horizon de l'aveu se perd. Il faut dire que c'est d'ailleurs bien là le pro-

[11] Sur l'extériorité des relations et des associations par rapport aux objets de la relation, cf. Gilles Deleuze, Empirisme et subjectivité, Paris 1953.

[12] Cf. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, trad. franç., Paris 1961.

blème même du délire, qui n'est jamais réflexif, et qui pourrait bien ne pas être subjectif, au sens où le désir était dit subjectif dans le romantisme et la psychanalyse, au sens où la certitude est dite subjective dans le discours cartésien.

Il faut avouer ici notre embarras. Il est possible que le pansubjectivisme combattant, réfutant toute enceinte, toute limite, désir sans rivage qui s'étend au monde, contienne – au moins théoriquement – une antinomie dans son rapport avec l'idée traditionnelle de subjectivité et de désir. Si la subjectivité, après avoir présidé au principe de la certitude méthodique et de l'action volontaire, puis au principe du désir en tant qu'aveu et en tant qu'inconscient, devait venir résider maintenant dans les déterminations que lui confère le délire, ce serait au prix de nombreux paradoxes, dont le moindre ne serait pas le renversement de la subjectivité dans son contraire.

La rationalité pouvait certes bien se retrouver dans la compréhension qu'elle proposait de son «autre», dans le rêve, le lapsus, etc. D'une certaine façon le Freud de la «Traumdeutung» peut répondre au Descartes du «Traité des passions», mais Deleuze et Guattari, avec leur concept d'intensité, ferment le délire à toute interprétation. On peut se demander encore en quoi de délire peut être une «nouvelle image de la pensée». On a l'impression que la tentative annoncée de déplacer les concepts amène les auteurs à des renversements de type dialectique, à des négations abstraites.

Dans «Mille Plateaux», rationalité et image de la pensée sont abordées à la faveur d'une image, le *rhizome*. En botanique, on désigne ainsi un certain type d'implantation des espèces végétales, caractérisé par la présence de bulbes, ou de tubercules souterrains, et par la capacité de bourgeonner en émettant des tiges à la surface du sol, qui vont s'enraciner plus loin, pour reconstituer un individu (iris, etc.). La valeur de cette image n'est explicite que dans l'opposition avec les images de l'arbre, de la racine, de la radicelle.

L'*arbre* a depuis bien longtemps passé dans le langage théorique et formel. «C'est curieux comme l'arbre a dominé la réalité occidentale, toute la pensée occidentale, de la botanique à la biologie, l'anatomie, mais aussi la gnoséologie, la théologie, l'ontologie, toute la philoso-

phie . . . : le fondement-racine, *Grund, roots* et *fundations*»[13]. Ainsi la linguistique générative va-t-elle présenter l'arbre syntagmatique en commençant par un point S et en procédant par dichotomie. Ainsi l'organigramme d'une organisation, structure arborescente qui surgit du chef suprême, et se déploie jusqu'au moindre exécutant. La racine, fondement de la totalité, fondement de l'organisation et de la subordination. «C'est le livre classique, comme belle intériorité organique, signifiante et subjective»[14].

Dans la modernité en revanche – surtout dans la modernité littéraire – on trouve un type de livres, d'oeuvres bien différent, produits d'une pensée dont le modèle génératif n'est plus l'arbre, mais la radicelle, la racine fasciculée. «Cette fois la racine principale a avorté, ou se détruit vers son extrémité; vient se greffer sur elle une multiplicité immédiate et quelconque de racines secondaires, qui prennent un grand développement»[15]. Pourtant cet avortement de l'arborescence ne produit nullement, pour les deux auteurs, le multiple recherché. Car une certaine unité n'en subsiste pas moins comme passée ou à venir, comme possible. Ainsi les aphorismes de Nietzsche «ne brisent l'unité linéaire du savoir qu'en renvoyant à l'unité cyclique de l'éternel retour, présent comme non-su dans la pensée»[16]. Dans le domaine littéraire, toutes les tentatives de briser le récit voire la syntaxe, comme celles de Joyce, de Burroughs, etc., peuvent bien produire une certaine polysémie constatée, mais «l'oeuvre la plus résolument parcellaire peut aussi bien être présentée comme l'Oeuvre totale ou le Grand Opus»[17], «le monde est devenu chaos, mais le livre reste image du monde, chaosmos-radicelle, au lieu de cosmos-racine. Etrange mystification, celle du livre d'autant plus total que fragmenté»[18]. Ces lignes peuvent être rapprochées de certaines pages de l'«Anti-Oedipe» sur l'écriture (dirigées contre J. Derrida[19]), elles visent toute une certaine modernité de «l'écriture» post-mallarméenne.

[13] MP p. 27.
[14] MP p. 11.
[15] MP p. 12.
[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] MP p. 13.
[19] Cf. AO chap. 1, «Les machines désirantes».

«En vérité, il ne suffit pas de dire vive le multiple, bien que ce cri soit difficile à pousser. Aucune habileté typographique, lexicale ou même syntaxique ne suffira à le faire entendre. Le multiple, *il faut le faire* . . .»[20]. Le multiple réside dans ce que la figure du rhizome indique, par opposition à la racine et à la radicelle. Derrière cet *analogon* végétal, il y a tout à la fois un certain nombre de phénomènes (végétaux, animaux, humains, littéraires, etc.) et un mode remarquable de les saisir et de parler d'eux. Il y a le monde «nouveau», et la «nouvelle image» de la pensée encore une fois donnés simultanément.

Le rhizome est caractérisé par un certain nombre de traits remarquables. 1 et 2) *Connexion et hétérogénéité.* Prenons l'exemple du langage, l'objet de la linguistique: «Des chaînons de toute nature y sont connectés à des modes d'encodage très divers, chaînons biologiques, politiques, économiques, etc.»[21]. Dans le long chapitre intitulé «20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique», les deux auteurs veulent réfuter quatre postulats qu'ils attribuent à la linguistique. a) le langage serait communicatif et informatif (on verra plus loin le thème des «mots d'ordre»); b) il y aurait une machine abstraite de la langue qui ne ferait appel à aucun facteur «extrinsèque»; c) il y aurait des constantes ou des universaux de la langue qui permettraient de définir celle-ci comme un système homogène; d) on ne pourrait étudier scientifiquement le langage que sous les conditions d'une langue majeure ou standard. A ces postulats ils opposent la nature éminemment hétérogène, pragmatique, relative, de la langue, son caractère nécessairement social, lié à des «machines désirantes» qui tout à la fois parlent et produisent, et dont le langage perd tout sens en dehors de son agencement singulier. Ce qui vaut ici du langage vaut de tout autre rhizome. 3) *Principe de multiplicité:* «Il n'y a pas de points ou de position dans un rhizome comme on en trouve dans une structure, un arbre, une racine. Il n'y a que des lignes (. . .), toujours l'unité opère au sein d'une dimension vide supplémentaire à celle du système considéré (surcodage). Mais justement, un rhizome ou une multiplicité ne se laissent jamais surcoder, ne disposent jamais de dimensions supplémentaires

[20] MP p. 13.
[21] Ibid.

au nombre de ses lignes»[22]. La ligne s'oppose au point en ceci qu'il n'est pas possible d'en dénombrer les «nombreux» points. L'opposition se fait ici entre le dénombrement comme opération analytique, agissant dans une dimension vide supplémentaire, pour délimiter et distinguer, et le nombre «nombrant»[23], qui promeut à l'intérieur même de la chose du «nombreux», du non-dénombré, de l'indénombrable, de l'innombrable. 4) *Les ruptures asignifiantes:* «On n'en finit pas avec les fourmis parce qu'elles forment un rhizome animal dont la plus grande partie peut être détruite sans qu'il cesse de se reconstituer»[24]. 5 et 6) *Cartographie et décalcomanie.* Les feuilles d'un arbre sont «décalquées», elles sont toutes pareilles, elles supposent un modèle caché, qui est leur calque. Dans un rhizome, pas de calque pour reproduire un modèle, mais seulement une cartographie des multiplicités en présence. «La carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications»[25].

«Mille Plateaux» est un livre qui se veut lui-même rhizomatique. Les «plateaux» sont des bulbes, les concepts (ainsi: rhizome, machine désirante, schizo-analyse, micro-politique, nomadisme, etc.) y sont articulés entre eux de manière fuyante, multiple, asignifiante, bien plus rhizomatique donc que «radicale», selon un «arbre des raisons» logico-déductif. Qu'est-ce qu'un «plateau»? Les deux auteurs ont pris ce mot à Gregory Bateson[26], qui voulait désigner par là l'un des traits propre de l'*éthos* balinais: l'absence de paroxysmes, de «schismogenèse» dans les relations sociales. Ces plateaux sont, dit Bateson, «des régions continues d'intensité», par opposition toujours à la recherche des paroxysmes, dans l'amour (orgasme), dans les conflits (violence), l'ethnologue se servant du mot pour décrire au fond une certaine «égalité d'âme» au sens antique à Bali. L'emprunt est curieux, car les deux auteurs et leurs intensités présentent quelque chose de beaucoup plus

[22] MP p. 15.
[23] Cf. à ce sujet: MP pp. 482 sq., les «nombres» nomades.
[24] MP p. 17.
[25] MP p. 20.
[26] Gregory Bateson, Bali: le système de valeurs d'un Etat stable, in: Vers une écologie de l'esprit, t. I, trad. franç., Paris 1977.

strident que ce que Bateson voulait indiquer dans le comportement des Balinais.

Si Deleuze et Guattari reprochent aux auteurs de la modernité d'avoir substitué l'unité du livre à l'unité du monde, d'avoir fait du monde chaotique une image morcelée, certes, mais totale, c'est que là encore la représentation – l'affinité de la pensée avec le vrai – est en question. Le dépassement de la représentation ne serait opéré que dans l'idée de rhizome. Dans ce sens, un livre pourrait bien contenir une cartographie de rhizomes, s'il n'en contient pas les calques. Mais c'est encore trop, car les rhizomes n'entrent jamais tout entiers dans la représentation, puisqu'ils ne se laissent décrire que par la bande, le bord, et ne se laissent jamais surcoder. Aucun de ces livres fasciculés qui prétendent présenter la plénitude toujours en supplément, en «trop» dans le monde, ne peut dire la sous-détermination d'un rhizome, ce «moins». En fait, le livre ne doit plus être considéré comme un élément à part de ce qu'il décrit, ni la pensée comme extérieure à ce qui s'agence sous ses yeux. Le livre est une pièce d'une machine, un bulbe d'un rhizome, la pensée est agencée dans et par ce qu'elle pense. «Un livre n'a donc pas davantage d'objet. En tant qu'agencement, il est seulement lui-même en connexion avec d'autres agencements, par rapport à d'autres corps sans organes. On ne demandera jamais ce que veut dire un livre, signifié ou signifiant, on se demandera avec quoi il fonctionne, en connexion de quoi il fait ou non passer des intensités, dans quelles multiplicités il introduit et métamorphose la sienne, avec quel corps sans organes il fait lui-même converger le sien»[27].

Le mode spécifique de l'intervention de la pensée et du livre dans le rhizome n'est donc plus représentatif, la représentation elle-même doit se dévoiler comme rhizomatique. Cela s'opère dans la production du «mot d'ordre». On trouve dans *Mille Plateaux* des pages très frappantes sur ce thème. Expliquent-elles à celles seules la longue passion des écrivains et des intellectuels pour les mots d'ordre? Dans ce chapitre au titre mystérieux déjà évoqué, «20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique», les deux auteurs s'en prennent donc tout d'abord à

[27] MP p. 10.

l'idée que le langage serait informatif, communicatif. «La maîtresse d'école ne s'informe pas quand elle enseigne une règle de grammaire ou de calcul»[28]. On peut se demander ce que vaut une présentation si extérieure de la situation d'apprentissage, mais la remarque porte, car la règle de grammaire n'est pas simplement un phénomène parmi les autres. La réduction de la représentation amène les deux auteurs à discerner dans le mot d'ordre l'unité élémentaire du langage. «On s'en aperçoit dans les communiqués de police ou de gouvernement qui se soucient peu de vraisemblance ou de véracité, mais qui disent très bien ce qui doit être observé et retenu. L'indifférence des communiqués à toute crédibilité touche souvent à la provocation. C'est la preuve qu'il s'agit d'autre chose»[29]. Le seul corrélat réel du mot d'ordre, c'est ce qu'il produit, ce dont il est l'origine, l'événement. Le mot d'ordre opère dans l'événement, en devenant événement. «Le rideau tomba le 20 novembre 1923. Comme pour l'Autriche un an auparavent, la fin survint brutalement (. . .). Le 20 novembre 1923, on *décréta* que le vieux reichsmark n'était plus une monnaie. On en instaura une nouvelle, la rentenmark. (. . .) On *décréta* que ce nouveau rentenmark serait gagé sur une hypothèque sur l'ensemble du sol et des autres actifs matériels détenus par le Reich. (. . .) Mais si un Allemand avait exercé un droit de saisie sur la propriété foncière, *on aurait douté de sa santé mentale.* Et pourtant le système fonctionna»[30].

Deleuze et Guattari reprennent, pour expliquer cela, une théorie très élaborée, qu'on trouvait déjà élaborée dans *Logique du sens,* à propos des Stoïciens. Ici, à partir des constatations de la pragmatique sur les actes de langage, – transformation instantanée de l'accusé en coupable par la sentence du juge, etc. –, les auteurs définissent l'événement, effet du mot d'ordre, comme transformation incorporelle. «La paix et la guerre sont des états ou des mélanges de corps très différents; mais le décret de mobilisation générale exprime une transformation incorporelle et instantanée des corps»[31]. L'événement est donc absolument distinct de toute évolution des corps. «La transformation incorporelle se reconnaît à son instantanéité, à son immédiateté, à la simul-

[28] MP p. 95.
[29] MP p. 96.
[30] MP p. 103.
[31] MP p. 102.

tanéité de l'énoncé qui l'exprime et de l'effet qu'elle produit; ce pourquoi les mots d'ordre sont strictement datés, heure, minute et seconde et valent aussitôt que datés»[32]. Mais du mot d'ordre à l'événement, il y a un relais décisif, la machine sémiotique, l'agencement abstrait qui a émis le mot d'ordre et à l'intérieur duquel il est vrai. Si le mot d'ordre n'a en lui-même rien de représentatif, comme on le voit par l'exemple des mots d'ordre-provocation, il n'en reste pas moins qu'un mot d'ordre n'a de sens qu'à l'intérieur de ce que Lénine appelait des «circonstances»[33], une situation où est agencée une machine désirante qui opère le passage du mot d'ordre à l'événement, à la transformation incorporelle.

Le mot d'ordre se présente toujours comme un discours rapporté, indirect. Personne, aucune subjectivité personnelle ne s'exprime à travers un mot d'ordre. «Mille Plateaux» le dit quelque part: le mot d'ordre, ce sont les valeurs des variables d'une machine sémiotique. Ceci nous rapproche peut-être du structuralisme, mais pas de la subjectivité. Au bout de leur renversement, les deux auteurs finissent par dire que même «moi-je» est un mot d'ordre. Nous ne savons pas quelle conscience précise possèdent ceux qui agissent et parlent par et dans les mots d'ordre, de faire acte d'«anti-philosophie», et de suivre la «nouvelle image de la pensée». Mais cet aboutissement de la négation de la philosophie classique dans les mots d'ordre fait époque, et donne à penser.

Les mots d'ordre ne sont peut-être pas si totalitaires que l'affreuse photographie qui illustre le chapitre[34] ne le laisse penser. Ou plutôt, le livre ne cesse de dire que les rhizomes contiennent le meilleur et le pire. Les mots d'ordre aussi contiennent donc le meilleur et le pire. Mais quel meilleur et quel pire? Les auteurs se réfèrent aux partages politiques communément admis de leurs lecteurs. Est bon ce qui est «révolutionnaire», au sens de l'«Anti-Oedipe», la déterritorialisation de toutes les inscriptions forcées, familialistes, capitalistes, bureaucra-

[32] Ibid.
[33] Cité in: MP p. 106.
[34] MP p. 95.

tiques-étatiques, etc. Est mauvais ce qui est «fasciste», la reterritorialisation autoritaire de ce qui s'enfuit de toute part de ces inscriptions forcées. La «micro-analyse» des deux auteurs prend pour cible les «micro-fascismes», mouvements individuels de reterritorialisation. Il faut lire à ce sujet le chapitre 9, «1933 – Micropolitique et segmentarité», et ses analyses de la puissance des attitudes fascistes «moléculaires». Dans la pensée, une même distinction court entre bons et mauvais penseurs, bons et mauvais faiseurs de mots d'ordre. Dans le chapitre 12, «1227 – Traité de nomadologie: la machine de guerre», les auteurs opposent les penseurs d'«Etat» et les penseurs «nomades». Les premiers manifestent «la forme-Etat développée dans la pensée»[35]. Nous avons déjà présenté l'essentiel de cette forme en parlant de l'arbre et des calques. Mais cet Etat manifeste encore plus distinctement ce qui fait de lui une «machine de capture» (selon l'expression des deux auteurs dans le chapitre 13, «7000 av. J.-C. – Appareil de capture»): «Voilà que cette image possède deux têtes qui renvoient précisément aux deux pôles de la souveraineté: un *imperium* du penser-vrai, opérant par capture magique, saisie ou lien, constituant l'efficacité d'une fondation *(muthos);* une république des esprits libres, procédant par pacte ou contrat, constituant une organisation législative et juridique, apportant la Sanction d'un fondement *(logos).* Ces deux têtes ne cessent d'interférer, dans l'image classique de la pensée: une ‹république des esprits dont le prince serait l'idée d'un Etre suprême›»[36] (comme dans la raison réalisée dans l'Etat de droit, où toute souveraineté est juste tandis que toute vérité est souveraine). La distinction entre législateur et sujet est tout à la fois généralisée et effacée. «Obéissez toujours, car, plus vous obéirez, plus vous serez maître, puisque vous n'obéirez qu'à la raison pure, c'est à dire à vous-même»[37].

Deux grands «universaux» légitiment la prétention de la pensée classique à «strier», comme ils disent, l'espace «lisse». Le premier c'est le Tout, dernier fondement du concept, horizon englobant, et le second, c'est le Sujet, principe de conversion de l'être en-soi en être

[35] MP p. 464.
[36] Ibid.
[37] MP p. 466.

pour-nous, passage du phénomène à l'idée, de la noèse au noème. On oppose alors les penseurs «nomades» aux penseurs «d'Etat». Ceux-là ne se réclament jamais d'un sujet pensant universel, ni du moindre horizon englobant. Ils parlent toujours au nom d'une «race» bien singulière, et d'un territoire ouvert, «lisse», sans limite, steppe, désert, mer. Racisme? Nullement: «La tribu-race n'existe qu'au niveau d'une race opprimée, et au nom d'une oppression qu'elle subit: il n'y a de race qu'inférieure, minoritaire, il n'y a pas de race dominante, une race ne se définit pas par sa pureté, mais au contraire par l'impureté qu'un système de domination lui confère. Bâtard et sang-mêlé sont les vrais noms de la race»[38]. Les deux auteurs prennent alors pour exemple de pensée nomade la littérature américaine: «White montre comment cet étrange composé, les noces du Celte et de l'Orient, inspire une pensée proprement nomade, qui entraîne la littérature anglaise et constituera la littérature américaine»[39]. Les races peuvent d'ailleurs tout aussi bien être des espèces animales en meute: rats, loups, etc. Dans ce cas la pensée opère la métamorphose anticipée par Kafka: devenir-animal.

Depuis «Différence et répétition»[40] jusqu'à «Mille Plateaux», la continuité d'un propos s'affirme: mise en cause de la rationalité. Cette mise en cause fait largement appel à la littérature, à l'imaginaire. Organe de saisie souveraine, déploiement de la fondation d'un ordre, le mythe est en revanche peu invoqué contre la rationalité. Les deux auteurs – comme le dit déjà tant ce titre d'«Anti-Oedipe» – ne mentionnent les mythes que pour s'en moquer, ou rejeter leur patronnage. De même, toute la gamme des arguments sceptiques invoqués par l'irrationalisme classique est complètement absente d'une oeuvre essentiellement affirmative. Dans ces livres si savants, par leur technicité et leurs références, se joue bien plutôt une remise en question de la représentation, et par là des fondements de la métaphysique. La réactivation des positions cyniques et stoïciennes dans «Logique du Sens»[41] n'est pas un hasard, car ces positions représentent les premières pro-

[38] MP p. 470.
[39] Ibid.
[40] G. Deleuze, Paris 1969.
[41] G. Deleuze, Paris 1969.

testations contre l'édification de la métaphysique, contemporaines de celle-ci.

Il nous semble donc que, si important qu'ait pu être dans le discours des deux auteurs l'envie de courir au-devant des événements, le fond de cette tentative théorique est d'une certaine façon impliqué dans cette «gigantomachie» (Platon) qui se livre dès l'origine autour de la métaphysique, et que la critique de la représentation qui l'inspire l'insère dans le débat qui constitue la philosophie contemporaine. La mise en cause de la représentation suppose l'évocation d'un «dehors»: surface corps sans organe, machine désirante, rhizome, mot d'ordre, etc. La question posée est celle de la représentation. Dans quelle mesure un tel dehors peut-il être pensée? La question est disqualifiée, sans cesse plus chahutée par l'anti-philosophie. Dès lors, c'est la question même des anti-philosophies qu'il faut commencer à poser.