

INTRODUCTION. LES MOUVEMENTS ABERRANTS

Quel est le problème le plus général de la philosophie de Deleuze ? La pensée de Deleuze n'est pas une philosophie de l'événement, ni une philosophie de l'immanence, pas davantage une ontologie des flux ou du virtuel. Trop savantes, la plupart de ces définitions supposent ou préjugent ce qui est en question. Il faudrait plutôt partir d'une impression d'ensemble, quitte à la corriger plus tard. Quel est le trait distinctif de sa philosophie ? Ce qui intéresse avant tout Deleuze, ce sont les mouvements aberrants. La philosophie de Deleuze se présente comme une philosophie des mouvements aberrants ou des mouvements « forcés ». Elle constitue la tentative la plus rigoureuse, la plus démesurée, la plus systématique aussi, de répertorier les mouvements aberrants qui traversent la matière, la vie, la pensée, la nature, l'histoire des sociétés. Classer est une activité essentielle chez Deleuze comme activité de distinction, mais aussi comme activité à la fois pédagogique et systématique. Deleuze ne cesse de distinguer et de classer des mouvements aberrants. Son œuvre, et celle commune avec Guattari, en est comme l'encyclopédie.

On peut invoquer pêle-mêle les mouvements aberrants de la Différence ou de la Répétition, la conduite perverse du masochiste et ses contrats « tordus », la perversion du Robinson de Tournier, la fêlure qui traverse le naturalisme de Zola et précipite ses personnages dans la folie et la mort, les paradoxes logiques de Lewis Carroll et les cris-souffles d'Artaud dans *Logique du sens*, la figure positive du « schizo » dans *L'Anti-Edipe* avec ses « lignes de fuite », son « corps sans organes » et son brouillage des codes sociaux. La notion de processus perd sa neutralité descriptive pour devenir « une rupture, une percée qui brise la continuité d'une personnalité, l'entraînant dans une sorte de voyage à travers un "plus de réalité" intense

et effrayant, suivant des lignes de fuite où s'engouffrent nature et histoire, organisme et esprit » (DRF, 26). Ou encore *Mille plateaux* qui se présente comme une vaste fresque de mouvements aberrants, avec ses devenirs, ses actes de sorcellerie et ses participations contre nature, sa logique rhizomatique et ses multiplicités nomades, sa ritournelle cosmique et ses machines de guerre jusqu'à la puissante ligne abstraite inorganique, « ligne frénétique de variation, en ruban, en spirale, en zigzag, en S... » (MP, 623), la même qui apparaît déjà dans *Différence et répétition*¹. Même la Terre est secouée par des mouvements aberrants qui la déterritorialisent².

C'est encore une série de mouvements aberrants qui explique la torsion intense des figures chez Bacon ; ce sont toutes les dramatisations d'espaces-temps répertoriées dans *Cinéma 1* et *Cinéma 2*, comme une tentative de classification naturaliste des mouvements aberrants qui échappent aux constructions narratives imposées par l'industrialisation du cinéma. C'est encore le mouvement baroque de porter le pli et le dépli à l'infini chez Leibniz et les néoleibniziens. Cela va jusqu'à la définition de la philosophie elle-même, conçue comme le mouvement aberrant de créer des concepts « tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du foruit dans le monde » (DR, 181).

Mais n'était-ce pas déjà le sens des études monographiques sur Hume, Bergson, Lucrèce ou Platon ? Dans chaque cas, Deleuze a cherché à produire dans le dos du penseur les mouvements aberrants immanents à son œuvre. Chaque monographie témoigne en effet du désir d'arriver « dans le dos d'un auteur, et de lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes³ ».

1. DR, 44 : « En renonçant au modelé, c'est-à-dire au symbole plastique de la forme, la ligne abstraite acquiert toute sa force, et participe au fond d'autant plus violemment qu'elle s'en distingue sans qu'il se distingue d'elle ».

2. Pp, 201 : « La terre [...] est inséparable d'un processus de déterritorialisation qui est son mouvement aberrant ».

3. P, 17 et D, 7 : « Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur... ».

Il faut extraire l'intuition qui « fait craquer le système » comme disait Bergson, parfois même jusqu'au point où le système se retourne contre lui-même, jusqu'au point où Platon indique la direction d'un « renversement du platonisme », jusqu'au point où Kant découvre, dans la troisième *Critique*, un usage déréglé de toutes les facultés (CC, 47-48). Pas d'auteur qui ne soit perverti par cette recherche constante des aberrations qui animent secrètement sa pensée. Pervertir est une opération essentielle chez Deleuze et le pervers est un personnage central de sa philosophie au même titre que le fameux « schizo » de *L'Anti-Édipe*.

Ces mouvements aberrants n'ont rien d'arbitraire ; ce ne sont pas des anomalies sinon d'un point de vue extérieur. Il faut au contraire dégager les conditions qui les rendent seuls véritablement constitutifs et seuls véritablement réels. On le voit dans les livres sur le cinéma : s'ils apparaissent d'abord comme une anomalie ou une exception que le régime narratif de l'image-mouvement s'efforce de conjurer, ils apparaissent pour eux-mêmes avec l'image-temps, constitutifs de nouvelles syntaxes : faux raccords, profondeur de champ, plan-séquence, décadrages, coupures irrationnelles⁴. Ils n'ont rien non plus de contingent bien qu'ils ne puissent rendre raison par eux-mêmes de la nécessité qui les traverse. Cette nécessité leur vient d'ailleurs. C'est précisément le problème : à quelle logique obéissent ces mouvements aberrants ? Ce problème a hanté Deleuze. Il faut chaque fois dégager la logique de ces mouvements. C'est un problème de pensée pure.

Car ce qui intéresse par-dessus tout Deleuze, c'est la *logique*, produire des logiques. Peut-être est-ce le trait par lequel il est le plus spinoziste⁵. S'il y a un trait qui le distingue de Foucault, Sartre ou Bergson, c'est cette passion pour la logique et les concepts qu'elle réclame. Deleuze est avant tout un logicien et tous ses livres sont des « Logiques ». Son premier livre sur Hume aurait pu s'appeler « Logique de la nature humaine », tout comme son livre sur Proust aurait pu s'appeler « Logique

4. C2, 186 : « C'est ce que nous essayons de dire depuis le début de cette étude : une mutation cinématographique se produit lorsque les aberrations de mouvement prennent leur indépendance, c'est-à-dire lorsque les mobiles et les mouvements perdent leurs invariants ».

5. SPE, 114 : « La philosophie de Spinoza est une "logique" ».

des signes ». Il ne cherche à dégager ni la structure narrative de la *Recherche* ni une quelconque profondeur d'analyse psychologique, il veut produire la logique qu'elle enveloppe comme dans une chrysalide. Et plus il l'étudie, plus cette logique en vient justement à se confondre avec les mouvements aberrants de la folie, non pas de Proust, mais de son narrateur. « Cet univers de boîtes closes que j'ai tenté de décrire, avec ses communications aberrantes, c'est un univers fondamentalement schizoïde » (DRF, 47). Pour chaque auteur, pour chaque domaine, la question est la même : quelle est la logique ? C'est évidemment le cas des livres sur Spinoza qui dégagent la « nouvelle logique » de l'automate spirituel spinoziste⁶. C'est également le cas du livre sur Foucault qui voit dans les mutations de sa pensée le signe d'une profonde logique⁷. Lorsque, avec Guattari, ils critiquent la psychanalyse, c'est encore au nom de la logique. *Œdipe* est d'abord une succession de paralogismes, une série de contresens sur la logique du désir, conçue et décrite comme production de mouvements aberrants⁸. *L'Anti-Œdipe* aurait pu s'appeler « Logique du désir » tout comme *Mille plateaux* aurait pu s'appeler « Logique des multiplicités »⁹. Et ces deux livres multiplient les logiques jusqu'à concevoir le capitalisme comme une axiomatique, avec théorèmes et postulats. De la même manière encore, les livres sur le cinéma auraient pu s'appeler « Logique des images » tout comme il existe une *Logique du sens* ou une *Logique de la sensation*¹⁰. Et lorsque Deleuze et Guattari disent que la philosophie consiste dans la création de concepts, que disent-ils sinon qu'il

6. SPE, 300 ; sur la « nouvelle logique » de la distinction formelle, cf. 51, 57 ; sur la « nouvelle logique » de l'absolu, 69.

7. Pp, 129 : « ... là, je cherche la logique de cette pensée, qui me semble une des plus grandes philosophies modernes. La logique d'une pensée, ce n'est pas un système rationnel en équilibre [...] La logique d'une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses ».

8. ACE, 32/34 : « D'une certaine manière, la logique du désir rate son objet dès le premier pas... » et 54 : « Œdipe devient donc maintenant pour nous la pierre de touche de la logique ».

9. À propos de *Mille plateaux*, DRF, 163 : « ... l'analyse des agencements, pris dans leurs diverses composantes, nous ouvre sur une logique générale : nous n'avons fait que l'esquisser, et ce sera sans doute la suite de notre travail, faire cette logique, ce que Guattari appelle "diagrammatisme" ». Cf. également Pp, 201 : « Je conçois la philosophie comme une logique des multiplicités (je me sens proche de Michel Serres à cet égard) ».

10. À propos de C1 et C2, Pp, 68 : « ... j'ai essayé de faire un livre de logique, une logique du cinéma ».

s'agit de produire des logiques, tant il est vrai qu'un concept ne se crée jamais seul, mais toujours enchaîné à d'autres. Créer un concept, c'est créer la logique qui le lie à d'autres concepts.

Logique ne veut pas dire rationnel. On dirait même que, pour Deleuze, un mouvement est d'autant plus logique qu'il échappe à toute rationalité. Plus c'est irrationnel, plus c'est aberrant, plus c'est logique pourtant. C'est comme les personnages de Dostoïevski ou de Melville : ils ne peuvent avancer aucune raison, bien qu'ils obéissent à une logique impérieuse¹¹. Comme l'a montré Zourabichvili, irrationnel n'est pas chez Deleuze synonyme d'illogique, au contraire. C'est pourquoi, du début à la fin, les logiques qui l'intéressent sont celles qui échappent à toute raison, logique du masochisme, logique du sens et du non-sens chez Lewis Carroll, logique du processus schizophrénique ou encore logique de certains philosophes qui, sous couvert de raison, ont inventé des logiques fort peu rationnelles en vérité (Hume, Bergson, Spinoza ou même Leibniz). La logique a toujours quelque chose de schizophrénique chez Deleuze. Cela constitue un autre trait distinctif : une profonde perversion au cœur même de la philosophie. Se dégage ainsi une première définition de la philosophie de Deleuze : elle se présente comme une *logique irrationnelle des mouvements aberrants*. Nous verrons que, sous certaines conditions, les mouvements aberrants constituent la plus haute puissance d'exister tandis que les logiques irrationnelles constituent la plus haute puissance de penser.

Si on a pu définir l'empirisme comme une philosophie de l'homme ordinaire qui se constitue à travers la régularité des associations d'idées, la régulation des passions, bref un homme d'habitudes et de normes, alors la philosophie de Deleuze n'est pas un empirisme, du moins pas cet empirisme-là. Il ne s'agit pas de montrer comment l'esprit, d'abord voué au chaos, en vient à constituer des règles, à contracter des habitudes pour

11. CC, 105 : « L'acte fondamental du roman américain, le même que celui du roman russe, a été d'emporter le roman loin des voies des raisons, et de faire naître ces personnages qui se tiennent dans le néant, ne survivent que dans le vide, gardent jusqu'au bout leur mystère et défient logique et psychologie [...]. Ce qui compte pour un grand romancier, Melville, Dostoïevski, Kafka ou Musil, c'est que les choses restent énigmatiques et pourtant non-arbitraires : bref, une nouvelle logique, pleinement une logique, mais qui ne nous reconduise pas à la raison, et saisisse l'intimité de la vie et de la mort ». Cf. également ACE, 455/459 : « Nous croyons au désir comme à l'irrationnel de toute rationalité ».

finalement faire preuve de bon sens, surtout si l'on définit le bon sens comme ce qui va « du singulier au régulier, du remarquable à l'ordinaire » (LS, 94). Pour Deleuze, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de philosophie de l'ordinaire, du régulier ou du légal. La philosophie de l'ordinaire est la mort de la philosophie. Il faut trouver un autre nom, empirisme supérieur, empirisme radical ou « empirisme transcendantal » qui témoigne de la nécessité d'invoquer d'autres types de mouvements, démoniques ou excessifs.

En logicien impitoyable, Deleuze est indifférent à la description des vécus (des plus originaires aux plus ordinaires). C'est pourquoi on ne trouve aucun exemple tiré de la vie courante. Il n'y a chez Deleuze ni garçon de café, ni sucre qui fond, ni table sur laquelle j'écris, aucun appel à l'expérience vécue. À ses yeux, les philosophies de l'originaire et de l'ordinaire sont trop tendres, trop sentimentales. Seule compte la logique mais parce que nous verrons qu'elle a une curieuse manière de se confondre, au-delà des vécus, avec les puissances mêmes de la vie. D'où, autre trait distinctif, un vitalisme rigoureux. Ce n'est pas que la vie insuffle à la logique un vent d'irrationalité qui, sinon, lui fait défaut ; c'est plutôt que les puissances de la vie produisent sans cesse de nouvelles logiques qui nous soumettent à leur irrationalité.

Nous disions qu'il est toujours difficile de résumer une philosophie par une proposition générale ou un trait essentiel, de définir par exemple la philosophie de Deleuze comme une philosophie de l'Un (du Multiple aussi bien), une ontologie des flux ou une pensée de l'immanence. Il y a une raison à cela : c'est qu'on se propose d'expliquer Deleuze à partir de certaines thèses générales sans remonter jusqu'au problème effectif dont ces thèses procèdent. Il est étrange qu'on tienne aussi peu compte des exigences fixées par Deleuze sur ce point. On peut certes se réclamer de déclarations où Deleuze s'explique sur ce qu'il a voulu faire¹². Mais par là on se sépare jus-

12. Pp. 194 : « Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement » et 196 : « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement ». Ou encore DRF, 339 : « Vous voyez bien l'importance pour moi de la notion de multiplicité : c'est l'essentiel [...] ... Je crois que, outre les multiplicités, le plus important pour moi a été l'image de la pensée telle que j'ai essayé de l'analyser dans *Différence et répétition*, puis dans *Proust*, et partout ».

tement du problème dont ces déclarations dépendent. L'avertissement est pourtant très clair : « Dès que nous "oublions" le problème, nous n'avons plus devant nous qu'une solution générale abstraite¹³ » et un ensemble de thèses indépendantes – dès lors, discutables – supposées valoir pour la pensée de l'auteur : Deleuze, philosophe de l'événement, penseur de l'immanence, philosophe vitaliste... Une philosophie consiste d'abord dans la position et la détermination d'un problème, et non dans les notions ou concepts qui en dépendent ou qui permettent de le résoudre. Aucune des notions que nous venons d'énumérer ne constitue un problème par elle-même, chacune est au contraire l'objet de définitions explicites.

Les mouvements aberrants constituent les *signes* du problème général de la philosophie de Deleuze. Mais quelle est précisément la nature du problème ? Quel est donc le problème qui les fait surgir, les fait rechercher partout ? Avant de pouvoir répondre, peut-être faut-il distinguer deux types de problèmes ou de combats. Car un problème relève souvent d'une épreuve physique-mentale qui fait du philosophe un lutteur, un dialecticien, et donne à la pensée des allures épiques. Cette étude aurait pu s'appeler : *Deleuze, philosophie épique*. Il y a toujours chez Deleuze un combat en cours. Mais ces combats sont de plusieurs ordres. Il faut distinguer entre le combat comme conséquence d'une thèse, un système d'attaque/défense qui implique positions et arguments, et des alliés avec qui faire cause commune (ainsi Hume, Bergson, Spinoza ou Nietzsche). La philosophie ne manque pas de ces combats, de « grandes batailles pour rire » dit Deleuze : matérialisme contre spiritualisme, nominalisme contre réalisme, etc. À ce titre, la plupart des monographies de Deleuze font toujours cause commune avec l'auteur étudié : on pense avec lui, à ses côtés, on le défend contre les interprétations erronées, les affadissements ou les pacifications convenues en lui restituant sa force combative.

Alors évidemment, Deleuze se revendique d'une lignée dont les philosophies ont toujours constitué des lignes de front actives, empirisme contre rationalisme, Lucrèce contre la superstition, Leibniz et Spinoza contre le cartésianisme, Nietzsche contre Hegel. On peut dresser une longue liste de ces figures

13. DR, 211. Cette exigence est constante chez Deleuze. Elle est présente dès ES, 118-119 et se retrouve dans QLP, 32/33.

de combat où l'on retrouverait des philosophes mais aussi des écrivains – Kleist contre Goethe, Artaud contre Rivière, les Dada contre les Surréalistes – des géomètres, des mathématiciens, science « nomade » contre science « royale ». Et, avec Guattari, la ligne de front s'étend encore avec la déclaration de guerre contre la psychanalyse, la défense de l'inconscient-usine contre l'inconscient-théâtre, de la machine contre la structure, des machines de guerre nomades contre les appareils de capture des appareils d'État et contre la puissance d'axiomatisation du capitalisme, sans oublier le combat général de la philosophie à la fois contre le chaos et l'opinion (QLP, 191/203). Partout, tout le temps, des descriptions de batailles, de combats aux foyers innombrables si bien que Deleuze et Guattari semblent passer d'une position à une autre, d'une stratégie à une autre suivant les « plateaux », les ennemis et les dangers.

Mais il y a un combat d'une autre nature qui n'est plus conséquence, mais principe et dont le penseur lui-même est la conséquence ; ce n'est plus lui qui distribue les lignes de front, les positions, la carte générale des affrontements. C'est plutôt sa pensée qui se distribue, déploie sa topologie propre et originale en fonction du combat qui se déroule en elle et dont elle procède, le cas exemplaire étant celui de Nietzsche. Nietzsche s'expose en effet comme lieu d'un combat incessant au sens où les positions qu'il occupe successivement témoignent d'une lutte qui se déroule en lui, dont il est le patient, l'instrument ou le « suppôt » et qui se distingue de tous les problèmes qu'il pose par ailleurs. Il est évident qu'un tel problème ne peut pas être énoncé par celui qui est aux prises avec lui. Il agit comme un impensé au cœur de la pensée et le travail philosophique devient l'exposé du déplacement du problème ou de la question¹⁴. C'est un aspect qu'on retrouve chez Foucault lorsqu'il reprend les diverses périodes de son travail pour dire chaque fois : dans le fond, mon problème a toujours été..., formulant chaque fois un problème nouveau, sans rapport direct avec le précédent, comme un dernier état de la question. Peu importe qu'il s'agisse de reconstructions *a posteriori*, ces déplacements témoignent chaque fois d'un combat qui se déroule en lui et lui fait occuper une position toujours nouvelle.

14. DR, 143 « Les problèmes et les questions appartiennent donc à l'inconscient, mais aussi bien l'inconscient est par nature différentiel et itératif, sériel, problématique et questionnant ».

Comme le dit Deleuze, il ne s'agit plus d'un combat contre les autres, mais d'un combat entre soi, lorsque « c'est le combattant lui-même qui est le combat, entre ses propres parties, entre les forces qui subjuguent ou sont subjuguées, entre les puissances qui expriment ces rapports de forces » (CC, 165), où l'on ne lutte pas contre les autres sans lutter aussi contre soi-même. Le point de vue n'est plus le même. Le penseur est alors voué, comme ce fut le cas pour Nietzsche, à une nécessaire solitude. Il n'y a là aucun pathos, mais un effet du problème, une conséquence du combat puisque c'est ce qui fait qu'on ne peut plus faire cause commune dans un combat préexistant (sinon de solitude à solitude, d'où, peut-être, la proximité de tous les solitaires avec Nietzsche). Il ne s'agit plus d'opposer empirisme et rationalisme, immanence et transcendance, comme autant de problèmes extérieurs à soi et pour lesquels on trouve toujours des alliés. Peut-être est-ce cela que veut dire Deleuze lorsqu'il invoque le solipsisme nécessaire du penseur¹⁵ ? Il y a toujours un moment où les prédécesseurs et les intercesseurs ne servent plus à rien, ne peuvent plus aider. On affronte le problème seul, non par héroïsme, mais parce qu'on ne dispose d'aucune solution préexistante auquel le rapporter, pour avancer dans sa résolution. Les alliés ne préexistent plus, il faut les créer soi-même au fur et à mesure.

Quel est donc le problème par lequel Deleuze est finalement seul, sans Guattari ni Spinoza, Nietzsche ou Bergson, bien qu'il continue d'en passer par eux et par tant d'autres ? Y a-t-il quelque chose qui peut porter le nom de Deleuze au-delà des emprunts, des détournements et des collages ? La question se pose d'autant plus que Deleuze n'a jamais cessé de penser avec les autres, dans une « solitude extrêmement peuplée ». Soit l'exemple de *Différence et répétition*. On a pu dire du projet général de l'ouvrage qu'il consistait à donner au structuralisme sa « philosophie transcendantale ». N'est-ce pas d'ailleurs Deleuze qui fixait cette tâche à la philosophie¹⁶ ? De ce point

15. DR, 361 : « Il est bien vrai, en ce sens, que le penseur est nécessairement solitaire et solipsiste ». Et D, 13 : « Quand on travaille, on est forcément dans une solitude absolue. On ne peut pas faire école, ni faire partie d'une école. Il n'y a de travail que noir, et clandestin. Seulement c'est une solitude extrêmement peuplée. Non pas peuplée de rêves, de fantasmes ni de projets, mais de rencontres [...]. C'est du fond de cette solitude qu'on peut faire n'importe quelle rencontre ».

16. ID, 244 : « Le structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendantale nouvelle... ».

de vue, *Différence et répétition* ne pose-t-il pas le problème dialectique d'une totalisation des savoirs à l'intérieur du structuralisme ? On peut supposer que la structure désigne un nouveau mode d'unification des savoirs et qu'elle répond à cette totalisation, – ambition toujours revendiquée chez Deleuze –, dans la mesure où elle permet de raccorder pêle-mêle mathématique et biologie, littérature et science physique, sexualité et politique selon une sorte de *mathesis universalis* et l'on aura raison¹⁷ ; car c'est bien ce à quoi l'on assiste dans *Différence et répétition*, une totalisation encyclopédique des savoirs et des domaines dont le concept de structure est l'agent de passage, de circulation ou de traduction. Reste qu'on ne comprendrait plus alors pourquoi le projet s'ordonne autour des nouveaux concepts de différence et de répétition. On peut insister sur le structuralisme de Deleuze, et plus tard, dans son « travail à deux » avec Guattari, sur leur machinisme, et l'on aura encore une fois raison, mais ce qu'il y a de proprement deleuzien, c'est d'abord ce goût pour les mouvements aberrants qui constitue son problème propre et, peut-être même, la raison de sa collaboration avec Guattari. Ce à quoi servent le structuralisme puis le machinisme, c'est d'abord à former les logiques qui rendent raison de ces mouvements aberrants.

Déterminer le problème consiste d'abord à établir le fait même de ces mouvements aberrants. *Quid facti* ? Cette question se pose d'autant plus si l'on admet, avec Deleuze, que ces mouvements aberrants débordent tout vécu, dépassent toute expérience empirique. Deleuze n'affirme-t-il pas en effet que ces mouvements aberrants nous emportent vers ce qu'il y a d'impensable dans la pensée, d'invivable dans la vie, d'immémorial dans la mémoire, constituant la limite ou l'« objet transcendant » de chaque faculté (DR, 250) ? C'est même ce qu'ils ont de proprement aberrants : ils excèdent l'exercice empirique de chaque faculté et forcent chacune à se dépasser vers un objet qui la concerne exclusivement, mais qu'elle n'atteint qu'à

17. ID, 111 : « Mais ce qui manque aujourd'hui, ce que Sartre sut réunir et incarner pour la génération précédente, ce sont les conditions d'une *totalisation* : celle où la politique, l'imaginaire, la sexualité, l'inconscient, la volonté se réunissent dans les droits de la totalité humaine. Nous subsistons aujourd'hui, les membres épars ». Sur la *mathesis universalis*, cf. DR, 246, 257, 285.

la limite d'elle-même. Mais alors, qu'est-ce qui atteste de l'invivable dans la vie, de l'immémorial dans la mémoire ou de l'impensable dans la pensée s'ils restent inaccessibles, si les facultés, dans leur usage empirique, ne peuvent les atteindre ? Ont-ils seulement une existence vérifiable ? Ou bien témoignent-ils bien de la plus ancienne métaphysique, voire d'une sorte d'ésotérisme, le même ésotérisme qu'on a parfois prêté à l'expérience de l'éternel retour chez Nietzsche ou à l'expérimentation de l'éternité chez Spinoza ? C'est le soupçon qui pèse sur les expériences limites. La question se pose de la même manière pour les processus schizo-phréniques décrits dans *L'Anti-Edipe*, pour l'expérimentation des devenirs ou du « corps sans organes » décrits dans *Mille plateaux* dont Deleuze et Guattari disent justement : « Le Corps sans Organes, on n'y arrive pas, on ne peut pas y arriver, on n'a jamais fini d'y accéder, c'est une limite » (MP, 186). Si on n'y arrive pas, si on ne l'atteint jamais, alors comment en poser l'existence et dire simultanément : « De toute manière vous en avez un (ou plusieurs), non pas tant qu'il préexiste ou soit donné tout fait – bien qu'il préexiste à certains égards – mais de toute manière vous en faites un, vous ne pouvez pas désirer sans en faire un – et il vous attend, c'est un exercice, une expérimentation inévitable... » (MP, 185) ? Comment le corps sans organes peut-il être à la fois une expérimentation inévitable et une limite inaccessible ? Dans tous les cas, une même question se pose : *quid facti* ?

Cette première difficulté en engage bien évidemment une autre, suivant l'ordre des tâches kantien. Comment déterminer la légitimité philosophique de tels mouvements, non pas seulement en tant qu'ils auraient leur place dans un système quelconque, mais en tant qu'ils doivent y jouer un rôle constitutif. Comment peuvent-ils prétendre exercer une telle fonction ? De quel droit ? Sur quoi leur légitimité se fonde-t-elle ? On peut certes affirmer que tout procède des mouvements aberrants, qu'eux seuls témoignent d'une authentique puissance génétique. On peut invoquer Leibniz, Nietzsche ou Bergson qui dégagèrent déjà de tels mouvements ; Deleuze y voyait leur signature (le pli porté à l'infini, l'éternel retour ou les flux coexistants de la Durée) et s'efforçait d'en dégager chaque fois la logique singulière. On peut bien dire que ces mouvements n'ont rien d'arbitraire ou d'accidentel, qu'ils sont au contraire,

nécessaires, « forcés » et, à ce titre, absolument premiers, absolument constitutifs. On peut même affirmer que tous les mouvements réguliers sont seconds, dérivés, y compris ceux qui obéissent aux lois de la nature. On peut encore dire que la Nature en son fond est pure aberration et que « les participations, les noces contre nature, sont la vraie Nature qui traverse les règnes¹⁸ ». Mais de quel droit ? Sur quoi se fondent de telles affirmations ? Comment sont-elles possibles ? Ou plutôt : qu'est-ce qui les rend nécessaires ? *Quid juris* ? D'où tirent-elles leur légitimité, si elles en ont une ?

Il s'ensuit un troisième type de problème relatif aux mouvements aberrants qui concerne directement leur rapport *avec la vie*, d'un point de vue à la fois éthique et politique. Non plus *quid facti* ? ni *quid juris* ? mais *quid vitæ* ? N'y a-t-il pas en effet un danger réel inhérent aux mouvements aberrants ? S'il faut chaque fois se porter aux limites de ce que nous pouvons, ne court-on pas le risque d'être emporté au-delà de ces limites et de sombrer ? Comment les mouvements aberrants ne se confondraient-ils pas avec un processus d'autodestruction ? L'excès qu'ils expriment ne risque-t-il pas de nous détruire, corps et âme ? « L'expérimentation vitale, c'est lorsqu'une tentative quelconque vous saisit, s'empare de vous, instaurant de plus en plus de connexions, vous ouvrant à des connexions : une telle expérimentation peut comporter une sorte *d'autodestruction*, elle peut passer par des produits d'accompagnements ou d'élanement, tabac, alcool, drogues. Elle n'est pas *suicidaire*, pour autant que le flux destructeur ne se rabat pas sur lui-même, mais sert à la conjugaison d'autres flux, quels que soient les risques. Mais l'entreprise suicidaire au contraire, c'est quand tout est rabattu sur ce seul flux : “ma” prise, “ma” séance, “mon” verre. C'est le contraire des connexions, c'est la désorganisation organisée » (DRF, 140). À côté des « combats contre les autres » et du « combat entre soi », n'y a-t-il pas une autre guerre encore, à moins qu'elle ne soit

18. MP, 295 et DR, 292-293 : « Autant dire que le réel n'est pas le résultat des lois qui le régissent, et qu'un Dieu saturnien dévore par un bout ce qu'il a fait de l'autre, légiférant contre sa création puisqu'il crée contre sa législation. Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux principes de la pensée ». Cf. également, DR, 312-313.

l'étrange effet de ces combats, une forme d'autodestruction immanente aux mouvements aberrants ? « Qu'est-ce qui s'est passé au juste ? Ils n'ont rien tenté de spécial qui fût au-dessus de leur force ; pourtant ils se réveillent comme d'une bataille trop grande pour eux, le corps brisé, les muscles foulés, l'âme morte » (LS, 180). Combat douteux où les forces vitales faiblissent, s'épuisent, se retournent contre elles-mêmes, où l'on n'est plus capable de rien faire, désolé, désespéré, « un fusil vide à la main et les cibles descendues » selon la formule de Fitzgerald.

Tout est étrangement imbriqué, semble-t-il. À côté de la répétition qui sauve, il y a la répétition qui tue ou détruit, comme les pulsions qui emportent les personnages de Zola ou les personnages « naturalistes » de Von Stroheim, Buñuel et Nicholas Ray dans un irréversible engrenage mortifère (C1, 173 sq.). C'est un danger analogue qui réparaît lorsque Deleuze et Guattari décrivent le mouvement aberrant des « lignes de fuite » : « Elles dégagent d'elles-mêmes un étrange désespoir, comme une odeur de mort et d'immolation, comme un état de guerre dont on sort rompu ». Un peu plus loin, ils précisent : « Pourquoi la ligne de fuite est-elle une guerre d'où l'on risque tant de sortir défait, détruit, après avoir détruit tout ce qu'on pouvait¹⁹ ? ». Les mouvements aberrants menacent la vie autant qu'ils en libèrent les puissances. Le vitalisme de Deleuze est plus trouble, plus indécis qu'on ne l'affirme parfois.

On en trouve la confirmation dans le fait que ses textes les plus « vitalistes » sont toujours en même temps des textes consacrés à la mort, à ce que la vie fait mourir en nous pour libérer ses puissances (et aux dangers que fait courir cette mort). Tout se passe comme si ce qu'il y a de plus intensément vital était insupportable ou, sinon, dans des conditions telles qu'il faut de toute façon en passer par des morts qui nous désorganisent, voire nous « désorganisent ». C'est que, chez Deleuze, la vie ne se limite pas à produire des organismes, ni ne prend invariablement une forme organique. Les mouve-

19. MP, 280. D, 50. Ou encore, par exemple, dans F, 130 : « C'est une terrible ligne qui brasse tous les diagrammes, au-dessus des ouragans mêmes, la ligne de Melville, aux deux bouts libres, qui enveloppe toute l'embarcation dans ses méandres compliqués, qui se livre le moment venu à d'horribles contorsions, et risque toujours d'entraîner un homme lorsqu'elle file ; ou bien la ligne de Michaux, “aux mille aberrations”, à vitesse moléculaire croissante, “lanière du fouet d'un charretier en fureur”. Mais, si terrible soit cette ligne, c'est une ligne de vie... »

ments aberrants témoignent au contraire d'une « vie inorganique » qui traverse les organismes et menace leur intégrité, une vie indifférente aux corps qu'elle traverse comme aux sujets qu'elle bouleverse. On atteint ce point où la vie devient « trop grande pour moi, jetant partout ses singularités, sans rapport avec moi » (LS, 177), où elle entraîne le sujet vers des expérimentations à la limite de l'invivable.

Deleuze voyait dans la pensée de Foucault « un vitalisme sur fond de mortalisme²⁰ ». Mais peut-être est-ce à Deleuze que la formule convient d'abord tant la mort est présente chez lui, comme ce qui donne au mouvement son caractère aberrant ; c'est en effet l'instinct de mort qui définit le mouvement forcé qui parcourt *Différence et répétition*. C'est un mouvement de grande amplitude qui fait mourir tout ce qui n'est pas nécessaire aux puissances de vie, en même temps que ces morts intérieures risquent toujours de nous entraîner dans un processus mortifère ou suicidaire. Il faut se défaire de l'idée selon laquelle Deleuze n'aurait fait que chanter l'affirmation joyeuse des puissances de vie. N'est-ce pas lui qui écrit que les philosophes se sentent d'étranges affinités avec la mort, « qu'ils sont passés par la mort ; et ils croient aussi que, bien que morts, ils continuent à vivre, mais frileusement, avec fatigue et précaution [...]. Le philosophe est quelqu'un qui se croit revenu des morts, à tort ou à raison, et qui retourne aux morts, en toute raison²¹ » ? Cela ne suppose aucun goût, aucune fascination pour la mort, mais bien plutôt la perception de la vie comme coextensive à la mort, aux morts par lesquelles elle nous fait passer. S'il faut rendre la mort aberrante, « schizophréniser la mort » comme le dit *L'Anti-Œdipe*, c'est parce qu'elle est l'instance silencieuse qui, à son tour, rend la vie aberrante, la schizophrénise, d'où le caractère coextensif. Les mouvements aberrants nous arrachent à nous-mêmes, selon un terme qui revient souvent chez Deleuze. Il y a quelque chose de « trop fort » dans la vie, de trop intense que nous pouvons vivre qu'à la limite de nous-mêmes. C'est comme un risque qui fait qu'on ne tient plus à sa vie dans ce qu'elle a de personnel, mais à l'impersonnel qu'elle permet d'atteindre, de voir, de créer, de sentir à travers elle. La vie ne vaut plus qu'à la pointe d'elle-même. *Quid vitae ?*

20. Pp. 125. La formule apparaît chez Foucault dans *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 148.

21. C2, 271. Cf. également, QLP, 67/71.

Ce combat, qui se mène en nous, est inséparable d'un combat mené contre les puissances extérieures qui nous traversent et nous asservissent (Pp, 7). Il participe d'une *machine de guerre*, positive, active dans laquelle nous sommes pris. Penser, pour Deleuze, a toujours été conçu comme un acte guerrier²². Politiquement, historiquement, socialement, les mouvements aberrants sont toujours des machines de guerre, des agencements guerriers, comme en atteste, tout au long de l'histoire universelle, les nomades, les travailleurs itinérants, les savants, les artistes, compte tenu des nouveaux types d'espace-temps qu'ils créent. D'une manière très générale, les mouvements aberrants sont inséparables d'une force critique destructrice. De ce point de vue, la question *quid juris ?* n'implique pas seulement de déterminer le droit propre à tel ou tel fait, mais de combattre, de lutter en faveur de ce qu'*expriment* ces mouvements aberrants. L'expression est comme un cri, et il y a de nombreux cris chez Deleuze. C'est comme un dernier état de la question : quels droits ces mouvements aberrants revendiquent-ils ? En faveur de quelles nouvelles existences témoignent-ils ? « C'est peut-être là le secret : faire exister, non pas juger » (CC, 169). Pourquoi en passer alors par les nomades, les métallurgistes, les Indiens, les travailleurs itinérants, la géométrie archimédienne ou la musique ? N'y a-t-il pas une lutte contre la mort, non plus la mort positive de l'autodestruction, mais une tout autre mort, celle par laquelle le capitalisme nous fait passer et qui nous transforme en morts vivants, en zombies sans avenir ? C'est en ce sens que Deleuze et Guattari décrivent l'étrange « paix mondiale » dans laquelle nous vivons et contre laquelle ne cessent de lutter, moléculairement, minoritairement, certains mouvements aberrants.

22. MP, 467 : « ... faire de la pensée une machine de guerre... ».

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. LES MOUVEMENTS ABERRANTS.	9
<i>Mouvements aberrants et logiques irrationnelles. – Le problème comme combat. – Les trois questions : quid facti ? quid juris ? quid vitæ ?</i>	
Chapitre 1. La question de la Terre	24
<i>L'importance de la question quid juris ? – La question du fondement et sa critique. – Le sans-fond et les nouvelles surfaces. – La distribution de la terre et la « grande politique ».</i>	
Chapitre 2. Les cercles du fondement	45
<i>Identité et circularité du fondement : le monde de la représentation. – Qu'y a-t-il « sous » la représentation ? La Différence et les différentielles. – Critique du fondement et critique du jugement. – Les deux modes de peuplement de la terre : logos et nomos. Espace strié et espace lisse.</i>	
Chapitre 3. Trois synthèses (ou « qu'est-ce qui s'est passé ? »)	62
<i>La répétition comme épreuve du fondement. Qu'est-ce qu'un événement ? – Première synthèse du temps. La fondation de l'habitude et les prétentions territoriales. – Deuxième synthèse du temps. Le fondement de la mémoire et les cercles d'Érôs. Platonisme des objets virtuels. Le « natal ». – Troisième synthèse du temps. Le temps vide de l'événement. Thanatos, nouveau principe transcendantal et l'éternel retour deleuzien. La nouvelle justice et le chaosmos.</i>	

Chapitre 4. Conséquences : l'empirisme transcendantal	95
<i>Une Critique de la raison pure sans analytique : esthétique et dialectique. – Théorie de l'Idée et mort de Dieu. La synthèse disjonctive. – L'idée comme logique de la matière intensive. – L'individuation.</i>	
Chapitre 5. Le pervers et le schizophrène	114
<i>Sens et non-sens. L'événement. Le dehors du langage. – La lutte du schizophrène contre tout principe d'articulation. – Le héros deleuzien de Logique du sens : le pervers. La doublure comme opération perverse. – Le conflit entre le pervers et le schizophrène. – Importance de Guattari. Du structuralisme au machinisme.</i>	
Chapitre 6. Schizo sive natura	138
<i>Renouvellement de la question quid juris ? – Le corps libidinal et l'homo natura. – Les corps sociaux ou le désir lié. – Le corps social des sauvages : les marques territoriales et la fondation. – Le corps social des barbares et la transcendance. Fonder l'inconscient : l'implantation d'une mémoire. – Le capitalisme et l'axiomatique. – Le grand mouvement pendulaire : paranoïa et schizophrénie. – Théorie des synthèses (Kant/Marx) et théorie des multiplicités (Spinoza/Bergson). Naturalisme de L'Anti-Cédipe.</i>	
Chapitre 7. Les triades de la terre	180
<i>Mille plateaux ou le peuplement de la terre. Plan et perspectivisme. – 1. Le plan. – 2. La machine abstraite. – 3. L'agencement concret. – Les trois strates (géologique, biologique, anthropomorphique). La double articulation : ordre et organisation. Contenu et expression. – L'agencement contre la structure. – Un exemple : la linguistique. Trois conceptions de la machine abstraite.</i>	
Chapitre 8. Peuples et dépeupleurs	214
<i>Populations humaines et coexistence des diverses formations sociales. – La transversalité de Mille plateaux. – Les cercles de l'appareil d'État : terre, travail, argent. – La question de la souveraineté politique : puissance</i>	