

# Deleuze et la question de l'ontologie

VÉRONIQUE BERGEN, *Université de Bruxelles*

**C**ombien de Deleuze repliés dans l'agencement philosophique qu'il a produit peuvent-ils être libérés en un faisceau de personnages conceptuels actant le perspectivisme que son œuvre a promu? Combien de portraits de Deleuze peuvent-ils être tirés en fonction du problème singulier que l'on soulève et de la coupe selon laquelle on s'en saisit? L'on se contentera de dire que la philosophie de Deleuze se diffracte en autant de sens qu'il y a de forces qui s'en emparent et que nous avons choisi de l'aborder en suivant le cordon de poudre de l'ontologie.

Que la question de l'ontologie soit la ligne de feu qui n'ait cessé de courir dans le dispositif de pensée deleuzien, qu'elle n'ait fait l'objet d'un traitement condamnant cela même qu'elle interroge à l'auto-abolition, à l'évanouissement, tel sera l'axe que nous arpenterons en suivant la construction de son tracé. La question de l'ontologie ne s'évalue que si on l'inscrit dans le montage ontologique que Deleuze a construit et que si on prend toute la mesure de la rupture avec le criticisme kantien. Nous commencerons par le second point avant de remonter au premier.

## Nouage Transcendantal/Ontologie

Le tournant transcendantal frayé par Kant a pour effet d'ériger la critique en rempart contre l'ontologie: interrogeant les conditions de possibilité de la connaissance de façon à asseoir les zones de validité de cette dernière, Kant fait de l'horizon critique cela même qui coupe tout cheminement vers l'être, tout accès à l'être. Dans cette disjonction entre question transcendantale et ontologie, dès lors dans ce rapport en exclusion entre geste critique (assis en sa légitimité) et remontée ontologique (frappée d'interdit), le repérage des limites de la connaissance révèle l'irréductible finitude humaine qui frappe le champ du savoir. L'objectivité se règle sur le nouage des catégories de l'entendement et des formes a priori de l'intuition; la connaissance est connaissance de l'expérience et s'arrête là où l'objet se dérobe aux conditions d'apparaître de tout objet, à savoir la spatio-temporalité.

Or, la question transcendantale chez Deleuze rompt avec Kant au point précis où, à ses yeux, creusement transcendantal et remontée ontologique vont de pair. Là où la critique joue le rôle d'un cran d'arrêt qui interdit toute intuition de l'être, là où elle sépare le champ phénoménal du nouménéal, Deleuze produit une coalescence entre critique et ontologie dans le cadre d'un strict immanentisme ayant fait sauter le dualisme kantien du phénomène et du noumène. Il n'y a pas de heurt, de

tension à lisser entre « deux modes d'approche à première vue incompatibles »<sup>1</sup>: la remontée au champ transcendantal de l'expérience, à ce par quoi le donné est donné ne fait qu'une avec la saisie de l'Être comme Événement. Nietzsche est le levier qui permettra de tordre la critique en direction d'une généalogie, d'un souci génétique, sans plus d'instance judiciaire ni de souci législateur; Bergson, celui qui autorisera Deleuze à produire une articulation du transcendantal et de l'empirique dans les termes du virtuel et de l'actuel, sans plus de décalque du transcendantal sur les formes empiriques. Au tour de passe-passe, au cercle vicieux que Deleuze prête à Kant et par lequel celui-ci dériverait le transcendantal des formes empiriques du sujet et de l'objet qu'il est censé fonder, Deleuze oppose la saisie d'un champ transcendantal pur, agité de différences intensives, qui ne soit pas de l'ordre d'un méta-empirique et qui ne surgit que lorsqu'un point de dérèglement fracasse la paisible concordance des facultés.<sup>2</sup>

C'est pourquoi l'aventure de la pensée commence pour Deleuze là où le royaume de la connaissance s'arrête pour Kant: lorsque, déstabilisée par un impensé, par un point de crise qui brise l'heureuse circularité du sujet et de l'objet, la pensée a à s'inventer par la mise en œuvre d'un usage transcendant, supérieur des facultés. Là où, chez Kant, la convenance ontique a priori entre sujet et objet a pour contrepartie l'exclusion de toute adéquation entre formes du connaître et être, Deleuze perçoit dans le ratage de la concordance ontique, dans la synthèse disjonctive entre étants l'envers d'une possible enharmonie au niveau ontologique. Alors que, chez Kant, la validation de la connaissance qu'assure la circularité du principe suprême de tous les jugements synthétiques a priori (« les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps les conditions de possibilité de l'objet de l'expérience ») impose une borne au connaître—le prix à payer étant la relégation de l'être dans l'inconnaissable—, Deleuze décèle l'agissement de la pensée là où l'expérience poussée à ses limites se déborde d'elle-même, livrant des quasi-phénomènes que ne discipline plus le nouage intuition-catégorie et qui s'avèrent inschématissables. Avec Deleuze, la limite n'est plus de l'ordre d'une bordure infranchissable, mais cela qui s'excède en permanence et se décroche en une variation continue la tordant au-delà d'elle-même; dès lors la pensée se conquiert lorsque, assaillie par un problème qui n'est guère lissable dans la reconnaissance, elle parvient à monter à l'être: l'intéressant surgit au point où l'activité du jugement se défait, où le donné ne s'ajuste plus aux formes du connaître, où le ratage de la correspondance ontique entre sujet et objet se soulève en l'unisson de la pensée et de l'être. Si, pour Kant, le divers se range a priori sous l'unité de l'aperception, si l'advenue d'un être différentiel se soustrayant à l'action conjointe des concepts et des formes de l'intuition (tel le

cinabre tantôt rouge tantôt noir) se voit refuser tout droit de cité, pour Deleuze, la pensée s'auto-pose lorsque cet ajustement de l'objet aux formes du connaître se brise. Ce n'est que soustraite à la certitude de sa provenance et de sa destination en nécessité, ébranlée dans sa présomption d'être toujours déjà en pays connu, de pouvoir préjuger de ce qu'elle va trouver, que la pensée est à même de s'engendrer. Ce n'est que si un problème ontologique, un souffle d'être, une force impensable renverse la coordination préétablie des formes étantes qu'elle est en mesure de se libérer.

La nouvelle image de la pensée que Deleuze produit en la plaçant sous le signe de l'immanence est celle qui, à même la crise de la relation intentionnelle au niveau ontique, riposte à l'effraction du dehors par son branchement sur l'Être. Loin de se confiner dans un ancrage critique qui barrerait toute route vers l'être, Deleuze intrique les deux mouvements en une seule vague: celle qui fait de la pensée le pli de l'être. Pour Deleuze, la nature formelle (formes de l'intuition) et catégorielle (catégories de l'entendement) du transcendantal kantien révèle que le conditionné (formel et catégoriel) a été rétrojeté au niveau des conditions: à ce pseudo-champ conditionnant, il oppose un transcendantal non catégoriel, non formel, composé exclusivement de forces, de différences intensives, de variations sensibles.

Les modulations dans la nomination de l'Être—durée, Événement, univocité, plan d'immanence, virtuel, vie—que Deleuze produit tout au long de son œuvre témoignent de ce que l'Être demeure comme l'impensable qui force la pensée à se saisir d'elle-même en le convertissant en pensable. L'Être est ce qui insiste comme problème. Or, le surgissement intempestif d'un problème ontologique qui oblige la pensée à y riposter ne doit rien à la modalité heideggerienne de l'apparaître et du voilement, de la présentation et du retrait, de l'être barré, pas plus qu'il n'a pour destin son évanouissement au profit de relations et d'alliances.

En dénouant ce qui n'existe qu'intriqué chez Deleuze—ontologie et transcendantal d'une part, ontologie et univocité de l'autre—François Zourabichvili passe par pertes et profits l'inflexion hétérodoxe que Deleuze fait subir à Kant et rétablit des différences de nature là même où la philosophie de Deleuze les a dissoutes. Dans sa défaisance de ce qu'il estime être des mixtes, tout se passe comme s'il fallait arracher moins les commentateurs égarés que Deleuze lui-même au coup de force qu'il s'autoriserait: à savoir « identifier l'ontologie à l'une de ses thèses », l'univocité. Bref, comme s'il fallait dévictimiser Deleuze d'une confusion ontologique qu'il a lui-même orchestrée. Ce n'est qu'à départager ce qui n'a de consistance qu'à être enchevêtré et à dresser une dimension contre l'autre que Zourabichvili aboutit à un être à bout de souffle, en

déflation, exténué par une logique des relations qui en signerait l'impertinence et en renverserait le plan. Prolongeant ces scissions d'éléments qui, chez Deleuze, se nouent en une seule et même vague, il dissocie enfin l'Être de l'Événement dans le même mouvement où, comme en miroir, en un geste inverse, il concatène curieusement ce qui relève de deux plans hétérogènes, l'Être et le savoir—un savoir sous la juridiction duquel l'Être demeurerait.<sup>3</sup> Ce qui l'autorise à jouer l'univocité contre l'ontologie, l'Événement contre l'Être, la croyance contre le savoir.

### Montage ontologique

C'est le dépli du montage ontologique que produit Deleuze qui éclairera la place réservée à la question de l'Être. Le montage ontologique qu'il propose noue essentiellement des traits diagrammatiques venus de Kant (percées de la forme pure du temps et du sublime) à d'autres issus de Spinoza et Nietzsche (univocité de l'être—intuition ontologique pour le premier et ontologie du devenir pour le second).<sup>4</sup> Le tournant transcendantal impulsé par Kant introduit dans l'ontologie la question du temps: la pensée est désormais séparée de son être par la forme du sens interne, le temps; une distance, une fêlure s'introduit entre la détermination du « Je pense » et l'indétermination du « Je suis » via la forme temporelle de déterminabilité; bref, le temps en tant que forme pure et vide, non inféodée au mouvement circulaire scinde le « Je pense » du « Je suis », fait sauter l'identité cartésienne de la substance pensante. Telle est la première ouverture vers une pensée qui échappe à l'empire de la reconnaissance que Deleuze décèle dans le criticisme. À cette brèche (le temps comme brisant la coïncidence de la pensée à elle-même) s'adjoint la trouée du sublime qui désorganise la concorde des facultés. Le sublime, c'est, retraduit dans le système deleuzien, l'effraction d'un impensable qui, faisant bégayer la schématisation, plonge les facultés (sensibilité, mémoire, raison, pensée) dans l'impuissance et les oblige à sauter à un exercice supérieur: ne s'épaulant plus les unes les autres, chaque faculté se sature de son impuissance en allumant une autre faculté, laquelle, à son tour, ne traitera son problème qu'en le faisant ricocher vers une troisième, de sorte que l'insaisissable de chaque faculté ne se révèle qu'après-coup, lorsqu'elle s'est déhanchée vers une de ses consœurs.

Dans le montage ontologique qu'il élabore, Deleuze greffe ces deux traits diagrammatiques kantien déchirant l'ombrelle qui protège du chaos à deux tenants de l'univocité de l'être, Spinoza et Nietzsche. L'affirmation d'un être qui se dit en un seul et même sens de tous les étants qui le déclinent et l'expriment rend à l'immanence ses droits: l'immanence de l'être par rapport à lui-même, de la pensée par rapport à

elle-même, de l'un par rapport à l'autre. « Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, *c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition dans l'éternel retour* »<sup>5</sup>: pour que l'Être se dise en un seul et même sens de tous les étants, le spinozisme a à prolonger la dépendance des modes par rapport à la substance par la révolution de la substance autour de ses modes. Le diagramme du réel en termes de forces—degrés de vitesse et de lenteur et affects—que Spinoza, « le prince des philosophes », propose, destituant par là-même les identités données, les formes préalables au profit d'une modulation du tout du monde sous les guises de l'être et de la pensée, se déboîte vers l'affirmation nietzschéenne d'une ontologie du devenir et du hasard.

Dans sa pratique de « noces contre-nature », Deleuze ajoint donc des lignes de fuite kantien (forme pure du temps et sublime) à des traits tirés de Spinoza et de Nietzsche (branchement de la pensée sur l'être univoque et ontologie du devenir, l'un se voyant fécondé par l'autre). C'est dans le cadre de cette alliance paradoxale qu'une autre image de la pensée, dès lors de l'être prend consistance: celle qui, logeant la pensée au point où l'accord phénoménologique du sujet de l'objet se désaxe, en fait la puissance capable de s'installer au creux de l'être. Frappée de passivité face à l'effraction d'un paradoxe, la pensée est toujours à même d'illimiter ses limites jusqu'à siéger dans le creux de l'être.

### Machine de guerre du « et »

C'est aussi par sa démarcation avec le visage que l'ontologie a pris dans l'histoire de la philosophie que l'ontologie vertébrée par l'univocité et l'immanence se pose: c'est avec, comme repoussoir, l'ontologie de l'équivocité et de l'analogie, l'être comme fondement et transcendance qu'elle assied sa consistance. D'où l'importance de prendre la mesure exacte des occurrences où Deleuze joue la logique des relations, du ET contre l'ontologie. Le mot d'ordre « instaurer une logique du ET, renverser l'ontologie, destituer le fondement »,<sup>6</sup> qui circule de *Dialogues* à *Mille plateaux*, s'inscrit dans l'opération d'une machine de guerre qui entend radicaliser l'opposition entre les partisans d'alliances connectives et les fidèles du verbe « être »: aux apôtres d'une ontologie de l'équivocité où l'être se dit en plusieurs sens et se confond avec un principe, une identité transcendante préjudicielle, il convient d'opposer la fluidité du « et », la vitesse d'une machine de guerre empiriste afin de sauter hors de l'infléchissement représentatif qui a porté l'histoire de l'être à « doter le Même, l'identique d'un sens ontologique ».<sup>7</sup> Le « est » que le « et » a à dynamiter, à dynamiser est l'être équivoque assis comme

fondement.<sup>8</sup> La pensée de l'équivocité de l'être s'en tenant à un découpage catégoriel du réel subsume les forces du transcendantal de l'expérience sous la grille de formes originaires: dans l'oubli de cette manœuvre captieuse, de cette subreption s'ignorant être telle, elle catapulte dans le champ transcendantal ce qui en dérive. C'est la mise en place d'une pensée de l'univocité qui permettra d'interroger la genèse commune de l'être et de la pensée en remontant à un site transcendantal dépouillé, non médié, ne contenant pas toujours déjà, de façon ad hoc, les concrétions empiriques qui s'en sont extirpées. La convocation d'une pensée-rhizome essaïmant par alliances, devenirs, nouages transversaux, hétérogénèse déloge la pensée arborescente acquise à la filiation, à l'image dogmatique de la pensée, indexée à l'être comme fondement: en d'autres termes, le chant d'immanence porté par le nomadisme, par la déterritorialisation du « et » se conjugue à celui porté par l'être univoque. Comme s'il fallait un double frayage pour acter l'immanence d'une pensée qui prenne le risque de se colleter au chaos dont elle provient. La logique connective accouplée à la synthèse disjonctive se pose comme l'organe d'une guérilla servant la mise en place d'une ontologie de l'immanence, et non comme l'arme visant à exténuer le continent ontologique pris dans sa globalité.<sup>9</sup>

Philosopher, pour Deleuze, c'est se tenir à la hauteur ontologique des cratères intensifs qui bouillonnent sous les catégories et sous les organismes. Autrement dit, ressaisir tout ce qui advient *dans son processus génétique*, au lieu de se donner, au niveau du sens, des « qualités toutes faites et des étendues déjà constituées », au lieu de se contenter, au niveau du corps, des lois imposées par Œdipe à l'organisme.<sup>10</sup>

L'affirmation selon laquelle, chez Deleuze, les forces composent la vérité des formes, le fonds de l'être s'avère intensif n'apparaît comme l'acception vulgaire de l'ontologie—celle d'« un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il en est, en dernière instance, de la réalité »<sup>11</sup>—que si on omet le mouvement par lequel Deleuze exporte, prolonge le critère intensif dans un critère cognitif: si la pensée schizoïde peut être dite celle qui saisit la présentation de l'être et de la pensée en deçà de leur représentation médiée, qui déploie leur genèse sans se contenter d'une réverbération de leur concrétisation empirique, c'est au sens où, en s'auto-positionnant, elle augmente les puissances de vie, exhausse les connexions fécondes; et c'est cette hiérarchie énergétique, cette valorisation pragmatique qui se déborde, se translate en une hiérarchie cognitive au sein de laquelle l'ontologie de l'immanence statue bien sur ce qu'il en est du réel. Qu'on puisse se désolidariser de cette inflexion d'un

critère intensif vers une hiérarchie cognitive (cf. ci-dessous) est une chose, mais cela implique que l'on reconnaisse à tout le moins son agissement dans le système deleuzien.

Qu'une ontologie de l'immanence radicale soit bâtarde, hétérodoxe par rapport à l'ontologie majoritaire tout en transcendance n'indique pas qu'elle s'auto-dissolve, se vide d'elle-même et s'affaisse dans l'absence. Sauf à dénier le nom d'ontologie à tout ce qui s'écarte d'une ontologie prise dans les vapeurs de la transcendance, il y a une proposition qui court, sans balises ni destination fléchée, dans le dispositif de pensée deleuzien: celle d'une ontologie du virtuel, du devenir et de l'immanence.<sup>12</sup>

### Questions ouvertes

Mais, par-delà l'analyse somme toute périphérique des lectures que Deleuze suscite, par-delà la confrontation des points de vue qui ont été portés sur le corpus deleuzien, peut-être le moment est-il venu de questionner, de l'intérieur, certaines des thèses métaphysiques que Deleuze a avancées. Nous ferons porter notre interrogation sur les trois points suivants: 1. nature et sens de la montée à l'être; 2. radiographie d'un champ transcendantal composé de forces; 3. établissement d'une hiérarchie intensive.

#### 1. Nature et sens de la montée à l'être

Deleuze n'a jamais varié sur un point: l'intéressant, le remarquable surgissent de la rencontre d'un point de crise qui défait l'organisation d'une cohérence ontique (facultés, organisme). Il n'y a pensée (ou Corps sans Organes côté désir) que là où, se heurtant à un problème ontologique, elle parvient à s'installer au creux de la grande « clameur de l'Être ». Ce n'est que lorsque le schème sensori-moteur se rompt sur lui-même que le temps « hors de ses gonds » se présente en personne, se donne directement, sans plus de subordination au mouvement; ce n'est que lorsque l'enchaînement stimulus-réflexe, perception-réaction s'enraie que monte une image optique et sonore pure qui n'est pas sans rappeler l'entrée dans la lumière qui accompagne le troisième genre de connaissance chez Spinoza. C'est à même la ruine du rapport intentionnel—quelque soit le visage qu'il adopte—que peut se produire une remontée à la réserve virtuelle de l'Être, au Dehors de la pensée qui est aussi son plus intime; c'est à même l'échec de la reconnaissance que peut se lever une intuition de la « puissante Vie inorganique qui enserre le monde ». Ce n'est que, du creux d'une catastrophe figurative, optique, que Bacon est en mesure de présenter des forces et de tordre l'invisible en visible. Ce n'est qu'au fil d'une faillite du Logos (le Logos étant

l'intelligence qui, se précédant elle-même, est toujours déjà auprès de ce à quoi elle s'applique) que Proust est à même de rendre sensible le Temps en personne. Et l'on pourrait multiplier les cas de figures à l'infini.

Deleuze loue Platon pour avoir eu l'intuition d'un exercice supérieur de penser provoqué par la levée de signes inintégrables dans l'ordre de la reconnaissance, mais déplore qu'il ait aussitôt trahi la logique du paradoxe sous l'empire rassurant de la représentation: bloquant sa montée ontologique au gérondif de chaque faculté (l'être du sensible, l'être du mémorable, l'être du pensable) en la rabattant sur une visée ontique (concorde de l'être senti, de l'être mémoré, de l'être pensé), il aurait recourbé les puissances de la pensée en les intégrant dans un tropisme vers le vrai, restaurant une familiarité, une « philia » entre l'objet et les facultés de connaître.<sup>13</sup> Pour Deleuze, l'histoire de la philosophie témoignerait de ce réflexe sécuritaire qui l'a poussée à recoder la pensée en lui conférant une nécessité destinale (la vérité), occultant ainsi son mouvement d'engendrement risqué, a-méthodique.

Ressaissons les réquisits de l'image deleuzienne de la pensée. Pour que pensée il y ait, il faut qu'elle puisse voir ce par quoi le donné est donné, à savoir la différence intensive, qu'elle puisse accéder au champ transcendantal en tant que condition de possibilité de l'expérience réelle, et, pour ce faire, la pensée doit se heurter à ses limites, aux limites qui la séparent de la non-pensée, bref, entrer dans ses zones d'impuissance. En une inversion de la révolution copernicienne où l'objet tournait autour du sujet, c'est la pensée qui tourne autour du problème ontologique qui la méduse. Ramassé en une formule: il n'y a pensée que si, libérée de tout corrélat intentionnel, elle se branche sur l'Être. Au sein du vitalisme deleuzien, d'une immanence enveloppante qui interdit toute coupure, toute distance entre la pensée et le monde, la pensée n'est qu'un pli, qu'une inflexion de l'Être, qu'une auto-modulation de ce dernier en Idées, comme si l'Être montait à sa traduction en pensée. C'est en ce point qu'une nuée de questions se soulève, faisant bouger du dedans cet écran deleuzien qu'est l'unisson ontologique entre la pensée impersonnelle et le plan de l'Être, entre la pensée et la Vie. Peut-être est-ce quelque part l'Idiot de Deleuze qui, en ces questions assumant leur parfum de naïveté, parle.

Le problème posé par l'intuition ontologique nous semble résider dans l'indétermination de sa consistance propre: en effet, celle-ci s'avère indirecte et en creux puisqu'elle vient essentiellement de sa position, à savoir s'offrir comme le double aléatoire, jamais gagné d'avance, le pendant possible d'une crise du lien intentionnel. Bref, recourant à l'opérateur dialectique qu'est la négation d'opposition, l'intuition ontologique semble se définir par ce qu'elle n'est pas, à savoir l'élément ontique en sa paisible corrélation sujet-objet. Une définition négative se présente

ainsi qui fait signe vers une certaine forme non orthodoxe de théologie négative alors même qu'on se situe dans un panthéisme athée. Le seul ratage au niveau de la concordance entre formes étantes ne promet rien quant à la construction d'une pensée aussi bien en prise sur l'Être qu'en proie à l'Être; aucun fléchage ne mène du premier à la seconde, mais la montée à l'Être ne paraît s'attester qu'à même un renversement de signe qui frappe l'échec de l'exercice empirique des facultés. Ce qui reconduit le statut de l'événement: il ne s'est rien passé (au niveau de l'histoire actualisée), mais tout a changé (au niveau du devenir, du virtuel).<sup>14</sup> Il ne s'est rien passé au niveau ontique (hormis, bien entendu, la défaisance des formes), mais tout a changé au niveau ontologique (la pensée s'est installée dans l'intuition de l'Être). C'est ce « il ne s'est rien passé, mais tout a changé » que l'on retrouve dans la montée à l'Être, au cosmos, la « déshumanisation » du Robinsone de Tournier, dans les devenirs moléculaires, imperceptibles de Bartleby, de la téléphoniste de *Dans la cage* d'Henry James, dans les noces incestueuses—par-delà les personnes—de Pierre et Isabelle de Melville.

Une des manières de cerner ce qu'il en est de ce « plus » gagné au niveau de l'Être, en ne se contentant pas d'y voir la contrepartie aléatoire d'un « moins » au niveau des étants, est de porter son attention sur l'équivalence que pose Deleuze entre ontologique/ontique, transcendantal/empirique, virtuel/actuel, moléculaire/molaire. L'installation de la pensée dans l'Être signifie dès lors qu'elle a dépassé le registre ordinaire de la reconnaissance et recontacté le champ transcendantal, le plan virtuel, le niveau moléculaire dont tout provient. Elle est alors bien de l'ordre d'une Voyance,<sup>15</sup> sorte d'épiphanie où, à la faveur du choc d'une rencontre, de la violence d'un problème, elle illimite ses puissances et entre en consonance, en adéquation avec le plan de l'Être. La liberté de la pensée ne vient pas de sa mise à distance du monde, de sa rupture avec ce dernier, mais de son enveloppement dans l'Être dont elle n'est qu'une découpe, une modulation.

Mais l'on peut, primo, relever la fragilité d'une montée à l'Être qui ne s'atteste qu'à même une simple inversion de signe: celle qui retourne un échec ontique en une réussite ontologique. L'intuition de l'Être n'est pas celle des essences, ni celle des sens, mais celle d'une différence intensive: enclin à promouvoir un « spinozisme modéré, tronqué, mutilé » qui s'en tienne au deuxième genre de connaissance sans avoir besoin de monter au troisième genre où s'opère la saisie des essences,<sup>16</sup> Deleuze fait de l'intuition ontologique à la fois une « pure passivité patiente » comme disait Blanchot et une construction, une conquête créatrice qui demeure fidèle à la forge transcendantale qui l'a engendrée. Mais, à la question « qu'est-ce qui témoigne d'un branchement de la pensée sur la grande vague de l'Être, en d'autres termes du « saut »

ontologique? », il nous semble qu'on ne puisse répondre que par la seule transmutation du signe négatif porté par le fiasco ontique en un signe au-delà de tout signe: à savoir une expression univoque faisant éprouver à la pensée, de façon index sui, qu'elle a rejoint l'être dont elle provient.

Et, secundo, l'on peut se demander si Deleuze, en rangeant sous la bannière générale de la reconnaissance, ou encore de la représentation, de l'image dogmatique, orthodoxe, morale de la pensée l'ensemble des opérations mentales qui ont trait à la connaissance du donné, ne fait pas l'impasse sur la part poétique de l'entendement, bref, si sa méfiance envers la doxa, son dédain pour la reconnaissance ne l'oblige pas à caricaturer celles-ci sous la forme d'un « bonjour Théétète », « c'est un triangle », « il est trois heures et demie » en ignorant ce qui est construit et pas simplement quadrillé par l'arc stimulus-réflexe. Dans la tendance naturelle de la reconnaissance (par opposition à l'engendrement forcé dont résulte toute pensée), les facultés n'appliquent pas à l'aveugle, en suivant une recette toute tracée, des formes a priori à l'objet mais ont à les faire apparaître, à les construire. Que la pensée schizoïde soit cette création résultant d'une impuissance qui la culbute dans l'impersonnel, qu'elle s'extirpe d'un corps à corps avec le chaos là où la reconnaissance ne monte guère à un tel enjeu n'empêche que cette dernière, sans être création d'une posture inédite, soit la mise en œuvre de procédés qui ont à être travaillés et non appliqués machinalement (tant pour la première occurrence que pour celles qui s'ensuivent). Dans la reconnaissance qui, certes, peut s'affaïsser dans le ronronnement de l'évidence reconduite, demeure une dimension opératoire que Deleuze a passée sous silence, laquelle la fait naviguer par-delà les eaux du vrai et de l'erreur.<sup>17</sup>

## 2. Radiographie du champ transcendantal

En suivant le mouvement de ce qui s'engendre dans l'ordre de la pensée et dans l'ordre de l'être, l'empirisme transcendantal entend remonter aux conditions pures de l'expérience réelle, à un sans-fond hétérogène aux concrétions empiriques qu'il génère. Là où, selon Deleuze, le transcendantal kantien ou husserlien déduit son droit du fait, décalque les conditions sur les figures empiriques, l'empirisme dit transcendantal ou supérieur n'hypostasie guère, par illusion rétrospective, les formes molaires du sujet et de l'objet au niveau du virtuel. Le plan transcendantal d'où dérivent les processus d'individuation se devra dès lors de n'être composé des formes—conscience, objet—, des matières, des faits, des différences extensives qui peuplent le plan empirique: ne contenant rien a priori de ce qui caractérise le registre de l'actuel, hétérogène à ce dernier, il se déclinera sous l'angle de forces, de matériaux et d'événements, bref, sera un champ moléculaire agité de différences

intensives. Rien de ce qui est donné au niveau empirique ne doit y être présupposé, rétrojeté; les conditions ne peuvent être ramenées à ce qu'elles engendrent; la prise en compte d'une différence de nature entre conditions et conditionné permet d'évacuer la fiction rétrospective secrétée par une représentation qui prend l'engendré pour l'engendrant, l'expliqué pour l'impliqué, l'effet pour l'agent génétique.

Congédiant l'hylémorphisme où la matière des phénomènes ne gagne un sens qu'à être disciplinée par des formes a priori qui s'y appliquent, l'empirisme transcendantal veille à désamorcer toute subreption par laquelle le mouvement d'engendrement de l'être ou de la pensée se voit gommé au profit de résultats pris indûment pour le nerf moteur du conditionnement. D'où le remplacement du schéma possible-réel (cercle vicieux d'un possible tiré après-coup d'un réel qui en découle par limitation) par celui du virtuel et de l'actuel (l'actuel étant sans ressemblance par rapport au virtuel dont il se tire).

S'agissant de radiographier ce qui fait que donné il y a, la remontée en direction du « sous-sol » génétique se doit de traverser le monde de la représentation afin d'atteindre une présentation pure, non médiée. Ici, à nouveau, nous semble se lever le problème qui frappait l'intuition de l'être: hormis le saut par-delà les formes molaires en direction de leur forge génétique, hormis cette sorte d'*épokhè* (qui n'est pas une mise entre parenthèses voulue du monde en vue de reconduire l'objet à son essence, mais un déport involontaire, forcé de la perception des formes actuelles vers leur site virtuel), qu'est-ce qui, du dedans, indique qu'on a atteint un site intensif purifié de toute rémanence empirique? A nouveau, sans que la défocalisation sur l'actuel ait ipso facto pour rançon la focalisation sur le virtuel, sans que la première garantisse en quoi que ce soit la seconde, c'est néanmoins la déconsidération de l'empirique qui fait signe vers une croyance: celle d'avoir rejoint le champ transcendantal. La topologie de la pensée suit celle d'une bande de Möbius, sans coupures, où, tout en glissant sur un même plan, elle est à même de bifurquer d'un régime à l'autre. Comme si l'appréhension d'un large circuit virtuel en amont se posait comme telle du fait que le circuit actuel dysfonctionnait, dans la conversion énigmatique d'une perte en gain, dans une inversion des valences. Comme si, lorsque le régime ontique se raturait, s'invalidait, une contrée ontologique se levait à même l'état de choses, doublure toujours agissante, persistant sur le plan des cristallisations empiriques. C'est parce que le virtuel ne cesse d'insister à même les productions actuelles que la fêlure de ces dernières, alors même qu'elle ne promet pas l'atteinte du premier, fait se lever l'intuition de l'avoir recontacté. La levée de la présentation pure, l'ouverture au temps de l'événement qui double le présent, même si elles ne dérivent pas immanquablement d'une mise en crise de la représentation, ne surgissent qu'à

l'occasion de cette dernière: sans être la contrepartie automatique d'un dérèglement de l'empirique, le branchement de la pensée sur le transcendantal ne s'atteste en creux en quelque sorte que là où les formes se déterritorialisent et se décodent, en d'autres termes, au fil d'une désobjectivation et d'une désobjectivation.

### 3. Établissement d'une hiérarchie intensive

La pensée étant un pli de la vie, toute orientation de pensée témoigne d'une manière d'exister. Que la pensée schizoïde ait réussi à dépasser les médiations représentatives et à épouser sa propre genèse comme celle de l'être s'atteste par un critère fonctionnaliste, pragmatique: elle libère, augmente les puissances de vie. Le généalogiste jauge les idées à leurs forces vives, aux branchements qu'elles permettent: l'idée s'évalue d'après les effets, les trajets, les connexions, l'élargissement du champ de l'expérience qu'elle génère et non d'après sa correspondance avec un modèle préexistant. L'« intéressant » se mesure à l'intensification de la vie qu'il entraîne; a contrario, la représentation témoigne d'une vérité vile, basse en ce qu'elle éteint, amoindrit les puissances de vie, décompose les rapports vitaux. Ayant peur de la vie, la représentation en atrophie, en musèle les forces et, se coulant dans la figure de « l'homme qui veut périr », se condamne à l'auto-consomption.<sup>18</sup>

C'est, du sein de cette hiérarchie éthologique de provenance spinoziste et nietzschéenne que Deleuze opère une translation—celle-là même que Spinoza effectua et que Nietzsche refusa: celle qui, d'un critère énergétique, conclut à un critère cognitif. De se traduire par un affaiblissement des puissances de vie, la représentation affiche l'illusion dans laquelle elle demeure prise, bref, son ratage du niveau transcendantal; de consonner avec *l'amor fati*, d'exacerber les puissances vitales, la pensée schizoïde témoigne de ce que sa saisie d'un champ transcendantal agité de différences intensives se présente bien comme une assertion ontologique. C'est l'évaluation des pensées au niveau de leurs conséquences vitalistes qui fait la différence entre des dispositifs de pensée réactifs, transcendants et des dispositifs de pensée immanents. C'est l'adoption d'une typologie intensive, vitaliste, immédiatement doublée par une hiérarchie cognitive, qui atteste que la lecture du réel en termes d'univocité ontologique livre bien une présentation de l'être et de la pensée en deçà de toute représentation.

S'en tenant à un « pas de faits, rien que des interprétations », Nietzsche bloquait toute dérivation d'une hiérarchie cognitive à partir d'une typologie énergétique: les peuples de fictions libérés par la pensée ne se distinguent que par leur type de nouage à la vie—pensée réactive, malade qui condamne et étiole la vie ou pensée qui affirme la vie. Évaluant les productions conceptuelles à partir des puissances d'exister,

des approches de la vie qu'elles traduisent, Nietzsche remonte des énoncés philosophiques, scientifiques, religieux, moraux aux types d'énonciateur qui les profèrent, bref, interprète les systèmes de valeurs en fonction du critère de la vie: mais un montage de penser, en tant qu'il augmente les puissances de vie, n'est aucunement indexé de la supériorité cognitive de qui aurait traversé le niveau phénoménal et saisi l'essence de l'être. En d'autres termes, l'exacerbation des forces de l'existence ne témoigne pas d'une montée au troisième genre de connaissance, n'est pas le signe d'une atteinte de l'être par-delà la traversée des masques. À l'inverse, c'est par un geste spinoziste que Deleuze conclut d'une hiérarchie intensive à une hiérarchie cognitive et ratifie leur équivalence.

Le problème se loge précisément dans ce glissement, cette translation guère anodine et dans les conséquences qu'elle implique. Sans l'explorer plus avant, nous nous contenterons d'énoncer le problème en ces termes: excommuniant toute position judiciaire qui départagerait héros du vrai et séquestrés dans l'erreur, Deleuze reconduit, à partir d'une typologie vitaliste, une scission cognitive entre une pensée allant au-delà de ce qu'elle peut et une pensée s'interdisant d'aller au bout de ses possibles. Même si, de toute évidence, les types d'écueils relevés et les dessillements proposés par Deleuze ne consonnent pas avec ceux que l'« histoire de la philosophie », sous son versant majeur, a établis,<sup>19</sup> une ligne de partage sépare la pensée qui s'est conquise elle-même de celle qui s'est enferrée dans la doxa ou la transcendance, jouant ainsi, sous des motifs inverses, une scène d'exclusion, de disqualification préjudicielle.<sup>20</sup> En cette exportation d'un instrument de mesure intensif dans un registre cognitif, l'intéressant est pris à revers par la catégorie du vrai. Si Nietzsche rapportait le vrai au langage de la vie, Deleuze recatapulte le critère de la vie dans celui de la vérité.

Qu'il nous suffise de dire que les trois « problèmes de problèmes » frayés ici ne ressortissent pas à des méta-problèmes surplombant ce dont ils parlent, mais proposent de remettre en risque ce qui tendrait à s'assoupir dans des sédimentations confortables. Non qu'il faille appliquer à Deleuze le traitement qu'il réservait à la galerie des philosophes (leur faire un enfant dans le dos), mais afin d'exposer ses machines conceptuelles à des jeux qu'elles n'avaient expérimentés, afin de les ouvrir à des problèmes qu'elles avaient secondarisés ou écartés.

« On peut concevoir (...) comment « minorer » (terme employé par les mathématiciens), comment imposer un traitement mineur ou de minoration, pour dégager des devenirs contre l'Histoire, des vies contre la culture, des pensées contre la doctrine, des grâces ou disgrâces contre le dogme ».<sup>21</sup> On se doit d'interroger l'ensemble des pièces de la machine deleuzienne, leurs présupposés, leur logique, leur utopie, leurs limites,

afin que leur disposition en chemins qui bifurquent ne verse pas dans le contraire d'elle-même. On se doit d'y faire passer des grands vents pour qu'un rire, une étoile filante, un point de perplexité soient susceptibles d'y créer un événement. Et, pour que la pensée de Deleuze, toute en texture plissée, se heurte à ces rafales dont elle a fait son ingrédient.

Post-scriptum intraphilosophique: Le champ de la philosophie n'étant, à nos yeux, celui du *polemos*, du combat,<sup>22</sup> mais celui d'un plan où la pensée rebondit à partir des points d'inflexion qui l'interpellent, c'est dans l'ordre de cet allumage d'une pensée par une autre que nous avons conçu ce qui, quelque part, dans la première partie de ce texte, s'avance comme une réponse aux thèses posées par François Zourabichvili. Où l'on peut parler de modalités divergentes dans le pliage du dispositif deleuzien, un pliage qui congédie la pertinence du plan ontologique, un autre qui en fait la ligne de sorcière qui fait tenir ensemble le mur de pierres sèches que compose la philosophie de Gilles Deleuze.

mgoslar@belgacom.net

## Notes

1. « La question que tout lecteur de Deleuze doit affronter [...] est de savoir comment ce penseur peut conjuguer deux modes d'approche à première vue incompatibles: transcendantal, ontologique », François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, in *La Philosophie de Deleuze* (Paris: PUF, 2004), 8.

2. Nous n'interrogerons pas ici la lecture deleuzienne de Kant, les découpes, les inflexions qu'elle produit, les axes qu'elle privilégie, les pans du système qu'elle laisse dans l'ombre, ni n'évaluerons les manœuvres, opérations interprétatives par lesquelles, cantonnant Kant dans une vulgate confortable, Deleuze a pu démarquer sa position de celle du criticisme. Pour une saisie en pensée du système kantien qui réveille Kant de la doxa dans laquelle on ne l'a que trop plongé, voir Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (Grenoble: J. Millon, 1990), *Système et représentation. Étude sur la déduction transcendantale des catégories* (Grenoble: J. Millon, 1993).

3. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, 11.

4. En sus de cette reprise métamorphique d'un double dispositif, des pièces venues entre autres de Leibniz (continuité du sensible et de l'intelligible, intégration des petites perceptions), de Bergson (virtuel-actuel, typologie des multiplicités), de Simondon (modulation de la pensée en lieu et place

du moulage, processus d'individuation) composent le montage deleuzien de l'être.

5. G. Deleuze, *Différence et répétition*, 388.

6. G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), 37.

7. Deleuze, *Différence et répétition*, 385.

8. L'on pourrait dire que le « est » que le « et » se doit de renverser est celui du Fondement et du Bâtiment: cf. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Éditions de Minuit, 1991), 100–1: « Les Français sont comme des propriétaires terriens dont la rente est le cogito. Ils se sont toujours reterritorialisés sur la conscience. L'Allemagne [...] veut reconquérir le plan d'immanence grec [...] Aussi lui faut-il sans cesse déblayer et affermir ce sol, c'est-à-dire fonder. Une rage de fonder, de conquérir, inspire cette philosophie; ce que les Grecs avaient par autochtonie, elle l'aura par conquête et fondation, si bien qu'elle rendra l'immanence immanente à quelque chose, à son propre Acte de philosopher, à sa propre subjectivité philosophante (le cogito prend donc un tout autre sens, puisqu'il conquiert et fixe le sol) [...] les Anglais sont précisément ces nomades qui traitent le plan d'immanence comme un sol meuble et mouvant, un champ d'expérience radical, un monde en archipel où ils se contentent de planter leurs tentes, d'île en île et sur mer. [...] Dans la trinité Fonder-Bâtir-Habiter, ce sont les Français qui bâtissent, et les Allemands qui fondent, mais les Anglais habitent. Il leur suffit d'une tente ».

9. « « Or, s'il y a une orientation de la philosophie de Deleuze, c'est bien celle-ci: *extinction du nom d'« être » et, par là, de l'ontologie* [...] Deleuze a pourtant dit et redit en toutes lettres—à la lettre—son programme: substitution du ET au EST; ou, ce qui revient au même, substitution du devenir à l'être [...] La philosophie contemporaine—Foucault, Derrida, pour ne rien dire des Anglo-Saxons—a délaissé ou dépassé l'ontologie; quel bonheur, ingénu ou perfide, de vouloir à toute force en retrouver une chez Deleuze? », F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, 7.

10. Juliette Simont, « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité », in *Les Temps Modernes*, nov. 2004–fév. 2005, no. 629, 68.

11. F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, 6.

12. *Deleuze et la psychanalyse. L'Altercation* de Monique David-Ménard (Paris: PUF, 2005) venant de sortir alors que cet article était achevé, nous nous contenterons de relever quelques jalons d'un dialogue en contrastes. Bien que Monique David-Ménard parle tantôt d'une « ontologie de la vie comme affirmation », tantôt d'une « ontologie de l'affirmation des machines désirantes », elle soutient pourtant—au fil d'un subtil débat avec Alain Badiou—qu'il y a, chez Deleuze, disjonction, incompatibilité entre raison contingente et ontologie, irréductibilité de la philosophie de l'événement à l'ontologie, tombée en obsolescence du terme d'Être au profit d'une pensée des devenirs. L'ontologie ne serait qu'un effet illusoire, à savoir la contrepartie d'une raison qui, ignorant sa contingence, reviendrait comme nature. Mais, c'est oublier que les deux faces du plan d'immanence—image de la pensée et matière de l'être—impliquent que les mouvements infinis qu'il enveloppe ne cessent d'être pris dans un aller et retour, dans une navette incessante, que « le retour de l'un en relance un autre instantanément » de sorte que le pli joue dans les deux sens—de la nature sur la pensée, de celle-ci sur celle-là. C'est aussi faire l'impasse sur le fait que, si la pensée revient comme nature, ce retour n'est pas sa seule contingence, c'est aussi son branchement sur l'être puisque l'installation de la philosophie à hauteur d'infini (garder ce dernier en donnant consistance au chaos) indique que la défaillance des formes peut mener à l'atteinte de l'être. L'ontologie n'est pas une simple illusion qui jouerait avec la pensée plus que celle-ci ne la jouerait car la nature n'est pas ce qui prend la pensée à revers mais ce qui compose la vague de l'être qu'elle recontacte. Un fait, parmi d'autres, atteste à nos yeux cette perdurance de la question ontologique tout au long de l'œuvre de Deleuze: la définition du plan d'immanence comme ce qui doit être pensé et ce qui ne peut pas l'être (*Qu'est-ce que la philosophie?*) reconduit la définition de l'idée de *Différence et répétition*: à savoir la levée d'un problème ontologique, d'un impensé qui est à la fois le plus intime de la pensée et son dehors absolu. Enfin, il n'y a guère de disjonction entre ontologie et devenirs parce que l'aspect fibré du devenir est celui d'un fil virtuel et d'un fil actuel, et parce qu'il n'y a pas à substituer à cette dualité d'obéissance stoïcienne-bergsonienne celle d'une création d'un agencement impersonnel et d'une réduction à l'univoque.

13. Cf. *Différence et répétition*, 185–6, 193–4.

14. Cf. *Mille plateaux*, 241.

15. « La rupture sensori-motrice fait de l'homme un voyant qui se trouve frappé par quelque chose d'intolérable dans le monde, et confronté à quelque chose d'impensable dans la pensée. Entre les deux, la pensée subit une étrange pétrification, qui est comme son impuissance à fonctionner, à

être, sa dépossession d'elle-même et du monde. [...] Nous devons plutôt nous servir de cette impuissance pour croire à la vie, et trouver l'identité de la pensée et de la vie », *Cinéma 1. L'Image-temps* (Paris: Éditions de Minuit, 1985), 220–1.

16. Cf. cours de Gilles Deleuze de 1981 sur Spinoza, CD *Spinoza: immortalité et éternité* (Paris: Gallimard, 2001).

17. Cf. *Différence et répétition*, 171–217; Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 53–5.

18. L'évaluation se pose dans les deux sens, de la pensée à la vie intensifiée et des affections joyeuses à la pensée: « Mais il y a une dissymétrie entre les affections joyeuses et les affections tristes: les premières nous font sentir l'augmentation de notre puissance d'agir et de penser. Les secondes, au contraire, nous font sentir une décomposition de notre complexion, de l'agrégat de rapports que nous nouons avec d'autres corps. Et lorsque, dans la souffrance, la haine, l'angoisse, le regret, nous nous défaisons de l'intérieur, cette situation nous rend en même temps incapables de penser: il n'y a pas d'idée vraie de ce que nous ressentons une destruction de nous-mêmes dans les passions tristes », Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse, L'Altercation*, 142.

19. Nous avons analysé les différences entre les écueils de la pensée qu'a relevés l'histoire de la philosophie, les redressements « orthopédiques » qu'elle a proposés et les écueils et dessillements « nomades » décrits par Deleuze dans *L'Ontologie de Gilles Deleuze* (Paris: L'Harmattan, 2001), 508–13.

20. Sur la mise en problème de la scission deleuzienne entre pensée et doxa et du parfum d'héroïsme attaché à la conquête de la pensée, cf. Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques, tome 7. Pour en finir avec la tolérance* (Paris et Le Plessis-Robinson: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1997), 142–5; *Penser avec Whitehead. « Une libre et sauvage création de concepts »* (Paris: Seuil, 2002), 307–8. « Alors que Deleuze et Guattari transforment en arme de guerre contre toute « philosophie du sujet appelé à assumer sa finitude » le schizophrène et son ignorance des disjonctions, des exclusions, des renoncements imposés par des alternatives logiques indépassables, Whitehead, qui entend ne lutter contre rien, tout accepter, tout « sauver », entreprend d'ignorer effectivement disjonctions, exclusions et alternatives dramatiques », *Penser avec Whitehead*, 372.

21. *Superpositions*, après *Richard III* de Carmelo Bene (Paris: Éditions de Minuit, 1979), 97.

22. Fût-ce au sens où l'entend Deleuze dans *Critique et clinique*, c'est-à-dire en faisant échapper le combat à la doctrine du jugement, en le rangeant sous le prisme de l'existence. Cf. *Critique et clinique* (Paris: Éditions de Minuit, 1993), 166–8.