

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique
Département de Philosophie.

Lois et institutions

Lectures deleuziennes

Mémoire présenté par M. Nicolas Moreau,
pour l'obtention du master 2 de philosophie
Spécialité « Héritages et Pratiques Contemporaines de la Philosophie »
Sous la direction de M. Guillaume Sibertin-Blanc

Toulouse, Juin 2016

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique
Département de Philosophie.

Lois et institutions

Lectures deleuziennes

Mémoire présenté par M. Nicolas Moreau,
pour l'obtention du master 2 de philosophie
Spécialité « Héritages et Pratiques Contemporaines de la Philosophie »
Sous la direction de M. Guillaume Sibertin-Blanc

Toulouse, Juin 2016

Lois et institutions

Lectures deleuziennes

Introduction (du terrier au planomène).....	6
Alphaville, le terrier du monde.....	6
Notre problématique, et notre méthode : constitution d'un planomène.....	10
L'histoire de la philosophie et la création de concepts.....	12
Le jardin aux sentiers qui bifurquent : le plan d'immanence.....	18
1 Empirisme et subjectivité, Instincts et institutions.....	22
1.1 Le paradigme de l'anthropologie humaine.....	23
1.1.1 Le monde de la culture et l'algèbre des passions.....	24
1.1.2 La valorisation de l'institution.....	27
1.2 Instincts et institutions et la théorie de l'institution.....	29
1.2.1 Le choix des textes.....	29
1.2.2 Lecture d'Instincts et institutions.....	31
2 De l'institution et de la loi dans l'œuvre de Deleuze.....	46
2.1 Critique et clinique : Deleuze lecteur de Kafka et de Sacher-Masoch	46
2.1.1 Vers un plan de consistance inédit : le présupposé de la loi.....	46
2.1.2 Humour, loi et contrat chez Sacher-Masoch	53
2.1.3 Kafka et le lieu vide de la loi.....	59
2.2 L'institution, la loi : l'Anti-Œdipe.....	64
2.2.1 Guattari et Cie.....	65
2.2.2 Désir, loi, contrat dans L'Anti-Œdipe.....	70
2.3 Vers une géophilosophie.....	75
2.3.1 De la philosophie comme géophilosophie.	76
2.3.2 La géophilosophie et le nationalitaire.....	79
Conclusion : de la philosophie comme poliorcétique.....	84
Bibliographie.....	91

Abréviations utilisées
des œuvres de G. Deleuze

- *ES : Empirisme et subjectivité*
- *Ii : Instincts et institutions*
- *PSM : Présentation de Sacher-Masoch*
- *DR : Différence et répétition*
- *LS : Logique du sens*
- *DIA : Dialogues*
- *SPP : Spinoza. Philosophie pratique*
- *CC : Critique et clinique*
- *ID : L'île déserte et autres textes*
- *DRF : Deux régimes de fous et autres textes*
- *LAT : Lettres et autres textes*

Avec F. Guattari

- *AO : L'Anti-Œdipe*
- *KLM : Kafka. Pour une littérature mineure*
- *MP : Mille plateaux*
- *QPH : Qu'est-ce que la philosophie ?*

Introduction (du terrier au planomène)

Alphaville, le terrier du monde

L'agent secret Lemmy Caution¹ est agité, sa mission plus compliquée que prévue. Déjouer le piège de la machine Alpha 60 qui dirige Alphaville et la possède de part en part n'est pas chose facile. Sous le couvert d'une mission pour son journal *Figaro-Pravda*, le faux journaliste traque le professeur von Braun pour le ramener dans les planètes extérieures, ou le liquider. Au choix ; à voir.

En tout cas il faut chercher, et, pour trouver, se déplacer. Courir, ou marcher, ou rouler en automobile encore et encore. Et se battre.

A chaque pas ou chaque lutte, une nouvelle ville (un nouvel espace) s'ouvre, car chaque couloir, rue, porte, ou étage est un labyrinthe de virtualités.

J.-L. Godard aime à donner à cet espace brouillé, où l'ici est aussi le là-bas, des marques de différenciations spatiales : un néon indiquera de tourner à droite, un lettrage situera une artère commerciale, et des indications données par les personnages témoigneront des géographies. Il y aura autant de marques (ou de processus filmiques) indiquant des similitudes : les mêmes espaces fractionnés, l'obscurité d'un plan noir qui rend anonyme le lieu d'un bureau, vidé de tout contenu sauf la voix gutturale de la machine centrale, et pourtant peuplé de tout un service au travail. Du moins quand la lumière reviendra, quand elle contaminera le lieu.

Cependant dans cet espace, tout est « circulaire », tout départ est aussi le lieu d'un

¹ J.-L. Godard, *Alphaville (Une étrange aventure de Lemmy Caution)* [DVD], 1965, 1 DVD vidéo, STUDIO CANAL, 2007.

retour, toute entrée une sortie, toute sortie une entrée. Une bande de Möbius, dirait la topologie : voilà une des images qui pourrait correspondre à Alphaville.

Mais il est possible, avec Deleuze, de proposer une autre image : Alphaville pourrait bien être un terrier, un assemblage indéfini d'entrées et de sorties, de tunnels et de voies.

Ce concept de terrier, Deleuze le produit à l'occasion de l'essai rédigé avec Guattari sur Kafka, et il est une réponse à la question générale de savoir comment lire et pénétrer l'œuvre de l'auteur de *La Métamorphose* : « Comment entrer dans l'œuvre de Kafka ? C'est un rhizome, un terrier¹. »

Considérer l'œuvre de Kafka comme terrier, et pour notre propos l'exemple d'*Alphaville*, c'est assurément proposer une lecture endogène et ne pas forcer l'interprétation. Jean-Luc Godard a lui-même souligné que

Lemmy est un personnage qui apporte la lumière à des gens qui ne savent plus ce que c'est. Les habitants d'Alphaville sont comme des taupes ou des fourmis. On ne sait jamais exactement s'ils vivent sous terre, entre des murs, à l'air libre².

Et le terrier est en effet le titre d'une nouvelle de Kafka qui procède volontiers de la mise en abyme de l'œuvre : une bête (homme et/ou animal), est réduite à une folle impuissance autant qu'à une irrationnelle compulsion, une double contrainte, portée par le désir de surveiller la seule ouverture de son terrier, mais de ne pas la révéler au monde en sollicitant l'attention par sa surveillance³.

Mais la qualifier de rhizome, est un geste proprement deleuzien⁴ : c'est indiquer qu'une œuvre n'est pas un parcours fléché, un itinéraire intentionnel auquel nous sommes contraints, mais une *expérience* littéraire, géographique, et bien d'autres choses encore. En effet, Deleuze et Guattari le revendiquent sans ambiguïté,

Nous ne croyons qu'à une *expérimentation* de Kafka, sans interprétation ni signifiante, mais seulement des protocoles d'expérience [...]⁵.

Et cette expérimentation est assurément solidaire du rhizome, puisqu'à vrai dire seul le rhizome rend possible *des expériences*, en ce qu'il autorise, contre toute réduction à

1 *KLM*, p. 7.

2 Cité dans J.-L. Douin, *Godard*, Paris, Rivages/Cinéma, 1989, p. 162.

3 *Le Terrier*, traduction D. Miermont, Paris, Mille et une nuits, Petite collection n° 335, 2002.

4 Savoir si ce concept est apporté par Deleuze ou Guattari est sans véritable importance, le premier paragraphe de *Mille plateaux* nous en avertit non sans humour : « Nous avons écrit *L'Anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. Ici nous avons utilisé tout ce qui nous approchait, le plus proche et le plus lointain. », p. 9.

5 *KLM*, p. 15

l'unicité d'un principe ou à l'ontologie de l'Un, les multiplicités, les agencements, les vitesses différentes.

Une grave erreur serait de croire à l'univocité du sens¹, et de présupposer en tout texte ou toute œuvre une architecture définie. Bien au contraire, tout texte se défend, se construit comme défense face une inexorable offensive, et justement, « le principe des entrées multiples empêche seul l'introduction de l'ennemi, le Signifiant². »

A suivre cette idée, dont on aura reconnu, par anticipation, l'appartenance au registre des pages introductives de *Mille plateaux*, nous serions enclins à considérer que seul le rhizome peut porter et défendre le Livre³.

En tout cas, dans cette « seconde figure du livre », il appartiendra au lecteur de s'orienter selon des principes variables mais toujours légitimes. Dès lors qu'il y a de multiples entrées et que nous pouvons choisir, « une entrée modeste, celle du Château⁴ », par exemple, ou bien une autre, il y aura des risques, en particulier celui de l'impasse. Mais qu'importe si

C'est une impasse. Il est entendu toutefois que même une impasse est bonne, en tant qu'elle peut faire partie du rhizome⁵.

Le monde de la science-fiction se prête tout à fait bien à ce modèle du terrier ou du rhizome : ni entrée ni sortie assignées d'avance, ou même réelles, temporalités et identités multiples, etc... Et Lemmy Caution de se perdre, et de ne plus savoir sur qui compter au fur et à mesure de ses rencontres. Peut-être même ne sait-il plus qui il est.

En tout cas, le voilà donc dans ce terrier pour détruire la machine : celle qui est la cause derrière chaque effet, en même temps qu'il doit lutter contre le pouvoir de la machine de le ramener à la logique fixiste de la détermination. Bouger pour ne pas être fixé, chosifié. Pour ne pas sombrer dans la figure de l'Un.

Les déambulations de l'agent secret dans le terrier d'Alphaville rendent manifeste qu'ici, Kafka, Godard et Welles se rejoignent autour de l'état 2 de l'architecture littéraire et cinématographique, tel qu'il est élaboré par Deleuze. Pour le dire rapidement, il y a

1 « Le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit », *LS*, p. 89.

2 *KLM*, p. 7. Et déjà nous pourrions noter une évolution. La citation précédente (*LS* date de 1969) faisait du sens non pas un principe mais un produit. En 1975, s'il existe, comme signifiant, il n'est plus une finalité et peut même relever d'une forme d'adversité pour la pensée. Voir *infra*, le reproche adressé à la psychanalyse de succomber à la représentation et à l'expression, p. 71.

3 Le rhizome porte effectivement, en tout cas, la littérature moderne : « Le système-radicelle, ou racine fasciculée, est la seconde figure du livre, dont notre modernité se réclame volontiers. », *MP*, p. 12.

4 *KLM*, p. 7.

5 *KLM*, p. 9. On lira aussi « Une impasse, tant mieux » dans *MP*, p. 30.

dans la représentation littéraire de l'espace kafkaïen la manifestation d'un paradigme architectural privilégié : dominant en effet le « modèle terrestre ou souterrain », le « lointain et contigu », « grand angle et profondeur de champ ». C'est-à-dire très précisément les éléments du langage cinématographique d'O. Welles, mobilisés par exemple dans son adaptation définitive du *Procès*¹,

et une scène comme celle de Titorelli, de petites filles, du long couloir en bois, des lointains et des contiguités soudaines, des lignes de fuite, montrent l'affinité du génie de Welles avec Kafka².

Et c'est ainsi que Lemmy Caution, dans une scène désormais classique de l'histoire du cinéma pénètre dans un très long couloir³ où se distribue une symétrie de portes et de néons, et ouvre ces nombreuses portes aussi rapidement qu'il les ferme, comme s'il répondait idéalement à la description comme *machine* de l'œuvre de Kafka :

Une machine de Kafka est donc constituée par des contenus et des expressions formalisées à des degrés divers comme par des matières non formées qui y entrent, en sortent et passent par tous les états. Entrer, sortir de la machine, être dans la machine, la longer, s'en approcher, fait encore partie de la machine : ce sont les états du désir, indépendamment de toute interprétation. La ligne de fuite fait partie de la machine. A l'intérieur ou à l'extérieur, l'animal fait partie de la machine-terrier. *Le problème : pas du tout être libre, mais trouver une issue, ou bien une entrée, ou bien un côté, un couloir, une adjacence, etc*⁴.

Ce problème d'une issue, ou d'une entrée, nous le considérons nôtre face à l'œuvre de Deleuze. Pour un temps, celui de notre travail, le corpus deleuzien deviendra une Alphaville dont nous aurons à cartographier la géographie, « *carte et non pas calque*⁵ » puisqu'il ne s'agit pas de reproduire ce que nous pourrions voir ou lire d'une œuvre (une essence) mais de tracer des lignes pour y suivre des couloirs, des croisements, pour s'y arrêter parfois. Ne risquons-nous pas de nous perdre, de ne jamais sortir, plutôt ? Pire, ne risquons-nous pas de rencontrer ce mauvais infini dont parlait Hegel, cette vanité de

1 O. Welles, *Le Procès* [DVD], 1962, 1 DVD video, STUDIO CANAL, 2003.

2 *KLM*, p. 137.

3 1h33mn30s. Nous pourrions sans doute trouver une certaine ironie à l'histoire en rappelant que Godard tourne cette célèbre scène (et les autres intérieurs) dans les couloirs du tout nouveau bâtiment de la Maison de la radio, dite maison ronde ; et du nouveau siège social depuis 1964 de la compagnie Esso basée à la Défense (<http://aaamobil.nuxit.net/histoire-Esso-Mobil.htm>), terrier géniteur d'un capitalisme pétrolier en marche.

4 *KLM*, p. 15. Nous soulignons. Cette idée est aussi au cœur de la nouvelle *Un compte rendu pour une académie* : « J'ai peur qu'on ne comprenne pas exactement ce que j'entends par issue. J'emploie le mot dans son sens habituel et le plus plein. C'est à dessein que je ne dis pas liberté », déclare celui qui fut singe. F. Kafka, *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, traduction B. Lortholary, Paris, GF-Flammarion, 1991, p.189.

5 Car « Une carte a des entrées multiples, contrairement au calque qui revient toujours « au même ». *MP*, p. 20.

l'entendement cherchant désespérément et à tout prix à déguiser le fini en le démultipliant à l'infini ?

Ces questions et ces craintes présument justement d'un modèle qui ne convient sans doute pas à notre ambition, ni, nous essaierons de le montrer, aux textes et lectures deleuziens.

Nous entendons présentement suivre une ligne de fuite, puisqu'il faut de toute façon bien en suivre une, et tracer une carte à partir d'elle : cette ligne sera celle du rapport de l'institution et de la loi dans les écrits de Deleuze. En leur appliquant l'image du terrier, en envisageant les tunnels et les points de rencontres, nous espérons une entrée, ou une issue.

Aussi devons-nous ouvrir plusieurs portes, et peut-être en fermer certaines ; peut-être nous faudra-t-il revenir sur nos pas, qu'importe, si nous réussissons à trouver un point d'articulation dans le corpus deleuzien qui corresponde à ces entrées de la loi, de l'institution et de leur rapport.

Notre problématique, et notre méthode : constitution d'un planomène

Loi et institution comme entrée. Comment le justifier, non seulement comme thème de la pensée de Deleuze, mais comme constante, point de rencontre récurrent de ses analyses conceptuelles ? Deux raisons nous paraissent le justifier.

D'abord, par la dimension séminale de deux textes – *Empirisme et subjectivité* et *Instincts et institutions* – qui chacun, d'un mouvement commun en surface mais distingué en profondeur, interrogent et mettent en avant la dimension constitutive de ce couple notionnel, non seulement dans la tradition philosophique, mais aussi plus globalement dans le champ des sciences humaines. Et très vite ces textes, en introduisant comme concept tiers le *contrat* oriente (en l'augmentant) la pensée vers des régions inédites.

Et c'est, deuxième raison, la prégnance de ce couple de concepts qui témoigne pour nous de son rôle constitutif. Dès l'essai sur l'empirisme de Hume, l'opposition d'une loi négative et de l'institution positive, va parcourir et traverser les œuvres de Deleuze (et

Guattari), en occupant une place centrale dans la *Présentation de Sacher-Masoch et Kafka*, jusqu'à un rôle géophilosophique dans l'ultime *Qu'est-ce que la philosophie ?* de 1991.

En lisant *Instincts et institutions*, en nous tournant vers les premiers textes de Deleuze, nous n'entendons assurément pas surdéterminer un texte introductif qui n'a ni l'ampleur, ni le dessein d'une œuvre¹. Il ne s'agit pas de produire une illusion rétrospective qui lirait le devenir dans une origine, tant la philosophie de Deleuze résiste à toute chosification des textes et des idées, et refuse par avance toute lecture systématisante ou unitaire. Il nous faut reconnaître en outre, objection à une prétention totalisante, qu'il n'est pas possible de clôturer la pensée de Deleuze, ce que dit bien la formule de Zourabichvili, « Nous ne connaissons pas encore la pensée de Deleuze.² »

Bien plus, il faut prendre au sérieux ce qui pourrait sembler relever pourtant de la boutade. Lorsque Deleuze, à propos de *L'Anti-Œdipe*, et de son travail avec Felix Guattari, déclare :

Ni Guattari ni moi nous ne sommes très attachés à la poursuite ni même à la la cohérence de ce que nous écrivons. [...] Je veux dire que nous ne faisons pas partie des auteurs qui conçoivent ce qu'ils écrivent comme une œuvre qui doit être cohérente [...]³,

il souligne deux choses. D'abord que la pensée, par le fait même de son objet, en l'occurrence ici l'économie libidinale⁴, ne saurait être plus cohérente ou unifiée que ce qu'elle entreprend de décrire comme flux et variations. Et ensuite, clause morale de toute pensée, qu'il faut savoir sans scrupules ni remords revenir sur ce que l'on a pu dire.

Paradoxalement, pourtant, Deleuze s'estime être un philosophe du système :

Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du semblable et de l'Analogue. [...] Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogénèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté⁵.

-
- 1 Michael Hardt considère néanmoins qu'il y a dans les premiers travaux de Deleuze la mise en forme d'une théorie politique qui, via le modèle de l'institution, attaque tout *négatif*. Voir *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy*, « Preliminary remark. The early Deleuze : Some methodological principles ». University of Minnesota, 1993.
 - 2 *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, 2003, Ellipses (Collection Vocabulaire de ...), p. 3.
 - 3 *ID*, « Cinq propositions sur la psychanalyse », p. 387.
 - 4 Mais dès lors que le réel devient intégralement rhizomique, la proposition accède à l'universalité et vaut pour tout objet.
 - 5 *DRF*, « Lettre-Préface à Jean-Clet Martin », p. 338.

Système, donc, mais en un certain sens, ou plutôt en un certain état de fonctionnement, par lequel non seulement il rendra compte des différences (contre une réduction au même telle que la philosophie l'effectue depuis le platonisme jusqu'à la table des catégories kantienne) mais les produira de lui-même, dans une nouvelle fondation de la pensée. Que Deleuze put satisfaire pleinement une telle ambition d'hétérogénéité, nous ne pouvons ici le dire : il faudrait pour cela produire une étude de *Différence et répétition*, texte et thèse qui assument justement que « Fonder, c'est métamorphoser¹ ».

Néanmoins, nous espérons rendre compte d'un certain état du système, dont le fonctionnement sera lisible à partir du rapport de la loi et de l'institution. Qu'il s'agisse de ses travaux d'historien de la philosophie ou de ses études originales, il n'est pas impossible, et c'est sans doute même souhaitable, de lire dans la pensée deleuzienne des lignes directrices fortes, des concepts prégnants et résistants, sans pour autant les établir ou les exhiber comme des signifiants simplistes et univoques, comme le sont encore pour la pub-philosophie² la différence ou la déconstruction de Derrida, le nomade ou le rhizome, qui servent bien souvent des buts très éloignés des préoccupations de leurs auteurs³.

Il nous reste, dans cette introduction, à fonder notre principe de lecture et d'explication. Ce qui implique que nous opérons un détour, depuis Deleuze lui-même, vers la question du sens de l'activité philosophique.

L'histoire de la philosophie et la création de concepts

Lire les philosophes, rien de plus évident sans doute – du point de vue de la pratique philosophique – mais la question comment les lire ne saurait souffrir de légèreté tant elle engage l'exercice même de la philosophie. De la *lectio divina* d'Origène à la « conversation étudiée » de Descartes⁴, de la lecture généalogique de Nietzsche à

1 *DR*, p. 200. Cité par D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Editions de minuit, 2014, p. 63.

2 A cet égard, les pages consacrées dans *Qu'est-ce que la philosophie* à l'usage marketing du concept doivent être plus que jamais relues et nous semblent complètement actuelles. *QLP*, p. 16.

3 Un seul exemple suffira à mesurer les dégâts. Dans *L'homme nomade* (2003), Jacques Attali décline le nomade en hypernomade et infranomade, version moderne et chic de la lutte victorieuse des classes : le cadre dynamique et nomade ludique (le sportif, le touriste), d'un côté ; et de l'autre, les migrants, sans-abris, routiers...

4 *Discours de la méthode*, in *Oeuvres philosophiques*, Tome I, textes établis, présentés et annotés par F.

l'herméneutique, la question du lire se dédouble dès lors que le livre devient, et c'est toujours le cas en philosophie, élément de ce que l'on considère une histoire.

Mais nous pouvons faire remarquer que deux voies peuvent se conjuguer, deux manières de penser l'histoire de la philosophie.

Celle, traditionnelle, et volontiers descriptive, articule lecture transcendantale et postulat de l'unité. Celui-ci s'assure de la continuité (ou rendra raison de sa discontinuité) et de la systématisme (souvent à des degrés variables) de la pensée. Celle-là témoigne des conditions de possibilité de la réflexion et mobilise les sources, l'origine et le fondement d'une philosophie.

Notre première partie, articulant le lien qui unit Deleuze à Hume, suivra ce chemin. Il s'agira de montrer, par exemple, comment, comme historien de la philosophie, Deleuze rend compte de la pensée de Hume à partir d'une perspective spécifique : la constitution d'une science de l'homme. Ou encore de montrer comment les sciences humaines ont pensée l'articulation de la nature et de la culture, qui est une autre manière de nommer le rapport de la loi à l'institution¹.

Cependant, ce modèle classique de l'histoire de la philosophie est déjà chez Deleuze profondément altéré par une conception du travail d'historien de la philosophie et de la lecture philosophique qui lui est propre, sans doute par insuffisance, infécondité de la lecture d'école, mais aussi par rejet *politique* d'une certaine institution philosophique française² :

L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux ? Une formidable école d'intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d'autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent. Une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser³.

Il ne s'agit pas, assurément, de vouloir produire du subversif à tout prix, ni de

Alquié, Paris, Classiques Garnier, 1988, Première Partie, p. 572.

1 Comme le souligne E.V. de Castro dans *Métaphysiques cannibales*, à propos des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, et en se réclamant de Louis Dumont, l'ouvrage est organisé « autour des deux dichotomies fondatrices des sciences humaines, Individu et Société, d'une part – le problème de l'intégration et de la totalisation sociales –, et Nature et Culture, de l'autre – *le problème de l'instinct et de l'institution*. » Nous soulignons. E.-V. De Castro, *Métaphysiques cannibales*, traduction O. Bonilla, Paris, PUF (MétaphysiqueS), 2009, p. 176.

2 Qui le lui a bien rendu, si l'on en croit, par exemple, les multiples précautions soumises à Jean-Clet Martin : « Vous devez pressentir qu'un travail sur moi ne sera pas spécialement « bien vu », par les commissions futures – même si vous trouvez un bon directeur. », *LAT*, p. 97.

3 *DIA*, pp. 19-20.

contester en bloc l'histoire de la philosophie, ou de rejeter tous les maîtres, mais d'abord de prendre acte du fait qu'apprendre à lire doit conduire ensuite au *dé*-lire : non pas délirer un texte pour lui faire dire n'importe, mais lire autrement, d'une autre perspective, d'un autre point de vue, en empruntant un autre chemin, bref d'orienter différemment le sens et le moyen de cette histoire philosophique :

L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline particulièrement réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. Ce sont des portraits mentaux conceptuels. Comme en peinture, il faut faire ressemblant, mais par des moyens qui ne sont pas semblables, par des moyens différents : la ressemblance doit être produite, et non moyen de reproduire (on se contenterait de redire ce que le philosophe a dit)¹.

C'est par exemple sous cet angle que Deleuze loue le travail d'A. Negri dans *L'anomalie sauvage*, qui a su s'inspirer de l'autoportrait « en Masaniello, le révolutionnaire napolitain » que Spinoza a réalisé². Faire ressemblant, donc, mais d'une ressemblance moins reproduite que productrice. Sinon, pourquoi écrire et faire un livre de philosophie ? A quoi bon ?

Je crois qu'un livre, s'il mérite d'exister, peut être présenté sous trois aspects rapides : on n'écrit de livre « digne » que : 1) si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte *d'erreur* globale (fonction polémique du livre); 2) si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été oublié sur le sujet (fonction inventive); 3) si l'on estime être capable de créer un nouveau *concept* (fonction créatrice)³.

Corriger, inventer, créer. Trois possibilités du livre mais on ne comprendrait pas complètement cette manière d'écrire, et de faire l'histoire de la philosophie, sans souligner son lien avec une perception précise de ce qu'est la philosophie et le privilège de la « fonction créatrice ». Thématisée comme telle, comme à rebours d'une œuvre, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* la philosophie ne saurait être rien d'autre qu'une création de concepts, puisque « Que vaudrait un philosophe, dont on pourrait dire : il n'a pas créé de concept, il n'a pas créé ses concepts ⁴ ? »

La philosophie est, d'abord et avant tout création de concepts, donc, telle est la marque propre de la philosophie qui la distingue des grands discours, puisqu'il revient, spécifiquement, à la science de produire des fonctionnels, et à l'art des concepts. Saisir, ne serait-ce que schématiquement ces différences, nous permettra de mieux entendre le

1 Propos recueillis par Raymond Bellour et François Ewald, *Le magazine littéraire*, n° 257, Septembre 1988.

2 *L'anomalie sauvage*, Paris, Editions Amsterdam (Collection *Caute !*), 2007, préface de G. Deleuze, p. 13.

3 *LAT*, lettre à Arnaud Villani, pp. 86-87.

4 *QPH*, p. 11.

sens de notre activité.

La science a pour objet « des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs. » Si par fonctionnels il faut entendre « les éléments des fonctions », alors la science se meut sur le terrain de la mesure et de la référence, et « toute théorie des fonctions dépend de nombres.¹»

Quand au « but de l'art, avec les moyens du matériau, c'est d'arracher le perceptif aux perceptions d'objet et aux états d'un sujet percevant, d'arracher l'affect aux affections comme passage d'un état à un autre.² »

L'art se confronte ainsi spécifiquement à l'espace perceptif pour y saisir non des concepts mais « un pur être de sensation », non des fonctions car « les sensations comme percepts ne sont pas des perceptions qui renverraient à un objet (référence) ». En ce sens, le perceptif « c'est le paysage d'avant l'homme, en l'absence de l'homme.³»

Il ne s'agit pas d'exclure du champ philosophique la mesure et le quantitatif, la perception de l'œuvre ou l'esthétique, car il y a, et peut-être ne peut-il y avoir rien d'autre que des zones moyennes, mais d'y projeter des concepts. De tels concepts philosophiques, Deleuze en repère des exemples canoniques, ainsi Descartes a-t-il créé le cogito, Bergson la durée⁴, mais c'est toujours, pour nous de les re-produire en intensité qui importe, soit de ne pas les redire platement mais de les ramener à des problèmes et d'en tirer de nouvelles lignes, de nouvelles terres et cartes.

C'est de ce geste que sont nés aussi les concepts créés et désormais signés par Deleuze, que nous identifions plus clairement grâce au travail de Zourabichvili : agencement, événement, rhizome ou machines désirantes⁵. Nous les identifions, mais cela ne nous assure pas toujours d'en saisir l'incroyable fécondité, ce qui explique le renouvellement constant et les appropriations pluri-disciplinaires des concepts deleuziens⁶.

Que le philosophe soit créateur de concepts implique que l'histoire de la philosophie

1 *QPH*, pp. 117-119.

2 *Ibid*, p. 167.

3 *Ibid*, pp. 165-167.

4 « Et d'abord les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz... », *QPH*, p. 13.

5 *Le vocabulaire de Deleuze*, *op. cit.*

6 Par exemple, en anthropologie, le travail d'Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*

en détermine le plan et le devenir dans chaque œuvre. Cependant il nous paraît y avoir quelques ambiguïtés ici. Manola Antonioli rappelle, dans son *Deleuze et l'histoire de la philosophie*¹, l'avant-propos de *Différence et répétition* où Deleuze présente un livre de philosophie comme une sorte de roman policier, une sorte de science-fiction, et M. Antonioli d'ajouter que l'historien de la philosophie deleuzien est comme un chercheur d'indices :

La philosophie est un roman policier dans la mesure où l'on ne part pas de connaissances ou d'hypothèses, mais d'indices, d'éléments disparates qu'il faudra par la suite combiner dans un monde virtuel dont la seule cohérence sera la cohérence interne d'un modèle du possible ; l'élément commun entre le roman policier et la pensée serait aussi, selon Deleuze, une certaine cruauté, des drames, des conflits, des points de rupture.

Là où Deleuze évoque « une espèce très particulière de roman policier », et « par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale² », M. Antonioli lit « indices » et reconstruction, « cohérence interne ». Cette représentation nous semble cependant piégée.

M. Antonioli semble attribuer à Deleuze l'idée que l'histoire de la philosophie serait en un certain sens comparable à la démarche de l'historien de métier tel qu'on se l'imaginait encore au 19^e siècle. Certes non pas au plan d'une résurrection intégrale (du passé) puisqu'il est clair que Deleuze dénonce précisément la perception d'une totalité, mais celui de la méthode. Le terme d'indice nous gêne ici. Pas seulement parce que les Annales ont montré l'insuffisance et l'absurdité de ce schéma indiciel, plutôt parce qu'un indice, ainsi entendu, ne saurait exister. Sauf à présupposer une certaine image de la pensée contre laquelle Deleuze nous met en garde. Si l'indice existe, et il existe bien dans certains romans policiers, c'est parce qu'il y a eu crime, et qu'il en demeure des traces légalement liées à leurs causes. Le roman policier présuppose le déterminisme, son espace est kantien, et la raison peut y lire à livre ouvert, du moins quand on s'appelle Rouletabille, Hercule Poirot ou Sherlock Holmes. L'indice et le détective relèvent d'un cosmos organisé par la loi et le substantialisme.

Ici il faudrait donc savoir de quels romans policiers nous parlons, et quels romans policiers pouvait bien lire Deleuze ? Il nous semble que cette espèce « très particulière » ne ressort pas du roman policier d'énigmes, qui semble être celui auquel se réfère M.

1 *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Kimé, 1999, p. 15.

2 *DR*, p. 3.

Antonioli.

Nous osons cette hypothèse : l'espace deleuzien ne saurait contenir d'indices car l'indice n'existe justement pas, si par là on entend un résultat, un signifiant vestige d'une construction qui l'a précédé et qu'il miroiterait. Il nous paraît étonnant que Deleuze puisse succomber à une telle mythologie et qu'il ne fasse pas sienne cette affirmation de Paul Veyne selon laquelle « il n'est d'histoire de des variations¹ » et qu'il en tire des conséquences sur l'impossible Histoire².

Si comme Deleuze le dit, la philosophie est un lieu traversé de flux qui donnent à penser, alors la pensée s'affirmera contre son image dogmatique, dont le *Nietzsche* dénonce le principe selon lequel l'acte de penser est le fruit d'une décision volontaire, que la pensée naît d'une nature droite, d'un « bon sens universellement partagé³. »

La deuxième partie de la phrase de M. Antonioli nous paraît alors d'autant plus juste qu'elle accable la première. La cruauté, le drame ou la rupture sont bien des éléments du lire et de l'écrire philosophiques, mais quand Deleuze l'affirme, c'est pour signaler qu'ils ne sont pas la déception d'une hypothèse dissipée par le *lu*, mais les effets d'une non hypothèse, de son non-sens : la cruauté d'un discours sans réponse, parce qu'il n'en appelle aucune. Drame cruel d'un discours sans appel.

Analogiquement, alors que Deleuze demande à Guattari – dans leur échange préparatoire à *l'Anti-Œdipe* – d'examiner ce qui serait susceptible de « *porter à cru sur l'inconscient* (c'est-à-dire sans passer par la figure familiale ordinaire...)»⁴, il nous semble que son principe de lecture est le suivant : c'est à cru qu'il faut lire les philosophes, car il n'y a pas d'appel, et il ne faut ni présupposer structure, ni demande du texte. Le texte n'attend rien, il produit ce qui n'attend rien ; ni recours extérieur, ni instance supérieure. Bref, si enquête il y a, il n'y a pourtant ni crime ni coupable. Sans doute aussi nul procès.

La conclusion de M. Antonioli est alors parfaitement juste : « Il faudrait peut-être imaginer un roman policier où l'enquête bifurquerait dans une série d'histoires

1 *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil Histoire, 1971, p. 15.

2 Sur la conception deleuzienne de l'histoire et du devenir, nous renvoyons à l'article de G. Sibertin-Blanc, consultable en ligne, « Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze », *Le Philosophoire* 1/2003 (n° 19), p. 119-154. URL : www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2003-1-page-119.htm.

3 *Nietzsche et la philosophie*, pp. 118-126. Cité par M. Antonioli, *op. cit.*, p. 46.

4 *LAT*, Lettres à Felix Guattari du 16 et 29 juillet 1969, pp. 37-39.

parallèles, dans lequel l'assassin ne serait jamais désigné de façon équivoque¹. »

Et cela rejoint le propos de Deleuze dans *Différence et répétition* : une part de roman policier, et nous l'avons signalé, « pour une autre part une sorte de science-fiction.² »

Alphaville, donc. Encore. Et pour nous, enfin, une dernière indication de méthode.

Le jardin aux sentiers qui bifurquent : le plan d'immanence

Des sentiers qui bifurquent. Ce titre emprunté aux *Fictions* de Borgès nous paraît illustrer l'idée exposée par M. Antonioli à propos de la lecture deleuzienne, en même temps qu'il nous autorise à la dépasser.

Qu'il y ait, dans l'histoire de la philosophie des bifurcations, des lectures transversales, des labyrinthes, cela est incontestable. Tout autant est incontestable que nous puissions lire Deleuze de cette manière. Mais cette idée nous conduit à poser une question que nous espérons deleuzienne dans son esprit : quel est ce jardin qui rend possible des sentiers qui bifurquent ? Quel jardin est-il susceptible de produire ou de porter de tels sentiers ? A vrai dire, pouvons-nous encore supposer, dès lors que les bifurcations deviennent à ce point expressives et décisives, qu'elles témoignent de l'existence d'un jardin ?

Mille plateaux évoque à l'envi les cartes, la géographie, les déserts. Jamais, nous semble-t-il, les jardins. Sans doute parce que le jardin n'autorise pas les bifurcations, du moins le jardin à la française : ce modèle de domestication de la nature et du flux vital, cet appareil de capture fait pour flatter la raison, témoigne en un sens d'une image de la pensée qui n'est pas celle de Deleuze. Aussi bien son histoire de la philosophie préférera les auteurs du sol et même du sous-sol³, et sa philosophie le désert⁴ au jardin, parce que le jardin est le lieu de la sédentarité, de l'assurance, du repos, bref de la morale, alors que la philosophie est plutôt cette instance invitant au nomadisme, à la circulation, la bifurcation, à l'inquiétude.

Ce sol, qui rend possible la démultiplication des sentiers, c'est ce que Deleuze

1 M. Antonioli, *op. cit.*, p. 16.

2 *DR*, p.3. Quant au contenu de cette science-fiction, Deleuze ne l'évoque sans plus de précision.

3 Ainsi de la « seconde *Ethique* souterraine », *SPP*, p. 43. Et du Nietzsche de *Par-delà le bien et le mal*, dont *Logique du sens* cite le §289 : « Derrière chaque caverne une autre qui s'ouvre, plus profonde encore, et au-dessous de chaque surface un monde souterrain plus vaste, plus étranger, plus riche, et sous tous les fonds, sous toutes les fondations, un tréfonds plus profond encore. », p. 304.

4 Dans la même page de *LS*, mais quelques lignes plus haut, Nietzsche a évoqué la trace, dans les écrits d'un solitaire, « d'une sorte d'écho du désert ».

nomme planomène, ou plan d'immanence. Dès lors qu'il n'y a pas de concept qui puisse valoir absolument, parce que tout concept renvoie à un problème, à un sol, « la philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan.¹ »

Aussi bien, quel est le sol sur lequel nous appuyer dans cette étude ? Quel planomène allons-nous constituer, et comment ?

Il faut d'abord noter que le planomène est une expérimentation² dont l'élément moteur est le découpage, la coupe. Il y a une prégnance de ce vocabulaire (découper, recouper³) qui témoigne que toute pensée philosophique opère comme prélèvement sur fond de chaos. Le chaos, qu'il soit dans l'ordre de l'être, dans le psychisme ou ailleurs, n'est pas un désordre mais un état vertigineux, pour nous, tant la vitesse prodigieuse de toute chose, en rend impossible la saisie. Nul doute ici que la durée bergsonienne, dans son hétérogénéité et son intensivité des multiplicités concrètes est une indéniable source. Découper ce chaos, en faire une partie tout en essayant de préserver son dynamisme est l'exercice même du penser. Là se constitue le problème :

Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution⁴

Et là se trouve aussi la liberté du penser philosophique : « La vraie liberté est dans un pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes⁵. »

Notre planomène sera donc le suivant : la découpe, dans les textes de Deleuze, de ce couple liant loi et institution, qui sur sa longitude peut s'exprimer comme rapport de puissances (la distribution quantitative des lois et des institutions), et sur sa latitude comme puissance créative sociale, critique ou clinique, géophilosophique dans tous les cas.

Rapport de puissances. Lois et institutions sont à penser ensemble car la force de l'une provient de la faiblesse de l'autre. Si l'institution et la loi, dérivées de l'absence d'instincts chez l'homme, produisent et ordonnent le social, elles le font sinon de

1 *QPH*, p. 45. Nous soulignons.

2 Nous suivons et devons beaucoup ici aux entrées « Plan d'immanence (et chaos) » et « Problème » du *Vocabulaire de Deleuze* de F. Zourabichvili.

3 Dans *Le bergsonisme*, déjà : « Le réel n'est pas seulement ce qui se *découpe* suivant des articulations naturelles et des différences de nature, il est aussi ce qui se *recoupe*, suivant des voies convergent vers un même point idéal ou virtuel. » p. 21. Nous soulignons.

4 *QPH*, p. 22.

5 *Le bergsonisme*. Cité par F. Zourabichvili, *op.cit.*, p. 67.

manières opposées, au moins distinctes, au point que l'on puisse faire valoir l'institution contre la loi, comme principe généalogique ou étiologique du social ; ou considérer leur composition pour rendre compte de certaines pathologies sociales et individuelles.

Puissance créative. Les trois types de livre que l'on peut écrire, selon Deleuze, conduisent à différencier le livre qui corrige un oubli (fonction inventive) de celui qui crée un concept. Ne peut-on pas considérer que la loi, son invention, en ne visant que des corrections, reste limitative, alors que l'institution, dans une forme spécifique, saura seule créer, dans un geste pleinement positif et à chaque fois inédit ?

Au terme de notre analyse, nous ambitionnons ainsi, d'ajouter au corpus deleuzien le couple loi-institution. Si comme le souligne Alain Badiou, la philosophie de Deleuze s'exprime en « doublets » tels que « le virtuel et l'actuel (doctrine de l'événement) ; le temps et la vérité (doctrine de la connaissance); le hasard et l'éternel retour (doctrine de l'action) ; le pli et le dehors (doctrine du sujet)¹ », nous aimerions solliciter la possibilité d'une doctrine politique s'exprimant par le doublet loi-institution.

Mais ne nous méprenons pas ici. Evoquer un couple de concepts, une opposition conceptuelle ne doit pas nous faire accroire qu'il y a chez Deleuze une pensée dialectique, hégélienne, qui ferait du mouvement du concept le mouvement philosophique par excellence. Bien au contraire, P. Montebello souligne à juste titre que

Les couples de notions qui foisonnent dans l'oeuvre de Deleuze ne sont jamais des oppositions. L'opposition ne conjugue rien, ne transmute rien, ne métamorphose ni n'invente rien : elle fige. Tandis que la philosophie ne peut être autre qu'un art du déplacement et de la transmutation².

Aussi nous garderons à l'esprit que l'emploi du terme d'opposition, conservé pour la facilité de son usage, ne doit pas induire une représentation statique des concepts concernés.

L'idée de métamorphose – et non pas la métaphore, qui ne concerne que les signifiants – semble au contraire particulièrement bien nommer ce que l'opposition deleuzienne recouvre : une zone mitoyenne produite par un effet de tissage, comme l'expression du croisement des fils de chaîne et des fils de trame. Si l'armure est le nom donné au mode de croisement des fils, alors il faudra faire de la métamorphose le mode

1 *Deleuze : la clameur de l'être*, Paris, Hachette littératures, 1997, p. 46.

2 *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 11.

de croisement des termes de toute relation conceptuelle. Et si la métamorphose participe du rapport à la territorialisation et à la déterritorialisation, alors elle pourra relever de la dynamique non pas seulement formelle de la pensée, mais réelle des devenirs.

Ainsi donc, *Lois et institutions*, leur métamorphose, sera notre planomène.

En ajoutant *Lectures deleuziennes*, nous fixons un cadre à ce qui autrement pourrait relever d'une ambition, sinon démesurée, au moins inappropriée au format de ce travail universitaire.

Nous lirons Deleuze, donc, et nous lirons avec Deleuze, dans ce que nous pensons être un genre *deleuzien* de lecture.

1 *Empirisme et subjectivité, Instincts et institutions*

Publié en 1953, *Empirisme et subjectivité* a pour sous-titre « Essai sur la nature humaine selon Hume ». Ce n'est assurément pas une monographie de style classique ; Deleuze lit Hume, mais comme il aime à lire les auteurs, avec ce style très justement remarqué par Alain Badiou :

De là que le style « historien » de Deleuze est diagonal au regard de la classique opposition entre histoire objectiviste et histoire interprétative. La connaissance la plus précise des textes et des contextes y est inséparable du mouvement qui les emporte vers Deleuze. Ce n'est ni de l'archive ni de l'herméneutique. Car il s'agit que de grandes créations conceptuelles *reviennent*. Et la singularité de Deleuze fonctionne comme puissance d'accueil de ce retour¹.

Empirisme et subjectivité est bien en effet le livre d'un retour incroyable, et d'une aspiration sans doute intempestive. Dans un contexte intellectuel dominé par la phénoménologie et le marxisme, il y avait sans doute quelque chose de provocant à oser, soit encore parler de sujet, soit inscrire la subjectivité dans le « croire et inventer », puisque « voilà ce que fait le sujet comme sujet.² »

Cette provocation à penser de nouveau l'empirisme n'était évidemment pas gratuite, elle témoigne de ce grand pressentiment deleuzien, de cette intuition des problèmes que l'empirisme (de Hume) est dans sa forme l'image même de la pensée philosophique dans ce qu'elle a de plus spécifique, ce que *Différence et répétition* formule ainsi :

Tel est le secret de l'empirisme. L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'existence vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue.[...] Il n'y a que l'empiriste qui puisse dire : les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage [...]³.

1 *Deleuze : la clameur de l'être, op.cit.* p. 147.

2 *ES*, p. 90.

3 *DR*, p. 3. La formulation se retrouve presque à l'identique dans le chapitre quatre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Autrement dit ce jugement porté sur l'empirisme est définitif. Voir *infra* p. 81

Nul doute que cette puissance de création, sauvage, a motivé Deleuze à élaborer ensuite, et dans ce même ouvrage, la construction d'un empirisme transcendantal.

Cependant, ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas d'adopter à notre tour la position transcendante de l'historien de la philosophie, spécialiste de Hume, pour juger de la valeur et de l'orthodoxie de la lecture proposée par Deleuze. Peine perdue puisque, phrase souvent soulignée, Deleuze a toujours revendiqué lire « dans le dos d'un auteur, et de lui faire un enfant qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux.¹ »

Nous préférons relever l'image proposée par A. Badiou : Hume est emporté par Deleuze vers Deleuze dans une aspiration conceptuelle qui arrache les concepts déposés et inertes dans les textes et leur communique vitesse et sens nouveau.

Aussi allons-nous suivre Deleuze et lire sa lecture comme symptomatologie ou prémisses (et prémices) d'un discours sur la loi ou l'institution.

Nous examinerons d'abord les thèses évoqués dans *Empirisme et subjectivité*, pour ensuite saisir, et la reprise de ces idées, et leur extension, dans *Instincts et institutions*.

1.1 Le paradigme de l'anthropologie humienne

Il est possible nous semble-t-il de qualifier la modernité philosophique par la représentation contractuelle de la sphère sociale et politique. Assurément il y a bien de la différence entre Hobbes, Locke et Rousseau. *Matériellement*, leurs conceptions diffèrent, tant dans la représentation de l'état de nature que dans la qualification du but et des prérogatives de l'Etat. *Formellement*, il est incontestable que ces trois théoriciens du contrat social empruntent une même démarche et lient de manière inédite le politique à la nature humaine.

Il y a en effet dans le *Léviathan* comme dans le couple *Second Discours/Contrat social*² :

- une arithmétique des passions à partir de la fiction de l'état de nature. Soit une science de l'homme, une physiologie, pour ne pas le voir autrement que ce qu'il est. Et la nouveauté de cette science tient au rôle premier des désirs, ou des passions, quel que soit le nom que l'on donne à ces tendances universelles qui

1 Cité par exemple par D. Lapoujade, *op.cit.*, p. 10.

2 Les deux sont inséparables. Et c'est en pensant au contrat de dupes exposé dans le *2nd Discours* qu'il faut lire la légitimité du contrat préservant la liberté du *Contrat social*.

rendront l'homme, ou bien dévoré *d'ambitio* (Hobbes), ou bien débonnaire et solitaire (Rousseau). C'est de ce fait premier, qu'ensuite,

- s'élabore une déduction du politique. De l'être de l'homme est tiré le devoir être du politique.

Hume occupe dans ce paysage une place singulière¹. Nous allons le voir accorder une place décisive aux passions, à une composition des passions, mais il dénonce ce qu'il estime être les inepties du contractualisme. C'est dans cet espace que Deleuze va tirer le principe de son analyse, de sa ligne de fuite.

D'abord, il faut établir que « Hume est avant tout un moraliste, un penseur politique, un historien.² », ce qui ne peut se faire qu'en ramenant sa théorie de la connaissance au problème global de la nature humaine, et donc en constituant une anthropologie politique, dont le cadre est simple : « les deux formes sous lesquelles l'esprit est *affecté* sont essentiellement le *passionnel* et le *social*.³ » Tel est le mouvement de l'arithmétique des passions, tel est le lien politique : la société doit satisfaire les passions humaines mais ne peut le faire qu'en les composant.

C'est ainsi que le problème de la connaissance ne semble pas valoir en soi mais être assujéti à la pensée du monde de la culture, et que d'emblée Deleuze le signale comme reposant sur l'opposition du conventionnel et du contractuel :

Il [Hume] a donné à *l'association des idées* son vrai sens, qui n'est nullement une théorie de l'esprit humain, mais une pratique des formations culturelles et *conventionnelles* (conventionnelles, et non contractuelles). Ainsi l'association des idées est pour le Droit, pour l'Economie politique pour l'Esthétique...⁴

Pour en rendre compte, précisons le propos du monde de la culture⁵.

1.1.1 Le monde de la culture et l'algèbre des passions

Au cœur de la compréhension humienne de l'institution se trouve une anthropologie qui met en valeur le sentiment, sur la base d'une théorie de la connaissance empiriste. C'est de ce point de départ qu'il nous faudra partir : car seul le sentiment peut donner à

1 Au même titre que Spinoza d'ailleurs, comme le souligne A. Negri dans une note de *L'anomalie sauvage, op.cit.*, p. 242.

2 *ES*, p. 17.

3 *ES*, p. 1.

4 Préface pour l'édition américaine de *Empirisme et subjectivité*, in *DRF*, p.341.

5 « Le monde de la culture » est le titre du chap. 2 d'*ES*.

l'institution son amplitude adéquate.

La pensée du social, en empruntant dans sa voie moderne la forme du contractualisme a un mérite, celui de chercher à composer avec l'homme tel qu'il est, selon sa nature et ses passions. Et si « la psychologie de la nature humaine est une psychologie des tendances¹ », ce qui est le plus caractéristique, sur le plan de la sociabilité et du rapport des hommes entre eux, c'est la sympathie, cette force qui, selon les mécanismes de l'association des impressions et des idées, porte les hommes à la bienveillance :

Nulle qualité de la nature humaine n'est plus remarquable, à la fois en elle-même et dans ses conséquences, que la tendance naturelle que nous avons à sympathiser avec les autres et à recevoir par communication leurs inclinations et leurs sentiments, quelques différents qu'ils soient des nôtres ou même s'ils sont contraires aux nôtres².

Nul angélisme ici, car la sympathie est mécanique, elle est partielle car mécanique. Elle nous porte toujours en effet selon le même mécanisme de liaison passionnel à nos proches, tels nos voisins (principe de contiguïté), ceux avec lesquels nous vivons les mêmes situations (principe de ressemblance), nos parents (principe de causalité). Par cette mécanique associative, la sympathie assure la cohésion autant que le partage. Pour eux – voisins, proches et parents – , mais elle ne va pas jusqu'aux autres.

Quelle différence alors avec l'égoïsme ? N'est-ce point seulement une différence terminologique qui sépare la sympathie de l'égoïsme ? Non assurément, mais il importe alors de saisir pourquoi Hume cherche tant à distinguer la sympathie de l'égoïsme, elle aussi partielle et produisant *hic* et *nunc* les mêmes effets.

Deleuze fait remarquer que s'il ne s'agit pas seulement d'une question de lexique, c'est qu'il s'agit surtout de l'efficacité sociale et politique de ces deux passions dans le *temps à venir*. Expliquons-nous.

Les théoriciens du contrat procèdent à rebours, partant de l'actuel social à un état pré-social hypothétique, pour mieux faire, ou défaire, l'ordre existant. La temporalité politique de Hume est plus simple et suit le cours du temps, faisant porter l'hypothèse sur le *postérieur*. Qu'appelle l'égoïsme en effet ? Quelle forme sociale impliquera-t-il ? Les théories du contrat ont justement répondu : l'égoïsme de l'homme, et ce sera d'autant plus vrai si on ajoute avec Hobbes la propension à la violence, rendra nécessaire la loi

1 *ES*, p. 9.

2 D. Hume, *Traité de la nature humaine*, traduction J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 1991, Livre III, 1, 11, p. 155.

comme instance de limitation, de négation des effets de l'égoïsme. Ainsi, après l'égoïsme, la loi comme restriction.

Avec la sympathie, au contraire, le social et la loi acquièrent une toute autre fonction ; ils visent à étendre la sympathie, à l'augmenter :

Le problème de la société, en ce sens, n'est pas un problème de limitation, mais d'intégration. Intégrer les sympathies, c'est faire que la sympathie dépasse sa contradiction, sa partialité naturelle. Une telle intégration implique un monde moral positif, et se fait dans l'invention positive d'un tel monde.¹

Étendre la sympathie, voilà le but positif du social et la positivité produite. C'est ici que nous pouvons comprendre comment (a) le rejet du contrat se fait au (b) profit de l'institution.

(a) Le modèle du contrat social souffre de donner une image fautive de la loi et de la société, autant que de l'homme. Puisque la société répond à l'égoïsme, elle n'est pas positive mais négative, seulement restrictive : il faut nier la force égoïste qui délite tout rapport social. Cette fautive image de la société (plan politique) repose sur une image fautive de l'homme (plan anthropologique). Il ne s'agit pas de nier l'égoïsme, et Hume quand il dénombre les passions de l'homme ne cache pas toutes les bassesses humaines, mais d'orienter l'homme vers la morale en mobilisant les ressources de la sympathie, qui dès l'état de nature a réuni les familles. En outre, lorsque le contractualisme présuppose des droits naturels, qu'il s'agit de garantir, il fait de la loi l'essence de la société, elle ne joue aucunement le rôle de mise en forme des actions mais celui de négation de forme.

Pour emprunter le vocabulaire de Rousseau, la loi n'est qu'une borne, pas une limite. Celle-ci est positive par le dessin de l'agir qu'elle produit et rend possible, celle-là est seulement restrictive².

Ainsi lorsque Rousseau souligne qu'

Il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale,

1 *ES*, pp. 26-27.

2 *Du Contrat social*, Paris, Paris, GF-Flammarion, 2001, Livre I, 8, p. 61. On notera que Kant fait jouer cette distinction sur le plan de la connaissance : « Des limites (pour des êtres étendus) supposent toujours un espace qui se trouve hors d'un lieu déterminé et l'entoure ; des bornes n'en ont nul besoin, car elles sont de simples négations qui affectent une quantité dans la mesure où elle n'a pas la complétude absolue » (*Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction Jacques Rivelaygue, in *Oeuvres philosophiques*, Tome II, Paris, Gallimard, 1985, édition sous la direction de F. Alquié, §57, p. 136). Alors que la borne est pure négation, la limite contient du positif, en ce qu'elle indique l'existence de quelque chose, même si nous ne pouvons le connaître (le noumène). La limite joue ainsi le rôle d'une frontière susceptible d'un usage critique.

il attribue une positivité à la limite en ce qu'elle met en forme l'agir humain.

Procédant de la volonté générale, la limite est institution, elle institue la liberté.

Cette mobilisation du négatif et du positif¹ est une constante du discours deleuzien, on la retrouvera en effet dans *Instincts et institutions, Présentation de Sacher-Masoch* entre autre : elle est symptomatique du privilège accordé, conformément au modèle humien, à l'institution.

(b) Assurément il importe de ne pas surestimer chez Hume une théorie de l'institution : elle n'existe pas, si par là on entend une théorie pleinement constituée pour elle-même. Mais comme le remarque Simone Goyard-Fabre,

bien qu'à peine nommée au détour de ses longues analyses, la question de *l'institution* hante ses essais politiques en tant qu'elle commande l'ordre social des choses humaines².

Nous venons de l'indiquer, Deleuze a bien remarqué cette présence quand il déclare, à propos de Hume, que « l'essence de la société n'est pas la loi, mais l'institution.³ » Mais quel sens accorder à ce terme d'institution ici ? Quel est le gain d'une substitution de l'institutionnel au contractuel ?

1.1.2 La valorisation de l'institution

Remettre les choses dans l'ordre, d'abord, et ne point feindre d'hypothèses⁴. La société ne repose aucunement sur un contrat d'association (le *covenant* de Hobbes) mais elle est expressive de faits, de conventions qui ont traduit des intérêts dans un mouvement naturel d'invention. L'institution est à la fois le nom de ce mouvement et son résultat. Comme le souligne encore S. Goyard-Fabre,

la critique du contrat social [...] contient tous les éléments d'une théorie de l'institution qui enseigne que conformément à la nature humaine, la tradition et la coutume des nations le disputent victorieusement, par leur ancrage profond dans l'histoire, à la logique d'une rationalité impersonnelle et intemporelle⁵.

La société est un fait premier, assuré par des sentiments naturels, dont la sympathie. Le contrat sera donc un artifice spéculatif absurde, pourquoi vouloir associer ce qui l'est

1 *ES*, p. 35.

2 « Hume et la critique du contrat social », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1988, p. 337.

3 *ES*, p. 35.

4 Hume une fois encore, *Traité de la nature humaine* : « par conséquent, cet état de nature doit être regardé comme une pure fiction », III, II, II, p. 94.

5 S. Goyard-Fabre, *op.cit.*, p. 338.

déjà ? Aussi bien les lois sont-elles inventées par les hommes en vivant leurs vies, et nulle distinction ici entre nature et culture : les lois sont naturelles dès lors qu'elles sont inventées, « évidente et nécessaire »¹ : l'artifice n'est pas l'arbitraire, l'institution est ainsi le mouvement inventif par lequel les hommes font les lois en les faisant selon leur utilité. Aussi bien l'institution est-elle la cristallisation des inventions humaines. Sans doute ici pourrions-nous déjà pressentir, dans cette lecture dynamique du social et de naturalisation de l'invention, l'influence de Bergson, qui sera sur ce point précis mobilisé comme ressource textuelle dans *Instincts et institution*, nous y reviendrons.

Ainsi, avec cette lecture de Hume Deleuze trouve un modèle original d'une pensée qui articule en les composant, en les interpénétrant, nature et culture, quand la modernité s'érige au contraire en grande séparatrice du fait et du droit, et ainsi

Le problème des rapports de la nature et de la société s'en trouve bouleversé : ce ne sont plus les rapports des droits et de la loi, mais des besoins et des institutions².

En remplaçant le problème du droit et de la loi par celui du besoin et de l'institution, Hume donne la mesure d'une anthropologie politique réelle qui s'organise véritablement autour d'un état du désir ou de la passion. Mais l'arithmétique des passions qui en résulte exige l'intégration mathématique, et non plus la simple addition ou soustraction de puissances et de droits (+ ou -) : elle est devenue une algèbre, exigeant une nouvelle syntaxe (∞ , \int). L'infini car la productivité du réel humain est un devenir qui ne connaît que des phases de repos transitoires, puisque

Par la société toutes ses infirmités sont compensées et, bien qu'en un tel état ses besoins se multiplient sans cesse, néanmoins ses capacités s'accroissent toujours plus et le laissent, à tous points de vue, plus satisfait et plus heureux qu'il ne pourrait jamais le devenir dans sa condition sauvage et solitaire³.

L'intégrale car il s'agit de trouver la règle permettant d'intégrer le passionnel dans le social, l'impression dans l'idée, la passion dans la raison puisque celle-ci « n'est rien

1 D. Hume, *op.cit.*, III, II, I, p. 83.

2 *ES*, p. 36.

3 D. Hume, *op.cit.*, p. 85. Quelques lignes plus loin, Hume précisera que cette condition sauvage et solitaire porte en elle une « autre nécessité que l'on peut considérer à juste titre comme le principe premier et originel de la société humaine [...] Cette nécessité n'est autre que l'appétit naturel des deux sexes l'un pour l'autre, qui les unit, l'un à l'autre et préserve leur union jusqu'à ce que s'établisse un nouveau lien, le souci qu'ils ont de leur progéniture commune. » C'est par continuité de cette nature que se fait, « par l'accoutumance et l'habitude » la reconnaissance de l'avantage social. *Id.*, p. 86.

d'autre qu'une passion calme¹ ».

A l'institution la charge de ce processus, et nous allons désormais montrer comment Deleuze reprend cette idée à son compte.

1.2 *Instincts et institutions* et la théorie de l'institution

Dans cette partie, où nous lirons de près le texte *Instincts et Institutions*, notre ambition sera double : d'abord examiner le recueil d'où est tiré notre texte pour en saisir l'esprit général, et ensuite examiner plus précisément le texte éponyme, le confronter en particulier aux thèses présentées dans *Empirisme et subjectivité*.

1.2.1 Le choix des textes

Le texte *Instincts et Institutions* est issu d'un recueil au titre éponyme dont il convient de comprendre le choix des textes et leur articulation, non pas seulement à partir de leur destination mais aussi de leur contexte de production et d'élaboration.

Le recueil est destiné « aux élèves de classes terminales de l'enseignement du second degré² », plutôt « qu'à l'usage des professeurs eux-mêmes », et il vise à établir, pour une notion ou un ensemble de notions³ une « première matière » capable de fournir « des rudiments solides et des ensembles cohérents. »

Canguilhem, dans sa présentation de la collection – il s'exprime autant comme philosophe que comme inspecteur général⁴ – prévient ainsi que l'on ne se méprenne pas sur un livre qui n'a pas vocation « à dispenser d'un cours personnel, suivi et explicite », en même temps qu'il avertit qu'il ne faut pas « accepter de confondre la philosophie avec un amusement littéraire » !

Canguilhem insiste aussi sur le choix des textes et leur rapprochement qui engage la

1 D. Hume, *Dissertation sur les passions*, traduction J.-P. Cléro, Paris, GF-Flammarion, 2015, Section V, p. 87.

2 Georges Canguilhem, dans le texte de « Présentation de la collection », *Ii*, p. III, suiv.

3 On trouve ainsi, par exemple, dans la même collection : *La liberté*, par L. Guillermit ; *La justice et la violence* par R. Derathé ou *L'oeuvre d'art et l'imagination* par A. Picon. Les titres duels sont souvent indéniablement porteurs de thèse, et nous remarquons que la collection offre au public une mise en perspective intense des affects avec *Besoins et tendances* de Canguilhem ; *Passions, vices et vertus* par J. Muglioni et *Les affections et les sentiments* de J. Svagelski.

4 Cette présentation d'ailleurs mériterait une attention soutenue dans une histoire de l'enseignement de la philosophie en France, tant elle témoigne de la haute exigence que Canguilhem prête à sa discipline, et qu'il défendra en personne dans sa mission d'inspection. Voir aussi Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes, IV : résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2015.

responsabilité de l'auteur : « En cela, l'auteur du recueil oriente le texte – pourquoi feindre de l'ignorer ? – par l'insertion, l'ordre et le cadre, et pourtant il ne le sollicite pas.¹ » Ce qui pour nous ici est instructif, car *Instincts et institutions* est en ce sens une œuvre de Deleuze : il a choisi lui-même les textes, les a composés selon une problématique qui, certes scolairement dessinée, n'est pas moins personnellement élaborée. Aussi bien s'agit-il pour nous de saisir une unité dans la diversité programmatique de la sélection des textes, et de montrer qu'un tel découpage fait sens et donne à la question du rapport de la loi et de l'institution une certaine orientation.

De là nous montrerons ainsi l'héritage constitutif de l'analyse deleuzienne, dont on peut d'ores et déjà dire qu'il est constitué par une anthropologie, voire une éthologie, ainsi qu'une philosophie du droit.

En outre, à la lecture linéaire, syntagmatique du texte, nous associerons une lecture archéologique, comparative, afin de voir notamment la parenté avec *Empirisme et subjectivité*², mais nous établirons aussi la particularité et les ajouts du texte de 1955. Que le terme de *névrose*, par exemple, fasse son apparition, que la question centrale devienne celle du *qui* auquel profite l'institution, et non plus seulement ce *qu'est* l'institution, inaugure un plan qui n'est peut-être plus seulement social mais politique du rapport de la loi et de l'institution, et qui ouvre à une problématique nouvelle.

Soixante-six textes sont proposés et articulés en sept thèmes : 1) Ce qu'est l'institution ; 2) Ce qu'est l'instinct ; 3) Leur originalité ; 4) Leur rapport à la question de l'adaptation ; 5) Les exemples de la technique, de l'art et du jeu ; 6) Le rapport de l'instinct à l'intelligence et enfin, 7) L'homme et l'animal.

On peut alors considérer qu'il y a trois grandes lignes directrices : anthropologique, éthologique et sociologique.

L'anthropologie. Appuyée sur Malinowski, Lévi-Strauss ou encore Frazer, il s'agit de donner à penser le fait de l'institution comme ne relevant ni complètement de la nature, ni complètement de la culture et de saisir ses formes les plus caractéristiques. Qu'il s'agisse de « dispositif » repris dans le discours de la « charte » (Malinowski), du jardinage (Lévi-Strauss) ou du rituel (Eliade), il y a une nette insistance pour examiner le fonctionnement de l'institution (ce qui n'interdit pas bien sûr, telle est la fonction pédagogique du recueil, de confronter et d'établir des différences réelles et pertinentes

1 *Ii*, p. VI.

2 Qui, rappelons-le, date de 1953.

entre les thèses présentées).

La perspective éthologique porte prioritairement sur l'instinct animal. De Fabre à Koehler, de l'insecte au singe, se trouvent exposés les éléments d'une éthologie qui interroge le rapport du besoin à l'instinct, de l'individu à l'espèce, et dont le concept de forme ou de structure est dominant.

Enfin, la perspective sociologique, politique, qui est véritablement au centre de notre problématique, est pour l'essentiel mobilisée autour d'une philosophie du droit et de l'institution dont Hauriou est le plus illustre représentant. Parmi les textes mobilisés, nous trouvons en effet, nous y reviendrons, un fil directeur : Saint-Just, M. Hauriou, et G. Renard¹ défendent la positivité de l'institution et examinent à cet égard le rapport de l'institution à la loi, au contrat, à la loi et aux mœurs

Ce qui ressortira plus clairement de notre lecture précise d'*Instinct et institutions*.

1.2.2 Lecture d'Instincts et institutions

L'objectif de Deleuze, dans *Instincts et institutions* est d'abord programmatique et pédagogique, ce qui explique qu'il suit dans ce texte introductif les grandes lignes du recueil telles qu'elles sont indiquées dans le sommaire, et qu'il emprunte la voie de la comparaison, si souvent effectuée d'ailleurs, de l'instinct et de l'institution afin de dessiner le rôle central de l'institution et ses effets.

Instincts et institutions « désignent essentiellement des procédés de satisfaction² » : ces deux termes renvoient à des processus engageant la satisfaction et qui à chaque fois sont liés à des mondes, à des espaces qu'ils constituent.

Deleuze semble d'abord entendre l'instinct dans un modèle béhavioriste³ du rapport entre un stimulus et une réponse, et à ce titre est-il une réponse organique programmée : à la sollicitation du manque et du besoin, l'organisme produira une structure

1 Georges Renard a publié trois livres consacrés à l'institution : *La théorie de l'institution* (1930), *L'institution : fondement d'une rénovation de l'ordre social* (1933), *La philosophie de l'institution* (1938).

2 *Ii*, Introduction, p. VIII.

3 Dont on peut dire qu'il est sans doute encore un modèle privilégié « puisque dès qu'on cesse de se fier aux données immédiates de la conscience et qu'on veut construire une représentation scientifique de l'organisme, il semble qu'on soit conduit à la théorie classique du réflexe » déclarait, en 1942, Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* (Paris, PUF, 1990, Quadrige, p. 6). Privilégié aussi comme paradigme contre lequel notamment une nouvelle éthologie pourrait s'établir, et dont la perspective phénoménologique offre un bon exemple.

comportementale (« mécanisme physiologique fonctionnant automatiquement ¹») qui trouvera et réalisera dans le monde extérieur la satisfaction. Mais là où le béhaviorisme, comme théorie explicative du comportement, le réduit à un rapport stimulus-réponse indépendant d'autres facteurs, Deleuze souligne ensuite, et déjà, le rôle du milieu, de cet espace spécifique propre à chaque espèce, et sans doute, aussi, en un sens propre à chaque individu, dans lequel l'espèce comme l'individu répondent à leurs besoins. Il n'y pas de monde animal si par là on désigne un espace homogène, un lieu identique en chacun de ses points ; il y a des milieux, des mondes. Ce que l'éthologie a depuis particulièrement bien montré et dont le texte de Hediger² offre l'illustration en montrant la grossière erreur commise par la psychologie animale d'étudier l'animal en laboratoire, qui n'est alors que l'animal dans un laboratoire. C'est d'ailleurs ce motif qui a entraîné la psychologie animale à devenir éthologie. Et Deleuze fera progressivement sienne une éthologie où le territoire remplacera le milieu³, et où l'animalité se définit exactement par le monde spécifique qui est le sien⁴.

Avec l'institution nous entrons dans le monde humain, de la conscience et de la représentation, mais ici aussi le singulier du monde ne saurait convenir. C'est le sujet humain, et non plus seulement l'organisme, en tout cas pas comme seule cause suffisante, qui « élabore des moyens de satisfaction artificiels » : l'institution, l'artifice, n'existent pas comme en puissance dans le besoin, et celui-ci ne produira pas non plus mécaniquement, par nécessité, son effet. Si le sujet émerge dans un monde qui le précède et détermine son existence, c'est dans l'artifice que la tendance trouvera la satisfaction mais aussi une force qui la modifie. Le sentiment lui-même est d'institution, et comme l'indiquera la *Présentation de Sacher-Masoch*, « La pudeur n'est pas liée à un effroi biologique⁵ ».

Le tendance, aussi, se satisfera dans l'institution. Il n'y a pas pour l'homme d'autres issues : le mariage organise et rationalise la sexualité, l'argent les échanges. Par

1 Malinowski, Texte n°1 du recueil. Extrait de *La sexualité et sa représentation dans les sociétés primitives*. Si pour Malinowski l'institution fonctionne elle aussi, le texte n°6 de Lévi-Strauss (article *Histoire et ethnologie*) permet d'interroger si l'universalité de la fonction l'emporte en intérêt sur la variabilité des pratiques.

2 Texte n°61 du recueil. Hediger, *Wild animal in captivity*.

3 Le onzième plateau « De la ritournelle » mobilise J. von Uexküll et Lorenz pour élaborer la notion de territoire. *MP*, p. 381, suiv.

4 « A comme animal », in *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, G. Deleuze, C. Parnet, P.-A. Boutang, [DVD], 1988. 3 DVD vidéo, Editions MONTPARNASSE, 2004.

5 *PSM*, p. 16

conséquent devons-nous penser l'institution, d'abord et avant tout, comme gain et utilité¹, « système organisé de moyens ». L'institution relève alors d'une économie, c'est-à-dire du rapport du besoin au moyen, d'un calcul (*ratio*) adéquat de ce qui est nécessaire pour combler le manque². Même les institutions les plus abstraites de toute tendance, tel l'Etat dont on ne voit pas immédiatement le lien avec une tendance première identifiable, s'ancrent pourtant dans un besoin. C'est qu'il ne faut pas voir la vie humaine autrement qu'une succession indécomposable d'éléments interpénétrés. La société est une construction complexe, ses structures composées de dérivations, d'éléments articulés³ à partir de multiples tendances antécédentes : le fait de ne plus les voir n'exclut pas, bien au contraire, leur effectivité initiale.

De là, et telle est la première idée importante et féconde sur le plan politique et social, la distinction proposée entre l'institution et la loi, qui va ensuite donner lieu à une typologie schématique mais perspicace de critères politiques :

C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi : celle-ci est une limitation des actions, celle là, un modèle positif d'action⁴.

Pour bien entendre cette distinction, il nous faut la rapporter aux textes auxquels elle renvoie. Elle fait bien entendu écho à Hume, nous venons de voir comment Hume compose ce rapport, mais *Instincts et institutions* propose d'autres sources.

C'est d'abord à partir d'un extrait des *Institutions républicaines* de Saint-Just que se trouve esquissée la mise en perspective de la loi et de l'institution. Puis à deux textes relevant de la théorie de l'institution, un de son théoricien, Maurice Hauriou, un autre de son disciple Georges Renard. Il s'agit pour Deleuze, nous allons le voir, de mettre en tension les théories de la loi et la théorie de l'institution.

Le pluriel des théories de la loi se justifie si on désigne par là les modèles de représentation du social et du politique qui les fondent sur la loi, en les discriminant d'un état a-nomal censé le précéder. Les théories de la loi ainsi caractérisées s'inscrivent

1 Sur cette question, « L'utilité suffit-elle à déterminer l'institution ? », c'est un extrait du *Traité de la nature humaine* que Deleuze propose. Deleuze mobilise ainsi les acquis d'*Empirisme et subjectivité*.

2 *Ii*, p. 5, Malinowski : « En d'autres termes, la fonction de l'institution équivaut à la jouissance des résultats de l'activité correspondante. », extrait de *Freedom and Civilization*.

3 « Je sais maintenant que chaque homme porte en lui - et comme au-dessus de lui - un fragile et complexe échafaudage d'habitudes, réponses, réflexes, mécanismes, préoccupations, rêves et implications qui s'est formé et continue à se transformer par les atouchements perpétuels de semblables. » dit le Robinson du *Vendredi ou les limbes du Pacifique* de M. Tournier, Paris, Gallimard, 1972, Folio, pp. 52-53.

4 *Ii*, p. IX.

alors pleinement dans les logiques contractualistes : si la loi est limitation de l'action, c'est que l'ordre politique vise à restreindre – c'est sa téléonomie – l'usage des passions et des libertés. C'est donc que les théories de la loi « mettent le positif hors du social (droits naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle)¹ ».

Mettre le positif hors du social, c'est faire du droit naturel la norme du social, c'est reconnaître à ces droits, qui sont antérieurs et indépendants de l'inscription dans une société², le privilège premier.

Dès lors le social sera dans le négatif, car ce système, issu d'un travail de négation, sera à la fois le produit de la loi comme limitation, et principe de reconduction permanent de sa propre autorité, soit l'entretien constant d'un principe de coercition.

La théorie de l'institution, est l'oeuvre de M. Hauriou. Mais l'extrait proposé par Deleuze de *La théorie de l'institution et de la fondation* est précédé par un extrait des fragments des *Institutions républicaines* de Saint-Just. Dans cet extrait³, qui compile d'ailleurs plusieurs moments du texte d'un des plus célèbres représentant, avec l'Incorruptible, de la Montagne, les institutions sont présentées comme « garantie de la liberté publique », et Saint-Just de déplorer « Il y a trop de lois, trop peu d'institutions civiles », d'ajouter encore « Je crois que plus il y a d'institutions, plus le peuple est libre »⁴. Que faut-il entendre ici par institution ?

Sans doute d'abord son sens de processus de formation ou d'éducation par lequel sont élevés les hommes à la vie sociale et politique :

« Les institutions ont pour objet de mettre dans le citoyen, et dans les enfants même, une résistance légale et facile à l'injustice ; de forcer les magistrats et la jeunesse à la vertu ; de donner le courage et la frugalité aux hommes ; de les rendre justes et sensibles ; [...] de mettre l'intérêt public à la place de tous les autres intérêts ; d'étouffer les passions criminelles ; de rendre la nature et l'innocence la passion de tous les cœurs, et de former une patrie⁵.

Instituer, ici, et ce depuis Cicéron, c'est donc instruire ou éduquer, sens que l'on

1 *loc.cit.*

2 Les modèles de Locke ou Rousseau, quelques soient leur différence, placent en effet dans l'état de nature, en dehors du social donc, le droit qu'il s'agira ensuite, dans la société, d'assurer et de réaliser légitimement.

3 *Ii*, p. 34.

4 Cette formulation sera reprise par Deleuze dans son *Sacher-Masoch*, voir infra p. 53.

5 Nous citons les fragments d'après l'édition en ligne de l'Université du Québec : http://classiques.uqac.ca/classiques/saint_just/fragments/fragments_institu_republ.pdf, p. 4.

retrouve encore dans le chapitre « De l'institution des enfants » des *Essais*¹ de Montaigne où, reprenant, ou empruntant, des traits des sagesse épicuriennes ou stoïciennes, il déclare que les premiers discours dont l'enfant doit être abreuvé doivent lui apprendre « à se connaître, et à savoir bien mourir et bien vivre ».

Mais Saint-Just ne vise plus, ou pas prioritairement à faire un homme mais un citoyen², aussi l'idée d'institution se charge-t-elle d'un deuxième sens (et d'une deuxième fonction), celui de principe comme Montesquieu l'entendait dans *De l'esprit des lois*. On se souvient que Montesquieu distingue nature et principe d'un gouvernement. Si la nature d'un gouvernement « est ce qui le fait être tel », le principe est « ce qui le fait agir³ », le maintient dans son être. L'honneur pour la monarchie, la crainte pour le despotisme, et la vertu politique pour la démocratie. Aussi lorsque Saint-Just déclare que « Sans institutions, la force d'une république repose ou sur le mérite des fragiles mortels, ou sur des moyens précaire », il témoigne du rôle éminemment dynamique et fécond de la vertu politique, qui ne peut être communiquée que par les institutions⁴.

Il y a d'ailleurs chez Saint-Just une misologie, une haine dont l'objet n'est plus la raison mais l'esprit. A la manière d'un Rousseau qui déplorait que la raison succéda à la pitié⁵, Saint-Just affirme

Il arrive un moment où ceux qui ont le plus d'esprit et de politique l'emportent sur ceux qui ont le plus de patriotisme et de probité. Malheur à ceux qui vivent dans un temps où la vertu baisse les yeux, la rougeur sur le front, et passe pour le vice auprès du crime adroit !⁶

Et Saint-Just comme Robespierre demeurent méfiants, à l'instar de Rousseau, à l'égard du progrès : le prétendu progrès moral, le perfectionnisme humain porté par

1 Livre I, 26. Le livre de poche, 1972. Tome I, p. 231.

2 C'est nettement moins d'instruction que d'éducation républicaine qu'il s'agit. Le sixième fragment expose un modèle d'inspiration spartiate : « L'enfant, le citoyen, appartient à la patrie. L'instruction commune est nécessaire. La discipline de l'enfance est rigoureuse. », *Fragments*, p. 24.

3 Ainsi la nature du gouvernement recoupe-t-elle le critère quantitatif du nombre et celui qualitatif de la loi. Montesquieu retiendra alors trois formes privilégiées : république, monarchie et despotisme. *De l'esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion, 1979, Première partie, Livre III, chap. 1 et 2, p. 143.

4 Nous pourrions remarquer aussi un autre point de convergence. Comme l'examine Althusser dans son *Montesquieu, le politique et l'histoire*, Montesquieu est un penseur qui, alors que l'école du droit naturel passe par la figure du contrat, s'en dispense et même en récuse l'intérêt, PUF, Quadrige, 7^e édition, 1992, chap 1.

5 « Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eut dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent » dit avec ironie le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2008, p. 98.

6 *Institutions républicaines*, p. 6.

Condorcet s'accorde mal avec la régénération souhaitée du corps politique. Marc Régaldo souligne, en relevant dans les *Institutions*, qu'il faut « donner quelques terres à tout le monde », la prégnance du modèle agricole, quand les girondins sont tournés vers l'industrie naissante¹.

Enfin, les institutions, et c'est là leur avantage, témoignent d'une durée et d'une inscription dans les mœurs qui les rend bien supérieures à tout artifice de la loi et à toute usurpation du contrat.

Si tel fut l'objet du contrat social de conserver l'association, les hommes dans ce sens sont considérés comme des bêtes sauvages qu'il a fallu dompter. En effet, par le contrat, tous vivent armés contre chacun, comme une troupe d'animaux de diverses espèces inconnues l'une à l'autre et tout près de se dévorer. La sûreté de tous est dans l'anéantissement de chacun, au lieu qu'on la trouve si simplement dans leur indépendance².

Le contrat vient donc le plus souvent recouvrir inutilement l'institution³, ou pire, la détourner. Incontestablement Deleuze trouve et lit dans Saint-Just un penseur de l'institution, et si nous ne discuterons pas ici des contenus, sinon terrifiants, parfois ridicules, exposés par Saint-Just quand il aborde et décrit son modèle d'institutions civiles ou morales, notons que l'on y trouve une pensée de la loi qui ne cessera de travailler la philosophie de Deleuze.

Mais pour bien saisir encore de quoi il s'agit, il faut compléter par les deux textes suivants.

L'influence de M. Hauriou sur Deleuze tient peut-être au fait qu'il conjugue positivisme comtien et vitalisme bergsonien en même temps qu'il rejette l'individualisme. Il y a chez Hauriou en effet une prise en compte du social, de sa positivité, soit de sa réalité, qui en impose à tous ceux qui voudraient que le social soit création *ex nihilo*. Et la tonalité très bergsonienne de l'ultime texte⁴ d'Hauriou retenu par Deleuze peut en attester⁵.

1 Article « Le radicalisme révolutionnaire », dans *Nouvelle histoire des idées politiques*, sous la direction de Pascal Ory, Paris, Hachette, 1987, p. 155.

2 *Institutions républicaines*, p. 8.

3 « Ceux qui s'aiment ne s'unissent point par un contrat, mais par tendance; l'acte de leur union constate que leurs biens sont mis en commun sans aucune clause. », *Ibid*, p. 27.

4 Sur soixante-six textes proposés, deux textes d'Hauriou sont proposés. Comme pour Hume, et Bergson.

5 « A ce point de vue on peut définir la société : une espèce qui prend conscience d'elle-même et de ses similitudes, qui se charge de celles-ci et en libère les individus. », *Ii*, p. 79.

Le premier texte cité⁶ d'Hauriou, donc, donne une ample définition de l'institution :

Une institution est une idée d'oeuvre ou d'entreprise qui se rattache et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures.

L'institution et le droit statutaire dira aussi de l'institution qu'elle est « une organisation sociale étudiée en relation avec l'ordre général des choses, dont la permanence est assurée par un équilibre de forces ou par une séparation des pouvoirs et qui constitue par elle-même un état de droit.² »

Retenons ainsi cette convergence. Saint-Just comme Hauriou valorisent l'institution comme mœurs durables, sol nutritif d'une communauté qui jouit d'une force communautaire dont ne peut se prévaloir l'artifice de la loi. Aussi Saint-Just et Hauriou se rejoignent-ils encore et se prolongent lorsque Saint-Just déclare que « la loi ne fait pas le droit, le droit fait la loi » et Hauriou « Ce sont les institutions qui font les règles de droit, ce ne sont pas les règles de droit qui font les institutions³ ».

Hume, Saint-Just et Hauriou, peuvent ainsi représenter⁴, toute conception qui s'oppose à la théorie de la loi en inversant les polarités du négatif et du positif. Ainsi le privilège de l'institution tient à :

- mettre le négatif hors du social. Le négatif, c'est notamment tout ce qui relève de la sphère des besoins, perçus comme manques et pure négativité. Hors du social l'homme est ainsi affecté d'un coefficient négatif, être privé de, et
- de fait, la société devient une réalité essentiellement positive, inventive puisqu'elle se charge de produire des moyens originaux de satisfaction, et trouve dans les institutions ces modèles d'action s'imposant au regard comme des faits sociaux.

A partir de cette distinction, Deleuze établit alors une typologie originale des régimes politiques. Ce n'est plus le critère du nombre⁵, ni celui du rapport de la nature

6 *Ii*, p. 35.

2 Formule citée dans la notice consacrée à Maurice Hauriou de *L'Encyclopædia Universalis*, Thesaurus, 1996.

3 *Ii*, p. pp. 35-36.

4 Des différences sont bien sûr réelles entre ces conceptions, mais la généralité du propos ici peut en faire abstraction.

5 Comme c'est le cas chez Platon ou Aristote. Par exemple « Puisque constitution et gouvernement

au principe¹ mais bien le rapport effectif des lois et des institutions qui devient déterminant :

- la tyrannie présente un ratio à l'avantage de la loi : il s'y trouve beaucoup de lois, peu d'institutions, puisque le politique se constitue et s'exprime très précisément dans la négativité.
- la démocratie renverse le rapport à l'avantage de l'institution : il y aura beaucoup d'institutions et peu de lois. Sans doute ici la démocratie implique-t-elle une forme républicaine, au moins dans son gouvernement, en ce qu'elle exige bien plus que le seul critère d'attribution du pouvoir au peuple, un critère de détermination de l'exercice du pouvoir en vue de la chose publique.

Dans tous les cas on repérera le principe opérateur de toute forme d'oppression suivant : « quand les lois portent directement sur les hommes, et non sur des institutions préalables qui garantissent les hommes.² »

Une fois examinée cette ligne politique, Deleuze revient sur le rapport de l'institution à la tendance. Car si la tendance se satisfait dans l'institution, cependant l'institution ne s'explique pas par la tendance. C'est que, comme forme de *satisfaction*, l'institution est nécessaire – ne peut pas ne pas être – mais comme *forme* de satisfaction elle est aussi contingente, ce qui se traduira dans la multiplicité et les différentes formes institutionnelles de satisfaction. Ce que Hume avait déjà relevé se retrouve ici à propos de l'inventivité sociale. Il n'y a pas d'explication de l'institution par la tendance puisqu'on ne peut y lire un principe de détermination tel que l'épistémologie l'attribue à toute explication³, aussi le négatif (le manque) ne pourra à lui seul causer le positif. S'il l'appelle, il ne le détermine pas nécessairement : le besoin sexuel n'est pas une prémisses dont on tirera le mariage par déduction, même si le mariage satisfait le besoin sexuel.

Ce saut du besoin à la société exprime le paradoxe du social⁴ : il n'est ni

signifient la même chose, et qu'un gouvernement c'est ce qui est souverain dans les cités, il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre de gens. », *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, III, 7, 1279 - a.

1 Comme c'est le cas chez Montesquieu où nature et principe, dans leur unité, vont permettre de penser l'histoire comme totalité. *Op. cit.*, Première partie, Livres I, II, III.

2 *Ii*, p. IX.

3 Ce que Carl Hempel nomme explication déductive-nomologique dans ses *Eléments d'épistémologie*. Soit l'insertion, via la déduction, d'un phénomène dans un ensemble de lois. Traduction Bertrand Saint-Sernin, Paris, Armand Collin, Cursus, 1996.

4 « Voilà le paradoxe de la société... », *ES*, p. IX.

complètement un reflet de la nature (car alors il faudrait nommer l'institution instinct) mais il n'est pas non plus absolument indépendant de toute tendance, qu'il satisfait à chaque fois en l'altérant. Il y a donc, dans le rapport de la nature à l'institution, une création originale de réalités. L'institution, et pensons encore à Hume est artifice mais qui relève de la nature aussi.

Seulement, et telle est la nouveauté du texte de 1955, Deleuze intercale ici une lecture psychologique ici, non plus comme psychologie des tendances mais des affections pathologiques de l'esprit. Pour autant que l'institution produit de la satisfaction, elle ne peut le faire sans aussi rendre possible la névrose. La raison en est simple : la tendance ne sera jamais satisfaite sans altération.

C'est dire que tout besoin risque d'être brimé dans le moment même de sa satisfaction. L'arrière-plan du freudisme est ici évident, c'est d'ailleurs un extrait de *L'avenir d'une illusion*¹ qui est à ce propos mobilisé. L'institution, la société ouvrent l'espace de la névrose, où plutôt témoignent de cette ouverture en l'homme du fait même qu'il ne pourra jamais satisfaire son besoin sans le contraindre, le brimer, le transformer ou le sublimer². Il y a bien opposition entre principe de réalité et principe de plaisir, d'où, en langage freudien, risque de névrose, mais ici est impliquée, outre la pathologie individuelle, une pathologie sociale, une pathologie du social. L'institution, pour employer un langage spécifiquement deleuzien ne peut satisfaire la tendance sans la déterritorialiser et la reterritorialiser, sans la diriger en même temps sur un autre horizon.

Mais il y a plus. Si l'institution et la société peuvent créer névrose dans leur exercice cependant légitime, car après tout il faudra bien de l'interdit, et Freud est le premier à le reconnaître³, elles peuvent aussi vouloir produire de la névrose. Elles peuvent être des idéologies. Cette remarque se justifie ainsi selon Deleuze : la satisfaction est toujours oblique, indirecte, médiatisée. Aussi, l'utilité générale de l'institution comme médiation est alors susceptible de la question portée par toutes les philosophies du soupçon : si l'institution est utile, « à qui » est-elle utile ? Avec cette question on quitte les plans

1 « Nous désignerons le fait qu'un instinct ne soit pas satisfait par le terme de *frustration*, le moyen par lequel cette frustration est imposée, par celui d'*interdiction*, et l'état que produit l'interdiction, par celui de *privation*. », *I*, texte n°10, p. 13.

2 *Ibid.*

3 Et l'*Anti-Œdipe* sera mal compris par ceux qui y verront un appel à jouir sans limite, « un romantisme du désir pur, un spontanéisme anarchique et inconséquent » comme l'indique G. Sibertin-Blanc dans *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*. Paris : PUF, 2010. p. 5.

anthropologique et psychologique pour le plan proprement politique, celui *du et des* pouvoirs¹. En effet, demander à qui l'institution est utile, placer l'institution dans une téléologie politique, c'est en faire un instrument, détourné de la fonction intégratrice que lui prêtent Hume ou Hauriou. Deleuze n'emploie pas le terme d'idéologie, pour signaler de ce problème qu'il est « sociologique », cependant l'horizon du questionnement est très clair :

[...] il ne suffit pas de dire « l'institution est utile », encore faut-il demander : à qui est-elle utile ? A tous ceux qui ont le besoin ? Ou bien à quelques uns (classe privilégiée), ou seulement même à ceux qui font marcher l'institution (bureaucratie) ?²

Peu importe la réponse et d'ailleurs Deleuze n'en fournit aucune. Il suffit de prendre acte de la question. D'ouvrir cette porte.

Cependant, dans tous les cas, il faudra supposer et faire le constat d'une instance tierce, entre le besoin et l'institution, qui participe de la détermination de celle-ci. Cette instance pourra être proprement idéologique (la bureaucratie ; l'individualisme bourgeois) comme elle pourra relever du cadre global de l'anthropologie : il y aura ainsi solution de continuité entre le besoin et l'institution dont le moyen terme pourra varier : « Rites d'une civilisation ; moyens de production ?³ », facteur anthropologique et politique se mêlent de toute façon pour complexifier l'ordre humain.

Ce qu'il importe ici de signaler, souligne Deleuze, c'est que « l'utilité humaine » qui gouverne les activités « est toujours autre chose qu'une utilité.⁴ » Remarque importante qui engage ici précisément le sens élevé de l'institution. Car l'institution renvoie à une activité sociale constitutive de modèles, dont nous ne sommes d'ailleurs pas conscients. L'institution est constitutive du social en ce qu'elle constitue des modèles, propose des règles qui informent nos comportements. Nous n'en avons pas nécessairement conscience car l'institution est comme une seconde nature. Une sorte de mécanisme social plaqué sur le vivant, en quelque sorte, et donc une sorte d'inconscient, au moins une inconscience des mœurs. Se distingue encore sur ce point l'institution de la loi. Celle-ci n'est jamais inconsciente mais toujours prise de face, dans le choc de la

1 La question *qui ?* deviendra par la suite, dans l'oeuvre de Deleuze une des questions symptomatiques de sa méthode de dramatisation : « Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se peut que des questions du type : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ? quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important connaissant l'Idée. », *ID*, « La méthode de dramatisation », p. 131.

2 *Ii*, p.13.

3 *Ii*, p. X.

4 *Ibid.*

coercition et l'épreuve de la limitation. Celle-là relève de la prise de forme culturelle, de l'imprégnation par le discours et l'habitude, soit le rituel : « En ce sens, le prêtre, l'homme du rituel, est toujours l'inconscient de l'usager¹. »

L'inconscient avant d'être psychologique, individuel, est le signifiant du rapport de l'individu à l'institution.

Reprenons alors la différence avec l'instinct, mais non plus seulement pour lui faire jouer le faire-valoir de l'institution mais pour élaborer un questionnement qui lui serait dédié : « « A qui est-ce utile ? » est une question qu'on retrouve ici, mais son sens a changé.² »

Il y a absence de médiation entre la tendance et l'instinct, le lien est immédiat. Nulle représentation pour la tendance de son but, ainsi l'instinct ignore les interdictions ou la coercition, les lois : il fonctionne par répugnances, affects. Tout cela relève d'une causalité physiologique, à deux niveaux : l'ontogenèse et la phylogenèse. Et qui appelle le réflexe, le tropisme, voire le langage de la finalité, sans que la finalité puisse rendre compte de tous les phénomènes vivants³.

Ainsi distingués, l'instinct et l'institution sont placés sous une problématique commune qui est celle de la *synthèse*. Si le terme de synthèse est promis à une place conséquente dans l'œuvre ultérieure avec des significations que l'on ne peut déceimment projeter ici, la question de la synthèse rejoint bien en un sens celle que posera *L'Anti-Œdipe*. En effet, sur la base d'une nouvelle représentation du désir comme productivité et non plus comme manque, il faudra rendre compte des synthèses productives, soit de l'autoproduction du désir, de l'immanence du processus qui rassemble dans son surgissement flux et organes, énergie et dépense, machine désirante et réalité. Ici, la synthèse évoquée est en lien avec la question de l'intelligence, autant sur le plan biologique que sur le plan humain.

Au plan biologique, celui de l'instinct, comment se fait la synthèse de la tendance et de l'objet ? Car assurément, « L'eau que je bois, en effet ne *ressemble* pas aux hydrates dont mon organisme manque⁴. »

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 De nombreux textes d'*Instincts et institutions* examinent le rapport de l'instinct à l'intelligence, en particulier à partir de la question animale. On notera au passage la sélection très intéressante d'un texte de Buytendijk sur le luxe et la surcharge de la nature par rapport aux exigences de la finalité. Luxe que l'on pourrait mettre en rapport avec la question de l'expression de la nature telle que l'on peut la trouver chez Portmann, dans *La forme animale*. Nous devons ce rapprochement à P. Montebello.

4 *ES*, p. X.

Du côté de l'instinct, et disons le ainsi, du côté de l'animal, la perfection de la synthèse implique une durée qui exige que l'on se réfère à l'espèce. La synthèse rejoint la question de la phylogenèse, et renvoie à la question de l'évolution, dont on soupçonne qu'elle est créatrice. D'une part parce que Deleuze propose sur cette question un extrait de *L'évolution créatrice*¹ pour lequel il compose le titre suivant « L'instinct est plus ou moins parfait, mais à sa manière, qui n'est ni intelligente, ni tout à fait intelligible », ce qui est une manière de substituer à un déterminisme mécanique une inventivité au sein même du vivant. D'autre part, c'est sans doute par intérêt spéculatif, déjà, qu'il convient de conjuguer devenir et inventivité afin de réfléchir une temporalité du devenir qui ne soit pas seulement un modèle chronologique mais spatial. Le propos de Bergson dans ce troisième extrait retenu affirme ainsi

L'intelligence est, avant tout, la faculté de rapporter un point de l'espace à un autre point de l'espace, un objet matériel à un objet matériel ; elle s'applique à toutes choses, mais en restant en dehors d'elles, et elle n'aperçoit jamais jamais d'une cause profonde que sa diffusion en effets juxtaposés².

Le terme d'intelligence disparaîtra assez vite du vocabulaire deleuzien, par contre il retiendra assurément l'intérêt la diffusion d'effets juxtaposés, image en un sens du devenir et de sa prolifération :

Mais pendant ce temps là, pendant qu'on tourne en rond dans ces questions [telles qu'elle sont posées par la doxa et une certaine image de la pensée philosophique], il y a des devenirs qui opèrent en silence, qui sont presque imperceptibles. On pense trop en termes d'histoire, personnelle ou universelle. Les devenirs, c'est de la géographie, ce sont des orientations, des directions, des entrées et des sorties³.

Du côté de l'homme, la synthèse est sociale. Il ne peut en être autrement, mais c'est alors le terme de social qui implique, *in fine*, une nouvelle élaboration. Le social n'est pas un effet mais avant tout une puissance d'intégration des circonstances dans un devenir dont la saisie permet une anticipation, et puissance d'intégration aussi des facteurs internes, soit en l'homme ce qui tient la place de l'espèce. Pour emprunter un langage deleuzien, l'institution peut être vue comme une machine, et précisément un modulateur : le signal initial – facteur interne – est transformé dans une forme adaptée

1 *Ii*, texte n° 51. Deleuze mobilise trois textes de Bergson, tous trois issus de *L'évolution créatrice*. Le premier (n°23) expose la différence entre la « conscience nulle », état propre de l'instinct animal, et la « conscience annulée » de l'homme, comprise dans l'habitude et envers de l'action pensée et intelligente. Le deuxième expose la distinction devenue classique entre l'utilisation d'outils et la capacité des les fabriquer.

2 *Ii*, p. 62.

3 *DIA*, p. 8.

au devenir anticipé (canal de transmission).

Mais n'oublions pas ce qui précède, afin de ne pas retomber dans un hylémorphisme qui laisse toujours intacte, comme le signalera avec justesse Simondon¹, la question du processus lui-même de transformation, la métamorphose : le signal initial ne peut-être saisi indépendamment de la machine, il fait corps avec elle. Il n'y a donc pas d'un côté la nature, de l'autre le social. L'institution fonctionne comme des règles substituant au devenir biologique inchoatif les motifs de son effectivité. D'où le renversement à la fois paradoxal et pourtant si évident : « il fait nuit parce qu'on se couche ; on mange parce qu'il est midi². »

L'homme est façonné dans son corps comme dans intelligence par l'institution, qui devient son caractère définitoire :

L'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce³.

Et Deleuze de conclure avec une note programmatique intéressante. L'instinct répond aux urgences animales, l'institution à nos exigences, qui est la transformation de l'urgence sur le plan social, ainsi de la faim devenant « chez l'homme revendication d'avoir du pain.⁴ »

Programme donc, *extensif*, et qui va dans le sens de l'intégration. L'homme et l'animal, pensés dans un couple notionnel qui prend le visage de l'opposition, sont pensés comme homme et animal, séparés, c'est-à-dire précisément impensés ensemble. D'où l'idée que,

finalement, le problème de l'instinct et de l'institution sera saisi, à son point le plus aigu, non pas dans les « sociétés animales », mais dans les rapports de l'animal et de l'homme, quand les exigences de l'homme portent sur l'animal en intégrant celui-ci dans des institutions (totémisme et domestication), quand les urgences de l'animal rencontrent l'homme, soit pour le fuir ou l'attaquer, soit pour en attendre nourriture et protection⁵.

Ainsi la question de l'institution se trouve aiguisée justement au point de rencontre de l'homme et de l'animal, dans le plan de leur devenir commun. Assurément on ne peut

1 Par exemple : « Que l'on prenne du sable fin, qu'on le mouille et qu'on le mette dans un moule à briques : au démoulage, on obtiendra un tas de sable, et non une brique. » SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2005, p. 40.

2 *Ii*, p. XI.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

que penser à ce qui deviendra dans *Mille plateaux* le thème de devenir-animal, mais on peut aussi mesurer l'écart qui existe encore entre une certaine image de la philosophie qui peine à embrasser ce champ partagé de l'animal-dans-et-par l'institution autant que celui de l'homme-dans-et-par-l'animal et les discours éthologiques ou anthropologiques qui, sans que cela soit toujours intentionnel, pourraient se réclamer d'une telle programmation datée de 1955.

Pour ne prendre qu'un exemple, nous pourrions comparer comment Derrida et de Castro trouvent une issue à ce questionnement qui témoigne, bien plus profondément que de la différence de la philosophie et de l'anthropologie, d'une impossibilité de la philosophie à s'échapper d'une ligne de fuite qui est la sienne (la métaphysique) alors même qu'elle cherche à s'en échapper. Dans de *L'animal que donc je suis*¹, Derrida en effet ne cesse de déconstruire le logocentrisme pour montrer comment il a interdit de comprendre l'animal en construisant d'emblée, par la raison, le langage, ou le *dasein*, une frontière insurmontable. Cependant, il nous semble qu'en même temps, Derrida reste prisonnier du schème qu'il entend dissiper, ne serait-ce que parce qu'il ne peut accéder à l'expérience animale : sa pudeur, éprouvée nu devant son chat, est son expérience. Pas celle du chat.

Dans *Les Métaphysiques cannibales*², de Castro, qui dès l'exergue se réclame du geste deleuzien - « C'est en intensité qu'il faut tout interpréter » - défend son perspectivisme qui conduit d'abord à dénoncer, selon une très heureuse formule « une sorte d'avarice congénitale, qui empêche l'extension des prédicats de l'humanité à l'espèce comme un tout ³», pour ensuite envisager que si les hommes voient les animaux comme des animaux, les animaux voient les humains comme un tapir, et voient leur pelage comme une parure...

Empirisme et subjectivité, Instincts et institutions, ces deux textes nous ont offert un point de départ consistant. Que l'on projette sur les plans politique, anthropologique ou juridique l'idée d'institution, elle offre à chaque fois un modèle pour penser positivement l'action ou les mœurs qui ne se résout pas sur l'extériorité coercitive de la

1 Paris, Galilée, 2006.

2 De Castro, *op. cit.*

3 *Ibid*, p. 15.

loi.

C'est cette tension conceptuelle et réelle entre négatif et positif, borne et limite, légalisme et productivité, dont nous allons désormais examiner les déclinaisons dans les textes ultérieurs de Deleuze.

2 De l'institution et de la loi dans l'œuvre de Deleuze.

Puisque que l'œuvre de Deleuze est un terrier, puisqu'il y a des entrées multiples, il serait présomptueux de prétendre à l'examen de cette œuvre au sens d'une étude intégrale et exhaustive. Nous retiendrons ici trois dimensions :

- Un volet critique et clinique où le rapport de loi et de l'institution sera pensé en même temps comme épreuve de soi dans la sexualité et la littérature, volet porté par la *Présentation de Sacher-Masoch* et le *Kafka*.
- Un volet psychanalytique, du moins dans l'horizon du freudisme où l'institution sera pensée comme pratique adéquate à la productivité désirante, avec *L'Anti-Œdipe*.
- Enfin un volet géophilosophique où nous examinerons comment institution et loi peuvent articuler une philosophie de la terre et redistribuer les rapports, dans un sens large, politiques, à partir de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

2.1 Critique et clinique : Deleuze lecteur de Kafka et de Sacher-Masoch

2.1.1 Vers un plan de consistance inédit : le présupposé de la loi

Les deux monographies consacrée à Sacher-Masoch¹ et Kafka² relèvent du double exercice de la critique et de la clinique, à partir desquelles s'élabore selon Laurent de Sutter « la philosophie du droit de Deleuze³. »

Si Deleuze, *a posteriori*, et en vue d'un projet d'édition de ses œuvres, inclut la

1 *Présentation de Sacher-Masoch*.

2 *Kafka. Pour une littérature mineure*. Avec Guattari.

3 *La pratique du droit*, Paris, Michalon (Le bien commun), 2009, p. 19.

Présentation de Sacher-masoch et le Kafka (ainsi que *Proust et les signes*) sous l'intitulé Critique et clinique¹, il y a bien *a priori*, une convergence de ces textes vers une question, celle de l'écriture, et d'une thèse, celle de la littérature comme santé.

La critique, littéraire, et la clinique, cet effort pour saisir la littérature comme tangente du délire², présentent toujours cette dualité d'un discours esthétique, puisque « le problème d'écrire ne se sépare pas d'un problème de *voir* et *d'entendre*³ » et d'un discours génétique, poïétique, qui entend saisir la création comme devenir tendu entre œuvre et maladie.

Il n'entre pas dans notre propos ici de développer cette thèse de la littérature et de la santé, ni d'entrer dans la richesse de l'exercice critique littéraire proposé par Deleuze. Nous ne discuterons pas non plus de « la pratique du droit » dont Laurent de Sutter établit la philosophie, sur fond du paradoxe qu'« Il y a une philosophie du droit de Deleuze parce que le droit ne reçoit nulle place dans sa philosophie⁴ ». L'examen de cette thèse dépasserait largement le cadre de notre travail ; cependant nous faisons comme lui le constat que

La loi, l'institution, le contrat, la justice, le pacte déploient en eux-mêmes la possibilité d'un plan de consistance dont la description peut prendre acte⁵

Incontestablement, le contrat et la loi sont en effet décisifs dans *Sacher-Masoch* et *Kafka*. Ils ne sont pas des concepts passagers, subreptices, et qui pourraient être ensuite laissés au bord du chemin. S'ils peuvent bien au contraire engager « un plan de consistance », c'est comme le signale encore de Sutter, en s'appuyant sur les *Dialogues*, à la condition de ne pas en faire des principes d'un plan d'organisation, puisque la « critique, au sens où Deleuze la pratique, est précisément un premier mouvement en vue d'élaborer un plan de consistance sans principe d'organisation⁶. »

Alors que le plan d'organisation est toujours « celui de la Loi, en tant qu'il organise des formes, genres, thèmes, motifs, et qu'il assigne et fait évoluer des sujets,

1 *LAT*, « Projet de bibliographie », p. 11.

2 « Ces visions, ces auditions ne sont pas une affaire privée, mais forment les figures d'une Histoire et d'une géographie sans cesse réinventées. C'est le délire qui les invente comme *processus* entraînant les mots d'un bout à l'autre de l'univers. Ce sont des événements à la frontière du langage. Mais quand le délire retombe à *l'état clinique*, les mots ne débouchent plus sur rien, on n'entend ni ne voit plus rien à travers eux, sauf une nuit qui a perdu son histoire, ses couleurs et ses chants. La littérature est une santé. », *CC*, Avant-propos, p. 9.

3 *Ibid.*

4 L. De Sutter, *op. cit.*, p. 12.

5 *Ibid.*, p. 56.

6 *Ibid.*

personnages, caractères et sentiments¹ », *Sacher-Masoch et Kafka* permettent de dépasser ce plan par celui d'une consistance atteinte par la critique et la clinique, qui « devraient se confondre strictement », la première constituant « le tracé du plan de consistance d'une œuvre, un crible qui dégagerait les particules émises ou captées, les flux conjugués, les devenirs en jeu », et la seconde « serait le tracé des lignes sur le plan². »

La loi ne sera donc pas à entendre comme principe de distribution, un tel principe précéderait en l'organisant tous les plans du réel. La loi, et telle est la possibilité d'en tirer consistance est le *distribué*, point de convergence à partir duquel lire devient faire une expérience.

Il nous faut donc, pour espérer dégager cette consistance nouvelle, et comme en préalable, examiner les principes d'une clinique et d'une critique.

A se fier à la chronologie, la première justification d'une tache critique et clinique intervient dans l'Avant-propos de la *Présentation de Sacher-Masoch*, mais Deleuze reviendra plusieurs fois sur cette dimension de son travail, pour la placer d'ailleurs sous le titre plus englobant encore de « régimes de signes³. »

Si le masochisme engage une critique et une clinique, c'est que depuis Krafft-Ebing, qui du nom de l'écrivain a désigné une forme particulière de perversion inspirée par « les goûts amoureux de Masoch », complétant le tableau clinique et la nosographie psychologiques, le masochisme a été mal compris, *littérairement*, et *cliniquement*. La raison de cette incompréhension s'inscrit dans la clinique des contraires, soit le paradigme d'une clinique qui procède par opposition duelle, par envers et endroit, et c'est ainsi que le masochisme a d'emblée été posé comme contraire du sadisme, exact envers de cette autre perversion. Aussi Masoch « n'a pas seulement souffert d'un oubli injuste, mais d'une injuste complémentarité, d'une injuste unité dialectique⁴ », condamnant sans appel *l'écrivain* à l'expression dévoyée du vice, et *l'homme* à la

1 *DIA*, p. 110.

2 *Ibid.*, p. 142.

3 *Ibid.*, note ajoutée par Deleuze : « Je me dis que c'est cela que je voulais faire quand j'ai travaillé sur des écrivains, Sacher-Masoch, Proust ou Lewis Carroll. Ce qui m'intéressait, ou aurait dû m'intéresser, ce n'était ni la psychanalyse ou la psychiatrie, ni la linguistique, mais les régimes de signes de tel ou tel auteur. Ce n'est devenu net pour nous que quand Félix est intervenu, et que nous avons fait un livre sur Kafka. » La publication en 1993 de *Critique et clinique*, recueil de textes anciens ou inédits confirmera une unité d'analyse autour du « problème d'écrire » et du régime du signe engagés dès *Proust et les signes* (Avant-propos, p. 9).

4 *PSM*, p. 12.

pathologie puisqu'il est incontestablement anormal et malsain de

jouer à l'ours, ou au bandit ; se faire chasser, attacher, se faire infliger des châtements, des humiliations et même de vives douleurs physiques par une femme opulente en fourrure et au fouet ; se travestir en domestique, accumuler les fétiches et les travestis ; faire paraître de petites annonces, *passer « contrat » avec la femme aimée*, au besoin la prostituer¹.

C'est donc pour arracher à ce réductionnisme dialectique le masochisme comme écriture et style, et perversion originale, que Deleuze énonce son programme de critique et de clinique. Relire Masoch – critique – pour appréhender l'exacte syndrome masochiste – clinique – . Seul cet effort rendra justice à Masoch, en le lisant pour lui-même, dans sa positivité et non comme négatif (du sadisme), et Deleuze ainsi de « tendre à une critique et à une clinique capables de dégager les mécanismes vraiment différentiels autant que les originalités artistiques². »

Le rapprochement avec Kafka, ou plutôt, une lecture critique et clinique de Kafka n'est pas non plus surprenante. Kafka fait partie de ces auteurs favoris de Deleuze et Guattari³, mais le goût seul ne justifiera pas sans doute le choix de Kafka. L'auteur du *Chateau*, comme Masoch, est victime d'une herméneutique qui l'a condamné à un régime exclusif de signification et qui justifie que l'on produise au contraire une clinique et une critique libératrices. Tout particulièrement, il s'agit d'arracher Kafka à la clinique œdipienne et aux « tristes interprétations psychanalytiques⁴ », autant que de saisir par la critique l'expérience littéraire tout à fait originale « des *machines* de Kafka⁵ ». Et au final, faire surgir non pas de son œuvre pathos et dérédiction, « angoisse », « impuissance » et « culpabilité », mais montrer que Kafka est « un auteur qui rit, profondément joyeux, d'une joie de vivre, malgré et avec ses déclarations de clown, qu'il tend comme un piège ou comme un cirque⁶. »

Mais si Masoch et Kafka se rejoignent en ce qu'ils sollicitent la même méthode de lecture, l'analyse montrera qu'ils convergent également :

- sur le plan littéraire, vers « une littérature de minorité [qui] ne se définit pas par

1 *PSM*, p. 10. Nous soulignons.

2 *Ibid.*, p. 12.

3 *MP*, p. 123 : « Soit une liste arbitraire d'auteurs que nous aimons, nous citons une fois de plus Kafka, Beckett, Gherasim Luca, Jean-Luc Godard... » La « zoopoétique de Kafka », selon la belle expression de Derrida, ne pouvait, en outre, laisser les auteurs du *devenir-animal* indifférents. Voir *MP*, p. dixième plateau ; J. Derrida, *op. cit.*, p. 20.

4 *KLM*, p. 17.

5 *Ibid.*, p. 14.

6 *Ibid.*, p. 75.

une langue locale qui lui serait propre, mais par un traitement qu'elle fait subir à la langue majeure. Le problème est analogue chez Kafka et chez Masoch¹ » ;

- et sur le plan du droit, vers un juridisme, dont nous allons justement montrer la signification :

A la croisée de ces lectures il appert un autre point de convergence, autant que de différenciation : « La complémentarité contrat-suspens infini joue chez Masoch un rôle analogue à celui du tribunal et de l'« attermoiement illimité » chez Kafka : un destin différé, un juridisme, un extrême juridisme, une Justice qui ne se confond nullement avec la loi². »

Le moyen terme de cette convergence n'est autre que la Loi, le rapport à la loi. La loi va en effet fonctionner comme opérateur logique, conceptuel, et élément d'un agencement juridique autant que narratif. Ce qu'il nous faut examiner maintenant.

Si la Loi est au cœur des œuvres de Sacher-Masoch et Kafka, ce n'est pas seulement comme ingrédient mais comme *agencement*.

Cette notion d'agencement est élaborée exactement dans le chapitre neuf du *Kafka*, comme « objet par excellence du roman », sous une double forme d'agencement collectif d'énonciation, et d'agencement machinique du désir³. Promis à une grande prospérité, non seulement dans l'œuvre ultérieure de Deleuze (et Guattari)⁴ comme dans la littérature philosophique⁵, ce concept est si riche que nous ne pouvons ici qu'en rendre les aspects les plus déterminants pour notre propos.

Ecartons d'abord une objection, celle de projeter sans scrupule, et rétrospectivement, un concept intimement lié à la lecture de Kafka, dans un travail bien antérieur, et relatif à un auteur autre. Mais ce serait feindre d'ignorer que toute épistémologie reconnaît que le contexte d'invention ou de production est toujours largement débordé par la signification de son produit, ce qui par ailleurs est le sens profond du concept philosophique⁶. En effet, outre que le concept a une histoire et un devenir (qui

1 CC, « Re-présentation de Masoch », p. 73. Cette nouvelle présentation de Masoch, datée de 1989, inclut justement Masoch dans la littérature mineure. Deleuze ne l'évoque pas dans le texte de 1967, le concept étant ultérieurement produit avec Guattari (le *Kafka* date de 1975).

2 *Ibid.*, p. 72.

3 *KLM*, p. 145.

4 Nous pensons bien sûr à *Mille plateaux*. Zourabichvili estime de son côté que « tout le *Foucault* est construit sur les différents aspects du concept d'agencement », in *Le vocabulaire de Deleuze*, « Agencement », p. 6.

5 On trouvera un bon exemple de mobilisation et d'extension philosophiques des concepts de Deleuze et Guattari dans le numéro de la revue *Le portique*, n° 20 de 2007, titré « Gilles Deleuze et Félix Guattari : Territoires et devenirs », en ligne : <https://leportique.revues.org/1350>

6 Nous renvoyons ici aux très belles pages consacrées à « Qu'est-ce qu'un concept ? », qui saisissent

échappera à son inventeur), qu'il est consistant dans le geste même de tenir ensemble de l'hétérogène, il est enfin un « point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes », qui « ne cesse de parcourir ses composantes, de monter et descendre en elles¹. »

Aussi nous autorisons-nous à faire de l'agencement de la loi un tel point de coïncidence entre Sacher-Masoch et Kafka, en suivant ici la synthèse proposée par Zourabichvili :

On dira donc, en première approximation, qu'on est en présence d'un agencement chaque fois que l'on peut identifier et décrire le couplage d'un ensemble de relations matérielles et d'un régime de signes correspondant².

En thématissant l'idée et le destin de l' « image classique de la loi », articulation de la loi et du Bien, de l'absolu et du relatif, du commandement et de sa justification, Deleuze rend possible la compréhension de Sacher-Masoch et de Kafka comme machine littéraire à contester et à saturer la loi.

Impossible en effet de lire ces auteurs sans faire le constat de l'omniprésence de la loi. Il y a bien sûr une évidence à supporter cette exigence dès lors que Kafka en appelle explicitement à la loi dans *Le procès*³ ou que Sacher-Masoch fasse du contrat masochiste la loi de son plaisir. Pour autant une fois encore l'approche de Deleuze se veut originale et oblique, en montrant qu'il faut arracher le masochisme à l'attraction sadique (sans pour autant que l'analyse puisse se dispenser de les confronter) et l'univers de Kafka « à l'idée du tragique, du drame intérieur, du tribunal intime⁴. » En outre, il est autant impossible de ne pas voir comment la machine juridique est intimement lié à un système spécifique de son énonciation.

Mais en quoi consiste cette image de la loi, dont Sacher-Masoch et Kafka contestent la légitimité, inversent les polarités au point de réduire à néant le sens même de ce qui s'y trouve affirmé ? Comment entendre, comme Laurent de Sutter l'a bien signalé

dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* le profond et irréductible effort de conceptualisation qu'exige l'activité philosophique, effort qui interdit, au moment même où l'ère de la discussion voudrait la rabattre à un ingrédient de légitimation de l'opinion, que nous puissions confondre la philosophie avec la discussion démocratique. *QPH*, pp. 33-34.

1 *QPH*, p. 25.

2 *Le Vocabulaire de Deleuze, op. cit.*, p. 7.

3 A la loi, à la justice, et à l'injustice. Un des ses premiers textes, les seuls dont il a souhaité la publication, intitulé « Devant la Loi » est en effet intégré dans les pages finales du *Procès*. « Devant la loi », in *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, GF-Flammarion, préface et traduction de B. Lortholary, Paris, 1991. *Le Procès*, traduction Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1987.

4 *KLM*, p. 83

qu' « avec Sade, Sacher-Masoch et quelques autres, la pensée de la loi comme sa critique sont parvenues à leur fin ¹ » ?

L'image classique de la loi s'élabore dans le platonisme et s'incarne dans l'éthos socratique². La loi est un commandement mais qui est précédé de la reconnaissance d'un absolu, le Bien :

La loi n'est que le représentant du Bien dans un monde qu'il a plus ou moins déserté ³

La transcendance de la loi ne peut-être que seconde, relative, puisqu'elle dépend d'un Bien que les hommes ne pensent pas connaître ou ne pouvoir respecter. Sinon, ils n'auraient pas besoin de loi. Cette subsomption de la loi à la Valeur nous est familière puisque cet écart nourrit souvent « des manières de tourner la loi par excès de zèle⁴ », soit pour révéler le privilège du principe fondateur sur le fondé, soit pour montrer l'absurdité à résoudre le Bien par la loi.

De cette absurdité du rapport possible de la loi au Bien découle selon Deleuze l'humour et l'ironie de Socrate et sa mort. En effet, l'ironie rappelle constamment le décalage qui existe entre l'absolu (le Bien) et son moyen (la loi), autant que leur confusion. Socrate en effet, à défaut de rire ouvertement, est ironique – et nous rions de l'entendre – quand il déclare à Ménon, « J'ai vraiment beaucoup de chance », lorsque celui-ci, interrogé sur la vertu, la décline en vertu de la femme, de l'enfant, de l'homme âgé, « qu'il soit libre, si tu veux, ou esclave, si tu préfères⁵ ».

Plus profondément encore, l'image classique s'illustre dans la mort de Socrate, ou plutôt se tend au point de révéler sa propre limite et son impossible extension. La loi condamne Socrate, nous le savons, injustement ; et alors que la loi devrait résorber l'écart avec le Bien selon le modèle de la justice corrective, c'est un écart abyssal qui se découvre entre le principe et son commandement.

1 *Op. cit.*, p. 20.

2 On trouvera de nombreuses descriptions de cette image de la loi. Par exemple : *SM*, p. 71, suiv. ; *CC*, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » (daté de 1986), p. 45-47.

3 *PSM*, p. 71. Pour être rigoureux, signalons la formulation différente proposée dans « Sur quatre formules poétiques... » : « Les lois sont une « seconde ressource », un représentant du Bien dans un monde déserté par les dieux », *op. cit.*, p. 45. De Socrate à Kant, les dieux ont en effet déserté le monde, et de Kant à Kafka, c'est progressivement la connaissance qui déserte la loi, comme nous allons le montrer.

4 *Ibid.*, p. 77.

5 *Ménon*, 72a, 71e, traduction Monique Canto-Sperber. Paris, GF-Flammarion, 1991.

Cette image classique de la loi a été détruite par Kant, selon Deleuze, dès lors que la *Critique de la raison pratique*, en arrachant la loi au bien, en absolutisant la loi comme détermination formelle de la volonté, a rabattu la morale sur un principe unique et autofondé. Ce n'est plus le Bien qui oriente la loi mais la Loi qui dit le bien, ou plutôt la loi qui est bien. Nous reconnaissons ici en effet le travail de construction, initié dès les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, d'une autonomie de la loi, coupée de tout contenu (mobile) au profit du seul motif du respect : « Tu dois, donc tu peux¹ ». Pour autant, plier la loi à la seule universalité formelle n'est pas sans conséquence :

Reste que, en faisant de LA loi un fondement ultime, Kant dotait la pensée moderne d'une de ses dimensions principales : l'objet de la loi se dérobe essentiellement².

Comment comprendre qu'au moment même où la loi s'émancipe de toute transcendance, sans doute pour Kant positivement afin de nous libérer de tous les moralismes, elle ne puisse plus ne rien dire d'autre « Il faut ! », sans que nous ne sachions « ce qu'il faut³ » ! Comment comprendre ce lieu vide devenu loi ? En lisant justement Sacher-Masoch et Kafka, puisque leurs œuvres sont une mise en abyme de la loi ainsi évidée, le dispositif même d'une exhibition crue, nue, de la loi⁴.

Ne pourraient-ils pas en résulter, suprême hauteur de la critique, un humour masochiste de la loi, contrastant avec l'ironie sadique de la loi, en enfin, tout simplement, un grand rire kafkaïen jeté à la face d'une aporie juridique ?

2.1.2 Humour, loi et contrat chez Sacher-Masoch

Nous retrouvons Sade et Masoch. Sade et Masoch représentent les deux grandes entreprises d'une contestation, d'un renversement radical de la loi⁵.

Ironie et humour sont les visages concrets de la contestation de la loi et du renversement de la loi. Mais ils ont été affecté par l'image moderne de la loi donnée par Kant. Et pour comprendre l'ironie et l'humour de Sade et de Masoch⁶, il faut rappeler le

1 *Critique de la raison pratique*, traduction François Picavet, Paris, PUF (Quadrige), neuvième édition, 1985, I, 1, 6, p. 30.

2 *PSM*, p. 73.

3 *CC*, p. 46.

4 En lisant Kleist aussi. Le mouvement désespéré mais absolument déterminé de Michael Kohlhaas pour défendre la justice et une loi devenue vide de sens l'illustre aussi bien. Voir *Michael Kohlhaas*, traduction G. La Flize. Paris : Garnier-Flammarion, 1998. 192 p.

5 *PSM*, p. 75.

6 Ironie et humour ne sont bien sûr pas assignés exclusivement au sadisme et au masochisme. Dans *Différence et répétition*, et en pensant à Kierkegaard, Deleuze écrit « Job met en question la loi, de

fonctionnement de l'ironie socratique, réponse à l'image classique de la loi.

Selon Deleuze, il est possible de lire l'ironie socratique comme l'appel incessant à remonter de la loi au Bien qui la fonde, de l'effet à sa cause véritable. Il y a en effet dans le vecteur de la loi et du Bien deux directions : soit le mouvement remontant, ascendant, qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe, jugé meilleur. Telle est l'ironie. Soit le mouvement est descendant, il va de la loi vers ses conséquences : tel est l'humour.

En effet l'ironie de Socrate consistait bien, et telle était sa subversion, à contester par le haut un prétendu bien, une prétendue justice. Seulement, dès lors qu'à l'image classique de la loi s'est substituée l'image moderne dont le bien, à titre de principe, est absent, le sadisme juridique devient possible :

La loi est donc dépassée vers un plus haut principe mais ce principe n'est plus un Bien qui la fonde ; c'est au contraire l'Idée d'un mal, Etre suprême en méchanceté, qui la renverse. Renversement du platonisme, et renversement de la loi même¹.

L'ironie moderne est donc ce mouvement ascendant vers le Bien (Platon) pour y trouver un lieu vide (Kant) qu'il remplit avec l'Idée du mal absolu.

L'humour, c'est l'affaire de Sacher-Masoch ! Nul paradoxe ici, ou provocation dans cette attribution de l'humour à la recherche algolagnique. Le contraste avec le sadisme le justifie, « simplement le masochiste attaque la loi par l'autre côté² ». C'est depuis ces effets que la loi est examinée, dans ce mouvement descendant, par degré, de la loi à ses conséquences :

la loi n'est plus renversée ironiquement, par remontée vers un principe, mais tournée humoristiquement, obliquement, par approfondissement des conséquences³.

Le contentement masochiste n'est pas alors amour de la soumission à la loi. Bien plutôt il consiste à inverser le privilège de la loi au profit de ce qu'elle punit :

L'humour masochiste est le suivant : la même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine de punition conséquente est maintenant une loi qui met la punition d'abord, et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir⁴.

Aussi l'humour masochiste impliquera-t-il d'introduire une nouvelle instance

manière ironique [...]. Abraham se soumet humoristiquement à la loi [...]. », *DR*, p. 14.

1 *PSM*, p. 76.

2 *Ibid.*, p. 77.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 78.

encadrant légalement, pour répondre ici encore au lieu vide de la loi¹, l'usage de la jouissance :

Parce que l'humour masochiste est un art des conséquences, cette instance sera le contrat, dont la loi dit qu'il tient lieu de loi à ceux qui les ont faits (article 2279 du Code civil, comme chacun sait)².

Telle est donc la place du contrat dans le masochisme, et nous allons voir que le contrat une fois encore va être pensé comme ce qui s'oppose à l'institution, distinction qui recouvre celle du sadisme et du masochisme.

Nous l'avons signalé, Deleuze insiste pour ne pas penser le masochisme comme envers du sadisme. Cependant la confrontation est réelle et nécessaire, du seul fait sans doute que

« « malades » ou cliniciens, et les deux à la fois, Sade et Masoch sont aussi de grands anthropologues, à la manière de ceux qui savent engager dans leur œuvre toute une conception de l'homme, de la culture et de la nature – de grands artistes, à la manière de ceux qui savent extraire de nouvelles formes, et créer de nouvelles manières de sentir et de penser, tout un nouveau langage³.

Sade et Masoch sont anthropologues en ce qu'ils saisissent (ou s'entendent à la faire), de l'homme le caractère propre, pensé comme être de désir, l'existence de l'homme se distribue selon la loi. Non pas comme effet de la loi, mais par rapport à elle, ni le désir n'expliquant l'institution, ni l'institution se justifiant comme réponse du désir, pour paraphraser *Instincts et institutions*. Tout désir est institutionnalisé, et toute révolution esthétique : avec cette anthropologie, la loi passe du connaître au sentir, le plaisir de la loi à sa mise en jeu.

Et de cette confrontation d'auteurs culturalistes⁴ incompris voués à l'arrière monde infernal des bibliothèques, Deleuze va produire une véritable distribution des rôles. A Sade, le rôle d'instituteur, à Masoch celui d'éducateur⁵. A Sade l'abomination de tout contrat, à Masoch l'élaboration subtile de contrat⁶.

1 Laurent de Sutter signale avec raison que « De fait, il n'y a de jouissance masochiste que dans un contexte kantien : un contexte formel où la punition préexiste à toute faute, punition dont l'application est précisément la subversion. », *op. cit.*, p. 30.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 16.

4 *PSM* évoque deux aspects du « culturalisme de Masoch » : « un aspect esthétique qui se développe dans le modèle de l'art et du suspens, un aspect juridique qui se développe dans le modèle du contrat et de la soumission. », p. 67.

5 « A tous égards, nous le verrons, l'« instituteur » sadique s'oppose à l'« éducateur » masochiste », *PSM*, p. 19.

6 « C'est pourquoi aussi le masochiste élabore des contrats, tandis que le sadique abomine et déchire

Une fois encore nous devons partir de Sade. La prétention propédeutique de Sade est connue et dépasse largement le plan du plaisir charnel. Adossée à un matérialisme, son axiologie s'exprime dans le célèbre « Français, encore un effort si vous voulez être républicains », brochure lue par le chevalier de *La philosophie dans le boudoir*¹, dans laquelle « on aurait tort de voir une simple application paradoxale à la politique des phantasmes sadiques.² »

Et Deleuze de rapprocher Sade de Saint Just afin de pointer qu'ils répondent différemment à un même problème : quel principe, de la loi ou de l'institution, est-il susceptible de fonder au mieux un ordre républicain ? L'ironie de Sade tranchera assurément avec le sérieux du montagnard mais le « Faisons peu de lois mais qu'elles soient bonnes³ » procède de l'idée que la substitution d'institutions à des fruits avariés contractuels est seule légitime.

Ainsi de la provocante et ironique défense de la prostitution universelle, qui implique une institution objective. C'est ici au texte de « La société des amis du crime » que Deleuze pense, puisqu'en effet les articles quatre et cinq prononcent que

La société brise tous les nœuds du mariage et confond tous ceux du sang. On doit jouir indifféremment, dans ses foyers, de la femme de son prochain comme de la sienne, de son frère, de sa sœur [...]

Un ami est obligé de faire recevoir sa femme ; un père, son fils ou sa fille ; un frère, sa sœur [...]⁴

et qu'ainsi les contrats sont toujours invalides, du fait de leur limitation dans la durée, mais pas seulement (ils sont toujours contre-nature), alors que l'institution offre un pouvoir et une puissance à durée indéterminée.

Ce qui par contraste nous conduit à Sacher-Masoch. Car pour lui, les hommes et femmes ne s'appartiennent qu'à la la condition du contrat privé :

Chez Masoch, dans sa vie comme dans son œuvre, il faut que les amours soient déclenchées par des lettres anonymes ou pseudonymes, et par de petites annonces ; il faut qu'elles soient réglées par des *contrats* qui les formalisent, qui les verbalisent [...]⁵

tout contrat », *ibid.* p. 20.

1 Sade, *La philosophie dans le boudoir (les instituteurs immoraux)*, Paris, Editions 10-18 (Domaine français), 1998.

2 *PSM*, pp. 69-70.

3 Sade, *op. cit.*, p. 267.

4 Sade, *Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice*, Troisième partie, texte consulté en ligne, le 2/05/2016, <http://www.sade-ecrivain.com/juliette/3.htm>

5 *Ibid.*, p. 18.

Du côté de Masoch, donc, règne le contrat. Que gagner au contrat ? Un engagement, sans doute, mais soutenu par la loi. Bénéficiant de son autorité et disposant de la puissance coercitive, le masochiste peut y trouver l'exposition d'un programme et la garantie de sa réalisation. Mieux, peut-être, le masochiste ne connaît que des contrats à durée déterminée, comme en témoigne le contrat réel passé entre Fanny de Pistor et Sacher-Masoch :

Sur sa parole d'honneur, M. Leopold van Sacher-Masoch s'engage à être l'esclave de Mme de Pistor et à exécuter absolument tous ses désirs et ordres et cela pendant six mois. [...] A l'expiration des six mois, cet intermède de servitude sera considéré comme non venu par les deux parties, et elles n'y feront aucune allusion sérieuse. Tout ce qui aura eu lieu devra être oublié, avec retour à l'ancienne liaison amoureuse¹.

L'avantage d'un tel contrat est double, et s'entend sur l'ordre temporel. A durée déterminée, il rend possible, et oblige, même, un nouveau contrat, soit précisément la jouissance du moment contractuel. Contractualisée, l'union est à la fois actée et toujours en attente, la punition programmée mais en suspens. L'humour en découlera, comme ridicule des conséquences : il faut bien punir puisqu'il y a la loi, il faut bien attendre puisque de toute façon il y aura punition².

Il y a dans le film *Meurtre dans un jardin anglais* de Peter Greenaway une illustration très deleuzienne de l'humour contractualiste, avec laquelle nous aimerions finir ce moment de notre analyse.

Titré *The Draughtsman's contract*, soit littéralement le contrat du dessinateur, le film met en scène, dans l'Angleterre aristocratique et assurément décadente du 17^e siècle, l'aliénation progressive d'un vaniteux dessinateur paysagiste.

Sollicité avec insistance par Mrs Herbert et sa fille Mrs Talmann pour peindre douze tableaux de la propriété pendant l'absence de Mr Herbert, Mr Neville n'accepte qu'à la condition d'un contrat dont les termes lui sont plus que favorables, du moins le croît-il :

The conditions of the agreement are :

Mr Neville : « My services as draughtsman for twelve days, for the manufacture of 12 drawings, of the estate and gardens, parks and outlying buildings of Mr Herbert's Property.

Mrs Herbert : « For which Thomas I am willing to pay 8 pounds a drawing. And to agree to meet Mr Neville in private and to comply with his requests concerning his pleasure with

1 « Contrat entre Mme Fanny Pistor Bagdanow et Leopold von Sacher-Masoch, commencé d'exécuter le huit décembre 1869. » Cité par Deleuze dans l'édition princeps de *La Vénus à la fourrure*.

2 Les premières pages du *Procès* de Kafka témoignent de cette attente, alors de l'inconnu, mais pourtant de l'inexorable. Voir *infra* p. 63.

me¹. »

Les conditions du contrat sont :

Mr Neville : « Mes services de dessinateur pour douze jours, pour la réalisation de 12 dessins, de la propriété et des jardins, parcs et dépendances de Mr Herbert.

Mrs Herbert : « Pour lesquels, Thomas [le témoin], je paierai 8 Livres par dessin. Et j'accepte de rencontrer Mr Neville en privé et de satisfaire toutes ses demandes en ce qui concerne son plaisir avec moi. » [Notre traduction]

Mr Neville commence ses œuvres et jouit et abuse de ses droits, autant qu'il se moque des conventions. Preuves évidentes pour la dense communauté aristocratique qui croise son chemin qu'il est de basse extraction, bourgeoise, méprisable, et qu'il serait bon de se dispenser de sa présence. Mais comme Mr Hebert ne revient pas et que les signes s'accroissent qu'il pourrait bien avoir été tué, les dessins du peintre semblent devenir autant d'indices du crime, ce qui permet à P. Greenaway de composer des plans admirables de mise en abyme qui n'auraient pas déplu au Foucault des *Mots et les choses*. Ainsi se superposent devant nos yeux, au loin une nature géométrisée² et de près son calque artistique, le peintre usant systématiquement d'une grille de perspective, et enfin le cadre du cinéaste. Réel, calque, cadre.

Mais alors qu'il saisit adéquatement les lignes de fuite de ce qu'il voit pour mieux le peindre, et qu'il rend la réalité dans une fidélité qui n'existe plus (l'échelle posée sur le mur peinte ne se trouve plus sur le mur), il semble ne pas voir ni pressentir sa propre ligne de fuite. Et signe allègrement un deuxième contrat avec Mrs Talmann, avec pour lui le même gain... Voilà pour l'intrigue policière.

Ce contrat de dessinateur ne ressort sans doute pas ni du sadisme ni du masochisme (quoique, mais nous taisons le dénouement), mais bien de la loi dans le moment de son absolutisation, qui est ici une jouissance contradictoire. Le peintre cherche par l'artifice contractuel à défaire le fait, soit l'institution de classes sociales, et pour un temps pense y réussir.

Mais si le contrat ne contient aucune clause secrète, sa visibilité n'est pourtant pas égale chez les signataires : il y a un art des conséquences dont ne jouira pas celui qu'on pense...

1 *Meurtre dans un jardin anglais*, [DVD], 1982, 1 DVD vidéo, 2008, MK2. Scène de la signature du contrat donnant toute liberté de plaisir à Mr. Neville, 10mn.

2 Les multiples parterres et jeux de symétrie de la propriété témoignent d'un art bien français du jardin, adéquat à l'intrigue chirurgicale du metteur en scène.

2.1.3 Kafka et le lieu vide de la loi

Nous l'avons déjà évoqué dans notre problématisation générale, la lecture proposée par Deleuze et Guattari de Kafka est d'abord critique :

- de toute prétention au sens et à l'univocité. Il ne faut pas « chercher à interpréter, et à dire que ceci veut dire cela » et ne pas chercher non plus « une structure avec des oppositions formelles et signifiant tout fait¹ ». Ne surtout pas en outre proposer une lecture psychanalytique par trop entachée de ce que l'*Anti-Œdipe* nommait familialisme, soit cette grille qui, en substance ici, ramène l'écriture de Kafka à la figure du père, ou à celle de la femme promise au mariage.
- des lectures ou des interprétations dont « les trois thèmes les plus fâcheux » sont « la transcendance de la loi, l'intériorité de la culpabilité, la subjectivité de l'énonciation.² » Autrement dit expurger la lecture de ces sollicitations les plus immédiates, et les plus facilement exploitables dans des herméneutiques toutes prêtes.

Comment lire Kafka alors ? Quelle lecture sera possible, qui surmonte ces obstacles ?

Il importe d'abord selon Deleuze et Guattari de saisir le mouvement des textes de Kafka et les hétérogénèses autant littéraires que conceptuelles, ce qui revient à placer la lecture sous la démarche d'une triple croyance :

« Nous ne croyons qu'à une *politique* de Kafka, [...] qu'à une ou des *machines* de Kafka, [...] qu'à une *expérimentation* de Kafka.³ »

(a) Une *politique* de Kafka, soit une littérature mineure. Ce caractère politique relève d'une triple conjonction institutionnelle, si l'on veut bien retenir que l'institution ici visée est celle de la langue, où plutôt qu'il s'agit de penser les rapports des langues entre elles comme des rapports d'institutions, qui peuvent d'ailleurs rencontrer la loi comme obstacle. Toute littérature mineure porte trois composantes :

- une composante de déterritorialisation :

1 *KLM*, p. 14.

2 *Ibid.*, p. 83.

3 *Ibid.*, p. 14.

Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure. Mais le premier caractère est de toute façon que la langue y est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation¹.

Il n'y a pas de langue mineure en ce sens que l'on pourrait distinguer par exemple une langue régionale d'une langue nationale en fonction d'une politique linguistique ou du nombre de locuteurs. Ces faits existent bien et témoignent d'états de la langue (la littérature juive de Prague). Mais mineure pour Deleuze et Guattari désigne un usage de la langue, un travail à l'intérieur d'une langue :

Autant dire que « mineur » ne qualifie plus certaines littératures, mais les conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu'on appelle grande (ou établie)².

Il y a donc incontestablement et en même temps, esthétique et politique, critique et politique. Cette dimension révolutionnaire de l'usage mineur de la langue est une forme de déterritorialisation. Concept essentiel dans le parcours conjoint de Deleuze et Guattari, il désigne ici le processus par lequel la langue allemande de Kafka est à la fois impossible et nécessaire, ce qu'elle ne peut réaliser qu'en travaillant sa propre matière, qu'en s'échappant du sol et de la territorialité natifs tchèques, pour s'intensifier. Non pas gagner en expression, ce qui impliquera la métaphore, mais en sécheresse, en réalité diminuée du sens – ce qui implique la métamorphose – : « Emporter lentement, progressivement, la langue dans le désert³. »

– tout y est politique :

« Le second caractère des littératures mineures, c'est que tout y est politique⁴ ».

Si tout y est politique, c'est que rien n'y est jamais strictement individuel. Quel affranchissement ici de toute psychologisation du propos de Kafka, quelle démultiplication de l'investissement littéraire au contraire ! C'est justement sous cet angle politique que la littérature de Kafka est toujours en rapport avec des institutions ou avec la loi. Non pas la loi du père, mais la loi comme règle ou principe de fonctionnement de machines, nous allons y revenir.

1 *Ibid.*, p. 29.

2 *Ibid.*, p. 33.

3 *Ibid.*, p. 48.

4 *Ibid.*, p. 30.

– tout prend une valeur collective.

Si tout est politique, si l'individu s'efface derrière la lettre K, si l'identité s'efface derrière le devenir, c'est que la force de la littérature mineure ne vient pas d'un individu, d'un maître mais de ce que l'énonciation y est collective et vaut collectivement : « Le champ politique a contaminé tout énoncé¹. »

Incontestablement donc, l'institution de la langue mineure fonctionne comme productivité déviante et inventive, comme force révolutionnaire qui a pris en charge le défaut, pour certains, d'un déficit d'institutions et d'une surcharge de la loi.

(b) Une ou des *machines* de Kafka.

(c) Une *expérimentation* de Kafka.

Sur ces deux points, nous trouverons un modèle de réflexion intéressant du rapport à la loi. Machine et expérimentation sont en effet liées, comme l'exemple privilégié de la *Colonie pénitentiaire* l'atteste. La machine punitive, qui pique à vif la sentence dans la chair du condamné n'est qu'un élément d'une machine plus vaste, qu'un circuit d'une machine de justice. La machine désigne ainsi tout processus où une énergie première est transformée en force, qui à la différence de la première, est maîtrisable dans son point d'application :

Une machine de Kafka est donc constitué par des contenus et des expressions formalisés à des degrés divers comme par des matières non formées qui y entrent, en sortent et passent par tous les états².

Ainsi de la machine de la *Colonie* : le jugement judiciaire, investi dans la machine devient sentence. Mais c'est la machine qui fait exister le jugement, qui le réalise au sens étymologique de cet terme. De cette machine il y aura expérimentation, c'est-à-dire fonctionnement. L'intérêt d'un modèle de la machine³, c'est qu'il offre une représentation

1 *Ibid.*, p. 31.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 Il serait intéressant de développer les présuppositions multiples d'une telle machine. Si l'analogie du vivant et du mécanique est fort bien signalée par Canguilhem dans *La Connaissance de la vie*, si Simondon a excellemment rendu compte du fonctionnement technique des machines dans *Du Mode d'existence des objets techniques*, il nous semble que nous pourrions aussi l'illustrer par la fiction cinématographique. Il y a en effet dans *2001, L'odyssée de l'espace* de Kubrick une humanisation d'une intelligence artificielle qui fait passer dans le mécanique la pensée, et qui fait d'une mission spatiale une gigantesque extension de l'ordinateur. Cependant cet agencement semble s'arrêter aux limites du vaisseau spatial. Par contre, Tarkovski dans *Solaris* propose un agencement à la taille du tout : l'univers est lui-même un agencement de devenirs où le désir individuel est comme fractalisé, où

mobile d'une réalité, saisit pleinement en tout processus une transformation qui dépasse toujours, en acte ou en puissance, les éléments constitutifs : il y a expérimentation parce que la machine peut dysfonctionner, s'user, perdre du fluide, brûler un composant, et marcher encore, devenir folle. A chaque fois des états de la machine, des expérimentations, une aïesthesis technique.

La machine de Kafka est intimement liée, dès le chapitre neuf, à la notion d'agencement :

Un agencement, objet par excellence du roman, a deux faces : il est agencement collectif d'énonciation, il est agencement machinique de désir.¹

Avec l'agencement, il y a comme une extension machinique de la machine. C'est que le terme de machine ne doit pas nous conduire à croire qu'elle ne rendra compte que de processus techniques et matériels. Outre les machines visibles, matérialisés dans l'acier et les engrenages, la fumée et le bruit, il y a ce fait que « la machine technique ne soit elle-même qu'une pièce dans un agencement social *qu'elle suppose*, et qui mérite seul d'être appelé « machinique »². D'où l'idée qu'à un agencement machinique de désir s'ajoute un agencement collectif d'énonciation, soit un énoncé « toujours juridique » puisqu'il « se fait d'après des règles »³.

C'est dans ce cadre que la machine de justice est à la fois agencement machinique et énonciation : « la loi ne peut donc s'énoncer que dans une sentence, et la sentence ne peut s'apprendre que dans un châtement.⁴ »

Si la loi acquiert sa visibilité dans la machine, c'est qu'en dehors elle n'est que lieu vide. Est réemployée alors *Kafka* l'analyse de Kant déjà proposée dans le *Sacher-masoch*. La révolution morale opérée par Kant, soit l'indépendance de la loi à l'égard du Bien ou d'un mieux ouvre un nouveau monde de la loi : « Kafka a su décrire ce monde⁵. »

C'est ainsi que non seulement la littérature de Kafka est expérimentation dans son usage mineur de la langue mais expérimentation conceptuelle autant qu'expérience du rire. Et de retrouver aussi appliqué à Kafka les traits d'humour et d'ironie produits par la

nous arrivons « à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME », comme on peut le lire dans *MP*, p. 31.

1 *Ibid.*, p. 145.

2 *Ibid.*, p. 146.

3 *Ibid.*, p. 147.

4 *Ibid.*, p. 79..

5 *Ibid.*, p. 73.

mise en jeu de la loi.

Pour autant, le surgissement de la loi introduit une subtilité dont nous pouvons enfin rendre compte. La loi n'existe que dans la sentence, soit. Le condamné la découvre dans son mécanisme doloriste. Mais nous pouvons soupçonner qu'elle existe et qu'elle a un contenu :

« Quel supplice que d'être gouverné par des lois qu'on ne connaît pas !... Car le caractère des lois nécessite ainsi le secret sur leur contenu... »¹.

Mais en faire un secret c'est assurément encore se tromper, c'est lui prêter un contenu ignoré par le plus grand nombre et connu par seulement quelques initiés, juristes peut-être ou assurément détenteurs du pouvoir. Pourtant ce secret est illusoire, il n'y a rien tout simplement et *Le procès* exhibe cette découverte de Joseph K. Le passage qui ouvre le roman mérite d'être cité en entier.

On avait sûrement calomnié Joseph K., car, sans avoir rien fait de mal, il fût arrêté un matin. [...]
- « Les autorités que nous représentons – encore ne les connais-je que par les grades inférieurs – ne sont pas de celles qui recherchent les délits de la population, mais de celles qui, comme la loi le dit, sont « attirées », sont mises en jeu par le délit et doivent alors nous expédier, nous autres gardiens. Voilà la loi, où y aurait-il une erreur ?
- Je ne connais pas cette loi, dit K.
- Vous vous en mordrez les doigts, dit le gardien.
- Elle n'existe certainement que dans votre tête », répondit K. [...]
- « Vous verrez bien quand vous la sentirez passer ! »
Franz s'en mêla :
- Tu vois ça, Willem, dit-il, il reconnaît qu'il ignore la loi, et il affirme en même temps qu'il n'est pas coupable !
- Tu as parfaitement raison, dit l'autre, il n'y a rien à lui faire comprendre.² »

K. est arrêté sans savoir pourquoi par des gardiens qui ne le savent pas non, simples courroies de transmissions d'autorités inconnues, sinon par simple présumé d'une hiérarchie, et tous supposent qu'en haut, ou au bout, ou au commencement, il y a une autorité qui sait.

Mais

Il s'agit moins pour lui [Kafka] de dresser cette image de la loi transcendante et inconnaissable que de démonter le mécanisme d'une machine d'une toute autre nature, qui a

1 F. Kafka, *La muraille de Chine*. Cité par Deleuze dans *CC*, « Sur quatre formules poétiques », p. 45.

2 *Le Procès*, *op.cit.*, chapitre 1, pp. 23- 30.

seulement besoin de cette image de la loi pour accorder ses rouages et les faire fonctionner ensemble « avec un synchronisme parfait »¹

C'est ainsi, et nous concluons notre lecture ici, que la loi est expérimentée dans une machine judiciaire qui dépasse largement le sens spontané accordé à l'expression. Cette machine n'est pas complexe parce que le droit l'est, n'est pas seulement complexe par la démultiplication de ses acteurs et de ses instances, bref la complexité de cette machine ne doit rien à celle, réelle, de l'institution judiciaire.

La complexité de la loi tient à ce qu'elle brise les mouvements ou les contrarie, déplace constamment ce qui devrait être un point d'arrivée : ainsi K. d'abord ne peut bouger, puis il le peut sans savoir pourquoi alors qu'il ne le voulait plus, puis sa quête échoue constamment, parce que son monde est fait de portes, de couloirs sans fin, tout se passe toujours à côté, et on s'y trouve toujours à côté.

La loi est complexe en ce qu'elle interdit ainsi toute institution réelle au profit de l'acte d'énonciation. Et quand la machine dysfonctionne et explose, la loi est sans doute partie s'agencer ailleurs.

2.2 L'institution, la loi : l'*Anti-Œdipe*

Dans l'article « L'enseignement comme envers de l'analyse », Guattari interroge l'effort initié par Lacan de former des cartels² et se demande avec espièglerie comment les former. Car « A deux, on serait des Bouvard et Pécuchet. A trois, c'est l'Œdipe, c'est pas bon, c'est bien connu³ ! »

C'est assurément cocasse pour un analyste, clinicien, d'écrire un livre avec un tel titre. L'écrire avec un philosophe ajoutera au sourire la méfiance. Pourtant, écrire à deux, avec Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, n'est pas une fine moquerie de la pensée s'ébouriffant jusqu'à l'impuissance, mais au contraire une élaboration inédite, pleine et féconde de la question du désir et de la production désirante, dont le cadre n'est pas

1 *KLM*, p. 80.

2 Question décisive pour l'institution psychanalytique, et qui est contemporaine de la création de l'Ecole de la cause freudienne, en 1964. Une bonne synthèse de textes sur le cartel, son rôle comme groupe, le nombre de participants, est disponible en ligne, sur le site de l'Ecole de la cause freudienne, <http://www.causefreudienne.net/cartels-dans-les-textes/> : consulté le 7 mai 2016.

3 F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, p. 251. Edition la Découverte, Collection [Re] découverte, Paris, 2003, préface de Gilles Deleuze, titrée « Trois problèmes de groupe ».

seulement celui de la subjectivité, mais s'élève bien au-delà, par l'immanence de l'énergie désirante à la nature et au réel, par la puissance des codages qui soumettent l'inconscient au champ social et politique :

Notre point de départ fut de considérer que, lors de ces périodes cruciales [la libération et mai 1968], quelque chose de l'ordre du désir s'est manifesté à l'échelle de l'ensemble de la société¹.

Il est vrai que, presque classiquement, besoin, désir, sont toujours en rapport avec la loi ou l'institution, comme l'a dégagé par exemple l'anthropologie humienne. Néanmoins le propos de *L'Anti-Œdipe* opère une véritable rupture qui doit beaucoup à sa forme et au style de son énonciation, et au volcanisme de ses thèses. Puissance tellurique dont il est l'effet, et cause de lui-même, le volcan nous semble la figure géologique adéquate à l'objet textuel qu'est *L'Anti-Œdipe*. Explosif en 1972, endormi ensuite², *L'Anti-œdipe* pourrait bien être désormais effusif, éruptant par coulées, débordements et fuites, presque en silence.

Volcanique, dans la forme comme dans le contenu, et tout cela doit beaucoup à la rencontre de Deleuze et Guattari.

2.2.1 Guattari et Cie

Dans son contenu le plus manifeste, et le titre suffit à le rendre visible, *L'Anti-Œdipe* propose une critique forte de la psychanalyse et de ses présupposés comme de ses pratiques. Le procès du familialisme, c'est-à-dire de ce codage, de cet « ensemble des procédés par lesquels on fait intervenir un référent familial [...] dans l'enregistrement des comportements individuels et collectifs, dans la manière de les catégoriser, de les problématiser et de les expliquer³ » est ainsi exemplaire du croisement d'une perspective psychanalytique théorique et pratique (relevant d'une critique interne de la psychanalyse) et d'une perspective philosophique mesurant les implications épistémologiques, conceptuelles⁴ de tels présupposés, et dont le cœur est la

1 « Deleuze et Guattari s'expliquent... », *ID*, p. 302.

2 Comme le souligne G. Sibertin-Blanc, *L'Anti-Œdipe* sera « délaissé, bientôt déposé sous la vitrine des curiosités soixante-huitardes. La vivacité de ces réactions, ce relatif « oubli », témoignent communément de l'inscription indélébile de cet ouvrage dans son temps, c'est-à-dire dans la conjoncture théorique, idéologique et politique dans laquelle il fut rédigé et reçu, dans laquelle aussi il ambitionnait de produire des effets. », *Deleuze et l'Anti-Œdipe, op.cit.* p. 5. Nous nous sommes très largement inspirés de ce commentaire dans les pages qui vont suivre.

3 *Ibid*, p. 7.

4 Peut-être même noologiques, si on retient le sens qui sera donné à ce terme dans *MP* : la noologie

question du désir et de sa définition, autant que celle de sa productivité.

Mais il y a, entre autres, un arrière plan spécifique, apporté par Guattari car éprouvé dans sa propre pratique de clinicien, c'est celui de la psychologie institutionnelle, dont nous devons dire d'abord quelques mots généraux, puisqu'elle concerne de près notre propos général.

Psychanalyse et transversalité expose un dilemme qui parcourt tout le champ social mais que connaît avec une certaine violence la clinique :

La prolifération habituelle des institutions dans la société contemporaine n'aboutit qu'au renforcement de l'aliénation de l'individu : y a-t-il une possibilité qu'un transfert de responsabilité s'opère, et qu'au bureaucratisme succède une *créativité* institutionnelle¹ ?

Institutionnalisée comme pratique, reconnue officiellement et administrativement dans sa clinique, la psychologie et la psychanalyse produisent un étrange paradoxe d'un symptôme lui-même institutionnalisé, devenant symptôme moins de la maladie que de la vision sociale de ce qu'est la maladie. On se souvient de Freud faisant le constat, avant que l'hystérie ne soit prise au sérieux, que le diagnostic hystérique, ne signifiait rien de la maladie mais beaucoup du médecin, de son non-savoir et d'une fin de non recevoir adressée au malade.

Le problème s'est déplacé mais n'a pas changé de nature, peut-être même s'est-il compliqué. Il s'est déplacé du médecin à l'institution dès lors qu'à la clinique entendue étymologiquement, au pied du lit du malade et dans un jugement toujours réfléchissant, s'est substituée une clinique institutionnelle, un appareil organisé en vue de la reconnaissance et de la prise en charge du symptôme, dont l'usage social l'emporte assez souvent sur le thérapeutique². Ce que Guattari nomme une bureaucratie, parce qu'au final l'appareil prend toujours la forme d'une organisation en bureau, en administration, avec régulation et distributions des pouvoirs, et qu'on finit par demander à voir le directeur.

Le problème s'est compliqué pour cette raison que la multiplication des acteurs a produit une hypermédiatisation de la maladie, et disons-le, de la folie, prisonnière des

« est précisément l'étude des images de la pensée, et de leur historicité », p. 466.

1 F. Guattari, *op.cit.*, article « La psychothérapie institutionnelle », p. 41.

2 Complicité de la science psychologique et de l'hygiénisme social que Canguilhem avait déjà soulignée, dans les termes de la géographie parisienne, dans un célèbre passage de « Qu'est-ce que la psychologie ? », où il indique que lorsqu'on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, où se situait le département de psychologie, « si l'on va en descendant, on se dirige sûrement vers la Préfecture de police », in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, (1968) 1994, p. 381.

acteurs et du codage qu'ils en produisent : de l'infirmier au directeur de clinique, de la famille à l'aide-soignant, de la prise en charge sociale au regard social sur la folie, la maladie n'est jamais prise comme un atome – le devrait-elle, sans doute pas – mais croire qu'elle l'est, alors même qu'elle est un fait social, relève de l'illusion substantialiste. Pis, la démultiplication des acteurs est paradoxale car ils témoignent tous du même système de codage, parlent la même langue :

Ainsi éjecté du social, le malade est accueilli dans la société du psychiatre, entouré de ses « hommes de main » et de ses « préposés aux petites besognes et soins divers ». Cette « maîtrise » du psychiatre le transforme, dans une structure traditionnelle, en « esclave » de son rôle de gardien-chef, ou en « grand sorcier » de la magie médicamenteuse¹.

Quand il s'agira, au contraire, et du côté de la pédagogie institutionnelle par exemple d'ouvrir l'école à des acteurs différents, c'est à une multiplication des codes qui sera fait appel, non à un même codage répété *ad libitum*.

D'où l'espoir d'une « créativité institutionnelle » contre l'institution légaliste dont Guattari réfléchit les exemples et les pratiques, ainsi de la S.C.A.J (sous commission des activités journalières) pratiquée à la Clinique de La Borde, définie « comme une machine à paroles vides, essentiellement lieu d'échanges inégaux, hétérogènes, provisoires, entre des comportements imaginaires² ».

Nous retrouvons donc ici la distinction de la loi et de l'institution, mais qui ne connaît plus qu'un seul signifiant, et qui opère à travers lui. Tout est institution, désormais, et c'est un acquis de la modernité de résorber dans le social le fait humain, et de socialiser l'anthropologie. Mais se creuse néanmoins dans le signifiant « institution » l'écart entre un sens négatif et limitatif, ce que désignait jadis la loi, et un sens positif, la création.

Deleuze a bien mesuré cet écart dont la théorie institutionnelle prend la mesure, non pour le résorber mais le transmuter, comme en témoigne la préface qu'il a rédigée pour *Psychanalyse et transversalité* et qui indique l'exacte convergence des recherches du clinicien et du philosophe. A propos, par exemple, de la distinction politique proposée par Guattari entre groupes assujettis et groupes-sujets, Deleuze souligne que les premiers sont organisés de telle sorte que la hiérarchie

est faite pour conjurer toute inscription possible de non-sens, de mort ou d'éclatement, pour empêcher le développement des coupures créatrices, pour assurer les mécanismes d'auto-

1 F. Guattari, *op. cit.* « Le s.c.a.j. », p. 36.

2 *Ibid*, p. 37.

conservation fondés sur l'exclusion des autres groupes¹.

Ces groupes assujettis, le sont doublement : sur un plan vital, à une stratégie de défense, et sur le plan des moyens, à des procédures d'énonciation qui neutralisent l'équivocité au profit du même.

Les seconds, les groupes-sujets,

au contraire se définissent par des coefficients de *transversalité*, qui conjurent les totalités et hiérarchies ; ils sont agents d'énonciation, supports de désir, éléments de création institutionnelle ; à travers leur pratique, ils ne cessent de se conformer à la limite de leur propre non-sens, de leur propre mort ou rupture².

Ainsi donc la distinction de ces groupes reproduit-elle d'un côté l'enfermement dans la loi et le Signifiant (œdipianisation, surmoïisation et castration) et de l'autre créativité, inventivité à partir des désirs dans des *poiësis* et *praxis* inédites et des énonciations jusqu'à, et surtout, l'équivoque. Evidemment les groupes-sujets peuvent à leur tour être assujettis, et des groupes assujettis devenir des manifestations paradoxales de création : ainsi d'un parti jadis révolutionnaire, désormais asservi à un pouvoir central mais jouant, sur un autre plan et dans un autre horizon, le sujet de l'histoire. Toutefois, on l'aura donc compris, « Encore s'agit-il moins de deux sortes de groupes que de deux versants de l'institution³ ». Et donc de renouer ici encore avec une lecture non pas duelle mais dynamique de la question de l'institution, afin de nouer un jeu complexe de multiplicités et d'énergies. Car après tout, la folie, le groupe des fous, pourrait bien être un groupe-sujet quand la psychologie au contraire l'assujettit, parce qu'elle-même n'est qu'un groupe assujetti⁴ ! C'est un reproche croisé opéré par Guattari et Deleuze que la psychanalyse « a joint tous ses efforts à ceux de la psychiatrie la plus traditionnelle, pour étouffer la voix des fous qui nous parlent essentiellement politique, économie, ordre et révolution⁵. »

1 « Trois problèmes de groupe », *ID*, p. 274.

2 *Ibid.*, p. 277.

3 *Ibid.*

4 J. Oury, dans une discussion avec Guattari déclare ainsi : « C'est pour cela que je dis ce qu'on appelle les fous, dans le sens où telle maladie existe parce que tel mur l'enferme. Au fond les nosologies ne sont que des cadres pour enfermer les fous. On les met dans les livres, comme une collection de papillons. », article « Sur les rapports infirmiers-médecins », *Psychanalyse et transversalité*, p. 9. Cet entretien, daté de 1955, fait étrangement écho aux discussions qui entourent aujourd'hui la généralisation et la banalisation du DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*). Les pages du livre ont augmenté, mais à quoi sert-il exactement ?

5 *ID*, p. 273.

Par conséquent, le projet d'une thérapie institutionnelle devra s'entendre en deux sens, liés intimement l'un l'autre :

- d'abord une nouvelle pratique clinique médiatisée par une clinique de l'institution psychiatrique :

D'où cette perspective d'une « psychothérapie institutionnelle » marquant, dans un raccourci un peu paradoxal, qu'on ne pouvait envisager une cure psychothérapique pour des malades graves sans prendre en charge l'analyse des institutions. Et, réciproquement, on devait en venir à réviser la conception de la cure individuelle, en portant plus d'attention au contexte institutionnel¹.

- ensuite sur un versant théorique, la perspective de démultiplication réelle et qualitative (et non pas seulement quantitative) des acteurs et des investissements pulsionnels, ne pouvait que retenir l'attention de Deleuze puisqu'elle va dans le sens de l'élargissement des lignes de fuite et d'expression du phénomène psychique, et c'est ainsi qu'est rapportée l'institution à l'idée de flux flux :

C'est ce qu'exprime la notion d'institution, qui se définit par une subjectivité de flux et de coupure de flux dans les formes objectives d'un groupe. Les dualités de l'objectif et du subjectif, de l'infrastructure et des superstructures, de la production et de l'idéologie s'évanouissent pour faire place à la stricte complémentarité du sujet désirant de l'institution et de l'objet institutionnel².

Evanouissement des dualismes au profit du flux coupé et produit, complémentarité devant l'institutionnel, la récurrence du terme nous prépare à l'affirmation d'une continuité d'inspiration :

Il y a dans la psychothérapie institutionnelle une sorte d'inspiration à la Saint-Just psychiatrique, au sens où Saint-Just définit le régime républicain par beaucoup d'institutions et peu de lois (peu de relations contractuelles aussi)³.

Ainsi donc, avec Guattari et tout ce qu'il apporte, nous retrouvons bel et bien notre ligne de force de l'institution. Associer Saint-Just et Guattari, toute chose égale par ailleurs, c'est pousser d'un cran notre question du social au pulsionnel. Cette orientation implique, comme nous allons désormais le voir :

- de produire « une sorte de « monstre » qui n'est ni la psychanalyse, ni la pratique d'hôpital, encore moins la dynamique de groupe, et qui se veut applicable partout, à l'hôpital, à l'école, dans le militantisme – une machine à produire et à

1 *Psychanalyse et transversalité*, p. 40.

2 *ID*, p. 274.

3 *Ibid*, p. 283.

énoncer le désir¹ », ce monstre est exhibé dans la schizo-analyse ;

- de produire ce monstre depuis une forme qui justement ne l'enferme pas dans ce dont on cherche à le tirer, la psychanalyse, une forme qui soit son expression propre, soit une énonciation sans agent, sans auteur, mais un état de machine.

Soit d'écrire et de produire *L'Anti-Œdipe*.

2.2.2 Désir, loi, contrat dans *L'Anti-Œdipe*.

L'affaire est entendue, *L'Anti-Oedipe* est un livre singulier non seulement par son propos qui tranche, en 1972, avec l'impérialisme freudien² que par son ton impersonnel, comme une machine en marche portée à la rencontre d'un corps sans organe, du familialisme et de l'œdipianisation forcée... Oeuvre immense dont nous ne pouvons pas rendre compte ici dans les détails.

Nous retiendrons, néanmoins pour circuler dans le texte selon notre ligne de fuite, les idées relevant de l'ordre programmatique énoncé en filigrane de « Trois problèmes de groupe » :

Dans le mouvement institutionnel tels qu'il apparaît avec Tosquelles et Jean Oury s'amorçait en effet un troisième âge de la psychiatrie : l'institution comme modèle, au-delà de la loi et du contrat.

La théorie institutionnelle, un des points de départ et de rencontre de Guattari et Deleuze n'est assurément pas un sésame, et *L'Anti-Œdipe* reconnaît que « même dans les secteurs progressistes ou révolutionnaires de l'analyse institutionnelle d'une part, de l'antipsychiatrie d'autre part, le danger subsiste de ce familialisme en extension³ », néanmoins à partir d'elle s'offre une prise, un angle, une perspective.

Quelle loi et quel contrat ici rencontrent *L'Anti-Œdipe* ? Quelle négativité travaille la représentation de l'inconscient, du désir et de la psychanalyse, et au contraire, quelle positivité pouvons-nous, via l'institution, atteindre ?

Pour répondre à cette question, il nous faut opérer un passage vers la conception nouvelle du désir qui est proposée et celle, conséquente, de l'institution psychologique.

1 *Ibid*, p. 282.

2 « Il faudra se demander si *l'impérialisme* analytique du complexe d'Œdipe n'a pas conduit Freud à ... », *AO*, p. 30, nous soulignons. Et déclarer « Inépuisable et toujours actuel, le sottisier d'Œdipe », ne pouvait pas passer inaperçu chez les gardiens du temple, *AO*, p. 126.

3 *AO*, p. 112.

Nous n'examinerons cependant pas dans ce travail l'appel au dépassement, et sa constitution, qu'incarne la schizo-analyse.

La fausse image du désir et l'aliénation contractuelle de la cure

Les trois erreurs sur le désir s'appellent le manque, la loi, et le signifiant. C'est une seule et même erreur, idéalisme qui forme une pieuse conception de l'inconscient. Et l'on a beau interpréter ces notions dans les termes d'une combinatoire qui fait du manque une place vide, et non plus une privation, de la loi une règle du jeu, et non plus un commandement, du signifiant un distributeur, et non plus un sens, on ne peut pas les empêcher de trainer derrière elles leur cortège théologique, insuffisance d'être, culpabilité, signification¹.

Définir le désir comme manque, c'est depuis Platon ce qui a nourri une image idéaliste du désir. D'un côté, un sujet qui manque et qui se représente l'objet de satisfaction, et qui ensuite, le vise comme but. De l'autre un réel opaque, résistant, et décevant. D'où le théâtre intérieur du désir, la logique de la possession ou de la prédation, et bien entendu une morale et la loi pour circonscrire le terrain légitime du désir, pour mettre de l'ordre. Retenant de Spinoza une conception positive du désir (il n'est pas manque puisqu'au contraire il témoigne de l'être et de sa réalité – sa perfection dit Spinoza –) et de Freud celle de processus et de fonctionnement inconscients, *L'Anti-Œdipe* va plus loin encore, reprochant à Freud de n'être pas allé assez loin et d'être retombé par un autre chemin dans l'idéalisme :

La grande découverte de la psychanalyse fut celle de la production désirante, des productions de l'inconscient. Mais avec Oedipe, cette découverte fut vite occultée par un nouvel idéalisme : à l'inconscient comme usine, on a substitué un théâtre antique ; aux unités de production de l'inconscient, on a substitué la représentation ; à l'inconscient productif, on a substitué un inconscient qui ne pouvait plus que s'exprimer (le mythe, la tragédie, le rêve...)².

Pour assurer au désir sa productivité, pour l'arracher à l'interprétation et à l'inscription finaliste (c'est parce que le désir vise un but inconscient qu'il faut l'interpréter), pour en faire un pur fonctionnement préservé de l'œdipianisation forcée, Deleuze et Guattari recourent aux machines désirantes puisque « le désir est machine »³, c'est-à-dire une représentation purement énergétique du désir qui ne le sépare ni de la nature ni de l'homme, et qui ne se rabat aucunement sur le signifié.

Il « n'est pas une réalité spécifiquement naturelle mais il n'est pas davantage une

1 *AO*, p. 132.

2 *Ibid*, p. 31.

3 *Ibid*, p. 34.

réalité spécifiquement anthropologique.¹ » *L'Anti-Œdipe* pousse assez loin en effet l'analyse du désir comme processus mettant à mal une éventuelle distinction homme-nature :

[...] homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit².

Toute la nature peut ainsi relever du processus de production puisque tout *machine*, tout *fonctionne* selon le principe minimal de l'émission d'un flux et de sa coupure : « Une machine se définit comme un « système de coupures »³. Seulement, conséquence décisive, le processus machinique est sans sujet, mais produira le sujet comme un reste, en une « coupure-reste ou résidu, qui produit un sujet à côté de la machine, pièce adjacente à la machine.⁴ »

Ce fonctionnement machinique, nous y reviendrons, va exiger une nouvelle expérience d'investigation (non une méthode, car toute méthode présuppose la permanence de son objet et une échappée de devenir) mais relevons pour l'instant le subtil rapprochement de l'inadéquante topique freudienne avec sa très adéquate conception contractuelle de sa pratique.

La reprise se fait d'abord via une confrontation avec l'analyse institutionnelle⁵ :

Entre l'asile répressif, l'hôpital légaliste d'une part, et d'autre part la psychanalyse contractuelle, l'analyse institutionnelle essaie de tracer son difficile chemin. Dès le début, le rapport psychanalytique s'est moulé sur la relation contractuelle de la médecine bourgeoise la plus traditionnelle : la feinte exclusion du tiers, le rôle hypocrite de l'argent auquel la psychanalyse apportait de nouvelles justifications bouffonnes, la prétendue limitation dans le temps qui se dément elle-même en reproduisant une dette à l'infini, en alimentant un inépuisable transfert, en nourrissant toujours de nouveaux « conflits »⁶.

La loi est assurément incarnée par l'institution publique, prophylactique avant d'être thérapeutique, bureaucratique et portée par le signifiant commandement. Rien à dire de ce fait ancien dont M. Foucault se sera volontiers fait l'historien, de *La Naissance de la clinique* à *Surveiller et punir*. Mais la psychanalyse n'ignore pas non plus la loi et y ajoute avec force le contrat. La LOI, bien sûr, celle issue du surmoi et donc de l'Oedipe, celle par qui le refoulement procède et par laquelle procède aussi l'analyse, puisque la

1 G. Sibertin-Blanc, *op.cit.*, p. 17.

2 *AO*, p. 10.

3 *AO*, p. 43.

4 *Ibid*, p. 48.

5 Terme qui avait la préférence de Guattari, comme le rapporte Deleuze. *ID*, p. 282.

6 *AO*, p. 76.

loi est le signifié du symptôme.

Cette loi – répressive – de l'asile exclut les fous du contrat social, tels que les gens les nouent dans l'ordre civil : hors du monde, isolés et asilés, irresponsables pénalement¹, le fou n'existera, pour le droit, que par procuration.

Mais il existe une zone particulière – le contrat psychanalytique – où le malade existe bien mais dans un cadre très particulier contractualisé. Relevons l'énumération : exclusion (feinte) du tiers ; rôle de l'argent ; durée de la cure et dette à l'infini.

Le contrat lie l'analyste à l'analysé (l'analysant avec Lacan) et en effet, comme tout contrat exclut le tiers (*pacta sunt servanda*). Seuls les participants de la convention sont liés. Mais si l'exclusion est feinte, c'est justement parce que l'institution ne cesse pas de porter son ombre ou d'intervenir subrepticement. Que dire enfin du rôle de l'entourage, présent ou fantasmé, toujours œdipianisé et codé dans les termes du familialisme.

L'argent. Si dans l'ordre social il est avant un agent de relation, un outil de l'échange, il est dans la cure investi d'une considération libidinale et inscrit dans le circuit du travail analytique. Freud dans *La technique psychanalytique*, le justifie sans ambiguïté : « L'absence de l'influence correctrice du paiement présente de graves désavantages ; privé d'un bon motif, le patient n'a plus la même volonté de terminer le traitement.² » Seulement l'argent, dans cette dimension là, est exactement l'agent d'un contrat économique qui engage par exemple le recours (en vouloir pour son argent) et fausse l'idée même d'association libre.

Durée et dette sont sollicités par le contrat. Contrat à durée indéterminée, le patient ne peut plus jouir comme le masochisme de son renouvellement, mais dépérir d'un processus sans fin d'une dette infinie : à l'égard de soi-même (culpabilité) et de son analyste (subordination). Pis, nous pourrions abuser de l'analogie du contrat d'entretien. Vendu, accepté et signé pour une durée légale, l'expérience enseigne souvent qu'il ne

1 « Pour deux raisons la folie nous rend irresponsable, parce qu'elle nous désassimile et parce qu'elle nous aliène, parce qu'elle nous fait étranger à notre milieu et parce qu'elle nous fait étranger à nous même. Elle refond le moi, bien que, le plus souvent, elle le fasse tomber du côté où il penchait déjà, et le moi nouveau qu'elle lui substitue a pour essence d'être insociable... Voilà pourquoi nos principes défendent de punir le fou... Toute folie est une extravagance qui nous isole d'autant plus qu'elle est fixée, consolidée et chronique. », Tarde, *La philosophie pénale*, (1890, p 113-114). Cité par Jean Louis Senon, « Troubles psychiques et réponses pénales », Champ pénal [En ligne], XXXIVe Congrès français de criminologie, Responsabilité/Irresponsabilité Pénale, mis en ligne le 15 septembre 2005, consulté le 09 mai 2016. URL : <http://champpenal.revues.org/77>

2 S. Freud, *La technique psychanalytique*, « Le début du traitement », traduction A. Berman, Paris, PUF, Bibliothèque de psychanalyse, 2^e édition, 1967, p. 92.

protège que le temps de la fiabilité maximale de son objet, et que malheureusement les dysfonctionnements se produisent hors contrat. Il serait farfelu bien sûr d'imaginer la volonté perverse de la machine de tomber en panne intentionnellement hors contrat, il serait plus sage d'évoquer la malchance. Il n'est pas farfelu pour autant d'envisager, dans l'horizon de la cure, que la possibilité même du symptôme, que sa libération, ou que la décompensation interviennent hors contrat : ce risque nourrit justement la cure infinie, cet entretien constant comme préservation constante d'un possible intempestif.

C'est ainsi que de la cure, de son modèle contractualiste, « Tout en découle, à commencer par le caractère inénarrable de la cure, son caractère interminable hautement contractuel, flux de paroles contre flux d'argent¹. »

La psychanalyse freudienne, avec sa théorie dont le cœur est la loi et Œdipe, avec sa pratique contractuelle, tombe effectivement – et Deleuze et Guattari le disent à l'envi – sous le coup de la critique du Foucault de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, car

dans la mesure où la psychanalyse enveloppe la folie dans un « complexe parental », et retrouve l'aveu de culpabilité dans les figures d'auto-punition qui résultent d'Œdipe, elle n'innove pas, *mais achève ce qu'avait commencé la psychiatrie du XIX^e*² »

L'Anti-Œdipe justifie donc, nous venons de le montrer, que l'on porte la coupe de la loi et de l'institution, et sur le plan psychique, et sur le plan institutionnel. Promouvoir dans l'agir thérapeutique l'institution, c'est rappeler une fois encore qu'elle est créatrice, c'est reporter contre la loi la puissance du social et de l'agir.

1 AO, p. 65.

2 AO, p. 58.

2.3 Vers une géophilosophie

Quand on demande « qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », il apparaît que la pensée présuppose elle-même des axes et des orientations d'après lesquelles elle se développe, qu'elle a une géographie avant d'avoir une histoire, qu'elle trace des dimensions avant de construire des systèmes¹.

Nous aimerions enfin proposer une dernière ligne de fuite inspirée par le chapitre quatre de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, intitulé « Géophilosophie ». Dans ces pages denses qui témoignent de l'héritage d'une vie philosophique² autant que d'une amitié intellectuelle féconde et exigeante³, de nombreux concepts marqués du sceau des deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* sont ré-investis à la fois dans le registre du sens de l'activité philosophique et de son rapport à la terre, entendue comme sol, dimension originaire, et comme espace de production de territoires rendant la déterritorialisation et la reterritorialisation possibles, et surtout nécessaires.

Mais notre vocabulaire reste ici par trop empreint d'une terminologie très phénoménologique, qui ne doit pas nous abuser. Certes le Husserl de *La terre ne se meut pas* est cité⁴, certes la terre ou le sol sont lourds d'une tradition philosophique⁵, le ton pourtant est nouveau, radicalement original, et pleinement ouvert, comme en témoignent les néologismes produits par Deleuze et Guattari dans le cadre du propos géophilosophique.

C'est que, comme le souligne E. Viveiros de Castro, « l'imposant programme ébauché dans le chapitre 4 » de *Qu'est-ce que la philosophie ?* n'est encore qu'un programme, ouvert certes, mais surtout à ouvrir encore plus qu'à achever⁶.

1 *LS*, dix-huitième série : des trois images de philosophes, p. 152.

2 « Peut-être ne peut-on poser la question *Qu'est-ce que la philosophie ?* que tard, quand vient la vieillesse, et l'heure de parler concrètement. », *QPH*, p. 7.

3 « Il fallait pouvoir la poser [la question qu'est-ce que la philosophie ?] « entre amis », comme une confiance ou une confiance, ou bien face à l'ennemi comme un défi, et tout à la fois atteindre à cette heure, entre chien et loup, où l'on se méfie même de l'ami. », *QPH*, p. 8.

4 « Husserl exige un sol pour la pensée, qui serait comme la terre en tant qu'elle ne se meut pas ni n'est en repos », *QPH*, p. 86.

5 G. Sibertin-Blanc interroge sur ce point la relation de *MP* avec *Le Nomos de la terre* de Carl Schmitt afin de savoir si le nomos nomade est « thèse anti-hégélienne ou hypothèse néo-schmittienne ? ». Voir *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*, PUF, p. 85 suiv.

6 De Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.* p. 14. Pour son propre compte, réaliser ce programme consiste à « se rapprocher de l'idéal d'une anthropologie en tant qu'exercice de décolonisation permanente de la pensée, et proposer un autre mode de création de concepts que le mode philosophique. », *Ibid*, p. 12.

Mais de quel programme s'agit-il ? Qu'est-ce qu'une géophilosophie, qu'elle soit inaugurée et donc à poursuivre, ou qu'elle soit à produire et à inventer ? Surtout, qu'est-ce qu'une géophilosophie de la loi et de l'institution, si l'on admet, il faudra bien le justifier, qu'elle est seulement possible et souhaitable ? Et la géophilosophie n'est-elle pas plurielle, n'engage-t-elle pas plusieurs significations ?

2.3.1 De la philosophie comme géophilosophie.

Derrière la question faussement historique de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, savoir « en quel sens la Grèce est le territoire du philosophe ou la terre de la philosophie¹ », se cache en effet une question géographique au sens deleuzien de ce terme. *Logique du sens* nous a prévenus², la philosophie est embarrassée par sa propre histoire et son modèle linéaire, à plat, de devenir procédant par vaine capitalisation.

De la géographie dépend plus favorablement le tracé des dimensions, la détermination d'un espace qui non seulement rendra tout discours possible et l'exercice de la pensée légitime³, mais autorisera dans le mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation son effectivité et sa positivité. Et alors, en ce cas, et c'est proprement ce qu'elle est, « la philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel.⁴»

Avec l'idée de géophilosophie, Deleuze revient sur la conception qui est la sienne de la philosophie, pour l'élever non pas seulement à un discours, ni à une *praxis* si par là on entend un mode d'action qui témoigne d'une différenciation radicale du sujet et de l'objet. Car la géophilosophie déplace les rapports habituels (et souvent duels) qui ont caractérisé l'histoire de la philosophie pour leur substituer un certain rapport, une certaine articulation de la philosophie à la terre, surtout, un « rapport du territoire et de la terre⁵ ». En soulignant notamment que le dualisme de l'objet et du sujet est toujours affecté de simplisme réducteur, et que néanmoins certaines philosophies s'en réclament encore (pour l'absolutiser ou le dissiper importe peu, puisqu'il est par là même reconnu

1 *QPH*, p. 86.

2 *Supra*, p. 75

3 C'est selon Deleuze, d'une certaine manière, ce qui apparaît chez Kant dans sa célèbre préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* ou encore dans la *Critique de la faculté de juger*. Voir *QPH*, p 106.

4 *QPH*, p. 96.

5 *QPH*, p. 86.

comme fait premier), c'est d'abord sur le plan de la connaissance que la géophilosophie se meut.

La géophilosophie est en effet une théorie du connaître qui implique le travail analytique de *Différence et répétition* et sa théorie des multiplicités et des devenirs¹. Il y a dans la pensée de Deleuze un refus de la transcendance, de l'objectivation des valeurs, ou de rapports indépendants, bref un refus de croire en des problèmes éternels adossés à des solutions absolues que la philosophie découvrirait dans son exercice continu.

Mais la géophilosophie en son sens théorique, si l'on peut dire, ne fait pas de la terre une nouvelle transcendance déguisée, ou un centre auquel tout rapporter comme à un nouvel objet privilégié mais « le plan d'immanence des concepts, le planomène.² » Rejeter la catégorie traditionnelle d'objectivité ne conduit nullement par conséquent au scepticisme ou à un relativisme quelconque : un perspectivisme plutôt, si l'on veut, et si l'on pense à Nietzsche, soit en langage deleuzien le couple (la coupe) du plan et de l'opération³.

Mais la géophilosophie est aussi le mouvement même de la philosophie, et implique une certaine détermination de son histoire comme mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation. Il nous faut expliquer ce point.

A partir de *L'Anti-Œdipe* le terme de déterritorialisation apparaît pour signifier le travail de décodage à mettre en œuvre pour saisir le désir dans sa productivité et non plus codé par le familialisme et surcodé par un système plus global⁴. Une telle déterritorialisation relèvera alors tout particulièrement de la schizo-analyse. Mais pour notre propos géophilosophique, il faut rapporter la déterritorialisation à la terre et à la reterritorialisation.

En ancrant l'analyse surtout sur *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et avec le secours des textes antérieurs de Deleuze et Guattari, nous pouvons établir les points suivants :

- La terre ne désigne pas nécessairement le sol physique ou l'astre mais la conjonction, le découpage à partir duquel se projette toute pensée, toute activité, toute institution.

1 Auquel s'ajoute bien sûr le dynamisme conceptuel propre à la collaboration de Deleuze et de Guattari

2 *QPH*, p. 39.

3 C'est en particulier ce que montre P. Montebello – les différentes opérations de traçage du plan – dans *Deleuze, La passion de la pensée, op.cit.*

4 Sur ce point, voir G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe, op.cit.*, p. 118.

- Dès lors que la terre n'est pas élément mais réunion, synthèse, elle peut prendre des formes différentes et s'actualise dans des territoires. Le territoire peut s'entendre en un sens géographique (« principe de résidence ou de répartition géographique¹ » mais pas exclusivement (la raison peut avoir ses territoires comme l'art a les siens) pourvu qu'en chaque circonstance on comprenne que le territoire n'est jamais un donné mais le fruit d'un tracé, de l'imposition d'une limite, soit un codage de l'espace et du temps inaugurant un ici et maintenant, une identité autant qu'une extériorité. C'est ainsi que se trouve notamment discuté le rapport du social à l'Etat, avec Clastres, dans *Mille Plateaux*, puisque qu'il importe de découvrir que l'Etat implique un dehors comme il est le dehors de tout social².
- La déterritorialisation est alors « le mouvement par lequel « on » quitte le territoire³ », un mouvement du territoire à la terre. Mouvement qui peut se dire *relativement*, ce qui revient à se reterritorialiser autrement, ou *absolument*, quand le mouvement lui-même est absolu et qu'on se tient sur la ligne de fuite.
- La déterritorialisation n'est rigoureusement pas séparable de la reterritorialisation, non pas le mouvement de retour à la terre, mais la projection et le codage d'une nouvelle terre, soit de la terre au territoire.

Ainsi établie et rapportée à cette pensée du mouvement et des devenir qui affectent la terre, quelle place accorder à la loi et à l'institution ici ?

Y-a-t-il une dimension sociale ou politique dans une géophilosophie qui puisse justifier le recours à ces concepts ? Y-a-il une ironie, et pas seulement celle de Socrate, qui puisse justifier que l'on étende à la géophilosophie le partage de la loi et de l'institution ? Y-a-t-il dans la pensée ou l'activité philosophiques un humour essentiel, subversif de la loi ou de l'institution ? Ou alors est-ce encore sur un autre plan que la géophilosophie mobilise la loi et l'institution ?

1 *AO*, p. 170.

2 *MP*, p. 441- 446.

3 *MP*, p. 634.

2.3.2 La géophilosophie et le nationalitaire

La géophilosophie articule, nous semble-t-il, plusieurs plans, dont nous allons établir qu'ils convergent vers un plan « nationalitaire¹ » où lois, institutions ou conventions produisent de nouveaux découpages.

L'histoire de la philosophie, sa relecture proposée dans le chapitre quatre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* est dense et complexe puisque Deleuze et Guattari mêlent au moins trois perspectives.

D'abord s'y trouve une lecture d'apparence classique de l'origine de la philosophie qui, des Grecs jusqu'à Foucault, interroge le devenir de la discipline selon les modalités du télos. Il n'y a pas, quoi que l'on puisse faire dire au moment grec, et pour la philosophie de « nécessité interne, soit en elle-même, soit chez les Grecs² ». Par contre, puisqu'il faut rendre compte cependant de l'inscription historique et contingente³ de la philosophie en Grèce, on peut y voir que le mouvement de reterritorialisation est opératoire.

C'est qu'ensuite cette histoire devient proprement géophilosophique dès lors que c'est par rapport à l'affranchissement de la figure de l'Etat impérial que la philosophie devient possible, et sur fond de conjoncture géographique. Deleuze et Guattari voient ainsi dans la victoire de Salamine une reterritorialisation sur la mer⁴ qui profite à l'élaboration du modèle de la Polis, du citoyen et de *l'éleuthéria*, et qu'Eschyle a excellemment illustré :

La reine : « Mais je veux tout savoir, amis : où dit-on qu'est Athènes, sur terre ? »

Le Coryphée : « Au loin, vers le couchant où décline le Soleil, notre maître ? »

[...]

La Reine : « Qui est leur chef ? Quel est-il, celui qui commande à leur armée ? »

Le Coryphée : « Ils ne peuvent être dits esclaves, ni sujets, de personne.⁵ »

Enfin, l'histoire géophilosophique n'ignore pas un moment nationalitaire. Et c'est dans ce cadre que nous allons retrouver le rapport de la loi et de l'institution. Précisons d'abord la terminologie. C'est par référence à Nietzsche, « qui a fondé la géo-

1 *QPH*, p. 105.

2 *QPH*, p. 94.

3 La contingence tient un rôle décisif, et pour le moins paradoxal, dans cette histoire : « Le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. », *QPH*, p. 94-95.

4 Cet espace absolu et apte à toutes les reterritorialisations. Voir *infra* p. 88.

5 Eschyle, *Les Perses*, traduction Danielle Sonnier. Paris, GF-Flammarion, 2000. v. 231-233 et 243-244.

philosophie en cherchant à déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande¹ » que Deleuze et Guattari affirment que

L'histoire de la philosophie est donc marquée par des caractères nationaux, ou plutôt *nationalitaires*, qui sont comme des « opinions » philosophiques².

Nulle précision n'est apportée sur le « plutôt », nous pouvons cependant supposer qu'il témoigne de cette différence, notée par Julien Benda, quand il faisait remarquer que « La morale des philosophes grecs, on l'a dit, est nationalitaire ; leur métaphysique est universelle³ ».

Le nationalitaire relève de ce complexe d'associations d'idées, d'habitudes et de mœurs érigé en cadre (artificiel) de la vie en commun. Et si nationalitaire convient mieux, c'est que le terme témoigne avantageusement du mouvement de reterritorialisation de la philosophie « sur l'Etat national et l'esprit du peuple⁴ » et qu'il conjugue ainsi mœurs, droit, et institutions⁵.

C'est dans un tel cadre nationalitaire que Deleuze et Guattari dressent alors une typologie intéressante, dont nous allons discuter la teneur mais il nous faut pour cela citer intégralité de l'extrait, très dense par ailleurs.

S'il est vrai que nous, hommes modernes, nous avons le concept, mais avons perdu de vue le plan d'immanence, le caractère français en philosophie a tendance à s'arranger de cette situation en soutenant les concepts par un simple ordre de la connaissance réflexive, un ordre des raisons, une « épistémologie ». C'est comme le recensement des terres habitables, civilisables, connaissables ou connues, qui se mesurent à une « prise » de conscience ou cogito, même si ce cogito doit devenir pré-réflexif, et cette conscience, non-thétique, pour cultiver les plus ingrates. Les Français sont comme des propriétaires terriens dont la rente est le cogito. Ils se sont toujours reterritorialisés sur la conscience. L'Allemagne, au contraire, ne renonce pas à l'absolu : elle se sert de la conscience, mais comme d'un moyen de déterritorialisation. Elle veut reconquérir le plan d'immanence grec, la terre inconnue qu'elle ressent maintenant comme sa propre *barbarie*, sa propre *anarchie* livrée aux *nomades* depuis la disparition des Grecs. 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). De ce point de vue, l'Angleterre est l'obsession de l'Allemagne ; car

1 *QPH*, p. 104.

2 *Ibid*, p. 105. Nous soulignons.

3 *La Trahison des clercs*. Consulté en ligne, p. 161 :

http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf

4 *QPH*, p. 104.

5 Sans doute aussi interdit-il aussi la précipitation et le faux pas du national au nationalisme (même si l'exemple VII, qui interroge Hegel et Heidegger ne laisse aucun doute quant à l'interprétation en ces termes du cas Heidegger, *QPH*, p. 95-96.

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. Les Anglais nomadisent sur la vieille terre grecque fracturée, fractalisée, étendue à tout l'univers, On ne peut même pas dire qu'ils aient les concepts, comme les Français ou les Allemands ; mais ils les acquièrent, ils ne croient qu'à l'acquis. Non pas parce que tout viendrait des sens, mais parce qu'on acquiert un concept en habitant, en plantant sa tente, en contractant une habitude. 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. Ils se font de l'habitude une conception extraordinaire : on prend des habitudes en contemplant, et en contractant ce qu'on contemple. L'habitude est créatrice. La plante contemple l'eau, la terre, l'azote, le carbone, les chlorures et les sulfates, et les contracte pour acquérir son propre concept, et s'en remplir (enjoyment). Le concept est une habitude acquise en contemplant les éléments dont on procède (d'où la grécité très spéciale de la philosophie anglaise, son néo-platonisme empirique). Nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes. *Je* est une habitude. Il y a un concept partout où il y a une habitude, et les habitudes se font et se défont sur le plan d'immanence de l'expérience radicale : ce sont des « conventions ». C'est pourquoi la philosophie anglaise est une libre et sauvage création de concepts. Une proposition étant donnée, à quelle convention renvoie-t-elle, quelle est l'habitude qui en constitue le concept ? C'est la question du pragmatisme. Le droit anglais est de coutume ou de convention, comme le français, de contrat (système déductif), et l'allemand, d'institution (totalité organique). Quand la philosophie se reterritorialise sur l'Etat de droit, le philosophe devient professeur de philosophie, mais l'Allemand l'est par institution et fondement, le Français l'est par contrat, l'Anglais ne l'est que par convention.

Il y a donc d'abord un découpage à opérer selon le plan et le concept. La découverte grecque, c'est celle du plan d'immanence : ils eurent l'initiative de ce plan, et ils y projetèrent un système du monde nommé Etre.

Notre modernité se caractérise comme grande machine à produire du concept, machine prolifique¹ mais qui ne sait que faire d'une telle profusion, qui ne sait pas où les déposer : elle manque du plan, ou de plans véritables, réellement productifs. Aussi faut-il remarquer que les devenirs philosophiques vont constituer des géophilosophies singulières et dont les différences seront opposables.

Commençons avec la géophilosophie française. Depuis Descartes, elle peut s'exprimer par « la rente » du cogito et la reterritorialisation sur la conscience. C'est bien la terre de la subjectivité qui est en effet tracée, et la cartographie, qu'elle soit théorie du connaître ou théorie morale du sujet, ne pourra jamais faire l'impasse du principe conscient. C'est ainsi que les Français bâtissent, donc, et c'est vrai que chez Descartes encore est donné le mouvement d'un bâtir qui monte son édifice à peine la question réglée d'une fondation en une méditation.

Qu'est-ce que la philosophie ? décline alors et par contraste le cas des philosophies allemande et anglaise.

¹ Tout grand philosophe mérite son Vocabulaire de...

L'Allemagne fait œuvre de fondation et aimerait retrouver la Grèce, d'où son culte pour l'absolu et l'Être.

La géophilosophie anglaise enfin, et Hume en a fourni un bon exemple, « nomadisent », ils habitent.

Mais c'est sur le plan du droit que ce découpage nationalitaire offre un élément intéressant pour notre propos. En effet, Deleuze et Guattari opèrent aussi sous l'angle du droit, le motif légal et institutionnel, des distinctions géophilosophiques au point que le droit est comme géolocalisé.

A la France le droit dont le paradigme est le contrat, sans doute sous l'influence de Rousseau. A la France le modèle de l'échange privé et somme toute individualiste. A la France le *more geometrico* juridique, l'appareil déductif et la machinerie légaliste.

A l'Allemagne le droit institutionnel, l'idée d'une société comme tout organique.

Enfin, à la philosophie anglaise la convention, l'habitude créatrice, produit d'une immanence, et d'un rapport empirique : faire en faisant, être fait en faisant. Il serait d'ailleurs intéressant sur ce point de réfléchir un *topos* de la philosophie morale du 18^e qui fait apparaître de telles différences, au moins entre philosophie allemande et philosophie anglaise. L'argument du dépôt – dans le Nouveau testament, garder le dépôt assure la permanence et la transmission de l'événement du salut – a servi en effet les thèses morales de Kant, contre Hume. Et lorsque Kant veut assurer à la morale son fondement dans la loi, Hume l'origine dans la convention. Et Hegel tranchera avec l'institution juridique de la propriété.

Mais on peut aller plus loin car ce découpage géophilosophique conduit jusqu'à comprendre la fonction du philosophe, embrasse jusqu'au rôle des acteurs de la création de concepts.

C'est qu'avec la modernité, adossée à la figure de l'Etat adviennent le droit et la fonction officielle de professeur de philosophie.

Mais alors que le professeur Allemand exprime le poids de l'institution et de la fondation, incarnera à ce titre l'autorité¹, le Français illustre le fonctionnaire d'Etat lié par le contrat, exigeant de lui exemplarité et loyauté. Quant à l'Anglais – et nous sommes quant à cet exemple en droit de nous demander à quelle réalité historique cela

1 Voir *infra* p. 84.

peut-il renvoyer ? – il est professeur par convention, usage, habitude.

Ainsi la géophilosophie offre à notre regard, dans une dernière analyse, un rhizome philosophique où le devenir se lit comme fractalisé en chacun de ses points.

Terre, nationalités, territoires et philosophes ont été convoqués dans un ultime mouvement où de l'immanence se produisent déterritorialisation et reterritorialisation : nous avons vu que l'institution, couplée à la loi, fonctionne aussi, et encore dans cette géophilosophie instituée par Deleuze et Guattari.

Conclusion : de la philosophie comme poliorcétique

Au terme de notre étude, rappelons quelles en ont été les grandes lignes.

Notre point de départ consistait à évaluer le rôle que la loi et l'institution jouent dans la philosophie de Deleuze, qu'il s'agisse de lire l'histoire de la philosophie ou d'y contribuer.

Le planomène que nous entendions constituer s'est révélé être fécond à plus d'un titre :

- Il y a dans la pensée de Deleuze, dès les premiers textes sur Hume et dès *Instincts et institutions* une très nette attirance pour faire jouer l'opposition de l'institution à la loi, à la faveur de celle-là. L'enjeu n'est pas indifférent : s'affirme avec l'institution, et sur tous les plans de l'institution une productivité, une force qui procède de l'affirmation et non de la négation. Toute institution semble à ce moment là relever de cette puissance d'augmenter qu'Arendt attribue à l'autorité et dont le modèle lui vient de Rome. Mais si pour l'auteur de *La crise de la culture*¹ c'est la fondation qui s'en trouve augmentée, l'institution augmente et étend le devenir et le possible, elle est puissance de métamorphose. A l'instinct clos sur lui-même, à la loi-commandement qui par essence appelle le codage œdipien, l'institution oppose une créativité infinie. C'est bien chez Hume que s'exprime un tel modèle anthropologique et sociologique, comme il s'exprimera sur le plan du droit avec les théories bien nommées de l'institution. Rien d'étonnant dès lors que le moyen terme qu'est le contrat puisse se voir reprocher d'être encore beaucoup trop proche du négatif.

1 Paris : Gallimard, 1972. 380p. Folio essais. ISBN 2-07-032503-2

- Le découpage selon la loi et l'institution s'est révélé également très fécond sur les plans de la clinique et de la critique, comme sur les plans de l'histoire philosophique et littéraire. Rien de commun *a priori* entre la littérature de Sade et Masoch si ce n'est la perversion qu'on pourrait leur reprocher (ou au contraire louer), sauf la mise en tension de la loi et du contrat, avec l'institution comme arrière-plan et défense des outrages de la loi. Il ne s'agit pas de valoriser une institution contre une loi liberticide, mais de prendre au mot la loi par le moyen de l'institution (ou du contrat qui jouera le rôle d'opérateur fantasmatique) pour en montrer le fonctionnement vide d'un signifiant sans signifié.

De la même manière *L'Anti-Œdipe* ne nous a pas montré un visage exclusivement détourné de la loi pour inviter à la licence : le propos est plus bien subtil dès lors qu'il s'agit non pas de libérer le désir mais de l'arracher à un codage désormais séculier où le capitalisme vient redoubler (reterritorialiser) le codage œdipien (et sa territorialisation privée) : « Bref, la psychanalyse dégage le second pôle dans le mouvement propre au capitalisme, qui substitue la représentation subjective infinie aux grandes représentations objectives déterminées.¹ » C'est en ce sens que la schizo-analyse invite à créer « encore plus de perversion ! encore plus d'artifice² », plus d'institution, parce qu'ainsi elle peut livrer les moyens de mener plus loin le décodage des flux où l'artifice ne se distingue pas de la nature mais la prolonge³.

- Enfin, avec la géophilosophie, loi et institution sont devenues comme des marqueurs géographiques, expressifs de la philosophie, pensée comme rapport à la terre. C'est que sous l'angle de la déterritorialisation et de la reterritorialisation, il est possible de voir loi et institution comme forces de nomadisme ou de sédentarisation. Ainsi, puisque le philosophe anglais est nomade en ce que ses conventions distribuent l'espace sans le résoudre, le philosophe français pourrait bien être sédentaire, assis et prisonnier de son contrat, et ses obligations⁴. L'institution dans sa positivité est encore anglaise,

1 *AO*, p. 362.

2 *AO*, p. 384.

3 *AO*, p. 208 : « Il n'y a pas de formation sociale qui ne présente ou ne prévoie la forme réelle sous laquelle la limite risque de lui arriver, et qu'elle conjure de toutes ses forces ».

4 Cette analyse de la fonction du professeur de philosophie, et donc de sa reterritorialisation sur l'Etat, reprise dans *QPH*, se lit déjà dans *MP*, p. 466, où Kant, qui « n'a pas cessé de critiquer les mauvais usages pour mieux bénir la fonction » pourrait bien être le plus français des professeurs allemands.

même si elle est nommée convention, et que le terme d'institution est réservée à l'Allemagne. Parce que le philosophe allemand, assujetti au problème du fondement, réduit la puissance créatrice qui pourrait être la sienne s'il consentait, comme Nietzsche, ne serait-ce qu'un instant à contempler l'espace lisse du lac de Sils-Maria.

Ces lectures, nous l'espérons, ont rendu manifeste que la philosophie de Deleuze, dans son expression, porte le mouvement de son devenir. Non pas comme la dialectique hégélienne, mais comme fuite, comme échappement constant, comme débordement. De cette fuite il y a plan, et

Le plan est comme une enfilade de portes. Et les règles concrètes de construction du plan ne valent que pour autant qu'elles exercent un rôle sélectif¹.

Nous avons rencontré avec régularité cette idée qu'il faut par tous les moyens ouvrir des portes, à laquelle s'ajoute un vocabulaire – plan, nomade, sédentaire, ligne... – prioritairement spatial, et qui, nous l'avons vu, témoigne d'une image de la pensée qui se meut dans la géographie et l'espace bien plus que dans l'histoire et le temps, qui sacrifient trop du devenir.

Et si les règles de construction ne valent que par ce qu'elles découpent, nous aimerions enfin, proposer ce qui pourrait être une dernière ligne à suivre en guise de conclusion, établir une dernière tension problématique, une dernière ligne de fuite de nos lectures deleuziennes, inspirée par une référence dans *Mille plateaux*, à la castramétation².

Le 12^e Plateau, ce traité de nomadologie consacré à la machine de guerre et qui examine, dans une discussion avec Clastres la question de l'apparition de l'Etat, évoque en effet le lien qui unit savoir et pouvoir avec, d'un côté une science nomade des machines de guerre, et de l'autre une science royale d'Etat, où la science domestiquée par l'appareil d'Etat s'unit à l'institution militaire. Et les deux de se rencontrer dans l'art des camps ou castramétation.

Ce terme désigne chez les Romains l'art de camper, d'asseoir un camp et par

1 *MP*, p. 633.

2 *MP*, p. 449.

extension l'art des fortifications. Il est par conséquent un art du fondement, de la frontière, de la territorialisation, comme peut l'être exemplairement la fondation de Rome :

- Fonder, c'est asseoir, conférer une assise à ce qui se trouve distribué par la fondation même. Un territoire, une puissance, un *imperium*.

- Il n'y a donc pas de fondation sans établissement de frontières, en politique comme en philosophie. A Rome comme de de la fondation du savoir chez Descartes ou Kant.

- Et dès lors toute fondation est territorialisation. Alors que le nomade n'est pas caractérisé par son errance, mais par l'idée que le partage de la terre n'est pas fixe, le sédentaire, celui qui est assis, l'est par des lignes tracées autour de lui : marques au sol, murets et murailles, murs et fortifications, les moyens sont nombreux mais procèdent d'une même institution de la ligne qui définit par son geste l'intérieur et l'extérieur, le semblable ou le barbare, l'ami ou l'ennemi. Et dès qu'il y a ligne, et comme il y a toujours ligne, il y a toujours Etat.

Seulement, et par nécessité, à la castramétation répondra la poliorcétique, soit l'art de mener un siège, et de pouvoir, à la fin, défaire le fondement d'une place forte , soit l'art obsidional de défaire un territoire pour l'articuler autrement.

Ces deux arts nouent des relations qui tombent sous le registre de la territorialisation et de la déterritorialisation. Car le siège abolit par exemple la distinction du civil et du militaire : assiégée, la ville devient un tout où les éléments sont qualitativement homogènes. Et à la ligne de contrevallation, établie par les assiégeants répond la ligne de circonvallation ou de défense des assiégés¹. Lorsque Deleuze et Guattari évoquent dans le 12^e Plateau Paul Virilio et Vauban, c'est assurément parce qu'il y a un lien entre espace politique et vitesse, castramétation, poliorcétique et souveraineté. On doit en effet à l'auteur de *Vitesse et politique : Essai de dromologie*² d'avoir mis en valeur le rôle de la mise à disposition de la route et de la vitesse par l'Etat, pour conjurer la prise de la rue ; le pouvoir exige ainsi le déplacement organisé du sédentaire pour lui interdire la réelle puissance – dangereuse – du nomadisme. Les historiens ont par ailleurs montré comment, en profitant des guerres de religion, le pouvoir a rejeté la force militaire aux

1 Nous mobilisons ici les ressources de l'histoire avec I. Pimouguet-Pedarros, *La Cité à l'épreuve des rois. Le siège de Rhodes par Démétrios Poliorcète (305-304 av J.-C.)*. Rennes, Presses universitaires, 2011 ; et H. Drevillon, *Batailles. Scènes de guerre de la table ronde aux tranchées*. Paris : Seuil, 2007.

2 Paris, Galilée, 1977.

frontières pour libérer, à l'intérieur, l'espace d'exercice de l'absolutisme¹. Et Vauban de participer, par son art, de la solidification des frontières et de la domestication de l'espace souverain jusqu'à la mer, y compris la mer, cet espace spécifiquement lisse et lieu problématique du *fleet in being*².

Il nous semble que cette distinction n'est pas seulement mobilisable pour rendre compte des jeux de la nomadologie mais aussi de la pensée de Deleuze.

Car dans sa critique du prestige du signifiant, de l'ultime prétention de la recherche du signifiant, Deleuze fait de l'écriture et de la critique un art de combat. S'il y a bien des raisons de contester que le champ politique se réduise à la relation ami/ennemi, il est possible par contre de projeter sur la production culturelle la distinction en faisant de l'ami une puissance intensive, ou d'intensification, et de l'ennemi une puissance réductrice, soporifique en un sens. Sans doute le combat deleuzien n'est-il pas violent, sans doute ses textes ne le montre pas agressif³, et nous pouvons donner raison à P. Montebello, pour lequel la philosophie de Deleuze ne saurait être belliciste :

Pourtant, ce n'est pas le plus important, ce n'est pas en ce sens là que la philosophie de Deleuze est paradoxale : elle ne prend pas seulement la doxa à l'envers, sous ses deux formes, elle prend à revers la philosophie elle-même, la conviction philosophique, les thèses philosophiques. [...] Car, elle ne déplace pas les problèmes, elle ne les dépasse pas, elle ne les déconstruit pas, elle s'installe en eux. Et lorsqu'elle s'installe en eux, elle ne voit pas d'oppositions, de conflits, de gigantomachie, de champs de bataille, ou alors c'est très accessoire, elle voit des problèmes qui appellent pour leur résolution non de nouvelles thèses ou antithèses, mais des paradoxes [...] ⁴

Cependant, si avant tout le problème importe, s'il s'agit d'y produire le paradoxe, il a d'abord fallu s'y installer, il a fallu pénétrer la place.

Poliorcétique philosophique peut devenir le nom de la philosophie deleuzienne, cette prise de l'espace clos, non pour reconduire des frontières mais instituer des distributions originales.

Une dernière fois, nous aimerions emprunter à l'histoire du cinéma une mise en image, un jeu en images faisant écho à la manière propre de concevoir la philosophie de Deleuze, dont nous espérons avoir montré la fécondité à l'occasion d'une pensée de

1 H. Drevillon. *Les rois absolus 1629-1715*. Paris : Belin, 2014.

2 *MP*, p. 450.

3 Il y a cependant dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* des provocations qu'il ne faut pas sous-estimer.

4 P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*. pp. 9-10.

l'institution.

Si, comme le souligne M. Antonioli, Deleuze regrette que « ce qui est en jeu est donc une orientation générale de la philosophie, un tropisme fondamental qui l'attire irrésistiblement vers le Même et l'Identique¹ », alors nous aimons imaginer le rire de Deleuze à regarder *La maison démontable*² de Buster Keaton.

Comme cadeau de mariage, Buster et sa jeune épouse reçoivent une maison en kit, à monter soi-même. Mais un soupirant éconduit modifie la numérotation des caisses (le 3 devenant un 8 aussi facilement que le 1 devient 4 par ajouts et prolongement de traits), et Buster se trouve à construire sa maison de travers en suivant des plans qui ne correspondent plus. Ce qui devrait conduire à ne rien construire, à déjouer toute construction le conduit bien plutôt à établir une maison étrange où la porte d'entrée et à l'étage, où les fenêtres deviennent des portes, et où de plus l'assemblage offre tant de jeu que tout fuit (l'eau, l'air, et les invités de la crémaillère !). Maison dans laquelle le couple habite néanmoins, maison bancale, sur la ligne, en équilibre.

Inconfortable maison, donc, sans doute. Mais si ce jeu des pièces entre elles rend non seulement possible l'effet comique (par détournement de fonctions de tous les objets, une rambarde devient échelle qui devient accès principal de la maison), il offre également une image assez fine de ce qu'aujourd'hui on nomme modularité des objets, et qui, d'une certaine manière offre un nouvel exemple d'une pensée par démultiplication, soit un modèle deleuzien.

Le comique peut procéder de ce détournement, et Buster de faire d'un lustre une poulie pour soulever un piano³. Mais le comique procédera tout autant, à l'inverse, de la réalisation nécessaire et implacable d'une fonction. On trouve dans mon *Mon oncle* (1958) de J. Tati, comme dans *The party* (1968) de B. Edwards l'illustration d'un tel mécanisme déterministe.

On se souvient du texte de Bergson consacré à l'humour et de son lien fort avec le mécanisme. Or chez Keaton s'exprime plutôt le chaos dont parle Deleuze, et qui tient aussi de l'empirisme.

Il y a en effet dans la maison ainsi construite comme l'expression du secret de

1 M. Antonioli, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, p. 23.

2 *One week*, 1920.

3 Le comique est donc l'asymptote de l'intelligence : on rit ici de ce lustre-fonctionnant-comme-poulie ; on loue là bas l'intelligence du singe qui fait d'une branche-un-levier, et le prolongement de son bras.

l'empirisme tant vanté par Deleuze, et qui tient à la reconnaissance du pouvoir de la relation, et à l'exaltation du ET. Pouvoir et force qui s'opposent à la segmentarité, puisqu' « on est segmentarisé de partout et dans toutes les directions » et dont la maison, la sphère domestique, offrent un exemple significatif :

Habiter, circuler, travailler, jouer : le vécu est segmentarisé spatialement et socialement. La maison est segmentarisée suivant la destination de ses pièces ; les rues, suivant l'ordre de la ville [...]¹

Or Keaton fait de sa maison une maison habitable du fait même de la redistribution de son espace, redistribué constamment selon de nouvelles règles qui, certes ont vocation d'abord à abonder l'effet comique, mais qui ne sont pas rigoureusement absurdes sur le plan de l'adaptation.

Il s'y joue bien des vitesses, ainsi la tempête violente qui désormais emporte tout, ne produira-t-elle pas la destruction de la maison mais sa mise en mouvement prodigieuse autour d'un axe impossible, la faisant tournoyer comme une toupie.

Il y a donc bien des vertus à démultiplier le devenir héraclitéen, dans l'art, au cinéma comme en philosophie, aux devenirs pluriels et infinis, produisant des effets de rebonds ou de relâchement, de fuites ou de synthèses.

Il y a bien des vertus à la philosophie de Deleuze, dont la saisie et la valorisation des dynamismes n'est pas des moindres. En prenant l'exemple de la mise en mouvement conjointe de la loi et de l'institution, nous espérons l'avoir montré.

Parce que la loi fige et réduit au même, parce qu'elle limite le réel des choses autant que les affaires humaines, elle témoigne d'une anthropologie par trop essentialiste. Voilà pourquoi faut-il d'abord en rire.

Mais parce que nous pourrions aussi en pleurer, dès lors que la loi se fige elle-même en LOI, dès lors qu'elle transforme l'ouvert en clos, qu'il s'agisse de la loi politique ou du surlégalisme œdipien, la loi doit être dépensée, vidée, ou au moins convertie afin qu'elle devienne active et puissance de création, de métamorphose, c'est-à-dire institution.

1 *MP*, p. 254.

Bibliographie

Ouvrages cités de Gilles Deleuze

- *Instincts et institutions : textes choisis et présentés par G. Deleuze*. 13^e édition. Paris : Hachette, 1955. 84p. « Textes et documents philosophiques ».
- *Empirisme et subjectivité*. 5^e édition. Paris : PUF, 1993. 152p. Epiméthée. ISBN 2-1304-5564-6.
- *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris : Les Editions de minuit, 1967/2007. 119p. Collection « reprise ». ISBN 978-2-7073-2010-0.
- *Différence et répétition*. 7^e édition. Paris : PUF, 1993. 391p. Epiméthée. ISBN 978-2-13-058529-9
- *Logique du sens*. Paris : Les Editions de minuit, 1969. 392p. Collection « critique ». ISBN 2-7073-0152-3.
- *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie* (avec Félix Guattari). Paris : Les Editions de minuit, 1972. 470p. Collection « critique ». ISBN 2707300675
- *Kafka. Pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari). Paris : Les Editions de minuit, 1975. 157p. Collection « critique ». ISBN 978-2-7073-0058-4.
- *Dialogues* (avec Claire Parnet). Paris : Flammarion, 1996. 187p. Champs essais. ISBN 978-2-0812-1803-1
- *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2* (avec Félix Guattari). Paris : Les Editions de minuit, 1980. 647p. Collection « critique ». ISBN 978-2-7073-0307-3.
- *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris : Les Editions de minuit, 1983. 298p. Collection « critique ». ISBN 978-2-7073-0659-3.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec Félix Guattari). Paris : Les Editions de minuit, 1991. 206p. Collection « critique ». ISBN 2-7073-1386-6.

- *L'Île déserte : textes et entretiens 1953-1974. Edition préparée par David Lapoujade.* Paris : Les Editions de minuit, 2002. 416p. Paradoxe. ISBN 978-2-7073-1761-2.
 - *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995. Edition préparée par David Lapoujade.* Paris : Les Editions de minuit, 2003. 383p. Paradoxe. ISBN 2-7073-1834-5.
 - *Lettres et autres textes. Edition préparée par David Lapoujade.* Paris : Les Editions de minuit, 2015. 314p. Paradoxe. ISBN 978-2-7073-2939-4
- **
- *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, G. Deleuze, C. Parnet, P.-A. Boutang, [DVD],* 1988. 3 DVD vidéo, Editions MONTPARNASSE, 2004.

Ouvrages généraux, articles consultés, et consacrés à G. Deleuze

- ANTONIOLI Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie.* Paris : Editions Kimé, 1999. 128p. ISBN 978-2-84174-177-X
- ANTONIOLI Manola. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari.* Paris : L'Harmattan, 2003. 262p. L'ouverture philosophique. ISBN 2-7475-5831-2
- BADIOU Alain. *Deleuze. La Clameur de l'être.* Paris : Fayard, 2010. 184p. Pluriel. ISBN 978-2-8185-0094-1
- BELLOUR Raymond, et al. « Gilles Deleuze. Un philosophe nomade ». *Magazine littéraire*, n°257, septembre 1988, p. 14-65.
- HARDT Michael. *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy.* University of Minnesota, 1993. 164p. ISBN 9780816621606. Consulté en ligne, le 23/05/2016 :
https://archivocienciassociales.files.wordpress.com/2012/10/michael_hardt_gilles_deleuze_an_apprenticeship_in_philosophy__19932.pdf
- LAPOUJADE David. *Deleuze, les mouvements aberrants.* Paris : Les Editions de minuit, 2014. 303p. Paradoxe. ISBN 978-2-7073-2817-5
- MARTIN Jean-Clet. *La philosophie de Gilles Deleuze.* Paris, Payot, 2005. 363p. Petite bibliothèque Payot. ISBN 978-2228900119

- MONTEBELLO Pierre. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris : Vrin, 2008. 256p. Bibliothèque des philosophies. ISBN 978-2-7116-1958-0
- MARRATI Paola, SAUVAGNARGUES Anne, ZOURABICHVILI François. *La philosophie de Deleuze*. PARIS : Vrin, 2011. 352p. Quadrige. ISBN 978-2-13-058807-8
- SIBERTIN – BLANC Guillaume. *Deleuze et l'Anti-Oedipe. La production du désir*. Paris : PUF, 2010. 151p. Philosophies. ISBN 978-2-13-056901-5
- SIBERTIN – BLANC Guillaume. *Politique et Etat chez Deleuze et Guattari*. Paris : PUF, 2013. 248p. Actuel Marx confrontation. ISBN 978-2-13-060731-1
- SIBERTIN-BLANC Guillaume. *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Thèse de doctorat, 2006.
- SUTTER Laurent (de). *Deleuze, la pratique du droit*. Paris : Michalon, 2009. 128p. Le bien commun. ISBN 2-8418-6482-0
- ZOURABICHVILI François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses. 2003. 95p. Collection « Vocabulaire de ... ». ISBN 2-7298-1291-1

**

- ANDOKA Florence. « Machine désirante et subjectivité dans l'Anti-Œdipe de Deleuze et Guattari », *Philosophique* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 05 mars 2012, consulté le 05 mai 2016. URL : <http://philosophique.revues.org/659>
- DENIS Valery. « Hume et Deleuze, ébauche d'une rencontre », *Philosophique* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2012, consulté le 05 mai 2016. URL : <http://philosophique.revues.org/689>
- MEJAT Guillaume. « Gilles Deleuze et Félix Guattari lecteurs de Marx : l'inspiration marxiste de la conception du désir développée dans l'Anti-Œdipe », *Philosophique* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 14 mars 2012, consulté le 23 mai 2016. URL : <http://philosophique.revues.org/693>
- MOZERE Liane, et al. « Gilles Deleuze et Félix Guattari : Territoires et devenirs » *Le portique* [En ligne], n° 20, 2007. Consulté le 15 mai 2016. URL : <https://leportique.revues.org/1350>
- SIBERTIN-BLANC Guillaume. « Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles

Deleuze », *Le Philosophoïre* [En ligne], 1/ 2003 (n° 19) , p. 119-154. Consulté le 05 mai 2016. URL : www.cairn.info/revue-le-philosophoïre-2003-1-page-119.htm

Autres textes cités ou consultés

- ALTHUSSER Louis. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. 7^e édition. Paris : PUF, 1992. 126p. Quadrige. ISBN 2-13-044516-0
- ARISTOTE. *Les Politiques*, traduction Pierre Pellegrin, 2^e édition. Paris, GF-Flammarion, 1990. 575p. ISBN 2-08-070490-7
- ATTALI Jacques. *L'homme nomade* (2003). Paris : Fayard, 2003. 484p. ISBN 2-2136-1726-0
- BENDA Julie. *La Trahison des clercs*. [En ligne] Consulté le 4 mai 2016 : http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf
- BORGES Jorge Luis. *Fictions*, traduction P. Verdevoye, Ibarra et R. Caillois, nouvelle édition augmentée. Paris : Gallimard, 1983. 185p. Folio. ISBN 2-07-036614-6
- CANGUILHEM Georges.
 - *La Connaissance de la vie*, 2^e édition revue et augmentée, Neuvième tirage. Paris : Vrin, 1992. 198p. Bibliothèque des textes philosophiques. ISBN 2-7116-1132-9
 - *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin, (1968) 1994. 432p. Vrin - Problèmes & Controverses. ISBN 978-2-7116-0108-0
 - *Œuvres Complètes, IV : résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*. Paris, Vrin, 2015. 1296p. Bibliothèque des textes philosophiques. ISBN 978-2-7116-2363-1
- CASTRO Eduardo Viveiros (de). *Métaphysiques cannibales*, traduction Oiara Bonilla. Paris : PUF , 2009. 216 p. MétaphysiqueS. ISBN 978-2-13-057811-6
- DERRIDA Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée, 2006. 218p. La philosophie en effet. ISBN 2718606932

- DOUIN Jean-Luc. *Godard*. Paris, Rivages/Cinéma, 1989. 253 p. ISBN 2-86930-289-4
- DESCARTES René. *Discours de la méthode*, in *Œuvres philosophiques*, Tome I, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié. Paris : Classiques Garnier, 1988. 829p. ISBN 2-04-017418-4
- DELEULE Didier. « Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile » in *Hume et le concept de société civile*, coordonné et présenté par Claude Gautier. Paris : PUF, 2001. 159 p. Débats philosophiques. ISBN 978-2-13-052203-4
- DELEULE Didier. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris : Aubier Montaigne, 1979. 414 p. Analyse et raisons. ISBN 2-7007-0156-9
- DREVILLON Hervé. *Batailles. Scènes de guerre de la table ronde aux tranchées*. Paris : Seuil, 2007. 377p. L'univers historique. ISBN 2020800225
- DREVILLON Hervé. *Les rois absolus 1629-1715*. Paris : Belin, 2014. 637p. Histoire de France. Préface de Joël Cornette. ISBN 978-2701191942
- ESCHYLE. *Les Perses*, traduction Danielle Sonnier. Paris, GF-Flammarion, 2000. 254p. ISBN 978-2-0807-1127-4.
- FREUD Sigmund. *La technique psychanalytique*, « Le début du traitement », traduction A. Berman, 2^e édition. Paris, PUF, 1967. Bibliothèque de psychanalyse.
- GUATTARI Félix. *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*. Paris : Edition la Découverte, 2003. 306 p. Collection [Re] découverte. Préface de Gilles Deleuze. ISBN 978-2-70-713432-5
- GOYARD-FABRE Simone. « Hume et la critique du contrat social », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°3, 1988.
- HAURIOU Maurice. *La théorie de l'institution et de la fondation*, in *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1925, N° 4, p. 2-45.
- HEMPEL Carl. *Eléments d'épistémologie*, traduction B. Saint-Sernin. 2^e édition. Paris : Armand Collin, 1996. Cursus. ISBN 2-200-26425-9
- HOBBS Thomas. *Léviathan*, traduction F. Tricaud. Paris, Sirey, 1971. 780p. Philosophie politique.
- HUME David. *Traité de la nature humaine*. Introduction et traduction d'André

- Leroy. Paris : Aubier, 1946. → C'est l'édition utilisée par Gilles Deleuze dans son commentaire.
- HUME David. *Traité de la nature humaine*. Traduction Ph. Baranger, Ph. Saltel, J. P. Cléro. 3 volumes. Paris : GF-Flammarion, 1991, 1993, 1995. ISBN 2-0807-0701-9 ; ISBN 2-0807-0557-1 ; ISBN 2-0807-0702-7. → C'est l'édition à laquelle nous nous sommes référés pour notre travail.
 - KAFKA Franz.
 - *Le Procès*, traduction d'A. Vialatte. Paris : Gallimard, 1987. 378p. Folio. ISBN 2-07-037840-3
 - *Le Terrier*, traduction D. Miermont. Paris : Mille et une nuits, 2002. 87p. Petite collection n° 335. ISBN2842056671
 - *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, traduction B. Lortholary. Paris : Flammarion, 1991. 212p. ISBN 2-08-070564-4
 - KANT Immanuel.
 - *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction J. Rivelaygue, in *Œuvres philosophiques, Tome II*, édition sous la direction de F. Alquié. Paris : Gallimard, 1985. 1632p. ISBN 9782070110728
 - *Critique de la raison pratique*, traduction François Picavet, neuvième édition. Paris : PUF, 1985. 228p. Quadrige. ISBN 978-2-13-059546-5
 - KLEIST B. W. Heinrich (von). *Michael Kohlhass*, traduction G. La Flize. Paris : Garnier-Flammarion, 1998. 192 p. ISBN 2-0807-0645-4.
 - MALHERBE Michel. *La philosophie empiriste de David Hume*. 4^e édition. Paris : Vrin, 2001. 383 p. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. ISBN 2-7116-1480-8
 - MONTAIGNE Michel (de). *Les Essais*, trois tomes, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel. Paris, Livre de poche, 1972. ISBN du tome un cité : 2-253-02815-0
 - MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*, chronologie, introduction, bibliographie par V. Goldschmidt. Deux tomes. Paris : GF-Flammarion, 1979. 507 p. et 638p. ISBN 2-08-070325-0 et 2-08-070326-9
 - NEGRI Antonio. *L'anomalie sauvage*, traduction F. Matheron, préface de G.

- Deleuze. Paris, Editions Amsterdam , 2007. 347p. Collection « Cauter ! ». ISBN 978-2-915547-37-5
- NIETZSCHE Friedrich. *Par-delà bien et mal*, traduction C. Heim. Paris : Gallimard, 1971. 282p. Folio essais. ISBN 2-07-032430-3
 - ORY Pascal (sous la direction de). *Nouvelle histoire des idées politiques*. Paris : Hachette, 1987. 819p. Pluriel. ISBN 2-01-015385-5
 - PIMOUGUET-PEDARROS Isabelle. *La Cité à l'épreuve des rois. Le siège de Rhodes par Démétrios Poliorcète (305-304 av J.-C.)*. Rennes, Presses universitaires, 2011. 410p. ISBN 2753517037
 - PLATON. *Ménon*, traduction Monique Canto-Sperber. Paris, GF-Flammarion, 1991. 350p. ISBN 2-08-070491-5
 - RENARD Georges.
 - *La théorie de l'institution*. Paris : Sirey, 1930.
 - *La philosophie de l'institution*. Paris : Sirey, 1939.
 - ROUSSEAU Jean-Jacques.
 - *Du Contrat social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par B. Bernardi. Paris : GF-Flammarion, 2001. 256p. ISBN 2-08-071058-3
 - *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présentation et notes par B. Bachofen et B. Bernardi. Paris : GF-Flammarion, 2008. 302p. ISBN 978-2-0812-0680-9
 - SADE Donatien Alphonse François (de).
 - *La philosophie dans le boudoir (les instituteurs immoraux)*. Paris : Editions 10-18 (Domaine français), 1998. ISBN 2264024917
 - *Histoire de Juliette, ou les prospérités du vice*. Texte consulté en ligne, le 2/05/2016, <http://www.sade-ecrivain.com/juliette/3.htm>
 - SAINT-JUST Louis Antoine Léon de. *Fragments sur les institutions républicaines*. Edition en ligne disponible de l'Université du Québec : http://classiques.uqac.ca/classiques/saint_just/fragments/fragments.html
 - SENON Jean Louis. « Troubles psychiques et réponses pénales », Champ pénal [En ligne], XXXIVe Congrès français de criminologie, Responsabilité/Irresponsabilité Pénale, mis en ligne le 15 septembre 2005,

consulté le 09 mai 2016. URL : <http://champpenal.revues.org/77>

- SIMONDON Gilbert.
 - *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble : Editions Jérôme Millon, 2005. 576 p. Collection Krisis. ISBN 2-84137-181-6 – 576
 - *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris, Aubier, 2012. 367p. Philosophie. ISBN 2700704282
- TOURNIER Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, postface de G. Deleuze. Paris : Gallimard, 1972. Folio. 288p. ISBN 2-0703-6959-5
- VEYNE Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Seuil histoire, 1971. 438p. Points histoire. ISBN 9782757851562
- VIRILIO Paul. *Vitesse et politique : Essai de dromologie*. Paris, Galilée, 1977. 151p. La philosophie en effet. ISBN 2718600799

Filmographie

- EDWARDS Blake. *The Party*, 1968. [DVD]. 1 DVD vidéo, couleur, MGM, 2005.
- GODARD Jean-Luc. *Alphaville (Une étrange aventure de Lemmy Caution)*, 1965. [DVD]. 1 DVD vidéo, noir et blanc, STUDIO CANAL, 2007.
- GREENAWAY Peter. *Meurtre dans un jardin anglais*, 1982. [DVD]. 1 DVD vidéo, couleur, MK2, 2008.
- KEATON Buster. *L'intégrale des courts métrages en version restaurée*. [DVD]. 5 DVD video, noir et blanc, Arte éditions, 2015.
- KUBRICK Stanley. *2001 l'odyssée de l'espace*, 1969. [DVD]. 1 DVD vidéo, couleur, Warner Bros, 2001.
- TARKOVSKI Andreï. *Solaris*, 1972. [DVD]. 1 DVD vidéo, couleur, MK2, 2005.
- TATI Jacques. *Mon Oncle*, 1958. [DVD]. 1 DVD vidéo, couleur, Les films de mon oncle, 2005.