

## *L'anti-Œdipe* : du « livre de philosophie politique »

### à la politique du livre philosophique

par Arnaud Bouaniche (Université Lille 3)

*L'anti-Œdipe* paraît en 1972, à un moment de son œuvre que Deleuze analyse rétrospectivement comme « une sorte de passage à la politique », selon la formule fameuse d'un entretien de 1986<sup>1</sup>. Ce « passage » s'effectue, comme on sait, sous la triple contrainte 1/ d'un événement, celui de Mai 68, 2/ d'une rencontre, avec Félix Guattari, et 3/ à travers ce dernier, d'une ouverture sur une riche expérience pratique, principalement dans les domaines de la psychiatrie et du militantisme. Mais ce que l'on voudrait montrer, c'est que ce « passage à la politique » s'accomplit à travers une nouvelle conception du livre de philosophie, celui-ci ne gagnant pas un contenu politique sans que, dans le même temps, il ne prenne lui-même une puissance d'intervention pratique.

Dans le même entretien de 1986, Deleuze, sans en avoir l'air, attire l'attention sur l'importance du livre. Après avoir évoqué les circonstances qui, entre 1968 et 1972, l'ont conduit vers « la politique », il conclut de manière significative sur l'écriture du livre comme point de rencontre entre la philosophie et la politique : « *L'anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique<sup>2</sup> ». A travers cette dernière expression, on comprend que le « passage à la politique » ne marque pas une sortie hors de la philosophie. Ce dont il est question dans les années 70, c'est plutôt d'une re-contextualisation de la philosophie dans le champ de la culture et de la critique sociale. Mais la politique ne constitue pas seulement pour Deleuze un milieu enfin extérieur après les études d'histoire de la philosophie, dans lequel le philosophe taillerait désormais ses concepts. Ce qui est plus fondamentalement en jeu ici c'est un *devenir politique de la philosophie* impliquant une modification du régime de signification des énoncés philosophiques qui, au contact des discours positifs sur le social, gagnent, à partir de *L'anti-Œdipe*, une puissance d'intervention directe dans le champ pratique. Ce nouveau statut des énoncés de la philosophie suppose alors une critique du livre comme milieu d'intériorité et image du monde, et implique une double conception 1° du livre comme machine ouverte sur un dehors, et 2° de l'écriture comme acte militant de mise en mouvement de la pensée avec les forces et les matériaux du champ social<sup>3</sup>. Le livre de « philosophie politique » de 1972 devient alors inséparable d'une *politique du livre philosophique* comme outil critique et de création pratique. Avant même la nouveauté de ses thèses et de ses concepts, ou plutôt inséparable de la nouveauté de son contenu, *L'anti-Œdipe* se présente donc lui-même, dans sa matérialité, comme un type de livre nouveau, dont nous voudrions montrer qu'il est au cœur

---

<sup>1</sup>. *Pourparlers*, p. 230.

<sup>2</sup>. *Ibid.* S'agissant de l'importance du livre, on pourrait ajouter que la rencontre avec Guattari n'est elle-même évoquée par Deleuze que comme l'origine d'un livre : « Et puis il y a eu ma rencontre avec Félix Guattari <...>. Ça a donné *L'anti-Œdipe* » (*Pourparlers*, p. 16). Rien ne se passe en dehors du livre, ou plutôt tout passe par le livre : c'est lui qui révèle ce qui se passe.

<sup>3</sup>. A travers l'énoncé « faire une philosophie », par lequel Deleuze caractérise son expérience de collaboration avec Guattari de *L'anti-Œdipe* à *Mille plateaux* (*Pourparlers*, p. 187), il faut entendre cette conception militante de l'acte philosophique qu'il adopte à partir de 1972.

d'une mutation qui fait passer Deleuze de l'*interprétation* à l'*expérimentation*<sup>4</sup> : dans le même moment où il critique le paradigme herméneutique du livre comme déchiffrement du monde au profit de celui, machinique et pragmatique, de la connexion à un dehors et à des segments d'usages multiples, Deleuze est conduit vers un renouvellement théorique et pratique du livre philosophique, sensible dès la modification qui intervient dans son travail d'élaboration philosophique désormais placé sous le régime exclusif d'une écriture à quatre mains.

Les lecteurs de l'époque sont nombreux à percevoir dans *L'anti-Œdipe* le surgissement d'un régime d'énonciation nouveau. C'est ce qui apparaît à travers des « impressions » de lecture qui doivent valoir pour nous, et dans un premier temps, comme les symptômes ou les signes d'un type de livre inédit, dont il s'agira, dans un second temps, de dégager les critères. Nous nous limiterons aux témoignages de deux lecteurs de première importance.

Le premier est de François Châtelet. Il est formulé dès 1972, lors d'une table ronde organisée à l'initiative de la revue *La Quinzaine littéraire*, à l'occasion d'un numéro consacré à la parution de *L'anti-Œdipe*<sup>5</sup>. Châtelet s'exprime en ces termes : « Ce qui me paraît important, c'est l'irruption d'un tel texte parmi les livres de philosophie (car ce livre est pensé comme un livre de philosophie). Or *L'anti-Œdipe* casse tout. D'une manière extérieure d'abord, par la "forme" du texte même : il y a des "gros mots" qui sont prononcés dès la deuxième ligne, comme par provocation. On croit, au début, que cela ne va pas durer, et puis ça dure [...] ; cette irruption, je l'ai ressentie comme matérialiste. Il y a longtemps que ça ne nous était pas arrivé<sup>6</sup>. » Le second témoignage est de Michel Foucault. Il figure dans un cours donné le 7 janvier 1976 au Collège de France autour du problème de « la guerre dans la société civile<sup>7</sup> ». Foucault y évoque, en passant, le livre de Deleuze et Guattari en ces termes : « Je pense <...> à l'efficacité de quelque chose – je n'ose même pas dire d'un livre – comme *L'anti-Œdipe*, qui n'est pratiquement référé à presque rien d'autre qu'à sa propre inventivité théorique, livre ou plutôt chose, événement, qui est parvenu à faire s'enrouer jusque dans la pratique la plus quotidienne ce murmure pourtant longtemps ininterrompu qui a filé du divan au fauteuil<sup>8</sup>. »

Trois points sont d'emblée remarquables dans ces deux réactions qui révèlent, chacune à sa manière, la singulière capacité affectante de *L'anti-Œdipe*. 1/ On relève tout d'abord, chez Châtelet comme chez Foucault, une même hésitation en ce qui concerne l'identification en quelque sorte « ontologique » du livre de Deleuze et Guattari : qu'est-ce que *L'anti-Œdipe* ? Faut-il en parler comme d'un « texte » ? Est-ce (seulement) un « livre » ? Question surprenante devant laquelle nous placent pourtant les formules fortes de Foucault ! Mais, aurait-on envie de répliquer, qu'est-ce que *L'anti-Œdipe* sinon un livre ? Et pourquoi ne pas « oser » en parler simplement comme d'un « livre », et préférer en parler comme d'une « chose » ou comme d'un « événement » ? A supposer même qu'on reconnaisse *L'anti-Œdipe* sous la catégorie de livre, comme c'est ici le cas de Châtelet, la question se poserait encore de déterminer *quel genre* de livre ... Livre « de philosophie », semble justement devoir préciser ce dernier, mais comme pour prévenir un malentendu ou dissiper une incertitude. Assurément *L'anti-Œdipe* se présente comme un livre qui bouscule les catégories constituées à travers lesquelles nous appréhendons habituellement le livre. 2/ Mais d'autre part, *L'anti-Œdipe* ne semble pas pouvoir être considéré directement en lui-même, à partir de son contenu et de ses thèses, mais dans sa relation au milieu dans lequel il surgit comme un *événement*, avec tous

<sup>4</sup>. Sur ce passage de l'interprétation à l'expérimentation dans l'œuvre de Deleuze, voir les analyses précises d'Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, coll. « Lignes d'art », 2005, p. 115 et suivantes.

<sup>5</sup>. « Deleuze et Guattari s'expliquent... », in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.

<sup>6</sup>. *Ibid.*, p. 307, nous soulignons.

<sup>7</sup>. *Dits et Ecrits*, éd. Gallimard, coll. « Quarto », tome II, p. 160 et suivantes.

<sup>8</sup>. *Ibid.*, p. 162-163, nous soulignons.

les caractères d'une « irruption » imprévisible, à la fois comme une puissance de renouvellement (« Il y a longtemps que ça ne nous était pas arrivé... », « livre, ou plutôt chose, événement... »), et comme une puissance polémique qui dérange les discours et les pratiques. 3/ Car la nouveauté du livre de Deleuze et Guattari paraît inséparable, dans les deux témoignages, de sa capacité à déranger les « codes » d'une pratique ou d'une discipline : Châtelet évoque ainsi l'usage des « gros mots » dans le livre, usage qui paraît dans un premier temps ressortir à une stratégie de provocation, mais dont la généralisation finit par signaler un véritable régime de discours, dirigé selon lui contre la méthodologie universitaire qui écrase les puissances créatrices de toute recherche. De son côté, Foucault enregistre les effets de contestation produits par le livre en direction des codes qui règlent le rituel de la cure psychanalytique. A travers cette capacité d'interrompre ou de brouiller les codes, le livre de philosophie gagne une force politique ou pratique très directe, mais en un sens qu'il nous faut faudra préciser.

Mais que faut-il que soit *L'anti-Œdipe* pour susciter de telles réactions à travers sa lecture et sa réception ? Quels sont plus précisément les *critères* de ce type de livre singulier incarné par cette somme deleuzo-guattarienne ? C'est peut-être ce que Deleuze (sans Guattari) précise lui-même, en 1972, l'année même où paraît le livre, dans un article intitulé « Pensée nomade », qui n'est pas explicitement consacré au livre écrit avec son collaborateur, mais à l'œuvre de Nietzsche<sup>9</sup>. Pourtant, tout se passe selon nous comme si, en parlant de Nietzsche, Deleuze dégageait en filigrane les orientations de son propre travail et la conception nouvelle du livre de philosophie qu'il implique. Un étonnant jeu de miroir se met en effet en place au fil de l'article, au point que l'on pourrait presque retourner la question que Deleuze pose à propos des « aphorismes de Nietzsche », en direction de son propre travail et de l'impression puissante qu'il produit sur ses lecteurs : « Quels sont donc les caractères [de *L'anti-Œdipe*] pour donner cette impression ?<sup>10</sup> »

L'ensemble de cet article consiste en un relevé des traits caractéristiques de l'œuvre nietzschéenne. Mais la démarche de Deleuze est bergsonienne : la multiplicité des caractères d'une chose *suppose* l'unité de cette chose<sup>11</sup>. Aussi, les caractéristiques de l'œuvre de Nietzsche ne sont qu'une multiplicité de « vues » prises sur le mouvement simple qui la porte. C'est donc de ce mouvement qu'il faut partir. Quel est-il ? C'est ce que Deleuze explicite d'emblée à travers un concept central de *L'anti-Œdipe* : « Au niveau de ce qu'il pense et de ce qu'il écrit, Nietzsche poursuit une tentative de *décodage*<sup>12</sup> ». Le terme « décodage » ne désigne pas ici, et de manière relative, une opération d'interprétation ou de traduction, mais, de manière absolue, la *destruction de codes* telle que le capitalisme en présente le processus dans l'histoire : flux de propriétés, d'argent, de production, de travailleurs, etc. Comme « décodage généralisé de tous les flux » le capitalisme a la vertu, selon la théorie de l'histoire élaborée par Deleuze et Guattari dans *L'anti-Œdipe*, de révéler en le déjouant le projet commun de toute société : empêcher ou neutraliser le décodage qui marquerait son

<sup>9</sup>. *L'île déserte*, p. 351 et suivantes. Il s'agit de l'intervention de Deleuze au colloque « Nietzsche aujourd'hui ? », tenu à Cerisy-la-Salle en juillet 1972. C'était déjà sous le patronage de Nietzsche que Deleuze se plaçait dans *Différence et répétition*, lorsqu'il en appelait dans la préface à de nouveaux moyens d'expression philosophique. Ici, le titre même de cette intervention, « Pensée nomade », indique que l'enjeu dépasse l'œuvre de Nietzsche et concerne la définition d'une orientation plus large, qui est celle-là même de Deleuze.

<sup>10</sup>. *Ibid.*, p. 355.

<sup>11</sup>. Cette articulation entre l'unité de la chose et les vues multiples que la pensée prend sur elle quand elle l'analyse, traverse toute l'œuvre de Bergson (dont on connaît l'importance pour celle de Deleuze). Sur cette articulation on se reportera en particulier à « Introduction à la métaphysique », *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », p. 190-194.

<sup>12</sup>. *L'île déserte*, p. 354, nous soulignons.

anéantissement, en capturant les flux sous des modalités multiples — organisation, assignation, localisation, identification, distribution, répartition, etc. —, modalités diverses que Deleuze et Guattari subsument sous les concepts de « codage » et de « surcodage ». Or, l'entreprise de Nietzsche participe justement de la tendance inverse de ce processus de codage, en se manifestant au contraire comme une puissance de « décodage » ou « déterritorialisation » : « A travers tous les codes, du passé, du présent et de l'avenir, il s'agit pour lui de faire passer quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder<sup>13</sup> ». Deleuze situe ainsi l'œuvre de Nietzsche à travers une opposition, formulée dans un lexique guattarien, entre deux processus, l'un de « territorialisation » ou de « reterritorialisation », qui organise, structure, ordonne, etc., et l'autre de « déterritorialisation », qui défait et déstabilise les structures constituées. Du même coup, cette émission de flux décodés prend une portée critique et politique, puisqu'elle déjoue les configurations que ne cesse de dresser tout pouvoir pour subjuguier les flux. De ce point de vue, ce qui fait selon Deleuze l'originalité de Nietzsche au sein du fameux triptyque dans lequel il est enrôlé dans les années soixante dix aux côtés de Freud et de Marx pour penser la modernité, c'est justement le caractère fondamentalement « irrécupérable » de son projet. Tandis que les entreprises de Marx et de Freud retombent en effet tendanciellement dans l'époque, en se recodant sur des institutions — respectivement sur celle de l'Etat et de la famille —, l'œuvre de Nietzsche se donne avec toute la radicalité de *l'événement pur* comme une puissance en rupture avec tout code et toute norme, en exprimant non pas « notre » culture, mais une « autre » culture : une « contre-culture<sup>14</sup> ». Dès 1962 et les analyses du livre qu'il lui consacre, Deleuze reprend justement à Nietzsche le terme « intempêtif » (*unzeitgemäss*, qui signifie littéralement « contre son temps »), pour caractériser le lien selon lui essentiel de la philosophie avec ce qui, dans une époque, se retourne *contre* cette époque : « La philosophie, toujours intempêtive, intempêtive à chaque époque<sup>15</sup> ». La nouveauté de la pensée comme puissance de décodage signifie à la fois son indépendance à l'égard du temps chronologique dans lequel nous nous *représentons* les événements, et du temps historique dans lequel nous *reconnaissons* les valeurs établies.

Mais si la philosophie de Nietzsche échappe au temps, elle n'est pas sans lieu, désincarnée, utopique. Le défi de Nietzsche est justement d'inventer un dispositif capable d'accueillir et de faire circuler les flux décodés sans les neutraliser ni figer leur processus. Or, ce lieu, Deleuze lui donne le nom de « corps » : « corps de l'écrit<sup>16</sup> » ou « corps du livre<sup>17</sup> ». Cette conception matérielle du livre résulte d'une double évolution intervenue dans l'œuvre de Deleuze entre *Différence et répétition* et *Logique du sens* par l'intermédiaire d'Artaud.

1/ Le terme « corps » doit être en effet ici rapporté au concept de « corps sans organes » tel qu'il apparaît pour la première fois en 1969, dans la treizième série de *Logique du sens* en rapport avec l'œuvre littéraire d'Artaud. Dans la philosophie de Deleuze, le concept de « corps sans organes » fonctionne, sur son versant polémique, comme une critique de toute conception du corps fondée sur une organisation et une distribution hiérarchisée de fonctions<sup>18</sup>. Le « corps sans organes » désigne au contraire cet état intensif du corps considéré à travers la série des déformations qui animent son individuation. Si le livre se présente

<sup>13</sup>. *Ibid.*, p. 352.

<sup>14</sup>. *Ibid.*

<sup>15</sup>. *Nietzsche et la philosophie*, p. 123.

<sup>16</sup>. *L'île déserte*, p. 353.

<sup>17</sup>. *Ibid.*, p. 358.

<sup>18</sup>. De ce point de vue, l'écriture à quatre mains fonctionne comme une critique de la fonction-auteur et de la notion d'autorité, qui rejoint la critique de l'organisation et de la hiérarchisation enveloppée dans le corps sans organes. Sur les sources biologiques de la notion de corps sans organes, aux analyses d'Anne Sauvagnargues dans « Deleuze. De l'animal à l'art », in *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, Quadrige, 2004, p. 138 et suivantes.

comme un tel « corps », c'est qu'il est conçu par Deleuze précisément comme une surface capable d'accueillir et d'enregistrer les mouvements de déterritorialisation sans les écraser en les organisant. Ce rabattement du livre sur le « corps sans organes » à partir de *L'anti-Œdipe* permet ainsi de donner au livre un enjeu qui n'est pas simplement de style ou de forme. Lorsque Deleuze insistait sur la question du livre philosophique dans la préface de *Différence et répétition*, c'était en effet à travers l'objectif explicite d'une « recherche de nouveaux moyens d'expression philosophiques », en des termes qui pouvaient laisser penser que l'enjeu était celui d'un simple renouvellement *formel* : « Le temps approche où il ne sera plus possible d'écrire un livre de philosophie comme on en fait depuis si longtemps : “ Ah le vieux style...” » (*DR*, p. 4). Mais, à travers le concept de « corps sans organes » le livre gagne la consistance d'un milieu matériel où se jouent des processus réels.

2/ L'expérience schizophrénique, telle qu'elle est appréhendée par Deleuze à travers l'œuvre d'Artaud, permet d'autre part de reconsidérer le langage non comme producteur d'effets de sens, mais d'*effets matériels*. Pour le schizophrène, les mots prennent en effet une matérialité et une consistance inédites. Ils forment un « langage sans articulation », au-delà du sens, de la grammaire et de la syntaxe, langage fait de « mots-souffles, de mots-cris où toutes les valeurs littérales, syllabiques et phonétiques, sont remplacées par des valeurs exclusivement toniques et non écrites<sup>19</sup> ». Les mots ne se rapportent plus à des états choses à travers des propositions. Ils mettent en jeu des contractions musculaires qui les expulsent comme des « morceaux bruyants, alimentaires et excrémentiels<sup>20</sup> » affectant directement le corps. C'est à partir de ce système sonore fait de « claquements, craquements, crépitements, explosions », que l'enfant conquiert la maîtrise du langage, en remontant vers la surface du sens, et c'est vers lui, que nous ramène le schizophrène. Avec cette dimension *corporelle*, c'est toute la logique du sens qui est déstabilisée. Au contact de l'expérience schizophrénique, le langage perd toute idéalité et en ressort comme *re-matérialisé*. Il devient capable d'une action physique sur les choses, et gagne par là une puissance d'agression très directe. L'écriture devient ainsi un « flux » *parmi d'autres*, sans privilège particulier. Mais si elle n'a pas *plus* de force que les autres flux, l'écriture n'en a pas moins que les autres, mais justement autant, ce qui lui restitue toute son efficacité et la met en situation d'entrer en contact et d'interagir avec tous les autres flux. C'est donc par l'intermédiaire de cette référence à Artaud que le livre cesse de valoir en fonction de l'idéalité de son contenu ou de sa signification, et qu'il devient un « corps », selon un mouvement de l'analyse qui lui confère désormais une efficacité pratique.

Mais que *fait* le livre au juste ?

Le fil conducteur de l'article de Deleuze est le suivant : la nouveauté des livres de Nietzsche tient à ce qu'ils créent un type de « relation<sup>21</sup> » absolument inédit. La nouveauté de cette relation n'apparaît que par différence avec le processus qu'elle contribue à révéler en l'interrompant. En d'autres termes, le processus de décodage met en lumière l'opération

<sup>19</sup>. *L'île déserte*, p. 108.

<sup>20</sup>. *Ibid.*

<sup>21</sup>. Le concept de « relation » est au cœur de la réflexion politique de Deleuze. C'est sur lui que repose l'enjeu de ce qu'il appelle « une nouvelle politique » (*L'île déserte*, p. 362) : trouver un nouveau type de relation qui ne passe plus par les formes « majeures » du contrat, de la loi et de l'institution. C'est à nouveau à travers la recherche d'une relation d'un genre nouveau, que Deleuze déploiera le problème politique dans l'étude qu'il consacre en 1989 à *Bartleby*, la nouvelle de Melville, dans *Critique et clinique* (p. 89 et suivantes). Dans le vide laissé par la puissance de désintégration et de décodage de la formule célèbre de Bartleby (*I would prefer not to*), apparaît l'exigence d'une nouvelle relation comme principe d'une communauté immanente, ne passant plus par les formes de la filiation et de la parenté qui impliquent nécessairement la reconnaissance et la ressemblance d'après un pôle d'identification (le père), mais par des « alliances », c'est-à-dire des compositions de rapports entre termes extérieurs (« un frère, une sœur »).

inverse, de codage, et permet un inventaire des instruments mis à son service, et dont la société dispose pour s'approprier les flux. Il y a trois principaux moyens de codage : il s'agit de la *loi*, du *contrat* et de l'*institution*<sup>22</sup>. Deleuze propose d'appliquer cette typologie au cas des livres. Il en résulte trois types de livres : 1/ ceux que Deleuze appelle les « livres de la loi », catégorie qui rassemble tous les livres où le rapport du lecteur avec le livre passe par l'instauration d'une *légalité* : il s'agit des « codes » (code pénal, du commerce, du travail, etc.) ou des « livres sacrés » (Bible, Coran, etc.), qui fixent un ensemble de règles ou de croyances en produisant un effet de contrainte ; 2/ les « livres qui passent par le contrat », la « relation contractuelle bourgeoise » : il s'agit de la forme commerciale ou marketing du livre<sup>23</sup> ; 3/ les « livres d'institution », « présents » ou « à venir », livres politiques, « de préférence révolutionnaires », précise Deleuze, non sans humour. Il convient d'ajouter tout d'abord, en ce qui concerne cette typologie, que chaque « type » de livre n'existe presque jamais à l'état pur, mais que chaque livre peut présenter dans son occurrence concrète, des caractères qu'il emprunte à telle ou telle forme. Mais surtout, cette typologie définit négativement les conditions de la création d'un type de livre jamais vu, jamais lu, capable, en sens inverse, de faire « passer ses flux par-dessous les lois, en les récusant, par-dessous les relations contractuelles, en les démentant, par-dessous les institutions en les parodiant<sup>24</sup> ».

Mais aussitôt Deleuze propose une autre application de sa typologie (« Soit un autre exemple... »), apparemment sans rapport avec celle qu'il précède, puisqu'il passe à un autre inventaire, celui des moyens de traiter ou de « coder » la folie, à travers les trois formes de l'asile, de la psychanalyse, des tentatives dites « institutionnelles ». Or ce que propose Nietzsche, d'après Deleuze, c'est, sur les deux fronts du livre et de la folie, et en les croisant, un « décodage » absolu, un brouillage de tous les codes : *créer un livre « hors codes » capable d'accueillir des « états vécus » qui échappent à tous les codes*. N'est-ce pas précisément l'enjeu de *L'anti-Œdipe* que d'accueillir la schizophrénie comme une pathologie qui fait craquer les « codes », échappant aussi bien à l'ordre de la loi, qu'au contrat psychanalytique et à l'institution psychiatrique ? : « Le schizo dispose de modes de repérage qui lui sont propres, parce qu'il dispose d'abord d'un code d'enregistrement particulier qui ne coïncide pas avec le code social ou ne coïncide avec lui que pour en faire la parodie. Le code délirant, ou désirant, présente une extraordinaire fluidité. On dirait que le schizophrène passe d'un code à l'autre, qu'il brouille tous les codes, dans un glissement rapide, suivant les questions qui lui sont posées, ne donnant pas d'un jour à l'autre la même explication, n'invoquant pas la même généalogie, n'enregistrant pas de la même manière le même événement, acceptant même, quand on lui impose et qu'il n'est pas irrité, le code banal œdipien, quitte à le re-bourrer de toutes les disjonctions que ce code était fait pour exclure<sup>25</sup> ». Or, tout se passe alors comme si la schizophrénie imposait par la singularité de son processus, un changement de paradigme : non plus « traduire », ni « interpréter », mais « expérimenter » : « Il y a un moment où il ne s'agit plus de traduire, ni d'interpréter <...> interpréter en signifiés ou en signifiants, *non ce n'est pas cela*. Il y a un moment où il faudra bien partager, il faut se mettre dans le coup avec le malade, il faut y aller, il faut partager son état. S'agit-il d'une espèce de sympathie, ou d'empathie, ou d'identification ? Quand même

<sup>22</sup>. Cette typologie a son origine dans *Présentation de Sacher-Masoch*.

<sup>23</sup>. Les analyses que Deleuze consacre à la forme marketing du livre sont nombreuses. Il s'agit à chaque fois pour lui d'analyser le marketing comme un système verrouillant les possibilités de création. Voir par exemple l'entretien accordé par Deleuze « A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général », paru initialement dans la revue *Minuit*, supplément au n°24, mai 1977, et repris dans *Deux régimes de fous*, p. 127 et suivantes.

<sup>24</sup>. *L'île déserte*, p. 354

<sup>25</sup>. *L'anti-Œdipe*, p. 20-22.

c'est plus compliqué<sup>26</sup>. » Avant Kafka<sup>27</sup>, Nietzsche est, on le voit, celui qui conduit Deleuze à un refus de l'interprétation et de la traduction, à une éradication du sens et du Signifiant, au profit de l'expérimentation plurielle comme relation à des expériences hétérogènes, sous le mode non de l'identification (qui annulerait justement le caractère disjoint et hétérogènes des expériences), mais du raccordement et de la connexion<sup>28</sup>. Cette relation est très précisément ce que Deleuze appellera un « devenir » : un parcours d'intensités qui n'a rien à voir avec un rapport de ressemblance, mais avec la mise en communication de séries hétérogènes prises dans un processus de transformation réciproque sans assimilation. La lecture, dans son opération réelle, doit être comprise sur le même mode que la relation clinique ici mise en avant par Deleuze, comme un devenir : l'instauration d'un voisinage entre états hétérogènes.

Tel est le nouveau type de relation mis au jour par le livre : ni légale, ni contractuelle, ni institutionnelle, mais intensive. Le nouveau livre suscite une nouvelle manière de lire, une nouvelle relation qui nous « embarque ». Quelles en sont plus précisément les caractéristiques ou les critères ? Deleuze en dénombre quatre. En voici brièvement le contenu.

*Le premier critère, c'est la relation avec le « dehors ».* L'écriture philosophique se fonde sur « une relation immédiate avec le dehors » qui rompt avec toute la tradition philosophique qui passe par la forme de l'intériorité que ce soit celle d'un esprit ou d'une conscience, ou celle de l'essence ou du concept ; mais, aussi bien, il ne s'agit pas d'entrer en contact avec les éléments *historiques* de l'époque, mais avec les « forces » qui lui échappent, et la font *devenir autre* : les forces « intempestives », qui n'appartiennent pas à la modernité mais se retournent contre elles. Tout livre de philosophie véritable doit comme ceux de Nietzsche s'efforcer de rendre présent ou d'incarner ces processus en train de se faire dans le milieu de la culture, restituer la *différence* qu'ils y esquissent. C'est pourquoi le livre n'est pas du tout quelque chose comme une structure, mais bien plutôt une machine ouverte, « un mouvement qui vient du dehors, qui ne commence pas dans la page du livre ni dans les pages précédentes, qui ne tient pas dans le cadre du livre, et qui est tout à fait différent du mouvement imaginaire des représentations ou du mouvement abstrait des concepts tels qu'ils ont lieu d'habitude à travers les mots et dans la tête du lecteur. Quelque chose saute du livre, entre en contact avec un pur dehors<sup>29</sup> ». Or, c'est précisément ce que Deleuze ne cesse de rappeler lorsqu'il est interrogé sur l'origine de *L'anti-Œdipe* : « Nous, notre dehors à nous, du moins un de nos dehors, ç'a été une certaine masse de gens (surtout jeunes) qui en ont marre de la psychanalyse<sup>30</sup> ». On comprend alors pourquoi on a affaire avec *L'anti-Œdipe* non pas à une écriture « sur » le réel, comme si le livre était en surplomb par rapport à lui, mais à une écriture « à même » le réel, le livre de philosophie fonctionnant plutôt comme un appareil d'enregistrement des flux décodés que comme un dispositif interprétatif.

*2<sup>ème</sup> critère : l'intensif.* L'intensif désigne chez Deleuze l'ensemble des facteurs dynamiques qui agissent dans la matière, sur le modèle biologique des mouvements mis en lumière par l'étude scientifique de l'embryogenèse, et au regard desquels l'individu achevé n'est qu'une vue abstraite et contingente prise sur son devenir concret fait de torsions, de glissements, de seuils, etc. Si l'œuvre de Nietzsche doit avoir sur ce point une valeur exemplaire, c'est justement parce qu'à travers ses livres, elle expose le projet d'une « écriture

<sup>26</sup>. *L'île déserte* p. 355.

<sup>27</sup>. Tout l'enjeu de *Kafka, pour une littérature mineure*, est en effet une critique de l'interprétation, ainsi que le montre Anne Sauvagnargues dans *Deleuze et l'art*, éd. cit., p. 118-122.

<sup>28</sup>. Sur ce point, Deleuze oppose les travaux de Winnicott à ceux de Freud.

<sup>29</sup>. *L'île déserte*, p. 357.

<sup>30</sup>. *Pourparlers*, p. 18.

d'intensités<sup>31</sup> » qui exprime un refus de recoder ou de reterritorialiser les flux de l'expérience sur des représentations, symboles ou fantasmes. Dans cette exploration d'états intensifs Deleuze compare Nietzsche à Kafka. Dans leur étude de 1975 sur Kafka, Deleuze et Guattari montrent en effet comment l'écriture, dans son opération matérielle sur la langue, assume une fonction politique en retrouvant la charge intensive étouffée par le processus d'homogénéisation de la langue standard. Cette opération passe essentiellement par une mise en variation de la langue comme libération d'intensités, principalement à travers un « devenir-animal » qui fonctionne comme un facteur de décodage dans la langue. La lecture devient un processus où se joue la rencontre avec un « monde d'intensités pures, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi, signifiants et signifiés, au profit d'une matière non formée, de flux déterritorialisés, de signes asignifiants<sup>32</sup>. » Le style prend du coup une fonction politique, et non pas seulement formelle, comme contestation des codes de la langue. C'est ce que Deleuze appelle « le style comme politique<sup>33</sup> », qui explique l'usage des gros mots qu'on a tant relevé dans *L'anti-Œdipe*, manière d'agresser les codes du discours philosophique.

*3<sup>ème</sup> critère : l'humour et l'ironie.* Le rire est le mouvement réel qui accompagne le processus de décodage. L'humour n'est pas l'indice psychologique d'une désinvolture : « Il y a toujours une joie indescriptible qui jaillit des grands livres, même quand ils parlent de choses laides, désespérantes, ou terrifiantes. Tout grand livre opère déjà la transmutation, et fait la santé de demain. On ne peut pas ne pas rire quand on brouille les codes<sup>34</sup> ». Ce point peut être éclairé par un passage du début de *Différence et répétition*<sup>35</sup> dans lequel Deleuze oppose d'un côté les « penseurs-professeurs publics », « docteurs de la loi », qui ne cessent de rabattre la philosophie sur les institutions, comme Kant et Hegel, et de l'autre les « penseurs-comètes », comme Kierkegaard et Nietzsche. Cette opposition recoupe exactement celle entre les penseurs qui reterritorialisent la philosophie sur une bureaucratie, et ceux qui sont porteurs de décodage ou de « répétition », pour utiliser la catégorie du livre de 1968. Or, le propre des penseurs du second genre, c'est de tourner le dos au « faux mouvement », au mouvement logique abstrait, au mouvement représenté, et de tenter « de mettre la métaphysique en mouvement, en activité<sup>36</sup> ». Or, le rire est précisément l'élément intensif qui, dans l'écriture, entre dans un rapport direct avec le lecteur, en marquant notre rencontre avec un complexe de forces réelles, loin de toute représentation dans le concept. Deleuze énonce ainsi le projet des « penseurs-comètes » ou « nomades », c'est-à-dire le sien : « [...] produire dans l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; [...] faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; [...] substituer des signes directs à des représentation médiates ; [...] inventer des vibrations, des rotations, des tournoisements, des gravitations, des danses et des sauts qui atteignent directement l'esprit<sup>37</sup>. »

*4<sup>ème</sup> critère :* le discours philosophique est avant tout « nomade ». C'est dans cette catégorie centrale de *Mille plateaux* que Deleuze mobilise déjà, que culmine l'ensemble des caractères du livre nouveau : ses énoncés échappent à une « machine rationnelle administrative », défont les codes du discours traditionnel qui passe par les coordonnées de la loi, de l'institution et du contrat, et inventent une « machine de guerre », c'est-à-dire un

---

<sup>31</sup>. *L'île déserte*, p. 358.

<sup>32</sup>. *Kafka*, p. 24.

<sup>33</sup>. *L'île déserte*, p. 354.

<sup>34</sup>. *Ibid.*, p. 359.

<sup>35</sup>. Cf. *Différence et répétition*, p. 14 et suivantes.

<sup>36</sup>. *Ibid.*, p. 16.

<sup>37</sup>. *Ibid.*

dispositif de création qui trace des lignes inédites. Toute la théorie du livre ici construite se fait déjà (en 1972) dans les termes de *Mille plateaux*, qui s'ouvrira précisément sur la question du livre, à travers un texte rédigé dès 1976 qui formule une théorie du livre directement inspirée de cet article de 1972, et de l'expérience de l'écriture du premier volet de « Capitalisme et schizophrénie ».

*L'Anti-Œdipe* se présente donc non seulement comme un livre de philosophie politique, mais comme le vecteur d'une *politique du livre philosophique*. Cette expression doit s'entendre surtout du point de vue d'une expérimentation, selon un déplacement décisif de la signification vers l'*usage* du livre. Deleuze s'appuie plus spécialement sur Proust pour soutenir, dans les années soixante dix<sup>38</sup>, une théorie pragmatique du livre comme machine ouverte sur un dehors, en opposition avec toute conception du livre « culturel » comme « image » ou « calque » du monde. Lorsque, dans l'entretien avec Foucault sur « les intellectuels et le pouvoir », l'année même où paraît *L'anti-Œdipe*, Deleuze tente de définir le sens nouveau que doit prendre désormais selon lui la théorie, c'est à Proust qu'il se réfère, dans un passage décisif qui souligne fortement la fonction essentiellement *politique* du livre : « C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être un théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. C'est curieux que ce soit un auteur qui passe pour un pur intellectuel, Proust, qui l'ait dit si clairement : traitez mon livre comme une paire de lunettes dirigées sur le dehors, eh bien, si elles ne vous vont pas, prenez-en d'autres, trouvez vous-mêmes votre appareil qui est forcément un appareil de combat<sup>39</sup> ».

Cette conception du livre comme « machine de guerre » peut être éclairée à travers la distinction que propose Deleuze entre deux pratiques de la lecture, qui renvoient à deux conceptions du livre : la lecture comme interprétation et explication d'une part, qui considère le livre comme intériorité, sur le modèle d'une « boîte », avec un dedans, et la lecture « en intensité » d'autre part, qui prend le livre comme une « petite machine a-signifiante », ou comme une « boîte à outils » : « ‘Est-ce que ça fonctionne, et comment ça fonctionne ?’ Comment ça fonctionne pour vous ? Si ça ne fonctionne pas, si rien ne passe, prenez donc un autre livre. <...> quelque chose passe ou ne passe pas. Il n'y a rien à expliquer, rien à comprendre, rien à interpréter<sup>40</sup> ». On voit ici à quel point le renouvellement de la conception du livre est solidaire d'un remodelage de la conception de la lecture. Dans le même temps où le livre cesse d'avoir une intériorité et un contenu, la lecture cesse d'être interprétative, pour être *expérimentale*. Tout livre, y compris littéraire, se définit alors non par son sens, mais par son ouverture, sa puissance de connexion avec l'extériorité sociale à travers la multiplicité des discours et des savoirs qui la trament. La lecture prend aussitôt une portée immédiatement

<sup>38</sup>. On retrouve en effet ce thème dans trois textes des années 70 : dans « Les intellectuels et le pouvoir », en 1972 (*L'île déserte*, p. 290), dans la « Lettre à un critique sévère », en 1973 (*Pourparlers*, p. 17-18), et dans la deuxième édition de *Proust et les signes*, qui date également de 1973 (p. 174 et suivantes).

<sup>39</sup>. *L'île déserte*, p. 290-291. Cette théorie du livre rejoint celle de Foucault, dans les mêmes années. Dans un entretien de 1975, Foucault répond en effet ainsi à la question que lui pose Roger-Pol Droit : « *A quelles luttes peuvent servir vos ouvrages ?* Mon discours est évidemment un discours d'intellectuel, et, comme tel, il fonctionne dans les réseaux de pouvoir en place. Mais un livre est fait pour servir à des usages non définis par celui qui l'a écrit ; plus il y aura d'usages nouveaux, possibles, imprévus, plus je serai content. Tous mes livres, que ce soit *l'Histoire de la folie* ou celui-là [*Surveiller et punir*], sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux ! » (*Dits et écrits*, Paris, Gallimard, coll. Quarto », vol. I, p. 1588).

<sup>40</sup>. *Pourparlers*, p. 17.

politique, puisque les matériaux avec lesquels nous entrons en contact ne sont jamais coupés de configurations de forces et de normes de pouvoir. La lecture se mesure alors aux effets et intensités qu'elle produit suivant les cas et les individus. Michel Foucault ne s'y trompait donc pas lorsque dans la préface qu'il rédigea en 1977 pour l'édition américaine de *L'anti-Œdipe*, il déclarait y lire une « introduction à la vie non fasciste », au sens où s'y déploie selon lui une véritable « éthique » au sens de Spinoza, ou encore un « art » au sens où l'on parle d'« art érotique », où il appartient à chacun de débusquer en lui les formes du pouvoir et de travailler sur ses propres affects : « Je dirais que *L'anti-Œdipe* [...] est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'ont ait écrit en France depuis assez longtemps (c'est peut-être la raison pour laquelle son succès ne s'est pas limité à un "lectorat" particulier : être anti-Œdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie). Comment faire pour ne pas devenir fasciste même (et surtout) quand on croit être un militant révolutionnaire ?<sup>41</sup> » Telle est la fonction politique du livre de philosophie, inséparable d'une « éthique » comprise comme une activité de diagnostic et un acte clinique en direction de nos affects : promouvoir de nouvelles allures d'existence, libérées des forces qui la diminuent ou l'emprisonnent, selon une connexion du livre, par l'intermédiaire de la lecture, avec le dehors d'une expérience intensive à chaque fois singulière, connexion ici rendue sensible par Foucault au moyen d'une antonomase obtenue par l'effacement de l'italique qui signale d'ordinaire typographiquement le titre du livre (« être anti-Œdipe »), comme pour indiquer le passage du livre dans la vie.

La référence à Nietzsche apparaît donc déterminante dans cet article de 1972 pour comprendre le « passage », évoqué en commençant, « à la politique » et au livre comme expérimentation. Ce point devrait cependant surprendre si l'on se souvient que Nietzsche est celui qui impose à la philosophie l'interprétation comme méthode philosophique, ainsi que le montre Deleuze en 1962 dans *Nietzsche et la philosophie*. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que l'interprétation, au sens où Deleuze l'analysait chez Nietzsche dix ans plus tôt, apparaissait déjà comme la saisie d'un complexe de forces, et, en ce sens, elle était d'emblée inséparable d'un dehors, si bien que la coupure n'est pas totale entre l'interprétation et l'expérimentation. Le point de contact et de passage entre les deux opérations est peut-être dans le concept de signe. Le signe n'est pas pour Deleuze de nature psychique ou linguistique. Il est plutôt quelque chose de matériel, au sens où il n'est pas exclusivement émis par des individus dans le langage, mais aussi bien par des objets ou par la matière elle-même, selon un processus non de signification, mais de « signalisation ». Ainsi que l'explique Deleuze dans *Proust et les signes* : « on ne devient menuisier qu'en se faisant sensible aux signes du bois, ou médecin, sensible aux signes de la maladie<sup>42</sup> ». Cette conception deleuzienne du signe a notamment sa source chez Gilbert Simondon, dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*. D'après les analyses de ce dernier, les signes constituent les éléments d'une philosophie de la nature et désignent les facteurs dynamiques et intensifs qui animent la matière. Leur capture relève déjà d'un processus que Simondon appelle « interprétation » et qui s'avère indépendant de tout modèle herméneutique. Ainsi le menuisier est-il celui qui « interprète » les signes du bois, autrement dit, qui en expérimente les singularités<sup>43</sup>. En recueillant les signes de décodage qui traversent le champ social, ce « livre de philosophie politique » qu'est *L'anti-Œdipe*, nous met en contact avec eux, et en situation d'en éprouver les intensités. Si le livre doit avoir un effet politique, ce n'est pas en appelant à la lutte, c'est en développant, au niveau de la sensibilité, cette aptitude du lecteur à saisir et à évaluer les signes, quitte à échouer et à ne rien faire sentir : « Si ça ne fonctionne pas, si rien ne passe, prenez donc un autre livre<sup>44</sup> ».

<sup>41</sup>. Préface à l'édition américaine de *L'anti-Œdipe*, in *Dits et écrits*, éd. cit., vol. II, p. 133-134.

<sup>42</sup>. *Proust et les signes*, p. 10.

<sup>43</sup>. Cf. *L'individu et sa genèse physico-chimique*, Grenoble, Jérôme Million, coll. « Krisis », 1995, p. 50-53.

<sup>44</sup>. *Pourparlers*, p. 17.

Arnaud Bouaniche (Université Lille III Charles-de-Gaulle)