

Rêve et interprétation dans *L'Anti-Œdipe*

Par Charles Ramond,
Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari s'en prennent très vigoureusement à la psychanalyse freudienne et à tout le système de contraintes, de mensonges et de pensées pieuses qu'elle véhicule selon eux. On pouvait donc s'attendre à voir figurer en première place la question de l'interprétation des rêves, tant elle est non seulement première à tous les titres, et déjà chronologiquement, pour la psychanalyse, mais à vrai dire tant elle lui est consubstantielle dès sa naissance. Et pourtant cette question, assez étrangement, est quasiment absente de l'ouvrage. Bien plus, la minoration de la question du rêve et de son interprétation s'y accompagne de la conscience explicite, de la part des deux auteurs, du fait qu'ils passent sous silence rien moins que « la voie royale du désir et de l'inconscient (p. 377), ce qui néanmoins et paradoxalement n'entraîne chez eux aucune espèce de justification. L'absence de la question du rêve et de son interprétation est donc étonnante dans *L'Anti-Œdipe*, au triple titre et de *fait* et de fait *délibéré* et *injustifié*. Il m'a donc semblé qu'il y avait là matière à une enquête, à l'issue de laquelle il m'est apparu que la façon dont le rêve et son interprétation étaient traités par Deleuze et Guattari (parfois par Deleuze seul, par exemple dans les deux volumes regroupant ses articles, préfaces, etc) dans l'ensemble de leur œuvre commune était suffisamment cohérente et constante pour qu'on puisse en tirer quelques hypothèses plausibles au sujet de la réfutation manquante de *L'Anti-Œdipe*, et plus généralement, sur la position assez particulière de Deleuze à l'égard de la question de l'interprétation.

Dans *l'Anti-Œdipe*, donc, le seul passage significatif sur le rêve (si on laisse de côté quelques autres mentions très fugitives) se trouve aux p. 377 et suivantes. De façon assez frappante, la question du rêve n'y est d'ailleurs pas traitée directement et pour elle-même. Le contexte théorique est celui d'une remarque très importante que font les deux auteurs juste avant le passage en question : c'est la découverte, ou l'obligation de reconnaître, voire de concéder, que l'on ne peut jamais constater, observer, ni même à strictement parler et en toute rigueur, qu'on ne peut pas concevoir (pas plus qu'une montagne sans vallée) une « déterritorialisation » sans une « reterritorialisation » : « bref », lisons-nous, « pas de déterritorialisation des flux de désir schizophrénique qui ne s'accompagne de reterritorialisations globales ou locales, lesquelles forment toujours des plages de *représentation* ». Gardons bien à l'esprit ce terme de « représentation », ou l'expression « plages de représentation », car ils vont appeler l'évocation du rêve dans les lignes qui suivent. En attendant, le progrès de l'analyse consiste, de la part de Deleuze et Guattari, à insister de plus en plus sur la liaison entre « déterritorialisation » et « reterritorialisation » : si bien que ce qui, au départ, pouvait apparaître comme un accident regrettable (le fait que la déterritorialisation des flux ne puisse jamais être conduite à son terme, ce qui, soit dit en

passant, est un point très important dans l'économie générale de l'ouvrage, car il indique d'avance sinon l'échec du moins les limites de la schizo-analyse), apparaît très rapidement comme une liaison à ce point nécessaire, que la déterritorialisation bien conçue ne pourra plus apparaître directement, mais seulement sous forme « d'indice » par rapport « aux représentations territoriales » : « Bien plus, on ne peut évaluer la force et l'obstination d'une déterritorialisation qu'à travers les types de re-territorialisation qui la représentent ; l'une est l'envers de l'autre. Ce que nous aimons, c'est toujours un certain mulâtre, une certaine mulâtresse. » Donc, on le voit, la reterritorialisation / représentation ne doit pas être seulement conçue comme la limite éventuelle d'une déterritorialisation donnée, mais comme *le mode même de présentation (ou mieux, d'imprésentation)* de ladite déterritorialisation. Seul le marbre maintenant figé, froid et représentatif, de la statue, atteste paradoxalement du flux vital, créatif et chaud du mouvement qui l'a créée. La déterritorialisation n'existe donc et ne peut donc exister qu'à l'état de traces.

C'est alors qu'est évoqué le rêve : « Soit l'exemple du rêve : oui, le rêve est oedipien, et il n'y a pas de quoi s'en étonner, parce qu'il est une re-territorialisation perverse par rapport à la déterritorialisation du sommeil et du cauchemar. Mais pourquoi », ajoutent Deleuze et Guattari, « mais pourquoi revenir au rêve, pourquoi en faire la voie royale du désir et de l'inconscient, alors qu'il est la manifestation d'un sur-moi surpuissant et sur-archaïsé (l'*Ur-Szene* de l'*Ur-Staat*) ? ». Bien que très court, ce passage sur le rêve compte encore quelques lignes, que je citerai dans un moment, et dans lesquelles, nous le verrons, Deleuze et Guattari diront d'un seul coup exactement le contraire de ce qui vient d'être énoncé, fait que bien évidemment nous aurons aussi à expliquer. Mais ce qui est déjà frappant, me semble-t-il, dans le passage que je viens de citer, c'est d'abord l'évidente désinvolture des deux auteurs : le rêve, on l'a vu, n'intervient que comme « exemple » (« soit l'exemple du rêve ») alors même que, dans les lignes suivantes, est bien mentionné le fait que le rêve est chez Freud « la voie royale du désir et de l'inconscient ». Désinvolture surtout sur le fond, car Deleuze et Guattari font semblant ici de tout ignorer de la théorie freudienne selon laquelle, précisément, le rêve est toujours compromis, transaction, entre le sommeil et le cauchemar, et se tient donc, si j'osais, toujours *entre* les deux (le sujet veut dormir, et a besoin de dormir ; mais un cauchemar, c'est-à-dire, comme on sait, une irruption directe d'inconscient, ou de réel brut, provoquerait le réveil ; le rêve vient donc, en filtrant le réel / l'inconscient, et en le rendant acceptable, permettre une certaine satisfaction du désir inconscient qui ne réveille pas le dormeur). Comme dit Freud, le rêve est le gardien du sommeil. On ne peut donc absolument pas, comme le font ici Deleuze et Guattari sans aucune précaution, placer le rêve comme « reterritorialisation » *en face* du sommeil et du cauchemar qui seraient, eux, du côté de la « déterritorialisation ».

Il y a donc d'abord une indifférence sans doute délibérée vis à vis de la pointe fine de la définition par la psychanalyse de la fonction exacte du rêve. Mais bien plus, immédiatement après, comme je viens de l'indiquer, Deleuze et Guattari reviennent complètement sur l'idée (qu'ils viennent pourtant eux-mêmes d'énoncer) selon laquelle le rêve serait nécessairement oedipien en ce qu'il participerait nécessairement de la reterritorialisation : « Et pourtant au sein du rêve lui-même, comme du fantasme et du délire, des machines fonctionnent en tant qu'indices de la déterritorialisation. Dans le rêve, il y a toujours des machines douées de l'étrange propriété de passer de main en main, de fuir et de faire couler, d'emporter et d'être emportées. L'avion du coït parental, l'auto du père, la machine à coudre de la grand mère, la bicyclette du petit frère, tous ces objets de vol, au double sens de 'voler'... La machine est toujours infernale dans le rêve de famille. Elle introduit des coupures et des flux qui empêchent le rêve de se refermer sur la scène et de se systématiser dans sa représentation. Elle fait valoir un facteur irréductible de non-sens, qui se

développera ailleurs et au-dehors, dans les conjonctions du réel en tant que tel. La psychanalyse en rend très mal compte, avec son obstination oedipienne » (*ibid.*).

Alors, demandera-t-on peut-être, « oedipien » ou « pas oedipien », le rêve « lui-même », comme disent Deleuze et Guattari ? Ce qui reste néanmoins intéressant dans cette apparente volte-face, c'est que, en l'espace de quelques lignes, Deleuze et Guattari viennent de donner quelques indications précises, et surtout positives, sur ce qu'ils estiment être le contenu, ou du moins certains des contenus principaux, du rêve tels qu'ils le conçoivent : ces éléments, on l'a vu, ce sont essentiellement des machines, des machines « infernales », nous a-t-il été dit, qui sont toujours à la fois dans l'élément de la *production d'effets* (puisque ces « machines » empêchent la scène du rêve de se refermer et donc de devenir représentative) et dans le *non sens*. Présence fluente ou fluxante, production d'effets liés à cette présence même, si fluide et si fluctuante soit-elle, et non sens, voilà donc les caractéristiques qui permettent, ou permettraient, de caractériser le « rêve lui-même » tels que nos auteurs le conçoivent. Or ces éléments –telle sera donc aujourd'hui ma proposition de lecture-, non seulement vont se retrouver de textes en textes, permettant ainsi de constituer, si sommaire soit-elle, et si sommaire d'ailleurs désire-t-elle évidemment être, une « doctrine du rêve » de Deleuze et Guattari. Mais bien plus, on tient là, me semble-t-il, au moins en partie, les raisons qui permettent d'expliquer l'absence d'une prise en compte réelle de la doctrine psychanalytique dans l'*Anti-Œdipe*.

Ce qui frappe tout d'abord chez Deleuze (je parlerai ici pendant un moment de Deleuze seulement, parce que je vais évoquer *L'île déserte* et *Deux régimes de fous*), c'est une véritable *horreur de l'interprétation*. Pour moi qui suis habitué à évoluer tantôt sous un horizon spinoziste, où la question de l'interprétation est centrale, puisqu'elle est au cœur du *Traité Théologico-Politique*, tantôt sous un horizon derridien entièrement interprétatif, cette horreur viscérale de l'interprétation (je dois le signaler à nos amis deleuziens -qui y sont tellement habitués qu'ils n'y font sans doute plus attention) -cette horreur viscérale de l'interprétation, donc, est un fait (je n'ose pas encore dire « un symptôme » -mais je le dirai peut-être...) tout particulièrement remarquable, étrange et singulier. On lit ainsi dans *L'île déserte*, dans un texte de 1973 : « Quant à la méthode de déconstruction des textes, je vois bien ce qu'elle est, je l'admire beaucoup, mais elle n'a rien à voir avec la mienne. *Je ne me présente en rien comme un commentateur de textes* [je souligne, CR]. Un texte, pour moi, n'est qu'un petit rouage dans une machine extratextuelle » (p. 363). On peut bien admettre que la nécessité de se positionner et d'exister à côté de la gloire naissante de Derrida ait pu affecter la lucidité habituelle de Deleuze. Mais c'est tout de même là une *dénégation* dont le caractère manifeste et héroïque devrait nous alerter.

Quoi qu'il en soit, ce refus de l'interprétation est une constante dans les déclarations de Deleuze. Quelques références suffiront : « L'inconscient coule, fonctionne, mais ne signifie rien. Il n'y a pas de sens, *il n'y a aucune interprétation à donner*, cela ne veut rien dire » (*L'île déserte*, p. 324 [je souligne, CR]) ; *ibid.*, p. 383 : le grand défaut de la psychanalyse est « qu'elle dispose d'une machine automatique d'interprétation » (suit alors une critique de l'interprétation). Dans *Deux régimes de fous*, on trouve, p. 77, une critique renouvelée de la « machine d'interprétation ». Deleuze enchaîne alors, ce qui est parfaitement logique et légitime de son point de vue, sur une critique de la *traduction* : cette « machine d'interprétation » « fait que tout ce que le patient peut dire est déjà *traduit* [je souligne, CR] dans un autre langage, tout ce qu'il dit est censé vouloir dire autre chose. C'est une sorte de régime paranoïaque où chaque signe renvoie au signe dans un réseau illimité, dans une irradiation circulaire en perpétuelle expansion ». Je prendrai un dernier exemple dans *L'île déserte*, p. 307 : [...] « il n'y a aucun problème méthodologique dans notre livre. *Aucun problème d'interprétation non plus* [je souligne, CR] : parce que l'inconscient *ne veut rien*

dire [je souligne, CR], parce que les machines ne veulent rien dire, elles se contentent de fonctionner, de produire et de se détraquer ».

Arrêtons-nous un instant sur cette thèse tout de même particulièrement remarquable et paradoxale de la part d'un philosophe de profession et, qui plus est, a écrit un assez grand nombre d'ouvrages *sur* d'autres auteurs. On pourrait soutenir que cette position anti-interprétative (qui est, on le comprend aisément, une des raisons fondamentales pour lesquelles Deleuze et Guattari refusent tout simplement de prendre en compte, dans l'*Anti-Œdipe*, *L'Interprétation du Rêve – Die Traumdeutung* – de Freud) est théoriquement fondée, qu'elle s'accorde avec les autres concepts créés par Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* et dans leurs autres ouvrages, et qu'il n'y a donc là rien d'autre qu'une position théorique à discuter. Et dans un premier temps je serais prêt à accepter un tel point de vue par principe, même si au fond une position anti-interprétativiste me semble absolument intenable en soi, et surtout, au plus haut point, dans l'exercice de la philosophie. Mais poursuivons : on pourrait alors rapprocher cette critique constante que fait Deleuze de « l'interprétation », de la valorisation également constante qu'il fait de la « création » (« la philosophie comme création de concepts »), ou, si on veut être plus précis, de la « fonction créatrice » (quitte à ne pas la confondre avec la « fonction auteur », comme l'explique la p. 127 de *Deux régimes de fous*). Je ne peux cependant m'empêcher de voir là une attitude finalement assez commune, assez romantique, partagée en musique (j'ai le regret de le dire) par les moins théoriciens des interprètes (par exemple, Arthur Rubinstein), et combattue en revanche par les plus avancés dans la réflexion sur leur art (par exemple, Glenn Gould), qui consiste à dévaloriser autant qu'on peut l'interprétation au moment même où l'on valorise au plus haut point la création – comme si s'on pouvait facilement séparer les deux attitudes, comme s'il n'y avait pas de la création dans toute interprétation, et de l'interprétation dans toute création ! Mais peu importe, Deleuze est ici visiblement bloqué sur cette position anti-interprétativiste. Pourquoi ?, c'est ce que je vais peu à peu essayer de dire.

Mais c'est tout de même ici le moment d'ajouter une remarque sur la pratique deleuzienne de l'histoire de la philosophie. Je ferai vite, c'est un sujet immense. Disons que j'ai toujours été surpris, par exemple, de l'hommage extrêmement appuyé que rend Deleuze au *Spinoza* de Martial Gueroult dans le compte rendu qu'il en donne dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Sans doute, le livre de Gueroult a d'immenses qualités, que je serais le premier à reconnaître. Mais ce surtout en quoi il est frappant, c'est qu'il se présente lui-même, non pas comme une interprétation, mais comme une « non-interprétation » de Spinoza. Gueroult reprend en effet à son compte une déclaration fameuse (bien que malheureuse à mes yeux) de Delbos, et va donc s'astreindre (telle sera donc sa méthode de lecture, valable pour Descartes comme pour Spinoza) à « dégager la signification exacte » d'une philosophie « avant de dégager sa signification profonde ». Et sans cesse, conformément à ce programme, Gueroult distribuera les mauvais points aux autres interprètes de Spinoza, simplement en ce qu'ils ont *interprété* l'auteur, tandis qu'il donnera quant à lui « la signification exacte » du spinozisme (ou du cartésianisme). Toute l'entreprise de Gueroult est ainsi obsédée par l'idée d'une lecture « transparente » d'une philosophie qualifiée elle-même de « translucide ». Compte tenu de cette horreur de Deleuze pour l'interprétation, on comprend mieux, maintenant, que Deleuze ait particulièrement complimenté une telle entreprise. Mais lui-même, on doit le dire, agit de la même façon dans ses livres d'histoire de la philosophie : il ne les présente *jamais* comme des « interprétations », il ne *discute jamais* les autres lectures des auteurs qu'il commente (qu'il s'agisse de Kant, de Spinoza ou de Nietzsche), il ignore même avec un certain dédain la littérature, dirait-il peut-être, « secondaire », « grise », celle des « interprètes » subalternes quand ils ne sont pas malveillants. Malgré tout le génie qu'on ne peut refuser à Deleuze, c'est de ce côté-là, me semble-t-il, que se trouvent les seules réelles limites à ses travaux d'historien de la

philosophie –limites auxquelles il est toujours reconduit, je crois, par cette haine, par ce refus absolument viscéral, de l'attitude interprétative¹, qui le caractérisent.

J'ai déjà employé, et je viens d'employer à nouveau, un vocabulaire très affectif (« haine », « refus viscéral »), qui vous aura sans doute surpris –mais c'était bien délibéré. Je crois en effet qu'on ne saurait qualifier autrement la dimension très particulière que prend chez Deleuze, lorsqu'il s'agit de certaines cures psychanalytiques, le refus de l'interprétation, qui visiblement cesse alors d'être gouverné par un cadre théorique, ou seulement théorique. Lorsqu'il évoque par exemple les textes de Freud sur le « petit Hans », ou certains passages de Mélanie Klein, Deleuze se trouve en effet brutalement secoué, dans son discours même, entre fou-rire, colère, et même terreur. Et lorsqu'on lit son texte intitulé « Quatre propositions sur la psychanalyse », il apparaît que la simple évocation de l'interprétation *bouleverse* Deleuze : « Il ne s'agit pas de théorie, mais du fameux art pratique de la psychanalyse, l'art d'interpréter. Interpréter, faire régresser, régresser. Parmi les pages les plus grotesques de Freud, il y a celles sur la *fellatio* » (*Deux régimes de fous*, p. 73). Deleuze développe dans ce texte, où il met en vis à vis sur deux colonnes ce que l'enfant dit et ce que le psy *interprète*, un humour extrêmement décapant, et, je m'empresse de le dire, salubre. Mais il emploie aussi, très souvent, le terme de « honte » : ce que fait la psychanalyse aux enfants, c'est « honteux » -comme si celui qui battait un enfant, c'était toujours et d'abord le psychanalyste-, jusqu'à ce cri que je crois parfaitement sincère : « Pitié pour les enfants »² -par où on voit qu'aux yeux de Deleuze la psychanalyse (et par psychanalyse il faut entendre avant tout l'art de l'interprétation) n'est pas seulement une chose fausse, mais ridicule, « grotesque », et même « honteuse », voire monstrueuse ; pire qu'une rééducation, Deleuze voit l'interprétation comme une véritable torture, un viol infligé lâchement à des enfants –en vérité, ce qu'il y a de pire... « pitié pour les enfants »...

Une oreille habituée aura reconnu ici sans doute la liaison traditionnelle des thèmes de l'enfance, de l'origine, de la pureté, de la virginité inentamée des choses mêmes, sur lesquels tout travail d'interprétation sera vécu comme une véritable souillure. Une telle configuration permettrait peut-être à son tour de rendre compte du ton si particulier et si inattendu qu'emploie Deleuze dans *Deux régimes de fous*, pour décrire ce qu'il appelle une idée « très simple » de Minelli sur le rêve, et qu'il délivre avec la visible satisfaction de quelqu'un qui ne se retient plus : « La grande idée de Minelli sur le rêve », écrit donc Deleuze, « c'est qu'il concerne avant tout ceux qui ne rêvent pas. [...] Pourquoi cela les concerne-t-il ? Parce que dès qu'il y a un rêve de l'autre il y a *danger* [je souligne, CR]. Le rêve des gens est toujours un rêve *dévorant* [je souligne, CR], qui risque de nous *engloutir* [je souligne, CR]. Que les autres rêvent, c'est très dangereux. Le rêve est une terrible volonté de puissance. Chacun de nous est plus ou moins victime du rêve des autres. Même quand c'est la plus gracieuse jeune fille, c'est une *terrible dévorante* [je souligne, CR], pas par son âme, mais par ses rêves. Méfiez-vous du rêve de l'autre, parce que si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu » (p. 297). Je n'invente rien, pas un mot... Bien sûr, on pourrait faire des lectures atténuantes de ce passage : dire par exemple que le mot « rêve » y peut désigner autant le « souhait » que le rêve à proprement parler –ou encore, qu'il y a peut-être ici de la part de Deleuze la crainte ou la phobie de situations à la Borges, où l'on se retrouve pris dans le rêve d'autrui. Mais quoi

¹ Deleuze s'explique souvent sur son refus de la « discussion » en philosophie (dans *L'abécédaire*, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, par exemple) ; voir *Deux Régimes de fous*, p. 132 : « [...] les rencontres, pas du tout les colloques et les débats ».

² *Deux Régimes de fous*, p. 88 : « Qui est malade ? Le petit Hans ? Ou bien son père et le 'professeur' réunis ? *Méfaits de l'interprétose* et de la signifiante. Saloperie. Ayez pitié des petits enfants. »

qu'il en soit, on ne peut passer par dessus le ton tout à fait unique et extraordinaire d'un tel texte, qui nous permet maintenant de comprendre un peu mieux pourquoi Deleuze n'a pas jugé bon de s'appesantir sur la question de l'interprétation des rêves dans *L'Anti-Œdipe* : c'est que l'ensemble du phénomène –le rêve aussi bien que son interprétation- lui font visiblement horreur, en ce qu'ils menacent directement une posture philosophique et existentielle qui est exactement la sienne.

Comment en effet un auteur qui a à ce point médité Bergson, et tout particulièrement *Matière et Mémoire*, qui ne parle quasiment que « d'images » -comment, bien plus, un auteur qui a consacré deux gros volumes à une réflexion sur le cinéma, intitulés respectivement *L'image-mouvement* et *L'image-temps*, comment cet auteur a-t-il donc pu rester à l'écart du phénomène du rêve, et comment a-t-il pu *ne pas* mettre ce phénomène du rêve en rapport avec cet incessant questionnement sur l'image ? Il y a là un paradoxe quant au rêve, qui redouble à mes yeux, sur le plan de la nature des images du rêve, du rapport entre rêve et perception, entre rêve et cinéma, etc, bref, sur le plan de tout ce qui pourrait toucher une phénoménologie voire une science du rêve et de ses images, une lacune tout aussi flagrante que celle qui concerne l'interprétation des rêves, la question de leur sens, etc, dans un livre consacré à une critique de la psychanalyse –le rêve semblant ainsi, chez Deleuze, devoir toujours être évité.

Répondre sur la question des images du rêve serait un travail aussi long, sinon plus, que celui que j'ai déjà consacré ici à la question de l'interprétation des rêves. Je ne le ferai donc pas complètement ici, c'est en réalité une étape dans une réflexion plus générale sur cette question, que j'ai déjà produite ailleurs, et qui ne peut pas être reconstruite en si peu de temps³. Mais tout de même, pour en toucher ne serait-ce qu'un mot, j'ai eu la curiosité de lire les passages (rares, encore une fois) de *L'image-temps* consacrés à la question du rêve au cinéma (question à mes yeux tout à fait essentielle pour la compréhension des rêves et du cinéma, et, à dire le fond de ma pensée, de la réalité elle-même). Il s'agit d'un ensemble d'une quinzaine de pages (les pages 75-90). Or, les descriptions que Deleuze donne de ce qu'il déclare ici être des scènes de rêve au cinéma (il serait ici indispensable de se demander ici à quoi on reconnaît qu'une scène est « onirique », et comment, à supposer que cela soit possible, on distingue au cinéma une scène « onirique » d'une scène « de rêve ») ont, à l'examen, un caractère plutôt inattendu : on lit par exemple, p. 78 :

Dans *Entracte* de René Clair, le tutu de la danseuse vue d'en dessous « s'épanouit comme une fleur », et la fleur « ouvre et referme sa corolle, élargit ses pétales, allonge ses étamines », pour repasser dans des jambes de danseuses qui s'écartent ; les lumières de la ville *deviennent* un « amas de cigarettes enflammées » dans les cheveux d'un homme qui joue aux échecs, cigarettes qui *deviennent* à leur tour « les colonnes d'un temple grec, puis d'un silo, tandis que l'échiquier laisse transparaître la place de la Concorde ». Dans *Un Chien Andalou* de Bunuel, l'image du nuage effilé qui coupe la lune s'actualise, mais en passant dans celle du rasoir qui coupe l'œil, gardant ainsi le rôle d'image virtuelle par rapport à la suivante. Une touffe de poils *devient* oursin, qui se transforme en chevelure circulaire, pour faire place à un cercle de badauds ». [je souligne le verbe « devenir » dans tous les cas, CR]

³ Il s'agit principalement de deux textes en cours de publication, « Récits et Images du rêve » (intervention au colloque à Paris 1 en 2002 sur « Le Rêve entre philosophie et science », organisé par Christiane Chauviré), et « De bouche à oreille et d'esprit à esprit : voix réelles et voix imaginaires chez Hobbes et Spinoza » (exposé prononcé au séminaire du crephinat, EA 3654, Bordeaux 3, en 2005), dans lesquels j'essaie de donner consistance, à propos de nos perceptions visuelles et auditives de la réalité, à un certain nombre d'arguments sceptiques.

Les scènes de rêve au cinéma sont décrites ici comme des métamorphoses dans lesquelles des objets « deviennent » d'autres objets. Mais, à lire de telles descriptions, on ne retrouve pas du tout, du moins il ne me semble pas du tout que je retrouve l'ambiance si caractéristique des récits de rêve : « j'étais dans un château immense, il n'y avait pas de portes », etc. Ce qui caractérise en effet les récits de rêve, ce ne sont pas tant les métamorphoses que les « condensations » et les « déplacements » qui feront dire par exemple « je voyais ma tante, mais c'était en réalité mon oncle », ou « elle n'avait pas son air habituel » : bref, le récit de rêve procède par superpositions ou soustractions, rarement par métamorphoses. La raison en est facile à deviner : la plupart des objets du rêve sont l'objet de descriptions, ou de récits, formulés négativement, et non pas positivement : « c'était un chemin sans herbe », « le général n'avait pas de cravache », etc. La matière du rêve est en effet le désir, et les rêves sont donc constitués d'attentes insatisfaites, d'intentionnalités que rien ne vient remplir, d'attentions partielles et limitantes. C'est pourquoi la grammaire du rêve est essentiellement une grammaire de la négation. Or Deleuze, décrivant les scènes de rêves telles que selon lui le cinéma les donne à voir, propose, on le vérifiera aisément en revenant sur le passage cité, des déterminations strictement et uniquement positives de la réalité : sans doute les objets se « transforment »-ils en d'autres objets, mais rien, dans les lignes que nous venons de lire, n'indique la moindre négativité, la moindre absence, le moindre vide, le moindre manque à être⁴ : ce sont des positivités engendrant à l'infini d'autres positivités, une saturation toujours positive de la réalité. Et il est bien naturel que Deleuze retrouve en cela, dans le cinéma, certains des traits fondamentaux de son ontologie : le cinéma est en effet une illustration constante, une preuve par la machine, du fait que « notre capacité d'être affecté est toujours intégralement remplie ». Une image de cinéma (ou une machine), comme une peinture, sont entièrement positives, car elles ne peuvent pas, par définition, donner à voir la négativité, que seul le langage accueille : alors que je peux très bien dire « la femme sans barbe », je ne peux ni la peindre ni la donner à voir dans un film, car la contrainte ontologique unique de l'image est la monstration positive d'une présence : par définition, il est en effet impossible (car contradictoire) de « montrer » à l'œil quelque chose « d'absent », alors qu'il est si facile de le dire et de le faire entendre⁵.

Les images du cinéma font donc écran pour les images du rêve. L'ontologie entièrement positive de Deleuze le tourne naturellement vers la plus positive et la plus lumineuse des réalités (les images, les peintures, les arts visuels en général), mais l'empêche de percevoir que le rêve, malgré les apparences, ne relève pas de l'image, mais du récit, du discours, de la grammaire et de la négativité⁶. De là, sans doute, son étrange cécité devant le

⁴ « Pour moi, le désir ne comporte aucun manque » (*Deux régimes de fous*, p. 119) ; voir également *L'île déserte*, p. 311 : [...] « nous proposons une conception *positive* du désir, comme désir qui produit, non pas désir qui manque. Les psychanalystes sont encore pieux ». C'est l'idée centrale de *L'Anti-Œdipe* selon laquelle on doit comparer l'inconscient non pas à une scène de théâtre (où l'on jouerait toujours *Œdipe*), mais comme une « usine » (*ibid.*, p. 323).

⁵ Deleuze voit bien l'incompatibilité images / rêves in *Deux régimes de fous*, p. 264 : « Quelque chose de bizarre m'a frappé dans le cinéma : son aptitude inattendue à manifester, non pas le comportement, mais la vie spirituelle (en même temps que les comportements aberrants). *La vie spirituelle, ce n'est pas le rêve ou le fantasme, qui ont toujours été des impasses au cinéma* [je souligne, CR], c'est plutôt le domaine de la froide décision, de l'entêtement absolu, du choix de l'existence ».

⁶ Deleuze a dénoncé très souvent le recours à la négativité, en s'appuyant sur Spinoza ou sur Nietzsche. Voir *L'île déserte*, p. 200, où il critique à propos de Hegel « l'entreprise monstrueuse de soumettre la vie au négatif ».

phénomène du rêve, et son désintérêt pour ce qui relève de son interprétation, au moment même où il garde les yeux grands ouverts sur tout ce qui est « image »⁷. Deleuze, qui pourtant a si admirablement fait la théorie des « devenirs minoritaires », viendrait donc ainsi rejoindre paradoxalement le courant majoritaire de l'histoire de la philosophie, celui des philosophes de la vue, méfiants à l'égard du rêve, recherchant par-dessus tout le contact immédiat avec une réalité indubitable (Platon ?, Descartes ?), et rejetant avec l'obscurité la minorité toujours quelque peu inquiétante des philosophes de l'oreille, installés sans espoir de sortie dans le cycle indéfini des discours et de leurs échos (Nietzsche ?, Derrida ?), quelque peu sceptiques quant à la réalité de la réalité, et toujours trop accueillants aux rêves et à leurs interprétations.

⁷ Voir *Deux régimes de fous*, p. 185-186 (« Lettre à Uno sur le langage ») : « En premier lieu, le langage n'a aucune suffisance, me semble-t-il. C'est en ce sens qu'il n'a rien de signifiant. Il est fait de signes, mais les signes ne sont pas séparables d'un tout autre élément, non linguistique, et qu'on pourrait appeler les 'états de choses', ou, mieux encore, les 'images' [je souligne, CR]. Comme Bergson l'a si bien montré, les images ont une existence en soi. Ce que j'appelle 'agencement d'énonciation' est donc fait d'images et de signes qui se meuvent ou se déplacent dans le monde ». [...] Tout cela explique pourquoi je travaille actuellement sur le cinéma. Le cinéma est un agencement d'images et de signes. Ce que je voudrais faire, c'est une classification des images et des signes. [...] Et à chaque type <d'image> correspondrait des signes ou des voix, des formes d'énonciation ». On voit ici très clairement comment Deleuze rapproche images et signes linguistiques autant que possible, au lieu de les distinguer.