

Pourquoi le corps sans organes est-il "plein" ?

Par Raluca ARSENIE-ZAMFIR (Université de Bourgogne, Dijon)

Observé du dehors, le corps apparaît comme un dispositif biologique complexe, objet de connaissance positive, d'observation et d'expérimentation. Néanmoins, la philosophie parle du "corps vécu", du "vivre incarné" ou du "corps sans organes", faisant ainsi référence à ce qui se trouve derrière les régularités visibles du corps, que la science inventorie avec tellement d'élan. La question que nous aborderons est de savoir pourquoi le corps sans organes est conçu comme "plein" et ce que cette plénitude signifie. La réponse jaillit presque toute seule, puisque Deleuze et Guattari, tout en parlant du "corps plein sans organes", ont plusieurs fois affirmé son contenu essentiellement intensif.

Dès le début il faut souligner que le corps sans organes ne conteste pas la réalité de la matérialité tangible. Pourtant, si nous y restions, cette matérialité pourrait altérer et désincarner le corps vivant, tout en le réduisant à une somme des fonctions physiologiques, alors qu'il inclut plus que le mécanisme biologique et qu'il s'en différencie précisément par sa texture intensive. En outre, Deleuze et Guattari ne veulent pas situer le corps sans organes par rapport au corps propre phénoménologique. Même s'il y a toujours un antagonisme implicite entre les deux, la spécificité du corps sans organes réside dans son caractère impersonnel issu de la rencontre fortuite des énergies. Cela ne signifie nullement que l'intensité qui subsiste dans le corps sans organes réduit celui-ci à une simple virtualité, image du corps physique. Tout au contraire, il équivaut à la matérialité fondatrice, parce qu'il est principalement intensif, permettant l'ancrage sur lui des manifestations corporelles contingentes.

C'est à partir du délire schizophrénique qui s'enracine dans le fondement du "je sens", que le corps sans organes se dévoile comme pure intensité¹. D'une certaine manière, cette approche radicale est semblable à celle cartésienne, qui ouvre les horizons vers la théorie du corps intensif par la suggestion de comprendre la "marche" comme conscience subjective qu'on a de marcher. D'ailleurs, Deleuze et Guattari ont bien remarqué que "ce sera la subjectivité que prend une connaissance certaine, et non pas l'objectivité qui suppose une vérité reconnue comme préexistante ou déjà là"². La conscience subjective représente une appropriation de soi par la coïncidence fondamentale intensive établie entre le corps propre et la capacité de se sentir soi-même.

Par conséquent, derrière le corps visible dans la marche, il y a un autre, originaire et invisible, qui s'identifie à ce que nous sommes, à l'univers de la *cogitatio*. C'est pourquoi *l'ego cogito* cartésien équivaut, dans un regard radical, à reconnaître la matérialité intensive comme

¹ Dans le même ordre d'idées, Gilles Deleuze a plusieurs fois souligné l'importance de renoncer à la typologie œdipienne du corps et de lui substituer la conception du corps comme intensité, d'autant plus que la libido est une "véritable *énergie superficielle*" et le désir œdipien d'inceste est postérieur à la formation essentielle intensive de l'être. Cf. Gilles Deleuze, *La logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 232-234.

² Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 31.

sa propre condition de possibilité, l'intensité se posant ainsi comme fondement de la réalité. Nous croyons que le "je sens" de l'*Anti-Cedipe* renvoie à la "contre-réduction phénoménologique"³ à l'aide de laquelle ce n'est que celui dépourvu de tout préjugé mondain, qui peut ressentir et avoir accès à ce qui engendre la vie de chacun, donc à l'intensité. En l'occurrence, il s'agit du schizophrène. Soulignons que le délire schizophrénique ne peut être obtenu qu'au stade du "je sens" pur, qui consigne le rapport établi entre le corps sans organes et les organes-machines, à savoir entre la matérialité intensive de la corporéité et la productivité effective dans la société.

C'est donc, sur le fondement de ce corps sans organes, corps vivant et originaire, "peuplé uniquement par des intensités"⁴, que se réalise la disjonction des individus au monde, leur manipulation objective et leur subjectivation.

Examinant l'œuvre deleuzienne, nous observons (à côté des études récentes de Alain Beaulieu) que "le corps possède bel et bien des organes, mais ceux-ci sont désorganisés par les forces qui traversent le corps et qui interrompent le processus d'agencement en organisme des organes. Le corps est d'autant plus vivant qu'il sera affecté d'un plus grand nombre de forces qui le désorganisent comme organisme"⁵. Si le corps sans organes équivaut à une présence impersonnelle illimitée dans le contexte immanent de la vie, ce n'est que le corps objectif, l'organisme, qui représente un "dividuel", que nous comprenons comme fragmentation personnelle limitée, individuée, subjectivée et objectivée à la fois, qui fait que l'individu manifeste sa finitude.

Tenant pour essentielle cette évidence intensive de la corporéité, Deleuze et Guattari considèrent dès lors, que le corps sans organes ne rejette pas l'organisation organique, mais l'organisme. Il nie l'organisme compris comme organes en extension pour leur substituer une matrice intensive qui s'approprie tous les organes en intensité. Si l'organisme hiérarchise les fonctions corporelles, il est aussi crucial de souligner que les organes se distribuent sur le corps sans organes, bien que leurs formes deviennent périssables, sans pour autant nuire à leur constitution pré-ontologiquement intensive.

Deleuze et Guattari observent que l'organisme emprisonne le corps et que l'impératif d'attacher à la corporéité des formes spatiales mesurables et déterminées lui ôte proprement la vie⁶. Dès le moment où nous cessons de penser par des représentations, les vécus du corps deviennent réels et nous pouvons les considérer comme des faits intensifs du corps vivant. A n'en pas douter, le corps sans organes ne manque pas d'organes. Ce qui manque, c'est précisément la structuration biologique rigide, sur laquelle s'était penchée presque exclusivement la philosophie dogmatique, y compris la phénoménologie traditionnelle intéressée à clarifier le flux de la conscience et non pas les impressions de la chair.

³ Nous utilisons ici le langage de Michel Henry qui, analysant parallèlement les philosophies galiléennes et cartésiennes, considère que Descartes opère une "contre-réduction phénoménologique", tout en recueillant ce que la réduction de Galilée avait écarté de la connaissance, à savoir les sentiments, les affects, les impressions, les apparences subjectives. A partir d'ici, Michel Henry affirme que la *Deuxième Méditation* cartésienne est "l'acte proto-fondateur de la modernité".

⁴ Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 189.

⁵ Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Paris, Sils Maris, 2004, p. 177.

⁶ C'est l'argument pour lequel parler du corps sans organes implique la mise en question de la nature mécaniste et causale de l'analytique transcendantale où Kant attribuait au jugement réfléchissant le rôle principal de la réflexion sur l'art et sur le vivant. C'est par ce biais que la nature biologique du vivant est maintenue dans un cadre téléologique qui différencie entre le fini et l'infini, entre le sensible et le suprasensible. Gilles Deleuze se fait une obligation méthodologique de mettre en cause le jugement analogique kantien, puisque le principe finaliste de l'organisation corporelle, y compris dans un contexte unitaire, ne peut pas se résoudre par de simples rapports causaux.

De plus, nous devons admettre que ce corps sans organes ne saurait être décelé en tant que tel que si et seulement s'il y a un espace de visibilité et d'objectivité qui nous permet d'asserter sur un *primum movens*. Observons que dans le *Cinéma 1*, l'élaboration du corps sans organes passe par l'éclaircissement du mouvement, selon une approche qui fait du mouvement l'indice ontologique de l'être conçu comme événementiel. Aussi le mouvement productif et désirant de la pratique mondaine, est-il le reflex altéré et fragmentaire d'un mouvement originaire, situé dans le plus profond du vivant. Transposant cette évidence dans le domaine de la praxis au monde, il est question de reconnaître une phénoménalité qui renvoie la production à ce qui l'engendre, à savoir au corps sans organes, comme si le travail lui-même était renvoyé au capital.

La définition du corps sans organes selon son usage et son bon fonctionnement revient incessamment, y compris dans *Milles Plateaux* où les auteurs disent qu'"il est déjà en route dès que le corps en a assez des organes, et veut les déposer, ou bien les perd"⁷. Le corps au monde ne se présente pas comme structuration organique ou comme défalcation en parties (les yeux qui voient, la bouche qui mange et embrasse, les pieds qui marchent, etc.), mais comme unité d'action et de passion (puisque, phénoménologiquement parlant, l'agir et le pâtir se confondent dans le même fondement essentiel de la vie). A la rigueur, chaque vivant commence à avoir des organes dès qu'un d'entre eux tombe en panne⁸.

L'expression "le corps plein sans organes" est, évidemment, paradoxale. D'un côté, quoique le corps ne puisse pas être conçu exclusivement comme organes mis en mouvement au monde, il ne saurait non plus rejeter leur existence (qui devient d'autant plus visible qu'un organe ne marche plus). D'un autre côté, si le corps n'a pas d'organes, il est plutôt douteux comment il peut être plein. Analysant ce corps conçu comme pure intensité, puisqu'il en est "plein", il est assez intrigant de remarquer que cette intensité est égale à zéro⁹. Cela implique que le corps sans organes représente le seul point de départ envisageable, un point immobile et intensif à la fois, par rapport auquel le désir s'exprime au monde.

C'est la raison pour laquelle nous nous demandons si les organes, à titre d'objets partiels, n'ont pas une relation pré-organique avec le corps et si ce lien ne se traduit pas en termes d'intensité, c'est-à-dire par l'abandon de toute perspective d'extension. Parler de l'intensité pré-organique signifie donc, donner crédit à l'immanence en tant qu'immédiateté du rapport à la vie, sans qu'aucun biais transcendant n'y intervienne, pour autant que le corps sans organes constitue non seulement le plan de consistance de la vie, mais aussi le fondement matériel de la manifestation du vivant.

Ce problème de la plénitude corporelle se retrouve aussi dans les cours de Gilles Deleuze, où il précise que si le corps sans organes est plénitude, c'est parce qu'il équivaut vraiment à l'intensité zéro à partir de laquelle se produisent toutes les autres intensités de l'inconscient¹⁰. Conçu comme matière énergétique, le corps plein sans organes équivaut à l'espace de déploiement des intensités, de façon à ce que tout devenir soit un seuil franchi sur cette plénitude intensive. C'est sur le corps sans organes que se passent et se mélangent tout les flux (historiques, géographiques, etc.), y compris les devenirs comme celui du président Schreber qui est vraisemblablement "un voyage en intensité"¹¹.

⁷ Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, p. 186.

⁸ Par exemple, on ne se pose le problème des reins qui ne drainent pas suffisamment le sang qu'au moment où leur fonctionnement est altéré au point de mettre en péril l'unité du mouvement du corps entier.

⁹ Deleuze-Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 25.

¹⁰ G. Deleuze, cours du 25/01/1972.

¹¹ G. Deleuze, cours du 15/02/1972.

C'est sur le corps sans organes que tout agencement machinique s'accroche. Dans le cours du 14/05/1973, Gilles Deleuze affirmait qu'au moment où l'on a quelques idées sur la manière dont ce corps fonctionne, il peut être "n'importe quoi : ça peut être un corps vivant, ça peut être un lieu, ça peut être une terre, tout ce que vous voulez. Le corps sans organes, ça désigne un usage". En conséquence, ce corps n'est jamais donné, mais il fonctionne comme une sorte de limite que nous devons approcher. Il reste dans cette position de "toujours-à-faire" parce qu'il subit toutes sortes d'inhibitions (même s'il est donné à travers ces inhibitions qu'il s'agit de faire sauter, par le biais des machines désirantes, donc par la productivité effective au monde).

A la rigueur, nous pourrions dire que le désir et le corps sans organes sont la même chose, puisque le corps sans organes équivaut au plan de consistance, donc au champ d'immanence du désir compris comme processus. Néanmoins, ce qui ligote le corps sans organes et le rend objectif, c'est la strate de l'organisation qui consiste à en faire un organisme. Autrement dit, le désir et ce qui représente le fondement intensif de la vie sont réduits à des phénomènes statistiques, répartis sur le corps tangible comme ensembles molaires organiques.

A partir de l'organisation organique imposée au corps intensif (qui aboutit à une représentation distincte de sa réalité essentielle), il y a encore deux strates qui piètent le corps sans organes. Premièrement, il y a la signification qui arrive, par le biais de la coupure signifié-signifiant, à une dualité établie –au sein même de la représentation - entre le réel dominant et le réel masqué. Deuxièmement, il y a la subjectivation qui représente la fixation du vivant selon une place assignée, pour qu'il ne devienne pas nomade et ainsi, nuisant au travail qui se déploie selon une mobilité du capital correspondant aux points de subjectivation.

De plus, concevoir le corps sans organes comme intensité zéro revient à dire que ce qui se passe sur ce fondement est une distribution d'intensités, de façon à ce que le corps sans organes ne soit pas seulement la matrice de production des intensités, mais aussi l'index de répartition des intensités. Pourtant il ne faut pas tomber dans une explication spatialisant ce corps sans organes (conçu comme "plan" ou comme "index"), parce qu'il indique essentiellement la matière qui remplit l'espace selon des degrés différents d'intensité. Une autre conséquence qui en découle pose que les intensités réparties sur le corps sans organes sont fondamentalement multiples et non représentables (d'où leur rôle essentiel dans l'expérimentation de la vie, aux antipodes de l'interprétation).

L'intensité zéro ne contrarie en rien les puissances intensives, puisqu'elle est la matière intensive pure que ces puissances intensives remplissent à des différents degrés. De ce point de vue, nous croyons que le système de *l'Anti-Œdipe* est une philosophie matérielle, tant que cette matière est comprise en termes de corporéité intensive qui règle la pratique du vivant. Ce qui s'inscrit sur le corps sans organes (comme Eugene W. Holland l'a bien observé) ce sont les signes des connexions qui nous forcent à réitérer les manières de satisfaire notre désir¹². Par la suite, le corps sans organes se constitue comme champ d'enracinement et d'enregistrement du désir productif¹³.

Dès lors, toute spécification du corps sans organes commence par une mise à l'épreuve de sa pratique contingente, au-delà de la structuration organique, avant toute formation des strates et toute organisation de l'organisme, comme si nous étions devant "un

¹² Eugene W. Holland, *Deleuze et Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, 1999, p. 29 : "What registers on the body-without-organs are essentially signs of organ-machine connections that enable or oblige us to repeat previous modes of desiring-satisfaction, albeit with greater or lesser degrees of freedom of variation within repetition".

¹³ *Ibid.*, p. 31 : "The body-without-organs is constituted as a recording-surface in the first place (...) when the energy of anti-production de-sexualizes or neutralizes the active connections made by productive desire". Et encore : "In fact, the interplay of desiring-production and anti-production generates alternating rhythms of attraction and repulsion between the organ-machines and the body-without-organs".

œuf plein"¹⁴. L'assimilation métaphorique du corps sans organes à l'œuf plein reprend non seulement l'idée d'un commencement novateur, mais aussi celle de la plénitude qui se retrouve *in nuce* dans la disposition ontologique radicale proposée par Deleuze et Guattari.

C'est la raison pour laquelle il est tout à fait justifié d'équivaloir le corps sans organes au champ d'immanence et de consistance propre au désir, d'autant plus claire que le renouvellement promu par Deleuze et Guattari ne vise pas que le domaine de la métaphysique, mais aussi les préjugés scientifiques que la psychiatrie s'est fait un titre de gloire à manier, *i.e.* l'échafaudage pratique de l'être humain en tant que résultat d'une sexualité infantile¹⁵. Pour en conclure, les penseurs écrivent : "Le plan de consistance, ce serait l'ensemble de tous les CsO"¹⁶.

Selon cette perspective, nous rapprochons la caractérisation du corps sans organes et la réduction phénoménologique radicale (à la comprendre selon les indications conceptuelles d'une phénoménologie matérielle, comme celle de Michel Henry), puisque le corps sans organes est "ce qui reste quand on a tout ôté"¹⁷. En effet, nous nous retrouvons devant une théorie ontologie renouvelée qui pose comme fondement la matière, celle-ci comprise comme intensité et énergie¹⁸. C'est sur le corps sans organes, conçu comme fondement matériel, qui s'inscrivent, d'un côté, les déplacements moléculaires et la subversion de l'identité réalisés par le décodage et la déterritorialisation capitaliste ; d'un autre côté, ce corps implique aussi les forces molaires de reterritorialisation et d'encodage, de sorte que cette ambivalence décrit le mieux possible l'espace des limitations et des possibilités que s'assignent la différence issue de la répétition¹⁹. En d'autres termes, le corps sans organes est le fondement de la manifestation de l'être qui s'éprouve en tant que pratique constamment recommencée au monde.

Le corps sans organes se définit, en fin de compte, comme unité ouverte des relations transversales établies entre des éléments quelconques qui logent sur une surface métastable (le monde, en l'occurrence). Prolongeant cette définition, le corps sans organes est comparé par l'exégèse "à un gigantesque cône où coexistent l'ellipse, l'hyperbole, la parabole, la droite, le point comme autant d'états de la projection du cercle sur des plans sécants par rapport au sommet du cône"²⁰. L'intérêt d'une telle comparaison est justement de figurer une image du corps sans organes pour autant qu'il suppose l'identification d'un sujet nomade qui s'affirme sur la ligne d'un temps idéal au sein duquel tous les événements font surface, de sorte que la vie soit caractérisée comme continuité et unité de transformation, puisque chaque vie individuelle reprend une autre.

Effectivement, la lutte intrinsèque que le corps sans organes mène contre la subjectivation provient du caractère stable que celle-ci lui impose, comme si tout devenir était anéanti par un achèvement partiel, comme si le sujet lui-même représentait la mort de tout désir, comme si, enfin, on obligeait le vivant de rester à jamais figé dans une configuration intensive quelconque. En conséquence, le corps sans organes ne saurait manifester son

¹⁴ Deleuze-Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 26.

¹⁵ Le tort de la psychanalyse s'enracinerait dans un malaise métaphysique de la pensée, celui de concevoir l'existence en termes bipolaires et dualistes, et, d'ici partant, d'objectiver ce qui est l'essence même de la vie. Ce type d'approche réflexive se caractérise par la projection de la vie, par son objectivation et sa représentation, de façon à ce que l'être soit analysé en fonction d'une "image" de son corps, fût-elle contrainte ou non dans les limites du mythe œdipien.

¹⁶ Deleuze-Guattari, *Mille plateaux*, p. 195.

¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹⁸ *Ibid.*, p. 189 : "Matière égale énergie".

¹⁹ C'est à partir de l'ambivalence du corps sans organes que s'opère la critique de la représentation et donc le retour à l'immanence.

²⁰ Jean-Clet Martin, *Variations : la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p.63.

intensité que dans un mouvement continu et énergétique, équivalent – dans un langage deleuzien – au nomadisme comme déterritorialisation et reterritorialisation continues, en dépit de toute structuration organisée, fût-elle cachée par l'organisme ou par le sujet.

Enfin, admettre la plénitude intensive du corps sans organes va de pair avec la reconnaissance du trait non-productif de celui-ci, puisque la production est secondaire et s'articule sur la matière énergétique du corps sans organes, qui représente, en fin de compte, le noyau de l'entrelacs établi entre la production et l'anti-production. C'est la raison pour laquelle Deleuze et Guattari disaient que "le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable"²¹.

Cette définition implique du moins deux aspects. D'une part, il s'agit du caractère fondateur, autonome, indestructible et non-dérivé du corps sans organes en tant que "moteur immobile" (tout comme le *primum movens* aristotélicien, la matérialité corporelle intensive nous semble le signe de la totalité potentielle d'existence). D'autre part, il s'agit de sa spécificité pratique en tant que surface d'enregistrement de tout processus désirant et repère par rapport auquel les organes s'inscrivent dans un organisme et deviennent des "working machines". De plus, l'assimilation du corps sans organes au champ d'immanence (donc au fondement même de la vie) fait que ce corps ne reste comme tel qu'à l'intérieur, dans sa plénitude intensive, définie comme "fluide amorphe indifférencié"²².

En conséquence, le corps sans organes rejette les machines désirantes, puisque toute production n'est que secondaire à l'investissement intensif opéré par cette corporité énergétique. Deleuze et Guattari élargissent le concept novateur de "corps sans organes" à l'ensemble de la société, par le biais d'un "parallèle phénoménologique" entre la production désirante, issue des corps vivants conçus comme machines productives de désir, et la production sociale²³. Étant donnée l'ampleur des rapprochements possibles entre le corps sans organes et la productivité sociale, nous nous sommes contentés d'analyser ce qui en constitue le point de départ, à savoir l'intensité zéro placée dans la matière intensive.

Par voie de conséquence, considérer le corps sans organes comme repère de toute pratique potentielle et envisageable exclut dès le début les analogies, y compris les téléologies. Bref, il n'y a pas de Dieu dans cette configuration ontologique (sauf comme "personnage conceptuel"), puisque ce corps est auto-engendrant grâce à l'énergie qui le parcourt²⁴. Ce corps sans organes ne se révèle pas seulement comme corps impersonnel, omniprésent et infiniment modulable, mais aussi comme fondement intensif et énergie, comme pouvoir d'agir et matérialité. Ce corps engendrant ne représente, nous semble-t-il, que la raison contingente de la vie, sans pour autant équivaloir à la divinité²⁵. Ce qui est divin dans ce contexte, c'est la puissance et la force qui le pénètrent et qui l'investissent pour qu'il puisse se manifester au monde en tant que corps objectif et éphémère²⁶.

Précisons, donc, le sens dans lequel nous comprenons cette raison contingente.

²¹ Deleuze-Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 14.

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ Deleuze et Guattari considéraient qu'"il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence", *Qu'est-ce que la philosophie?*, 90

²⁶ Rien de plus beau que la définition deleuzienne du corps sans organes comme fondement matériel du monde : "Mais c'est sur le corps sans organes que tout se passe et s'enregistre, même les copulations des agents, même les divisions de Dieu, même les généalogies quadrillantes et leurs permutations. Tout est sur le corps incréé comme les poux dans la crinière du lion" (Deleuze-Guattari, *Anti-Œdipe*, 22).

Premièrement, son rôle est d'exprimer l'unité des multiples formes dans lesquelles s'exprime l'être, du moment où son devenir est soumis à l'imprévisibilité de l'événement²⁷. Deuxièmement, ce même principe nie la structuration transcendantale de l'être, de sorte que l'idée de la transcendance n'a plus de sens. A plus forte raison, le principe de raison contingence n'inclut aucun doute concernant la divinité, puisque la transcendance elle-même est *a priori* réfutée dans cette philosophie qui plaide pour l'immanence absolue de la vie ; tout ce qui y intervient, surgit après l'affirmation apodictique de la contingence du corps et non pas avant. Troisièmement, il s'agit de reconnaître dans ce principe la manifestation du corps au monde, de façon à ce que sa présence mondaine pose le problème de la finitude et de la mort.

Par conséquent, le principe de raison contingente décrit un univers unitaire et en changement continu, soumis néanmoins au jeu événementiel de ses énergies. Dans un sillage strictement nietzschéen qui faisait du coup de dés le point de départ de la vie, le corps sans organes ouvre les horizons de l'événement et du virtuel, et s'érige comme fondement et plan de consistance, agissant moins comme principe et plus comme catalyseur de l'existence et de son individualité relative.

En conclusion, nous pouvons dire que l'ordre intensif du corps sans organes porte témoignage d'une éthique nomade qui, par le biais des rapports conçus entre le plan d'immanence et les machines désirantes, permet l'élaboration du sujet non pas seulement comme "résidu à côté de la machine"²⁸, mais – qui plus est – comme identification événementielle de l'être. C'est pourquoi le sujet peut être défini comme le désir lui-même inscrit sur le corps sans organes, "en tant qu'il machine objets partiels et flux, prélevant et coupant les uns par les autres, passant d'un corps à l'autre, suivant des connexions et appropriations qui détruisent chaque fois l'unité factice d'un moi possesseur ou propriétaire (sexualité anœdipienne)"²⁹.

²⁷ D'une certaine façon, nous réitérons ici la contingence comme loi de la nature qui résulte d'un mélange inouï de l'aléatoire et du nécessaire.

²⁸ Deleuze-Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 27.

²⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

Bibliographie :

- Beaulieu, Alain – *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Paris, Sils Maris, 2004
- Deleuze, Gilles – *La logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
- Deleuze, Gilles – *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1977
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix – *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix – *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix – *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991
- Descartes, René – *Les Méditations métaphysiques*, Paris, Bordas, 1987
- Henry, Michel – *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965
- Holland, Eugene W. – *Deleuze et Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, 1999
- Martin, Jean-Clet – *Variations : la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993