

Comment résumer Gilles Deleuze ?

Notre hypothèse de lecture

Gilles Deleuze naît le 18 janvier 1925 et meurt le 4 novembre 1995. Il est l'auteur d'une œuvre titanesque et énigmatique qui semble pourtant travaillée par une même obsession : celle de la complicité. Ses premiers ouvrages d'historien de la philosophie sont ainsi consacrés à d'étranges exercices de ventriloquie où l'on peine à distinguer sa propre voix de celle des auteurs qu'il commente. Il cherche à construire des zones d'indiscernabilité entre ses idées et celles de Hume, Nietzsche, Kant, Proust, Bergson, Masoch ou Spinoza. La suite de son œuvre ne déroge pas à cette règle. Ouvrez n'importe quel livre à n'importe quelle page et vous y trouverez Deleuze plongé dans la pensée d'un autre (nous conseillons au lecteur de faire l'expérience). Après l'écriture de sa thèse en 1967, ce procédé devient de plus en plus systématique. Certes, d'un point de vue thématique, Deleuze cesse apparemment de partir des problèmes des autres. Il parle désormais en son nom propre et se concentre sur ses propres questions. Il pense le rapport de la différence et de la répétition puis élabore une logique du sens. Pourtant, Deleuze ne gomme pas les références aux penseurs dont il s'inspire. Paradoxalement, il les démultiplie. Il assemble des perspectives disparates et se contorsionne entre les auteurs qu'il affectionne, réalisant des collages de pensée de plus en plus insolites. Qui, avant lui, aurait songé à mettre en rapport le stoïcisme et les *Aventures d'Alice au pays des merveilles* ?

À partir de 1972, son procédé éclate au grand jour. C'est en effet à l'aide du psychanalyste et militant Félix Guattari, qu'il rencontre après Mai 68, que Deleuze poursuit son cheminement. Il s'associe à Guattari pour concevoir et écrire quatre grands livres qu'ils cosigneront (*L'Anti-Œdipe, Kafka, Mille Plateaux, Qu'est-ce que la philosophie ?*). Au grand désarroi de Deleuze, cette importance de Guattari est vite occultée. Très tôt, on néglige le fait que leur œuvre commune superpose au moins deux points de vue hétérogènes. Cette insistance de Deleuze concernant l'apport de Guattari va bien au-delà de la simple reconnaissance de dette. C'est en vérité tout son travail qui se trouve impliqué dans cette nécessité de prendre en compte le point de vue de l'autre. Gilles Deleuze théorise en effet une expérience de pensée dont la formule pourrait être : *Et si je me situais à la place d'autrui ?* Qui n'a jamais caressé l'espoir de plonger dans un point de vue hétérogène ? Qui ne rêverait de pouvoir, un instant, percevoir comme un autre ? Le travail qu'il poursuit avec Guattari doit être envisagé comme un protocole expérimental permettant de formuler concrètement cette problématique. C'est en se mettant à la place de Félix Guattari que Gilles Deleuze peut reformuler ses problèmes, et c'est en se mettant à la place de Gilles que Félix fait de même.

La suite des ouvrages de Gilles Deleuze approfondit cette performance de pensée. Il continue d'écrire avec des complices : son élève Claire Parnet, sa femme Fanny Deleuze ou encore le metteur en scène Carmelo Bene. Puis, à partir de 1981, il s'attaque esthétiquement à la question : *Et si je pouvais percevoir ou ressentir comme un autre ?* Il décide alors de se focaliser sur la façon dont les artistes composent leurs œuvres. Comment Francis Bacon nous fait-il ressentir, au travers des couleurs qu'il appose sur la toile, ce qu'éprouve un corps qui n'en peut plus ? À la lecture de l'ouvrage que Deleuze consacre à sa peinture, Francis Bacon confiera sa stupeur (« On dirait que ce type était derrière mon épaule quand je peignais mes tableaux »). Notre hypothèse permet également de saisir pourquoi Deleuze consacre ensuite deux livres au cinéma. Le septième art parvient en effet, par des jeux incessants de cadrage, de décadrage et de montage, à démultiplier les perspectives les plus insolites. Et si je distinguais les environs comme un rat terré dans un recoin ? Et si je devenais autre en scrutant le monde comme un pigeon sur une corniche ?

On comprend alors l'importance que revêt pour lui son activité de professeur à l'université Paris-VIII, de 1970 à 1987. Cette université expérimentale créée à Vincennes après Mai 68 permet en effet à des non-philosophes de formation d'assister à ses cours. Cet étrange public constitué de cinéastes, de peintres, de musiciens, de fous et d'inconnus constitue une pièce cruciale dans l'élaboration de son système. Chacun de ses livres est minutieusement élaboré au contact de ses élèves. Dans le chaudron vincennois, il expérimente ses séquences de pensée à voix haute pour ensuite les ressaisir sur la page blanche. Deleuze semble avoir besoin que sa pensée lui soit renvoyée comme un boomerang, après être passée par le filtre de ce public hétéroclite. Pour le dire autrement : cinéastes, peintres, musiciens, architectes s'ajoutent aux philosophes de formation pour lui proposer en écho – par leurs remarques, notes et digressions, d'autres perspectives sur les notions inouïes qu'il expose à chaque cours. Dans ces conditions, Deleuze peut ainsi poser l'ultime problème qui l'intéresse : *Et si j'étais quelqu'un qui ne connaissait rien à la philosophie, comment pourrais-je entendre le discours que je suis en train d'élaborer ?* Comment le dehors de la philosophie perçoit-il la philosophie en train de se faire ? Comment penser philosophiquement ce que le dehors de la philosophie perçoit de cette dernière ? *Comment sortir philosophiquement de la philosophie ?*

À partir de 1986, Deleuze rédige de nouveaux ouvrages exposant les systèmes de Foucault, Châtelet ou encore Leibniz. Il semble apparemment cesser d'innover puisqu'il replonge dans une activité d'historien de la philosophie. Pourtant, si l'on s'en tient à notre hypothèse, cette difficulté s'évanouit. Deleuze ne se « remet » pas à épouser la perspective des autres. En vérité, il n'a jamais cessé de s'imaginer à la place d'autrui et c'est ce qui définit sa perspective de pensée.

Une démarche cartésienne

Notre hypothèse permet de *décrire* ce qu'est la philosophie de Gilles Deleuze : une expérience de pensée qui consiste à constamment s'imaginer à la place d'autrui. Mais pourquoi une telle démarche s'avère-t-elle nécessaire au bon fonctionnement de la pensée critique ? Ne devrait-on pas plutôt envisager, comme Descartes, qu'il faille repartir de zéro et tout repenser par soi-même ? La pensée de Deleuze n'est-

elle qu'une gymnastique amusante dont on pourrait tout aussi bien se passer et dont il faudrait en vérité se déprendre ? Supposons un instant que la démarche de Gilles Deleuze soit contingente et qu'elle puisse ne pas être suivie. Une telle hypothèse, contraire à celle dont nous sommes partis, est-elle viable ? Comment Deleuze *démontre*-t-il l'absurdité d'une telle conjecture ?

Imaginez un instant, comme Descartes, que soudain tout vous apparaisse douteux (les conseils de vos parents, les consignes de vos maîtres, les évidences de vos amis). Vous constatez alors avec stupeur l'incertitude radicale qui s'empare de votre être. Vous devenez ce que Gilles Deleuze appelle un *idiot*. D'une part, votre attitude paraît stupide aux yeux de tous les dépositaires du bon sens. D'autre part, vous désirez penser seul et sans l'aide d'autrui ce qui doit être tenu pour vrai (*idios* signifie en grec ce qui appartient en « propre » à quelqu'un). Apparemment, vous vous situez aux antipodes de la pensée deleuzienne, puisque vous contestez l'idée selon laquelle il faille se mettre à la place des autres pour penser. Vous constatez plutôt que les autres vous trompent et que seule une cogitation singulière pourrait vous guider vers la certitude. Pour reconstruire une pensée assurée, il s'agirait donc de faire table rase du passé et de ne rien tenir pour acquis.

Considérons à présent le tas que constitue l'accumulation de nos connaissances, ce bâtiment brinquebalant qu'il nous faudrait détruire. Plutôt que d'analyser la véracité ou la fausseté du nombre indéfini d'affirmations qui se sont déposées dans nos pensées depuis l'origine, il est plus judicieux de s'attaquer, comme dans un édifice, aux fondations qui supportent le tout. Deleuze désigne cette opération de dynamitage des fondements instables par le mot-valise d'« effondement ». Il convient de mettre en question et d'ébranler les fondements de nos connaissances pour que se reconstruisent des savoirs plus solides.

Or, notre connaissance ne se réduit jamais aux propositions que nous tenons pour vraies ou fausses. Pour Deleuze, les énonciations présupposent des interrogations. Avant de discuter ou d'affirmer, nous mettons en question ce qui nous apparaît, distinguant aux alentours des indices sensibles qui nous forcent à penser. Un nourrisson ne pense pas par propositions. Il ne fonctionne que par signaux. Le constat d'une

disparition de sa mère dans le champ perceptif déclenche chez lui l'émission d'un signal sonore (le braillement) censé rappeler la disparue à la vie. Le nourrisson a même quelque chose d'un jaloux, essayant de discerner par la suite chez sa mère les subtils signaux d'un nouveau départ et d'une trahison potentielle. Si nous souhaitons parvenir à une certitude, il nous faut adopter cette attitude de défiance radicale et *nous détourner de tout ce qui porte la moindre trace d'incertitude.*

Dès lors, ne devons-nous pas immédiatement nous détourner du sensible et de ses signes toujours équivoques ? En effet, un signe se définit par sa fugacité et son ambiguïté. M'a-t-elle regardé ? M'a-t-il déprisé ? Mais comment penser si les signes nous sont confisqués ? D'ailleurs, ces indications sensibles sont également la seule preuve de l'existence de notre organisme. Comme le nourrisson, mon corps ne m'est immédiatement accessible que parce que je peux le toucher, le sentir, l'entendre, le croquer ou le voir. Pourtant, si nous ne pouvons avoir confiance en ces signes sensibles, il semblerait que nous devions nous défaire des informations qu'ils nous fournissent. Ne suis-je pas alors en train de perdre mon organisme, puisque seuls les signes m'indiquent que j'en ai un ? Et que me reste-il, si ce n'est ce seul corps de signaux intensifs que Deleuze qualifie de « sans organes » ? Mais ne suis-je pas fou ou schizophrène en mettant ainsi en question l'existence de mon organisme ?

Il se pourrait néanmoins que ce délire soit motivé. J'ai peut-être raison d'affirmer que mon corps possède la texture d'un songe. En effet, si je m'imagine parfois que mes rêves sont réels, pourquoi la réalité ne serait-elle pas un rêve ? La virtualité colorée du rêve et l'actualité des états de choses réels ne sont-elles pas souvent indiscernables ? Tout le contenu de ce que je perçois et ressens pourrait donc être illusoire. Comme dit Deleuze, je serais pris dans un rêve incessant qui renverrait à un dehors à jamais incertain. Toutes mes perceptions m'indiqueraient en creux que quelque chose est arrivé, sans que je sache si c'est bien le cas. Seul demeurerait le constat perceptif que *des formes s'esquissent* devant moi. Mais n'y a-t-il pas une certitude des rapports abstraits que l'on peut tirer de toutes ces figures géométriques, indépendamment de l'existence du monde ? Ne faudrait-il pas arrêter la philosophie et

se concentrer sur le fonctionnement certain des mathématiques ? Malheureusement, même la géométrie s'ancre sur des postulats que l'on peut remettre en question...

Si même la mathématique se voit grevée de contingence, notre ambition de parvenir à une vérité nécessaire semble temporairement contrariée. En effet, nous doutons à présent de l'intégralité de l'existence et affirmons ainsi la contingence de tout ce qui est. Chaque chose pourrait aussi bien être que ne pas être. Un démon nous habite, nous ne tenons plus en place, tout est problématique. Or, Deleuze affirme que c'est précisément ce protocole de problématisation qui s'avère paradoxalement le plus certain. Descartes a raison d'affirmer qu'à l'instant où nous doutons de tout, nous ne pouvons pas douter du fait que nous existons comme « doutant ». Ce qui est nécessaire, c'est le fait qu'au moment où nous doutons, nous existons en tant qu'acte de *formulation* de ce doute. La certitude la plus profonde de la pensée est donc celle de cette existence démoniaque qui nous pousse à nous détourner de nous-mêmes. Pour Deleuze, nous sommes ainsi constamment en train de mettre en question notre point de vue.

Dans cette optique, il semblerait que la démarche deleuzienne soit impliquée dans ce qui semble apparemment la réfuter. Ce n'est en effet qu'une vue superficielle qui nous pousse à affirmer que Descartes n'a pas besoin des autres pour cogiter. La pensée est toujours un acte de problématisation où nous ne cessons de devenir un démon qui met en question le point de vue que nous tenions jusque-là pour le plus assuré. Gilles Deleuze qualifie ces démons de « personnages conceptuels ». Ils renvoient aux autres qui nous aident à penser. Ils sont les « autrui » à la place desquels nous nous sommes mis pour questionner (l'idiot, le destructeur d'édifice, le nourrisson, le jaloux, le fou, le rêveur, le mathématicien, etc.). Deleuze a donc démontré par l'absurde que le fait de supposer que l'on pense « par soi-même » revient paradoxalement à sans cesse épouser de nouvelles perspectives.

Une métaphysique de la complicité

En effet, qui ne s'est jamais mis à la place de l'autre pour s'efforcer de mieux se comprendre ? Pour Gilles Deleuze, une telle expérience est monnaie courante. Toutes les véritables pensées naissent ainsi. Nous

ne cessons de nous mettre à la place d'autrui pour problématiser, parce que nous ne pouvons pas ne pas le faire. Pourtant, cela ne suffit pas. On doit immédiatement se demander *comment* une telle expérimentation est possible. N'est-il pas insensé de considérer que l'on puisse *littéralement* envisager les choses comme un autre ?

Supposons un instant que Gilles Deleuze puisse se mettre à la place d'une tique. Il envisagerait alors le monde comme ce parasite. Il se dirigerait vers des pointes de lumière à la cime d'un arbre, puis distinguerait l'odeur d'un animal sur lequel il se laisserait tomber, s'installant entre des poils où il trouverait refuge. En se glissant dans la peau de la tique, Deleuze paraît alors s'identifier à cette autre perception de nature animale. L'individu A (Deleuze) semble se fondre dans l'individu B (la tique). Dès lors, ne faut-il pas affirmer que cette expérience ne sert à rien ? Si A se réduit maintenant à B, il ne peut plus expérimentaler le fait qu'il soit désormais un autre, *puisque cet autre qu'il est devenu est à présent lui-même*. Si A s'identifie à B, il n'est dès lors « plus là » pour assister, comme en coulisse, à la foule de nouvelles perceptions qui se présentent à lui. Il est une tique. Gilles Deleuze a disparu. Il est *identique* à la tique et ne sait plus qu'il fut un jour philosophe. Si l'on souhaite que l'expérience ait un sens, il faut que Gilles Deleuze ne s'identifie pas totalement à la tique, mais qu'au cours de l'expérience, son point de vue se superpose à celui de l'animal, tout en maintenant une petite différence qui lui permette de constamment savoir qu'il est « Gilles Deleuze en train de percevoir comme une tique ». Mais alors, s'il existe un petit décalage qui ne peut jamais disparaître entre A et B, qu'est-ce qui nous garantit qu'il ne s'agit pas d'un abîme ? Gilles Deleuze n'est-il pas en train de projeter sur l'animal des manières de voir dont il ne sera jamais sûr qu'elles sont bien les siennes ? Si A ne peut pas devenir B et saisir *exactement* la manière dont les choses se *présentent* pour ce dernier, n'est-il pas toujours dans la « re-présentation » potentiellement falsificatrice ? Gilles Deleuze n'est-il pas en train de parler « pour » la tique, en lui prêtant des perceptions qui ne lui appartiennent pas ?

Comment se mettre à la place d'un autre sans s'identifier totalement avec lui et sans lui prêter des propos qui ne sont pas les siens ? Comment donner un sens à l'expression « voir comme un autre » ? Dans un texte de jeunesse, Gilles Deleuze explique que chacun d'entre nous

enveloppe un certain nombre de soucis. Ces derniers nous rapprochent, sans pour autant nous identifier. Chaque homme doit par exemple affronter le problème universel de la mort, sans qu'il soit possible de rendre commensurables les expériences de chacun. Personne ne peut expérimenter pour moi ce que signifie mourir, même si nous affrontons tous cette même question. Le souci nous est commun, mais nous devons le vivre solitairement. En vérité, c'est chaque problème qui nous rassemble ainsi potentiellement, sans que nous puissions vivre ces préoccupations pour les autres. Nous participons tous des mêmes affaires (la mort, l'amour, la maladie, etc.), sans pouvoir nous mêler entièrement des affaires des autres. *Nous sommes tous complices.*

Gilles Deleuze élève en effet la notion de « complicité » au plus haut rang métaphysique, en la reliant à celle de « problème ». Pour lui, se mettre à la place d'autrui ne se réduit pas à éprouver de la sympathie ou de l'empathie pour quelqu'un d'autre. Il ne s'agit pas seulement de désirer comme un autre. Les individus deviennent complices parce qu'ils participent d'abord de certaines situations où les mêmes choses font obstacle à leurs désirs. La mort nous impose ainsi de penser qu'un jour nous ne serons plus, contrariant notre désir d'éternité. Or, ce sont les disparus qui font apparaître ce problème en nous. Ces absents agissent à distance, comme des complices, donnant une impulsion violente à notre pensée. Ils font naître en nous le problème de la mort. C'est même chaque vivant qui peut ainsi faciliter, à distance, la formulation de diverses préoccupations. Si Gilles Deleuze peut, l'espace d'un instant, épouser la perspective d'une tique, c'est parce que cette dernière l'intrigue. Elle semble n'être affectée que par trois signes. Deleuze se met alors à se soucier de la tique et à éprouver de l'admiration pour cette dernière car elle lui fournit un modèle réduit pour conceptualiser ce qu'est un signe. Elle l'aide à préciser son problème.

Les complices ne font pourtant que se croiser le temps d'une affaire. Tout devenir-autre est temporaire. La tique aide Deleuze en lui fournissant des matériaux pour préciser ses difficultés, tandis que Deleuze aide la tique en lui fournissant des mots dont elle ne dispose pas pour décrire ce qu'elle vit. Il y a un devenir-tique de Deleuze et un devenir-Deleuze de la tique qui ne se réduisent pas l'un à l'autre. La tique devient la complice de Gilles Deleuze (son problème philosophique est résolu