L'éthologie politique des signes

Anne Sauvagnargues

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/edl/1103>

DOI : 10.4000/edl.1103

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 41-60

ISBN : 978-2-940331-36-9

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Anne Sauvagnargues, « L'éthologie politique des signes », *Études de lettres* [En ligne], 4 | 2014, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 20 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/1103> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.1103>

L'ÉTHOLOGIE POLITIQUE DES SIGNES

J'envisage ici systématiquement les rapports de Deleuze et de Deleuze et Guattari avec les signes, problème qui oriente depuis le début mon travail sur ces deux auteurs, selon une conception cinétique du système qui joint à la cohérence systématique de la pensée la transformation de ses opérations. *De Proust et les signes* aux dernières œuvres, je propose de considérer cette pensée en devenir comme une nouvelle philosophie de l'expérience, une éthologie politique des signes. Cette expérience ne préexiste pas mais est à construire, d'où le rôle nouveau du rapport entre système (construction de concepts) et production de signes qui ne préexistent pas (empirisme transcendantal), n'ont pas à être interprétés mais doivent être expérimentés éthologiquement, ce qui donne à la pratique, à la politique, à l'art un rôle constructif.

Par éthologie politique des signes, j'entends le tournant radical que prend la pensée de Deleuze à partir de mai 1968 et de sa rencontre avec Guattari, en ce qui concerne le statut des signes et de l'expérience. Le discours philosophique sort de l'élément de la pensée et le problème de la différence, que Deleuze posait au plan des systèmes philosophiques, se théorise désormais sur le plan empirique du devenir des sociétés, comme éthologie de la constitution politique des sujets. Deleuze pouvait sembler s'intéresser encore dans *Logique du sens*, et dans ses deux premières versions de *Proust et les signes* (1964 et 1970) à une interprétation signifiante. Dès qu'il se connecte avec Guattari, le régime de l'interprétation fait définitivement place à un pluralisme des régimes de signes, buissons de sémiotiques qu'ils définissent comme rhizome (*Rhizome*, 1976) et qui n'impliquent aucun privilège linguistique ni même mental (humain). Les signes, qu'ils soient signifiants, spirituels, biologiques ou matériels, ne valent plus comme les doublons matériels dégradés d'une représentation ou d'une signification mentale, mais se déploient

en cartes d'affects, en sémiotique écologique, éthologie d'un territoire. Ces bifurcations théoriques se suivent dans le feuilletage complexe des publications successives que Deleuze et Guattari consacrent à Proust, personnage conceptuel décisif pour tous deux, à qui, ensemble ou séparément, ils consacrent de nombreuses analyses qui montrent son statut d'opérateur pour cette éthologie politique des signes¹.

Celle-ci trouve son aboutissement théorique dans les deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*, qui, à travers leur critique des sciences humaines, de l'*Anti-Œdipe* à *Mille plateaux*, s'appliquent systématiquement à la question des signes, signes cliniques, artistiques et régimes de l'interprétation (*Kafka*), signes sociaux ou sémiotiques qui reconfigurent notre expérience. La production du sens comprise comme « machine » et non plus comme structure, à partir de l'article de Guattari « Machines et structures », qui inaugure en 1969 la rencontre Deleuze-Guattari comme agencement collectif d'énonciation, confère à la critique clinique une nouvelle dimension « machinique » qui rompt définitivement avec les catégories de l'imaginaire (l'archétype bachelardien ou jungien) et du symbolique (le formalisme structural), désormais inopérantes. Cela modifie le statut de l'expérience : il n'y a pas d'expérience pure, antérieure, à retrouver par réduction, ou à expliquer scientifiquement, qui se tiendrait une fois pour toutes au-dessous de nos opérations formelles, pas plus qu'il n'existe un plan de constitution exclusif qui attacherait l'expérience à sa dimension organique (le corps), formelle (l'esprit) ou sociologique, ou à un mélange de ces instances. L'expérience est produite, et elle l'est à la croisée sémiotique des effets de réel (agencement machinique d'états de corps) et des productions de sens (agencement collectif d'énonciation). Cet effet réel implique la coproduction du sujet et du social, théorie politique et historique des mutations et déterminations éthologiques des cultures : la théorie des agencements, des régimes de signes et des sémiotiques qualifie cette éthologie des signes.

1. On trouvera des développements sur Proust dans mes ouvrages *Deleuze et l'art* et *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, qui analysent précisément le passage de la réforme des facultés d'allure kantienne à la transversalité. Guattari cite Proust parmi ses auteurs favoris (cf. *Psychanalyse et transversalité*, p. 154) et lui consacre de longues analyses dans *L'Inconscient machinique* et dans *Chaosmose*.

Ethologie des signes : Proust et les mondes de signes

Les agencements eux-mêmes articulent le politique au vital et au matériel selon une éthologie spinoziste qui comprend une franche dimension écologique. On peut relever cette dimension dès les premiers écrits de Deleuze, qui sacrifie sans doute à l'engouement structural en présentant en 1964 l'œuvre de Proust comme un apprentissage qui concerne « essentiellement les signes » (*PS*, 10)². Dans ce texte précoce pourtant, on peut déjà diagnostiquer la crise qui secoue les syntaxes formelles et distord la clôture symbolique des signes en systèmes fermés sur eux-mêmes. Le branchement de la philosophie sur la littérature ne s'opère pas à la faveur d'une maîtrise allégorique de l'épaisseur du texte réduite à son épure formelle, ni à sa logique herméneutique englobante. D'emblée, Deleuze arrache les signes à leur dimension interne, leur composition structurale dans la lettre du texte et les développe en mondes. Il les pluralise en milieux d'expérience, à la mode d'Uexküll, démultipliant le transcendantal kantien en autant de postures vitales nietzschéennes qui proposent des prises individuanes, des images sensibles variées. Cette bifurcation arrache d'emblée Deleuze aux opérations structurales.

Dans ce texte de jeunesse, Deleuze sélectionne quatre types de monde qu'il connecte à des facultés psychiques différentes, des lignes de temps variées, des buissons sémiotiques distincts et inconciliables. Le premier monde diagnostiqué par Deleuze est celui du snobisme, avec sa peinture hilarante des salons, du temps que l'on y perd, de son intelligence aveugle. Ensuite vient le monde de l'amour avec ses indices déchirants, ses affects jaloux, son temps perdu, son désir éperdu. Le monde des signes sensibles capte par mémoire involontaire des individuations flottantes, paysages ou qualités, temps retrouvé comprimé dans l'actualisation de sensations. Enfin, le monde de l'art, avec ses signes spécifiques, instruits, sollicite la pensée pure lorsqu'il restitue « un peu de temps à l'état pur », une impression encapsulée dans un mot : ces quatre mondes mettent nos facultés (intelligence, imagination, désir, sensibilité) au contact d'une expérience qui les excède, condition d'une véritable pensée comme constitution de problèmes et création de concepts.

2. Deleuze fait paraître en 1970 puis 1976 deux rééditions successives augmentées de la première version de *Proust et les signes*, parue en 1964. La troisième version inclut en guise de conclusion un article paru en 1973 en version italienne.

Examinant la progression du social (snobisme et mondanité) au désir (jalousie), du perceptif (goût, saveur, odeur) au monde de l'art (signes artificiels, signes construits), Deleuze joue sans doute en 1964 d'une hiérarchie d'allure néoplatonicienne qui règle l'ascension par degré d'un monde de signes vers un autre, et culmine vers le monde de l'art, le seul qui donne accès à « l'essence ». Cette pyramide à l'allure sagement ascendante se trouve pourtant immédiatement subvertie : l'essence se définit comme « union du signe et du sens », non comme une signification distincte de son impact signalétique matériel. Surtout, ces chapelets de signes, ritournelles avant la lettre, ne délivrent pas un ordre du monde unitaire, menant par gradation du social vers l'inconscient, la perception, puis l'art. Leur pluralité propose plutôt un faisceau de modes de théorisations possibles de la littérature, que Deleuze traverse sans opérer leur unification, mais en les déplaçant : matérialisme sociologique balzacien, psychanalyse de l'inconscient, philosophie de l'art aux accents schellingiens, où l'art, analogon de philosophie, donne accès à l'essence, phénoménologie de la perception pure. Or, ces mondes de signes restent essentiellement ouverts et contingents : un autre itinéraire ferait passer par d'autres mondes ; ils ne se donnent pas comme la boussole ontologique d'un itinéraire exclusif, vaporisant la matérialité des signes pour délivrer leur sens spirituel puisque le sens reste impliqué jusqu'au bout dans le signe. Dans leur épaisseur concrète, leur consistance éthologique, ces signes se développent en bulles d'expérience, en milieux hétérogènes. L'expérience se pluralise en une diversité de mondes, d'indices et de types de vie.

Rencontre, diagnostic, empirisme transcendantal

C'est dans la matérialité d'une rencontre aléatoire avec des signes obscurs que ceux-ci forcent à penser. Délivrant une fois pour toutes dans ce texte précoce la littérature de la tâche ingrate d'illustrer la philosophie, Deleuze ne réduit nullement le corpus matériel du texte à sa structure opératoire signifiante. Il cantonne certes son intervention au ras des cas textuels, la surface du sens coïncidant avec la lettre du texte, qui n'est trouée ni du côté de la désignation (des objets empiriques) comme le voudrait un empirisme naïf, ni du côté de la signification (essence logique ou signifiante), posture allégorique à laquelle Rancière aimerait

réduire Deleuze parce qu'il néglige son éthologie des signes, ni, bien sûr, du côté de la manifestation du sujet, psychanalyse de l'auteur personnifié en petit Marcel ou être de la sensation phénoménologique. Au contraire, Deleuze emprunte à Proust l'épreuve d'une pensée rageuse et démunie, durement sollicitée par une expérience qui l'excède : nous ne pensons pas quand nous le voudrions, ni quand nous souhaiterions être intelligents, mais quand nous sursautons sous la violence imprévisible de signes qui nous affectent sans que leur sens ne soit donné, et qui peuvent être sociaux, sensibles, affectifs ou culturels. Leur intelligibilité reste à construire, à la faveur d'affects qui montrent la pensée aux prises avec une expérience qui ne lui préexiste pas sous forme d'états de choses ou de significations, ni comme forme de l'intériorité d'un sujet phénoménologique. L'expérience se diffracte en problèmes matériellement constitués là où la pensée se trouve sollicitée par des signes qui l'affectent, mais dont le sens reste à construire.

Sous ce mode problématique de la rencontre, l'œuvre de Proust se trouve moins concernée par le souvenir, éternisation mélancolique d'une contingence réduite à l'état pur, que par cette aventure spinoziste et nietzschéenne qui met la pensée aux prises avec des chapelets discordants de signes, des sémiotiques plurielles, vitales autant que sociales, matérielles non moins qu'idéationnelles. Cette philosophie de l'expérience se fragmente sous forme de diagnostics cliniques par construction de concepts. Produite sous condition d'une effraction violente de signes matériels qui la poussent à la limite de son pouvoir, la pensée se construit comme acte clinique, en riposte à des chapelets fragmentaires d'indices, de signaux, de codages divers.

Il y a là un deuxième tournant théorique, que Deleuze accomplit dans sa thèse complémentaire, en réorganisant toute l'œuvre de Spinoza autour de l'expression comme critique politique du signe et de l'imagination. Pour Spinoza, tenir que les signes renvoient par analogie à une signification allégorique, à un sens éminent, asservit notre pensée à l'obéissance envers une transcendance équivoque. Les signes n'impliquent pas un sens analogique transcendant, mais expriment réellement la carte de nos affections corporelles. Cette critique épistémologique du signe analogique débouche sur une clinique de l'émancipation, libération thérapeutique contre l'emprise servile du transcendant. Les signes ne symbolisent plus sur un mode allégorique un sens éminent, mais métabolisent éthologiquement notre situation corporelle. C'est cette

éthologie que Rancière néglige lorsqu'il confond l'usage de la littérature que propose Deleuze avec un usage allégorique. Au lieu de renvoyer par équivoque à un sens transcendant et caché, les signes exposent les rapports de force effectifs dans lesquels nous sommes pris et expriment la carte mouvante des modes d'affecter et d'être affecté par lesquelles nos individuations se transforment. C'est en ce sens que l'éthique devient une expérimentation, et que nous sommes jugés selon l'épreuve physico-chimique de nos états, non d'après un jugement moral portant sur nos actes et nos intentions. Tout dépend des rapports effectifs dans lesquels nous entrons et par lesquels notre puissance d'agir est favorisée ou diminuée. Voilà ce que montrait la carte fragmentaire et singulière des mondes proustiens, construite par son expérimentation littéraire.

Il ne s'agit aucunement de restituer l'expérience sous la forme unitaire et originaire d'un passé, d'un sens préexistant, d'une structure formelle ou d'une essence vraie, puisqu'elle n'est pas antécédente aux actes cliniques variés qui la mettent en forme. Cette troisième rupture théorique distingue Deleuze de toute phénoménologie, comme le montrait déjà la conclusion de sa première version de *Proust*, où il en appelle à une nouvelle image de la pensée et imprime à la critique kantienne de l'expérience une torsion remarquable. La critique ne réduit pas l'expérience à la structure transcendantale unitaire d'un sujet éternel, comme le voulait Kant, mais débouche sur une clinique, d'allure spinoziste et nietzschéenne, qui pluralise les typologies de penseurs, dramatise la pensée en autant de modes d'expérience comprenant leur posologie et leur casuistique: l'amoureux jaloux ou le snob ne s'intéressent pas aux mêmes qualités, ne cherchent pas la même «vérité», ne disposent pas de la même carte d'affects et se déplacent en réalité dans des mondes différents et incommunicables.

Pour réformer «l'image de la pensée» (prise ici au sens de représentation que la pensée se fait de son propre usage), Deleuze prend bien appui sur un roman, une expérience clinique littérairement construite, la posologie d'un cas où une expérience singulière nullement généralisable se trouve singulièrement cartographiée, et non sur un traité de méthode où l'expérience de la pensée en général serait réfléchie (décalquée). Ce n'est pas comme emploi souverain d'une méthode qui conduirait par degré à la vérité que la pensée s'établit. L'image de la pensée que dresse Deleuze à l'entrée de son tout premier article sur Bergson en

1956, formulait d'ailleurs déjà cette conception de l'expérience comme rencontre singulière novatrice entre signes et concepts :

Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire (*ID*, 28).

Une telle distribution retaille l'ordinaire, configure une expérience qui n'a rien d'unitaire et ne paraît telle que par accoutumance : l'expérience n'est unifiée que sous le règne de l'ordinaire et du coutumier, non sur un mode originaire ou essentiel. Elle ne paraît unitaire que lorsqu'elle est unifiée par nos croyances domestiques de certitudes et de bon sens, habitudes sociales abrégées dans nos façons de parler et modes d'agir usuels. Penser ne consiste pourtant pas à reproduire des réponses valides à des questions notoires (cela définit au contraire la bêtise) mais à tenter, sur un mode constructif hésitant, à constituer formellement le diagramme d'un domaine d'expérience qui l'excède et l'oblige à se reconfigurer, exactement comme les signes textuels construits par Proust forcent Deleuze à reconfigurer sa définition de la philosophie.

Rompant avec Kant, qui se donne le transcendantal comme structure a priori du sujet, condition anhistorique de possibilité de l'expérience en général, Deleuze s'éloigne du même coup de toute phénoménologie, assignant à la pensée, la finitude ou la chair la mission d'assumer la possibilité de constitution d'une expérience. Au contraire, l'expérience elle-même, rencontre aléatoire, agit comme condition virtuelle, mais non antécédente d'une reconfiguration de la pensée : le transcendantal devient la condition de cette rencontre entre signe et pensée, condition impliquée, idéale mais virtuelle et qui ne préexistait pas à cette expérience singulière, mais se trouve constituée par elle. C'est à cette condition que la pensée se révèle créatrice, c'est-à-dire fonctionnellement déterminée à réagencer ses catégories chaque fois qu'une rencontre s'opère. François Zourabichvili souligne très justement que « l'expérience ne peut être recueillie que dans des signes, lesquels, puisqu'aussi bien l'expérience met l'esprit aux prises avec le nouveau, ne peuvent être que créés »³, ce qui signale l'importance de l'art, bien qu'il ne soit pas la seule instance à développer des construits de signes, des captures

3. F. Zourabichvili, *La littéralité et autres essais sur l'art*, p. 242.

d'éthos, sinon l'artiste recevrait une nouvelle fois le privilège d'être le seul détenteur d'un accès « authentique » à l'expérience.

Deleuze rapporte la pensée aux forces matérielles qu'elle suppose comme ses conditions d'effectuation empirique, qui ne sont pas exclusivement vitales et ne se centrent pas sur un corps percevant, ce qui reviendrait encore à un ancrage subjectif de type phénoménologique. L'intérêt d'un concept se mesure à la capacité de relancer les dynamismes de la pensée en la soumettant à des tensions nouvelles, de sorte qu'un idéal d'exactitude et de recognition cède la place à cette nouvelle image de la pensée, associant l'évaluation au diagnostic, perspective créatrice dans la mesure où elle se constitue sous la pression d'un problème inattendu, mais nécessaire, et qui ne préexiste pas à ses conditions d'élaboration. Ce problème, que Deleuze nomme également une Idée, remplace la terminologie de l'essence, unité du signe et du sens. Expérience et pensée s'y déterminent fonctionnellement comme co-constituées et non préexistantes l'une à l'autre.

Une machine littéraire à fragmentation

La déflagration Guattari se mesure dans les deux reprises de *Proust* que Deleuze fait successivement paraître en 1970 et 1976, autant que dans les nouvelles analyses qu'ils lui consacrent tous deux dans *l'Anti-Œdipe* et dans *Mille plateaux*. D'abord, Deleuze passe du vocabulaire de l'interprétation – une interprétation certes nietzschéenne, capture de forces et non retour à l'origine – à l'expérimentation, sous l'amical introduction du concept guattarien de transversalité. « Penser, c'est toujours interpréter, c'est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe » (*PS*, 119), écrivait-il en 1964. « L'interpréter n'a pas d'autre unité que transversale » (*PS*, 156, 201) réplique-t-il en 1970, citant pour la première fois Guattari, en introduisant le concept de transversalité qui catapulte la philosophie de la différence vers une nouvelle pragmatique et vise à empêcher « les tentatives pour interpréter une œuvre qui ne se propose en fait qu'à l'expérimentation » (*K*, 7). Comme ils le martèlent dans leur premier livre consacré ensemble à la littérature, portant sur Kafka, figure jumelle de Proust, notre rapport avec les signes se compose comme une expérimentation pragmatique de transformation singulière, non comme

l'interprétation ou la restitution neutre d'un contenu donné par avance. Il n'y a de sens que produit, non donné.

La production des signes ne peut s'expliquer exclusivement dans l'ordre de la pensée: c'est le tournant clinique et politique de l'analyse, qui ouvre l'empirisme transcendantal sur une éthologie politique des signes. Tout signe relève maintenant de l'analyse d'un agencement d'énonciation collectif, qui inclut sa dimension politique et sociale de sorte que le sens ne s'établit plus dans un régime exclusivement discursif, coupé de ses connexions empiriques, mais comme un processus qui resterait incompréhensible en termes de formalisme seul, parce qu'un formalisme ne renvoie pas à des codes fermés sur eux-mêmes, mais aux modes d'expérience qu'il configure, aux agencements qu'il suppose, aux matériaux qu'il met en jeu. Cela décide l'abandon de la structure, au profit du concept de machine, pour expliquer la production du sens: le statut du formalisme a changé. Le sens ne renvoie pas à des syntaxes formelles, mais à des agencements concrets d'énonciation, par production marxienne, et non par opération exclusivement logique ou signifiante. Pour autant, il ne se détermine pas sociologiquement par empirisme causal, ces agencements jouant le rôle de conditions transcendantales d'énonciation, qui ne déterminent pas des possibilités, mais forment au contraire des conditions de blocage à partir desquelles une voie singulière d'expérimentation fraye sa ligne d'écriture. Cette conception transversale du signe et du sens se rapporte à une expérience qui se construit à partir de ses cas d'expérimentation.

Le concept de transversalité constitue déjà un tel cas d'expérimentation. Guattari le construit d'abord pragmatiquement comme un essai clinique pour améliorer le fonctionnement thérapeutique institutionnel de la clinique de La Borde, où il exerce, et propose un mode de connexion qui refuse les subordinations verticales (médecins et infirmiers, ou soignants et patients) et leurs hiérarchies horizontales associées, en proposant des fonctionnements transversaux, où chacun peut entrer dans de nouvelles configurations. Cette transversalité critique, qui porte d'abord sur les organisations politiques autant que sur les institutions, implique directement une rupture épistémologique avec les théories qui s'appuient sur un universel atemporel, dominant verticalement ses cas individuels. La souveraineté de l'universel, valable une fois pour toutes, laisse la place à une formalisation singulière, en prise avec ses conditions d'expérimentation, et celles-ci ne s'expriment plus

sur le seul plan idéationnel de la structure, mais tiennent compte de leurs conditions de production et de transformation par fonctionnement machinique transversal. Cette nouvelle conception de la machine renouvelle entièrement l'empirisme transcendantal de Deleuze.

La dramatisation de l'Idée formulait la critique clinique au niveau du penseur ; avec Guattari, l'accent se déplace vers la clinique, conçue comme intervention, et vers une conception pragmatique de la théorie, conçue comme crise, en vue de transformer nos conditions existantes sur un mode prospectif, et non d'en délivrer la structure éternelle intemporelle ou invariante. Les rapports entre théorie et pratique ne sont plus conçus comme des domaines unifiés, reliés par un déterminisme causal, ils sont eux-mêmes transversaux, connectant des segments théoriques divers à des pratiques elles-mêmes non réductibles à un seul champ d'universalité. Au régime du logos et à la totalité organique qui commandait la première version de Proust, Deleuze adjoint en 1970 l'antilogos, pathos végétal de parties cloisonnées qui ne communiquent que transversalement, selon une philosophie du fragment, qui transforme entièrement le concept d'essence de la première version, tout comme le statut de l'œuvre et de la littérature. L'essence n'apparaît plus comme l'union harmonique du signe et du sens, mais comme un point de vue fragmentaire, point de vue qui n'a lui-même rien d'individuel, n'est pas attaché à une personnalité exemplaire (la figure de l'artiste) ni à une signification transcendante. Bénéficiant du travail sur Simondon et Spinoza de *Différence et Répétition* et *Logique du sens*, ce point de vue définit au contraire un mode d'individuation, trace l'éthologie d'une carte d'affect, procédant par individuation sans sujets et singularité impersonnelle, et cette carte d'affect ne renvoie pas à l'histoire personnelle du petit Marcel, mais bien au processus d'individuation de l'écriture elle-même, au style.

L'unité d'une interprétation déductive fait place au fonctionnement d'une machine textuelle antilogique qui fonctionne par fragmentation disjointe : la transversalité guattarienne se greffe sur la théorie du fragment que Blanchot a su poser « dans toute sa rigueur, au niveau d'une machine littéraire » (*A-Œ*, 50). Le régime du rapport de la partie au tout a changé. Cette nouvelle conception de la totalité traverse toutes les conceptions unitaires, celle de l'œuvre littéraire comme celle de l'identité individuelle ou de la cohésion personnelle. Elle marque un nouveau régime du concept de multiplicité.

La multiplicité deleuzienne, bien déterminée dans *Le Bergsonisme* et dans *Différence et répétition*, se charge ici d'une nouvelle puissance d'impact politique et pragmatique, déjouant transversalement les modèles d'organisation centrées, les souverainetés hiérarchisées, les organes dominants, les normalités instituées, mais aussi le rôle de l'universel ou de la structure fonctionnant comme unité atemporelle donnant à l'expérience son unité par généralité. Détaché de toute prééminence de l'unité et de l'identitaire, le fragment ne renvoie à l'un ou à l'universel ni globalement, en restaurant une unité originaire, ni localement en renvoyant à une totalité absente impliquée, mais vaut transversalement, dans sa puissance de fragmentation, de disjonction. Concevoir le fragment sous l'autorité de l'un conduisait à une conception platonicienne du symbole, appel fragmentaire vers la restauration d'une unité originaire perdue, comme dans la théorie de l'amour, du désir et de la sexualité, orientée vers la reproduction d'une unité perdue.

Cette nouvelle conception du fragment nous oriente vers une théorie du devenir, qui concerne autant l'imitation en art que la reproduction vitale, sociale ou mentale. C'est un fragment de texte proustien, celui de la parade amoureuse homosexuelle entre Charlus et Jupien, mise en relation avec la capture entre guêpe et orchidée, qui détermine cette nouvelle conception de la rencontre comme symbiose. Ce nouveau modèle de la symbiose applique une éthologie spinoziste que Proust met en œuvre pour élucider les affects de ses personnages, leurs vitesses et leurs lenteurs, leurs variations et mutations sexuelles, avec une précision d'entomologiste. Il y a là une toute nouvelle théorie de l'individuation qui n'opère plus par espèce et par genre, ni par normalité sociale, mais exprime réellement des cartes d'affects qui transforment les personnages, de sorte que les personnages littéraires, comme les personnages conceptuels, n'imitent pas davantage des personnes, des individus socialement déterminés, ni ne renvoient au narrateur ou à l'auteur, mais explorent des individuations en voie de constitution, des modes de subjectivation prenant forme. Levinas remarquait avec un léger dégoût que chez Proust, l'âme «s'invertit» en un «hors la loi» si bien que les relations les plus vertigineuses s'établissent entre les personnages, en insistant sur l'inversion, terme usuel du temps de Proust pour qualifier l'homosexualité. Il ne s'agit pourtant aucunement de morale, ni même de préconiser une sexualité marginale (moralisme à l'envers), mais de cesser d'explorer les

désirs mutants avec des catégories toutes faites, pour faire de la littérature une véritable machine à explorer nos désirs inconscients.

Cette théorie de la production (et non de la reproduction) transforme la série animale (guêpe) « captée » par la série végétale (orchidée), et qui assume désormais pour elle la fonction d'organe reproducteur externe. Le cas éthologique débouche ainsi sur une logique de la symbiose et une sémiotique qui transforme la biologie, le rapport de l'individu à son espèce et la sexualité comme reproduction, la théorie de l'art, par imitation et ressemblance ou celle de l'effet de l'art. La littérature détecte et explore nos modes d'individuations réels et Proust inaugure les *gender-studies* parce qu'au lieu de se confirmer les identités sexuelles normées, il décrit des modes de séductions à *n* genres, la partie femme d'un homme résonnant avec la partie homme d'une femme, et d'autres variations aussi complexes, à *n* sexes. En réalité, c'est toute la conception de la sexualité et du désir inconscient qui se déplace d'une sexualité molaire (sociale, statistique et individuée) vers une sexualité moléculaire, indifférente aux genres et aux normes, réellement transversale parce qu'elle opère au plan des captures d'affects et non des identités sociales constituées, ni des sexes biologiques réputées « naturels ». De sorte que la sexualité s'ouvre vers une écologie de la symbiose, impliquant la capture de fragments hétérogènes, indifférente au cloisonnement des individus conçus comme unité et identité closes. La théorie du fragment implique cette attention à la capture entre séries hétérogènes dont la guêpe et l'orchidée forment un cas exemplaire, qui autorise le déplacement de l'unité organique vers une symbiose végétale, le déplacement d'une sexualité dominante vers une homosexualité perplexe dont Proust déchiffre les signes, et qui fait de *La Recherche* une véritable éthique ou une physique de l'homosexualité. Or, cette communauté se constitue politiquement en France dans les années 1970, avec le FHAR⁴, bien décidée à revendiquer les droits d'une sexualité mineure. C'est politiquement autant que sexuellement que la littérature s'affirme comme une exploration des marges sexuelles et psychiques, comme une expérimentation politique sur de nouveaux

4. Le FHAR, Front homosexuel d'action révolutionnaire, fondé en 1971 par Françoise d'Eaubonne. Voir le numéro 12 (mars 1973) de la revue *Recherches*, collectif de recherches en sciences sociales fondé par Félix Guattari, intitulé : *Trois milliards de pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités*, coordonné par Guy Hocquenghem et Anne Querrien. Cette revue est désormais disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.editions-recherches.com/revue3.php>

modes de subjectivation. Cela met un terme à toute subordination de la littérature aux schèmes dominants de la structure signifiante, qu'elle soit linguistique ou psychanalytique. La machine littéraire produit de nouveaux modes d'expérimentation sociales.

C'est pourquoi dans *L'Anti-Œdipe* autant que dans *Mille plateaux*, Proust (il n'est pas le seul) sert d'opérateur pour une nouvelle conception de l'individuation humaine et des modes de subjectivation sociaux inconscients ou conscients. Au lieu de décharger Proust et Kafka en les rabattant sur la grille œdipienne de la castration, symbolique ou imaginaire, Deleuze et Guattari s'intéressent à leurs machines d'écriture, aux modes d'existence qu'ils produisent. Avec la capture entre guêpe et orchidée, les machines désirantes, indifférentes aux rapports institués, expriment une position schizoïde qui pulvérise d'un éclat de rire les rapports entre désir, transgression et loi. Cette innocence schizoïde, plus radicale que l'apparente culpabilité dépressive, est nommée par Deleuze végétale, pour traduire l'éloignement avec tout modèle d'organisme centré sur son organisation prétendument unitaire et sur son identité supposée. Il va de soi néanmoins que dans cette optique, pas davantage que la végétale, la sexualité animale (ou humaine) n'est centrée, mais doit s'entendre symbiotiquement comme alliance et devenir écologique. Cela réclame une nouvelle conception du corps autant que de l'inconscient. D'où la théorie du corps sans organes, conception transversale d'un mode d'expérience corporel qui n'est plus centré sur l'organisation hiérarchique d'organes unitaires clos. D'où également la conception schizoanalytique de l'inconscient, comme machine désirante ou agencement collectif d'énonciation, qui objecte à la psychanalyse de se donner l'inconscient comme une nature de l'humain en général, alors qu'Œdipe est moulé sur la figure de la famille bourgeoise européenne, qui constitue un cas historiquement déterminé de moulage politique de l'inconscient. L'inconscient est branché sur le politique et le social par production, non par représentation de figures parentales privées supposée anhistoriques (Freud), ou structuré par les mathèmes invariants du symbolique (Lacan). C'est la notion même d'individu qui s'ouvre sur une conception modale de la rencontre symbiotique. Non seulement les humains commercent avec les bactéries et les autres vivants par lesquels ils sont transformés en retour comme ils les transforment, mais toute sexualité est de rencontre, du type lichen, d'alliance et non de reproduction. Toutes les cultures humaines s'hybrident ainsi de rencontres, théorisées

dans les devenirs-animaux, qu'il faut compléter de devenirs-végétaux et de devenirs-minéraux (l'alliance avec le silicium, par exemple, qualifie notre culture mondiale numérique actuelle).

Cette innocence végétale, que Deleuze estime plus dangereuse et stimulante que la culpabilité organique centrée, nous renseigne sur la nouvelle image de la pensée qu'appelait la conclusion de la première version de *Proust*: la puissance de l'antilogos disloque les systèmes clos, et passe de la totalité animale centrée au rhizome végétal, fait de connexions et d'hétérogénéité, de ruptures asignifiantes. Cette conception nouvelle de la synthèse disjonctive, par communications et résonances entre séries disjointes, prend en 1976 le nom végétal de rhizome, qui formera en 1980 l'introduction de *Mille plateaux*. Loin de fondre des différences dans l'identique (conception symbolique ou dialectique de la différence), il s'agit au contraire d'envisager la connexion, non comme le lien qui unifie les divergences, mais comme une production réelle de nouvelles différences.

Tels sont les principes du rhizome, théorie pratique des multiplicités, qui vaut autant pour la théorie de l'écriture, production littéraire ou philosophique, l'agencement symbiotique de signes que pour la théorie des systèmes. Fragmentaire et disjoint, tout système vaut par connexion et hétérogénéité, selon les principes 1° et 2° (au pluriel) du rhizome, dits principes de connexion et d'hétérogénéité: la connexion ne réduit pas, elle provoque au contraire l'hétérogène. Estimer qu'elle relie des différences données par un lien de conjonction amorphe, reviendrait à la conception symbolique et platonicienne de l'unité absente que toute la théorie du fragment récuse. L'ontologie de l'essence unitaire arborescente (EST), procédant par cascade hiérarchique du principe général vers le particulier, fait place à l'itération polyvoque du devenir (ET), qui ne restaure pas dialectiquement une unité antécédante ou supérieure mais provoque une transformation par fragmentation. La connexion n'est pas un lien qui restaure l'unité des différences, elle produit de l'hétérogène par connexion (et) sans que les différences initiales ne soient réduites au même, à l'identique. Cette production réelle de multiplicités (3° principe) fonctionne par rupture asignifiante (4° principe): si elle procédait en effet par rupture signifiante, les hétérogènes mis en relation composeraient des unités préexistantes, découpées selon des procédures formelles ou des unités objectales données. Toute la dynamique du rhizome consiste précisément en ceci, comme l'énonce le 5° et 6° principe – au

singulier – de cartographie et de décalcomanie : les objectivités sont constituées par cartographie, et non décalquées de façon maniaque comme si les domaines d'objectivité – idéels ou empiriques – préexistaient à leur configuration systémique, comme si la pensée doublait le réel d'un calque transparent idéal conforme à un état des choses.

Cette conception du système ouvert, qui emprunte à Marx autant qu'à Varela, à Prigogine et Stengers autant qu'à Daniel Stern, vaut méthodologiquement aussi bien que sémiotiquement, et renseigne sur les productions sémiotiques construites (les signes de l'art, les ritournelles sociales) autant que pour les productions non humaines de signes. Le domaine de l'expérience, reconfiguré sur ce mode fragmentaire, constitué par buissons sémiotiques, éthologies plurielles, se pluralise en territoires d'expérimentations, au sens où Deleuze et Guattari entendent le territoire, c'est-à-dire comme un acte de déterritorialisation, et non comme un champ déjà donné.

Signes rhizomatiques, heccétés et ritournelles

Cette conception rhizomatique empêche désormais de séparer dans le régime des signes les indices dits naturels des construits artificiels comme elle récuse l'ontologie hiérarchique des règnes, clivant le minéral inanimé de l'organique vital ou du culturel humain. Le rhizome vaut avant tout comme explication des signes, et signale l'abandon du primat linguistique, de l'interprétation des signes réduit à une signification logique, imaginaire ou symbolique, de toute manière purement humaine. Tous les signes se composent rhizomatiquement, sur un mode transversal pragmatique qui compose des buissons sémiotiques hétérogènes, coupant et connectant des signaux matériels, codages biologiques, inconscients et sociaux avec des modes de subjectivations pour partie inconscients mais non exclusivement. Les sémiotiques ouvrent ainsi sur la philosophie politique et la clinique des agencements sociaux, en particulier des ritournelles capitalistiques.

De ce point de vue, les quatre mondes sélectionnés par Deleuze en 1964 prennent une autre allure. Nulle totalisation ne les unifie, ils sont donnés au hasard de la rencontre, concernent la carte d'affects du narrateur, et n'ont aucune généralité. Au lieu d'être ramenés à une algèbre symbolique unifiée, rendus signifiant sous la clôture d'un

système homogène – stylistique linguistique, structure signifiante de l'inconscient, sociologie de classe –, ces signes se distribuent en bulles éthologiques distinctes dont la systématité et donc l'unité relative n'empêche nullement la diversité. Ils développent au contraire leurs agencements systématiques sous forme de différence. Il s'agit, comme Deleuze l'écrira avec Guattari, de régimes de signes, systèmes éthologiques discordants, diététiques autant que politique, impliquant une scénographie bigarrée de signaux corporels, rougeurs, grain de peau, marques sociales, de sensations et paysages psychiques, qui connecte le discursif langagier ou signifiant avec des codages non discursifs, matériels, sociaux, physiologiques.

Les signes agissent ici sur un mode rhizomatique et ne se cantonnent ni au plan mental des significations, ni à la structure abstraite de leur formalisme, mais apparaissent comme des émissions matérielles et concrètes, des individuations pensées dans leur milieu, chapelets bigarrés de signatures, de marques sensibles territorialisantes. Ils se composent par ritournelles, cartes éthologiques d'indices, pancartes et affiches qui traduisent désormais les régimes physico-chimiques et politiques de rencontre des corps, chapelets d'affects qui exemplifient des modes d'existence, des puissances d'individuations, non des individus constitués. De tels mondes ne sont donc pas donnés comme des parties de l'expérience, mais construits par déterritorialisation arrachant aux milieux ambiants des ritournelles sociales, amoureuses ou artistiques, sélectionnant des qualités fonctionnelles en les transformant en signature, de sorte que l'appropriation des signes en marques territoriales – de l'homosexualité au snobisme, du désir à l'art – résulte d'une telle transformation, acte de constitution de nouveaux territoires expressifs. Guattari analyse les ritournelles proustiennes dans *L'Inconscient machinique*, publié un an avant *Mille plateaux*. Ces puissances d'individuations consolidées par ritournelles permettent également la belle théorie de l'individuation comme heccéité, que Deleuze élabore en connectant Spinoza et Simondon avec les sémiotiques guattariennes, et qu'il reprend avec Guattari dans *Mille plateaux*, en prenant justement l'exemple de Proust. En quoi consistent alors les personnages ?

Au moins Proust l'a montré une fois pour toutes : comment leur individuation, collective ou singulière, ne procède pas par subjectivité, mais par heccéité, pure heccéité (*MP*, 333).

Là où le mouvement n'est plus l'inverse du repos, comme le soutenait Spinoza, l'individu se compose de mouvements et de repos relatifs, c'est-à-dire de vitesses et de lenteurs, composition symbiotique de rapports de force ou longitude, qui vibrent également en latitude par variation de puissance. Ce sont de telles heccétés que l'art compose. Car les personnages molaires du roman, qui se distribuent différenciellement selon leurs mondes, Albertine ou Charlus, Vinteuil ou Guermantes, circulent à travers ces bulles éthologiques, et recomposent leur heccété en traversant différents milieux. Ce n'est pas le personnage qui promène son identité dans un monde antécédent, mais la capture de monde qui procède par ritournelles à des individuations différentes. De sorte que l'individuation se forme comme résultat d'un personnage rythmique et vaut comme ritournelle, mixte de redondance et de transformation. C'est pourquoi en 1973, lorsqu'il revient sur Proust, un an après la parution de *L'Anti-Édipe*, dans ce qui constituera la troisième version de *Proust et les signes* lors de la réédition de l'ouvrage en 1976, Deleuze rompt avec toute figure personnaliste du narrateur ou du héros de roman. « Il y a moins un narrateur qu'une machine de la Recherche, et moins un héros que des agencements où la machine fonctionne sous telle ou telle configuration [...] le narrateur est un énorme Corps sans organes » (*PS*, 217-218), c'est-à-dire une distribution intensive de connexions machiniques, capture éthologique d'affects qui seraient restés imperceptibles sans la construction d'une telle trame sensitive.

L'art n'imité pas des personnages naturels, qu'il s'agisse de snobismes sociaux, d'amours et de désirs, de sensations ou même des signes construits de l'art, et ces mondes divers ne s'étagent plus selon une progression hiérarchique. Ce sont au contraire ces mises en phase rythmiques qui constituent par heccétés ces êtres de sensations, les signes sensibles prenant brusquement consistance évanescence et matérielle, l'écume du lait, une cloche qui sonne, une asperge pelée et proposent ces heccétés tremblantes, encapsulée dans « les anneaux d'un beau style ». Bien entendu, elles seraient imperceptibles sans l'intervention des signes de l'art, qui détecte et rend sensible les ritournelles sémiotiques dont sont affectés les personnages. De sorte que la littérature se branche directement sur le politique, de même que la philosophie, par diagnostic et construction de concepts, configure non pas l'expérience en général, mais cette expérience immanente et singulière que nous transformons en la constituant, comme le problème de notre actualité, problème que nous

avons à résoudre aujourd'hui, qui ne nous préexiste pas, pas plus qu'il ne se tiendrait disponible dans la reprise des systèmes de la tradition.

Anne SAUVAGNARGUES
Département de philosophie
Université Paris Ouest Nanterre

BIBLIOGRAPHIE

- GUATTARI, Félix, *L'Inconscient machinique*, Paris, Editions Recherches, 1979.
- , *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1982.
- , *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.
- , *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- ZOURABICHVILI, François, *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011.