

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

*La notion de désir dans la philosophie
de Gilles Deleuze*

par
Olivier Bélanger

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie
option enseignement collégial

Février 2009



© Olivier Bélanger, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

*La notion de désir dans la philosophie
de Gilles Deleuze*

présenté par :

Olivier Bélanger

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Iain Macdonald
président-rapporteur

Bettina Bergo
directrice de recherche

Jean Grondin
membre du jury

Résumé :

Souvent désigné par ses contemporains comme « le » penseur du désir, Gilles Deleuze nous offre dans son œuvre une variation riche, novatrice et rafraîchissante sur ce thème. La notion de désir chez cet auteur est sans doute à la fois l'une des plus importantes et l'une des plus difficiles de sa pensée. Ce texte se veut une introduction au désir deleuzien. Il abordera plus spécifiquement la notion de désir telle qu'élaborée dans les pages de *l'Anti-Œdipe*.

Mots-clés:

Deleuze, désir, Anti-Œdipe, synthèse passive, machine désirante, schizo-analyse

Abstract :

Frequently qualified by his contemporaries as "the" thinker of desire, the work of Gilles Deleuze provides innovative and refreshing variations on this theme. The notion of desire in Deleuze is, no doubt, at once one of the most important in his oeuvre, and one of the most difficult themes of his philosophy, considered globally. The present text intends to serve as a clear introduction to Deleuzian "desire." More precisely, it approaches that notion as it is presented, above all, in the joint work, *The Anti-Œdipus*.

Key words:

Deleuze, desire, Anti-Œdipus, passive synthesis, desiring machines, schizo-analysis

Remerciements

À Gaétane, pour m'avoir encouragé à débiter cette maîtrise.
À Anna, pour m'avoir permis de la terminer.

Table des matières

1. INTRODUCTION — LA QUESTION DU DÉSIR CHEZ GILLES DELEUZE.....	2
2. REMARQUES INTRODUCTIVES.....	8
2.1. ANTI-ŒDIPE : L'ENTRÉE DU DÉSIR DANS LA PHILOSOPHIE DE DELEUZE	8
2.2. CRITIQUE DU DÉSIR PUR.....	9
2.3. LES SYNTHÈSES PASSIVES	12
3. LE DÉSIR : UNE THÉORIE MACHINISTE	18
3.1. LE MACHINISME	18
3.2. LES MACHINES MOLÉCULAIRES ET LA PRODUCTION DÉSIRANTE.....	25
3.2.1. LA SYNTHÈSE CONNECTIVE ET LES PIÈCES TRAVAILLEUSES	28
3.2.2. LA SYNTHÈSE DISJONCTIVE ET LE MOTEUR IMMOBILE.....	31
3.2.3. LA SYNTHÈSE CONJONCTIVE ET LA PIÈCE ADJACENTE	37
3.3. LES MACHINES MOLAIRES ET LA RÉPRESSION DU DÉSIR	42
4. CONCLUSION : VERS UNE GÉOGRAPHIE DU DÉSIR.....	50
BIBLIOGRAPHIE	56

La notion de désir dans la philosophie de Gilles Deleuze

1. Introduction — La question du désir chez Gilles Deleuze

La problématique du désir n'est pas une nouveauté dans le discours philosophique. Déjà, *Le Banquet* de Platon pose la question du désir (*Eros*) à quelques illustres convives parmi lesquels se trouvent Aristophane, Alcibiade, Phèdre et bien sûr Socrate. Ce dernier arguera avec éloquence que le désir ne serait pas un dieu, mais un démon. Fils de Pénia (pauvreté) et de Poros (ressource), il a hérité de sa mère l'indigence et de son père l'opulence (Platon, 202e-203d). Conséquence d'une telle origine : le sujet du désir platonicien d'une part, manquera toujours de l'objet qu'il désire (Platon, 203e, 204c) et, d'autre part, ne produira dans le beau que pour se délivrer « de la grande souffrance du désir » (Platon, 206d, 207c).

Depuis, sous la plume de nombreux penseurs, le désir a pris plusieurs visages : Epithumia, hormè, appetitus, libido, cupiditas, concupiscentia, conatus, endeavour, appetite, lust, Sehnsucht, Wunsch, Wille, Begierde, inclination, souhait, élan etc. (Rabouin, 2000). Chaque appellation caractérisant le désir à sa façon. Souvent désigné par ses contemporains comme « le » penseur du désir, Gilles Deleuze nous offre dans son œuvre une variation riche, novatrice et rafraîchissante sur ce thème. Pour Deleuze, la double origine du désir supposée par Platon, soit le manque et l'opulence, est fallacieuse. « D'une certaine manière, dira-t-il, la logique du désir rate son objet dès le premier pas : le premier pas de la division platonicienne qui nous fait choisir entre

production et acquisition. Dès que nous mettons le désir du côté de l'acquisition, nous nous faisons du désir une conception idéaliste (dialectique, nihiliste) qui le détermine en premier lieu comme manque, manque d'objet, manque de l'objet réel. » (AO, p. 32)¹. Deleuze considère que l'association désir-manque est contre-nature puisque, selon lui, le désir est une force essentiellement productrice et donc étrangère à l'indigence. Cette opposition entre production et acquisition, Deleuze se propose de la dépasser en défendant la thèse selon laquelle le manque est fondamentalement secondaire par rapport à la positivité primaire du désir. Désirer serait d'abord et avant tout une activité productrice et créatrice dans laquelle le manque est toujours une donnée « introduite » artificiellement. « Le manque est aménagé, organisé dans la production sociale » dira-t-il (AO, p. 35). Par conséquent, ce n'est pas la souffrance du manque qui serait corrélative au désir tel que le laisse entendre le Socrate de Platon, mais bien plutôt la joie de la création.

La notion de désir chez Deleuze est sans doute à la fois l'une des plus importantes et l'une des plus difficiles de sa pensée. Question complexe d'une œuvre fulgurante, le désir est pourtant, aux dires même de notre auteur, tout simple. Dormir est un désir, se promener est un désir, le printemps même est un désir (D, p. 115). Le désir est omniprésent et transparait dans les moindres manifestations de la vie. Non pas comme un dieu transcendant, mais comme une puissance immanente de la nature. Cette extension du désir à la nature — et par conséquent l'élargissement infini de son champ

¹ Notre système de référence renvoie aux ouvrages de Deleuze par leur abréviation. (AO) pour *Anti-Œdipe*, (MP) pour *Mille Plateaux*, (DR) pour *Différence et répétition*, (D) pour *Dialogues*, (LS) pour *Logique du sens*, (ID) pour *Île déserte et autres textes*.

d'action — est la principale difficulté lorsque l'on aborde cette problématique chez notre auteur. Le désir n'est plus simplement ce ressort éminemment intuitif de notre expérience quotidienne. Il devient avec Deleuze une force de la nature impersonnelle et préindividuelle constitutive de tout être. Le problème du désir déborde donc le simple cadre de l'humanité pour prendre des proportions cosmologiques. À cet égard, le désir relève d'un questionnement ontologique.

La métaphysique deleuzienne, puisqu'il s'agit bien ici de métaphysique, est en rupture avec la tradition parménidienne selon laquelle l'être est unitaire, stable et sans devenir. L'être deleuzien a ceci de particulier et de sacrilège pour le métaphysicien traditionnel qu'il est identifié au devenir. Or, le désir n'est rien de moins que la pièce centrale de cette équation ontologique singulière, puisque Deleuze le pose comme la force cosmologique qui se cache derrière tout devenir. La nature selon notre auteur « s'exprime dans "et", non pas dans "est" » (LS, p. 308) de sorte que la qualité première du désir réside en son pouvoir connectif dont le mode d'expression est la conjonction « et ». Comme le souligne avec justesse Claire Colebrook, commentatrice de Deleuze, « [d]esire begins from connection; life strives to preserve and enhance itself and does so by connecting with other desires » (Colebrook, 2002, p. 91). Le corps humain se connecte à des outils pour augmenter sa puissance, les individus se connectent entre eux pour former des communautés, les neurones se connectent les uns aux autres pour former des sensations et des pensées. Voilà trois exemples dans lesquels se manifeste le désir dans sa nature connective.

Dans cet immense complexe connectif qu'est le monde, l'« identité » n'est plus qu'un

terme langagier employé pour exprimer un certain état de connexions à un moment donné. Cet état est toutefois condamné à l'éphémérité puisque constamment soumis aux forces du devenir. Le désir cherche toujours à créer de nouvelles connexions. Pour cette raison, là où se trouve un désir libre, aucune unité ne subsiste, aucune identité fixe ne résiste. Le désir, de par sa dynamique connective, dissout et transforme tout sur son passage. Selon Deleuze, il ne peut donc y avoir d'identité fixe que parce que le désir est réprimé. L'identité ne serait qu'une illusion procurée par un arrêt sur image du monde. Or, le monde est mouvement et une identité fixe ne peut être qu'en faisant obstacle aux forces du devenir soutenues par le désir. Ce sujet sera abordé ultérieurement.

Cette dissolution continuelle des identités fixes ou des organisations opérée par le désir est caractérisée par Deleuze et Guattari comme un processus « schizophrénique ». Non pas une schizophrénie clinique, autiste et artificielle, mais une schizophrénie comprise comme l'« universelle production primaire » de la nature : production de connexions. Le terme n'est pas du tout une métaphore. Ce n'est en effet que par l'activité connective que le devenir se manifeste et que la nature est devenue telle qu'on la connaît maintenant. Prenons-en pour témoin l'évolution : c'est par l'association (ou la connexion) de simples particules lesquelles sont devenues des cellules qui à leur tour se sont connectées pour former des organismes que la vie a pu être engendrée. Ainsi, nos auteurs diront qu' « [a]vant d'être l'affection du schizophrène artificialisé, personnifié dans l'autisme, la schizophrénie est le processus de la production du désir et des machines désirantes. » (AO, p. 32). La connectivité du désir est essentiellement productrice. Le désir produit et sa production n'est rien d'autre que le réel.

Le réel pour notre auteur est compris de façon moniste. Il n'y a pas chez Deleuze de chose telle qu'une matière extensive. Tout est conçu comme la manifestation de forces intensives caractérisées comme flux. Flux de son, de lumière, flux électrique et chimique, le monde serait composé d'une seule et même substance affectée à différents degrés d'intensité. À cet égard, Deleuze et Guattari ne laissent planer aucun doute : « Matière égale énergie. Production du réel comme grandeur intensive à partir du zéro » (MP, p. 190). Le réel n'est donc pas ce lieu où se distribuent des formes qualitatives distinctes soumises au principe de l'identité, mais un complexe de forces intensives affectant un être univoque. Par son activité connective, le désir produit des états intensifs qui s'inscrivent à même la matrice du réel.

Ce sera la deuxième caractéristique du désir que d'être une production d'enregistrements. Les nombreuses connexions effectuées par le désir libéreront une énergie qui s'inscrira sur une surface d'enregistrement que Deleuze et Guattari baptiseront « corps sans organes ». Nous y reviendrons.

De cette conception du monde peu orthodoxe découle une idée du sujet non moins originale. Dans la philosophie deleuzienne, le sujet n'est plus au centre de toute activité subjective, mais se trouve relégué en périphérie. Non pas un sujet qui désire donc, mais plutôt le désir qui produit un sujet des restes de son activité connective primaire.

Cette conceptualisation novatrice du désir, Deleuze l'étaye en posant la question « comment ça marche ? » (AO, p. 129). Comment fonctionne-t-il, le désir ? Quels sont

ses rouages ? Quels sont ses usages ? Pour Deleuze, le désir est une machinerie complexe, une usine de production. « Le désir est machine » (AO, p. 34). D'où l'absurdité selon notre auteur de poser la question de sa signification. « Ça ne représente rien, mais ça produit, ça ne veut rien dire, mais ça fonctionne. C'est dans l'écroulement général de la question "qu'est-ce que ça veut dire ?" que le désir fait son entrée. » (AO, p. 130). Dans cette étude, nous aimerions donc précisément décrire le mode de fonctionnement du désir tel que présenté par Deleuze dans l'*Anti-Œdipe*.

Comme le mentionne David Rabouin, auteur d'une anthologie de textes philosophiques abordant la thématique du désir chez Garnier-Flammarion, « [n]ulle œuvre plus que l'*Anti-Œdipe* n'a su produire la critique radicale du désir comme manque et de la culture de mort qu'elle porte » (Rabouin, 1997, p. 180). Or, comme nous croyons que la diffusion d'une telle critique mérite d'être soutenue, le principal objectif de cette démarche consistera à introduire le lecteur néophyte à une pensée qui, quoique riche et fertile, est malheureusement réputée pour sa difficulté. Ce texte se veut, sans prétention, un « manuel » d'introduction au désir deleuzien. Dans les lignes qui suivent, le désir sera abordé comme un art, une technique dont la connaissance des règles et leur application ont des vertus libératrices. Cette approche du désir n'est pas une fantaisie de notre part. Le désir est souvent présenté sous la plume de Deleuze comme une technique ou un art difficiles qu'il nous faut apprivoiser. Tout en connexions, en conjonctions et en disjonctions qu'il est, l'exercice du désir « n'est pas du tout une chose facile » (D, p. 109). C'est bien là que se trouve le principal souci de notre auteur, et du même coup le nôtre : comment pouvons-nous *bien* désirer ?

Cette introduction au désir deleuzien est composée de quatre parties. Après l'exposition de quelques remarques introductives qui nous permettront de mieux situer la matrice générale du projet philosophique de Deleuze et la place qu'occupe le désir dans celui-ci, nous aborderons sa conception du désir selon trois grandes rubriques : 1- le machinisme, une théorie du désir ; 2- l'ordre moléculaire des machines désirantes ; 3- l'ordre molaire des machines sociales. Nous serons ainsi menés à répondre à différentes questions parmi lesquelles : Qu'est-ce que le désir chez Deleuze ? Quelles sont ses modalités de fonctionnement ? Comment peut-il être réprimé ?

Nous espérons que cette entreprise, malgré son caractère complexe, sera claire et concise, tout en prenant garde de ne pas tomber dans les pièges de la facilité. Nous ne cachons pas ici notre volonté de répondre à un souhait de Deleuze qui aurait aimé faire plus simple et plus claire l'exposition du désir dans l'*Anti-Œdipe* lequel, aux dires même du philosophe, est « trop difficile » et « trop cultivé » (ID, p. 307). Voici donc notre manuel d'introduction au désir deleuzien.

2. Remarques introductives

2.1. Anti-Œdipe : L'entrée du désir dans la philosophie de Deleuze

C'est au printemps 1972, quatre ans après les événements de mai 1968, que l'*Anti-Œdipe* paraît en France. Premier tome d'un projet en deux volumes intitulé *Capitalisme et schizophrénie*, cet ouvrage marque l'entrée à l'avant-scène du concept de désir dans la philosophie deleuzienne. Presque 20 ans après l'écriture de son

premier ouvrage — *Empirisme et subjectivité* publié en 1953 — nous croyons que l'entrée tardive de la problématique du désir au cœur de la pensée deleuzienne n'est pas contingente. Elle signerait en fait l'aboutissement de la lente élaboration de son système philosophique et de la métaphysique qui lui est associée. Les œuvres antérieures à la collaboration avec le psychanalyste Félix Guattari ont en effet largement contribué à préparer le terrain pour l'avènement du désir comme thème central de la philosophie deleuzienne. Que ce soit dans les nombreuses monographies qu'il a rédigées ou bien dans ses ouvrages plus personnels, il est facile de repérer de nombreux passages qui annonceront la théorie du désir telle qu'elle est présentée dans *l'Anti-Œdipe*. Comme le fait remarquer Eugene W. Holland, le concept de désir chez Deleuze emprunte plusieurs éléments des philosophies de Kant, Hume, Nietzsche, Spinoza et Bergson, auteurs auxquels il aura déjà consacré au moins une monographie (Holland; 2005, p. 53). Dans un même ordre d'idées, la notion de synthèse passive, vitale à la compréhension du désir deleuzien, est déjà employée dans certains ouvrages postérieurs dont *Logique du sens* et *Différence et répétition*. Enfin, la relation privilégiée qu'entretient Deleuze avec l'associationnisme dans sa conception du désir est déjà présente dans *Empirisme et subjectivité* et sera, selon Antonio Villani, « le noyau ferme et constant de l'œuvre [de Deleuze] » (Villani, 1998).

2.2. Critique du désir pur

Contre-partie moderne de *l'Anti-Christ* de Nietzsche (Bogue, 1989, p. 83), *l'Anti-Œdipe* est, comme son titre l'indique, une critique virulente de la psychanalyse et de sa conception œdipienne de l'inconscient et du désir. En ses pages, Œdipe est dépeint

comme une récupération sécularisée du christianisme et de ses triangulations familiales. Deleuze et Guattari suggèrent que non seulement la structure œdipienne est incapable d'atteindre au « vrai » désir, mais qu'au contraire elle participe à sa répression en le confinant à une structure idéale et transcendante inspirée par la cellule familiale. L'*Anti-Œdipe* se présente donc comme une longue et laborieuse entreprise de démythification, pour ne pas dire de démystification, de la conception œdipienne de l'inconscient : « Au nom d'une philosophie *transcendantale* (immanence des critères), il [Kant] dénonçait donc l'usage transcendant des synthèses tel qu'il apparaissait dans la métaphysique. Nous devons dire de même que la psychanalyse a sa métaphysique, à savoir Œdipe. Et qu'une révolution, cette fois matérialiste, ne peut passer que par la critique d'Œdipe, en dénonçant l'usage illégitime des synthèses de l'inconscient tel qu'il apparaît dans la psychanalyse œdipienne de manière à retrouver un inconscient transcendantal défini par l'immanence de ses critères, et une pratique correspondante comme schizo-analyse. » (AO, p. 89). Tel est l'ambitieux programme de l'*Anti-Œdipe* : retrouver l'usage légitime des synthèses de l'inconscient obscurci par des siècles de philosophie reposant sur le concept d'identité.

Cet examen critique de l'inconscient, Deleuze et Guattari le mèneront sous l'étendard d'un empirisme supérieur ou transcendantal. Selon François Zourabichvili, « 1) Empirisme transcendantal signifie d'abord que la découverte des conditions de l'expérience suppose elle-même une expérience au sens strict (...) [soit] l'exercice (...) d'une faculté (...) portée à sa limite, confrontée à ce qui la sollicite dans sa seule puissance propre. (...) 2) Empirisme transcendantal signifie ensuite que les conditions ne sont jamais générales mais se déclinent suivant des cas (...). » (Zourabichvili, 2003,

pp. 35-36.) En d'autres mots, l'empirisme supérieur exige de la découverte des conditions de l'expérience qu'elle se fasse de façon expérimentale, et ce, afin d'éviter l'utilisation de catégories idéales dont la légitimité est impossible à vérifier. C'est ici que le désir entre en scène. Celui-ci sera employé comme le fil d'Ariane empirique privilégié afin d'accéder au fonctionnement de notre inconscient. En ce sens, l'*Anti-Œdipe* est la patiente élaboration d'une conception du désir inspirée de modèles psychologiques basés sur l'observation d'expériences psychotiques () — d'où les nombreux commentaires concernant les cas de psychotiques célèbres tel que le président Schreber. En fait, Deleuze et Guattari affirment que tout désir est inconscient et que le meilleur guide pour y mener est le schizophrène. Ce que le commun des mortels perçoit du désir ne serait que le résultat d'opérations complexes de répression qui dressent de plus en plus le désir contre lui-même. Les schizophrènes, pour leur part, seraient à même de nous dévoiler la nature inconsciente du désir, puisque ces derniers y sont confrontés de façon particulièrement directe en ignorant la plupart des impératifs sociaux. Cependant, il n'est pas question pour Deleuze et Guattari de romantiser l'expérience visiblement affligeante de la maladie mentale, mais plutôt de s'en servir pour atteindre les régions de l'inconscient qu'un individu « sain » ne nous permettrait pas d'atteindre. Comme le souligne René Girard dans un article abordant la conception deleuzienne du désir, puisque pour nos auteurs le vrai désir est inconscient, ce sont les formes délirantes de la schizophrénie qui nous instruisent sur son fonctionnement, car elles font éclater la répression à laquelle il est soumis quotidiennement pour libérer le désir sous son vrai jour (Girard, 1976, p. 161).

Par sa volonté de découvrir un désir « nu », c'est-à-dire situé au plus près de ses

conditions de production, nous estimons que l'entreprise de l'*Anti-Œdipe* relève d'une critique du désir pur ou primitif. En fait, la révolution matérialiste que proposent Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* fait délibérément écho au projet critique de Kant. À l'instar du célèbre philosophe allemand qui se proposa dans *Critique de la raison pure* d'examiner le fonctionnement de l'entendement et de circonscrire un usage légitime de ses synthèses, Deleuze et Guattari se proposent pour leur part de dégager le mode de fonctionnement du désir et d'en explorer les limites et les possibilités afin de dévoiler l'usage légitime de ses synthèses. Comme le souligneront nos auteurs, « Kant se proposait dans ce qu'il nommait révolution critique, de découvrir des critères immanents à la connaissance pour distinguer l'usage légitime et l'usage illégitime des synthèses de la conscience » (AO, p. 89). Or, pour Deleuze et Guattari, l'inconscient mérite aussi sa critique. Cependant, en lieu et place de la double genèse du sujet kantien — laquelle repose sur l'intuition sensible et les catégories de l'entendement — Deleuze et Guattari emploieront le désir comme l'unique critère immanent à même de critiquer l'usage des synthèses de l'inconscient. Ces synthèses sont dites « passives » en opposition aux synthèses actives de l'entendement décrites par Kant. Examinons de plus près cette notion centrale dans la conception deleuzienne du désir.

2.3. Les synthèses passives

Deleuze et Guattari soutiennent dans l'*Anti-Œdipe* que les véritables activités de l'inconscient sont constituées de synthèses passives (AO, p. 388). Pour nos auteurs, les synthèses actives de l'entendement, décrites par Kant notamment, découleraient toujours de synthèses passives plus profondes : « Constituante, elle [la synthèse

passive] n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et toute réflexion. » (DR, p. 97). L'erreur de Kant, selon nos auteurs, aura été de ne pas avoir accordé au moi passif un pouvoir de synthèse. Or, bien avant toute synthèse active, se trouverait le domaine des synthèses passives de l'inconscient et c'est ce domaine que l'*Anti-Œdipe* se propose de critiquer.

L'une des principale influences de Deleuze quant à l'élaboration du concept de synthèse passive se trouve en David Hume auquel il consacra son premier ouvrage *Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine selon Hume* (1953). Comme Arnaud Villani le souligne, « ce qui, selon Deleuze, intéresse Hume, c'est la façon dont le donné, l'esprit comme collection d'idées éparses, *se dépasse en sujet* » (Villani, 1998). Deleuze reprendra cette question de la constitution du sujet à son compte et développera pour y répondre une conception novatrice de la subjectivité dans laquelle la théorie des synthèses passives occupe une place centrale.

De l'œuvre de Hume, Deleuze retient, entre autres, trois notions importantes : celles de contraction dans l'imagination, de connexion et d'habitude. Ces notions seront fondamentales dans la genèse de la synthèse passive deleuzienne. Pour Hume, la connaissance procède d'inférences grâce auxquelles nous assurons l'existence des faits qui sont extérieurs à notre conscience. L'esprit humain ne procède ainsi que par *habitude*. Nous avons l'habitude de la constance des lois dans le monde : que le soleil se lève, que le feu brûle la main qui le touche, que l'objet lancé dans le ciel retombe, etc. Ainsi, Hume ne s'intéresse pas à ce qu'il y aurait d'efficace dans une cause qui

produit un effet, mais à la *connexion* que nous faisons entre ce que l'on appelle cause et ce que l'on appelle effet. Pourquoi et comment croyons-nous que tel fait, que nous allons appeler cause, sera nécessairement suivi de tel autre chose qui est l'effet ? Hume s'intéresse donc aux liens et aux associations que nous établissons dans notre conscience. Comment établissons-nous dans la conscience un lien entre une cause et son effet ? Quelle opération mentale mène à un tel constat ? La thèse de Hume sera que : « La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple. »

C'est à partir de cette thèse que Deleuze s'attachera à démontrer dans *Différence et répétition* comment la répétition de chacun de ces événements singuliers (cause-effet) introduit une différence dans la conscience qui contemple le monde. Cette différence, Deleuze suggère qu'elle est introduite via l'imagination qui est définie comme pouvoir de contraction. L'imagination « contracte les cas, les ébranlements, les instants homogènes, et les fonde dans une impression qualitative interne d'un certain poids » (DR, p. 96-97). Une répétition de type AB, AB, AB par exemple sera contractée dans la conscience par l'imagination et créera quelque chose de nouveau dans l'esprit de celui qui contemple : une connexion entre l'événement A et l'événement B. Ainsi, « quand A apparaît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de tous les AB contractés » (DR, p. 97). Telle est la synthèse originaire qui forme notre habitude de vivre. L'essence de l'habitude est la contraction. « À la fois, c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons. » (DR, p. 101) Or, la contraction des événements dans notre esprit n'est pas une activité consciente. Elle n'est ni une réflexion ni une

opération de l'entendement : elle est synthèse passive. En effet, les différences introduites dans la conscience par la contemplation et contractées dans l'imagination sont premières. Elles précèdent toutes catégories idéales de sorte que « les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement se superposent à la synthèse passive de l'imagination, et prennent appui sur elle. » (DR, p. 98). Comme le dira Deleuze : « nous n'existons qu'en contemplant » (DR, p. 101) et non l'inverse.

Le domaine de la synthèse passive n'est toutefois pas réservé qu'à l'humanité. Bien au contraire. Celle-ci est une réalité corporelle, voire organique, qui est au fondement même de toute vie biologique. En ce sens et sur le plan intensif, Deleuze considère le réel comme un ensemble constitué par les synthèses passives alors que, extensivement, il l'est par le désir. Pour Deleuze, en effet, « il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude » (DR, p. 101). Un peu plus loin, notre auteur dira que la vie organique et psychique repose sur l'habitude et que par conséquent l'habitude doit être considérée comme la fondation dont tous les autres phénomènes psychiques dérivent (DR, p. 107). « Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l'organisme lui-même avant d'en constituer les sensations. » (DR, p. 107)

Cette synthèse, par la contraction des instants successifs, est non seulement constitutive de notre sensibilité primaire, mais aussi de notre expérience de la temporalité. Selon Deleuze, « le temps ne se constitue que dans la synthèse originale qui porte sur la répétition des instants » (DR, p. 97). Le sujet n'est donc jamais simplement donné dans

le moment présent. Il est le résultat de cette opération complexe de contraction des instants passés et de l'attente d'un futur dans le présent. C'est ce que Deleuze nommera le « présent vivant » : « Le présent vivant, explique-t-il, va donc du passé au futur qu'il constitue dans le temps, c'est-à-dire aussi bien du particulier au général des particuliers qu'il enveloppe dans la contraction, au général qu'il développe dans le champs de son attente (la différence produite dans l'esprit est la généralité même, en tant qu'elle forme une règle vivante du futur). Cette synthèse doit, à tous égards, être nommée : synthèse passive » (DR, p. 97). En somme, la synthèse passive contracte le divers de l'expérience passée pour engendrer la généralité dans l'attente du futur. « Bref, ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c'est aussi bien *la coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive.* » (DR, p. 113). Contraction et association du divers dans l'imagination seront le *modus operandi* de la synthèse passive et la matière première du processus de subjectivation.

Dès cette première synthèse, l'esprit passif sera conservé et demeurera jusqu'à l'issue des opérations synthétiques subséquentes comme « sujet larvaire » ou « moi dissous ». Comme le terme le suggère, le sujet larvaire ne doit pas être compris comme une forme mature de notre expérience vécue de la subjectivité, mais plutôt comme non-effectif, flottant et strictement localisé (Massumi, 1999, p. 73). Singularités pré-personnelles et pré-individuelles, les sujets larvaires sont effectivement des états vécus d'une conscience fragmentée dépourvue de sujet-substance. Les sujets larvaires sont la condition de possibilité de toute subjectivité et de toute action. Ainsi, « [s]ous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le

sujet actif. » (DR, p. 103) Bref, « [c]es mille habitudes qui nous composent – ces contractions, ces contemplations, ces prétentions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables – forment donc le domaine de base des synthèses passives. » (DR, p. 107) Le sujet devient alors redevable de synthèses passives du divers qui lui est donné dans l'expérience. La contemplation avant l'action, l'état vécu avant le sujet qui le vit. Deleuze opère ainsi un renversement dans la conception traditionnelle du sujet : le divers n'est plus donné à un sujet unifié, mais au contraire le sujet se constitue lui-même dans le divers. Finalement, « on n'est que ce qu'on a, c'est par un avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est* » (DR, p. 107).

La notion de synthèse passive est reprise dans l'*Anti-Œdipe* pour décrire le mode de fonctionnement des différents moments de la production désirante. Pour tout dire, le désir est désigné par Deleuze et Guattari comme étant l'ensemble des synthèses passives (AO, p. 34). En d'autres mots, l'activité désirante est identifiée à l'activité des synthèses passives. Le cycle de la production désirante est alors dit être composé de trois processus synthétiques. La première synthèse passive est dite connective, la deuxième synthèse passive est dite disjonctive et la troisième synthèse passive est appelée conjonctive. Ces trois synthèses passives forment « une seule et même machinerie du désir. » (AO, p. 389). Mais pourquoi employer le terme « machinerie » afin de caractériser le désir et les synthèses passives ? En quel sens ce que nous pourrions d'abord prendre pour une métaphore est-il utilisé par Deleuze et Guattari au sens propre. Le désir pour nos auteurs est réellement une machine, une usine de production. Ce n'est pas du tout une image. C'est ce que nous tâcherons de démontrer dans le chapitre suivant.

3. Le désir : une théorie machiniste

« Monter des unités de production, brancher des machines désirantes : ce qui se passe dans cette usine, ce qu'est ce processus, ses affres et ses gloires, ses douleurs et ses joies, restent encore inconnus. » (AO, p. 134)

3.1. Le machinisme

La rhétorique déployée dans l'*Anti-Œdipe* est pour le moins non-conventionnelle. Deleuze et Guattari y parlent du désir en termes de « coupures », de « flux » et de « machines ». Cette nouvelle terminologie qui emprunte librement son lexique au monde de la production n'est toutefois pas une coquetterie stylistique, mais le fruit d'un besoin d'épurer le langage théorique de tous présupposés idéalistes. En fait, le matérialisme de Deleuze et Guattari, nous allons le voir, n'est jamais aussi palpable que lorsque ces derniers décrivent le désir en termes de machine. Cette corrélation entre désir et machine est sans doute le geste théorique le plus important de tout l'*Anti-Œdipe*, car il permet à la fois de montrer que l'inconscient n'est pas tant un théâtre — telle que le suppose leur interprétation de la psychanalyse — qu'une usine de production. De plus, elle permet de décrire la dynamique du cosmos sans sombrer dans des considérations religieuses ou anthropomorphiques.

Une mise en garde s'impose avant d'aller plus loin. Il est facile de tomber dans le piège et de voir dans la terminologie élaborée par Deleuze et Guattari le signe d'un retour au mécanisme. Pourtant, il est important de le signaler, il n'y a dans l'*Anti-Œdipe* aucune renaissance de la notion du XVIII^e siècle de l'*homme machine*. En effet, pour Deleuze et Guattari « [...] machine ne se réduit nullement au mécanisme. Le mécanisme désigne

certaines procédés de certaines machines techniques : ou bien une certaine organisation d'un organisme. Mais le machinisme, dira Deleuze, est tout autre chose : encore une fois, tout système de coupure de flux qui dépasse à la fois le mécanisme de la technique et l'organisation de l'organisme, que ce soit dans la nature, dans la société, dans l'homme. » (ID, p. 306). Nos auteurs reprochent principalement au mécanisme d'abstraire des machines une *unité structurale* à partir de laquelle celui-ci explique le fonctionnement de l'organisme (AO, p. 337). Le machinisme entend défaire ce postulat en soulignant que cette prétendue unité structurale ou individuelle des machines techniques ou des organismes est toujours le résultat d'un phénomène contingent de massification ou de grégarisation de machines d'échelle microphysique ou microbiologique. En d'autres mots, Deleuze et Guattari observent qu'une machine ou un organisme est toujours composé de machines infiniment plus petites. Par exemple, nous présumons tous une unité structurale et individuelle à notre corps. Celui-ci est cependant composé de divers organes lesquels sont à leur tour composés de tissus qui sont composés de cellules et ainsi de suite jusqu'à un « domaine d'indifférence du microphysique et du microbiologique, qui fait qu'il y a autant de vivants dans la machine que de machines dans le vivant » (AO, p. 340). Nos auteurs distingueront ainsi deux niveaux de machines : l'un molaire, l'autre moléculaire. D'une part, « [l]a machine prise dans son unité structurale, le vivant pris dans son unité spécifique et même personnelle, sont des phénomènes de masse ou des ensembles molaires » (AO, p. 339-340). Ce sont les machines dites molaires. D'autre part, les machines d'ordre moléculaire sont des « machines formatives, dont les ratés mêmes sont fonctionnels, et dont le fonctionnement est indiscernable de la formation [...] » (AO, p. 341). Ce sont les machines désirantes. Pour nos auteurs, le désir se trouve non pas dans les machines

prises dans leur unité structurale, mais au niveau submicroscopique des machines moléculaires. Élaborons un peu.

La pensée machiniste de Deleuze et Guattari est une tentative de penser le monde en termes de matières et de mouvements agencés par une ou plusieurs machines. La fonction des machines désirantes d'ordre moléculaire dans le système philosophique de Deleuze et Guattari est de rendre compte de l'émergence du « nouveau » et de la différence dans le monde. Comment expliquer l'évolution et l'innovation si le monde est soumis à des formes préexistantes comme l'espèce humaine ? En décomposant l'unité structurale des machines et des organismes, nos auteurs dégagent un plan d'analyse où les machines désirantes d'ordre moléculaire créent le réel de manière libre et contingente. Les machines désirantes ne sont soumises à aucune « formes » prédéterminées. Selon Mireille Buydens, auteur de *Sahara : l'esthétique de Gilles Deleuze*, « [l]a machine apparaît donc comme le modèle même du réel deleuzien, comme “la nature intrinsèque de la nature” (LS, p. 98-99). Pour quelle raison ? C'est assez simple à comprendre : parce que la machine est par essence même ce qui est *produit* et non donné, ontologiquement contingent et non ontologiquement nécessaire. Elle ne se présente pas comme un “être”, une nécessité irréfragable, mais comme le produit d'un “faire”. » (Buydens, 2005, p. 84). C'est en ce sens que Deleuze et Guattari soutiennent que la formation des machines désirantes est indiscernable de leur fonctionnement : la machine désirante est à la fois produite et productrice. Deleuze et Guattari empruntent un exemple à la biologie moléculaire pour illustrer ce phénomène en pointant que les protéines sont à la fois produites et productrices (AO, p. 345). Aussi, nous pouvons nous demander de quelle manière un raté peut être fonctionnel ?

Pour illustrer ce phénomène, prenons l'exemple des mutations génétiques. Celles-ci peuvent notamment être dues à des erreurs de copie du matériel génétique au cours de la division cellulaire. Or, ces mutations constituent la principale source de diversité génétique, moteur de l'évolution. Les ratés des machines désirantes moléculaires sont donc non seulement fonctionnels, mais porteurs de nouveauté. Le machinisme, en postulant l'existence de machines désirantes, permet ainsi de concevoir le monde comme une création libre, immanente à elle-même, évolutive et non pas déterminée par une volonté extérieure ou des modèles préexistants.

Bien que les machines molaires et les machines moléculaires diffèrent à certains égards, Deleuze et Guattari insistent pour dire que, généralement parlant, ce sont les mêmes machines : « [...] ici comme machines organiques, techniques ou sociales appréhendées dans *leur* phénomène de masse auquel elles se subordonnent, là comme machines désirantes appréhendées dans leurs singularités submicroscopiques qui se subordonnent les phénomènes de masse » (AO, p. 341). Les machines molaires et moléculaires sont de même nature parce qu'elles fonctionnent selon les mêmes synthèses. Elles diffèrent cependant de par l'*usage* qu'elles font de ces synthèses : « Ce sont donc les mêmes machines, mais ce n'est pas du tout le même régime, les mêmes rapports de grandeur, les mêmes usages de synthèses. » (AO, p. 342). Contrairement aux machines techniques et sociales d'ordre macroscopique, les machines désirantes vivent sous le régime de dispersion des éléments moléculaires de sorte que « les pièces ou éléments de machines désirantes se reconnaissent à leur indépendance mutuelle, à ce que rien dans l'une ne doit dépendre ou ne dépend de quelque chose dans l'autre » (AO, p. 386). Ce n'est que par accumulation statistique et processus de grégation

que les machines désirantes en viennent à nous faire un organisme (AO, p. 14) lequel vivra sous un tout autre régime de synthèses : le régime statistique des machines molaires. Nous y reviendrons. Pour le moment, il s'agit de comprendre que nos auteurs donnent une grande extension au concept de machine laquelle permet d'en défaire l'unité structurale afin d'y introduire le désir comme vecteur de changement et de nouveauté. Ainsi Deleuze et Guattari parlent-ils tantôt de machine technique, tantôt de machine sociale, tantôt de machine désirante. « Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leurs couplages, leurs connexions. » (AO, p. 7). Examinons plus en détail la définition générale que donnent nos auteurs au concept de machine.

La machine est généralement définie par Deleuze et Guattari comme tout « système de coupures » (AO, p. 43, ID, p. 306). Les coupures effectuées par la machine sont de trois ordres : elles prélèvent, elles détachent et elles « restent ». Chacune de ces coupures est associée à une synthèse passive. Ainsi, la synthèse connective de prélèvement, la synthèse disjonctive de détachement et la synthèse conjonctive de « restes » sont mobilisées pour décrire le cycle de production de chaque machine. Comment ces coupures-synthèses effectuées par les machines fonctionnent-elles concrètement ? Reprenons l'exemple de la machine à couper le jambon employé dans *l'Anti-Œdipe*. Dans un premier temps, chaque coupure s'effectue sur un « flux » de sorte que toute machine est en rapport avec un flux dans lequel elle tranche. C'est ce que Deleuze et Guattari nomment « flux associatif ». Dans notre exemple, la machine à couper le jambon se connecte au flux du morceau de viande dans la synthèse connective. Dans un deuxième temps, la machine détache une pièce du flux associatif

dans la synthèse disjonctive. Ce sont les tranches de jambon. Finalement, dans un troisième temps, la machine produit un « reste » qui est par la suite consommé dans la synthèse conjonctive. C'est la consommation des tranches de jambon à proprement parler. Telle est donc essentiellement l'activité de toute machine : se connecter à un flux, détacher des blocs de ce flux, consommer les blocs conçus comme « restes » de la production primaire. Bien que ce processus de production semble être composé de trois temps relativement distincts, Deleuze et Guattari soulignent que ces trois moments ne sont indépendants qu'en apparence, puisque « la production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. Si bien que tout est production : *productions de productions*, d'actions et de passions ; *production d'enregistrements*, de distributions et de repérages ; *production de consommations*, de voluptés, d'angoisse et de douleurs. » (AO, p. 10). Les sphères apparemment distinctes de la production, de l'enregistrement et de la consommation ne relèvent qu'un d'un seul et même procès de production.

Le flux dans lequel coupe une machine est toujours produit par une autre machine (la machine agricole dans le cas de ce morceau de viande qui sera connecté à la machine à couper le jambon) de sorte que toute machine est comprise comme machine de machine. Le sein, par exemple, est une machine qui produit un flux de lait dans lequel coupe la machine-bouche du poupon qui, à son tour, est couplée à une machine-intestin. Autre exemple, la chaîne de production d'une aciérie comporte plusieurs machines connectées l'une à l'autre : une machine-four chauffe l'acier à haute température et l'émet ensuite à une machine-moule qui lui donne la forme voulue et

qui l'émet ensuite à une machine-refroidissante qui refroidit les barres, lesquelles seront coupées par une autre machine, et ainsi de suite. « Bref, toute machine est coupure de flux par rapport à celle à laquelle elle est connectée, mais flux elle-même ou production de flux par rapport à celle qui lui est connectée. » (AO, p. 44).

La coupure ne doit être ici nullement considérée comme une discontinuité. Au contraire, la coupure et la connexion se confondent en une seule et même activité qui conditionne la continuité. En raison de sa nature connective, la machine n'est donc jamais comprise comme un processus fermé sur lui-même, mais entre plutôt constamment en interaction avec d'autres machines qu'elles soient technologiques, biologiques ou sociales. La théorie machiniste permet ainsi de dissoudre certaines oppositions traditionnelles de sorte qu'il « n'y a plus ni homme, ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple des machines. Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizophrènes, toute la vie générique : moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire » (AO, p. 8). L'introduction du désir dans la machine et vice versa est donc stratégique. Elle permet à la fois d'opérer une dissolution de l'opposition fondatrice en philosophie entre monde sensible et monde intelligible, ainsi que de critiquer le langage qui parle un peu trop volontiers de « production psychologique » ou « production mentale ». Le désir deleuzien ne présuppose ni des existences particulières, ni des réalités mentales. La nature produit, l'homme produit, la machine produit — si bien que tout peut être analysé sur le même plan matérialiste de la production.

Ceci étant dit, Deleuze et Guattari opèrent tout au long de l'*Anti-Œdipe* un passage

entre la définition générale de la machine comprise comme « système de coupures » et l'ordre moléculaire spécifique des machines désirantes. S'il est juste de soutenir que la définition générale de la machine s'applique aux machines désirantes, l'inverse n'est pas toujours vrai. Ce passage continuuel entre l'ordre général de la machine et l'ordre spécifique de la machine désirante contribue à la difficulté de l'*Anti-Œdipe*. Dans les lignes qui suivent nous allons donc nous concentrer exclusivement sur la description de l'ordre moléculaire des machines désirantes.

3.2. Les machines moléculaires et la production désirante

La machine désirante, comme toute autre machine, est une machine à régime associatif, c'est-à-dire machine de machine. Elle émet et coupe des flux. En ce sens, Deleuze et Guattari diront que la machine désirante est ce qui coupe et est coupée selon trois modes : le premier mode renvoie à la synthèse connective de production, le deuxième mode à la synthèse disjonctive d'enregistrements et le troisième mode à la synthèse conjonctive de consommations (AO, p. 49). « C'est sous ces trois aspects, diront nos auteurs, que le procès de la production désirante est simultanément production de production, production d'enregistrement, production de consommation. Prélever, détacher, "rester", c'est produire, et c'est effectuer les opérations réelles du désir » (AO, p. 50). L'activité des machines désirantes est ainsi comprise comme « production désirante » laquelle est à son tour identifiée au « vrai » désir. Avant d'entrer plus en détails dans notre caractérisation de la machine désirante, examinons brièvement ce que nos auteurs entendent par production désirante.

Au niveau des machines désirantes, le processus de production ne doit pas être pris pour un but ou une fin en soi, ni se confondre avec sa propre continuation à l'infini. (AO, p. 11). À ce propos, nos auteurs citent D.H. Lawrence : « D'un processus nous avons fait un but ; la fin de tout processus n'est pas sa propre continuation à l'infini, mais son accomplissement... Le processus doit tendre à son accomplissement, non pas à quelque horrible intensification, à quelque horrible extrémité où l'âme et le corps finissent par périr » (AO, p. 11). Le processus de production des machines désirantes devrait tendre vers son accomplissement, c'est-à-dire vers la production du nouveau, de l'inattendu et de la différence. Le processus de production pris à son niveau primaire, c'est-à-dire moléculaire, ne répond nullement à des impératifs d'efficacité et n'est lié à aucun but, tel que nous pouvons l'observer au niveau des machines molaires. Cette production primaire effectuée par les machines désirantes, Deleuze et Guattari la désignent sous l'appellation « production désirante ». Le processus de production désirante est fondamentalement créatif et innovateur et son résultat s'incarne dans la joie de l'artiste devant sa création.

Cette compréhension du désir et de la production désirante se base sur une expérience concrète : qui n'a pas ressenti de la joie devant l'accomplissement personnel d'un article scientifique, d'une peinture, de la résolution d'un problème pratique quelconque ? Deleuze et Guattari soulignent ici le principal problème du désir conçu comme quête téléologique d'un objet ou d'une personne telle qu'esquissée chez Platon. Lorsque l'objet du « désir » est atteint, le désir s'éteint et le manque revient sous la forme d'un nouvel objet à conquérir. Or, la philosophie de Deleuze et Guattari nous invite à focaliser sur le processus et la joie qui résulte de son accomplissement et non

pas seulement sur le plaisir que procure l'atteinte d'une finalité quelconque. Nos auteurs nous mettent d'ailleurs bien en garde de ne pas confondre joie et plaisir : « Certainement le plaisir est agréable, certainement nous y tendons de toutes nos forces. Mais, sous la forme la plus aimable ou la plus indispensable, il vient plutôt interrompre le processus du désir comme constitution d'un champ d'immanence. Rien de plus significatif que l'idée d'un plaisir-décharge ; le plaisir obtenu, on aurait au moins un peu de tranquillité avant que le désir renaisse : il y a beaucoup de haine, ou de peur à l'égard du désir, dans le culte du plaisir. » (D, p. 119-120). Le désir et la production désirante n'ont donc pas le plaisir et sa jouissance pour norme. Au contraire, la jouissance vient interrompre le procès continu de la production désirante d'où la sensation de manque et de vide qui en résulte. La norme du désir, c'est la joie de l'artiste : « il y a une joie immanente au désir, comme s'il se remplissait de soi-même et de ses contemplations, et qui n'implique aucun manque, aucune impossibilité, qui ne se mesure pas davantage au plaisir, puisque c'est cette joie qui distribuera les intensités de plaisir et les empêchera d'être pénétrées d'angoisse, de honte, de culpabilité. » (MP, p. 192). En ce sens, la pratique du désir se compare à une ascèse : « L'ascèse, dira Deleuze, a toujours été la condition du désir, et non sa discipline ou son interdiction. Vous trouverez toujours une ascèse si vous pensez au désir. » (D, p. 120). Cette ascèse a pour ultime objectif de favoriser le procès de la production désirante. On entend bien, ici, des échos du Nietzsche tardif, fasciné lui aussi par les effets de l'ascèse.

Pour en revenir aux machines désirantes, rappelons que le projet *anti-Edipien* d'une critique du désir a pour objectif principal d'effectuer un examen critique des synthèses

passives de l'inconscient afin d'en dévoiler les usages légitimes, c'est-à-dire un usage qui n'entrave pas le processus de la production désirante. Examinons donc le fonctionnement des machines désirantes et de leurs synthèses.

3.2.1. La synthèse connective et les pièces travailleuses

Dans l'ordre de la production désirante, la synthèse connective est la première coupure à survenir. Les coupures effectuées par la machine, nous l'avons mentionné, n'entraînent aucune discontinuité. Il en est de même dans l'ordre moléculaire de la machine désirante. « Loin que la coupure s'oppose à la continuité, diront nos auteurs, elle la conditionne, elle implique ou définit ce qu'elle coupe comme continuité idéale. » (AO, p. 44). Le flux matériel (*hylè*) dans lequel tranche la machine désirante possède ce que Deleuze et Guattari nomment une continuité idéale. La *hylè* est définie comme « continuité pure qu'une matière possède en idée » (AO, p. 44). Prenons l'exemple du flux matériel d'un rayon de soleil. Nous ne percevons la lumière de ce rayon que parce qu'il y a coupure-association entre ce flux matériel et notre œil — ce que nos auteurs désigneront aussi sous les appellations flux associatif, flux-schize ou encore coupure-flux —, mais nous *sentons* bien que le rayon de soleil est continu malgré la coupure qui nous permet de le percevoir. La *hylè* est donc cette idée que nous nous faisons de la continuité des flux matériels auxquels nos organes s'associent dans la synthèse connective.

Dans l'ordre moléculaire des machines désirantes, la *hylè* s'oppose aux objets partiels. Effectivement, si la *hylè* est définie comme continuité idéale d'un flux matériel, les « objets » que nous percevons, eux, parce qu'ils sont « machinés » et donc le résultat

d'une coupure, sont toujours fragmentaires. De la sorte, « [t]out "objet" suppose la continuité d'un flux, tout flux, la fragmentation de l'objet. » (AO, p. 12). Ces fragments prélevés sur la *hylè* par l'intermédiaire de la synthèse connective sont ce que Deleuze et Guattari nomment les objets partiels. Les objets partiels sont compris par Deleuze et Guattari comme les « éléments ultimes de l'inconscient » (AO, p. 386). Puisque nous n'avons accès à la *hylè* que par l'activité primaire de la synthèse connective qui est d'abord et avant tout coupure, notre inconscient est peuplé d'objets singuliers, partiels et fragmentaires non totalisables qui interagissent à leur tour selon les différentes synthèses passives. Objets microphysiques, microbiologiques ou micropsychiques, les objets partiels sont les pièces travailleuses des machines désirantes. Nos auteurs diront ainsi qu'une fois « [t]oute structure déposée, toute mémoire abolie, tout organisme annulé, tout lien défait, ils [les objets partiels] valent comme objets partiels bruts, pièces travailleuses dispersées d'une machine elle-même dispersée. Bref, *les objets partiels sont les fonctions moléculaires de l'inconscient.* » (AO, p. 387). Mais comment une telle collection d'objets partiels disparates, dispersés et indépendants, peut-elle constituer la base de toute activité machinique ? Comment les objets partiels ainsi définis peuvent-ils former des machines et des agencements de machines ?

La réponse se trouve dans le caractère passif des synthèses. En effet, chaque objet partiel prélevé par le flux associatif de la synthèse connective émet à son tour un flux, lequel sera associé à un autre objet partiel qui émet aussi un flux et ainsi de suite : « S'il est vrai que tout objet partiel émet un flux, ce flux est également associé à un autre objet partiel pour lequel il définit un champ de présence potentiel lui-même

multiple » (AO, p. 388). Cette activité primaire de la synthèse connective formera ainsi un tissu dense où se conjuguent et s'entrecoupent une multiplicité de flux et d'objets partiels. L'inconscient sera dès lors conçu comme un lieu peuplé d'objets partiels se machinant l'un et l'autre « si bien que les véritables activités de l'inconscient, faire couler et couper [les flux], consistent dans la synthèse passive elle-même en tant qu'elle assure la coexistence et le déplacement relatifs des deux fonctions différentes. » (AO, p. 388). Bref, si l'inconscient est une usine de production, les objets partiels en forment les pièces travailleuses.

Parce qu'elle opère à un niveau premier, la synthèse connective est la synthèse la plus directement associée à l'activité désirante de sorte que le désir est d'abord et avant tout conçu comme une activité connective. Le désir sous la forme de la synthèse connective nous pousse constamment à former de nouvelles connexions avec notre environnement, ce qui inclut aussi d'autres individus, qui prolongent et enrichissent notre existence. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari soutiennent que « la synthèse productive [ou synthèse connective], la production de production, a une forme connective : "et", "et puis"... » (AO, p. 11). Je me connecte à ma famille et à mon groupe d'amis et à mon association étudiante et à mon ordinateur et à mon café et..., et..., et... Toutes ces connexions contribuent à augmenter ma puissance de vivre. Dans l'ordre moléculaire des machines désirantes, aucune règle précise ne détermine avec qui ou quoi les machines peuvent se connecter. Par conséquent, toute tentative de restreindre la nature des connexions qu'un corps peut produire est considéré par Deleuze comme despotique, inacceptable, bref illégitime. L'usage légitime de la synthèse connective est illimité.

Cette activité connective primaire des objets partiels se déroule sur un plan que Deleuze et Guattari baptiseront, selon un concept emprunté à Antonin Artaud, le « corps sans organes ». « Sur le corps sans organes, diront-ils, les machines s'accrochent comme autant de points de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface. » (AO, p. 18). Une fois l'activité des objets partiels inscrite sur la surface du corps sans organes, une nouvelle synthèse entre en jeu dans le processus de la production désirante : la synthèse disjonctive.

3.2.2. La synthèse disjonctive et le moteur immobile

« Tout est sur ce corps incréé comme les poux dans la crinière du lion. » (AO, p. 22)

Le corps sans organes est sans doute le concept le plus nébuleux de l'*Anti-Œdipe*, peut-être même de tout le corpus deleuzien. Cette difficulté provient de la propriété apparemment paradoxale qu'il a d'être à la fois « déjà là » et « à construire ». Quoique, déjà le fait de présenter le corps sans organes comme un concept est inapproprié. Comme le suggèrent Deleuze et Guattari, le corps sans organes « n'est pas du tout une notion, un concept, [mais] plutôt une pratique, un ensemble de pratiques. » (MP, p. 186). Qu'est-ce donc que ce corps sans organes ? Concrètement, il n'est rien de moins que le corps tel que nous le vivons et le ressentons. La dénomination ne pouvait être plus appropriée puisqu'en effet, nous ne ressentons, ni n'avons une conscience véritable de notre rate, de nos poumons, de notre estomac, bref de nos organes. Le corps sans organes est cette pratique qu'a chacun d'entre nous d'organiser ses affects afin de ressentir et vivre notre vie d'une certaine façon. Ainsi l'un aura-t-il une âme

musicale, l'autre un tempérament guerrier. L'un sera profondément touché par un paysage alors que l'autre n'en aura que pour son fromage. « C'est sur lui que nous dormons, veillons, que nous nous battons, battons et sommes battus, que nous cherchons notre place, que nous connaissons nos bonheurs inouïs et nos chutes fabuleuses, que nous pénétrons et sommes pénétrés, que nous aimons. » (MP, p. 186). Voilà pourquoi le corps sans organes est considéré dans le chapitre de *Mille Plateaux* qui lui est consacré (« Comment se faire un corps sans organes ? ») comme une « expérimentation inévitable » (MP, p. 185). Inévitable parce que selon Deleuze et Guattari il est impossible de désirer sans déjà en avoir un et/ou sans s'en faire un. Du corps sans organes donc, « [i]l faudrait dire à la fois : vous l'avez déjà, vous n'éprouvez pas un désir sans qu'il soit déjà là, sans qu'il se trace en même temps que votre désir — mais aussi : vous ne l'avez pas, et vous ne désirez pas si vous n'arrivez pas à le construire, si vous ne savez pas le faire, en trouvant vos lieux, vos agencements, vos particules et vos flux. Il faudrait dire à la fois : il se fait tout seul, mais sachez le voir; et vous devez le faire, sachez le faire, prendre les bonnes directions, à vos risques et périls. » (D, p. 109). Le corps sans organes est donc cette capacité que nous avons tous de sentir les choses ; capacité toujours présente et sous-jacente à chaque expérience que Deleuze et Guattari nous invitent à investir, à approfondir, à explorer, à construire.

L'approche analytique du corps sans organes dans l'*Anti-Œdipe* est toutefois plus complexe. De prime abord, il nous faut signaler que c'est sur le corps sans organes que toute la production désirante se passe et s'enregistre. Le plus simple pour en illustrer le rôle dans le fonctionnement de la machine désirante consiste à le comparer à une

surface d'inscription sur laquelle viennent se distribuer les objets partiels. « Le corps sans organes, l'improductif, l'inconsommable, sert de surface pour l'enregistrement de tout le procès de production du désir, si bien que les machines désirantes semblent en émaner dans le mouvement objectif apparent qui les lui rapporte. » (AO, p. 17). C'est en ce sens que Deleuze et Guattari désigneront le corps sans organes, paradoxalement, comme le moteur immobile de la machine désirante. Les distributions d'objets partiels enregistrées sur le corps sans organes forment ce qu'ils nomment une « chaîne ». La chaîne est définie comme ce qui réunit les objets partiels et le corps sans organes. « La chaîne, diront Deleuze et Guattari, est le réseau des disjonctions incluses sur le corps sans organes, en tant qu'elles recourent les connexions productives ; elle les fait passer au corps sans organes lui-même, et par là canalise ou "codifie" les flux. » (AO, p. 391). Ce passage mérite quelques éclaircissements.

Les objets partiels prélevés dans un premier temps par la synthèse connective s'enregistreront dans un second temps sur le corps sans organes selon le code respectif de l'organe ayant effectué le prélèvement. En réalité, chaque machine possède en son sein son propre code qui lui permet de décoder les flux matériels auxquels elle se connecte : l'œil codera ses prélèvements en termes de « voir », de couleurs, de formes et d'images, alors que l'oreille codera les flux en termes d'« entendre », de phonèmes, de morphèmes, de mélodies, etc. Ces objets partiels se distribueront sur le corps sans organes par groupes ou populations formant ainsi des blocs disjonctifs d'enfance ou de parentalité, des blocs de masculinité ou de féminité, etc. C'est ainsi que Deleuze et Guattari suggèrent que dans l'inconscient, « il n'y a que des populations, des groupes et des machines. » (AO, p. 337). Tous ces blocs d'objets partiels enregistrés forment

une chaîne qui quadrille le corps sans organes selon le mode de la synthèse disjonctive. De la sorte, à ce niveau d'analyse de la machine désirante « ce ne sont plus les lignes de connexion qui traversent les pièces productives de la machine, mais tout un réseau de disjonctions sur la surface d'enregistrement du corps sans organes » (AO, p. 391). Qu'en est-il concrètement de la synthèse disjonctive ?

Alors que la synthèse connective prend la forme d'un « et », la synthèse disjonctive ayant cours sur le corps sans organes prend pour sa part celle d'un « soit ». L'usage de la synthèse disjonctive dans l'ordre moléculaire des machines désirantes n'est ni exclusif ni limitatif (ou bien). Au contraire, son usage est pleinement affirmatif et inclusif (AO, p. 90). « Inclusive, la disjonction ne se ferme pas sur ses termes, elle est au contraire illimitative. » (AO, p. 91). Prenons par exemple le couple parent-enfant. Selon Deleuze et Guattari, nous sommes soit parent, soit enfant. Pas l'un et l'autre, mais l'un ou l'autre glissant sur cet espace ouvert par la positivité affirmative de la disjonction. Il n'y a ici nulle contradiction, nulle identification limitative : à un moment je me sens parent et puis un glissement s'effectue sur le réseau disjonctif du corps sans organes de sorte qu'à un autre moment je me sens enfant. Il en est de même pour la disjonction homme-femme, humain-animal, mort-vivant, etc. Jamais de contradiction, mais une ouverture sans fin que nous pouvons survoler sur le réseau disjonctif du corps sans organes. Le vrai désir fonctionne donc sous le régime des disjonctions inclusives où tout est littéralement possible.

Il faut se garder ici de confondre les coupures-détachements de la synthèse disjonctive avec les coupures-prélèvements de la synthèse connective. Celles-ci portent sur les flux

continus de la *hylè* et renvoient aux objets partiels. Celles-là concernent la chaîne disjonctive qui quadrille la surface du corps sans organes et procèdent par segments détachables, stocks mobiles d'intensités.

Le corps sans organes, nous l'avons mentionné, ne produit rien puisqu'il ne fait qu'accueillir sur sa surface les objets partiels — en ce sens nos auteurs diront qu'il est anti-production — mais en revanche, sans lui rien ne peut être produit. Nous tenons à souligner que le corps sans organes et les objets partiels ne sont pas aussi distincts que peuvent le laisser croire Deleuze et Guattari dans certains passages. Au fond, diront-ils vers la fin de l'*Anti-Œdipe* « ils sont une seule et même chose » (AO, p. 390). D'une part, sans le corps sans organes, les objets partiels ne pourraient s'accrocher, persister et produire l'inconscient. D'autre part, sans les objets partiels, le corps sans organes ne pourrait être produit. Par conséquent, « [*Les objets partiels sont les puissances directes du corps sans organes, et le corps sans organes, la matière brute des objets partiels.* Le corps sans organes est la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré d'intensité, et les objets partiels sont ces degrés, ces parties intensives qui produisent le réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0. » (AO, p. 390).

Un éclaircissement à propos la notion d'intensité est nécessaire. Nous l'avons mentionné, la philosophie deleuzienne est profondément moniste. Pour Deleuze, il n'y a qu'une seule et même substance affectée à divers degrés. Le réel est donc composé des diverses intensités qui affectent cette substance unique et immanente que Deleuze et Guattari assimilent parfois au corps sans organes accordant ainsi à la nature tout comme à l'être humain cette capacité de « sentir ». Ainsi, comme le souligne Juliette

Simont dans *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, « [l]e concept d'intensité (...) exprime la différence pure comme texture première de l'Être ». Deleuze dira à ce sujet que « [l]'expression "différence d'intensité" est une tautologie. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. » (DR, p. 287).

En dernière analyse, Deleuze et Guattari glissent une remarque intéressante quant au corps sans organes qui pourra nous éclairer davantage sur sa nature. Mobilisant une sorte de réduction psycho-physique, ils diront en effet que « [l]e CsO, c'est ce qui reste quand on a tout ôté » (MP, p. 188), de sorte qu'il constitue « le modèle de la mort. » (AO, p. 393). Nous l'avons vu, conçue par elle-même, la matière du corps sans organes est l'intensité = 0, laquelle sera investie par l'activité des multiplicités intensives des objets partiels. Or, si nous considérons que le corps sans organes est le corps tel que ressenti, l'absence totale d'intensités produites par les objets partiels à sa surface équivaut à la mort. La mort est donc considérée par Deleuze et Guattari comme une expérience constituante de tout inconscient puisqu'elle précède tout investissement intensif des objets partiels. Elle est toujours présente en nous comme le degré zéro de toute expérience. « L'expérience de la mort est la chose la plus ordinaire de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou tout devenir, dans toute intensité comme passage et devenir. C'est le propre de chaque intensité d'investir en elle-même l'intensité-zéro à partir de laquelle elle est produite en un moment comme ce qui grandit ou diminue sous une infinité de degrés. » (AO, p. 394). La mort est donc considérée heuristiquement comme une absence originelle d'intensités et d'objets partiels qui permet à chaque individu d'accueillir des intensités. Le corps sans organes vierge, nu, désertique n'est qu'heuristique, puisqu'un

tel état signifierait sa non-existence. Si nous vivons, c'est parce que nous ressentons une infinité d'intensités qui se distinguent toutes d'une absence de sensation (intensité = 0). Abolir tout ressenti, toutes intensités, c'est donc abolir la vie. En ce sens, le corps sans organes (vierge) est la limite inatteignable de notre expérience, puisque l'atteindre, c'est aussi mourir. « Et sans doute toute intensité s'éteint-elle à la fin, tout devenir devient lui-même un devenir-mort ! Alors la mort arrive effectivement. » (AO, p. 395).

En somme, « [o]n dit : qu'est-ce que c'est, le CsO — mais on est déjà sur lui, se traînant comme une vermine, tâtonnant comme un aveugle ou courant comme un fou, voyageur du désert et nomade de la steppe » (MP, p.186). Ce qui est déjà sur le corps sans organes, c'est le sujet défini comme pièce adjacente de la machine désirante. Examinons donc en quoi consiste cette dernière pièce qui constitue le sujet deleuzien compris comme sujet nomade.

3.2.3. La synthèse conjonctive et la pièce adjacente

La troisième et dernière coupure de la machine désirante permet à Deleuze et Guattari de boucler la boucle quant au cycle de la production désirante. Le résultat ultime de ce cycle est l'émergence du sujet en tant que pièce adjacente à la machine désirante. Ce n'est donc pas un hasard si nos auteurs n'hésitent pas à désigner la synthèse conjonctive de consommation comme étant une « coupure subjective » dans le procès de la production désirante. Après la coupure connective et la coupure disjonctive, « [l]a troisième coupure de la machine désirante, diront nos auteurs, est la coupure-reste ou résidu qui produit un sujet à côté de la machine, pièce adjacente à la machine » (AO, p.

48). Pourquoi le sujet est-il relégué à la périphérie de l'activité désirante comme pièce adjacente ?

La pièce adjacente de la machine désirante se déplace ou glisse sur le réseau complexe des disjonctions inscrites sur la surface du corps sans organes. L'activité désirante des synthèses connective et disjonctive produit ce que nos auteurs nomment des « restes » que la pièce adjacente consommera par la suite dans un processus de subjectivation. Deleuze et Guattari suggèrent en ce sens que « les consommations mêmes [de la synthèse conjonctive] sont des passages, des devenirs et des revenirs » (AO, p. 50). En fait, la pièce adjacente parcourt littéralement le corps sans organes compris comme un œuf « traversé d'axes, bandé de zones, localisé d'aires ou de champs, mesuré de gradients, parcouru de potentiels, marqué de seuils » (AO, p. 100). Ces seuils sont des races, des régions, des gouvernements, des personnages historiques, etc. En bref, Deleuze et Guattari postulent une co-extension de l'histoire et de la nature qui prend forme dans le corps sans organes comme vécu intensif. Cette compréhension du processus de subjectivation mène nos auteurs à identifier le sujet à la figure d'un voyageur parcourant la géographie intensive du corps sans organes : lieu composé de plissements de terrain tracés par l'activité des synthèses subséquentes. Encore ici, il n'y a nulle métaphore à parler de voyage. Cependant, pour ce voyage « le réel de la matière a quitté toute extension, comme le voyage intérieur a laissé toute forme et qualité, pour ne plus faire briller au-dedans comme au-dehors que des intensités pures accouplées, presque insupportables, par lesquelles passe un sujet nomade. » (AO, p. 100). En d'autres mots, tout ce que nous ressentons en tant que sujets provient des intensités distribuées sur notre corps sans organes. À ce niveau de sensation, ce ne sont plus des

formes, des modèles, des qualités qui se font sentir, mais des intensités pures conjuguées les unes aux autres que nous parcourons et dont nous nous délectons comme un voyageur solitaire. Le réel est alors conçu comme un champ intensif anonyme, dépourvu d'individualités personnelles, parcouru par un sujet nomade dépourvu d'identité propre. Au-delà de toute référence à un « je » personnel, apparaît alors un univers indéfini, sans identité du moi. L'existence pour Deleuze et Guattari est impersonnelle. « Il n'y a pas de moi au centre, pas plus qu'il n'y a de personnes réparties sur le pourtour. Rien qu'une série de singularités dans le réseau disjonctif, ou d'états intensifs dans le tissu conjonctif, et un sujet transpositionnel sur tout le cercle, passant par tous les états, triomphant des uns comme des ses ennemis, savourant les autres comme ses alliés, ramassant partout la prime frauduleuse de ses avatars. » (AO, p. 105). C'est à ce moment seulement que le sujet se trouve au plus proche de la matière, de son centre intense et vivant (AO, p. 26). Voilà la machine désirante et le rôle qu'occupe le sujet nomade comme pièce adjacente à la machine. Le sujet est alors un « je sens » intensif qui ne peut être réduit à l'identification. Je me sens Napoléon, je me sens Jésus, je me sens Caligula, je me sens homme, je me sens femme, je me sens bête, etc. Chaque nom désignant une zone d'intensité sur le corps sans organes. « La synthèse conjonctive peut alors s'exprimer: c'est donc moi, le roi ! C'est donc à moi que revient le royaume ! Mais ce moi, c'est seulement le sujet résiduel qui parcourt le cercle et se conclut de ses oscillations. » (AO, p. 106).

Concrètement donc, la synthèse conjonctive se réfère à notre expérience affective. De celle-ci résulte un sentiment, une série d'émotions et de sentiments comme consommation d'intensités qui forment le matériel brut de notre subjectivité (AO,

p. 101). C'est dans la synthèse conjonctive que le sujet fait surface comme sujet nomade, volatil, libre. Celle-ci opère selon la modalité d'un « C'était donc ça ! » dont l'usage est nomadique et polyvoque. C'est seulement en ce sens que, pour Deleuze et Guattari, le schizophrène, loin d'avoir perdu contact avec la vie, se tient au plus près des conditions objectives de sa production. « Le schizo sait partir : il a fait du départ quelque chose d'aussi simple que naître et mourir. Mais en même temps, son voyage est étrangement sur place. Il ne parle pas d'un autre monde, il n'est pas d'un autre monde : même se déplaçant dans l'espace, c'est un voyage en intensité, autour de la machine désirante qui s'érige et reste ici. » (AO, p. 156). Bref, c'est seulement dans la dissolution du moi que le désir trouve les vrais conditions de sa production. Tel est l'appel de l'*Anti-Œdipe* : apprenez à savoir partir, brouillez les codes, faites passer des flux, traversez le désert du corps sans organes. En somme, libérez vos machines désirantes de la répression des machines molaires.

Avant de clore cette section sur la synthèse conjonctive, une remarque s'impose. Nous disions que la pièce adjacente s'identifie au sujet, mais une telle affirmation n'est pas tout à fait juste. À vrai dire, pour Deleuze et Guattari, le seul et réel « sujet » c'est l'inconscient productif. De la sorte, « [o]n dirait que l'inconscient comme sujet réel a essaimé sur tout le pourtour de son cycle un sujet apparent, résiduel et nomade, qui passe par tous les devenirs correspondant aux disjonctions incluses : dernière pièce de la machine désirante, la pièce adjacente. » (AO, p. 394).

En dernière analyse, nous aimerions souligner le fait suivant : la théorie des synthèses passives telle que présentée dans l'*Anti-Œdipe* se compare avantageusement à une

phénoménologie. Elle se propose effectivement de saisir, par un retour aux données immédiates de l'inconscient, le mode de fonctionnement de celui-ci. « Les machines désirantes sont exactement cela : la microphysique de l'inconscient, les éléments du micro-inconscient. » (AO, p. 216). Activités primaires et productrices de l'inconscient, processus de mise en forme des données immédiates de notre conscience, ce n'est que par l'activité des synthèses passives que l'homme peut appréhender le réel alors conçu en termes de forces intensives. Ainsi, tout ce que nous appelons alors perception ou compréhension doit être vu comme le couplage d'un flux à un organe, un détachement de ce flux en chaîne inscrite sur le corps sans organes, et un passage de la pièce adjacente sur les réseaux disjonctifs. Voilà une description de la perception qui nous semble phénoménologique même si elle se développe à partir d'un *epochè* ou une réduction originale et peu husserlienne.

Avec tous ces développements sur les synthèses passives n'avons-nous pas perdu de vue l'objet central de notre recherche ? Il n'en est rien. Et si telle est notre impression, c'est tout simplement parce que nous en étions si proche qu'il était difficile de le discerner. En effet, le désir n'est rien d'autre que « cet ensemble de *synthèses passives* qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient. » (AO, p. 34). Le désir est en quelque sorte le moteur immanent de l'inconscient productif, c'est-à-dire la nature. En ce sens, le désir comme force motrice « ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe. » (AO, p. 11).

Le désir, nous l'avons mentionné, n'est nullement anthropomorphe, mais cosmologique. Il concerne la formation et le développement de tout être. Un inconscient est ainsi attribué aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais aussi aux rochers, aux rivières et aux éclairs, bref à toutes réalités soumises aux forces du devenir. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari soutiennent que l'inconscient productif est le réel, l'unique sujet de toutes réalités : « le corps organisé, diront-ils, est l'objet de la reproduction par la génération ; il n'en est pas le sujet. Le seul sujet de la reproduction, c'est l'inconscient lui-même qui se tient dans la forme circulaire de la production. » (AO, p. 128). Or, la formation du corps organisé (machines sociales ou techniques) par l'inconscient et ses machines désirantes, sera l'objet de notre prochaine section.

3.3. Les machines molaires et la répression du désir

« [...] non les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire. » (AO, p. 37)

La postulation d'un rapport réciproque entre désir et production est sans doute le geste théorique le plus important de tout l'*Anti-Œdipe*. D'une part, parce qu'il rapproche les catégories élaborées par la psychanalyse et le marxisme (Bogue, 1989, p. 83). D'autre part, parce qu'il rend possible le projet de Deleuze et Guattari d'employer la philosophie pure à une critique sociale en dressant un parallèle entre *production désirante* et *production sociale*.

Nous l'avons vu, le désir est compris par nos auteurs comme une force coextensive qui

travaille autant la nature, l'être humain et les institutions sociales. De ce postulat découle logiquement l'hypothèse fondamentale de l'*Anti-Œdipe* selon laquelle le désir est le principe immanent de toute construction sociale. « Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre » (AO, p. 36). Le social chez Deleuze et Guattari n'est nullement un champ neutre en proie à des logiques internes, mais bien le lieu d'investissement du désir et de ses machines désirantes qui sont ses sources de variations. Par conséquent, une juste compréhension du désir et de ses machines désirantes permet d'entamer une analyse critique de toutes formations sociales — c'est d'ailleurs à cette tâche que le troisième chapitre de l'*Anti-Œdipe* se consacre. Le désir fera donc surface ici et là tout au long de l'*Anti-Œdipe* sous différentes appellations, mais toujours avec la fonction première d'agir en tant que point d'ancrage de cette démonstration : « le désir est dans la production sociale, de même que la production est dans le désir comme production désirante » (AO, p. 417).

Le parallèle entre production désirante et production sociale est seulement possible si l'on accepte la thèse suivante : les machines désirantes d'ordre moléculaire forment et subdéterminent les machines sociales d'ordre molaire. Cette démonstration d'un lien entre machines désirantes et machines molaires est une tâche à laquelle Deleuze et Guattari s'emploient laborieusement tout au long de l'*Anti-Œdipe* : « On cherche, diront-ils, comment ces machines désirantes *fonctionnent*, comment elles investissent et subdéterminent les machines sociales qu'elles constituent à grande échelle. » (AO, p. 216). Pour soutenir cette thèse, Deleuze et Guattari feront appel à la science. En distinguant deux régimes machinique, l'un moléculaire et l'autre molaire, l'un micropsychique ou micrologique, l'autre, statistique et grégaire, nos auteurs appliquent

à l'inconscient et au social une distinction fondée en physique selon laquelle les phénomènes intra-atomiques et les phénomènes de foule par accumulation statistique obéissent à des lois différentes. Nos auteurs justifient davantage ce geste théorique en argumentant qu'en fait, « l'inconscient est de la physique ; ce n'est pas du tout par métaphore que le corps sans organes et ses intensités sont la matière elle-même. » (AO, p. 336). Nous n'entrerons pas dans les détails de cette argumentation. Il nous suffit de comprendre que pour Deleuze et Guattari, les machines désirantes d'ordre moléculaire sont comprises comme des forces élémentaires par lesquelles l'inconscient se produit, alors que les machines d'ordre molaire sont des résultantes de ces forces.

Ceci étant dit, il est important de souligner que, pour Deleuze et Guattari, les machines désirantes n'existent jamais indépendamment des ensembles molaire. C'est seulement à cette stricte condition que nos auteurs se permettent d'affirmer qu'il n'y a que du désir *et* (à savoir : dès lors qu'il y a) du social (AO, p. 216). De plus, nos auteurs insistent pour dire que les machines désirantes et les machines sociales sont de même nature : « [...] entre les deux, diront-ils, entre les machines désirantes et les machines sociales techniques, il n'y a jamais de différence de nature. Il y a bien une distinction, mais seulement une distinction de régime, suivant des *rapports de grandeur*. Ce sont les même machines, à la différence de régime près » (AO, p. 38). Elles sont toutes deux machines puisqu'elles répondent à la définition générale de machine, c'est-à-dire système de coupures fonctionnant selon les trois synthèses passives. Examinons donc les usages de synthèses dans l'ordre des machines molaire et ce qui fait en sorte qu'ils diffèrent des usages dits légitimes de ces mêmes synthèses dans l'ordre moléculaire.

L'analyse de la production désirante nous a permis de définir les usages des synthèses de l'inconscient que Deleuze et Guattari considèrent légitimes. Or, nos auteurs estiment que lors du passage de l'ordre moléculaire à l'ordre molaire, ces usages se modifient. Il faut comprendre que l'opposition apparente — puisqu'il n'y a pas de réelle opposition étant donné que les deux régimes de machines relèvent d'une même nature — établie entre machines moléculaires et machines molaires a pour fonction de montrer en quoi ou comment les forces affirmatives du désir sont réprimées par des forces réactionnaires. En ce sens, *L'Anti-Œdipe* est une prolongation du travail généalogique de Nietzsche consistant à dévoiler les racines du ressentiment et de ses forces réactionnaires.

Le désir est d'abord et avant tout connectif. Les connexions qu'il opère forment, par accumulation, des organismes, des machines techniques et des ensembles sociaux d'ordre molaire. « Elles opèrent une unification, une totalisation des forces moléculaires par accumulation statistique obéissant à des lois de grands nombres. » (AO, p. 409). Or, lors de ce passage du moléculaire au molaire, l'usage des synthèses passives du désir s'inverse et finit par se dresser contre lui-même. L'usage partiel et non-spécifique des synthèses connectives se transforme en un usage global et spécifique à savoir : alors qu'au niveau moléculaire les connexions sont libres et illimitées, dans leur passage au niveau molaire elles deviennent régies par des interdits et des lois. L'inceste en représente le cas de figure par excellence : tu ne dois pas désirer ta mère. L'usage inclusif ou illimitatif des synthèses disjonctives se transforme en un usage exclusif, limitatif. De la sorte, le « je suis soit homme, soit femme » inclusif de la synthèse disjonctive — lequel laisse la possibilité d'être les deux — se

transforme dans son usage molaire en un « je suis un homme ou bien une femme » où l'un des deux termes est toujours exclu. En d'autres mots, l'usage moléculaire de la synthèse disjonctive affirme toujours les deux termes, non pas simultanément, mais alternativement, alors que son usage molaire restreint son usage à un seul des deux termes. Finalement, l'usage nomade et polyvoque des synthèses conjonctives qui permet une libre identification à une multitude d'intensités impersonnelles se transforme en un usage ségréatif et bi-univoque qui confine à un moi monolithique (AO, p. 131). Je ne peux être Napoléon, ni Caligula, je ne suis que moi-même et rien d'autre.

Comprenons-nous. Ce que reprochent Deleuze et Guattari à ces usage molaires des synthèses passives, ce n'est pas qu'ils existent, mais bien qu'ils soient appliqués *aussi* à l'inconscient détournant ainsi la production désirante de son activité créatrice et affirmative. C'est ce détournement de la production désirante qui serait à la source du ressentiment. Pour nos auteurs, « les investissements inconscients se font d'après des positions de désir et des usages de synthèse, très différents des intérêts du sujet qui désire, individuel ou collectif » (AO, p. 124). Comment cela peut-il en être ainsi ? Nos auteurs suggéreront qu'une fois que les machines désirantes « se trouvent unifiés sur la plan structural des techniques et des institutions qui leur donnent une existence visible comme une armature d'acier, quand les vivants se trouvent aux aussi structurés par les unités statistiques de leurs personnes, de leurs espèces, variétés et milieux, — quand une machine apparaît comme un objet unique, et un vivant comme un unique sujet, — quand les connexions deviennent globales et spécifiques, les disjonctions, exclusives, les conjonctions, bivoques, - le désir n'a nul besoin de se projeter dans ces formes

devenues opaques. Celles-ci sont immédiatement les manifestations molaires, les déterminations statistiques du désir et de *ses propres machines* » (AO, p. 341). Ce qui se projette dans les formations sociales produites par la production désirante, ce n'est plus du *désir*, mais de l'*intérêt*.

Cette distinction entre désir et intérêt est vitale pour bien comprendre comment le désir peut être « réprimé ». Dans son ouvrage sur Gilles Deleuze, Claire Colebrook distingue ces deux notions ainsi : « A group of bodies connect to expand their power; this is desire. That same group of bodies form an image of themselves as the very ground of human life; this is interest » (Colebrook, 2002, p. 93). En d'autres mots, le social reprend toujours les connexions formées par le désir pour produire de l'intérêt : un intérêt de conservation. Alors que la production désirante produit du nouveau, la production sociale pour sa part produit de l'intérêt. Or, c'est au nom dudit intérêt que le refoulement des forces productives élémentaires du désir prend forme dans les formations molaires. L'intérêt désire toujours la survivance d'un corps, d'une structure, d'un groupe alors que le désir, au contraire, désire le nouveau, l'inattendu, le changement, la différence. En ce sens, « [l]e désir est dans son essence révolutionnaire » (AO, p. 138). L'intérêt des machines molaires pour leur persistance doit combattre et écraser le désir pour atteindre ses fins. Pour prendre un exemple simple, une association politique est formée par la connexion de divers individus qui désirent s'associer pour avoir plus de pouvoir d'action. C'est le désir. Or, une fois que cette association sera formée, qu'elle aura sa charte et ses règles, l'intérêt de celle-ci prévaudra naturellement sur l'activité connective qui en est pourtant la source, mais aussi la menace. L'intérêt général viendra ainsi réprimer les désirs spécifiques. Tel est

tout le paradoxe de l'activité désirante que soulignent Deleuze et Guattari : le désir donne naissance à des formations molaires qui par la suite le réprimeront dans son activité primaire.

Deleuze et Guattari estiment que cette répression exercée par les ensembles molaires sur la production désirante finit par souder le désir au manque : « C'est par rapport à ce nouvel ordre [molaire] que les objets partiels d'ordre moléculaire apparaissent comme un manque, en même temps que le tout lui-même est dit manquer aux objets partiels. C'est ainsi que le désir sera soudé au manque [...] Mais plus généralement, c'est la transformation statistique de la multiplicité moléculaire en ensemble molaire qui organise le manque à grande échelle. Une telle organisation appartient essentiellement à l'organisme biologique ou social, species ou socius. Il n'y a pas de société qui n'aménage le manque en son sein, par des moyens variables qui lui sont propres. Cette soudure du désir avec le manque, c'est précisément ce qui donne au désir des fins, des buts ou des intentions collectives et personnelles — au lieu du désir pris dans l'ordre réel de sa production qui se comporte comme phénomène moléculaire dépourvu de but et d'intention » (AO, p. 409-410). Les ensembles molaires, en imposant au désir les usages de synthèses qui leur sont propres, finissent par saboter la production désirante primaire de sorte que « [c]e n'est pas le désir qui exprime un manque molaire dans le sujet, c'est l'organisation molaire qui destitue le désir de son être objectif » (AO, p. 35). Le désir dans les ensembles molaires n'est plus désir, mais intérêt.

Cette conception du désir permet à nos auteurs d'élaborer une toute nouvelle approche du politique. Le pouvoir chez Deleuze et Guattari n'est plus conçu comme une force

extérieure qui nous réprime, mais plutôt comme ce qui résulte de la production désirante elle-même. Le désir est puissance : « le désir pose et développe sa puissance » (AO, p. 133). Ainsi, comme le souligne Claire Colebrook, « Deleuze's political critique does not begin from a power that opposes desire but from one single *univocal* flow of desire that produces the very term that enslaves it » (Colebrook, 2002, p. 94). C'est en ce sens que nos auteurs diront : « Les machines désirantes nous font un organisme ; mais au sein de cette production, dans sa production même, le corps souffre d'être ainsi organisé, de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout. » (AO, p. 14). Car malgré l'organisation qu'elles forment, les machines désirantes continuent à fonctionner selon leur propre régime, indépendamment des grands ensembles qui les oppriment. Ainsi, « [l]a vraie différence est donc entre les machines molaires d'une part, qu'elles soient sociales, techniques ou organiques, et d'autre part les machines désirantes, qui sont d'ordre moléculaire. » (AO, p. 341). Par « vraie » différence, nos auteurs entendent la différence entre les forces réactives et les forces affirmatives. Celle-ci est une différence de grandeur et non de qualité de sorte qu'il n'y a pas de chose telle qu'un pouvoir extérieur qui soumet et réprime le désir, mais bien la production désirante qui finit par se dresser contre elle-même dans la production sociale des grands ensembles. Les forces réactionnaires ne viennent pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. En somme, le pouvoir ne réprime pas le désir puisque le désir *c'est* le pouvoir. D'où le principe le plus général de la schizo-analyse selon lequel : « toujours, le désir est constitutif d'un champ social. » (AO, p. 416).

4. Conclusion : vers une géographie du désir

« L'analyse de l'inconscient devrait être une géographie plutôt qu'une histoire » (D, p. 122).

Résumons le chemin parcouru. Dans un premier temps, nous avons montré en quoi l'Anti-Œdipe se pose comme une critique du désir « pur » ou « primitif » lequel relève des synthèses passives de l'inconscient. Cette critique cherche à analyser les usages des synthèses passives de l'inconscient. En ce sens, le projet anti-Œdipien est d'inspiration kantienne. Deleuze et Guattari estiment toutefois aller encore plus loin que le philosophe allemand qui n'avait qu'analysé l'usage des synthèses actives de l'entendement. Or, l'activité des synthèses passives de l'inconscient précède toutes synthèses actives de l'entendement. Ces synthèses sont au nombre de trois : la synthèse connective, la synthèse disjonctive et la synthèse conjonctive. Celles-ci fonctionnent comme une usine de production et cette production n'est nulle autre que le réel. Ceci nous mène à une position remarquable : l'inconscient et ses synthèses passives n'est pas humain, mais cosmologique. Deleuze et Guattari supposent ainsi à toute manifestation de la nature un inconscient mué par les forces du désir. Le désir précède donc la constitution de tout sujet : le désir est cosmologique, an-humain et pré-individuel. La question essentielle de l'Anti-Œdipe demeure toutefois celle-ci : comment ça fonctionne, le désir ? Ainsi, dans un deuxième temps, nous avons analysé le fonctionnement des synthèses passives ainsi que leurs usages dits légitimes et illégitimes. Au préalable, nous avons dû clarifier plusieurs concepts issus de la terminologie particulière employée par Deleuze et Guattari notamment, celui de flux, intensité, machine désirante, machine moléculaire. Après l'analyse des usages légitimes et illégitimes des synthèses passives de l'inconscient, une question toutefois persiste :

comment pouvons nous *bien* désirer ? C'est ce à quoi la schizo-analyse tente de répondre.

La schizo-analyse comme thérapeutique est le versant positif de la critique du désir et de ses synthèses passives. Celle-ci, diront Deleuze et Guattari, « se propose d'explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique ; matériel, au lieu d'idéologique ; schizophrénique, au lieu d'œdipien ; non figuratif, au lieu d'imaginaire ; réel, au lieu de symbolique ; machinique, au lieu de structural ; moléculaire, micropsychique et micrologique, au lieu de molaire ou grégaire ; productif, au lieu d'expressif » (AO, p. 130). Autant de thèmes que nous avons abordés dans les chapitres précédents. Cette analytique de l'inconscient que se propose de réaliser la schizo-analyse se fera sur le mode de l'exploration.

Le lecteur attentif aura remarqué que la problématique du désir chez Deleuze et Guattari se présente comme une géographie, avec ce que cela comporte de latitudes et de longitudes, de reliefs et d'accidents, de vitesses et d'intensités, de champs et de flux. Comme le diront Deleuze et Guattari à propos de leur méthodologie : « écrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir » (MP, p. 11). L'*Anti-Œdipe* n'échappe pas à cette conception de l'acte d'écriture et ce n'est pas un hasard si le sujet *anti-Œdipien* est identifié à la figure du voyageur : « [L]a première évidence, diront nos auteurs, est que le désir n'a pas pour objet des personnes ou des choses, mais des milieux tout entiers qu'il parcourt, des vibrations et des flux de toute nature qu'il épouse, en y introduisant des coupures, des captures, désir toujours nomade et migrant dont le caractère est d'abord le "gigantisme" » (AO, p. 348). Le

désir est un explorateur et un conquérant.

La géographie du désir développée par Deleuze et Guattari met en scène trois termes : les objets partiels, le corps sans organes et le sujet nomade, chacun de ces termes étant associés à une synthèse passive qui en explique le fonctionnement. Pour résumer, les objets partiels prélevés sur les flux matériels dans la synthèse connective sont des intensités qui se déploient et se distribuent « spatialement » sur un champ d'immanence, un plan de consistance ou un corps sans organes — autant de termes employés par Deleuze et Guattari pour décrire le milieu dans lequel le désir se meut et produit. Littéralement modelé par les objets partiels dans la synthèse disjonctive, le corps sans organes est le véritable lieu du désir. Sans ce plan, le désir ne pourrait fonctionner. Objets partiels et corps sans organes sont donc deux facettes d'une même réalité, de sorte que le désir « est strictement immanent à un plan auquel il ne préexiste pas, à un plan qu'il faut construire, où des particules s'émettent et des flux se conjuguent. » (D, p. 108). Les objets partiels et le corps sans organes sont les dimensions topographiques, les coordonnées cartographiques, bref le « lieu » du désir. « [C]'est tout cela, c'est tout ce plan qui n'a qu'un nom, Désir » (D, p. 114). Enfin, le sujet nomade parcourt cette géographie dans la synthèse conjonctive ressentant chacune de ses vallées et de ses montagnes dans un voyage purement intensif où la réalité a perdu toute extension. En somme, le corps sans organes est le corps senti, façonné par les objets partiels qui viennent inscrire leurs réseaux à sa surface alors que le sujet nomade est ce point qui circule sur les lignes de ce réseau intensif. En ces lignes, nous avons ainsi la thèse de la schizo-analyse selon laquelle le désir est machine, synthèse de machines, agencement machinique — machines désirantes (AO,

p. 352).

Le versant positif de l'*Anti-Cédipe* consiste à poser les bases d'une thérapeutique qui permettra une cartographie des désirs de chacun de sorte que les questions que posent la schizo-analyse sont : « qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes pulsionnelles à toi ? et quel fonctionnement, dans quelles synthèses entrent-elles, opèrent-elles ? quel usage en fais-tu, dans toutes les transitions qui vont du moléculaire au molaire et inversement, et qui constituent le cycle où l'inconscient, restant sujet, se produit lui-même ? » (AO, p. 345). En d'autres mots, la schizo-analyse cherche à débusquer les lieux du désir, ses usages de synthèses et ses agencements particuliers afin de déterminer là où il pourrait y avoir un blocage du désir et comment reconfigurer les agencements afin de libérer le désir.

Ce projet à ceci de particulier : non seulement le plan du désir chez Deleuze et Guattari est-il le territoire de notre sensibilité, mais il en est aussi littéralement sa création et sa production: « Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est toute entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit. » (MP, p. 20). La carte produite par le désir a donc une fonction éminemment performative. À rebours de la croyance répandue selon laquelle le désir porterait sur un objet précis, Deleuze affirme ainsi qu'il n'y a pas d'objets du désir. Nous ne désirons jamais quelqu'un ou quelque chose, nous ne désirons jamais que des ensembles ou des agencements. « Chaque fois que quelqu'un dit "Je désire ceci" il [le sujet] est en train de construire un agencement » (*L'abécédaire de Gilles Deleuze*). Par exemple, si je désire une voiture, ce n'est pas que la voiture en tant que

telle que je désire, mais le statut social qu'elle me procurera, l'excitation liée à la vitesse, la liberté de mouvement, etc. Pour la schizo-analyse, le désir est le principe immanent qui nous permet de construire ces agencements dans lesquels seulement nous pouvons désirer effectivement.

La notion d'agencement est corrélative à la notion de connexion et est au centre de la théorie du devenir de Deleuze. Chaque connexion effectuée par le désir entraîne un nouvel agencement. Un agencement est donc précisément cette dimension de l'identité qui change nécessairement de nature à mesure qu'elle augmente ses connexions. Par exemple, le vampire produit l'agencement particulier DORMIR—JOUR—SE RÉVEILLER—NUIT dans lequel circule le désir. Changez l'un de ces termes et le vampire deviendra nécessairement autre. Ces agencements du désir, faut-il le rappeler, sont toujours au-delà des coordonnées « personnologiques ». Le printemps, tout comme le désert, sont autant d'agencements de désirs qui peuplent notre monde.

Cette compréhension du désir comme « agencement » marque l'une de ses principales caractéristiques : le désir n'est jamais une détermination naturelle ou spontanée. Ceci est d'une importance vitale pour bien saisir la critique deleuzienne du désir. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'Anti-Œdipe ne fait pas l'apologie d'une libération tout azimut du désir. Libérer le désir, ne signifie pas faire ce que l'on veut. Deleuze et Guattari n'appellent pas à un retour à la libre expression de nos instincts. Le désir, au contraire, est toujours le résultat d'une construction. Selon Deleuze, « il n'y a de désir qu'agencé ou machiné. Nous ne pouvons pas saisir ou concevoir un désir hors d'un agencement déterminé, sur un plan qui ne préexiste pas. Il doit lui-même être

construit. Que chacun, groupe ou individu, construise le plan d'immanence où il mène sa vie et son entreprise » (D, p. 115). C'est là pour Deleuze la seule affaire importante et c'est aussi pourquoi désirer est un exercice difficile, voire périlleux.

Bien désirer, donc, c'est tracer sa propre voie, construire ses propres agencements, établir ses propres connexions qui permettront au désir de circuler et de s'épanouir sur le mode de la création : accomplissement véritable du processus de production désirante. Bien désirer, c'est de trouver le moyen de ressentir la joie que procure la création qu'elle soit artistique, intellectuelle ou manuelle. Bien désirer, c'est configurer son corps sans organes de façon à ressentir intensément une telle joie. Tel est bien l'objectif de la schizo-analyse : permettre à chacun de trouver l'agencement qui lui permettra d'accomplir son processus créatif.

La création dans le beau ne libérerait donc pas de la souffrance du désir tel que le suggérait Platon dans *Le Banquet*. Ce n'est pas le désir qui est source de souffrance, mais sa répression et son refoulement. La souffrance, la tristesse, la frustration ne résulte pas de ce que l'on ne peut obtenir le supposé objet du désir, mais de ce que l'on est incapable de construire un agencement qui permettra l'épanouissement du désir dans la création. C'est là, à notre sens, le plus beau message de l'Anti-Œdipe : le désir n'opprime pas ; le désire n'a jamais opprimé ; le désire libère et est source de joie. À chacun de nous échoit la tâche difficile soit, mais possible, de trouver les conditions qui permettront au désir de s'accomplir à travers nous. En d'autres mots, d'être les instruments du désir.

Bibliographie

Bogue, Ronald. *Deleuze and Guattari*. Londres : Routledge, 1989.

Buchanan, Ian. *Deleuzism : A metacommentary*. Edimbourg : Edinbourg University Press, 2000.

Butler, Judith. *Subjects of Desire*. New-York : Columbia University Press, 1999.

Buydens, Mireille. *Sahara - L'esthétiques de Gilles Deleuze*. Paris : Vrin, 1990.

Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*. Londres : New York : Routledge Critical Thinkers, 2002.

Compte-Sponville, André. *Dictionnaire philosophique*. Paris : P.U.F., 2001.

Deleuze, Gilles. *L'abécédaire de Gilles Deleuze*. Documentaire réalisé par Pierre-André Boutang. Paris : Éditions Montparnasse, 2004.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris : P.U.F., 1968.

Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité - essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris : P.U.F., 1953.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris : Les éditions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *L'Anti - Oedipe - Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les éditions de Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Mille Plateaux - Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles et Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1996.

Deleuze, Gilles (édition préparée par David Lapoujade). *L'île déserte et autres textes*. Paris : Les éditions de Minuit, 2002.

Derrida, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre, ou, la prothèse d'origine*. Paris : Galilée, 1996.

Girard, René. « *Système du délire* » in *Critique* 28, novembre 1972, pp. 957-96.

Platon (traduction de Luc Brisson). *Le Banquet*. Paris : Garnier-Flammarion, 1999.

Massumi, Brian. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Boston : MIT Press, 1992.

Rabouin, David. *Le désir*. Paris : Flammarion, 1999.

Rabouin, David. « *Entre Deleuze et Foucault : Le jeu du désir et du pouvoir* » in *Critique* 637-638, juin-juillet 2000.

Stivale, Charles J. *Gilles Deleuze: key concepts*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 2005.

Villani, Arnaud. « *La métaphysique de Gilles Deleuze* » in *Multitudes* 1, 1998 (<http://multitudes.samizdat.net/La-metaphysique-de-Deleuze>, consulté le 20 janvier 2009).

Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Éditions Ellipses, 2003.