

Virtuel et devenir-autre : la question de l'étranger chez Deleuze

Denis Viennet*

1. [Virtualité et monades] « *Le monde, la ligne embrouillée du monde est comme un virtuel qui s'actualise dans les monades* »¹ (PLI, 140). Nous partons ici du milieu du *Pli*, du début du chapitre 8, « *les deux étages* », dans lequel apparaît la notion de *virtuel*. Celle-ci n'est sans doute pas à entendre directement au sens courant et problématique de la « virtualité » telle qu'elle est déclinée par exemple dans le terme de « *réalité virtuelle* ». Ceci, on le sait, ne va pas sans questions difficiles, comme celle de savoir ce qu'est le réel. Nous laissons cette question pour des réflexions ailleurs, mais retenons cependant ici qu'elle est inséparable de la définition deleuzienne du virtuel, impliquée dans le monde, dans les « *deux niveaux, deux moments ou deux moitiés* », les deux étages, qui constituent la « *grande équation* » du monde, et que l'on ne doit pas confondre : « *l'une [des moitiés] par laquelle il est enveloppé ou plié dans les monades, l'autre, engagé ou replié dans la matière* » (PLI, 136).

Lorsque l'on distingue donc, pour saisir cette ligne du monde, monades et matière, c'est du côté des monades que se trouve le virtuel, celles-ci habitant à l'étage du haut, celui de l'individuel, du « *chacun* », du « *every* » (PLI, 133). Les corps, quant à eux, ou la matière, l'« *univers matériel* », résident à l'étage du bas, celui du collectif ; ce sont des « *one, some ou any* » (*idem*). Ces deux étages de la « *maison baroque* », l'espace « *privé* » (en haut) et l'espace « *public* » (en bas), sont les deux moitiés du monde, deux territoires,

* Denis Viennet (denisviennet@yahoo.fr) est docteur en philosophie, professeur au lycée Lurçat (académie de Nancy-Metz), et maître de conférences en art et esthétique.

¹ Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris : Éditions de Minuit, 1988. Désormais cité « *PLI* », accompagné de la page.

pourrait-on dire, ou deux *zones*, qui sont en mouvement, se plient l'une sur l'autre et convergent, parce que, écrit Deleuze, « *chaque monade exprime le tout du monde, et qu'un corps reçoit l'impression de « tous » les autres, à l'infini* » (*idem*). C'est donc cette expression du monde, dans la multiplicité, le *chacun*, dans chacune des monades, qui nous intéresse ici, et en elles, l'actualisation du virtuel.

Ces monades sont comparables à des « *formes vraies* », ou « *absolues* », des « *âmes* », des « *intériorités absolues qui se saisissent elles-mêmes et tout ce qui les remplit* », s'auto-engendrent en accomplissant une intériorité qui en tant que substance tient elle-même et par elle-même. Or, ces formes vraies sont des « *forces primitives* » qui « *ne cessent de 'se former'* » (dans un « *processus de 'self-enjoyment'* ») et, ajoute Deleuze, « *actualisent un virtuel* » – virtuel qui veut dire aussi « *potentiel* » (PLI, 137). Le virtuel est ainsi au centre de la *formation*, autonome, de l'*auto-formation* même de ces entités (spirituelles) que sont les monades (*idem*).

La notion du virtuel est couplée à celle de l'actuel, et au couple actuel-virtuel répond le couple possible-réel, chacun des termes étant connecté l'un avec les autres. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que la *virtualité* est définie comme un concept deleuzien (non plus la notion courante et vague), qui appartient au niveau des monades : « *le monde n'a d'actualité que dans les monades dont chacune l'exprime de son propre point de vue, sur sa propre surface* » (PLI, 140) ; « *le monde est une virtualité qui s'actualise dans les monades ou les âmes* ». La première moitié du monde, la moitié supérieure, complète la moitié inférieure : le monde est « *aussi une possibilité qui doit se réaliser dans la matière et le corps* » (*idem*). « *Élévation spirituelle et gravité physique* » (PLI, 137), actualisation dans les monades et réalisation dans les corps, les deux zones du monde, lequel consiste finalement, dans son ensemble, en *événements*, actuels et réels. Le monde est pensé comme événement, et l'événement est à son tour double, actuel et réel. Mais ce qui s'actualise spirituellement et ce qui se réalise mécaniquement (PLI, 139), ce qui *s'exprime* et ce qui *s'effectue*, suffit-il à dire l'événement,

les événements du monde ? N'y a-t-il pas, pour *faire ce monde*, quelque *autre* chose, quelque *autre* côté ?

Si l'on sort maintenant du *Pli*, en allant dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, on s'aperçoit alors que Deleuze, avec Guattari, en lecteur de Nietzsche et de Foucault, insiste sur l'importance primordiale de l'*actuel*. « *Le nouveau, l'intéressant, c'est l'actuel. L'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, ce que nous sommes en train de devenir, c'est-à-dire l'Autre, notre devenir-autre* »² (QEP, 107). L'actuel est donc un devenir-autre, et est relatif à l'expérimentation. C'est pourquoi un soi se forme en expérimentant ; un soi, et une pensée, sont toujours une expérimentation – donc une prise de risques.

Or, étant donné que le virtuel est ce qui s'actualise, cela induit que le virtuel relève d'un nécessaire devenir-autre : cet autre que nous sommes *en train de différer*, comme diraient aussi Derrida et Lyotard, cet autre que nous sommes. Comment entendre cette altérité, présente dans le devenir-autre du virtuel ?

2. [L'altérité comme étranger] L'articulation de l'actuel et du devenir-autre, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, suit de quelques lignes la question de l'étranger. Deleuze et Guattari écrivent ici que l'étranger et l'autochtone sont en réalité indistincts, dans un double mouvement, l'étranger devenant autochtone et l'autochtone devenant étranger. Soulignons ce second mouvement : « *L'autochtone devient étranger, à soi-même, à sa propre classe, à sa propre nation, à sa propre langue : nous parlons la même langue, et pourtant je ne vous comprends pas...* » (QEP, 105). Quelle est donc cette étrangeté de ne pas se comprendre en parlant la même langue ? C'est qu'il s'agit (dans l'art, dans la philosophie, dans la pensée) de *devenir étranger à sa propre langue et à soi-même*.

² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Éditions de Minuit, 1991. Désormais cité « QEP », accompagné de la page.

« *Devenir étranger à soi-même, et à sa propre langue et nation, n'est-ce pas le propre du philosophe et de la philosophie, leur 'style', ce qu'on appelle un charabia philosophique* » (*idem*) ? Il y va donc du devenir de la philosophie (la philosophie au sens de Deleuze et Guattari), de la philosophie comme devenir, qui, pour se constituer comme telle, et se créer comme art, « style », *tekhne*, art de penser et de vivre, ne cesse en même temps de sortir d'elle-même, de se déterritorialiser, en tant que non-philosophie. Telle est la tâche même de la philosophie, du devenir-philosophie, qui est une recherche, la recherche d'un lieu qui n'est pas encore, peuple et terre qui manquent, ne sont pas là, à venir, lieu virtuel en ce sens – atopique et utopique³. C'est pourquoi, disent Deleuze et Guattari, « *le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie* » (*idem*) – non-philosophique, cela implique une compréhension non seulement par « concepts », mais aussi par « percepts » et par « affects »⁴ (POU, 191) (d'où l'aspect *affectuel* de la non-philosophie). L'actuel du devenir-autre est par conséquent un devenir-étranger, à sa langue, à soi-même.

Écouter sa propre langue en étranger, serait même un enjeu déterminant de l'art, de la littérature et de la pensée, comme Deleuze le rappelle à partir de Proust, dans *Pourparlers*. Là où habituellement nous sommes étrangers dans une autre langue, il s'agit au contraire d'« *être, dans sa propre langue, un étranger. Proust disait que les beaux livres sont forcément écrits dans une sorte de langue étrangère* » (POU, 56). Enjeu par conséquent de toute pensée, de toute écriture qui invente, qui crée. Fendre les mots ou faire bégayer la langue. Travailler aux limites du dire, dans ses impossibilités, en

³ Par atopique on entend ce qui est « hors de lieu », et par utopique ce qui est « sans lieu ». L'atopique suppose un regard surplombant capable de juger ce qui est « dans le lieu » et ce qui est « hors du lieu » alors que l'utopique est ce qui est « sans lieu » tout en étant énoncé « depuis un lieu ».

⁴ Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit, 1990. Désormais cité « POU », accompagné de la page.

direction de l'enfance d'une langue⁵, en déconstruisant les lieux communs, stéréotypes et clichés du langage avec une oreille d'étranger, car l'étranger entend autrement, et par là formuler de nouvelles syntaxes, ouvrir à de nouveaux possibles. « *Même dans une langue donnée, même en français par exemple, une nouvelle syntaxe est une langue étrangère dans la langue. Si un créateur n'est pas pris à la gorge par un ensemble d'impossibilités, ce n'est pas un créateur. Un créateur est quelqu'un qui crée ses propres impossibilités, et qui crée du possible en même temps* » (POU, 182). Comme le disait encore Roland Barthes, le travail en direction de ces nouveaux possibles s'effectue à la condition d'un combat contre le « *fascisme de la langue* », qui nous oblige à dire et nous assujettit (ce qui signifie aussi tout contrôler), et à la condition d'« *instituer au sein même de la langue servile une véritable hétéronymie des choses* »⁶ : dessaisir

⁵ Cf. Gilles Deleuze, « Bégaya-t-il », *Critique et clinique*, Paris : Éditions de Minuit, 1993 ; où il est question de ce bégaiement de l'enfance au creux de la langue, tâche et style de l'écrivain dont l'œuvre est marquée par un *devenir-enfant* (p. 143) : un « *devenir-enfant qui n'est pas moi, mais cosmos, n'est pas un souvenir, mais un bloc, un fragment anonyme infini, un devenir toujours contemporain* ». Ce devenir-enfant s'articule avec l'*infantia* qu'élabore Lyotard, l'enfance qui ne passe pas, le « *reste d'enfance* » des *Lectures d'enfances* et au-delà. Voir à ce propos la note de Deleuze qui renvoie à Lyotard, et le texte d'Aurélien Chastan, qui essaie d'établir les liens entre Lyotard et Deleuze, « *Écriture et discordance : entre Deleuze et Lyotard* », in Claire Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, 2010, p. 145.

Dans « Bégaya-t-il », Deleuze relève les « *intonations étrangères* » (Melville) impliquées chez l'écrivain dans l'« *affect de la langue* » (p. 136). Il parle des « *variations affectives* » (p. 141) de l'écriture associées à ce travail de bégaiement de la langue. À propos du rapport entre l'aspect *affectuel* de la pensée et l'enfance, il est incontournable de lire la « *Dettes d'affect* » (Plínio W. Prado Jr. in *L'Exercice du différend – Jean-François Lyotard*, Paris : Collège international de philosophie & PUF, 2001).

⁶ Roland Barthes, *Discours de la leçon inaugurale du 7 janvier 1977 au Collège de France*.

l'homogénéité familière de la langue en se rendant passible de l'hétérogène, et par là créer une « *grammaire du déséquilibre* »⁷.

3. [Étranger, étrange, étrangeté] L'étranger, c'est aussi l'étrange. Il y a un amour flagrant de Deleuze pour l'étrange. Et l'étrange c'est aussi le baroque, l'excentrique, l'insolite, le surprenant, l'étonnant : ce qui déstabilise, arrive à l'improviste, comme un événement. On pense par exemple à la description du prof-cyclope de l'*Abécédaire*⁸. Il n'est donc pas anodin de retrouver la question de l'étrange/étranger au cœur d'un livre portant sur « Leibniz et le baroque ». L'étranger, c'est aussi l'étrangeté, et c'est donc ce qui est « hors de lieu », *atopos* : l'inclassable. La virtualité désigne aussi l'*atopie*, qui est constitutive de la philosophie-même (comme non-philosophie).

Comme le montre Pierre Hadot dans *Éloge de Socrate*⁹, Socrate, personnage atopique par excellence, est l'idée même de la philosophie, un personnage-masque porté par d'autres philosophes (Platon, Nietzsche, Kierkegaard...), et, faudrait-il dire avec Deleuze, un concept, un *personnage conceptuel*. L'*atopos* de Socrate, l'étrangeté du philosophe, c'est son *daimon*, cet intermédiaire entre le divin et l'humain¹⁰, qui est aussi, comme le dit Diotime dans la bouche de Socrate lors du *Banquet*, *Eros*. Or, *Eros*, le désir et l'amour, est un devenir-autre (la pensée est éminemment érotique chez Deleuze, dans ses textes, dans ses cours, dans l'*Abécédaire*...). Comme on sait, avec *Eros*, il ne s'agit pas du savoir (Deleuze ne se vivait d'ailleurs absolument pas comme quelqu'un de cultivé, qui

⁷ « Bégaya-t-il », *op. cit.*, p. 141.

⁸ Il s'agit de Pierre Halbwachs, dans « E comme enfance », qui a (r)éveillé le jeune Deleuze à la philosophie : « *quand on est réveillé, c'est toujours par quelqu'un...* »

⁹ Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris : Éditions Allia, 2007.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

« savait ») : « *Eros ne rend pas plus savant, il rend autre.* » Le devenir-autre est une transformation permanente d'un soi virtuel, « *riche de ses virtualités* » (Plínio Prado), qui arrive dans la rencontre qui nous met face à l'étrangeté de la philosophie, son caractère justement inclassable, comme le dit Merleau-Ponty cité par Hadot : « *Parlant de l'étrangeté de la philosophie, M. Merleau-Ponty disait qu'elle n'est jamais tout à fait dans le monde, et jamais cependant hors monde*' »¹¹. Celui qui nous éveille à philosopher est inclassable et étrange. C'est la particularité du penseur : déranger, étonner, « estranger », comme Socrate. Socrate, cet homme détaché de l'affairisme, de la course au pouvoir et à l'enrichissement matériel, cet « *homme qui serait lui-même en quelque sorte hors du monde, atopos, c'est-à-dire déroutant, inclassable, troublant* ».

Et si le sens était l'étrange ? L'étrange fait toujours signe vers du sens. L'attente de l'enchaînement (et éminemment celui de la phrase) nous place dans l'inconnu, l'étrange, et l'étrange est créateur de possibles. Ceci est crucial, car ces questions prennent pied au sein des « *sociétés de contrôle* » aujourd'hui (POU, 236). Or les sociétés de contrôle menacent cet étranger, visent à expulser cet autre. Le contrôle total veut dire ne plus rien laisser advenir qui ne soit programmé, ne rien laisser advenir d'*autre*, d'imprévu, et d'étrange aussi. Tout est géré et administré par la *performativité* au sein du développement technoscientifique et de l'économie capitaliste néolibérale des sociétés « postmodernes ».

4. [Événement] Or, l'étrange et l'étranger, c'est l'ombre, la *part d'ombre* de l'événement, son autre côté, son côté inactuel et irréel. Socrate, un événement. « *Les personnages conceptuels, écrivent Deleuze et Guattari, sont des événements* » (QEP, 106). Socrate l'inclassable est un concept à caractères, ou composantes, ou encore *intensités*, multiples (comme l'intensité centrale de l'*examen du soi*).

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

C'est que le masque philosophique, le devenir-autre de ce virtuel, relève fondamentalement de l'événement, de ce qui déconcerte et étonne.

L'événement n'est pas seulement ce qui est engagé dans l'âme et dans le corps, il est encore ce qui *se soustrait à l'âme et au corps*. Il fuit. Ce qui caractérise sa *virtualité pure* : « *La part de l'événement que son accomplissement' [Blanchot] ne peut pas actualiser, ni son effectuation réaliser* », « *il n'en finit pas d'arriver et ne cesse pas de nous attendre : virtualité et possibilité pures* » (PLI, 141). Il y a donc de l'ineffable dans l'événement, la « *part muette et ombrageuse de l'événement* » (PLI, 142), un voile trouble reposant sur ce qui est du monde, ce qui est *au monde, comme monde* – et cet ineffable est même le principal.

L'événement est l'inclassable et l'inappropriable, ce que je ne puis "avoir", saisir (ou seulement après-coup). Il échappe à l'Histoire, mais est, après-coup, conditionné et déterminé par l'histoire¹² (QEP, 106). C'est l'extrinsèque intrinsèque, le « *dehors au-dedans* » (Plínio Prado), le « *territoire étranger à l'intérieur* » (*inneren Ausland*, qui est *unheimlich*, inquiétant, dit Freud), l'« *étranger dans la maison* »¹³, une extériorité à l'intérieur de l'intériorité, de l'*intériorité absolue* qu'est la monade, chaque monade s'entrecomposant et interférant avec une ou d'autres monades, d'une zone d'ombre à une zone claire, chacune

¹² Mais ici il ne faudra pas entendre « histoire » au sens des philosophies de l'histoire (ni des historiens de la philosophie), il faudra l'entendre en un sens marqué par Foucault, une histoire qui ne définit pas notre identité pure et simple, tout au contraire, elle préserve la différence au creux de l'identité et la complexifie, voire la rend impossible : « *L'histoire selon Foucault nous cerne et nous délimite, elle ne dit pas ce que nous sommes, mais ce que nous sommes en train de différer, elle n'établit pas notre identité, mais la dissipe au profit de l'autre que nous sommes* » (POU, 130).

¹³ Jean-François Lyotard, *Heidegger et « les juifs »*, Paris : Éditions Galilée, 1988, p. 37.

devenant le donné, le *datum* de l'autre, indéfiniment¹⁴. Il y a donc de l'étranger dans la maison baroque, ou même la maison n'est baroque

¹⁴ Or, l'étranger, c'est également l'étranger dans les monades. Dans le *Pli*, Deleuze établit un lien entre Leibniz et les *Méditations cartésiennes* de Husserl, qui essaient de penser la question de l'étranger, de l'altérité, sous le célèbre nom de l'*alter-ego*. « *Moi, monade, je trouve dans la sphère de ce qui m'appartient la marque de quelque chose qui ne m'appartient pas, qui m'est étranger* » (*PLI*, 143). Quelle est cette marque, cette trace, qui m'excède, excède ce que j'ai, mes propriétés ? Elle est toute différente chez Husserl et chez Leibniz : c'est une autre monade dans les deux cas, mais la question de l'étranger est au niveau du corps chez Husserl (par « *transposition aperceptive à partir de mon propre corps* », *PLI*, 144), alors qu'elle se situe chez Leibniz au niveau des autres monades, du fait de leur pluralité et de leur participation, composition mutuelle : « *Tout ce qui excède ma zone claire ou mon département, et que pourtant j'inclus, tout ce qui reste sombre ou obscur en moi, est comme l'image négative d'autres monades, parce que d'autres monades en font leur zone claire à elles* » (*PLI*, 144). Il y a donc un reste que je ne possède pas, *inappropriable*, une zone d'ombre en moi qui est le lieu (ou le non-lieu) de la zone claire d'une autre monade ; « *aucune monade n'en contient d'autres, mais mes possessions intrinsèques comportent suffisamment la marque d'étrangers dont je découvre l'ombre en moi, dans mon sombre fond, puisqu'il n'y a rien d'obscur en moi qui ne doive être tiré au clair dans une autre monade* » (*idem*). Chaque monade s'entre-compose donc avec une ou d'autres monades, d'une zone d'ombre à une zone claire, indéfiniment.

On peut noter encore que ce qui est en jeu dans la pensée leibnizienne lui par Deleuze, c'est une pensée de l'avoir plutôt que de l'être : « *C'est comme si la philosophie pénètre un nouvel élément, substituait l'élément de l'Avoir à celui de l'Être* » (*PLI*, 147). Si bien que ce que Leibniz défend, c'est « *j'ai des pensées diverses* », en corrélat de « *je suis pensant* ». On peut y lire un renversement d'une ontologie classique et dominante dans la philosophie, ou la nécessaire présence de la question de la propriété, de la « *propriation* », dans le problème de l'être. Ceci est en jeu dans l'expression française « *il y a* » qui traduit l'expression « *es gibt* » dans ce qui peut être appelé avec Heidegger l'apparition de l'être dans l'être-là (étant entendu que cette apparition se manifeste par son absence) : « *es gibt* » *Sein*. Cet « *ayant* » est indissociable du « *il* » impersonnel, comme dans « *il pleut* », ce « *il* » sans personne, sans sujet. Il est enfin indissociable du « *y* », c'est-à-dire d'un endroit indéfini, sans lieu clair. Le *il y a* par conséquent figurerait un indéterminé, un indéterminable, se présenterait comme un imprésentable.

que parce qu'il y a de l'étranger à l'intérieur. C'est pourquoi chaque monade *ex-prime* le tout du monde, chaque monade sort d'elle-même en ayant une autre (les autres) en elle...

L'expérimentation inhérente à la pensée, à la formation du soi, relève du devenir-autre comme événement, c'est-à-dire de son accueil, d'une éthique de l'accueil de l'altérité. Laisser advenir l'hétérogénéité absolue de l'étranger ce serait alors accueillir l'événement pour ce qu'il est, c'est-à-dire « *quelque chose de plus inattendu* », d'improgrammable.

Donc à la question de savoir s'il y a un « *autre* » de l'œuvre deleuzienne, nous pouvons répondre à présent que cet autre est la part d'ombre dont nous parlons, et que cette altérité consiste en l'étranger, dans l'œuvre et dans l'écriture deleuzienne, qui advient comme événement déstabilisant. L'étranger est l'ombre et l'autre du texte deleuzien.

5. Nous ne sommes pas des « *sujets personnels* » mais des « *modes intensifs* ». Un mode intensif n'est pas une « *personne* », pas un « *sujet* », c'est un *processus de subjectivation*, ou d'individuation, et qui « *caractérise un événement (une heure du jour, un fleuve, un vent, une vie...)* » (*POU*, 135). Le vrai problème n'est donc pas celui du sujet mais de la subjectivation, de l'individuation-événement, du *self-enjoyment*, c'est-à-dire de la *constitution du soi*. La question, nietzschéenne, foucauldienne, est : « *Quels sont nos modes d'existence, nos possibilités de vie ou nos processus de subjectivation, avons-nous des manières de nous constituer comme 'soi', et, comme dirait Nietzsche, des manières suffisamment 'artistes', par-delà le savoir et le pouvoir* » ? (*POU*, 136). Par-delà les savoirs institués et les pouvoirs dominants, c'est précisément face aux sociétés de contrôle, qu'une *résistance* est appelée et espérée, celle de la vie comme œuvre d'art, celle de « *l'existence non pas comme sujet, mais comme œuvre d'art, et ce dernier stade, c'est la pensée-artiste* » (*POU*, 131). La pensée-

artiste, qui secoue et dessaisit, contre l'anesthésie de la pensée opérée par les sociétés de contrôle ; en somme c'est la vie contre la mort, la vie intense contre la vie déjà-morte, la première comme médication à la seconde.

Mais l'intensité de la vie ce n'est pas « profiter de la vie » (mot d'ordre hédoniste du système), c'est plutôt la puissance, la puissance du devenir, et celle promise par les *affects* et par leurs *excès*. Les affects « *ne sont pas des sentiments, ce sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre)* » (POU, 187). Passer c'est le soi-même, passer c'est soi-même devenir autre. Et les affects sont des *puissances*, inséparables des percepts et des concepts, tous les trois allant ensemble « *de l'art à la philosophie et l'inverse* » (*idem*). C'est bien la puissance du devenir qui compte, comme chez Nietzsche, avant même la question du vrai : « *substituer au modèle du vrai la puissance du devenir* » (POU, 95). Puissance du devenir, *puissance affectuelle* du devenir-autre, de l'étranger.

Les monades sont traversées par des intensités, des puissances affectuelles, des potentiels, mais il n'y a pas de sujets : pas de sujets réels, des devenirs virtuels. Dans *Pourparlers* Deleuze écrit en effet : « *Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie* » (POU, 7). L'extérieur passe en chacun de nous. C'est le *Passage des Puissances* (forces primitives, intensités) qui donne forme au soi, l'extérieur (l'étranger) à l'intérieur qui le modifie et le transforme. Dans la formation il y a de la déformation, l'étrange est ce qui *déforme*, aussi bien il peut être ce qui *transforme* (le soi). Et cette formation est par excellence celle de la philosophie, de la philosophie comme guérilla et de la philosophie comme pensée, pensée-artiste.

Et c'est même avec les autres, chacun des autres, que nous entrons en entre-composition et en interférence. Nous portons les masques d'autres, de ceux que nous lisons, critiquons, commentons,

fréquentons. Ainsi le remarque Hadot : « *Nietzsche parle d'un Wagner idéal et d'un Schopenhauer idéal qui ne sont autres que Nietzsche lui-même* »¹⁵. Si bien que nous ne serions pas séparés des autres comme extériorités – l'autre est en nous, cela veut dire que l'altérité de l'autre est aussi en nous, nous *traverse* – nous sommes « en réseau » avec les autres, mais un réseau qui n'est pas un tout constitué de parties, ni simplement communicationnel et informationnel : nous sommes en *rhizome*. Chaque monade a le monde, la totalité du monde – chaque monade a les autres – est une part des autres. Nous ne sommes pas radicalement séparés des autres, d'où les masques que nous portons des autres. Nietzsche parle Wagner et Schopenhauer, Deleuze parle Nietzsche et Foucault, etc. à l'infini. Cela constitue une virtualité, une virtualité déjà là chez Nietzsche, dans les masques, dans l'hétéronymie des masques. Nous ne sommes pas l'autre réellement, nous sommes virtuellement l'autre... les autres, traversés par les autres.

*

**

Or, ce qui nous traverse, ce sont proprement les événements. Les monades sont striées par des événements (on pense au geste de Deleuze, le zigzag avec la main, dans *l'Abécédaire*), et le soi est sans sujet, ou « *s'il y a sujet, c'est un sujet sans identité* » (POU, 156). La subjectivation (en tant que création d'œuvre d'art) est, à l'image de ce qu'est le philosophe entrant dans une pièce (en l'occurrence Foucault pour Deleuze), « *un changement d'atmosphère, une sorte d'événement, un champ électrique ou magnétique, ce que vous voudrez [...] un ensemble d'intensités* » (*idem*) – on devrait ajouter : quelque chose, un caractère, très étonnant, très étrange... Plutôt que de processus de subjectivation, il propose de parler aussi bien de

¹⁵ Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, op. cit., p. 22.

« *nouveaux types d'événements* », qui ont une « *spontanéité rebelle* », des événements insaisissables par la programmation du système et par ses contrôles, surgissant dans des zones de résistance, et « *qui ne s'expliquent pas par les états de choses qui les suscitent, ou dans lesquels ils retombent* » (POU, 238), sans causes ni effets directement assimilables et connaissables. La puissance temporaire et éphémère, *temporale*, de l'événement, le *pas encore* et le *déjà plus* du *maintenant*, se profile alors comme un champ de possibles, à saisir – et à *entendre* (entendre par conséquent ce qui est muet). « *Ils se lèvent, un instant, et c'est ce moment-là qui est important, c'est la chance qu'il faut saisir* » (POU, 238). Chance des possibles inouïs pour les temps à venir ?

C'est donc la part d'insaisissable, d'inappropriable, la part ou zone d'ombre de l'événement, celle qui se soustrait à la lumière, qui passe et se transpose de l'ombre à la lumière, d'une monade à l'autre, ombre qui devient la clarté d'une autre monade, c'est cette zone d'ombre qu'il importe de retenir : telle est sa virtualité, et peut-être la virtualité du virtuel. Dans le *Pli*, cette virtualité de l'événement est associée à l'intensité du trop, à l'excès, au débordement : un « *potentiel qui déborde les âmes qui les mènent et les corps qui l'exécutent* » (PLI, 142). Voici ce qui se passe tout en haut, à l'étage du haut de la maison baroque : c'est trop. À cause de ce *trop* le penseur et l'écrivain sont en recherche, en raison de l'« *excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé* ». Écriture des excès, du *trop*, une « *vie trop grande pour eux* » (POU, 196). *Ils ont vu dans la vie quelque chose de trop grand*¹⁶. On remarque à la lecture des textes de Deleuze, combien chaque phrase nouvelle déborde et sonne justement étrangement, dissonne, comme un événement, fait signe vers un horizon (virtuel)

¹⁶ « La fabulation créatrice n'a rien à voir avec un souvenir même amplifié, ni un fantasme. En fait, l'artiste, y compris le romancier, déborde les états perceptifs et les passages affectifs du vécu. C'est un voyant, un devenant. Comment raconterait-il ce qui lui est arrivé, ou ce qu'il imagine, puisqu'il est une ombre ? Il a vu dans la vie quelque chose de trop grand, de trop intolérable aussi... » (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 161).

de sens. Il disait d'ailleurs que tout ce qu'il avait écrit « *constituait une théorie des signes et de l'événement* » (POU, 196).

Il convient donc de penser ces problèmes, en dernier lieu, mais en premier au fond, en terme de forces : l'événement, en tant que ce qui excède, est un potentiel, et l'âme, la monade est un « *principe de vie* » dont on peut saisir la « *force* » (*les forces primitives*), c'est-à-dire la « *présence* » plutôt que l'« *action* » (PLI, 162), ou, dirait-on, la *puissance affectuelle*. Cette puissance affectuelle, étrange et atopique, il s'agirait alors de la placer au centre des préoccupations au sujet de ce nouveau « *composé de forces* » qui est appelé par Deleuze et Foucault au nom de surhomme, surhumain (POU, 137). Une puissance affectuelle, pour penser le dépassement du soi par soi, cet excès qui est aussi une dette de naissance, une impréparation native, une enfance, le dépassement de l'humain par autre chose, et dans l'art l'expérimentation désirante des devenirs et des formes à venir, c'est-à-dire peut-être non seulement l'affect d'un *trop* mais aussi celui d'un *très*, ce *très* qui traverse singulièrement l'écriture et la pensée, la pensée-artiste, virtuelle, de Deleuze.

Bibliographie

Barthes, Roland (1977). *Discours de la leçon inaugurale du 7 janvier 1977 au Collège de France*.

Deleuze, Gilles (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris : Éditions de Minuit.

_____ (1990). *Pourparlers. 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit.

_____ (1993). *Critique et clinique*, Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Éditions de Minuit.

Hadot, Pierre (2007). *Éloge de Socrate*, Paris : Éditions Allia.

Liotard, Dolorès, Jean-Claude Milner, et Gérard Sfez (2001). *L'Exercice du différend – Jean-François Lyotard*, Paris : Collège international de philosophie & Presses Universitaires de France.

Liotard, Jean-François (1988). *Heidegger et « les juifs »*, Paris : Éditions Galilée.

Pagès, Claire (dir.) (2010). *Lyotard à Nanterre*, Paris : Éditions Klincksieck.