



Le délire de Deleuze. Œdipe et le Schizo

Résumé. Cet essai est une enquête nerveuse sur la théorie du délire exposée par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* en 1972. Les problèmes et les concepts deleuzo-guattariens sont exposés de manière brute et accélérée. La question posée est simple : que veulent-ils dire lorsqu'ils soutiennent que le contenu des délires n'est pas familial mais historico-mondial? Que veulent-ils faire lorsqu'ils opposent le glorieux délire du Schizo aux misérables litanies du Moi oedipien ?

Auteur(s) : Fabrice JOUBARD

Version : 0.9

Source : <http://www.espritdeleuzien.com/etudes/le-délire-en-philosophie/>

Licence : ce travail est sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (cf. <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

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. Car c'est ici qu'est le désert propagé par notre monde, et aussi la nouvelle terre, et la machine qui ronfle, autour de laquelle les schizos tournent, planètes pour un nouveau soleil. Ces hommes du désir (ou bien n'existent-ils pas encore ?) sont comme Zarathoustra. Ils connaissent d'incroyables souffrances, des vertiges et des maladies. Ils ont leurs spectres. Ils doivent réinventer chaque geste. Mais un tel homme se produit comme homme libre, irresponsable, solitaire et joyeux, capable enfin de dire et de faire quelque chose de simple en son nom propre, sans demander la permission, désir qui ne manque de rien, flux qui franchit les barrages et les codes, nom qui ne désigne plus aucun moi.

DELEUZE ET GUATTARI, 1972

Lorsqu'il évoque *L'Anti-Œdipe*, Deleuze souligne à chaque fois l'importance de la théorie du délire qu'il propose avec Guattari dans ce livre. Et chaque fois, il rappelle la même « idée simple » : *le contenu des délires n'est pas familial, il est « historico-mondial »*. On ne délire pas sur sa famille, on délire sur le monde. Ce que disent les délirants excède de toutes parts le cadre de référence des névroses ordinaires. Les délirants ne ressassent pas sur leur famille, leur petite « affaire privée » ; leurs délires sont des « voyages » à travers l'histoire et la géographie.

Cette idée simple est obscure ; elle prend le contre-pied du sens commun, aussi bien populaire que savant. Tout le monde sait qu'un délire est une espèce de « monde intérieur » totalement clos sur lui-même, comme un œuf, une bulle. Le délire est un enfermement, un retranchement sur soi, une rupture avec le monde extérieur, le réel. C'est pourquoi il est si difficile d'entrer en contact avec un délirant ; celui-ci interprète tout ce qu'on lui dit selon les coordonnées de son délire, rien ne permet de le faire sortir de son monde intérieur, aucun argument rationnel, aucun fait observable, aucune évidence logique. Quant aux névrosés, ils ne nient pas la réalité ; c'est même tout le contraire, ils ont une perception aigüe du monde qui les entoure et des règles que celui-ci leur impose, et c'est de l'écart entre les exigences du monde et les injonctions de leurs désirs qu'ils souffrent. Autrement dit, l'enfermement dans un monde privé séparé du monde réel ne caractérise pas les troubles névrotiques mais les troubles délirants – exactement l'inverse de ce que soutient Deleuze.

Et pourtant celui-ci affirme ne pas faire un usage métaphorique du concept de « délire » : il soutient que sa théorie du délire s'applique aux cas de délires psychotiques analysés par les spécialistes de la santé mentale. D'un geste héroïque, il récuse *ce que tout le monde sait* sur le délire. Il nous dit : vous croyez savoir un certain nombre de choses sur le délire, mais en vérité vous ne savez rien, vous ne faites que croire. Vous croyez qu'un délirant vit dans une bulle, retransché hors du monde réel, alors qu'en vérité celui-ci vit au plus près du « réel à l'état pur », et c'est vous qui vivez dans une bulle imaginaire. Deleuze va jusque là : le voyage schizophrénique dont il parle est un voyage « à même le réel » dont *nous n'avons pas idée* en raison de notre propre enfermement dans les limites exiguës de notre « moi ». Nous – moi, vous, tout le monde, y compris les psychiatres, les psychologues, les psychanalystes. Loin de toute métaphore, c'est bien la *réalité du délire* que Deleuze tente de conceptualiser. Il faut insister sur ce point : sa théorie du délire est réaliste, elle a pour but de dire en quoi consiste « véritablement » l'expérience du délire. Seulement, cette expérience n'est pas du tout celle que l'on croit.

Cette théorie du délire n'a eu aucun effet dans le domaine psy, pas plus à la sortie du livre en 1972 que plus tard¹. Personne n'a pris celle-ci au sérieux, tant ce que dit Deleuze

¹ François Dosse rappelle à ce sujet le mot d'ordre de Lacan à la sortie du livre : n'en parlez pas, ça passera. A l'exception d'Elisabeth Roudinesco et de Serge Leclair, le mot d'ordre sera suivi à la lettre. Chez les psychanalystes non lacaniens, la réaction est similaire. Excepté André Green, personne n'en parlera. Traitement identique dans les milieux psychiatriques, y compris dans le champ de la psychothérapie institutionnelle. Cf. *Deleuze et Guattari, biographie croisée*, pp. 252-256. Quelques années plus tard, Guattari en donnera une explication ironique, teintée de désarroi : « Les psychanalystes y sont restés imperméables. Tout à fait normal : allez donc demander à des bouchers, pour des raisons théoriques, de cesser de vendre de la viande. Ou de devenir végétariens ! » - cf. *La révolution moléculaire*, p. 270.

heurte le sens commun. Il y a plus grave. Le véritable reproche que l'on peut faire au philosophe est de promouvoir une image romantique – *idéalisée* – de la psychose, plus particulièrement de la schizophrénie, sans aucun rapport avec la réalité morbide de ces troubles psychiques. Comment oser dire d'un autiste ou d'un catatonique qu'il « voyage » et vit au plus près du réel ? C'est tout bonnement faire l'impasse sur la *souffrance psychique* bien réelle des individus atteints de ces formes extrêmes de pathologie psychique. Enfin, comment peut-il prétendre rivaliser avec des spécialistes qui ont une expérience quotidienne de la psychose, lui qui n'a « jamais vu de schizophrène » comme le lui reprochait une psychiatre à la sortie de *L'Anti-Œdipe* ? Bref, Deleuze aurait cédé à une illusion encore fréquente en philosophie, la tendance à croire que *manipuler des mots, c'est parler des choses*. Mais ce n'est pas parce qu'une théorie est conforme à une idée qu'elle dit la réalité de l'expérience dont elle parle, c'est parce qu'elle permet de rendre intelligible un maximum d'observations portant sur cette expérience. Cela ne veut pas dire qu'un philosophe n'ait pas le droit de parler de la réalité des délires psychotiques, cela signifie simplement que, pour ne pas dire n'importe quoi, celui-ci doit se baser sur des faits cliniques – d'autant plus lorsqu'il a la prétention de proposer une « nouvelle » théorie du délire. Le réalisme de Deleuze serait un *dogmatisme*. Il prétendrait dire la réalité du délire psychotique, mais ferait dépendre la valeur de sa théorie d'une idée simple, ou plutôt d'une simple idée, démentie par les faits les plus élémentaires auxquels les spécialistes de la santé mentale sont confrontés dans leur pratique quotidienne. Pire encore, il exploiterait la souffrance psychique des délirants pour les seuls besoins de son entreprise philosophique. Prétendant défendre le droit des délirants, il ne ferait que propager une image idéalisée, ou plus exactement idéologique, de la psychose – qui n'est pas un voyage mais un effondrement psychique. Ce n'est pas en disant que les psychotiques sont des voyageurs qu'on leur vient réellement en aide, c'est en essayant de les soigner ou au moins de mieux soulager leurs souffrances.

Le but de ce livre est de montrer que ce reproche, compréhensible, est injustifié. Il témoigne d'un contre-sens complet sur ce que Deleuze veut dire lorsqu'il dit qu'un délire est un voyage historico-mondial ou que le schizophrène vit une expérience du réel à l'état pur. On croit comprendre, trop bien comprendre, et on s'insurge devant l'aberration de ce que dit le philosophe. Je crois pour ma part qu'on n'a toujours pas su *donner un sens* à sa théorie du délire, et que si on n'a pas su le faire, c'est tout simplement parce qu'on n'a pas essayé. On peut trouver diverses raisons à cette espèce de refus de comprendre ; celle que Foucault évoque dans sa préface à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe* me paraît particulièrement affûtée. Elle est à la fois évidente et peu visible. Foucault nous dit qu'il ne faudrait pas oublier

l'humour de Deleuze. *L'Anti-Œdipe* n'a pas le sérieux d'un livre universitaire, c'est un livre écrit avec une joie manifeste dans lequel Deleuze s'amuse beaucoup avec les attentes du lecteur. Il lui tend des « pièges » comme autant « d'invitations à se laisser expulser, à prendre congé du texte en claquant la porte ». C'est un humour très curieux ajoute Foucault, dont le but n'est pas d'emporter l'adhésion du lecteur mais de le dérouter, l'énerver, le faire sortir de ses gonds. Il faut imaginer Deleuze éclatant de rire à l'idée de la réaction indignée de ses pieux lecteurs. La remarque de Foucault est un conseil de lecture avisé ; il connaît bien Deleuze, la manière dont celui-ci drapait sa culture considérable de toutes les variations de son humour, et le malin plaisir qu'il prend à heurter le sérieux des opinions savantes en les retournant comme des crêpes¹. L'humour de Deleuze n'est pas trompeur ; si son rire laisse percer une pointe de scepticisme, il n'a rien de nihiliste. Le philosophe ne suggère absolument pas qu'il est impossible de faire une théorie scientifique du délire, que tous les discours soi-disant rationnels que nous pouvons tenir sur l'expérience psychotique s'équivalent dans un même déni de sa réalité. Il dit simplement qu'il est très facile d'être dupe de ce qu'on croit savoir.

*

Deleuze dit : un délire est *l'enregistrement* d'une expérience dans le langage². Lorsqu'un psychotique délire, ce qu'il dit n'est rien d'autre que l'enregistrement en temps réel de ce qu'il est en train de vivre, sans aucune distance réflexive ou intentionnelle. Ecouter un psychotique délirer, c'est assister à l'enregistrement de l'expérience vécue par celui-ci pendant qu'il délire. Il faut prendre le mot « enregistrement » à la lettre. Enregistrer, c'est dupliquer, reproduire à l'identique, à la différence des opérations de traduction, d'interprétation ou de réflexion, dont le but explicite n'est pas de copier mais d'ajouter. Un enregistrement est sans supplément, non par manque mais parce que c'est sa fonction. Enregistrer est ainsi l'exact opposé de créer : reproduire à l'identique ou produire quelque chose de nouveau. Cela dit, Deleuze considère que nous sommes « naturellement » incapables aussi bien de l'un que de l'autre : nous ne parvenons ni à enregistrer ni à créer, nous ne savons faire que traduire, interpréter, réfléchir ce qui nous arrive. Seul le délirant est capable d'enregistrer ce qu'il vit, son

¹ Cf. *Dits et Ecrits*, Foucault, pp. 133-136. Dans sa belle préface, Foucault ajoute que la présence de l'humour dans *L'Anti-Œdipe* est le signe d'autre chose encore : une volonté de Deleuze et Guattari « de neutraliser les effets de pouvoir liés à leur propos discours ».

² AOE, p. 29

délire est cet enregistrement même. En un sens, toute la théorie deleuzienne du délire tient dans cette proposition : *un délire est une machine à enregistrer*.

Cette proposition est conforme au matérialisme radical du philosophe. Définir un délire comme machine à enregistrer, c'est soutenir qu'un délire ne manifeste aucune croyance, aucune intention du sujet délirant. Un délire est un enregistrement, et rien d'autre. C'est pourquoi il est vain de vouloir interpréter un délire, vain de chercher à comprendre ce que celui-ci veut dire pour le délirant. Lorsqu'un délirant délire, il ne veut rien dire : *il ne fait que dire* – sans supplément d'âme. Sa parole est entièrement désubjectivée, elle n'exprime aucune intériorité, sa voix est impersonnelle, sans âme. Les névrosés ont une âme, pas les délirants. Il n'y a pas de personnalité délirante, comme on dit qu'il y a des personnalités hystériques ou obsessionnelles. Les délirants sont rimbaldiens : il leur arrive de dire je, mais je est un autre. Deleuze s'inscrit ici dans une longue tradition matérialiste de l'étude psychiatrique de la folie. Selon cette tradition, la psychopathologie ne franchit un seuil de scientificité que lorsqu'elle abandonne le postulat d'une réalité psychique autonome. Elle doit faire l'économie d'un tel postulat idéaliste si elle veut parvenir à des résultats conformes aux exigences de la rationalité scientifique. Ce n'est pas en essayant de *comprendre* le délire d'un psychotique qu'on progressera dans l'explication scientifique de celui-ci : la neurologie et la pharmacologie ont beaucoup plus à nous apprendre sur les faits délirants que les formes actuelles de psychothérapie, incapables de se priver de l'hypothèse d'une réalité psychique autonome. Sa critique féroce de la théorie freudienne des délires puise à cette prise de position matérialiste. Freud aimait à clamer son athéisme et le caractère scientifique de sa démarche, mais sa théorie du délire montre combien il reste encore pieux. Il croit que même les délirants ont une âme, alors que ceux-ci nous apprennent exactement l'inverse : l'âme n'existe pas, ce n'est qu'une *croyance*. Autrement dit, les névrosés n'ont pas d'âme non plus, ils ont seulement une croyance en leur âme, une croyance en l'autonomie de leur moi. C'était aussi la croyance de Freud, celle dont il n'a pas su se priver et qui l'a conduit à opérer « le tournant idéaliste de la psychanalyse ».

Radical, le matérialisme de Deleuze est également singulier : il considère qu'une analyse des délires est non seulement possible mais constitue la voix d'accès au *vécu délirant*. Cette invocation du « vécu » est évidemment surprenante, tant elle semble proche de ce qu'elle récuse : quelle différence y a-t-il entre parler du vécu de quelqu'un, de sa subjectivité ou de son âme ? N'est-ce pas un nouveau nom pour la réalité psychique autonome ? A l'âge d'or de l'organicisme au 19^{ème} siècle, les psychiatres ne s'embarrassaient pas d'une telle notion ; leur approche clinique des délires était purement naturaliste. Ils étudiaient les délires

comme des espèces naturelles devant faire l'objet d'une classification. A chaque espèce de délire, devait correspondre une étiologie spécifique cherchée dans des lésions organiques. Allant jusqu'au bout de la disjonction entre les délirants et leurs délires, ils ne concevaient pas ceux-ci comme l'expression du vécu de ceux-là mais comme des formes verbales impersonnelles causées par des lésions organiques. C'est pourquoi ils ouvraient beaucoup de crânes, et pourquoi les récits de leurs présentations de malades heurtent tant la sensibilité contemporaine. Mais comment faire autrement si on refuse d'accorder toute signification à ce que disent les délirants ? Réduits à leur causalité matérielle, les délires sont exactement de même type que les symptômes corporels : ce ne sont pas les signes d'un esprit dérangé, ce sont les signes d'un corps malade. Sans aucun doute les choses ont bien changé, plus personne aujourd'hui ne défend l'idée organiciste. Les matérialistes contemporains sont pluralistes, ils admettent volontiers la pluralité des descriptions causales des faits psychopathologiques. Ils ont même trouvé un type de causalité spécifique permettant de renouveler l'analyse scientifique des délires : *la causalité cognitive*. La découverte de cette nouvelle ligne causale à partir des années 1950 a rendu possible, entre autres choses, une approche scientifique renouvelée des délires, conçus comme des effets dans le langage de dysfonctionnements du système ou de la machinerie cognitive chez l'être humain. Il devient alors possible d'agir *directement* sur les délires, mais toujours sans se soucier de ce qu'ils veulent dire. Dans une thérapie dite « cognitive et comportementale », il ne s'agit pas de comprendre le contenu de ce que dit le délirant, il s'agit d'analyser le fonctionnement cognitif à l'œuvre dans son délire pour en repérer les points de blocage et essayer de les lever par un traitement adapté. Selon ce point de vue, un délirant n'est pas un fou, c'est un *mal-raisonnant* comme on parle d'un malentendant ou d'un malvoyant, c'est quelqu'un qui fait un mauvais usage de ses capacités cognitives, ce qu'on appelait autrefois sa raison¹. Il n'est donc toujours pas question de vécu dans cette approche cognitiviste des délires ; plus, il ne peut pas en être question : ce serait renoncer à la nature causale des explications proposées.

L'invocation deleuzienne du vécu couplée à sa revendication matérialiste semble ainsi nous conduire tout droit vers une contradiction. Il est vrai qu'elle débouche sur un paradoxe, mais un paradoxe n'est pas une contradiction. Il faut repartir de la proposition : « un délire est une machine à enregistrer ». Deleuze suggère un rapprochement très instructif entre sa proposition et celle de l'un des plus grands représentants de la psychiatrie matérialiste française du début du 20^{ème} siècle, Gaëtan Gatian de Clérambault : « La thèse célèbre du psychiatre Clé-

¹ Cf. par exemple *Les thérapies cognitives et comportementales*, Jean Cottreaux.

rambault semble bien fondée : le délire, avec son caractère global systématique, est second par rapport à des phénomènes d'automatisme parcellaires et locaux (...) bien qu'il ait des synthèses et des affections propres, comme on le voit dans la paranoïa et dans les formes paranoïdes de la schizophrénie, il ne constitue pas une sphère autonome, mais est second » par rapport à ces phénomènes d'automatisme mental¹. Le psychiatre Jean Garrabé résume ainsi la thèse de Clérambault. « Pour lui, en effet, c'est l'automatisme mental qui est le phénomène primitif, phénomène au départ anidéique, c'est-à-dire sans contenu psychologique, sur lequel va s'édifier secondairement le délire : 'le délire proprement dit n'est que la réaction obligatoire d'un intellect raisonnant, et souvent intact, aux phénomènes qui sortent de son subconscient'. Autrement dit, c'est la personnalité préexistante qui va déterminer le contenu conscient du délire en réaction à l'automatisme mental, pur produit de l'inconscient. Si celui-ci s'exprime toujours de la même manière car 'l'organisation automatique est un résultat naturel de la constitution cérébrale même', et par conséquent on retrouve chez tous les malades, plus ou moins complet, le même syndrome, par contre la psychose que son émergence va faire naître va dépendre, elle, de la personnalité du sujet, de son âge, de son histoire antérieure, du matériel tiré de la culture de son temps (diabes, animaux, hypnotisme, et dans les années 20-30 TSF, comme de nos jours les malades expliquent leurs pensées 'automatiques' par la télévision ou l'électronique) dont il dispose pour 'expliquer' les phénomènes qu'il ressent ». L'oubli relatif dans lequel est tombé cette théorie de l'automatisme mental provient du fait qu'on y a vu l'une des dernières manifestations d'un matérialisme organiciste désormais intenable. Garrabé évoque le psychiatre Henri Ey, qui « critiquera vivement cette notion de psychose à base d'automatisme comme représentative d'une conception purement mécaniciste et linéaire de la genèse des psychoses où les lésions cérébrales provoquent directement les symptômes psychotiques ».² La critique de Deleuze va exactement dans le sens inverse : il ne reproche pas à Clérambault son excès de matérialisme mais les limites que le psychiatre lui impose. Le tableau clinique des symptômes relevant de la catégorie nosologique d'automatisme mental n'est pas en cause ; au contraire, le philosophe dit son admiration pour la finesse clinique du psychiatre, dont il reprend la distinction entre les délires d'interprétation et les délires d'action. Ce n'est pas le fait clinique de l'automatisme mental que Deleuze ré-

¹ AOE, p. 29.

² *La schizophrénie, un siècle pour comprendre*, Jean Garrabé, p. 132. Garrabé souligne à la fin de ce passage qu'il considère cette critique largement injustifiée. Du même auteur, voir également sa présentation de trois textes de Clérambault sur l'automatisme mental.

cuse, c'est la théorie que Clérambault en tire¹. Comme Ey, il commence toutefois par souligner l'insuffisance d'une explication causale qui réduit les phénomènes d'automatisme dans le délire à « l'effet mécanique d'infections ou d'intoxications » : l'étiologie des délires *n'est pas réductible à une causalité organique*. S'il est indéniable qu'une telle causalité existe, celle-ci n'est pas suffisante pour expliquer les délires psychotiques. En revanche, Deleuze ne considère pas cette attention exclusive à la causalité organique comme le signe d'un mécanisme intenable ; il y découvre le signe d'une élaboration incomplète de cette approche. Il ne prétend pas ajouter une causalité psychique (ou sociale) à la causalité organique des délires ; il estime au contraire que seul l'approfondissement d'une causalité strictement matérielle peut permettre de combler les insuffisances de la théorie du psychiatre. Il faut s'orienter dans la direction d'une causalité matérielle mais *anorganique* pour dépasser les limites de la théorie de Clérambault, et accomplir le vœu d'une psychiatrie réellement matérialiste.

Deleuze formule une seconde objection, complémentaire de la première. La restriction organiciste de sa théorie causale jette Clérambault dans un problème dont il ne se sort qu'en renouant avec une espèce d'idéalisme négatif. Il s'agit d'un problème très concret, inséparable de l'institution dans laquelle le psychiatre a occupé son poste de médecin-chef de 1905 à 1934 : l'ancienne Infirmerie Spéciale des Aliénés de la Préfecture de Police de Paris, où il a été amené à rédiger quelques treize mille certificats médico-légaux. Le problème concerne précisément la variété du contenu des délires rencontrés par Clérambault. Car si on peut distinguer des thèmes délirants, il est impossible d'expliquer causalement le contenu de tel délire particulier, si bien que lorsqu'il devait rédiger un certificat médico-légal, sa théorie de l'automatisme mental ne pouvait pas suffire à Clérambault. D'où son idée de concevoir chaque délire comme l'effet d'automatismes mentaux ayant fait irruption dans la vie psychique d'un sujet doté d'une personnalité préexistante et déterminée. Un délire est l'effet d'une rencontre entre un processus causal de nature organique et une personnalité humaine préexistante. C'est donc la *part personnelle* de chaque délirant qui fait la singularité de son délire, et c'est vers l'analyse de celle-ci, dans toutes ses dimensions, que l'on doit se tourner pour parvenir à saisir, non le délire en soi, mais le délire de tel délirant². Tombant sur le problème du contenu des délires, Clérambault estime qu'il n'a pas d'autre solution que de postu-

¹ Garrabé note d'ailleurs que le tableau clinique dressé par Clérambault est proche des classifications récentes de la psychiatrie américaine, notamment dans le DSM.

² Garrabé fait l'éloge de Clérambault, comparant la manière dont celui-ci rédigeait ses certificats à l'art d'un poète : « en une ou deux pages d'une densité et d'une précision inégalée, il faisait tenir plus de matière que d'autres en un rapport médico-légal interminable » - cf. *L'automatisme mental*, préface, p. 15.

ler une personnalité préexistante de chaque délirant qu'il convient d'analyser pour elle-même en étudiant l'ensemble des dimensions de la vie de celui-ci.

Deleuze ne conteste pas le fait qu'en pratique l'analyse d'un délire réclame une prise en compte de l'ensemble des dimensions de la vie du délirant (c'est même sur ce point qu'il s'oppose à la tendance de la pratique psychanalytique à tout réduire à la scène familiale de la petite enfance). Son objection est conceptuelle : il critique l'usage du concept de « personnalité préexistante », courant dans la psychiatrie française classique, dans lequel il détecte l'insistance d'une forme sournoise d'idéalisme. Postuler une personnalité préexistante qui s'opposerait au processus causal de l'automatisme mental, c'est réintroduire l'idée d'une réalité psychique autonome dont le délire ne serait qu'une forme pathologique. On peut parler d'idéalisme négatif au sens où on parle de théologie négative : Clérambault ne prétend jamais saisir la personnalité des malades qu'il examine, il ne la décrit qu'en contrepoint de sa déformation délirante, et à partir d'indices, on pourrait presque dire d'anecdotes, extraits de leur vie. C'est ce qui fait dire à Deleuze qu'il « n'y a pas de différence profonde entre le faux matérialisme et les formes typiques d'idéalisme », le faux matérialisme se définissant théoriquement par son incapacité à se priver totalement d'entités autonomes, distinctes d'une stricte causalité matérielle. Deleuze fait un parallèle saisissant entre sa critique et celle que Marx adressait au philosophe Feuerbach dans le domaine de la théorie de l'histoire. « Clérambault est le Feuerbach de la psychiatrie, au sens où Marx dit : 'Dans la mesure où Feuerbach est matérialiste, l'histoire ne se rencontre pas chez lui, et dans la mesure où il prend l'histoire en considération, il n'est pas matérialiste' »¹. En histoire comme en psychopathologie, il n'y a de matérialisme conséquent que radical, capable de tenir jusqu'au bout la logique d'une causalité matérielle. A cet égard, il est vraisemblable que Deleuze verrait dans les thérapies cognitives une forme renouvelée de faux matérialisme : elles n'invoquent pas le caractère mais, ce qui revient finalement au même, elles en appellent au comportement. Les mécanismes cognitifs ont pris la place des automatismes mentaux, et l'analyse du comportement celle du caractère.

Ces objections sont les deux faces d'une même critique : dans la mesure où sa théorie de l'automatisme mental ne lui permet pas d'analyser le contenu des délires, et il ne parvient pas à concevoir une causalité matérielle et anorganique des délires, Clérambault est contraint, pour expliquer la singularité de chaque délire, de faire appel au vécu personnel des délirants. Pourquoi le philosophe tient-il tant à priver les délirants de la part personnelle de leur vie ? On comprend d'autant plus mal que les faits cliniques attestent sans ambiguïté du contraire : il

¹ AOE, p. 29

y a de très nombreux cas de délires dits « partiels » qui se caractérisent précisément par le fait que les idées délirantes du sujet restent localisées, attachées à un thème spécifique ; pour le reste, sa personnalité est parfaitement « normale », au sens de non-délirante. Et même dans les cas de délires dits « systématiques », qui cette fois envahissent l'ensemble de la vie psychique du sujet, ce dernier n'est pas du tout dépossédé de ses facultés personnelles de raisonnement : les paranoïaques sont des logiciens impeccables. Il n'y a que dans les formes graves de schizophrénie que la personnalité du sujet apparaît complètement disloquée. Revient donc la question : la théorie deleuzienne, toute rigoureuse soit-elle, n'est-elle pas dogmatique ? Deleuze prétendrait appliquer à la variété considérable des cas de délire une théorie dont la pertinence clinique serait limitée à des cas extrêmement spécifiques.

Et puis comment ne pas être heurté par les conséquences de son matérialisme radical ? Démentie par la clinique, sa théorie serait encore moralement répréhensible. Soutenir qu'un délire ne veut rien dire, qu'il ne s'agit que d'un « enregistrement » au sens mécanique du terme, c'est soutenir qu'il n'y a pas de pensée moins libre que la pensée d'un psychotique en plein délire, pur *automate spirituel*. Rimbaldiens, les psychotiques sont aussi spinozistes lorsqu'ils délirent : êtres de pure nécessité, dont la pensée n'a strictement rien de propre. Leur délire ne leur appartient pas. Deleuze paraît ici récuser en bloc l'apport fondamental de la psychanalyse dans le domaine de la santé mentale : avoir joué un rôle décisif dans la réhabilitation de la parole des psychotiques. En effet, si les délires n'appartiennent pas aux délirants, l'exigence d'une écoute compréhensive de ce que disent ces derniers n'a plus de raison d'être : il convient même de considérer *leur parole comme une chose*, dans un singulier retour au temps des aliénistes mécanicistes. Mais alors, tout est permis : nier la part personnelle des délires au nom d'une conception purement causale de ceux-ci, n'est-ce pas ouvrir la porte aux pires excès et donner une justification théorique aux désastreuses dérives dont l'histoire de la psychiatrie est émaillée. Si Philippe Pinel reste aujourd'hui la figure tutélaire de très nombreux psychiatres, au moins en France, c'est notamment par son refus inaugural de considérer les délires comme des choses au nom d'un possible « traitement moral » de la folie basé sur l'idée que, sauf dans les cas de démence véritable, les aliénés conservent une part de raison à laquelle il faut s'adresser de diverses manières, plus ou moins énergiques, si l'on veut parvenir à les soigner du mal dont ils souffrent.

Mais alors que son orientation matérialiste devrait conduire Deleuze à nier purement et simplement la subjectivité des délirants, ce dernier nous dit justement que son approche est la seule capable de rendre droit à la singularité de leur « vécu ». C'est le point de bascule : pour le philosophe, le vécu délirant n'est pas un vécu personnel, il s'agit d'une *modalité non per-*

sonnelle du vécu. L'alternative n'est pas entre un matérialisme qui récuse tout vécu et un idéalisme qui réclame ses droits, elle est entre deux conceptions du vécu : une conception pour laquelle il n'y a de vécu véritable que personnel, une conception pour laquelle le vécu personnel est uniquement une modalité particulière du vécu. Il y a une pluralité de vécus, non au sens où chacun aurait un vécu personnel singulier, mais au sens où il y a de multiples modalités non personnelles du vécu – et le vécu délirant est *une* de ces modalités. C'est pour cette raison, non par dogmatisme, que Deleuze se refuse à mobiliser des concepts comme « personnalité » ou « moi » dans sa théorie du délire : tout simplement, ceux-ci ne désignent rien de ce que vivent réellement les délirants. Bien plus, ils désignent précisément ce avec quoi les délirants *ont rompu*. L'expérience délirante est l'expérience d'une vie non personnelle, désubjectivée en ce sens ; prétendre décrire le vécu des « sujets » délirants en rapportant leur expérience aux coordonnées du moi personnel, ce n'est pas reconnaître leur humanité, c'est méconnaître leur singularité. Ainsi, Deleuze retourne l'argument moral qu'on lui objecte. Joyeusement, il va jusqu'à accuser Freud et les psychanalystes en général d'avoir découvert *un nouveau moyen de ne pas écouter ce que les gens disent*, délirants ou pas. Parler ? « Mais il n'est pas question de ça dans la psychanalyse : au moment même où l'on persuade au sujet qu'il va proférer ses énoncés les plus individuels, on lui retire tout condition d'énonciation. Faire taire les gens, les empêcher de parler, et surtout, quand ils parlent faire comme s'ils n'avaient rien dit : fameuse neutralité psychanalytique »¹. C'est ce qu'il appelle la « mystification » psychanalytique. Incapables de concevoir l'existence de modalités non personnelles du vécu, les psychanalystes interprètent systématiquement ce que disent les délirants comme la manifestation plus ou moins troublée de leur moi individuel et personnel, alors même que ceux-ci sont précisément en train de vivre une expérience qui échappe entièrement à ces coordonnées. Quant à l'argument clinique, il est maintenant facile de le contrer. Deleuze ne dit pas qu'un délirant vive tout le temps hors de soi, ayant abjuré une fois pour toutes son moi personnel, il dit que *lorsqu'un délirant délire* celui-ci vit une expérience non personnelle. Les cas de délires « partiels » ne sont pas une objection si on admet que plusieurs modalités du vécu peuvent coexister au sein d'une vie. C'est seulement dans les cas de délires « systématiques » que son vécu non personnel envahit complètement la vie du délirant : que de tels délires puissent être d'une profonde cohérence logique n'est pas un argument en faveur du maintien résiduel d'une faculté raisonnante personnelle, cela veut simplement dire qu'une expérience non personnelle n'est pas une expérience illogique.

¹ Cette citation ne se trouve pas dans *L'Anti-Œdipe*, mais dans un texte de septembre 1973, repris dans *Mille Plateaux*, p. 52. Cela dit, cette critique est partout présente dans le livre de 1972.

De quel droit Deleuze s'autorise-t-il à parler ainsi du « vécu » des délirants ? Si celui-ci est réellement, comme il le soutient, en rupture avec l'expérience personnelle du monde, comment y accéder ? Si un délire ne veut rien dire, de quelles ressources le philosophe dispose-t-il pour prétendre décrire l'expérience délirante ? D'autant que la description deleuzienne n'a rien de neutre : *L'Anti-Œdipe* est un livre à la gloire du délire, qui culmine dans l'opposition du Schizo et d'Œdipe. D'un côté, le personnage du Schizo, présenté comme le Grand Délirant, celui qui sait faire de l'expérience délirante une expérience vivante et joyeuse, un voyage historico-mondial à même le réel ; de l'autre, le personnage d'Œdipe, présenté comme un petit moi étriqué et pleurnichard, toujours à ressasser sur les malheurs de sa petite affaire privée, à se cogner la tête contre les murs de son vécu personnel. Ces deux personnages ne sont pas des abstractions, ce sont des types humains caractérisés chacun par une expérience singulière : l'expérience délirante et l'expérience personnelle. Autrement dit, Deleuze ne dit pas que Œdipe n'existe pas ; en tant que type humain, il s'agit même du type majoritaire dans nos sociétés contemporaines. Œdipe, c'est nous : moi et vous. Freud n'a pas inventé ce type humain, il lui a donné un nom, c'est-à-dire le moyen de se reconnaître. Et c'est bien le plus grand reproche que l'on peut faire à la psychanalyse, le seul réel en quelque sorte : avoir trouvé un moyen formidablement efficace pour assurer la reproduction et la propagation du type humain que le génie clinique de Freud a permis de repérer. Seulement Deleuze dit aussi qu'il existe d'autres types humains, une pluralité d'autres en vérité. La modalité personnelle ou œdipienne de l'expérience, quoique majoritaire, n'est pas la seule. Le seul problème, éminemment pratique, est de parvenir à rompre avec celle-ci : dissoudre en soi la croyance que l'on est un « moi » personnel, un individu « autonome », quelqu'un capable de dire « Je ». Le Schizo y est parvenu, parce qu'il a su faire de l'expérience délirante une affirmation. Autant Deleuze est cruel lorsqu'il fait la litanie des malheurs bien mérités d'Œdipe, autant il verse dans le lyrisme, le romantisme, lorsqu'il chante la gloire du Schizo, héros des temps modernes.

Le contraste entre ce lyrisme et le matérialisme glacial de tout à l'heure est saisissant. Ce n'est plus son « mécanicisme » qu'on peut reprocher désormais à Deleuze, c'est presque son « spiritualisme ». Lui qui prétendait tenir le langage austère des causes, voilà maintenant qu'il parle en métaphysicien : on dirait que le philosophe croit réellement possible de distinguer des types humains irréductibles, comme si nous n'étions pas tous soumis aux mêmes lois causales. Un vrai matérialiste, *au sens où il l'entend*, ne peut que se récrier : quelle différence y a-t-il entre les « types humains » dont il parle et ce que recouvre la notion de « personnal-

té » ? Que fait-il d'autre en distinguant le Schizo et Œdipe, sinon distinguer deux personnalités, deux profils psychologiques différents ?

Surtout, le fait massif est toujours là : un schizophrène n'est pas un Schizo au sens glorieux de Deleuze, c'est un sujet qui souffre d'un enfermement psychique indéniable. Deleuze veut nous faire croire que les psychiatres et les psychanalystes ne savent pas que les psychotiques vivent une expérience « différente », alors que c'est leur quotidien même. Mais leur quotidien leur rappelle justement que cette expérience « différente » est avant tout une *souffrance*, et parfois un *danger* pour les psychotiques eux-mêmes ou pour les autres. N'est-il pas alors déraisonnable de chanter la gloire du « je fêlé » et du « moi dissous »¹, de prôner la dépersonnalisation, la « schizophrénisation », lorsqu'on est soi-même un philosophe reconnu, dont l'œuvre et la vie témoignent d'une singulière « personnalité » ? Deleuze est comme tout le monde, il sait évidemment que les délirants ordinaires, ceux qui peuplent les prisons et les hôpitaux psychiatriques, ne sont pas des Schizos au sens glorieux où il l'entend. Alors pourquoi entretenir la confusion ?

*

Le moment est venu de faire justice à Félix Guattari. Car j'ai fait jusqu'à présent comme si la théorie du délire de Deleuze n'était pas aussi celle de Guattari. J'ai fait comme cette psychiatre en 1972 qui voyait dans *L'Anti-Œdipe* le livre de quelqu'un qui n'a « jamais vu de schizophrène ». Quel fantastique déni ! Car Félix Guattari n'est pas n'importe qui. Lorsqu'il rencontre Deleuze en 1969, il travaille depuis déjà quinze ans dans une clinique pour psychotiques, notamment schizophrènes. Plus important, la clinique de La Borde, fondée en 1953 par le psychiatre Jean Oury, est alors probablement la seule en France à essayer d'abolir dans les faits la « ségrégation soignants-malades ». A La Borde, les malades ne sont plus réduits à leur « rôle » de malade, et aux activités que l'on suppose associées à ce rôle. Il ne s'agit pas seulement de les inviter à expérimenter leur créativité comme dans ce qu'on appelle l'art-thérapie, il s'agit de les faire *participer à la vie institutionnelle* de la clinique. C'est ainsi un « malade », Jack Brière – suivi en thérapie individuelle par Guattari de 1959 jusqu'à sa sortie en 1967 – qui est responsable de l'Assemblée Générale des pensionnaires et, à ce titre, « dispose d'une réelle autonomie financière, tient le registre comptable, gère un compte

¹ Ces deux expressions se trouvent dans un livre antérieur de Deleuze, *Différence et répétition*, paru en 1968.

en banque à Blois »¹. Mais ce ne sont pas seulement les malades qui cessent d'être cantonnés à leur rôle institutionnel, ce sont tous les personnels de la clinique : psychiatres, infirmiers, personnel administratif. Un système de rotation des tâches est ainsi systématisé : « chacun dans la clinique peut être appelé à passer de l'activité des soins médicaux à des tâches ménagères ou à celles d'animation d'atelier de création ou encore de préparation de spectacles »². Ainsi, de 1955 à 1965, se tient chaque matin la Sous-Commission pour l'Animation de la Journée, la « SCAJ », lors de laquelle sont définies et affectées les tâches de l'après-midi. Quelle est la place de Félix Guattari à La Borde ? Arrivé en 1955 après des études en pharmacie, mais sans diplôme d'Etat, il codirige celle-ci avec Oury, étant plus particulièrement responsable des « relations extérieurs », de l'animation du club thérapeutique de la clinique et de l'organisation du travail, tout en menant une activité de thérapeute individuel avec certains malades. Autrement dit, celui-ci échappe dans une large mesure au principe de rotation des tâches, chargé d'en assurer le fonctionnement.

Guattari est aussi un « théoricien », qui participe activement à l'élaboration théorique de ce que Oury et lui mettent en pratique à La Borde : la psychothérapie institutionnelle. Ce courant, né pendant la seconde guerre mondiale à l'hôpital de Saint-Alban, fait partie d'un mouvement plus vaste, international, de réforme de la psychiatrie qui connu précisément son heure de gloire dans les années 50-70, aux côtés notamment des courants de l'anti-psychiatrie anglaise et italienne. La grande « thèse » de la psychothérapie institutionnelle telle que Guattari la définit dans les années 60 est simple : il n'est pas possible d'ignorer l'incidence fondamentale du social sur le mental. Les troubles dont souffre un psychotique ou un névrosé sont inséparables des institutions sociales dans lesquelles vit celui-ci, de ses rôles dans ces institutions et des rapports qu'il entretient avec ses rôles. Réduire l'analyse de ces troubles à la sphère privée, au « monde intérieur » du patient, c'est entretenir l'illusion, renforcer sa croyance pathogène en l'existence d'une vie psychique autonome, séparée du monde social. S'il est évidemment très utile d'utiliser le matériel des rêves, des souvenirs d'enfance, de tout ce qui fait le théâtre intime de chacun, il est essentiel d'aller également *dans l'autre sens* : partir des différents rôles institutionnels « assumés » par le sujet (rôle parental, familial, professionnel, associatif, militant, etc.) et de la manière dont il se débrouille avec ses différents rôles, pour remonter jusqu'au fonctionnement des institutions dans lesquelles il joue un rôle. Car c'est *pour partie dans le fonctionnement même des institutions* que réside la cause des troubles dont est affecté le sujet, psychotique ou névrosé. Nous touchons ici au point critique de la psycho-

¹ Deleuze et Guattari, *biographie croisée*, Dosse, p. 63.

² Id., p. 59

thérapie institutionnelle : celle-ci ne sépare pas la thérapie individuelle d'une espèce de thérapie institutionnelle, portant sur l'institution elle-même. Le slogan est célèbre dans le milieu psychiatrique : il faut *aussi* soigner l'institution ! Les cliniques psychiatriques privées constituent un domaine d'application privilégié de cette idée : ce sont des institutions « totales », dans lesquelles les malades vivent en permanence le temps de leur internement, et ce sont des institutions partiellement « libres », qui peuvent, dans les limites d'un cadre légal plus ou moins strict selon les époques, instaurer leurs propres règles de fonctionnement, à la différence d'un hôpital public. On comprend mieux maintenant les raisons théoriques du fonctionnement institutionnel si singulier de La Borde. On remarque également ce qui distingue cette approche de l'anti-psychiatrie radicale de Basaglia ou, différemment, de Laing : *il ne s'agit pas d'abolir les institutions psychiatriques, il s'agit de les faire fonctionner autrement*. La radicalité de Guattari est ailleurs, elle réside dans son idée d'une « créativité institutionnelle ». Selon lui, une institution « saine » est une institution qui ne cesse pas de s'inventer de nouvelles règles. C'est d'ailleurs ce qu'on a fini par lui reprocher à La Borde : il ne cessait pas de proposer de nouvelles règles pour que l'institution ne se « gélifie » pas. Infatigable, son énergie fascinait autant qu'elle épuisait parfois.

L'apport théorique principal de Guattari n'est pourtant pas là. Il réside dans la manière dont il théorise sa propre pratique thérapeutique à La Borde, mais aussi en clientèle privée à partir des années 60. Celle-ci, qu'il nomme « analyse institutionnelle », se caractérise par le fait qu'elle peut opérer « à l'air libre », en dehors du cadre privilégié d'une institution totale. La démarche est toujours la même, à cette différence près que *l'institution est absente* et qu'il n'est donc pas possible d'intervenir directement sur le fonctionnement de celle-ci. Le dispositif de l'analyse institutionnelle, telle que Guattari la conçoit dans les années 60, est proche du dispositif psychanalytique promu par Jacques Lacan à la même époque. Les deux hommes se connaissent d'ailleurs très bien, Lacan a été l'analyste de Guattari et celui-ci est un des « disciples préférés » du Maître. Il s'agit d'un dispositif fondé sur la seule parole, dans une radicalisation de la découverte freudienne que « parler » *peut* vouloir dire « soigner » : *talking cure*, selon l'expression restée célèbre de l'une des premières patientes de Freud. Pour faire vite, la radicalisation opérée par Lacan est de considérer qu'une analyse doit se dérouler exclusivement dans ce qu'il appelle « le champ de la parole » : il n'y a *rien que des paroles et de l'écoute* dans une analyse, ce que dit l'analysant et ce que dit l'analyste, et l'écoute que chacun d'eux prête à la circulation entre eux de la parole. Tout l'enseignement de Lacan consiste à transmettre ce que veut dire « écouter » et « parler » pour un analyste digne de ce nom : car rien n'est moins naturel ou inné que la faculté d'écouter ou de parler au sens spécifique exigé

par la discipline psychanalytique. Serge Leclaire, un des grands disciples de Lacan, explique très clairement en quoi consiste le paradoxe de l'écoute psychanalytique : celle-ci ne doit pas être guidée par le sens de ce que dit l'analysant, mais par les pointes de non-sens qui percent dans sa parole. Il faut apprendre à mettre en suspens ce que veut dire l'analysant, son intention signifiante, pour se rendre sensible à tout *ce qu'il dit sans vouloir le dire*. D'où l'intérêt classique des psychanalystes pour les lapsus ou les mots d'esprit, tous ces actes de parole dans lesquels nous disons plus que ce que nous voulons dire. Mais ce « plus » n'est pas un sens caché sous le sens manifeste de ce que nous disons : c'est un non-sens. La radicalisation lacanienne est de dire aux analystes : ne cherchez pas le sens, cherchez le non-sens, le « pas de sens », dans ce que dit l'analysant.

L'inconscient... n'est pas en vérité ce sens connexe et plus ou moins caché sur l'envers du décor... Je crois que l'on ne saurait jamais assez y insister : l'inconscient est autre chose (et non pas seulement l'envers de la chose), c'est un autre discours, radicalement autre, sans aucune commune mesure, ni de logique ni de sens ; c'est, pour tout dire, une autre – fondamentalement autre – structure... Pratiquement, ce qu'il importe de remarquer, c'est combien il est difficile de se détacher de la fascination du premier discours, pour autant qu'il est plein de sens, et qu'il faut littéralement faire le saut du « pas de sens » (selon l'expression de Lacan) pour échapper au cercle vicieux d'une structure unique, pour sortir du champ psychologique traditionnel, qui s'appelle, en termes freudiens, le système conscient-préconscient¹

Telle est la règle fondamentale, paradoxale, de l'écoute psychanalytique. Dira-t-on alors que c'est dans l'interprétation qu'il donne que l'analyste retrouve le sens ? Il s'agirait de partir du non-sens de ce que dit l'analysant pour en dire le sens. Ce n'est pas le cas : la parole de l'analyste lacanien n'est pas la parole apaisante d'un « guide spirituel » qui nous donnerait la solution « claire et distincte » de nos problèmes, c'est une parole *cryptée*. Leclaire dit que le but d'une interprétation est de parvenir à une « formule », en un sens presque mathématique du terme. Les pointes de non-sens prélevées dans la parole de l'analysant, ce que Leclaire appelle des « singularités », ne doivent pas donner lieu à une recherche intentionnelle – chercher le sens caché d'un lapsus, par exemple – mais à la mise à jour d'une *logique*. « Parler », pour l'analyste lacanien, signifie : énoncer la *formule logique* qui hante la parole de l'analysant. C'est ce qui explique le silence de l'analyste, tant il est vrai qu'il faut du temps et

¹ La réalité du désir, in *Ecrits pour la psychanalyse I*, pp. 142-143

beaucoup d'écoute pour parvenir à formuler une interprétation. Leclaire fournit un exemple saisissant de sa démarche à travers le récit de l'analyse de l'un de ses patients, Philippe, dont la formule du désir se résout dans « la jaculation inconsciente 'Poordjeli' »¹. Nous sommes là très loin des clichés qui circulent sur l'expérience analytique, et l'assimilation de celle-ci à une forme renouvelée de *confession* : l'analyste, au sens de Lacan et Leclaire, n'a rien d'un prêtre ; ses interprétations n'ont rien de *rassurant*, elles ne s'ouvrent pas sur un sens fondateur qui viendrait réordonner le monde de l'analysant, elles consistent dans la mise au jour du non-sens irréductible autour duquel se structure ce monde.

L'apport de Guattari consiste en ceci : proposer une élaboration théorique, indissociable d'une pratique, qui associe l'orientation lacanienne et la grande thèse de la psychothérapie institutionnelle sur le rapport fondamental du mental et du social. L'affaire paraît bien compromise au premier abord : comment concilier la règle de « suspension du monde » impliqué par l'écoute psychanalytique et celle d'une analyse du fonctionnement institutionnel dans lequel le patient se trouve pris ? La solution de Guattari, dont la forme achevée se trouve précisément dans *L'Anti-Œdipe*, est de dire : les pointes de non-sens qui percent dans la parole de l'analysant, qu'il appellera plus tard des « pointes de déterritorialisation », ne sont pas les indices de son inconscient individuel mais ceux d'une espèce d'*inconscient institutionnel* dans lequel il occupe seulement une place. Ce qui n'a pas de sens, ce ne sont pas seulement nos vies, ce sont aussi les institutions dans lesquelles elles se déroulent. Autrement dit, la parole de l'analysant est une voie d'accès à l'analyse du fonctionnement inconscient des sociétés humaines. Par « inconscient », il ne faut pas entendre quelque chose de « magique » : il s'agit de la part immense de non-sens qui loge dans ce que nous disons, et des mécanismes aussi bien « mentaux » que « sociaux » qui produisent ce non-sens dans lequel nous nous débattons. C'est ainsi que Guattari est amené à abandonner le mot « analysant » pour lui préférer celui d'« analyseur ». Quelqu'un qui se lance dans une analyse institutionnelle ou une schizo-analyse au sens où Guattari l'entend devient immanquablement un analyseur du monde social dans lequel il vit. Dès lors, la tâche de l'analyste ne peut plus être de trouver la formule logique de l'inconscient individuel de l'analysant, elle est de décrire le fonctionnement de l'inconscient institutionnel dans lequel celui-ci évolue, avec d'autres. De sorte que, même individuelle, l'analyse institutionnelle est une espèce d'analyse de groupe.

Ce déplacement de la théorie de l'inconscient de l'individu vers le groupe est décisif. Le contre-sens majeur à éviter ici serait de comprendre qu'il s'agit simplement d'une théorie de

¹ Cf. *Psychanalyser*, pp. 99-117.

l'inconscient collectif de type jungien. Guattari renoncerait à étudier l'inconscient individuel pour tirer la découverte psychanalytique dans le sens d'une analyse anthropologique opérant à grande échelle. Ce n'est pas du tout ce qu'il dit. L'inconscient groupal est aussi bien individuel que collectif, puisqu'il se caractérise précisément par l'inséparabilité de ces deux dimensions. Il n'y a pas deux réalités, individuelle et collective ; il n'y en a qu'une, *groupusculaire*. « Nous sommes tous des groupuscules » dit Guattari.

Conformément à l'enseignement de Lacan, Guattari considère le « moi » comme une instance imaginaire, soumise au « sujet » de l'ordre inconscient. Nous nous imaginons comme des individus autonomes et responsables, des « moi » personnels capable de dire « Je » et de tenir promesse, et nous ne concevons de rapports humains que sous cette forme individuelle et personnelle : moi et toi. Car c'est ainsi que nous nous voyons et ainsi que nous voyons les autres dans le miroir de nos identifications imaginaires. Mais nos vies ne sont pas seulement imaginaires. Elles sont aussi réelles, soumises aux *lois causales* qui régissent notre corps biologique. Quand un virus attaque mon corps et produit en lui des effets déterminés, il se passe quelque chose de bien réel – et c'est pourquoi sans doute ce sont les mêmes qui croient le plus fortement en l'autonomie imaginaire de leur moi et qui rejettent avec le plus de force la maladie lorsqu'elle arrive. Et surtout, nos vies sont encore « symboliques », soumises à *l'ordre logique* qui structure nos paroles. C'est cet ordre que Lacan appelle « inconscient » en tant qu'il est absolument inimaginable : figure abstraite, faite d'éléments dépourvus de sens en eux-mêmes, dont la réalité est purement *relationnelle*. Cette découverte du « symbolique » à côté du réel biologique et de l'imaginaire personnel est au cœur de l'orientation lacanienne en psychanalyse, mais ce n'est pas lui qui a le premier formulé cette découverte dans sa radicalité : c'est un anthropologue français, Claude Lévi-Strauss. Dans un article datant de 1949, intitulé « l'efficacité symbolique », celui-ci rapproche la pratique du psychanalyste de celle « de ses grands prédécesseurs : le chaman et le sorcier ». Les uns comme les autres se caractérisent précisément par l'usage qu'ils font de l'*efficacité* symbolique pour « soigner » ceux qui viennent les voir. Lorsque je ne parviens pas à imaginer les raisons de mon mal-être et que les médecins ne décèlent aucun trouble biologique pouvant l'expliquer causalement, c'est alors que je vais consulter un psychanalyste ou un sorcier : non que mon « mal » soit surnaturel, il est d'ordre symbolique. C'est pourquoi il est faux de dire que les névrosés sont des malades imaginaires, parce qu'il n'ont pas de « maladie » au sens biologique du terme : ils *souffrent* réellement, de ne pas voir, comprendre ou accepter la soumission nécessaire de leur « moi » à l'efficacité d'un ordre symbolique déterminant. « L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de

nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois ». Il convient donc de distinguer le « subconscient » ou le « préconscient » d'une part, « lexique individuel ou chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle », et d'autre part « l'inconscient », « toujours vide », « aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent »¹. Ce triptyque du réel, de l'imaginaire et du symbolique possède une remarquable force explicative en psychopathologie : il rend opératoire le vœu de Freud de concevoir une réalité psychique indépendante de la réalité biologique *et* de la réalité psychologique. La lutte féroce de Lacan contre la tendance à *psychologiser* la découverte freudienne, notamment chez les analystes américains, a pour but de préserver l'apport décisif de Freud : avoir montré que la « réalité psychique » n'est pas adéquate à la « conscience psychologique ». C'est pourquoi l'expression de « psychologie des profondeurs » est une mauvaise manière de caractériser la psychanalyse : son objet n'est pas celui de la psychologie, le sujet inconscient n'est un moi profond. Mais Guattari va plus loin que Lévi-Strauss, et même que Lacan ou, au moins, que la plupart de ses disciples. Ou plutôt il s'autorise à franchir la ligne que ceux-ci estiment au contraire infranchissable. Le problème est très concret, il concerne le but d'une « cure » analytique et la manière d'utiliser le triptyque lacanien dans celle-ci.

A nouveau Serge Leclaire exprime très clairement la manière « orthodoxe » de procéder. Il considère la théorie lacanienne comme un outil permettant de mieux cerner les *différences cliniques* entre ce qu'on appelle très vaguement les « maladies mentales ». L'important, c'est la clinique, c'est-à-dire la capacité du thérapeute à dresser le tableau symptomatique de tel sujet dans son unicité, « en chair et en os » comme dirait l'anarchiste Stirner. Les théories en psychothérapie n'ont de valeur qu'en fonction de la finesse des découpages cliniques qu'elles autorisent, du *degré d'ajustement* de ceux-ci à la singularité de chaque cas. Rien de moins idéologique en principe que la psychothérapie. Or, Leclaire estime que les théories freudiennes, relues selon l'orientation lacanienne, sont un formidable outil clinique. Ainsi, la distinction du réel, de l'imaginaire et du symbolique permet selon lui de donner un sens clinique à la différence entre névroses et psychoses, et au sein de chacun de ces deux groupes entre différents types cliniques. Selon Leclaire, les névroses se caractérisent par une mauvaise intégration des trois dimensions du réel, de l'imaginaire et du symbolique, alors que

¹ *L'efficacité symbolique*, in *Anthropologie structurale*, pp. 232-233, 234. Sur l'aspect fondateur de ce texte dans l'élaboration théorique de Lacan, cf. *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud*, Markos Zafiroopoulos, p. 60 et suiv.

les psychoses se caractérisent par le *manque* pur et simple de la dimension symbolique ou imaginaire. Un schizophrène, par exemple, manque radicalement d'imaginaire : il ne parvient pas à s'imaginer en tant que moi personnel. En revanche, un paranoïaque manque de symbolisation : c'est l'efficacité de la fonction symbolique qui ne prend plus sur lui. Leclaire insiste sur l'importance de ce manque radical, ce « trou » dans la structure psychique des psychotiques. Celui-ci est peut-être ce qu'il y a de plus inconcevable pour nous, qui ne sommes pas psychotiques. Autrement dit, Leclaire soutient avec la plus ferme résolution qu'il y a une véritable différence de nature entre la vie psychique d'un psychotique et celle d'un névrosé ou d'un individu « sain ». La « santé » mentale est dans la continuité des névrosés, elle est au bout d'une échelle qui, de degré en degré, descend vers des troubles névrotiques plus graves, obsession, hystérie, dépression ; la psychose rompt cette continuité, elle est d'une autre nature, c'est-à-dire d'une autre structure :

... il ne s'agit, au niveau de la névrose, que d'un déséquilibre interne qui favorise tel usage de la fonction symbolique ou imaginaire au dépend de l'autre et donne son caractère particulier à l'appréhension du réel ainsi constitué chez de tels patients. Mais la perturbation est d'un autre ordre au niveau du phénomène psychotique : c'est l'usage partiel ou total de l'un de ces fonctions qui semble faire radicalement défaut... ; c'est le manque radical d'usage de l'une de ces fonctions, imaginaire ou symbolique, qui rend compte du caractère très particulier de la réalité pour le psychotique, de ce que l'on appelle volontiers sa perte de réalité. Ainsi, le schizophrène... semble vivre dans un monde symbolique qui constitue sa réalité dépourvue de tout lien imaginaire, sans forme, sans limite et sans poids. A l'inverse, le délirant paranoïaque expérimente la réalité sur un monde purement imaginaire, logique et purement formel, sans ouverture proprement symbolique, car il n'y a rien à joindre de ce qui est imaginativement lié.¹

Et c'est justement cette différence fondamentale qui fait tout le problème d'une psychothérapie des psychoses. Comment un individu « sain » ou faiblement névrosé qu'est un psychothérapeute pourrait-il entrer en communication avec un psychotique ? Comment une *talking cure* peut-elle être efficace, c'est-à-dire avoir des effets thérapeutiques réels, avec des malades dont la parole témoigne d'une structure psychique irréductible ? C'est à l'examen de ce problème que Leclaire a consacré sa thèse en médecine, soutenue sous la direction du psychiatre Jean Delay en 1957 et dédiée à Lacan. Le pas de côté que fait Guattari est décisif : il

¹ *Principes d'une psychothérapie des psychoses*, p. 187

désarticule ou désimbrique les trois dimensions du réel, de l'imaginaire et du symbolique en introduisant une différence entre le moi et le groupe. Chez Leclaire, on l'a vu, les trois dimensions en question sont toujours systématiquement rapportées à un individu « en chair et en os », le patient dont il s'agit de soulager la souffrance psychique. Chez Guattari, il en va tout autrement. Tout se passe comme s'il dédoublait son regard, voyant dans chacun de ses « patients » à la fois un individu « en chair et en os » et un ensemble de groupes sociaux diversement organisés. Et c'est exactement l'usage qu'il semble faire de la tripartition lacanienne où, à côté du réel biologique, prennent place le moi imaginaire et les groupes symboliques. Apparemment, la différence est maigre ; en fait, elle débouche sur une conception entièrement réorientée de la « thérapeutique » analytique.

Alors que Leclaire conserve l'idée que la « santé » mentale s'obtient au prix d'un bon ajustement entre la part du réel, de l'imaginaire et du symbolique, et que rien n'est pire que la perte de l'une de ces trois dimensions – mort biologique d'un côté, désagrégation et risque de mort psychique de l'autre, comme dans les cas d'autisme ou de catatonie –, Guattari est progressivement amené à suggérer qu'il *faut* dissoudre la dimension imaginaire du moi pour rendre au « malade » sa vitalité. Une telle prétention ne peut apparaître que vaine, ou alors très dangereuse, à quelqu'un comme Leclaire. C'est pour tout dire inconcevable : comment peut-on vouloir supprimer la structuration imaginaire de la vie psychique ? Seuls les schizophrènes vivent de la sorte, mais leur vie est un cauchemar sans rêve, un monde d'images flottantes, déliées, soumis au chiffre ésotérique d'un ordre symbolique en prise directe et exclusive sur la réalité biologique d'un corps morcelé. Plus généralement, comment peut-on faire de la dissolution du moi personnel un mot d'ordre ? Comment peut-on retourner en but ce qui constitue le drame vécu des schizophrènes ? Sans doute, il est nécessaire de sortir de soi et de l'inévitable étroitesse de son propre point de vue sur le monde ; sans doute, le moi personnel n'est pas « la mesure de toutes choses » et doit renoncer à cette croyance narcissique pour faire son entrée dans le monde social. Mai aussi bien, tout le monde sait qu'il n'y a de véritable « relation humaine » qu'entre des individus dotés d'un moi, d'un caractère, d'une personnalité. L'instance du moi est une pièce indispensable du psychisme humain : si je suis incapable de reconnaître les énoncés que je profère comme miens, si je n'ai pas un minimum indispensable de contrôle sur ceux-ci, si je parle sans savoir ce que je veux dire, comment pourrais-je établir une relation de dialogue authentique avec autrui ? Bref, le problème n'est pas de dissoudre le moi, mais de lui trouver sa juste place. Les différences entre, par exemple, les « lacaniens » et les tenants d'une conception « adaptative » de la psychothérapie se situent *au niveau de la réponse* à apporter à ce problème : ou bien reconnaître la nécessaire soumis-

sion du moi imaginaire à un ordre symbolique qui le précède, ou bien renforcer la capacité de celui-ci à se repérer dans le réseau réglé des relations interpersonnelles constitutives de la vie sociale. C'est évidemment beaucoup plus compliqué en pratique, tout dépend du trouble psychique dont est affecté le « malade », selon qu'il souffre d'une hypertrophie narcissique de son moi, d'une culpabilité paralysante, d'un syndrome de personnalité multiple, etc. Il reste que, en aucun cas, la « dépersonnalisation » n'est une solution : c'est justement la pire des menaces, le symptôme d'une chute ou d'une « régression » dans la psychose, ce qu'on a longtemps appelé la « folie ». Faire comme si le « moi » était quelque chose qui pouvait être supprimé ou dissout *volontairement*, pour le plus grand bien psychique du sujet, c'est se duper soi-même en tant qu'analyste et prendre le risque inconsidéré, irresponsable, de précipiter un épisode psychotique naissant chez le sujet. Ainsi, l'orientation « thérapeutique » qui se dégage progressivement des travaux de Guattari – dissoudre le moi imaginaire du sujet pour le faire accéder à l'inconscient institutionnel dans lequel il est pris et se débat, et le pousser à agir pour changer la structure de cet inconscient symbolique de groupe – apparaît au mieux comme une mystification, au pire comme une tentative réellement suicidaire.

Les écrits dans lesquels Guattari élabore sa conception de l'analyse institutionnelle au cours des années 50-60 sont pour la plupart le support d'exposés oraux confidentiels, effectués devant des spécialistes non académiques de la santé mentale. Autrement dit, ils n'ont alors aucune *visibilité publique* comme les *Ecrits* de Lacan ou ceux de Leclaire. Guattari n'est pas un « intellectuel » : ce qu'il dit ne dépasse pas le cadre strict des réseaux d'appartenance « privés » dans lesquels il évolue. Son premier livre date de 1972, l'année de la parution de *L'Anti-Œdipe*. Et justement, *Psychanalyse et transversalité* est un recueil d'une vingtaine de ces écrits s'étalant de 1955 à 1970. C'est d'ailleurs Deleuze qui semble l'avoir convaincu de faire ce livre, afin que le « public » puisse avoir accès à ces textes que lui, Deleuze, considère de très grande valeur. Dans sa préface au livre de Guattari, le philosophe dit d'entrée que ce qu'on peut « naturellement » reprocher à l'orientation guattarienne est au contraire ce qui donne sens et valeur à sa recherche. « Pierre-Felix Guattari ne se laisse guère occuper par les problèmes de l'unité d'un Moi. Le moi fait plutôt partie de ces choses qu'il faut dissoudre, sous l'assaut conjugué des forces politiques et analytiques. Le mot de Guattari, 'nous sommes tous des groupuscules', marque bien la recherche d'une nouvelle subjectivité, subjectivité de groupe, qui ne se laisse pas enfermer dans un tout forcément prompt à reconstituer un moi, ou pire encore un surmoi, mais s'étend sur plusieurs groupes à la fois, divisibles, multipliables, communicants et toujours révocables ». Un peu plus loin, Deleuze ajoute qu'il ressort des

écrits de Guattari que celui-ci « eut très tôt le sentiment que l'inconscient se rapporte directement à tout un champ social, économique et politique, plutôt qu'aux coordonnées mythique et familiales invoquées traditionnellement par la psychanalyse »¹. L'inconscient n'est pas individuel ou personnel, il est institutionnel, il est social : le sujet de l'inconscient n'est pas « sous » la conscience du moi, ce n'est pas un « moi profond », il est « au dehors », dans le champ social. Tout est là, estime Deleuze : tout, c'est-à-dire le moyen de réorienter réellement – théoriquement et pratiquement – la découverte freudienne en un sens matérialiste et libérateur.

Dans un entretien donné peu après la parution de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze dit le « sentiment d'être en retard » qui l'a saisi lorsqu'il a rencontré Guattari en 1969 : en écoutant celui-ci parler, il a eu l'impression de découvrir une manière profondément nouvelle, déjà très élaborée, de concevoir les « maladies » mentales – névroses, psychoses, perversions – et leur rapport avec la « santé » mentale. Pourtant, ce n'est pas peu dire qu'il suivait alors avec la plus grande attention les travaux les plus récents en psychanalyse, ceux de Lacan bien entendu, mais aussi ceux de ses disciples, notamment Leclaire ou encore Laplanche et Pontalis. Le livre qu'il publie au moment même de sa rencontre avec Guattari, *Logique du sens*, est une tentative des plus minutieuses, très réussie, pour articuler les apports théoriques de la psychanalyse avec la question philosophique traditionnelle du « sens » ; tentative singulièrement proche de ce que tente de faire pour son compte Leclaire à la même époque. La réussite de cette tentative tient à l'approche déjà résolument réaliste de Deleuze : lorsqu'il utilise les concepts de Mélanie Klein ou ceux de Leclaire, c'est pour proposer une théorie de la vie psychique des nourrissons, des premiers mois jusqu'au moment décisif de l'acquisition du langage articulé. Autrement dit, ce n'est pas la théorie de l'inconscient *en général* qu'il retient de la psychanalyse, ce sont des notions et des théories locales, inséparables d'un matériel clinique déterminé². Autre exemple, le premier dans l'œuvre de Deleuze : l'exemple du masochisme. En 1967, le philosophe publie un livre étonnant, intitulé *Présentation de Sacher Masoch*. C'est un livre double, constitué à parts presque égales du texte de Deleuze et d'une nouvelle du romancier Sacher-Masoch, *La Vénus à la fourrure*. Toute l'originalité, et la force, de la « présentation » de Deleuze tient dans le but que celui-ci s'est fixé : parler de Masoch à la fois du point de vue de la *clinique médicale* et du point de vue de la *critique littéraire*. De sorte que son texte est simultanément une invitation à lire l'œuvre de ce romancier et à renouveler la clinique de la perversion dite « masochiste ». Le point clé de son intervention, du

¹ Préface à *Psychanalyse et transversalité*, repris in *L'île déserte et autres textes*, pp. 270-271

² Cf. Toute la dernière partie de *Logique du sens*, à partir de la page 217.

point de vue de la clinique médicale est très simple : il veut montrer que le masochisme n'est pas l'envers du sadisme, c'est-à-dire que l'idée de « sado-masochisme » est une généralité vide, un mixte mal analysé qui rapproche abstraitement deux perversions très différentes. Le monde du masochiste n'est pas celui du sadique, ceux-ci ne communiquent pas. C'est ainsi que Deleuze propose un tableau clinique du masochisme constitué de onze symptômes, chacun étant défini en opposition avec un symptôme sadique, de sorte que son tableau est aussi bien celui du sadisme, mais précisément en tant qu'il se distingue irréductiblement du masochisme. Sur quel matériel clinique se base-t-il ? C'est ici que perçoit l'originalité de la méthode deleuzienne. Philosophe, celui-ci ne prétend aucunement se baser sur une expérience médicale du masochisme ou du sadisme ; il ne prétend pas plus parler au nom d'une expérience personnelle de l'une ou de l'autre de ces perversions. Et pourtant il ne réduit pas son intervention à une « analyse conceptuelle » des théories existantes du masochisme ; il revendique un accès direct à l'expérience masochiste. Le matériel clinique choisi par Deleuze est l'œuvre littéraire de Léopold Von Sacher-Masoch, écrivain hongrois de la fin du 19^{ème} siècle dont le nom a été utilisé pour nommer un type de comportement sexuel caractérisé notamment par un rapport « plaisir-douleur » singulier ; c'est aussi, en contrepoint, l'œuvre littéraire de Sade. Ainsi, le tableau clinique qu'il propose est plus exactement un *portrait clinique* issu d'une analyse des livres de Masoch. Mais pourquoi considère-t-il qu'une analyse de l'œuvre littéraire de cet écrivain soit susceptible de renouveler la clinique du masochisme ? Pour quelles raisons ce cas est-il exemplaire ? Voilà l'essentiel pour Deleuze à cette époque : l'idée que *certaines œuvres littéraires sont réellement des tableaux cliniques*, méritant à ce titre d'être mises directement en relation avec la clinique psychiatrique ou psychanalytique, et susceptibles de la renouveler. Autrement dit, le philosophe ne dit pas qu'il propose lui-même un nouveau tableau clinique du masochisme, ce serait une imposture, il dit que ce tableau se trouve déjà là, dans l'œuvre de Masoch. *Deleuze n'invente rien, il sélectionne, analyse et met en relation ce qui est déjà là.*

On nous a trop dit que le même était sadique et masochiste ; on a fini par y croire. Il faut tout recommencer, et recommencer par la lecture de Sade et de Masoch. Puisque le jugement clinique est plein de préjugés, il faut tout recommencer par un point situé hors de la clinique, le point littéraire d'où les perversions furent nommées. Ce n'est pas par hasard que le nom de deux écrivains, ici, sert à désigner ; il se peut que la critique (au sens littéraire) et la clinique (au sens médical) soient déterminées à entrer dans de nouveaux rapports, où l'un apprend de

*l'autre, et réciproquement. La symptomatologie est toujours affaire d'art. Les spécificités cliniques du sadisme et du masochisme se sont pas séparables des valeurs littéraires propres à Sade et à Masoch. Et au lieu d'une dialectique qui réunit hâtivement les contraires, il faut tendre à une critique et à une clinique capables de dégager les mécanismes vraiment différentiels autant que les originalités artistiques.*¹

Dernier exemple, le plus significatif pour ce qui nous occupe ici : dans *Logique du sens*, Deleuze fait également quelques suggestions concernant la théorie clinique des psychoses. Il se base essentiellement sur l'œuvre d'Antonin Artaud qui, comme celle de Sacher Masoch pour le masochisme, peut être vue comme le tableau clinique en quelque sorte *in vivo* d'une psychose schizophrénique. Or, c'est justement tout le caractère exceptionnel de l'œuvre écrite de Artaud : avoir su, au prix de la plus insupportable des souffrances, *faire parler la schizophrénie*. Pour Deleuze, c'est probablement le plus grand des paradoxes. Nul moins que lui ne peut être accusé de promouvoir « l'art des fous », si l'on entend par là l'idée qu'entre le délire d'un schizophrène et le poème d'un artiste la différence est seulement de degré. Il n'y a pas de pire contre-sens : jamais Deleuze n'a dit, ou même suggéré, la moindre similitude entre un effondrement psychotique et une création artistique, comme si l'on pouvait passer de l'un à l'autre. Il y a une différence radicale entre le non-sens d'un délire et le non-sens d'un poème. Il le dit dès 1963 dans une courte recension du livre de Foucault sur *Raymond Roussel*, autre « fou » de la littérature française. « Non pas... que la folie personnelle de Raymond Roussel et son œuvre poétique aient un élément positivement commun. Au contraire, il faudrait parler d'un élément à partir duquel l'œuvre et la folie s'excluent mutuellement. Il n'est commun qu'en ce sens ; cet élément, c'est le langage. Car la folie personnelle et l'œuvre poétique, le délire et le poème représentent deux investissements du langage, à des niveaux différents, exclusifs »². Il le répète dans *Logique du sens* : « il est peu supportable, sous le prétexte des mots-valises par exemple, de voir mélangées les comptines d'enfants, les expérimentations poétiques et les expériences de la folie. Un grand poète peut écrire dans un rapport direct avec l'enfant qu'il a été et les enfants qu'il aime ; un fou peut entraîner avec lui l'œuvre poétique la plus immense, dans un rapport direct avec le poète qu'il fut et qu'il ne cesse pas d'être. Ce ne justifie nullement la grotesque trinité de l'enfant du poète du fou. Avec toute la force de l'admiration, de la vénération, nous devons être attentifs aux glissements qui révèlent une

¹ *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 11

² in *L'île déserte...* p. 104

différence profonde sous des ressemblances grossières »¹. On retrouve ici une attitude constante de Deleuze en philosophie, son exigence de précision : comme les cliniciens, celui-ci sait que les « cas » ne se laissent pas prendre dans des généralités, qu'ils exigent au contraire que l'ordre des concepts généraux *se plie* à leur exigence chaque fois singulière. Revenons à Artaud, et à son œuvre si exceptionnelle aux yeux de Deleuze. Car celui-ci est probablement l'exception par excellence à la définition foucauldienne de la folie comme « absence d'œuvre »², dans la mesure exacte où il a été simultanément artiste *et* schizophrène. Contre ceux qui disent « Artaud n'est pas de la littérature, il est en dehors parce qu'il est schizophrène » et ceux qui disent « il n'est pas schizophrène, puisqu'il appartient à la littérature, et à la plus grande, à la textuelle », Deleuze soutient que « Artaud est l'accomplissement de la littérature, précisément parce qu'il est schizophrène, et non parce qu'il ne l'est pas »³. La schizophrénie n'est pas la chose d'Artaud, seule son œuvre artistique lui appartient, mais elle lui appartient comme l'œuvre d'un schizophrène, et, à ce titre, nous fournit un tableau clinique exceptionnel. Or, Deleuze estime en 1969 que les théories existantes de la schizophrénie ne parviennent pas à expliquer ce que nous disent les « cris-souffles » d'Artaud, elles restent très en deçà de leur vitalité matérielle. Pour autant, il ne parvient pas à voir comment faire autrement ; c'est pourquoi ses suggestions sont extrêmement prudentes, dans un contraste saisissant avec l'assurance de sa « présentation » du masochisme en onze symptômes. Artaud ne se laisse pas si facilement réduire en concepts. Si on en croit Jacques Derrida, c'est même cela la singularité d'Artaud : avoir démontré l'impossibilité d'un commentaire à la hauteur de son œuvre, alors même qu'elle nous dit la vérité sur nous-mêmes. Artaud a dit ce qui ne pouvait être dit qu'une fois : l'identité pure de la folie et de la raison, du délire et du poème. Seulement, de cela il n'y a rien à dire, rien à redire. Toute parole supplémentaire est une perte. Ou encore, Derrida considère l'œuvre d'Artaud comme la limite extérieure de la philosophie, le dehors impossible que jamais celle-ci ne pourra saisir de ses pattes conceptuelles. La philoso-

¹ *Logique du sens*, p. 101

² Cf. *Dits et écrits I*, pp. 440.448. Vers la fin de ce texte prodigieux, Foucault écrit : « Aux yeux de je ne sais quelle culture future – et peut-être est-elle déjà très prochaine –, nous serons ceux qui ont approché au plus près ces deux phrases jamais réellement prononcées, ces deux phrases aussi contradictoires et impossibles que le fameux « je mens » et qui désignent toutes deux la même autoréférence vide : 'j'écris' et 'je délire'. De manière plus générale, à côté et en complément inséparable de son approche historique de la folie et du délire (cf. *Histoire de la folie à l'âge classique*, qui est aussi bien une histoire du délire), Foucault n'a pas cessé, dans les années 60, de noter les signes d'un retour littéraire, au 20^{ème} siècle, de l'expérience tragique de la folie et du délire. Alors que ses travaux généalogiques font l'objet d'études multiples, il est dommage que cet aspect de son travail dans les années 60 soit si peu étudié. Sur ce sujet, cf. le livre précieux de Frédéric Gros, *Foucault et la folie*. Dans cette même perspective, il serait intéressant de mettre en rapport ce que disent Deleuze (et Guattari) et Foucault sur le thème du délire.

³ Cet extrait vient de AOE, p. 160, mais Deleuze aurait tout aussi bien pu dire cela dans *Logique du sens*.

phie mais aussi la psychiatrie, et toutes les disciplines rationnelles qui s'occupent de ces sujets-là. D'où la critique de principe que Derrida adresse à Blanchot, Pontalis et Foucault qui tous trois ont voulu dire quelque chose « à propos » d'Artaud¹. C'est aussi ce que dit Leclaire : jamais un clinicien ne sera capable de découvrir le « sens » d'une psychose puisque celle-ci se résout nécessairement en un « trou » dont l'analyste ne peut que *cerner la bordure*. Pour son compte, Deleuze récuse cette conclusion en vertu d'un autre principe : il n'y a rien, en principe, qui ne soit en *puissance de concept*. « Trou » est encore un concept, c'est juste un mauvais concept – du moins dans son usage psychanalytique ; seul Sartre, peut-être, a su faire du « trou » un véritable concept philosophique².

Lorsqu'il rencontre Guattari, Deleuze est donc rien moins qu'un « novice » en psychanalyse et, plus généralement, en psychopathologie. Il ne peut pas être accusé d'avoir été séduit par les conceptions de Guattari par méconnaissance de ce à partir de quoi, et contre quoi, celles-ci se sont développées. C'est exactement l'inverse.

Il faudrait parler comme les petites filles, au conditionnel : on se serait rencontré, il se serait passé ceci... Il y a deux ans et demi, j'ai rencontré Félix. Il avait l'impression que j'étais en avance sur lui, il attendait quelque chose. C'est que je n'avais ni les responsabilités d'un psychanalyste, ni les culpabilités ou les conditionnements d'un psychanalysé. Je n'avais pas du tout de lieu, ça me rendait léger, et je trouvais plutôt drôle, comme c'était misérable, la psychanalyse. Mais je travaillais uniquement dans les concepts, et encore de façon timide. Félix m'a parlé de ce qu'il appelait déjà les machines désirantes : toute une conception théorique et pratique de l'inconscient-machine, de l'inconscient schizophrénique. Alors j'ai eu l'impression que c'est lui qui était en avance sur moi. Mais, avec son inconscient-machine, il parlait encore en termes de structure, de signifiant, de

¹ *La parole soufflée*, in *L'écriture et la différence*, pp. 253-292. Dans ce texte de 1965, Derrida évoque exactement la même exigence que Deleuze, deux ans avant ce dernier. « Naïveté du discours que nous ouvrons ici, parlant en direction d'Antonin Artaud. Pour la réduire, il eût fallu attendre longtemps : qu'un dialogue fût ouverte en vérité entre – disons pour faire vite – le discours *critique* et le discours *clinique* ». Seule différence : Derrida pointe l'échec d'une telle tentative en raison de l'impossibilité *de principe* qui la caractérise dans le cas d'Artaud, tandis que Deleuze affirme qu'il n'y a rien qui ne soit en puissance de concept et qu'il n'y a d'impossibilité qu'en fait. Remarque au passage : il serait encore plus intéressant de tenir compte *aussi* de la position de Derrida dans le cadre d'une étude comparée de l'usage du délire chez ces trois auteurs. La polémique célèbre entre Derrida et Foucault autour d'*Histoire de la folie* trouverait sans aucun doute une place dans ce cadre.

² Dans son texte élogieux paru dans *Arts* le 28 novembre 1964, un mois après le refus de Sartre de recevoir le Prix Nobel, Deleuze rappelle que « Sartre assimilait volontiers l'existence de l'homme au non-être d'un 'trou' dans le monde : petits lacs de néant, disait-il. » - cf. « Il a été mon maître », repris in *L'île déserte...*, p. 109. Deleuze commence son texte par cette phrase : « Tristesse des générations sans 'maîtres' », comme en écho à ce film japonais relatant l'histoire dramatique d'un samouraï sans maître.

phallus, etc. C'est forcé, puisqu'il devait tant de choses à Lacan (moi aussi). Mais je me disais que ça irait encore mieux si l'on trouvait les concepts adéquats, au lieu de se servir de notions qui ne sont même pas celles de Lacan créateur, mais celles d'une orthodoxie qui s'est faite autour de lui. C'est Lacan qui dit : on ne m'aide pas. On allait l'aider schizophréniquement. Et nous devons d'autant plus à Lacan, certainement, que nous avons renoncé à des notions comme celles de structure, de symbolique ou de signifiant, qui sont tout à fait mauvaises, et que Lacan, lui, a toujours su retourner pour en montrer le revers.¹

A partir de son expérience de la psychose dans le contexte de La Borde et sous l'impulsion de l'enseignement lacanien, Guattari s'est lancé dans les années 60 dans un travail d'élaboration théorique singulier, dont Deleuze éprouve la nouveauté. Il se dit qu'une conceptualisation *adéquate* de l'expérience schizophrénique devient possible. Guattari a vu quelque chose, et il a inventé de superbes concepts pour l'exprimer. On retrouve le réalisme impénitent de Deleuze : le but du philosophe est de parler *directement* de ce qui « est ». La philosophie n'est pas une discipline réflexive, qui serait chargée de « réfléchir sur » la validité de ce que d'autres disent sur ce qui est : comme dit Deleuze, la prétention des philosophes à dire aux scientifiques ce qu'ils font, devraient ou ne devraient pas faire, est comique². Le philosophe a un accès direct à ce qui « est », il n'est pas plus « séparé » du monde que quiconque. Lorsque Deleuze dit que la tâche du philosophe est de créer des concepts, il ne veut pas dire que celui-ci est un « pur esprit » dont le travail serait exclusivement « intellectuel », « abstrait », « théorique », dans une suspension de principe de tout ce qui relève du domaine de l'empirique : les choses « manuelles », « concrètes », « pratiques » qui font l'essentiel de notre expérience ordinaire du monde. Fidèle à l'enseignement de Bergson, il réclame au contraire des concepts « taillés sur les choses mêmes », au raz de l'expérience, en contact direct avec celle-ci³. C'est sans doute ce qui le rend si proche de la démarche clinique en médecine :

¹ Pourparlers, pp. 24-25

² C'est une idée constante chez Deleuze dans ses textes des années 80. Cf. par exemple *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 11 : « on croit donner beaucoup à la philosophie en en faisant l'art de la réflexion, mais on lui retire tout, car les mathématiciens comme tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ; dire qu'ils deviennent alors philosophes est une mauvaise plaisanterie, tant leur création appartient à leur création respective ».

³ Cf. les premières lignes magistrales de l'introduction du recueil *La pensée et le mouvant* de Bergson. « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient ; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation ; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si

car en vérité, un concept n'est rien sans l'expérience dont il est extrait et dont il permet la description.

Guattari apporte à Deleuze l'idée d'une conceptualisation adéquate de l'expérience schizophrénique, celle-là même qu'il ne parvenait pas à articuler pour son compte dans ses livres précédents. Cette expérience n'est pas celle d'un « trou », elle n'est pas ineffable, et pourtant il est bien vrai qu'elle diffère en nature de notre expérience personnelle du monde. C'est toute la difficulté : parvenir à concevoir ce qui échappe en principe à notre manière habituelle de concevoir les choses, non parce que nous n'y aurions pas suffisamment prêté attention mais parce que le schizophrène ne fonctionne pas « comme nous », c'est-à-dire comme « moi ». On retombe toujours sur la même alternative : ou bien Deleuze et Guattari disent qu'on peut faire la théorie de l'expérience schizophrénique et alors ils renoncent à maintenir jusqu'à la fin l'irréductibilité de cette structure psychique, ou bien ils maintiennent cette exigence dans sa radicalité et alors ils se privent de tout moyen d'en parler autrement que de manière mythique ; ou bien les délires ne veulent rien dire et il n'y a rien à en dire, ou bien il y a quelque chose à en dire et il faut admettre qu'il existe une intentionnalité ou une rationalité à l'œuvre dans les délires. Cela dit, on commence à sentir ce qui cloche dans cette alternative : sa *généralité*. Pour le coup, c'est le cas de parler d'« abstraction » : on prend deux idées générales qui s'opposent terme à terme, et on manipule ces idées générales pour voir si l'une n'est pas réductible à l'autre, ou bien s'il est possible de leur trouver une origine ou une destination commune, ou bien s'il s'agit de deux idées absolument contradictoires. Bref, on joue au « philosophe ». C'est Wittgenstein qui parlait d'une « pulsion de généralité » à laquelle les philosophes seraient singulièrement exposés en raison du caractère conceptuel de leur démarche, et de la nécessité de toujours lutter contre celle-ci¹. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il y a une surprenante proximité entre le philosophe autrichien et Deleuze : l'un comme l'autre savent la répugnante qui nous saisit dès lors qu'il s'agit de devenir *précis*, et notre tendance constante à « monter en généralité » au lieu de rester au raz des mots et des choses, ou plutôt des « cas » dont on parle.

abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir tout le possible, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet... ». En un sens, le but philosophique le plus général de Deleuze est de parvenir à faire un système philosophique qui réponde à l'exigence de précision de Bergson sans renoncer pour autant à son caractère « systématique ». Sur ce point, cf. par exemple sa lettre-préface au livre de Jean-Clet Martin, *Variations*.

¹ Sur la « pulsion de généralité » et la position de Wittgenstein par rapport à Freud, cf. le livre éclairant de Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science, Wittgenstein lecteur de Freud*. Cf. également, du même auteur, *Wittgenstein, la rime et la raison : science, éthique, esthétique*.

Rien n'est plus précis qu'un délire paranoïaque ou schizophrénique. Lorsqu'un psychotique délire, il décrit très précisément ce qui lui arrive. Alors que nous éprouvons « naturellement » des difficultés qui paraissent insurmontables pour « mettre des mots » sur ce que nous vivons réellement, des mots adéquats, qui « collent » à notre expérience – le délirant y parvient avec le même « naturel ». Ou plutôt, c'est justement parce que son « naturel » n'est pas le notre qu'il peut arriver à faire ce qui nous est impossible : dire ce qu'il vit, et rien d'autre. Cette idée n'est pas neuve. Lacan le rappelle constamment dans son langage : « nulle part le symptôme, si on sait le lire, n'est plus clairement articulé dans la structure elle-même » que dans la psychose¹. Un psychotique est incapable de mentir, son délire est un « discours de vérité » à l'état presque pur. Pourquoi ? Bien entendu, ce n'est pas en vertu d'une « lucidité » ou d'une « réflexivité » supérieure sur lui-même que lui apporterait sa « maladie ». C'est même très exactement pour la raison inverse : la « vérité » d'un délire résulte du fait que le délirant n'a pas le choix lorsqu'il délire. C'est parce que sa parole ne lui appartient pas qu'elle est une parole de vérité, pure énonciation de ce qui arrive. Un délire est un enregistrement, et rien d'autre. Autrement dit, le caractère « automatique » du délire est la condition qui permet d'accéder au monde de la psychose. C'est par le délire que la psychose nous devient accessible en tant que monde vécu, expérience. Tout le problème, comme dit Lacan, est de savoir « lire » le texte d'un délire. On ne croit pas si bien dire d'ailleurs, tant il est vrai que les écrits de psychotiques sont nombreux. Raymond Queneau, et d'autres après lui, ont consacré beaucoup de temps à collectionner les textes de ces « fous littéraires »². Bien entendu, il n'est pas question de généraliser : l'art brut n'est absolument pas réductible à une dimension « littéraire » exclusive. Cette indication n'a de valeur qu'en tant qu'elle délimite un terrain clinique original³. De même, on ne croira pas que ce terrain ait été ignoré du temps de l'aliénisme.

¹ Ecrits 2, p. 15. Ou encore, lors de la première séance de son *Séminaire III, Les psychoses*, p. 20 : « Il est classique de dire que dans la psychose, l'inconscient est en surface, est conscient ».

² Cf. notamment Queneau, *les enfants du limon*. Dans ce roman clinique, Queneau raconte l'histoire de monsieur Chambernac, qui décide de faire une anthologie des « fous littéraires ». L'intérêt clinique de son œuvre est de présenter un certain nombre de ces textes qu'il est allé lui-même chercher. Reprenant l'impulsion de Queneau et de son personnage Chambernac, André Blavier a préparé et agencé une anthologie des textes de ces « fous littéraires » qui constitue un matériel clinique exceptionnel, si peu exploité. Dans la même perspective, cf. également le travail de Michel Thévoz, par exemple *Ecrits bruts*.

³ Michel de M'uzan évoquait toutefois en 1964, sur le terrain clinique ordinaire des psychanalystes, ces « cas fréquents où nous sommes confrontés dans nos cures avec le désir plus ou moins velléitaire d'écrire, l'échec plus ou moins grave d'une vocation, des inhibitions passagères, ou encore l'apparition tout à fait inattendue, au cours de l'analyse, d'une activité littéraire authentique. Je note d'ailleurs que, tandis qu'une partie du public garde ce préjugé que l'analyse stérilise l'inspiration de l'artiste, les intéressés eux-mêmes semblent partager l'opinion de Freud, qui disait à ce sujet dans une lettre : ' Si l'impulsion à créer est plus forte que les résis-

L'historien Juan Rigoli montre exactement l'inverse, comment ces « écrits bruts » ont fait l'objet d'une attention extrêmement soutenue et variée dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle français, tant celle des psychiatres que des écrivains ou des philosophes¹. Paradoxalement, c'est notre époque pourtant si prompte à se dire « humaine » qui apparaît en retrait sur ce point. Bien que cela soit parfaitement explicable par leurs présupposés théoriques, il est notamment frappant de constater que les travaux de philosophes contemporains sur le délire témoignent d'une indifférence complète pour ce matériel clinique².

Pour leur compte, Deleuze et Guattari s'appuient principalement sur *un* cas de délire : celui de Daniel Paul Schreber, que tous les psychiatres et psychanalystes connaissent bien. Bref rappel biographique : Schreber n'était pas un « fou » tel qu'on se les imagine généralement. A l'automne 1884, alors âgé de 42 ans, celui-ci connaît un premier épisode « prépsychotique » d'environ un an, diagnostiqué par le psychiatre qu'il consulte alors « comme une grave crise d'hypocondrie », due « au surmenage intellectuel de Schreber lors de sa candidature aux élections du Reichstag ». Mais c'est neuf ans plus tard qu'il entre véritablement dans « sa » psychose. « En juin 1893, Schreber était personnellement averti par le ministre de la Justice, le Dr Schurig, qu'il était nommé président de la Chambre »³ de la Cour d'Appel de Dresde. Quelque temps plus tard, cet homme respectable et respecté, haut placé dans les institutions, « rêva qu'il lui serait agréable d'être une femme soumise à l'accouplement. Après avoir pris ses fonctions, il développa un syndrome 'neurasthénique' hypocondriaque qui l'épuisa totalement et qui culmina une nuit où il était tellement excité qu'il éjacula à six reprises. C'est alors que commence sa psychose... »⁴. Schreber publie ses *Mémoires* dix ans plus tard, alors qu'il est toujours interné dans un asile : c'est un gros livre dont le contenu délirant manifeste est présenté sous une forme systématique rigoureuse, dans une langue parfaitement « compréhensible ». Son but est de montrer qu'il n'est pas « fou », que ses visions et

tances intérieures, l'analyse ne peut qu'augmenter, jamais diminuer les facultés créatrices' » - in *L'art et la mort*, p. 4

¹ Cf. *Lire le délire. Aliénisme, rhétorique et littérature en France au 19^{ème} siècle*

² Ces travaux, pour l'essentiel de style « analytique », sont très peu connus en France. Pour un aperçu synthétique et une bibliographie, cf. l'article *Delusion* de la Stanford Encyclopedia of Philosophy, disponible en ligne. La diversité des approches présentées fait évidemment apparaître le caractère simpliste de mon jugement. En fait, je vise ici l'approche « conceptuelle » ou « analytique » des délires. Sur celle-ci, cf. le texte de Pascal Engel, *Peut-on parler de croyances délirantes ?*, également disponible en ligne. Comme le dit lui-même Engel, les études philosophiques ressortissant de cette approche se basent essentiellement sur quelques syndromes délirants typiques, sans jamais s'intéresser à des « cas ». La raison de cette indifférence n'est évidemment pas triviale, elle implique toute une conception de la logique et du rapport de la philosophie avec celle-ci. Peu connus en France, ces travaux actuels sur le thème du délire ne tiennent pas compte en retour de ce qu'ont dit sur le sujet la plupart des auteurs dont je parle dans ce livre. Parmi les rares philosophes français contemporains investis sur ce thème, on peut citer Joëlle Proust ou Pierre-Henri Castel et son équipe de recherche.

³ *La phase prépsychotique de Schreber*, Mauritz Katan, 1953, in *Le cas Schreber*, pp 93-94.

⁴ Schreber, l'idée délirante de la fin du monde, Mauritz Katan, 1949, in *Le cas Schreber*, pp. 49-50.

ses expériences corporelles hors du commun ne sont pas le signe d'une pathologie mentale mais d'une expérience religieuse de *contact direct* avec Dieu, et qu'il serait donc sage de le laisser sortir de l'asile où il est enfermé depuis si longtemps. Ses vœux sont exhaussés : évidemment, les juges du tribunal ne reconnaissent pas le bien-fondé des idées délirantes de leur pair, mais ils considèrent que celui-ci n'est en quelque sorte pas *assez fou* pour être interné. Schreber est donc finalement libéré, sur la foi de ses Mémoires pourtant singulièrement délirantes.

La renommée de Schreber est inséparable de la *curiosité* de Freud, qui a choisi ce cas pour en faire, dans un article de 1911, *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa*, le matériel clinique principal de sa théorie de la paranoïa. A cet égard, il n'est pas inutile de noter que c'est également à travers une relecture croisée des *Mémoires d'un névropathe* – le livre que Schreber publie en 1903 – et du commentaire de Freud que Lacan expose sa propre théorie de la paranoïa dans son Séminaire de 1955-1956¹. Le but de Deleuze et Guattari est double : faire apparaître ce que dit Schreber, et montrer comment Freud passe totalement à côté de l'expérience dont témoigne le délire de celui-ci. Leur critique de l'interprétation freudienne du texte schreberien est déroutante de simplicité. Le psychanalyste n'écoute pas ce que dit Schreber : « c'est dans ce texte (1911) que Freud rencontre la question la plus redoutable : comment oser réduire au thème paternel un délire aussi riche, aussi différencié, aussi « divin » que le délire du président – une fois dit que le président dans ses Mémoires n'accorde que des très courtes références à la mémoire du père ? »². Lorsqu'il

¹ En fait, la théorie lacanienne de la paranoïa trouve sa première formulation vingt ans plus tôt, dans sa thèse en médecine, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, soutenue en 1932. Cette note sera l'occasion d'une remarque profane sur l'œuvre de Lacan : au lieu de dénoncer l'illisibilité de ce que dit Lacan, ne serait-il pas plus productif d'étudier l'itinéraire de celui-ci dans son ensemble pour essayer d'en comprendre la logique ? Ses interventions vont s'obscurcissant, sans cesses plus elliptiques, plus abstraites, jusqu'à l'époque « terminale » des nœuds borroméens et des mathèmes de l'inconscient. Il reste que ses débuts sont très clairs, parfaitement repérables et compréhensibles. Le problème ne serait donc pas celui de l'obscurité de Lacan, mais celui, très différent, de son *obscurcissement*. Pourquoi a-t-il choisi d'obscurcir son discours ? A cet égard, il ne serait pas inutile de rappeler que Lacan n'écrivait pas pour tout le monde, et d'abord parce qu'il n'« écrivait » d'ailleurs presque pas. La plupart des textes disponibles aujourd'hui étaient *en réalité* des paroles prononcées par celui-ci, notamment dans son célèbre Séminaire, c'est-à-dire des mots prononcés à l'intention de *quelques uns*, ses disciples, au long d'un parcours sélectif de plus de vingt ans. Or, le profil de ces quelques uns a changé ; à la lettre il s'est discipliné. Et plus il s'est discipliné, plus l'orthodoxie lacanienne s'est installée, plus le Maître s'est échappé, fuyant toujours plus loin. C'est du moins ainsi que l'on peut comprendre ce qu'il dit lors de la première séance de son Séminaire de 1972-1973, *Encore* : « Ce qui, depuis quelques temps, me favorise, c'est qu'il y a aussi chez vous, dans la grande masse de ceux qui sont là, un *je n'en veux rien savoir*. Seulement, tout est là, est-ce bien le même ? Votre *je n'en veux rien savoir* d'un certain savoir qui vous est transmis par bribes, est-ce de cela qu'il s'agit chez moi ? Je ne crois pas, et c'est bien de me supposer partir d'ailleurs que vous dans ce *je n'en veux rien savoir* que vous vous trouvez liés à moi. De sorte que, s'il est vrai qu'à votre égard je ne puis être ici qu'en position d'analysant de mon *je n'en veux rien savoir*, d'ici que vous atteigniez le même il y aura une paye » - in *Encore*, p. 9.

² AOE, p. 66.

évoque pour son compte ce « cas » dans sa thèse de médecine, en 1957, Leclaire reconnaît qu'à sa connaissance Schreber ne parle qu'une fois de son père biologique dans ses *Mémoires*. Pour autant, il estime que ce fait littéral n'invalide pas l'interprétation freudienne, du moins telle que Lacan la reformule : le père dont parle Freud n'est tout bonnement pas le père réel, mais le père symbolique, le « père » comme signifiant¹. Mais c'est justement *ce saut hors de la littéralité* du texte schreberien que Deleuze et Guattari récusent. Schreber ne parle pas de son père, voilà le fait littéral de son délire. Formulée aussi brutalement, comment la simplicité de leur critique ne pouvait-elle pas apparaître simpliste ? Pourquoi n'aurait-on pas le « droit » de conceptualiser le délire du président en utilisant le concept de « père », pour peu qu'on prenne soin de distinguer celui-ci de ce que désigne ordinairement ce mot ? Nul moins que Deleuze ne saurait être insensible à cet argument : il est le premier à revendiquer, dans le travail d'élaboration conceptuelle, le droit de tordre le sens usuel des mots. Bien sur, on a le « droit » de le faire, le problème n'est pas là ; le problème est de savoir pourquoi retenir ce mot plutôt qu'un autre. Quelles sont les raisons qui poussent Freud à parler du délire schreberien en termes paternels ? Et quelles sont celles, vraisemblablement très différentes, qui poussent Lacan à reprendre ce thème ? En ce qui concerne Freud, Deleuze et Guattari sont sans appel : son invocation du père résulte du postulat « familialiste » dont celui-ci ne s'est jamais départi². Freud est tellement convaincu de l'origine familiale des troubles psychiques en général qu'il ne peut pas « lire » autrement le délire de Schreber, bien que celui-ci n'en parle jamais. « A plusieurs reprises, le texte de Freud marque à quel point il éprouve la difficulté : d'abord il apparaît difficile d'assigner comme cause, ne serait-ce qu'occasionnelle, de la maladie une 'poussée de libido homosexuelle' sur la personne du médecin Flechsig ; mais, quand nous remplaçons le médecin par le père, et chargeons le père d'expliquer le Dieu du délire, nous avons nous-mêmes peine à suivre cette ascension, nous prenons des droits qui ne peuvent se justifier que par leur avantage du point de vue de notre compréhension du délire. Pourtant, plus Freud énonce de tels scrupules, plus il les repousse, plus il les balaie dans une

¹ Cf. *Principes d'une psychothérapie des psychoses*, p. 202

² En guise de contribution à l'étude des relations entre ce que disent Foucault et Deleuze (et Guattari), signalons que la démonstration historique de l'inscription familialiste de la psychanalyse freudienne revient, selon Deleuze et Guattari, à Foucault. « C'est ce que Foucault a montré dans de si belles pages : le familialisme inhérent à la psychanalyse détruit moins la psychiatrie classique qu'il ne la couronne... » - in AOE, p. 323. Ou encore, p. 430 : « Nous avons vu, à la suite de Foucault, comment la psychiatrie du 19^{ème} avait conçu la famille à la fois comme la cause et le juge de la maladie, et l'asile clos comme une famille artificielle chargée d'intérioriser la culpabilité et de faire advenir la responsabilité, enveloppant la folie non moins que sa cure dans un rapport père-enfant partout présent. Sur l'histoire du familialisme, cf. également les travaux de Robert Castel, Jacques Donzelot ou, plus récemment, de Rémi Lenoir.

réponse assurée »¹. Sa croyance, acquise sur le terrain des névroses, est trop forte : ce sont dans les conflits sexuels infantiles que résident les causes des troubles psychiques.

Quitte à se répéter, il faut à nouveau signaler que Deleuze et Guattari ne conteste pas la réalité de tels conflits : Freud n'a pas inventé Œdipe. Seulement voilà : Schreber n'était pas un névrosé, c'était un psychotique, c'était un « fou ». Lacan fait une remarque particulièrement éclairante à ce sujet, non à propos de Freud mais des descriptions psychiatriques classiques de la paranoïa : celles-ci sont telles qu'on ne peut pas ne pas s'y reconnaître « un peu », ou bien des proches. On a l'impression, dit Lacan, que la paranoïa est compréhensible ; que l'on voit bien ce que ce trouble recouvre. « Si on a pu parler à ce sujet de folie raisonnante, de la conservation de la clarté, de l'ordre et du vouloir, c'est à cause de ce sentiment, qu'aussi loin que nous allions dans le phénomène, nous sommes dans le domaine du compréhensible... Et de ce fait, nous nous sentons en effet à portée de comprendre. C'est à partir de là que naît l'illusion – puisqu'il s'agit de la compréhension, nous comprenons. Eh bien, justement, non »². Cette illusion nous masque la noire vérité des psychoses dites « sans perte des facultés mentales supérieures » : la cohérence et la rigueur logique des délires paranoïaques comme celui de Schreber nous font croire que ceux-ci ont un sens compréhensible qu'il s'agirait d'exhumer sous le fatras insignifiant des images délirantes, et nous conduisent, *mutatis mutandis*, à ne plus voir en eux que l'exacerbation morbide de tendances caractérielles ordinaires. Bref, les paranoïaques ne seraient pas réellement des « fous », il n'y aurait pas de rupture entre leur mode de pensée et le nôtre. Or, c'est précisément l'importance de Freud selon Lacan : avoir montré qu'un paranoïaque n'est pas seulement une personnalité exacerbée mais un sujet dont le fonctionnement psychique est en rupture avec celui des névrosés et des « sains d'esprit ».

C'est justement ce que Deleuze et Guattari contestent : non, disent-ils, Freud n'est pas parvenu à montrer l'irréductibilité de la paranoïa, il n'a fait que renouveler les moyens de la faire taire. En vérité, leur position est une radicalisation de l'enseignement de Lacan : le délire de Schreber ne veut rien dire, pas même « symboliquement ». Il s'agit de l'enregistrement d'une expérience, *en principe* irréductible à toute tentative d'interprétation. Aucune approche herméneutique du texte de son délire n'est possible : celui-ci est un « phénomène dépourvu d'intention », selon la formule de Pierre Klossowski que Deleuze et Guattari reprennent à leur compte³. S'il y a un droit à reconnaître aux délirants, c'est d'abord *le droit au pur non-sens de*

¹ AOE, pp. 66-67.

² *Séminaire III, Les psychoses*, pp. 30-31

³ Cf. AOE p. 441.

leur délire. Une analyse véritablement « respectueuse » du délire de Schreber doit donc partir de ce fait, et trouver les règles d'une méthode résolument anti-herméneutique. Ce n'est donc pas l'interprétation particulière de Freud que Deleuze et Guattari récusent. « C'est la forme même de l'interprétation qui se révèle incapable d'atteindre à l'inconscient, puisqu'elle suscite elle-même les illusions inévitables (y compris la structure et le signifiant) par lesquelles la conscience se fait une image conforme à ses vœux »¹.

Cette méthode, Deleuze et Guattari ne prétendent pas l'inventer : ils disent la tenir de Lacan lui-même et surtout de Leclaire, qui a su l'exposer avec une clarté exemplaire – on voit en tout ceci, au passage, combien la « critique de la psychanalyse » des auteurs de *L'Anti-Œdipe* est incomparablement plus complexe que ce qu'on a bien voulu leur faire dire, tant ils reconnaissent la valeur du travail de *certain*s psychanalystes. Le beau texte de Leclaire auquel se réfèrent Deleuze et Guattari est une conférence de 1965 intitulée *La réalité du désir*. C'est dans celui-ci que Leclaire énonce les règles de l'écoute et de l'interprétation psychanalytique dont je parlais tout à l'heure. Voilà ce qu'en disent Deleuze et Guattari dans une note très importante – ils reprendront d'ailleurs ce développement dans un texte de janvier 1973, repris en Appendice de *L'Anti-Œdipe* dès la première réédition du livre :

Serge Leclaire a tenté profondément, dans cette perspective, de définir l'envers de la structure comme « pur être de désir » (« La réalité du désir », in Sexualité humaine, pp. 242-249). Il y voit une multiplicité de singularités pré-personnelles, ou d'éléments quelconques qui se définissent précisément par l'absence de lien. Mais cette absence de lien, et de sens, est positive, « elle constitue la force spécifique de cohérence de cet ensemble ». Bien sûr, on peut toujours rétablir sens et lien, ne serait-ce qu'en intercalant des fragments qu'on suppose oubliés : c'est même la fonction d'Œdipe. Mais, « si l'analyse retrouve le lien entre deux éléments, c'est un signe qu'ils ne sont pas les termes ultimes, irréductibles de l'inconscient ». On remarque que Leclaire, ici, utilise le critère exact de la distinction réelle chez Spinoza et Leibniz : les éléments ultimes (attributs infinis) sont attribuables à Dieu, parce qu'ils ne dépendent pas les uns des autres et ne supportent entre eux aucun rapport d'opposition ni de contradiction. C'est

¹ AOE, p. 405

*l'absence de tout lien direct qui garanti la communauté de leur appartenance à la substance divine...*¹

La méthode herméneutique se définit formellement comme *un procédé de liaison*. Interpréter, c'est établir un lien inédit entre des éléments disparates, et le « sens » produit par l'interprétation n'est autre que le résultat de cette mise en relation d'éléments auparavant non-liés. Il faut lire les études de cas de Freud, notamment celle de Schreber, pour voir tout le génie que celui-ci met dans ses interprétations. On ne peut retenir un souffle d'admiration devant tant de prouesses, qui produisent d'indéniables effets de sens chez le lecteur. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à quelqu'un comme Wittgenstein que la psychanalyse est une pratique « esthétique » qui consiste à nous donner de nouveaux mythes de référence dans lesquels nous reconnaitre pour assumer les difficultés réelles de l'existence. Selon le philosophe autrichien, tel que Jacques Bouveresse nous le donne à lire, la psychanalyse n'est évidemment pas une science, elle est une espèce de mythologie moderne, une forme particulièrement raffinée de morale ou même de religion, et tout son intérêt, toute son importance pratique, concrète, tient à ce que les mythes qu'elle invente sont d'une impressionnante efficacité. Et si cette pratique peut être rapprochée d'une « esthétique », c'est parce qu'elle se caractérise avant tout par sa capacité à « faire coller ensemble » des choses apparemment sans lien, dont la mise en rapport provoque en nous un curieux sentiment d'évidence, d'accord. Seulement, il ne faudrait pas croire que ces liaisons reflètent ou expriment en quelque façon *quelque chose* de réel dans le monde : ce sont des liaisons grammaticales, rien de plus². Je crois que Deleuze serait parfaitement d'accord avec cette conception de l'interprétation psychanalytique comme production d'un inconscient grammatical. La seule différence, mais de taille, entre ce que disent Wittgenstein et Deleuze concerne la manière d'apprécier la mythologie psychanalytique. Alors que le premier suspend son jugement et constate simplement l'efficacité de cette mythologie dans la vie de tous les jours, le second la dénonce en tant que telle : pour Deleuze, il n'y a pas de bonne mythologie, pas plus qu'il n'y a de bonne religion. Ce sont des mystifications, que le philosophe est chargé de dénoncer pour montrer la réalité de ce qu'elles masquent. C'est la différence irréductible, inéliminable, entre Deleuze et Wittgenstein : l'un considère le philosophe de manière nietzschéenne, comme un artiste et un législateur, un producteur de nouveauté dans l'ordre du monde, l'autre estime que le philosophe doit « laisser les choses en

¹ AOE, note 28, p. 369 (Deleuze et Guattari soulignent). Et *Appendice : bilan-programme pour machines désirantes*, in AOE p. 475.

² Cf. *Wittgenstein, la rime et la raison...* notamment pp. 178 et suiv.

l'état ». C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Deleuze que, tout compte fait, Wittgenstein est plus proche d'un moine bouddhiste que d'un philosophe, fut-il anglais¹.

Or, Leclaire montre que la méthode pour accéder à la réalité de l'inconscient ou du désir consiste à aller dans le sens inverse de la méthode herméneutique. Il ne s'agit pas de créer du lien, il s'agit de parvenir à des éléments qui n'ont *réellement* aucun lien, de purs disparates. La règle est très concrète : tant que vous êtes capable de faire un lien entre deux choses, c'est qu'elles ne sont pas *élémentaires* ; il s'agit d'un mixte mal analysé qui indique que le travail n'est pas terminé. C'est seulement lorsque vous vous retrouvez face à un ensemble d'éléments absolument hétérogènes, dépourvus de tout rapport, que vous êtes face à l'inconscient ou au désir. Cette règle, on la connaît bien maintenant : c'est celle de l'écoute psychanalytique telle que Lacan a su la formuler. Et c'est une bonne règle selon Deleuze et Guattari, la seule capable de nous faire accéder à l'inconscient dans son irréductibilité. Ils précisent du reste que ce n'est pas une règle neuve : Spinoza et Leibniz la préconisaient déjà sous le nom de « distinction réelle », lorsqu'il s'agissait de concevoir ce qui, à l'époque, était l'irréductible même : Dieu. Formellement, c'est le même problème : comment concevoir un rapport entre ce qui échappe à toute tentative de liaison intelligible et qui pourtant se rapporte l'un à l'autre ? Et la même réponse : en parvenant à définir des éléments réellement irréductibles les uns aux autres, qu'il est impossible de lier, et forment à ce titre un ensemble réellement incompréhensible, un pur non-sens pour notre « entendement fini » comme on disait à l'époque de Spinoza et Leibniz, un phénomène parfaitement dépourvu d'intention. C'est seulement parvenu à ce seuil de dispersion ontologique que les véritables attributs de Dieu apparaissent. Deleuze et Guattari ajoutent que ce problème est rigoureusement celui que formule Maurice Blanchot dans le domaine de la théorie littéraire. « C'est Maurice Blanchot qui a su poser le problème dans toute sa rigueur, au niveau d'une machine littéraire : comment produire, et penser, des fragments qui aient entre eux des rapports de différence en tant que telle, qui aient pour rapports entre eux leur propre différence, sans référence à une totalité originelle même perdue, ni à une totalité résultante même à venir »². Et ils trouvent dans l'œuvre littéraire de Samuel Beckett la plus pure, c'est-à-dire la plus *sobre*, des solutions à ce problème « au niveau d'une machine littéraire ». La formule de l'œuvre de Beckett, l'énoncé de son procédé est : « tout se divise, mais en soi-même » et à l'infini. C'est l'opposé du procédé classique de la division,

¹ cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 133. L'allusion au philosophe « anglais » a pour seul but de rappeler la proximité « géo-philosophique » entre l'entreprise wittgensteinienne et l'empirisme anglais, dont Deleuze se sent également très proche.

² AOE, p. 50

introduit par Platon : diviser en lignées différentes, purifier les mixtes en ne retenant chaque fois que le bon sens de la division, parvenir à l'élémentaire par oppositions et exclusions successives. Tout se divise, mais en soi-même : les deux aspects d'une division ne s'opposent ni ne se contredisent, leur disjonction est incluse dans le tout qu'elle divise.

Revenons au domaine des « maladies » mentales et au problème de l'analyse du délire du président Schreber. Quels sont les résultats de l'application de la règle méthodique énoncée par Leclair ? Deleuze et Guattari ont lu les *Mémoires d'un névropathe*, en essayant d'y chercher des éléments toujours plus différents les uns des autres. Or, ils constatent que c'est extrêmement fécond : le délire de Schreber est si *riche* qu'il investi un nombre considérable d'éléments hétéroclites empruntant à l'histoire de la langue allemande, à la culture psychiatrique de son temps, au thème de l'Alsace et de la Lorraine, à l'antisémitisme, à la mystique religieuse, au système d'éducation en Allemagne, etc. Leur but n'est pas de faire une analyse détaillée de ce délire, mais de montrer ce qui se passe lorsqu'on cesse de vouloir interpréter et que l'on se contente de lire ce que Schreber a écrit en notant seulement l'étendue des thèmes qu'il brasse dans son délire. Le contraste est saisissant avec le résultat de l'interprétation freudienne : celle-ci se réduit à la découverte *postulée* d'un noyau du délire, tournant autour de la figure du Père, et se permet, en vertu de cet postulat, d'ignorer totalement tout le contenu social et politique du délire – que la méthode purement littérale de Deleuze et Guattari fait justement apparaître dans toute son extension :

... les Mémoires de Schreber sont remplis d'une théorie des peuples élus par Dieu, et du danger que court le peuple actuellement élu, les Allemands, menacés par les juifs, les catholiques, les Slaves. Dans ses métamorphoses et passages intenses, Schreber devient élève chez les jésuites, bourgmestre d'une ville où les Allemands se battent contre les Slaves, jeune fille qui défend l'Alsace contre les Français ; enfin il franchit le gradient ou le seuil aryen pour devenir prince mongol. Que signifie ce devenir-élève, bourgmestre, jeune fille, mongol ? Il n'y a pas de délire paranoïaque qui ne remue de telles masses historiques, géographiques et raciales. Le tort serait d'en conclure, par exemple, que les fascistes sont de simples paranoïaques ; ce serait un tort, précisément, parce que, dans l'état actuel des choses, ce serait encore ramené le contenu historique et politique du délire à une détermination familiale interne. Et ce que nous trouvons encore plus troublant, c'est que tout cet énorme contenu disparaissent entièrement de l'analyse faite par Freud : aucune trace n'en subsiste, tout est écrasé, moulu,

triangulé dans Œdipe, tout est rabattu sur le père, de manière à révéler le plus crûment l'insuffisance d'une psychanalyse œdipienne.

Voilà ce que nous apprend une analyse littérale, même sommaire, du délire de Schreber : l'expérience paranoïaque est immédiatement sociale et politique. Ce que Schreber enregistre dans son délire *ne renvoi pas* à sa famille, ni rien d'autre : ce qu'il enregistre *est* son expérience, et il s'agit d'une expérience immédiatement sociale et politique. Deleuze et Guattari évoquent un autre cas, emprunté à la psychiatre Maud Mannoni, dont ils disent par ailleurs admirer « la manière dont elle sait poser les problèmes institutionnels et anti-psychiatriques », comme pour montrer que l'illusion herméneutique est présente même chez les plus « progressistes ». Il s'agit d'un jeune martiniquais « qui se situe dans son délire par rapport aux Arabes et à la guerre d'Algérie, aux Blancs et aux événements de Mai, etc. ». « Or, constatent Deleuze et Guattari, tout en reconnaissant le caractère de 'révolte' et de 'vérité pour tous' impliqué dans la psychose, Maud Mannoni veut que l'éclatement des relations familiales au profit de thèmes que le sujet déclare lui-même racistes, politiques et métaphysiques, ait son origine à l'intérieur de la structure familiale en tant que matrice »¹. Sans doute, le sujet parle de sa famille mais il parle aussi bien et même davantage de tout autre chose, il parle du monde social dans lequel il évolue ; surtout, lorsqu'il parle de sa famille, il n'en parle pas en termes de papa-maman, le pattern œdipien est *absent* de son discours – et c'est là que l'interprétation fait ses ravages, amplifiés par le concept lacanien de « forclusion » : « l'absence d'Œdipe, on l'interprète comme un manque du côté du père, un trou dans la structure ; puis, au nom de ce manque, on nous renvoie à l'autre pôle œdipien, celui des identifications imaginaires dans l'indifférencié maternel »². Même absent, le complexe est toujours là : c'est ce que Deleuze et Guattari appellent la « souricière » œdipienne, ou encore le *double bind* œdipien, la « double pince » dans laquelle nous prend le mythe d'Œdipe, dont il n'est pas possible de s'échapper. Même les meilleurs d'entre nous...

Wittgenstein objecterait peut-être ici à Deleuze et Guattari qu'ils cèdent à leur tour à la pulsion de généralité, comme Freud : partant du cas de Schreber, de celui de ce martiniquais et de quelques autres, ils en arrivent sans transition à parler de *tous* les délires paranoïaques. Et ceux-ci lui répondraient vraisemblablement qu'il ne faut pas voir les choses de cette façon : lorsqu'ils disent qu'un délire paranoïaque se définit par *la manipulation ou l'agencement de grandes masses historiques, géographiques, raciales*, ils ne désignent pas tous les cas que

¹ AOE, p. 107.

² AOE, pp. 107-108

l'on range aujourd'hui sous la catégorie clinique de « paranoïa », ils fixent un *critère clinique* de reconnaissance d'un délire paranoïaque, il font œuvre créatrice et législatrice. Cela dit, l'objection de Wittgenstein persiste ; car Deleuze et Guattari ne s'arrêtent pas là. On se souvient de l'idée simple rappelée constamment par Deleuze, « on ne délire pas sur sa famille, on délire sur l'histoire et la géographie ». On : c'est-à-dire aussi bien les paranoïaques que les schizophrènes, mais aussi toute la série des délires non psychotiques. Mais pourquoi, justement, ne s'arrêtent-ils pas là ? Leur critère clinique pourrait avoir du sens, mais seulement s'il restait limité à certains cas : il n'y a de concept clinique opératoire que partiel.

L'attribution d'un contenu immédiatement social et politique aux délires schizophréniques est pour le moins surprenante. Autant l'idée qu'un paranoïaque « délire sur le monde » peut trouver des relais dans la clinique, autant il est difficile d'en dire autant d'un délire schizophrénique. Peut-on même parler de « délire » dans ces cas ? Leclaire y renonce pour son compte dans sa thèse consacrée au problème d'une psychothérapie des psychoses, où il propose précisément de distinguer deux groupes de psychoses, le groupe des délires (dont fait partie la paranoïa) et le groupe des schizophrénies, ajoutant que, pour son compte et contrairement à l'usage psychiatrique courant, il abordera ce problème par le biais des délires et non des schizophrénies. Il suit d'ailleurs en cela la voie tracée par son maître Lacan dans son Séminaire sur les psychoses, lequel dit à son tour ne faire que suivre celle ouverte par Freud. « Dans ce qui a été fait, dans ce qui se fait, dans ce qui est en train de se faire quant au traitement des psychoses, on aborde beaucoup plus volontiers les schizophrénies que les paranoïas, on s'y intéresse de façon beaucoup plus vive, on en attend beaucoup plus de résultats. Pourquoi donc est-ce au contraire la paranoïa qui, pour la doctrine freudienne, a une situation un peu privilégiée, celle d'un nœud, mais aussi d'un noyau résistant ? Peut-être serons-nous un long moment avant de répondre à cette question, mais elle restera sous-jacente à notre démarche. Bien entendu, Freud n'ignorait pas la schizophrénie. Le mouvement d'élaboration de ce concept lui était contemporain. Mais s'il a certainement reconnu, admiré, voire encouragé les travaux de l'école de Zurich, et mis la théorie analytique en relation avec ce qui s'édifiait autour de Bleuler, il en est pourtant resté assez éloigné. Il s'est intéressé d'abord et essentiellement à la paranoïa. Et pour vous indiquer tout de suite un point de repère auquel vous pourrez vous reporter, je vous rappelle qu'à la fin de l'observation du cas Schreber, qui est le texte majeur concernant sa doctrine sur les psychoses, Freud trace une ligne de partage des eaux, si je puis m'exprimer ainsi, entre paranoïa d'un côté, et de l'autre, tout ce qu'il aimerait, dit-il, qu'on appelât paraphrénie, et qui correspond très exactement au champ des schizophrénies. C'est là un repère nécessaire à l'intelligence de ce que nous dirons dans la suite – pour Freud,

le champ des psychoses se divise en deux ». Deleuze et Guattari ne disent pas autre chose dans *L'Anti-Œdipe*, ils le disent simplement d'une manière plus « malveillante » : Freud n'aimait pas les schizophrènes. Son admiration pour le délire schreberien était à la mesure du *dégoût* qu'il éprouvait pour les schizophrènes.

La raison qu'ils invoquent est très simple : les schizophrènes sont *trop loin* ; avec eux Freud ne parvient pas à faire fonctionner sa méthode herméneutique. Celle-ci n'a pas de prise sur ces paroles totalement incohérentes, tantôt trop fluides, trop liquides, trop visqueuses, tantôt complètement stéréotypées, purs automatismes verbaux. « Car enfin, il ne faut rien se cacher, Freud n'aime pas les schizophrènes, il n'aime pas leur résistance à l'œdipianisation, il a plutôt tendance à les traiter comme des bêtes : ils prennent les mots pour des choses, dit-il, ils sont apathiques, narcissiques, coupés du réel, incapables de transfert, ils ressemblent à des philosophes, 'ressemblance indésirable' »¹. Lorsqu'il explique les raisons de son choix de baser ses propositions théoriques sur l'analyse clinique de deux cas de délires, et non de schizophrénies, Leclaire dit très honnêtement : « le délirant chronique, contrairement au schizophrène, nous présente en règle un tableau clinique relativement peu évolutif ; les structures y apparaissent clairement, plus ou moins définitivement fixées, le plus souvent suffisamment stables et insistantes dans leur expression pour que notre observation ait tout le loisir de s'exercer et de se développer ; il rappelle en cela la permanence de l'obsessionnel, comme le schizophrène dans sa perpétuelle mouvance évoque l'instabilité de l'hystérique. Le délire s'offre à nous comme une production durable, susceptible de se perfectionner, mais cohérente, analysable, disséquable, contrairement à la fugacité, seulement saisissable dans l'instant, *in vivo* de la manifestation schizophrénique. »² Cette différence résulte du *manque radical* dont souffrent les délirants et les schizophréniques : « trou » central dans l'ordre symbolique pour les premiers, autour duquel s'enroulent les chaînes signifiantes constitutives du délire ; défaut d'organisation imaginaire pour les seconds, soumis à des *perceptions* sans poinçon symbolique, qui envahissent l'ensemble de leur vie psychique, pures images sans encrage dans l'ordre du langage – simulacres, flashes, kaléidoscope de pures visions et auditions s'enchaînant dans l'inorganisation réelle d'un monde *halluciné*. Bref, si une psychothérapie des schizophrénies est possible, ce n'est pas de la même manière qu'une psychothérapie des paranoïas : dans un cas, le délire est suffisamment consistant pour permettre une analyse littérale au sens ou l'entend Leclaire, dans l'autre il faut une toute autre méthode, basée sur

¹ AOE, p. 30

² Principes d'une psychothérapie des psychoses, pp. 65-66

l'analyse des hallucinations conçues comme images sans symbole, signifiées sans signifiants si encore Leclaire.

Sans doute, on peut trouver dans des dessins ou des écrits de schizophrènes des évocations sociales et politiques, seulement celles-ci fonctionnent précisément comme de purs simulacres, vidés de toute référence à un ordre symbolique qui, en les ordonnant, les rendrait signifiantes. Il importe peu alors que ces images renvoient, *pour nous*, à des thèmes politiques ou sociaux. Si on suit les analyses de Gisela Pankow, ces images ne sont en réalité que des symptômes de « l'image du corps dissociée » du schizophrène. Ce dont souffre le schizophrène, c'est d'une incapacité à former une image de son corps, ce que les philosophes d'inspiration phénoménologique appellent le « corps propre ». S'il ne parvient pas à distinguer l'intérieur de l'extérieur, son « moi » du monde, c'est d'abord parce qu'il ne parvient pas à se remplir d'une image unifiée de son corps, fonctionnant précisément comme limite, tracé de la frontière entre le dedans et le dehors. Dès lors, les sensations corporelles internes du schizophrène sont vécues par celui-ci comme si elles venaient de l'extérieur, et les perceptions externes comme des images de lui-même. Tout est bouleversé, retourné sens dessus dessous. Ainsi, la schizophrénie se définit moins par une perte de contact avec la réalité extérieure que par un état d'indistinction corporel où la différence entre l'intérieur et l'extérieur est précisément abolie, en raison d'une incapacité radicale de la fonction imaginaire à produire une image du corps. On voit mal, dans ces conditions, ce que peut vouloir dire : « le contenu des délires schizophréniques est immédiatement politique et social ». Personne n'est plus désocialisé qu'un schizophrène, entièrement replié sur ce corps biologique et sexuel qu'il ne parvient pas à faire sien. C'est un autre aspect de la différence entre les paranoïaques et les schizophrènes : les uns peuvent mener une vie sociale « normale », pas les autres. Après la publication de ses *Mémoires*, Schreber sera admis à sortir de l'asile où il était interné : en dépit de ses idées délirantes, celui-ci a été jugé apte à « gérer sa fortune » et à mener une vie sociale. Comme le rappellent Deleuze et Guattari, s'il avait été schizophrène, jamais un tel jugement n'aurait été rendu. Quant à l'approche de Pankow, les deux auteurs sont élogieux, tant sur le plan théorique que thérapeutique : celle-ci a su trouver, comme Bettelheim, des moyens pour établir un contact réel avec des schizophrènes de type autistique. Comme Pankow, ils considèrent que la théorie de la schizophrénie ne peut aboutir qu'en approfondissant le problème du *corps schizophrénique* – c'était d'ailleurs la principale suggestion de Deleuze dans *Logique du sens* sur ce sujet. Ils récusent seulement son concept d'image du corps.

Il y a là, apparemment, un singulier démenti à la proposition générale de Deleuze et Guattari : eux-mêmes sont forcés de reconnaître cette évidence clinique que les autistes, les

catatoniques, tous ceux qu'ont dit arrivés à « l'état terminal » de leur psychose schizophrénique, sont des êtres totalement désocialisés. En fait, ce n'est pas un démenti : c'est une limite, la limite de leur théorie du délire schizophrénique. Lorsqu'ils parlent d'un tel délire, ils ne font pas référence à ces cas extrêmes : un enfant autiste ne délire pas, un adulte tombé dans la catatonie ne délire plus. Il en résulte un critère thérapeutique de la plus grande importance : tant qu'un schizophrène délire, celui-ci peut encore s'en sortir. Dit autrement, un délire schizophrénique peut déboucher sur la catatonie, mais il n'y a aucune nécessité interne qui mène de l'un à l'autre. C'est pourquoi Deleuze et Guattari récuse l'expression « état terminal » et l'idée associée d'un *processus schizophrénique* dont l'aboutissement inéluctable, en l'absence de soin, serait un état de « mort psychique », selon la conception classique du psychiatre Kraepelin. La catatonie n'est pas le résultat d'un processus de dégénérescence inéluctable mais l'effet de *l'interruption* d'un processus schizophrénique. Ce point est clé, il permet de lever le pire contre-sens sur la théorie du délire de Deleuze et Guattari : jamais ceux-ci ne mélangent *leur concept* de « schizophrénie » et les « schizophrènes d'hôpital », jamais ils ne disent que ces derniers sont des voyageurs, le Schizo dont ils font l'éloge n'a rien à voir avec ces « loques artificialisées » que sont devenus les schizophrènes d'hôpital. C'est une telle évidence... Ils le disent très clairement à diverses reprises dans *L'Anti-Œdipe* : l'effondrement qui mène à l'état de « loque » est le pire des dangers, contre lequel tout doit être fait. Ce mot de « loque », que Deleuze réutilisera bien des années plus tard en évoquant ses années de professorat à l'Université expérimentale de Vincennes, témoigne d'ailleurs de l'effroi réel que le philosophe éprouve face aux « schizophrènes d'hôpital », effroi aux antipodes d'une quelconque fascination imaginaire pour la « folie »¹.

Pourquoi entretenir alors la confusion en utilisant ce même mot de « schizophrénie » ? S'agirait-il seulement d'un artifice rhétorique, pour faire *chic* et choquer à bon compte le sens commun ? Il n'en est rien. D'un strict point de vue grammatical, leur distinction est nette entre le *nom* « schizophrénie » et l'*adjectif* « schizophrène ». « Schizophrénie » n'est pas le nom de la maladie dont souffre le schizophrène. Celui qu'on désigne de l'étiquette « schizophrène » se caractérise même par l'interruption du processus schizophrénique. C'est l'arrêt de la « schizophrénie » comme processus qui provoque l'entrée dans l'état de « schizophrène ». Or, cet arrêt n'est pas la résultante du processus schizophrénique : il vient du dehors. L'interruption qui provoque l'effondrement autistique ou catatonique est elle-même provo-

¹ Dans sa biographie croisée, Dosse évoque le témoignage de Jean-Pierre Muiard, psychiatre à La Borde qui fut à l'origine de la rencontre de Deleuze et Guattari, et qui se souvient de ce qu'il n'hésite pas à appeler la « phobie » du philosophe « par rapport aux fous » - cf. *Deleuze et Guattari, biographie croisée*, p. 13.

quée par une contrainte externe. On ne devient pas « schizophrène » en raison de la « schizophrénie » dont on serait affecté, mais parce qu'on a été empêché de poursuivre une expérience schizophrénique. Qui est responsable de cette interruption ? Il s'agit de la « société », ou plus exactement de nos sociétés capitalistes contemporaines.

On a souvent noté le fait clinique que les symptômes schizophréniques ne se retrouvent pas dans les sociétés ne fonctionnant pas selon un régime capitaliste, l'inverse étant également vrai : c'est comme si chaque société produisait ses pathologies mentales. Les psychiatres de langue anglaise ont inventé le nom de « *Culture-bound Syndromes* » pour classer ces pathologies socialement localisées. Dans les années 60, le psychiatre Georges Devereux, fondateur de l'ethnopsychiatrie, a ainsi développé une théorie de la schizophrénie comme syndrome pathologique appartenant en propre aux sociétés capitalistes¹. L'apport de Deleuze et Guattari, sur ce point, est de proposer une explication très précise, particulièrement convaincante, des raisons du rapport entre le capitalisme et la schizophrénie. Je ne peux pas, dans le cadre limité de ce texte, reprendre ou même « résumer » leur démonstration : ce serait ôter à celle-ci ce qui fait toute sa valeur, sa précision. Retenons simplement que, selon eux, les schizophrènes sont « socialement produits » mais qu'ils ne sont pas produit par n'importe quel type de société : ce sont des produits de la société capitaliste, et elle seule².

Le mécanisme de production d'un schizophrène d'hôpital est très simple : il consiste dans l'interruption forcée d'un processus schizophrénique en cours. Cette interruption est notamment celle du délire, qui peut se réaliser de plusieurs façons : tantôt, le délire se fige sur quelques énoncés seulement, inlassablement répétés entre de grandes plages de silence, ce que les psychiatres désignent sous le nom de « stéréotypies » ; tantôt, ce sont les mots eux-mêmes qui disparaissent, comme mangés de l'intérieur, ne laissant plus subsister que des sons absolument incompréhensibles, et nous sommes ici dans les cris-souffles d'Artaud mais sans le génie artiste de celui-ci ; tantôt, le flux de parole se tarit complètement dans un mutisme radi-

¹ Sur ce thème de l'ethnopsychiatrie, outre les travaux de Devereux, voir ceux de son disciple Tobie Nathan. Pour un aperçu de l'abord ethnopsychiatrique de la schizophrénie et des *Culture-bound Syndromes*, cf. par exemple le n°1 de la revue *Ethnopsy* de février 2000.

² On notera au passage la différence entre ce que disent Deleuze et Guattari et certaines approches dites « constructivistes » des maladies mentales, notamment de la schizophrénie. Ceux-ci ne réduisent pas cette « maladie » à une construction sociale, largement identifiée à une construction « symbolique » : ils en font le produit bien *réel* d'un certain type de société. Il ne suffit donc pas de « déconstruire » le vocabulaire de la psychiatrie pour faire disparaître la schizophrénie : le problème n'est pas seulement conceptuel ou « classificatoire », sans être pour autant réductible à sa dimension « naturelle » ou « biologique ». Sur la question d'une construction sociale des maladies mentales, cf. les travaux remarquables du philosophe américain Ian Hacking, notamment *Entre mythe et réalité. La construction sociale de quoi ?*, pp. 141-170 ou encore *L'âme réécrite, étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*. Cf. également les travaux de Mikkel Borch-Jacobsen, par exemple *Folies à plusieurs, de l'hystérie à la dépression*.

cal, comme ce fut le cas de Nietzsche après son effondrement. L'important, c'est que chaque fois le délire cesse d'être en prise directe sur le champ social ; *c'est l'interruption du délire qui provoque la désocialisation du délirant*, et le réduit à l'état de loque appelée « schizophrène ».

Voilà pourquoi il est si important de dire et de répéter que le contenu des délires est social et politique, « historico-mondial ». Ce n'est pas pour s'opposer à Freud ou au sens commun, tant il est vrai que *rien ne se fait dans l'opposition*, c'est parce que la dimension sociale de tout délire est précisément ce qui empêche le délirant de s'effondrer. Ne pas voir cette dimension, lorsqu'on est psychiatre ou psychothérapeute, c'est s'empêcher de réellement *aider* un délirant, et même contribuer à aggraver son état. Car le but n'est pas de *soigner* le délirant de son délire, mais de l'accompagner dans son expérience délirante du champ social. Cette proposition, qui a suscité de nombreuses méprises et beaucoup de bêtise, est au cœur de l'orientation thérapeutique défendue et mise en œuvre par Guattari, d'abord sous le nom d'analyse institutionnelle puis sous celui de « schizo-analyse ». On l'a interprétée comme l'idée selon laquelle il faudrait laisser au délirant le droit de délirer, c'est-à-dire comme la revendication d'un droit irréductible de chacun, fût-il psychotique, à la préservation de son imaginaire. Guattari défendrait ainsi une conception « maternelle » de la psychothérapie : au lieu de rappeler au sujet le « principe de réalité » qu'il refuse en s'enfermant dans le monde imaginaire de son délire, conformément à une conception « paternelle » du travail thérapeutique, il se placerait en protecteur du monde imaginaire du sujet. Rien n'est plus faux : un délire n'est pas une construction imaginaire, c'est un type de relations sociales. Ni maternelle ni paternelle, la conception guattarienne de l'analyse est sociale et politique. Accompagner un délirant dans son délire signifie : l'aider à développer *la richesse des relations sociales* que son délire autorise. C'est l'invocation du « principe de réalité » qui est déréalisante : un délire est réel, en prise directe sur le monde social, les délirants ne sont pas « dans leur monde », ils sont comme tout le monde, plongés dans un monde social, seulement les relations sociales qu'ils établissent sont orientées par leur délire. Bien entendu, leurs actions et leurs réactions sont surprenantes, elles apparaissent souvent parfaitement décalées, même s'il arrive qu'elles soient parfois totalement *adéquates*. Les psychiatres le savent : les délirants sont capables de dire des vérités si pures, si crues qu'elles en sont presque insoutenables ; pas des vérités abstraites, des vérités presque physiques, des vérités qui *ébranlent*. Mais on n'en parle pas, ou si peu de nos jours ; on préfère parler, dans les faits divers et certains discours politiques, de la

dangerosité des schizophrènes dont le délire peut conduire au meurtre¹. Quoi qu'il en soit, pour *différentes* qu'elles soient, les relations sociales des délirants sont bien réelles, et rien ne nous autorise à dire qu'elles sont moindres que d'autres types de relations sociales. En tout cas, un psychothérapeute ne le peut pas : son but doit au contraire être de développer la richesse des relations sociales du délirant. Et là encore, c'est très concret : on retrouve ici tout le travail de Oury et Guattari à La Borde.

Ce qui distingue un névrosé d'un délirant, ce n'est pas que l'un souffrirait des exigences imposées par la vie sociale tandis que l'autre fuirait celles-ci en s'enfermant dans son délire. C'est même en un sens l'inverse : ce sont les délirants qui établissent des relations sociales réelles, et les névrosés qui s'enferment dans des relations sociales imaginaires. Revenons à Schreber, et à la critique de l'interprétation freudienne de son délire. Outre le procédé même de l'interprétation, c'est le *contenu* de celle-ci que Deleuze et Guattari récusent. Freud prétend découvrir dans le délire du président un symptôme défensif contre le retour, à l'âge adulte et sur la personne de son médecin, d'une « poussée de libido homosexuelle » éprouvée pour le père dans son enfance. Et c'est parce que Schreber n'est pas parvenu à *symboliser* ce désir sexuel lorsqu'il l'a éprouvé pour la première fois que le retour de celui-ci, à l'âge adulte, est celui d'un *désir sexuel sans nom* que Schreber ne comprend absolument pas, un désir irrépressible pourtant qui envahit toute la surface de son corps érogène, qui le submerge de sensations inconnues. Et son délire est précisément le récit de sa tentative pharaonesque pour nommer ce désir, tentative vouée à l'échec malheureusement, en raison d'un manque irréductible *puisqu'il n'y a pas eu de première fois* pour ce désir. Selon Freud, relu par Lacan, les névrosés souffrent du fait que *la première fois a mal tournée* alors que les psychotiques souffrent du fait qu'il n'y a pas eu de première fois. Les premiers se sont arrêté au stade œdipien dans leur vie sexuelle infantile, tandis que les second n'y sont pas parvenu : leur développement psycho-sexuel s'est arrêté en amont. Un névrosé ne cesse de répéter les thèmes du complexe œdipien si bien mis en lumière par la tragédie de Sophocle – le meurtre, l'inceste, la castration –, il ne parvient pas à se déterminer entièrement du triple point de vue de l'âge, du sexe et de l'état. Ou plutôt, c'est chaque grand type de névrose qui est *une question œdipienne irrésolue* : le phobique ne cesse de répéter la question « suis-je parent ou enfant ? », l'hystérique de demander « suis-je homme ou femme », et l'obsessionnel « suis-je mort ou

¹ Le discours public sur la « schizophrénie » qui se répand en France depuis le milieu des années 2000 est particulièrement inquiétant à cet égard, au moins autant par sa radicalité que par l'absence de réaction qu'il suscite, hors du cercle des professionnels de la santé mentale. Cf. par exemple le collectif « La nuit sécuritaire ».

vif ? »¹. La résolution du complexe d'Œdipe, adéquate selon Freud à l'état de santé psycho-sexuelle, consiste dans une bonne intégration des réponses à ces trois questions chez le sujet. Si je sais me situer quant à l'âge – connaître mes aînés, mes cadets – au sexe – connaître mes goûts sexuels – et à l'état – connaître mon état réel de santé physique – alors, je ne serai pas libre au sens romantique du terme, je serai simplement « sain de corps et d'esprit » et capable d'intervenir, comme tel, dans le monde qui, lui, ne l'est certainement pas. On peut noter à ce sujet que jusqu'à *Logique du sens*, Deleuze ne remet pas en cause ce schéma du développement psycho-sexuel de l'enfant ; il fait sienne l'idée d'un « inconscient des questions et des problèmes » qui se forme dans la petite enfance autour du complexe d'Œdipe.

Lorsque les auteurs de *L'Anti-Œdipe* critiquent la lecture freudienne du cas Schreber, c'est tout l'édifice freudien qu'ils récusent. Mais attention, s'ils prétendent détruire l'édifice, ils veulent en conserver les fondations ou plutôt l'impulsion. Si Freud n'a pas vu la dimension sociale et politique du délire de Schreber, en revanche il a su repérer la dimension sexuelle de celui-ci. Les psychanalystes critiquent, ou plus souvent ignorent, le travail de Deleuze et Guattari ; ils devraient au contraire rendre gloire à ceux-ci pour avoir su donner à leur pratique la spécificité d'une véritable recherche. L'un comme l'autre ont toujours reconnu et admiré Freud pour avoir, le premier, *distingué réellement la sexualité humaine de la reproduction de l'espèce*. Les italiques ne sont pas de trop, tant ce fait est aujourd'hui ignoré dans les travaux psychopathologiques, et plus généralement dans les théories de « l'esprit » ou de « l'homme ». Pour son compte, Deleuze le répète fréquemment dans les années 60². J'insiste parce que sa théorie de la sexualité est sans doute l'une des plus grandes occultations dont souffre la philosophie deleuzienne, encore aujourd'hui. Avec Platon et Schopenhauer, Deleuze est pourtant un des très rares philosophes, à ma connaissance, à avoir parlé *directement* de la sexualité. Comprendons bien, beaucoup de philosophes ont parlé de sexualité, beaucoup continuent à le faire, Foucault bien entendu, et tous les philosophes investis dans le champ des « *gender studies* » : l'originalité de Deleuze n'est pas dans le choix de ce thème. En un sens, la position de celui-ci est même à l'opposé de ces démarches (c'est ce qui fait leur complémentarité) : son but n'est pas de déconstruire nos manières de concevoir la « sexualité », son but est de proposer *un nouveau concept de sexualité*.

¹ A nouveau, c'est à Serge Leclair que revient le mérite de ce lien fondamental opéré entre les différents types de névroses et différents types de questions « métaphysiques » - cf. La mort dans la vie de l'obsédé, cité in *AOE* p. 89. On notera que Deleuze se réfère déjà à ce texte en 1968 dans *Différence et répétition*, et l'année suivante dans *Logique du sens*.

² Cf. à nouveau *Différence et répétition* et *Logique du sens*.

Chaque fois que Deleuze et Guattari disent « désir », il faudrait se dire « sexualité ». Lorsqu'ils parlent de désir, ils ne prétendent pas parler d'autre chose que de la sexualité. Et ils en parlent beaucoup, c'est même devenu l'étiquette de leur promotion commerciale : « si vous voulez lire quelque chose sur le désir, lisez Deleuze et Guattari ». Seulement, tout se passe comme si leur concept de désir était tout autre chose que ce qu'on veut dire ordinairement lorsqu'on (se) dit : « j'éprouve du désir ». Quelle méprise, à nouveau ! Nous avons tellement l'habitude d'interpréter ce qu'on nous dit que nous ne savons plus lire ou écouter simplement, c'est-à-dire littéralement, ce que disent les autres. Il faudrait presque faire un décompte du nombre d'occurrences des mots « sexe », « sexualité » ou « sexuel » dans *L'Anti-Œdipe*, pour montrer l'importance quantitative de ce thème dans le livre de Deleuze et Guattari. Il faut dire que leur concept de sexualité – qu'ils nomment « désir » – est pour le moins surprenant, très différent de l'idée générale que nous nous faisons de la sexualité. A plusieurs reprises, ils font droit à la question qu'on peut légitimement se poser à cet égard : « pourquoi, en quoi est-ce cela, la sexualité ? »¹ Ce n'est donc pas sa *lecture sexuelle* du délire de Schreber que ceux-ci reprochent à Freud, c'est seulement sa conception œdipienne et familialiste de la sexualité.

*

La grande thèse de *L'Anti-Œdipe*, sans laquelle la théorie du délire de Deleuze et Guattari reste largement incompréhensible, est la suivante : *il n'y a pas de différence de nature entre les rapports sexuels et les rapports sociaux*, il y a seulement une différence de régime. Revenons encore à Schreber, et à ce que Freud dit de son délire. Ce n'est pas la causalité psycho-sexuelle du délire schreberien qu'ils remettent en cause, c'est l'imagerie familiale utilisée par Freud. Le psychanalyste a raison de chercher la *cause* des délires, mais aussi celle des névroses et des perversions, dans la vie sexuelle des sujets dont il analyse les troubles psychiques. La découverte d'une *causalité sexuelle* est justement ce qui permet d'échapper à l'organicisme de Clérambault sans tomber dans les pièges de l'idéalisme. C'est ce que Leclaire a si bien vu en marquant la différence entre le « corps érogène » et le corps biologique, en faisant de celui-là le « substrat » matériel de l'inconscient au sens freudien du terme, contre la tendance *formaliste* de certains disciples de Lacan. L'inconscient, « structuré comme un langage », n'existe pas hors de ce que nous disons, c'est dans nos paroles qu'il prend forme ; pour autant, les « formations de l'inconscient » renvoient à un « envers de la structure », un

¹ AOE, p. 347

dehors du langage, et cet envers c'est la réalité du désir, l'ensemble des *excitations sexuelles* qui font de nos corps autre chose que des organismes. Cette orientation de Leclaire au tournant des années 70 vers le problème du corps témoigne une fois encore de sa proximité avec Deleuze et Guattari. Dans son beau livre paru en 1968, *Psychanalyser*, il pose ainsi le problème du « corps » :

Mais quel corps ? *L'ensemble décrit sous ce nom par l'anatomo-physiologie ne saurait faire de place, ni, dans ses planches descriptives, à l'organe fantôme qu'est le pénis de la femme, ni, dans le métabolisme des besoins fondamentaux, à cet objet halluciné qu'est le sein perdu. De quel corps plus spécifiquement déterminé s'agit-il en psychanalyse ? D'un « corps conçu tout entier comme zone érogène », ainsi que l'a écrit Freud en 1938... Mais cette notion de zone érogène ne prend son plein sens que dans la mesure ou l'excitation, l'excitabilité de type sexuel qui la caractérise, est correctement définie. On sait en effet combien, malgré l'audience aujourd'hui très large de la psychanalyse, le fait de la sexualité reste méconnu dans son acception strictement psychanalytique ; car il est difficile, quoi qu'on en ait, de se défendre de l'idée que le jeu du sexe devrait se dérouler dans l'ordre simple d'une complémentarité naturelle et d'une finalité reproductrice, et qu'il s'agirait en somme – comme Freud le dit d'ailleurs - d'un besoin physiologique fondamental qui devrait disposer d'un objet spécifique, propre à le satisfaire. Or, à l'opposé de cette perspective finaliste, l'accent est porté en psychanalyse par le même Freud, bien entendu, sur le fait du plaisir que rien, d'aucune façon, ne permet de réduire au bon exercice de la fonction organique... Mais alors, le problème se pose enfin, que la psychanalyse a promu de façon nouvelle : qu'en est-il du plaisir sexuel ?*

Voilà en quoi consiste la découverte freudienne : les troubles psychiques sont des troubles de la fonction sexuelle en tant que telle. La névrose, la psychose et la perversion ont pour *cause spécifique* un certain dysfonctionnement sexuel. L'existence de cette ligne causale spécifique résulte du fait, avéré par la psychanalyse, que la fonction sexuelle, chez l'homme, ne se réduit pas à la fonction reproductrice. Lorsqu'on fait l'amour, ce n'est pas seulement, ni d'abord, la fonction reproductrice qui s'exerce en nous ; c'est la fonction sexuelle, dans son indépendance par rapport à la fonction reproductrice. Les amoureux ne sont pas les gardiens de l'espèce, ce sont les figures du désir : leur ébats ne chantent pas la gloire de l'homme, ils répètent l'acte d'une *rencontre* singulière, l'expérience érogène d'une satisfaction. Voilà la

causalité matérielle, la force que Clérambault n'a pas vu : la force d'aimer, *adéquate* à la puissance sexuelle dont *un* amour est capable. L'invocation idéaliste du caractère ou de la personnalité à laquelle Clérambault se résout pour expliquer le contenu des délires (en raison des exigences de sa pratique) n'a plus de raison d'être dès que l'on tient compte de la sexualité. L'automatisme mental caractéristique de l'enregistrement délirant n'est pas le symptôme d'une causalité organique (ni cognitive) mais d'une causalité sexuelle. Le tort de Freud, alors même qu'il découvre l'indépendance de la sexualité par rapport à la reproduction, est de la maintenir sous le joug de la « famille ». C'est ce qui apparaît de manière si frappante dans son interprétation du délire de Schreber : Freud est incapable de concevoir la dimension sociale et même « cosmique » du complexe sexuel du Président. Son travail sur les névroses lui a fait découvrir que la cause de celles-ci devait être cherchée dans le développement psycho-sexuel durant la petite enfance. Ce qu'il découvre en tombant sur le texte schreberien, c'est que son modèle explicatif peut aussi s'appliquer aux cas de psychoses paranoïaques. Alors que les névrosés souffrent de n'avoir pas « résolu » l'*énigme œdipienne* dans leur enfance, et sont forcés de régresser à ce stade lorsque la sexualité fait retour dans leur vie, à l'adolescence, après ce que Freud appelle la « période de latence », les psychotiques régressent quant à eux à un stade *pré-œdipien*. La position sexuelle qui caractérise le stade œdipien correspond à l'intégration des pulsions sexuelles sous le double aspect du moi et de l'objet. C'est le moment où l'enfant prend simultanément conscience de son corps érogène comme *sien* et de la *différence* entre le corps de sa mère et celui de son père ; moment complexe, qui est inséparablement celui de l'acquisition du langage articulé et de la faculté de désigner ce corps comme « moi », comme « maman » ou comme « papa ». Tout se passe en même temps à ce stade crucial qui correspond finalement à l'émergence de la dimension personnelle de l'existence humaine : « faire son Œdipe », c'est faire son entrée dans le monde des « grandes personnes » - en tant que petite personne avec son caractère déjà, et ses intentions ; c'est enfin devenir un « membre de la famille » à part entière. Le drame des psychotiques est précisément ne pas parvenir à intégrer leurs pulsions sexuelles, celles-ci restent *partielles*. La fantastique et terrible régression à laquelle ils se livrent est un retour à ce monde pré-œdipien de l'enfance, si bien décrit et analysé par la psychanalyste Mélanie Klein, là où le corps érogène est encore un corps morcelé, mosaïque de zones érogènes non raccordées les unes aux autres, chacune en rapport avec un objet lui-même partiel, selon le modèle classique de la bouche et du sein.

C'est ici que la critique de la conception psychanalytique de la psychose s'allie chez Deleuze et Guattari avec celle de la conception psychanalytique de l'enfance. Freud et ses disciples sont incapables d'accéder à l'expérience schizophrénique pour la même raison qu'ils

sont incapables de concevoir l'expérience infantine dans sa réalité. Cette raison est très simple : elle consiste dans le postulat que le développement « normal » de la vie psycho-sexuelle suppose l'émergence de la dimension personnelle de celle-ci : il n'y a de sexualité et de pensée normales ou saines que celles d'un moi autonome inscrit dans un réseau de relations interpersonnelles. Une fois ce postulat posé, il devient impossible de concevoir la vie d'un psychotique ou d'un nourrisson autrement qu'en référence à cette norme, en tant que modalités spécifiques du manque. Tout le monde se reconnaît dans les énigmes œdipiennes, sauf les psychotiques et les enfants : les uns parce qu'ils sont en train de perdre leur moi sous l'effet de la régression, les autres parce qu'ils n'en ont pas encore acquis un ou sont en train de le faire. Rien du tout, disent Deleuze et Guattari : ce que vivent les enfants n'a rien à voir avec la représentation infantile que les adultes se font de l'enfance. Et là encore, il suffit d'écouter « ce que disent les enfants »¹. Ce terrain clinique de l'enfance est le deuxième terrain qu'ils privilégient pour faire apparaître le « forçage de l'inconscient » auquel se livrent les psychanalystes, en théorie et en pratique. Quelques années après *L'Anti-Œdipe*, Deleuze organisera d'ailleurs un séminaire à l'Université de Vincennes, où il enseigne depuis 1970, dont le but sera, à partir de cas d'analyses d'enfants, de montrer toutes les distorsions que les psychanalystes font subir à ce que disent les enfants pour rabattre leurs énoncés sur des coordonnées postulées².

Deleuze et Guattari récusent de toutes forces ce postulat : la forme du moi personnel bien intégré n'est pas le terme du développement psycho-sexuel de l'homme en général, ce n'est qu'une image, produite à un certain moment de la vie sous les conditions sociales déterminées du « capitalisme », sanctionnée par la fonction de nomination personnelle du langage, que le philosophe Louis Althusser appelait très bien l'*interpellation* : hey, vous, là-bas ! Vos papiers !³ Non seulement cette image n'est, par définition, pas réelle ; mais surtout, elle constitue le piège auquel le désir se laisse prendre : le moi œdipien n'est pas un aboutissement, c'est un détournement de la vie psycho-sexuelle. Plus rigoureusement, Deleuze et Guattari disent qu'il s'agit d'un autre type d'interruption du processus schizophrénique, de loin le plus fréquent, notamment en raison de l'efficacité de la mythologie freudienne. Alors que chez le schizophrène, l'interruption est un arrêt brutal du processus, chez le névrosé, elle consiste dans un *refoulement* de celui-ci. Chez le névrosé, le processus schizophrénique poursuit son travail inconscient mais celui-ci est totalement dénaturé, absolument méconnaissable sous

¹ C'est le titre d'un des chapitres du dernier livre de Deleuze, paru en 1993, *Critique et clinique*.

² Ce travail a donné lieu à un texte, cf. *L'interprétation des énoncés*, in *Deux régimes de fous*, pp. 80-103.

³ Cf. Judith Butler, *la vie psychique du pouvoir*.

les représentations refoulantes de la conscience œdipienne. Quel est le nœud de cette imagerie ? Il s'agit précisément, disent les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, de la séparation fictive que celle-ci opère entre les relations sexuelles et les relations sociales. Il y aurait d'un côté le monde privé des désirs, des fantasmes, des rêves, tout le monde *nocturne* de la vie intime, essentiellement sexuelle, de chacun, ce monde dont on ne parle pas en général, ou bien seulement sur le mode dérisoire de la blague ; et puis il y aurait d'un autre côté le monde public du travail, des activités sociales, le monde quotidien de nos *jours*. Bien entendu, il ne cesse pas d'y avoir des interférences entre les rapports sexuels et les rapports sociaux dans nos vies. Mais c'est la séparation *de droit* postulée entre ces deux sphères de l'existence qui autorise et bloque tous les mélanges *de fait* entre elles. Le monde œdipien est à double foyers : la sexualité d'un côté, le social de l'autre – l'amour et le travail. Le problème des rapports sexuels devient alors celui du choix du « bon partenaire » sexuel, et le problème des rapports sociaux, celui du « bon job » : les deux manières de se « caser ». Et si la case sexuelle ne convient pas, ou s'il n'y en a pas qui convienne, commence alors la longue quête œdipienne et toutes les épreuves régressives que celle-ci impose pour parvenir à « poser » enfin son désir.

En quoi s'agit d'une interruption du processus schizophrénique ? La ligne générale de la réponse est assez claire maintenant : un tel processus se caractérise précisément par la mise en relation directe des dimensions sexuelle et sociale de la vie, sans passer par l'instance imaginaire du moi. « *Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre* » disent Deleuze et Guattari : les rapports sociaux ne sont pas autre chose que les rapports sexuels, ce sont *réellement* les mêmes rapports, il y a « coextension du champ social et du désir »¹. Nous croyons avoir une vie sexuelle et une vie sociale personnelles, qui n'appartiennent qu'à nous, dont nous ne sommes pas maître mais que nous contrôlons tout de même suffisamment pour nous débrouiller, alors qu'en réalité c'est la croyance en notre moi qui est le produit d'un certain type de rapports entre des forces sexuelles et sociales impersonnelles, sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle. Aimer, c'est toujours perdre contrôle. Ce qui permet de rompre avec cette croyance illusoire, c'est notamment la prise en compte de ce que disent les délirants et les enfants – *lorsqu'on veut bien les laisser parler*. Et ils nous disent la même chose, quoique de manière évidemment différente : il y a une vie sexuelle impersonnelle, qui n'est pas une vie désocialisée mais au contraire une vie immédiatement sociale, et cette vie est *la vitalité même ou la réalité de l'esprit*.

¹ AOE, pp. 36-37

Un rapide détour par la perversion, plus exactement le fétichisme, permettra de préciser la thèse de Deleuze et Guattari. Ce sera aussi l'occasion de rendre un dernier hommage à Leclaire, qui explique en effet très clairement pourquoi l'analyse des perversions constitue un terrain clinique privilégié pour montrer la différence établie par Freud entre les pulsions sexuelles et les pulsions organiques ou biologiques. Un fétichiste est quelqu'un qui noue une relation sexuelle avec un objet n'ayant aucune connotation sexuelle, une chaussure par exemple. C'est la perception (visuelle, olfactive, tactile) de cet objet-fétiche qui rend possible le déclenchement de la satisfaction sexuelle, et non celle d'une « personne ». Sans doute, cet objet peut être une partie du corps – une nuque, un pied – mais ce n'est alors pas en tant que partie du corps de quelqu'un que l'objet fonctionne comme objet sexuel, c'est en tant qu'objet partiel détaché, flottant dans le vide, dont chaque partenaire du fétichiste n'est que le support, le support. Bref, les perversions et le fétichisme en particulier nous font voir le polymorphisme du désir sexuel dont l'objet peut être absolument *n'importe quoi* pourvu qu'il ne s'agisse pas d'une « personne ».

L'objet du désir apparaît dans le cas de la perversion en sa paradoxale réalité. Que la femme soit objet de désir pour l'homme, voilà qui ne soulève, bien à tort, pas de question dans la mesure où l'on se garde en général d'analyser la singularité objective d'un attribut, ou l'impalpable odeur d'une essentielle féminité ; mais que l'homme puisse pour l'homme être l'objet, ou mieux encore, qu'une chaussure ou une pièce de lingerie puissent polariser le désir, voilà qui déclenche une série de questions. L'objet fétiche est, on le sait, un objet volontiers banal et d'usage commun, que rien ne signale a priori pour sa valeur érotique ; pour ceux, le plus grand nombre, qui ne l'ont pas, eux-mêmes, élu comme fétiche, l'objet se signifierait plutôt par une teinte de vulgarité (tel slip) ou par son caractère un tantinet ridicule dans son isolement (telle bottine un peu démodée), ou encore par une certaine note répulsive comme celle que peut provoquer l'accessoire orthopédique... Le fétiche constitue assurément l'exemple le plus démonstratif du mécanisme pervers, et peut-être même un modèle aux traits redoublés du cycle de tout désir. En effet, on sait aussi, depuis Freud, combien cette analyse de la position perverse a permis d'atténuer l'opposition entre la sexualité normale et ses aberrations... »¹

¹ *Psychanalyser*, pp. 61-62

Les pervers nous mettent ainsi sur la voie du processus schizophrénique en tant qu'investissement direct du champ social par le désir ; à leur manière, ils montrent que le désir n'a pas besoin de se « sublimer » pour investir des objets sociaux, qu'il est tout à fait capable de les investir directement, en tant que tels. Pour autant, Deleuze et Guattari considèrent la perversion comme le troisième type d'interruption du processus. Car les pervers, comme les névrosés, ne parviennent pas à renoncer à leur « moi », même s'ils lui font subir les plus étranges contorsions, dans une exploration toujours plus artificielle de leur sexualité œdipienne. Ils continuent de maintenir séparées en eux les deux sphères du sexuel et du social. C'est pourquoi, des trois grands types cliniques – névroses, psychoses et perversions, – ce sont finalement les psychotiques qui nous en apprennent le plus sur la réalité du désir, y compris dans leur effondrement. « Pourquoi le même mot, schizo, pour désigner à la fois le processus en tant qu'il franchit la limite, et le résultat du processus en tant qu'il se heurte à la limite et s'y cogne à jamais ? Pour désigner à la fois la percée éventuelle et l'effondrement possible, et toutes les transitions, les intrications de l'un à l'autre ? C'est que, des trois aventures précédentes, celle de la psychose est dans le rapport le plus intime avec le processus... »¹

Pourquoi un psychotique s'effondre-t-il ? Si le processus schizophrénique est la *vitalité* même, comment ceux qui le vivent peuvent-ils se transformer en loques désocialisées ? J'ai suggéré tout à l'heure que l'arrêt brutal du processus venait de l'extérieur selon Deleuze et Guattari, c'est maintenant ce qu'il faut préciser. Ce qui transforme quelqu'un en schizophrène d'hôpital, c'est la pression exercée sur lui pour le conformer au modèle du moi personnel. Plus exactement, c'est lorsque la pression devient si forte qu'il ne trouve plus d'autre issue que de se replier sur son corps, c'est lorsqu'il cesse de pouvoir délirer. L'interpellation personnelle dans laquelle se reconnaissent tant bien que mal les névrosés et les pervers est ce qui précipite l'effondrement psychotique. Car les délirants ne sont pas fous, au sens où ils savent très bien que leurs problèmes ne sont pas de cet ordre, ils savent avec la certitude inconditionnelle des *sensations voluptueuses* qu'ils éprouvent, que ce qu'ils vivent est une expérience non personnelle. Tant qu'ils ont la force de résister à l'interpellation, de la réinscrire dans les coordonnées non œdipiennes de « leur » délire, tout va bien en un sens, ils peuvent continuer « leur » affaire, de « leur » pas vacillant. Mais si la pression est trop forte, trop continue, alors

¹ AOE, p. 161. Quelques lignes avant, Deleuze et Guattari disent que les psychotiques, « écœurés de l'ustensilité d'Édipe, mais aussi de la pacotille et de l'esthétisme pervers, atteignent le mur et rebondissent sur lui, parfois avec une violence extrême. Alors ils s'immobilisent, ils se taisent, se replient... »

il ne leur reste plus qu'une issue, la plus abominable des issues : c'est comme s'ils disaient « plutôt la catatonie que Œdipe ».

Heureusement, cette issue fatale n'a rien de nécessaire : elle résulte « seulement » de notre refus, à nous « hommes modernes » et « civilisés », de reconnaître la réalité purement imaginaire de la part personnelle de nous-mêmes ; elle résulte du refus de savoir ce que les délirants nous apprennent à leur façon, et les enfants à la leur :

En vérité, la sexualité est partout : dans la manière dont un bureaucrate caresse ses dossiers, dont un juge rend la justice, dont un homme d'affaire fait couler l'argent, dont la bourgeoisie encule le prolétariat, etc. Et il n'y a pas besoin de passer par des métaphores, pas plus que la libido de passer par des métamorphoses. Hitler faisait bander les fascistes. Les drapeaux, les nations, les armées, les banques font bander beaucoup de gens... Ce n'est pas par extension déssexualisante que la libido investi les grands ensembles, c'est au contraire par restriction, blocage et rabattement, qu'elle est déterminée à refouler ses flux pour les contenir dans des cellules étroites du type « couple », « famille », « personnes », « objets »... Les personnes auxquelles nos amours sont dédiées, y compris les personnes parentales, n'interviennent que comme points de connexion, de disjonction, de conjonction de flux dont elles traduisent la teneur libidinale d'investissement proprement inconscient... c'est toujours avec des mondes que nous faisons l'amour. Et notre amour s'adresse à cette propriété libidinale de l'être aimé, de se refermer et de s'ouvrir sur des mondes plus vastes, masses et grands ensembles. Il y a toujours quelque chose de statistique dans nos amours, et des lois de grands nombre.

La sexualité n'est pas une affaire privée, qu'on mène dans le *secret* des familles névrotiques ou des réseaux pervers de partenaires. Mais il ne suffit pas de multiplier les expériences pour sortir du « sale petit secret » de la sexualité telle que la mythologie freudienne nous la présente dans son théâtre de dupes. La rupture doit être plus radicale, quoique *très simple* en vérité, ainsi que le savent tous les amoureux véritables. C'est aussi pourquoi Deleuze et Guattari refusent de prendre pour argent comptant les revendications issues des mouvements politiques de libération sexuelle qui se développent dans la foulée de mai 68. Ou plutôt, ils soulignent qu'il ne suffit pas d'établir un « front homosexuel » ou « féministe » pour réaliser la « libération sexuelle ». Ces luttes sont incontestablement utiles, et même indispensables, notamment au niveau *juridique* ; elles restent cependant insuffisantes tant qu'elles ne parvien-

ment pas à rompre avec une « représentation anthropomorphique du sexe »¹. Deleuze et Guattari ne cessent pas d'opposer à cet égard ce que dit Freud et ce que disent de grands écrivains, notamment l'anglais D. H. Lawrence et l'américain Henri Miller. « Nous croyons que Lawrence et Miller ont une plus juste évaluation de la sexualité que Freud, y compris du point de vue de la fameuse scientificité »² :

Rappelons-nous, n'oublions pas la réaction de Lawrence à la psychanalyse. Lui, au moins, sa réticence ne venait pas d'un effroi devant la découverte de la sexualité. Mais il avait l'impression, pure impression, que la psychanalyse était en train d'enfermer la sexualité dans une boîte bizarre aux ornements bourgeois, dans une sorte de triangle artificiel assez dégoûtant, qui étouffait toute la sexualité comme production de désir, pour en refaire sur un nouveau mode un 'sale petit secret', le petit secret familial, un théâtre intime au lieu de la fantastique usine, Nature et Production. Il avait l'impression que la sexualité avait plus de force ou de potentialité. Et peut-être la psychanalyse arrivait-elle à 'désinfecter le sale petit secret', mais ce n'était pas mieux pour ça, pauvre et sale secret d'Œdipe-tyran moderne. Est-il possible que la psychanalyse reprenne ainsi une vieille tentative d'abaisser, d'avilir, et de nous rendre coupables ? »³.

Le livre de Lawrence dont Deleuze et Guattari ont extrait ce passage, *Psychanalyse et inconscient*, date de 1921, une époque où le mythe freudien, quoique déjà en pleine extension, n'avait pas encore acquis la force actuelle d'une évidence. Celui-ci apparaissait encore scandaleux, il suscitait encore l'opprobre des bien-pensants, défenseurs de l'innocence enfantine. Et toute la force de Lawrence, dont les auteurs de *L'Anti-Œdipe* reprennent l'élan vital, est de s'élever contre ce mythe, non pas au nom des « valeurs supérieures » et des « idéaux ascétiques » comme disait Nietzsche, mais au nom même de la sexualité, qui n'a précisément rien à voir avec une mythologie portative qu'on traîne avec soi, « sale petit secret ».

Il y a un psychanalyste pourtant qui, dès cette époque, comprend que les choses sont en train de mal tourner dans la psychanalyse : il constate que, progressivement, insensiblement, irrémédiablement, Freud est en train d'abandonner sa découverte fondamentale concernant la causalité sexuelle dans la genèse des troubles mentaux sans dysfonctionnement organique repérable, pour retomber dans une forme raffinée d'idéalisme. Il s'agit de Wilhelm Reich,

¹ AOE, p. 350.

² AOE, p. 347. Cette confrontation est encore un cas d'interférences entre littérature et médecine dans lequel la science aurait beaucoup à apprendre de l'art.

³ AOE, p. 58

dont Deleuze et Guattari font le véritable fondateur d'une « psychiatrie matérialiste »¹. Bien que le « tournant idéaliste » de la psychanalyse se soit réalisé à travers un enchaînement de micro-décisions, il y en a une pourtant qui l'officialise selon Reich : c'est lorsque Freud en arrive à postuler un primat de l'angoisse sur le refoulement dans sa théorie de la sexualité. A partir de ce moment, tout est foutu : le postulat d'une angoisse endogène, antérieure au refoulement sexuel et que celui-ci *permet de conjurer*, conduit à renouer avec la vieille idée de la sexualité comme « mal » dont il convient de canaliser les excès polymorphes, pour le bien conjugué de l'individu et de la collectivité, c'est-à-dire de la civilisation. C'est la même histoire judéo-chrétienne qui peut se répéter, sur un nouveau ton. Il y avait pourtant une toute autre voie qui s'ouvrait à Freud et à ses disciples : découvrant la cause des névroses dans le refoulement sexuel, pourquoi ceux-ci n'ont-ils pas cherché la cause de celui-ci en dehors de la sexualité, dans l'ordre moral de ce que Reich appelle la « société répressive » ? Ce n'est pas une angoisse sexuelle endogène qui cause le refoulement, c'est la répression sociale de la sexualité telle qu'elle s'exerce « en famille ». A ce propos, Deleuze et Guattari louent le travail du psychanalyste anglais William G. Niederland à la fin des années 50 pour avoir su rappeler cette évidence que, quitte à parler du père de Schreber, autant parler de son père réel, personnage connu dans l'Allemagne de la fin du 19^{ème} pour avoir inventé et commercialisé des instruments « éducatifs » permettant de forcer un enfant à se tenir droit ou de l'empêcher de se masturber. Selon eux, le délire du président a beaucoup plus à voir avec ces machines de torture qu'inventait son père qu'avec la forclusion symbolique de son nom :

... les critiques ont pu assigner un tournant conservateur ou réactionnaire de Freud, à partir du moment où il donnait au refoulement une valeur autonome comme condition de la culture s'exerçant contre les pulsions incestueuses : Reich dit même que le grand tournant du freudisme, l'abandon de la sexualité, c'est quand Freud accepte l'idée d'une angoisse première qui déclencherait le refoulement de manière endogène... La force de Reich, c'est d'avoir montré comment le refoulement dépendait de la répression. Ce qui n'implique aucune confusion des deux concepts, puisque la répression a précisément besoin du refoulement pour former des sujets dociles et assurer la reproduction de la formation sociale, y compris dans ses structures répressives. Mais, loin que la répression sociale doive se comprendre à partir d'un refoulement familial coextensif à la civilisation, c'est celui-ci qui doit se comprendre en fonction d'une répression inhérente

¹ AOE, p. 141

à une forme de production sociale donnée. La répression ne porte sur le désir, et non pas seulement sur les besoins ou intérêts, que par le refoulement sexuel.¹

Telle est la grande découverte de Reich : le primat de la répression sociale de la sexualité sur son refoulement individuel. Ce n'est pas le désir qui est coupable, c'est la société qui le rend coupable pour mieux le réprimer. Deleuze et Guattari n'ont strictement rien à redire à cette vision « rousseauiste » de la sexualité, celle-ci convient parfaitement à leur matérialisme. Au contraire, ils veulent expliquer comment ça se passe concrètement, pour chacun d'entre nous, une fois comme enfant, une fois comme parent. Il n'est pas possible, à nouveau, de présenter le détail de leur démonstration qui engage rien moins que « l'histoire universelle ». Je ne peux évoquer ici que la fin de leur théorie, et encore de manière très superficielle, lorsque c'est « Œdipe enfin » qui devient ce qu'ils appellent le « représentant du désir ». Car, à nouveau, ce n'est pas Freud qui invente Œdipe ; c'est le mécanisme de répression-refoulement de la sexualité propre aux sociétés capitalistes qui produit des types humains dont Freud dira : « tiens, ça ressemble à Œdipe ». Voilà le seul secret d'Œdipe : le moi narcissique avec lequel il s'identifie est une image, rien qu'une image produite par l'appareil de répression-refoulement capitaliste pour prendre au piège le désir et faire qu'il désire sa propre répression. Pascal disait le « moi » haïssable, mais c'est encore trop lui accorder : le « moi » est un image, rien qu'une image. Seulement cette image bénéficie de toute la puissance sociale du capitalisme, à travers l'ordre de la famille, conçue comme « agent délégué au refoulement » :

Le refoulement proprement dit est un moyen au service de la répression. Ce sur quoi il porte est aussi l'objet de la répression : la production désirante. Mais justement il implique une double opération originale, l'une par laquelle la formation sociale répressive délègue son pouvoir à une instance refoulante, l'autre par laquelle, corrélativement, le désir réprimé est comme recouvert par l'image déplacée et truquée qu'en suscite le refoulement. Il y a à la fois une délégation de refoulement par la formation sociale, et une défiguration, un déplacement de la formation désirante par le refoulement. L'agent délégué du refoulement, ou plutôt délégué au refoulement, c'est la famille ; l'image défigurée du refoulé, ce sont les pulsions incestueuses. Le complexe d'Œdipe, l'œdipianisation, est donc le fruit de cette double opération. C'est dans un même mouvement que la production sociale répressive se fait remplacer par la famille refoulante, et que celle-ci donne de la

¹ AOE, p. 139-141

*production désirante une image déplacée qui représente le refoulé comme pulsions familiales incestueuses*¹.

Il n'y a pas de différence de nature entre les rapports sexuels et les rapports sociaux, il y a une différence de régime. Ce n'est que dans notre imaginaire civilisé que la sphère sexuelle et la sphère sociale sont séparées d'une de l'autre. En réalité, les rapports sociaux sont seulement les rapports sexuels en tant que ceux-ci sont réprimés-refoulés sous les conditions déterminés d'un champ social donné. En vérité, disent Deleuze et Guattari, ce ne sont pas cent, ni mille familles, qui assurent la pérennité du capitalisme, ce sont toutes les familles civilisées qui y contribuent en tant que machines à fabriquer des « moi » dociles et travailleurs. Fabriquer des « moi » clivés entre un être de désir opérant en secret et un être *d'intérêt* procédant au grand jour : voilà le but inconscient de l'usine familial. Rien à voir avec le théâtre grec, mais tout à voir avec les besoins de la machine capitaliste. Et ça marche : nous en sommes la preuve. Bien sûr il y a des ratés, l'idéal d'un moi parfaitement intégré, heureux dans sa famille et son travail, est un leurre que le réel à tôt fait d'amocher ; les névrosés, les pervers, les psychotiques sont là pour nous dire, chacun à leur manière, que le désir résiste.

*

Le moment est venu de clarifier ce que Deleuze et Guattari veulent dire lorsqu'ils parlent de « processus schizophrénique ». Jusqu'à présent, j'ai utilisé cette formule de manière *magique*, sans jamais dire ce qu'elle désigne réellement. Je l'ai approchée sans la cerner, ne décrivant que les trois modalités de son interruption : la névrose, la perversion et la psychose. Je suis resté très allusif, très suggestif, faisant miroiter que la réalité de l'amour et de la sexualité résiderait dans ce fameux « processus » dont nous n'aurions pas conscience. Bref, jusqu'à présent j'ai entretenu la croyance romantique en un autre monde merveilleux au plus profond de ce monde-ci, dont Deleuze et Guattari auraient trouvé la clé – non la « clé des songes » à la manière freudienne, mais la clé des délires.

Revenons une dernière fois à Schreber et à son délire exemplaire, et posons enfin la question : si Schreber n'a plus de « moi », si son délire est un enregistrement et rien d'autre, alors *qui* a écrit les *Mémoires d'un névropathe* ? On peut concevoir que les écrits incohérents d'un schizophrène soient le produit d'une activité compulsive et automatique, mais peut-on en dire autant du livre de Schreber, dont le contenu délirant n'a d'égal que la rigueur systéma-

¹ AOE, p. 142

tique et la précision ? Sans doute, le « moi » de Schreber ne se soucie pas beaucoup de sa famille et s'intéresse davantage à des affaires de hiérarchies divines et de partage des races ; il reste que la forme de son délire manifeste une rationalité, une faculté logique et argumentative intactes. Et puis quoi ! C'est un paranoïaque, c'est-à-dire quelqu'un qui, s'il n'a pas de « moi », possède un « je » fantastique. Il ne parle que de lui, finalement ; de lui, et de ses relations *si singulières* avec Dieu qui l'ont forcé à accepter de devenir femme, lui, Schreber, ancien Président de Chambre à la Cour d'Appel de Dresde, bon époux et athée revendiqué dans sa vie d'avant. Tout ce que disent Deleuze et Guattari est séduisant, mais lorsqu'on revient au détail du cas dont ils prétendent partir, leur « théorie » se met à patiner dans l'abstraction la plus pure. Il est facile de *manipuler des mots* – « schizophrénie », « capitalisme », « sexualité », « répression », « délire », « moi », etc. – dès lors que ceux-ci sont séparés de leurs contextes d'usage *réels*. N'est-ce pas « beaucoup de bruit pour rien »... « Silence ! » dirait Wittgenstein, arrêtez donc de vous faire des nœuds au cerveau avec tous ces concepts abstraits, de vous « cogner la tête contre les limites du langage », revenez au raz des choses et appréciez le poids de ce que *vous dites*, réellement.

Invariablement, Deleuze et Guattari répondent : non, non, ce n'est pas ça... Le « processus schizophrénique » est bien réel, et nous voulons essayer de le *penser par concepts*, réellement. Sans doute, nos concepts ne sont pas « parfaits », mais ils sont, selon nous, les plus *adéquats* pour dire l'expérience schizophrénique. Quant à Schreber, n'oublions pas l'avertissement de Lacan : face à un délire paranoïaque, on croit comprendre, trop bien comprendre ce dont il s'agit, alors que, en vérité, on ne comprend rien. Sans doute, Schreber fait le récit de son délire en première personne, manifestant par la même occasion sa personnalité, son caractère ou son moi dans le langage, peu importe le mot ; mais est-ce une manifestation de ce que vit réellement Schreber ? Peut-on le *prendre au mot* lorsqu'il dit « je » ? Deleuze et Guattari considèrent que ces signes du « moi » Schreber dans son délire ne sont rien d'autre que des règles de grammaire. « Je » est une habitude grammaticale. C'est d'ailleurs l'une des différences entre les deux pôles de tout délire : le pôle paranoïaque et le pôle schizophrénique. La « langue fondamentale » que Schreber invente, en puisant dans les ressources linguistiques de l'ancien allemand, se veut conforme à la grammaire, alors qu'Artaud, à l'autre extrême, invente une langue littéralement *a-grammaticale*. Ce sont deux usages opposés de la grammaire dans le délire ; il reste que, dans un cas comme dans l'autre, l'expérience vécue de Schreber et celle d'Artaud n'ont rien à voir avec celle de « personnes » grammaticales.

La notion de « processus schizophrénique » n'a pas été inventée par Deleuze et Guattari. La conception des délires comme *processus* était couramment admise dans la psychiatrie

allemande du début du 20^{ème} siècle. Comme le rappelle Lacan dans sa thèse, celle-ci s'opposait alors à la position dominante chez les psychiatres français, qui concevaient les délires comme une « réaction » de la personnalité du délirant ou bien comme le « développement » de personnalités morbides préexistantes¹. Les auteurs de *L'Anti-Œdipe* estiment à cet égard qu'un psychiatre allemand sort du lot : Karl Jaspers, auteur d'un monumental manuel de *Psychopathologie générale* au début du 20^{ème} siècle².

Selon Jaspers, le vécu délirant doit être conçu en termes de processus. Le monde du délirant est un monde vécu comme un processus irrépressible. Il élabore cette notion de processus en lien avec la notion de schizophrénie, dont il dit : « ce terme (à côté de plusieurs autres) désigne théoriquement toutes les maladies mentales dont le processus commence à un moment défini, laissant toujours l'état du sujet plus ou moins altéré, et dont l'origine ne peut être attribuée à une lésion cérébrale connue »³. C'est pourquoi il parle aussi bien de processus que de processus schizophrénique pour qualifier ce dynamisme vécu à l'œuvre dans les délires. Pour fonder cliniquement sa conception du vécu délirant, Jaspers se base classiquement sur des observations de malades, mais pas seulement. Dans un livre qu'il publie en 1922, il se propose d'étudier le vécu délirant à l'œuvre chez l'écrivain et dramaturge suédois August Strindberg, à partir de ce que celui-ci en a dit. En effet, durant toute sa maladie (qui s'étire sur plus de vingt ans) Strindberg tient un journal dans lequel il consigne ce qui lui arrive. Et Jaspers précise, admiratif : « il a donné lui-même un tableau extraordinairement détaillé et suggestif des plis et replis de sa psychose. Et ce qui vaut plus encore, il nous expose toute sa vie, il l'évoque devant nous d'un bout à l'autre avec une clarté presque égale, si bien que nous avons là un portrait de malade mental comme il est bien rare d'en posséder un ». Et de conclure : « c'est une application toute trouvée pour la psychopathologie que de recueillir une biographie de ce genre ; mais ce n'est pas assez dire, car des descriptions cliniques d'une telle qualité intellectuelle sont d'une grande valeur pour notre science »⁴.

On perçoit pourquoi Deleuze et Guattari se disent proches du psychiatre allemand en dépit de son invocation idéaliste du vécu délirant, selon une approche de type phénoméno-

¹ Cf. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Toute la première partie de la thèse de Lacan est une exposition critique de ces différentes positions théoriques défendues par les psychiatres au début du 20^{ème} siècle. Faut-il dire que son propos est très clair, même si perce déjà le style lacanien ?

² Jaspers est surtout connu comme philosophe, appartenant au courant dit « existentialiste ». Il abandonnera en effet progressivement son domaine d'origine, la psychiatrie, pour se consacrer à la philosophie, selon une démarche assez fréquente dans l'université allemande de l'époque, où beaucoup de philosophes furent d'abord des scientifiques.

³ *Strindberg et Van Gogh*, p. 38.

⁴ *Idem*, p. 37. Signalons que Jaspers étudie également les cas de Swedenborg, Hölderlin et Van Gogh, qu'il intègre à son étude à des fins comparatives.

gique, assez proche de celle de Ludwig Binswanger à la même époque¹. Jaspers reconnaît le fait, *et en tire les conséquences du point de vue de sa pratique*, que certains artistes atteints de folie sont d'abord de grands symptomatologistes avant d'être des malades, de la matière à diagnostic. Ils nous donnent accès à l'expérience vécue de leur délire, parce qu'ils sont fous *et* artistes. Telle est, si l'on peut dire, la voie royale d'accès au vécu délirant. On objectera que c'est faire bien peu de cas de la grande majorité des délirants, dont le vécu misérable est sans commune mesure avec les expériences de ces « grands » délirants. Mais où est la différence ? Où passe la différence entre Van Gogh ou Hölderlin, dont Jaspers étudie également les cas dans son livre, et un schizophrène d'hôpital ? C'est la seule question importante pour Deleuze et Guattari, et c'est justement toute la force du concept jasperien de processus, tel qu'ils le renouvellent, de permettre une réponse qui ne soit pas idéaliste.

Avant d'être l'affection du schizophrène artificialisé, personnifié dans l'autisme, la schizophrénie est le processus de la production désirante et des machines désirantes. Comment passe-t-on de l'un à l'autre, et ce passage est-il inévitable ? reste la question importante. Sur ce point comme sur d'autres, Jaspers a donné les indications les plus précieuses, parce que son « idéalisme » était singulièrement atypique. Opposant le concept de processus à ceux de réaction ou de développement de la personnalité, il pense le processus comme rupture, intrusion, hors d'un rapport fictif avec le moi pour y substituer un rapport avec le « démonique » dans la nature. Il lui manquait simplement de concevoir le processus comme réalité matérielle².

L'essentiel est ici : « la schizophrénie est le processus de la production désirante et des machines désirantes ». Ce concept de « machines désirantes », sans doute le plus célèbre de *L'Anti-Œdipe*, en tout cas celui qu'on retient le plus facilement, fait l'objet du premier des quatre chapitres du livre, précisément intitulé « les machines désirantes »³. Un fois encore, je

¹ Le psychiatre Binswanger est le fondateur pour son compte de la « dasein-analyse » ou « analyse existentielle ». Fortement marqué par le travail de Husserl et de Heidegger, celui-ci estime que la tâche du psychiatre est de comprendre le monde du délirant. Pour une description synthétique de son approche, cf. *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*, Nathalie Depraz. Binswanger, qui a fait l'objet du premier article de Foucault recensé dans ses *Dits et Ecrits*, a notamment écrit un livre sur le délire. Pour leur compte Deleuze et Guattari ne le citent qu'une fois, pour récuser son approche compréhensive. A ce sujet, il faut éviter tout contre-sens : le « vécu » délirant dont ils parlent n'a rien à voir avec celui dont parle Binswanger.

² AOE, p. 32.

³ En mai 1973, Deleuze dira à ce sujet : « Quand un terme est lancé, et qu'il a un minimum de succès, comme il est arrivé pour 'machines désirantes' ou pour 'schizo-analyse', ou on le reprend et c'est alors très fâcheux, c'est déjà la récupération, ou bien on y renonce, et il faut en trouver d'autres, pour tout déplacer. Il y a des mots dont Félix et moi, nous sentons qu'il est urgent de ne plus les utiliser : schizo-analyse, machines désirantes, c'est horrible, si nous les utilisons, nous sommes pris au piège. Nous ne savons pas très bien, nous ne croyons

dois renoncer à exposer le détail de celui-ci, et rester à la surface ; cela nous emporterait trop loin. C'est Guattari qui a inventé ce beau concept. On en trouve notamment l'exposé théorique dans un texte de 1969, *Machine et structure*, dont le but le plus général est de montrer que le concept de structure ne peut pas être conçu indépendamment du concept de machine¹. Par là, Guattari veut rompre avec la mode structuraliste alors au faîte de sa gloire médiatique. Son but n'est pas de dire qu'il n'y a pas de structures sociales ni de structures mentales, mais que l'ordre structural n'a de sens que rapporté à un tout autre ordre, qu'il propose de dire « machinique ». Autrement dit, concevoir l'un sans concevoir l'autre, c'est *rater le réel*. Ainsi, le concept de machine désirante ne vient pas remplacer celui de structure mentale, il vient en complément de celui-ci : envers méconnu d'un endroit trop visible. Formellement, une structure se caractérise par la mise en rapport, productrice de sens, d'éléments disparates : les types clinique de la psychopathologie sont de telles structures. Et on a vu que Deleuze et Guattari, de ce point de vue, ne remettent pas en cause la distinction classique entre névroses, perversions et psychoses, même s'ils en renouvellent profondément le découpage. Seulement, une structure n'existe pas « en soi », de toute éternité. Productrice de sens, celle-ci doit *à son tour être produite*. Ou plutôt, ce sont les éléments disparates autour desquels va prendre la structure qui font l'objet d'une production spécifique. Et c'est l'ordre de cette production élémentaire que Deleuze et Guattari proposent de concevoir en termes de machines désirantes. Machines, pour montrer qu'il ne s'agit pas de sens à ce niveau, puisqu'il n'y a de sens qu'au niveau des structures, mais de production : le problème n'est pas de savoir ce que « ça veut dire » mais comment « ça fonctionne ». Les éléments disparates sur lesquels va prendre la structure sont les résultats, dénués de sens en eux-mêmes, d'une production inconsciente *et bien réelle*, et rien d'autre. Désirantes, pour montrer que ces machines inséparables des structures mentales repérées par la psychopathologie constituent la réalité de la sexualité. Comme Freud l'a découvert dans ses premières analyses, avant son « tournant idéaliste », le fond de la psychopathologie est sexuel, où plutôt c'est l'existence matérielle d'une *causalité sexuelle autonome* qui fonde la possibilité d'une analyse matérialiste de la « réalité psychique » et de ses dysfonctionnements. En d'autres termes, le concept de machines désirantes constitue une pièce fondamentale de la théorie psycho-sexuelle de Deleuze et Guattari. Les deux aspects

pas aux mots ; lorsque nous utilisons un mot, nous avons envie de dire : si ce mot ne vous plaît pas, trouvez-en un autre, on s'arrange toujours. Les mots sont des substituts possibles à l'infini. » - in « Cinq propositions sur la psychanalyse », repris dans *L'île déserte*, pp. 387-388.

¹ Repris dans *Psychanalyse et transversalité*. On notera que ce texte est le premier signe de la greffe deleuzo-guattarienne. Dans celui-ci, Guattari reprend en effet pour la première ce que dit Deleuze dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, paru très peu de temps auparavant.

clés de leur théorie, dont est chargé de rendre compte le concept de machine désirante, sont les suivants. D'une part, il s'agit de rendre au désir son caractère productif : le verbe « désirer » n'appartient pas au registre de ce que les logiciens contemporains appellent les « attitudes propositionnelles », comme par exemple les verbes « croire », « vouloir », « imaginer », « rêver »¹. Un désir n'est pas une *représentation* subjective, c'est un *processus de production* objectif ou réel, dont résulte la représentation subjective d'un objet désiré. Comme disait Spinoza, je ne désire pas ce qui est bon pour moi, je trouve bon pour moi ce que je désire. Le désir, ou la sexualité, est premier à tous égards. Mais ce n'est pas suffisant. Kant définissait déjà le désir comme production, c'est même l'un de ses apports à la théorie du désir, seulement il faisait de celle-ci une production de fantasmes ou de rêves. Désirer, ce serait produire des fantasmes ; mais n'est-ce pas ainsi finalement que Freud définit lui aussi le désir ? Toujours la même conception imaginaire de la sexualité, comme si les pulsions sexuelles n'avaient pour but que d'être *représentées*, et de s'offrir à la conscience méticuleuse d'un herméneute en quête de sens².

D'une certaine manière, 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. Il est vrai que l'autre côté, le côté production, n'est pas ignoré. Il revient même à Kant d'avoir opéré dans la théorie du désir une révolution critique, en le définissant comme « la faculté d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations ». Mais ce n'est pas par hasard que, pour illustrer cette définition, Kant invoque les croyances superstitieuses, les hallucinations et les fantasmes : nous savons bien que l'objet réel ne peut être produit que par une causalité et des mécanismes externes, mais ce savoir ne nous empêche pas de croire à la puissance intérieure du désir d'engendrer son objet, fût-ce sous une forme irréelle, hallucinatoire ou fantasmée, et de représenter cette causalité dans

¹ Pour un exposé précis et détaillé des « attitudes propositionnelles » dans une logique des propositions, cf. *La norme du vrai*, Pascal Engel, pp. 200-230.

² Le problème du fantasme chez Deleuze est complexe. S'il critique la réduction du désir au fantasme dans *L'Anti-OEdipe*, il convient de souligner que toute son approche de l'inconscient dans ses livres précédents est organisée autour du concept de « phantasme ». C'est que le phantasme caractérise précisément le monde de la perversion, objet privilégié de Deleuze dans les années 60. De ce point de vue, qu'il faudrait évidemment développer, on peut considérer le passage de *Logique du sens* à *L'Anti-OEdipe* comme un glissement du problème du phantasme au problème du délire. Sur le rapport entre fantasme et délire, cf. *Le fantasme*, Paul-Laurent Assoun.

le désir lui-même. La réalité de l'objet en tant que produit par le désir est donc la réalité psychique. Alors on peut dire que la révolution critique ne change rien à l'essentiel : cette manière de concevoir la productivité ne remet pas en cause la conception classique du désir comme manque, mais s'appuie sur elle, s'étaye sur elle et se contente de l'approfondir. En effet, si le désir est manque de l'objet réel, sa réalité même est dans une « essence du manque » qui produit l'objet fantasmé. Le désir ainsi conçu comme production, mais production de fantasmes, a été parfaitement exposé par la psychanalyse. Au niveau le plus bas de l'interprétation, cela signifie que l'objet réel dont le désir manque renvoie pour son compte à une production naturelle ou sociale extrinsèque, tandis que le désir produit intrinsèquement un imaginaire qui vient doubler la réalité, comme s'il y avait « un objet rêvé derrière chaque objet réel » ou une production mentale derrière les productions réelles¹.

Le caractère productif de la sexualité signifie que si « le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité »². S'il y a réellement une indépendance de la fonction sexuelle par rapport à la fonction reproductrice, c'est justement parce que la sexualité produit du réel tout autant que la reproduction. La réalité d'un acte sexuel ne consiste pas seulement dans l'enfant virtuel que celui-ci enveloppe : l'homme est sans doute la seule espèce animale chez laquelle la fonction sexuelle devient une fonction productrice à part entière, réellement autonome.

Le deuxième aspect de la théorie de Deleuze et Guattari va nous permettre de retrouver Jaspers et son concept de processus, mais aussi Clérambault. Les machines désirantes sont des machines productrices de réel, ce sont elles qui produisent le réel élémentaire sur lequel vont se développer les structures signifiantes. Or, la production désirante est absolument sans but, elle ne fait que produire continuellement. Produire pour produire, telle est sa formule. « La règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit, est le caractère de la production désirante ou de la production primaire : production de production. »³ Le concept de processus de production renvoie à cet ordre de la sexualité comme *cycle productif* qui ne cesse de « greffer du produire sur le produit ». C'est seulement ce renvoi que Jaspers n'a pas vu, incapable des lors de fonder matériellement la cause du processus, contraint de faire appel à la notion magique du « démonique » dans la nature. En revanche, Deleuze et Guattari sont

¹ Ibid. p. 32-33.

² Ibid. p. 34.

³ AOE, p. 13

tout à faire d'accord avec ce que Jaspers dit ensuite. Le processus schizophrénique fait *irruption* dans la vie psychique d'un individu « en chair et en os » et emporte celui-ci « hors d'un rapport fictif avec le moi ». Nous demandions tout à l'heure comment échapper à l'emprise imaginaire du « moi » dans la vie psychique. La réponse précise est dans l'irruption d'un processus de production désirante dans une vie. C'est lorsque les machines désirantes, la puissance productrice de la sexualité, se mettent à fonctionner pour elles-mêmes dans une vie, indépendamment de la structure psychique imaginaire d'un individu, que celui-ci est *forcé* d'abandonner sa croyance en un « moi » autonome, *emporté par des forces qui le submerge*. On retrouve l'automatisme mental de Clérambault, en tant que mouvement forcé, à ces deux différences près : cet automatisme ne renvoie pas à des mécanismes cérébraux mais à un machinisme sexuel, le délire n'est pas l'effet de la « réaction d'un intellect intact » à ces automatismes machiniques mais l'enregistrement dans le langage du processus en cours. Un délirant dit ce qui lui arrive avec la précision d'un automate. Ce deuxième point est décisif pour comprendre la théorie du délire de Deleuze et Guattari : selon eux, *le délire n'est pas du côté des structures psychiques mais des machines désirantes*. Il y a des structures névrotiques et perverses, mais il n'y a pas de structure psychotique. La psychose n'est pas, comme le veut Leclaire, une autre structure psychique, ce n'est pas une structure psychique du tout. La psychose se caractérise par la dissolution de toute structure psychique. Seulement, cette dissolution ne renvoie pas à un pur chaos psychique, elle renvoie au monde des machines désirantes – et la « consistance » psychique qui en résulte est précisément celle du délire.

Comme Lacan et Leclaire, Deleuze et Guattari considèrent que la consistance de la vie psychique n'existe pas hors du langage, parlé ou écrit¹. Il n'y a pas de réalité psychique autonome, celle-ci est strictement coextensive au champ du langage. Comme eux, ils considèrent que cette vie psychique est inséparable de la sexualité, plus précisément de la manière dont la sexualité « prend » dans le langage. Comme eux, ils acceptent de définir les névroses et les perversions comme des structures psychiques différenciées : à chaque type clinique de névrose ou de perversion correspond un type spécifique de rapports réglés entre la sexualité et le langage. En revanche, ils refusent d'inscrire les psychoses dans ce schéma. Celles-ci sont au contraire la preuve que des rapports *non structuraux* entre la sexualité et le langage sont possibles, que la vie psychique n'est pas *nécessairement* une vie structurée ou « structurale » comme on disait à l'époque.

¹ Il faudrait complexifier. Au moins en ce qui concerne Deleuze, la consistance dont il s'agit ici peut tout autant passer par l'image que par le langage. Tout son travail au début des années 80 sur la peinture de Bacon et le cinéma sont là pour en témoigner.

L'irruption d'un processus de production désirante dans la vie psychique de quelqu'un ne doit donc pas du tout être conçu sur le mode d'une explosion, d'une *déflagration sexuelle* totalement chaotique qui envahirait cette vie jusqu'à la détruite. C'est seulement les névrosés et les pervers, tous ceux qui ne parviennent pas à concevoir de vie psychique déstructurée autrement que comme un effondrement, qui croient cela. Si la sexualité nous effraie tant, c'est bien en raison de sa puissance déstructurante, mais c'est la morale sociale qui nous fait croire qu'en dehors des structures réglées, il n'y a que le chaos psychique, et rien d'autre¹. L'irruption d'un processus de production désirante dans une vie psychique consiste dans ce que Deleuze et Guattari appellent une « rupture de causalité » : un « saut sur place », une *coupure* radicale dans cette vie, le passage *sans transition* d'une structure psychique personnelle, névrotique ou perverse, à une vie psychique non personnelle, sans structure réglée qui en ordonne la partition. Lorsque Jaspers parle de l'irruption du délire dans la schizophrénie, il désigne un fait clinique souvent observé : le caractère brutal de l'entrée dans le délire. Sans doute, on peut repérer des précurseurs dans la vie passée du délirant ; il reste que lorsque le délire prend forme dans son discours, c'est de manière brusque. Tout d'un coup, le sujet à basculé dans un épisode psychotique. C'est ce moment que Lacan nomme le « moment fécond » du délire. Entièrement d'accord, Deleuze et Guattari ajoutent seulement que cette rupture dans la vie psychique est beaucoup plus radicale, mais aussi beaucoup moins dramatique que ce qu'on veut bien croire en général. Le délire doit être conçu, non comme une autre structure psychique, mais comme l'autre de la structure, un tout autre type de rapports entre la sexualité et le langage.

Revenons au premier point : le caractère productif de la sexualité. Si les machines désirantes ne produisent pas des fantasmes mais du réel, en quoi consiste ce réel ? La réponse de Deleuze et Guattari est très simple : les machines désirantes produisent des *affects*. Désirer, c'est produire des affects conçus comme « un peu de réel à l'état pur ». Le réel en personne, dans la vie psychique, ce sont les affects. Deleuze et Guattari disent également : « quantités intensives » au sens kantien du terme, « émotions matérielles » ou encore « devenir intenses ». Importance du concept d'intensité : un affect est une intensité matérielle, plus exactement *corporelle*. J'ai presque honte de dire une telle évidence : la réalité de la sexualité, ce sont les intensités corporelles qu'elle produit. Heureusement, cette banalité permet d'évoquer

¹ Deleuze le disait déjà dans *Logique du sens* : c'est la morale qui nous fait croire en l'alternative suivante : « *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés – *ou bien* un Etre souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Etre ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos » - *Logique du sens*, p. 129.

un autre concept fondamental de *L'Anti-Œdipe*, inséparable de celui de machines désirantes : le concept de « Corps sans Organes », dont la première apparition se trouve cette fois dans *Logique du sens*. Car les intensités corporelles que sont les affects ne renvoient pas au « corps propre », organisé, du sujet : elles ne sont pas localisables selon les coordonnées du corps organique. Elles renvoient à un corps sans organes, ou plutôt sans *organisation fonctionnelle*. Ce n'est pas un « corps morcelé » pour autant, c'est au contraire un « corps plein » sur lequel les intensités matérielles se distribuent sans se répartir. Il s'agit d'un pur corps érogène, au sens de Leclaire, composé de zones non raccordées, chacune traversées d'intensités variables, au plus proche de la matière. Rien à voir donc avec « l'image du corps », avec la représentation que nous nous faisons de notre corps propre. Et de même que l'image du moi doit être dissoute, de même il convient de dissoudre l'image du corps propre. C'est la même chose en vérité, les deux faces d'une même croyance illusoire dont on a vu la genèse œdipienne. Le sujet délirant n'a pas plus de corps propre que de moi, il *est* l'ensemble des intensités qui parcourent son corps sans organes, produites par les machines désirantes. Car il y a bien un *sujet* délirant finalement, mais c'est un sujet étrangement nomade, strictement adéquate aux intensités par lesquelles il passe. Ce n'est pas un « moi » qui rapporte ce qu'il ressent à des parties de son corps ou de son âme dans un mécanisme de projection narcissique, c'est un sujet qui s'éprouve dans la *consommation anthropophagique* des intensités successives par lesquelles il passe¹ : un sujet purement intensif, adéquat *aux hausses et aux chutes d'intensité* produites par les machines désirantes. Les machines désirantes produisent des intensités comme autant de degrés intensifs qui se rapportent seulement au degré 0 du corps sans organes, ces intensités montent et descendent le long de l'échelle intensive, elles franchissent des seuils, des gradients, et redescendent aussi vite qu'elles sont montées. Il y a une infinité de degrés intensifs, et plus l'amplitude augmente, plus les degrés intensifs s'élèvent, plus la chute *peut* être vertigineuse. Dans le monde des machines désirantes, il n'y a ni développements ni régressions, il n'y a pas de stades, il y a seulement des hausses et des chutes d'intensité, des seuils. Dans ce monde, il y a bien un sujet, mais c'est nécessairement un sujet nomade, puisqu'il *résulte* de ces hausses et de ces chutes d'intensité sur le corps sans organes, de ces émotions matérielles qui le bouleversent, de ces devenirs qui l'emportent – indépendamment de toute résistance personnelle, en raison de la rupture de causalité et de l'abandon de l'ordre réglé des structures psychiques provoqués par l'irruption du processus de production désirante. Ce sont les affects

¹ Sur la dimension « anthropophagique » de la philosophie deleuzienne, cf. le travail de Roberto Machado.

qui font la vie psychique *réelle* du sujet nomade, entièrement occupé à parcourir l'étendue intensive du corps plein sans organes, de zones d'intensité en zones d'intensité.

Il s'agit de rapports d'intensités à travers lesquels le sujet passe sur le corps sans organes, et opère des devenirs, des chutes et des hausses, des migrations et déplacements. Laing a entièrement raison de définir le processus schizo comme un voyage initiatique, une expérience transcendantale de la perte de l'Ego qui fait dire à un sujet : « J'étais en quelque sorte arrivé au présent à partir de la forme la plus primitive de la vie » (le corps sans organes), « je regardais, non, je sentais plutôt devant moi un voyage effrayant ». Là, il n'y a pas plus de métaphore à parler d'un voyage que tout à l'heure à parler de l'œuf et de ce qui se passe en lui et sur lui, mouvements morphogénétiques, déplacement de groupes cellulaires, étirements, plissements, migrations, variations locales de potentiels. Il ne faut même pas opposer un voyage intérieur aux voyages extérieurs : la promenade de Lenz, la promenade de Nijinski, les promenades des créatures de Beckett sont des réalités effectives, mais où 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 nomade¹.

Ce sujet nomade vit dans *le réel de la sexualité*, là où il n'y a pas de « moi » ni de « corps propre » mais seulement des intensités dont il se nourrit pour se reproduire. On ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un sujet narcissique, puisqu'il n'y a pas d'image dans ce monde intensif du corps érogène. Et c'est ce sujet qui parle dans les délires, c'est lui qui fait irruption dans la vie psychique, c'est-à-dire dans le langage. Autrement dit, les émotions matérielles sont la cause réelle, exacte, des délires. Ce n'est pas la causalité sexuelle en général qui cause les délires ; ce sont les émotions matérielles, produites par la production désirante, qui à leur tour causent les délires. « Ce n'est pas une expérience hallucinatoire ni une pensée délirante, mais un sentiment, une série d'émotions et de sentiments comme consommation de quantités intensives, qui forment le matériel des hallucinations et délires subséquents. L'émotion intense, l'affect, est à la fois racine commune et principe de différenciation des délires et des hallucinations »². Ce que les délirants enregistrent dans leur délire, l'expérience délirante qu'ils sont en train de vivre, le vécu délirant, n'est autre que cet ordre de la sexualité inten-

¹ AOE, p. 100

² AOE, pp. 100-101

sive, des machines désirantes, et ils l'enregistrent d'une manière extrêmement précise, par un usage singulier du langage. Lorsque Schreber ou Artaud délirent, ils font du langage un moyen de *désignation directe des intensités* qui parcourent leur corps sans organes. Ce qu'ils enregistrent dans le langage, en les désignant, ce sont les intensités produites par un processus de production désirante. Ainsi, un délire se caractérise par un usage purement intensif du langage. Dans un délire, le langage ne sert pas à manifester un « moi » à travers des « attitudes propositionnelles », il ne sert pas non plus à produire des significations ou du sens, il sert à désigner, non des « états de chose », mais des intensités – et à tracer des parcours entre celles-ci. Délirer, c'est soumettre le langage au voyage intensif qu'on est en train de faire. Bien entendu, ce n'est pas le langage en général qui est ici plié aux exigences du délire ; c'est la « langue maternelle » du délirant, avec une syntaxe, des règles de grammaire, un vocabulaire spécifiques. Et si le délirant connaît plusieurs langues, c'est tant mieux, même si cela ne change rien. La variété des délires est strictement coextensive à la variété des manières de parler. Tous en revanche témoignent de ce même *usage intensif du langage*.

*

La vie psychique est inséparable du langage, fonctionnant comme surface et procédé d'inscription. Seulement, le langage est à son tour inséparable de ses usages ; et ceux-ci sont variés et variables. Surtout, ces usages ne renvoient pas à des lois structurales du langage qui les précèderaient. Comme Wittgenstein, Deleuze et Guattari récusent le « mythe de la signification » selon lequel les significations existeraient en elles-mêmes et s'organiseraient entre elles selon des formes logiques universelles et nécessaires. Autrement dit, il n'y a pas de *clôture* du langage : le langage n'est pas une réalité autonome soumise à ses propres règles, il n'existe pas indépendamment de l'usage que l'on en fait. C'est ici que les auteurs de *L'Anti-Œdipe* rompent le plus radicalement avec l'approche structurale du langage comme ordre symbolique : leur livre est une critique généralisée du Signifiant et de sa Loi. « Le sens, c'est l'usage » disent-ils, en écho à la thèse célèbre de Wittgenstein. Comme pour Œdipe, ils ne disent pas que le Signifiant n'existe pas, il y a bien un usage signifiant du langage mais celui-ci n'est pas le seul et, surtout, c'est un usage mystificateur. A l'inverse, les délires psychotiques témoignent d'un autre usage du langage, dans lequel celui-ci est soumis à l'ordre intense et réel des machines désirantes. Au lieu de se rapporter à l'éminence d'une Loi symbolique transcendante pour, ensuite, se rabattre sur les corps et le désir en leur imposant la forme d'une structure déterminée, le langage fait immédiatement corps avec la production sexuelle

d'émotions matérielles. « Ecrire à même le réel » : cette formule *impossible* du point de vue de l'ordre symbolique définit au contraire parfaitement l'activité d'écriture des délirants. Les « écrits bruts » mis en avant par Dubuffet ou Thévoz sont autant de cas de cet usage intensif du langage.

Un usage intensif du langage se distingue d'un usage extensif de celui-ci, auquel appartient l'usage signifiant. Deleuze et Guattari proposent deux critères principaux de différenciation : le premier concerne l'usage des désignations dans le langage, le second l'usage des disjonctions.

Dans un usage extensif du langage, les désignations renvoient à des individus ou des états de choses constitués. Lorsque je parle de *quelque chose* à quelqu'un, ce dont je lui parle doit posséder une forme individuelle identifiable, repérable : c'est ce que les logiciens appellent la condition de « référence » des énoncés qui seule permet de déterminer la valeur de vérité de ceux-ci. Si ce dont je parle n'est pas identifiable par mon interlocuteur comme quelque chose existant dans le monde, mon discours sans référence échappe au domaine du vrai et du faux, c'est un discours mythique, pur objet de croyance. Si ce que je désigne n'est pas un individu ou un état de choses identifiable, alors mon discours ne peut pas avoir de sens pour autrui, incapable de comprendre ce que je veux dire. Sur le deuxième aspect, dans un usage extensif du langage les disjonctions sont exclusives. Ici, il s'agit de la manière dont nous faisons la différence entre les individus dont nous parlons. Faire la différence dans le langage, c'est distinguer, séparer, diviser. Ainsi la réalité humaine se divise de multiples façons : homme ou femme, enfant ou adulte, vivant ou mort, etc. Lorsque je parle de quelqu'un, je parle d'un homme adulte vivant, ou bien d'une femme enfant morte, ou bien d'un homme enfant vivant, etc. L'important, c'est qu'un individu ne peut être chaque fois que *d'un des côtés* de la disjonction. Bien entendu, cela vaut également lorsque l'individu dont je parle n'est autre que « moi ». Le repérage de l'individu en question est alors d'autant plus précis que le réseau des disjonctions dans lesquelles il se positionne est plus dense. Comme disent Deleuze et Guattari, cette manière de faire la différence nous est tellement habituelle que nous avons de la peine à concevoir un autre usage des disjonctions. C'est d'ailleurs, on l'a vu, le drame vécu de chaque névrosé selon l'interprétation psychanalytique : avoir été incapable de choisir l'un des côtés d'une disjonction structurante au moment où la sexualité s'est autonomisée dans sa vie psychique pendant la phase œdipienne. L'échec d'Œdipe est celui d'une bonne différenciation entre « être papa, maman ou enfant » : « là c'est maman qui commence, là c'est papa, et là c'est toi. Reste à ta place. Le malheur d'Œdipe est précisément de ne plus savoir où commence ni qui est qui ». Il ne parvient à une bonne intégration de « la triangula-

tion familiale » qui « représente le minimum de condition sous lequel un ‘moi’ reçoit les coordonnées qui le différencient à la fois quant à la génération, quant au sexe et quant à l’état »¹. Les névrosés souffrent de ne pas savoir quelle est leur place et de ne pas pouvoir choisir un côté plutôt qu’un autre dans une disjonction exclusive. Ainsi, dans l’usage extensif du langage, les désignations sont individuelles et les disjonctions exclusives : les premières servent à *identifier des individus* et les secondes à *repérer des personnes*. Cet usage est coextensif au moi œdipien : il constitue la manière dont Œdipe se sert du langage pour représenter un monde constitué d’individus et de personnes, dont lui-même fait partie en tant que « première personne » et « individu particulier ».

Or donc, les délirants nous montrent qu’il existe un tout autre usage du langage. Concernant l’usage des désignations, Deleuze et Guattari prennent le cas des noms propres pour montrer la différence entre un usage intensif et un usage extensif du langage. En logique, un nom propre se caractérise précisément par le fait qu’il désigne un individu et un seul ; il s’agit d’un « désignateur rigide » ou, formellement, d’une classe à un seul membre. Lorsque j’utilise le nom propre « Deleuze », je fais référence à une entité unique, identifiable comme telle. Cette caractéristique distinctive des noms propres pose de nombreux problèmes en logique qu’il n’est pas possible d’évoquer ici ; du reste, Deleuze et Guattari ne les évoquent pas non plus. Leur but est de montrer que, dans l’usage intensif du langage caractéristique des délires, les noms propres ne désignent pas des individus mais des intensités. Lorsqu’un délirant utilise un nom propre, il ne fait référence à aucune forme individuelle identifiable, il désigne des émotions matérielles, des affects. Les noms propres servent à nommer des intensités, des devenirs non représentables sous une forme individuelle. Le Dieu de Schreber n’est pas plus un individu substantiel qu’un individu logique ou métaphorique ; c’est le nom propre d’une intensité presque insoutenable. Lorsque celui-ci délire sur les *raças* et parle des Allemands, d’une Alsacienne, des Juifs, des Mongols, ces noms propres ne désignent pas des « individus collectifs » auxquels il s’identifierait avec amour et haine selon les cas : ils désignent des zones d’intensité raciale ou raciste. Ces zones sont extrêmement fréquente dans les délires, au point qu’il n’y a peut-être pas de délirant qui ne délire sur les races. Par exemple, comment séparer le délire de Zarathoustra « de la ‘grande politique’, et de l’animation des races qui fait dire à Nietzsche : je ne suis pas un Allemand, je suis un Polonais »². Bien entendu, il y a beaucoup d’autres zones intensives dans un délire, une infinité en vérité ; mais l’important, c’est que les noms propres manipulés par les délirants pour désigner les zones intensives par

¹ AOE, pp. 89-90

² AOE, p. 102

lesquelles ils passent sont directement prélevés dans l'histoire universelle, et non dans le microcosme familial :

On n'a pas assez remarqué à quel point le schizo faisait de l'histoire, hallucinait et délirait l'histoire universelle, et essaïait les races. Tout délire est racial, et cela ne veut pas dire nécessairement raciste. Ce n'est pas que les régions du corps sans organes « représentent » des races et des cultures. Le corps plein ne représente rien du tout. Au contraire, ce sont les races et les cultures qui désignent des régions sur ce corps, c'est-à-dire des zones d'intensité, des champs de potentiels... Jamais il ne s'agit pourtant de s'identifier à des personnages, comme on dit à tort d'un fou qui « se prendrait pour... ». Il s'agit de tout autre chose : identifier les races, les cultures et les dieux à des champs d'intensité sur le corps sans organes, identifier les personnages à des états qui remplissent ces champs, à des effets qui fulgurent et traversent ces champs. D'où le rôle des noms, dans leur magie propre : il n'y a pas un moi qui s'identifie à des races, des peuples, des personnes, sur une scène de la représentation, mais des noms propres qui identifient des races, des peuples et personnes à des régions, des seuils ou des effets dans une production de quantités intensives¹.

Comme disent Deleuze et Guattari avec humour, « on ne délire pas sur le Nom du Père, on délire sur les Noms de l'Histoire ». Délirer, ce n'est pas « se prendre pour... » quelqu'un d'autre, ce n'est pas devenir quelqu'un d'autre, c'est désigner un *devenir intense* ayant abjuré toute forme individuelle, dans lequel on se trouve pris, emporté, aspiré. Ainsi le fameux devenir-femme de Schreber : lorsque celui-ci dit sentir des seins lui pousser sous la peau du torse, il ne se prend pas pour une femme, il sent quelque chose sur son corps sans organes qu'il désigne comme zone féminine dans son délire. L'usage intensif du langage est « pré-individuel » : un affect intense n'est un pas individu, c'est une singularité pré-individuelle. Les différences d'intensité ne sont pas des différences individuelles. Deux émotions matérielles ne se distinguent pas comme deux individus se distinguent ; pourtant elles se distinguent, le monde intensif des purs affects n'est pas un chaos indifférencié. D'où l'importance d'une *clinique différentielle* des noms propres utilisés dans un délire, à l'opposé de la démarche freudienne qui consiste à rabattre tous ces noms propres sur le seul Nom du Père. Analyser un délire, en ce sens, c'est dresser la « carte des affects » dont ce délire est l'enregistrement. Et une telle carte n'est pas « familiale », elle est « historico-mondiale ».

¹ AOE, pp 101 ; 103

De même, l'usage des disjonctions dans les délires se définit par son caractère inclusif. Les divisions opérées par les délirants ne sont plus exclusives, ce sont des « disjonctions incluses ». Deleuze et Guattari soulignent à cet égard que Freud lui-même note l'importance des disjonctions dans son analyse du cas Schreber :

Mais il est un autre trait, dans le développement du délire de Schreber, qui mérite toute notre attention. Si nous envisageons l'ensemble de ce délire, nous voyons que le persécuteur se divise en deux personnes : Flechsig et Dieu ; de même, Flechsig se clive lui-même plus tard en deux personnes, le Flechsig « supérieur » et le Flechsig « du milieu », comme Dieu en Dieu « inférieur » et en Dieu « supérieur ». Aux stades ultérieurs de la maladie, la division de Flechsig va plus loin encore. Une telle division est tout à fait caractéristique de la paranoïa.¹

Le problème, c'est que Freud ne parvient pas à se défaire du postulat du caractère exclusif des disjonctions. En effet, celui-ci poursuit en disant que ce procédé de division est l'inverse du procédé de *condensation* caractéristique de l'hystérie : la paranoïa « divise tandis que l'hystérie condense »². Les représentations délirantes ne cessent de se diviser, se ramifier en représentations élémentaires, tandis que les représentations hystériques sont des condensations, des agglomérations de représentations hétérogènes, ce qui autorise leur assimilation à des rébus ou des hiéroglyphes. D'un côté, c'est l'un qui se multiplie en se divisant ; de l'autre, c'est le multiple qui s'unifie en se condensant. Puis Freud se corrige : « Ou plutôt la paranoïa résout à nouveau en leurs éléments les condensations et les identifications réalisées dans l'imagination inconsciente ». Et c'est là son erreur selon Deleuze et Guattari. « Mais pourquoi Freud ajoute-t-il ainsi que, réflexion faite, la névrose hystérique est première et que les disjonctions ne sont obtenues que par projection d'un condensé initial ? »³. La multiplication des divisions reste dans le cadre d'un condensé primordial dont elles sont seulement le déploiement : l'un reste premier, le multiple produit par les divisions en dépend comme de son principe. Une telle conception rate la singularité du procédé de division délirant, en lui refusant toute positivité propre. Leur objection est analogue à celle que Deleuze formulait contre l'idée d'une unité sado-masochiste : au lieu de les différencier, Freud se contente d'inverser le procédé hystérique pour définir le procédé délirant. Ainsi, il rate l'usage inclusif des disjonctions dans le délire de Schreber.

¹ *Cinq psychanalyses*, pp. 296-297

² Id.

³ AOE, p. 20

Le principe des disjonctions exclusives réside dans l'impossibilité d'être des deux côtés à la fois : je ne peux pas être à la fois homme et femme, parent et enfant, mort et vivant. Dans son usage inclusif des disjonctions, au contraire, le sujet délirant passe par chacun des côtés des disjonctions qu'il opère. Deleuze et Guattari prennent soin de préciser ici qu'il ne faut pas concevoir ce fait clinique comme une synthèse des contradictoires : Schreber n'est pas hermaphrodite, il est tantôt homme, tantôt femme, passant de l'un à l'autre sans résoudre leur différence irréductible.

Nous avons vu s'exercer partout dans la psychanalyse, chez Freud, ce goût des disjonctions exclusives. Il apparaît toutefois que la schizophrénie nous donne une singulière leçon extra-œdipienne, et nous révèle une force inconnue de la synthèse disjonctive, un usage immanent qui ne serait plus exclusif ni limitatif, mais pleinement affirmatif, illimitatif, inclusif. Une disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre de l'un, c'est peut-être le plus haut paradoxe... Le schizophrène n'est pas homme et femme. Il est homme ou femme, mais précisément il est des deux côtés, homme du côté des hommes, femme du côté des femmes... Le schizophrène est mort ou vivant, non pas les deux à la fois mais chacun des deux au terme d'une distance qu'il survole en glissant. Il est enfant ou parent, non pas l'un et l'autre, mais l'un au bout de l'autre comme les deux bouts d'un bâton dans un espace indécomposable. Tel est le sens des disjonctions où Beckett inscrit ses personnages et les événements qui leur arrivent : tout se divise, mais en soi-même. Même les distances sont positives, en même temps que les disjonctions incluse. Ce serait méconnaître entièrement cet ordre de pensée que de faire comme si le schizophrène substituait aux disjonctions de vagues synthèses d'identification des contradictoires comme le dernier des philosophes hégéliens. Il ne substitue pas des synthèses de contradictoires aux synthèses disjonctives, mais, à l'usage exclusif et limitatif de la synthèse disjonctive, il substitue un usage affirmatif. Il est et reste dans la disjonction : il ne supprime pas la disjonction en identifiant les contradictoires par approfondissement, il l'affirme au contraire par survol d'une distance indivisible.¹

Délirer, c'est disjoncter : c'est faire sauter les exclusions qui forment les coordonnées personnelles de la vie psychique. C'est pourquoi les délirants sont singulièrement indifférents

¹ AOE, pp. 90-91

aux problèmes d'identification et de repérage du moi œdipien. Pré-individuel, l'usage intensif du langage est tout autant impersonnel. La dissolution du moi dans le délire n'est pas le symptôme d'un manque structural, mais la condition d'un autre usage du langage, dépris de sa fonction d'interpellation personnelle. C'est pourquoi il est si bouleversant d'écouter un délirant parler : le suivre dans son délire, c'est se perdre soi-même.

*

Nous sommes maintenant en mesure de donner un sens un moins vague à la thèse fondamentale : les rapports sexuels et les rapports sociaux sont les mêmes rapports, à la différence de régime près. Ce qui apparaît dans le délire, c'est l'investissement direct du champ social et historique par le désir. Bien entendu, il ne s'agit pas du champ social et historique tel que nous nous le représentons. Il s'agit du champ social en tant qu'ensemble de codes sociaux organisant les disjonctions et présidant aux appellations familiales, raciales, culturelles, etc. Les délirants ne sont pas « coupés » du monde, ils ne sont pas désocialisés : ils investissent le monde, le champ social et s'y repèrent à leur manière, en « brouillant tous les codes ». Ils ne projettent pas leur désir sur le monde, ils soumettent celui-ci à la logique intensive de leur désir. Et ça marche, du moins tant que le monde social leur permet de continuer leur affaire, tant qu'ils ne représentent pas une menace visible, car alors il leur impose d'arrêter de délirer, de se reprendre, de devenir raisonnables. Lorsqu'un délirant est repéré, tout le monde est là pour lui dire d'arrêter de prendre ses désirs pour la réalité. Surtout, il n'y a pas de monde en général, il y a des sociétés : la société française du début des années 70, la société américaine, chinoise, les sociétés africaines, amérindiennes, et toute la variété des formations sociales. Et chaque société possède ses moyens propres pour bloquer les *flux de délire* qui la traverse. Car *aucune société ne peut supporter d'être investie directement par le désir*. L'investissement direct du champ social par le désir a en effet pour conséquence de détruire la structure de celui-ci, son organisation. Tous les codes sociaux qui nous permettent de « vivre en société » sont brouillés dans le délire : ils sont soumis à la logique intensive des machines désirantes. Les schizophrènes sont inadaptés, ils ignorent les règles du jeu social et vivent dans un monde délirant fonctionnant selon *ses propres règles* ; c'est ce que nous disons, ce que l'instinct grégaire dit en nous, car nous voyons bien que *si tout le monde vivait comme eux*, c'est l'ordre social dans son ensemble qui imploserait. La notion de « société répressive » ne veut pas dire autre chose pour Deleuze et Guattari : ce n'est pas le caractère d'un type particulier de société, c'est la définition même de toute société. Il n'y a de société que répressive, au sens où un

champ social ne peut se structurer, s'organiser, devenir une espèce d'organisme social existant indépendamment de chacun de ses membres, un « socius », que s'il met en place un mécanisme de répression-refoulement de l'ordre intense de la sexualité anoedipienne. Le problème n'est pas de faire le vœu pieux d'une société utopique où la sexualité serait enfin libérée et rendue à son innocence, le problème est de déterminer et d'évaluer les différents types de société en fonction des appareils de répression-refoulement du désir qui les définissent :

Si le désir est refoulé, ce n'est pas parce qu'il est désir de la mère, et de la mort du père ; au contraire, il ne devient cela que parce qu'il est refoulé, il ne prend ce masque-là que sous le refoulement qui le lui modèle et le lui plaque... Si le désir est refoulé, c'est parce que toute position de désir, si petite soit-elle, a de quoi mettre en question l'ordre établi d'une société : non que le désir soit a-social, au contraire. Mais il est bouleversant ; pas de machine désirante qui puisse être posée sans faire sauter des secteurs sociaux tout entiers. Quoiqu'en pensent certains révolutionnaires, le désir est dans son essence révolutionnaire – le désir, pas la fête – et aucune société ne peut supporter une position de désir vrai sans que ses structures d'exploitation, d'asservissement et de hiérarchie ne soient compromises... Il est donc d'une importance vitale pour une société de réprimer le désir, et même de trouver mieux que la répression, pour que la répression, la hiérarchie, l'exploitation, l'asservissement soient eux-mêmes désirés. C'est tout à fait fâcheux d'avoir à dire des choses aussi rudimentaires : le désir ne menace pas la société parce qu'il est désir de coucher avec la mère, mais parce qu'il est révolutionnaire. Et cela veut dire, non pas que le désir est autre chose que la sexualité, mais que la sexualité et l'amour ne vivent pas dans la chambre à coucher d'Œdipe, ils rêvent plutôt d'un grand large, et font passer d'étranges flux qui ne se laissent pas stocker dans un ordre établi. Le désir ne « veut » pas la révolution, il est révolutionnaire par lui-même et comme involontairement, en voulant ce qu'il veut.¹

Le processus schizophrénique n'est pas une fuite hors du social, c'est l'exploration d'un rapport intensif au monde dont le délire est la carte qui se construit en même temps que le voyage se poursuit. Les délires sont des *cartes intensives du monde*, composées de noms propres désignant des zones intensives et traversées de disjonctions incluses. Délirer, c'est dresser la carte d'un voyage intensif dans le monde. Autrement dit, il apparaît maintenant

¹ AOE ; P. 138

suffisamment qu'un délire, au sens où Deleuze et Guattari définissent ce concept, n'a rien de pathologique. Le processus de production désirante est, comme dit l'antipsychiatre anglais Ronald Laing, la condition d'une « expérience transcendante de la perte de l'Ego ». Or, non seulement cette expérience n'est pas pathologique en elle-même, c'est surtout la condition d'une véritable santé psychique. Un délire ne doit pas être soigné, il doit être accompagné, relayer – lorsque ce n'est pas lui qui nous accompagne et nous relaye. Ce qui est pathologique, c'est la « psychose » en tant qu'entité clinique, ce sont les « schizophrènes d'hôpital » dont l'expérience a été violemment interrompue. Ce qui ne l'est pas, c'est l'expérience schizophrénique en tant que processus, et le délire qui l'enregistre. Ou plutôt, il faut concevoir des degrés dans les délires : du plus bas degré des *délires épuisés*, qui tournent à vide, tout prêts de s'éteindre, au plus haut degré des *délires créateurs* qui font de l'usage intensif du langage le moyen d'inventer une langue étrangère dans la langue, et ouvrent ainsi de nouvelles fenêtres sur le monde. Ces délires créateurs ne sont pas ceux des psychotiques, ce sont ceux des écrivains. Car les écrivains aussi font un usage intensif du langage, du moins ceux que Deleuze et Guattari admirent et considèrent comme de véritables artistes. Mais justement, ce qui fait qu'un écrivain n'est pas un psychotique, c'est que le délire de celui-ci est un enregistrement tandis que le délire de celui-là est une création. L'analyse détaillée du délire de Louis Wolfson, réalisée par Deleuze en 1970, est un cas particulièrement intéressant à cet égard : le philosophe prend grand soin de différencier le livre de Wolfson d'une œuvre d'art, sans pour autant lui ôter sa valeur¹. Bien des années plus tard, dans son dernier livre, en 1993, Deleuze reprendra et développera cette idée en définissant l'écrivain comme quelqu'un qui parvient à « faire délirer la langue ».

Dès lors, tout est bouleversé, et d'abord la manière *d'apprécier* le vécu délirant. Celui-ci ne peut plus être qu'occasionnellement réduit à une « maladie », il témoigne avant tout d'une manière de vivre au plus proche du désir et de ses productions. Le délirant est d'abord un désirant, le vécu subjectif du délirant est au plus proche de la réalité matérielle des machines désirantes. Et si celui-ci nous apparaît, à nous autres « sains de corps et d'esprit », sous l'espèce d'un esprit entravé, soumis à des forces inconscientes qu'il ne maîtrise pas et le disloque, c'est-à-dire sous l'espèce du *négatif*, c'est d'abord parce que nous ne cessons de mettre à distance de nous-mêmes cette vitalité matérielle du désir, c'est d'abord parce que nous craignons trop la proximité de ces forces « démoniques », c'est d'abord parce que nous avons peur pour notre peau. C'est-à-dire pour notre moi, tant il est vrai que le processus schi-

¹ C'est d'ailleurs ce qui distingue la position de Deleuze de celle de Dubuffet ou de Thévoz.

zophrénique déborde les limites du moi jusqu'à le rendre au rien dont il est issu, pure représentation imaginaire, rien qu'une image.

Change également la manière de concevoir le rapport de la santé et de la maladie. « Tout change suivant que nous appelons psychose le processus lui-même, ou au contraire une interruption du processus (et quel genre d'interruption ?) »¹. Dans le premier cas, tout reste à sa place : les psychoses, les névroses et les perversions formant trois types distincts de maladies mentales, toutes mesurées à partir d'un invariant, la normalité psychique représentée par le moi œdipien bien développé, c'est-à-dire bien structuré ; dans cette configuration stable, le processus schizophrénique est conçu comme une forme pathogène particulièrement grave de vie psychique caractérisée par une déstructuration morbide du moi. Dans le second cas, en revanche, *tout le système de la santé et de la maladie mentale* se met à vaciller. Si la psychose se caractérise désormais, non par le processus schizophrénique, mais par son interruption, c'est alors le processus schizophrénique qui devient la santé, et ses interruptions (dont la psychose est un type, avec la névrose et la perversion) la maladie. Deleuze et Guattari sont très proche de Jaspers et de Laing :

La folie n'est pas nécessairement un effondrement (breakdown) ; elle peut être aussi une percée (breakthrough)... L'individu qui fait l'expérience transcendantale de la perte de l'ego peut ou non perdre l'équilibre, de diverses façons. Il peut alors être considéré comme fou. Mais être fou n'est pas nécessairement être malade, même si dans notre monde les deux termes sont devenus complémentaires... A partir du point de départ de notre pseudo-santé mentale, tout est équivoque. Cette santé n'est pas une vraie santé. La folie des autres n'est pas une vraie folie. La folie de nos patients est un produit de la destruction que nous leur imposons et qu'ils s'imposent eux-mêmes. (...) La vraie santé mentale implique d'une manière ou d'une autre la dissolution de l'ego normal »².

Le processus délirant de production désirante est la santé mentale en elle-même, *la vitalité non personnelle de l'esprit humain*. On n'est pas malade du fait d'une sexualité non ou mal intégrée dans les limites du « moi », on est malade de ne pas être capable de vivre hors de ces limites, là où « il n'y a que du désir et du social » réunis dans un seul et même processus de production. Le bouleversement est complet : « santé » et « maladie » mentales ne se distribuent plus du tout de la même manière ; « soigner » devient une toute autre affaire, à l'opposé

¹ AOE, p. 155.

² Laing, *La politique de l'expérience*, cité in AOE, p. 156-157.

de la plupart des orientations thérapeutiques contemporaines ; « délirer » cesse d'être un concept pathologique pour désigner le tracé de la Grande Santé. Nous sommes ici au point d'aboutissement de la théorie du délire de Deleuze et Guattari, au but réaliste qu'ils ont voulu atteindre : nous montrer, en maniant le bâton au besoin, que ce que nous croyons savoir sur la santé mentale en général et la nôtre en particulier, est un leurre qui nous sépare de la véritable santé.

*

L'Anti-Œdipe est un livre joyeux et malveillant. Deleuze et Guattari n'y vont pas de main morte, certains passages sont des gifles que le lecteur prend en pleine face, de véritables coups de fouet administrés dans un art de la formule éblouissant. Ils le disent très clairement : tous les moyens sont bons pour dissoudre le moi, défaire ses identifications imaginaires, en pratique comme en théorie. C'est la « tache destructrice » de la schizo-analyse : nous faire éprouver la nature illusoire de notre « moi », nous forcer à rompre avec cette croyance. La malveillance dont ils font preuve à l'égard de Freud, en caricaturant ce qu'il dit, découle de cette exigence destructrice : il faut aller vite, ne pas se perdre dans les détails d'une critique académique, même s'il est de plus haute importance de rester littéral. Caricaturer, c'est forcer le trait : ne retenir de Freud que certains aspects de son travail. La malveillance de Deleuze et Guattari n'est pas mensongère, c'est la condition de son efficacité. Mais s'il faut aller vite, c'est parce que ce qui importe réellement est ailleurs. Le « moi » n'est pas un problème, c'est une image : autrement dit, les *véritables problèmes* – parce qu'il y en a, évidemment – ne peuvent apparaître que lorsqu'on a rompu avec l'imagerie œdipienne. Rien de moins béat que la joie de Deleuze et Guattari : ils savent mieux que personne qu'il n'y a pas de paradis perdu. S'ils veulent détruire la mythologie freudienne, c'est parce que celle-ci nous empêche de voir les véritables problèmes. Les mythes ne cachent pas la « vérité », ils cachent les problèmes réels en nous faisant croire en une vérité abstraite : c'est pourquoi il n'est pas possible de suivre Wittgenstein dans sa volonté de « laisser les choses en l'état ».

L'hétérogénéité radicale entre le monde du sujet délirant ou désirant et le monde œdipien de l'Ego personnel n'est pas celle de deux mondes concurrents : c'est celle qui existe entre le monde réel du désir et le monde imaginaire du moi. Or, il y a un primat du réel des machines désirantes sur l'imaginaire du moi et les structures symboliques qui le décrivent. Autrement dit, j'ai beau me représenter comme un « moi » autonome et mon psychanalyste peut bien me faire découvrir la structure symbolique dans laquelle mon moi se trouve placé, il

n'en reste pas moins que ma vie psychique est *en réalité* alimentée par la machinerie de « mon » désir. Œdipe continue de désirer, il continue de produire des émotions intensives, les machines désirantes continuent de vrombir dans les coulisses du théâtre œdipien ; en dépit de tous ses renoncements, malgré tous ses excès, toutes ses tentatives pour contrôler ces machines infernales, celles-ci continuent de laisser filer des flux de désir, des salves d'intensités qui bouleversent le pauvre Œdipe. Autrement dit, le désir ou le délire est partout. Il n'y a personne, excepté les schizophrènes d'hôpital, qui n'ait son « grain de folie », son petit délire à soi, sa manière de s'échapper à soi-même pour rejoindre le grand air du dehors. Deleuze et Guattari nous disent : cherchez toujours le délire de quelqu'un, c'est là qu'il devient *intéressant*. Ou encore, il n'y a pas d'appareil de répression-refoulement de la sexualité, aussi perfectionné soit-il, qui ne laisse échapper des flux de désir dans le champ social. Les grands artistes sont là pour nous le rappeler, évidemment. Mais que dire des grands mathématiciens, comment ne pas voir l'œuvre des machines désirantes dans leurs constructions toujours plus abstraites et toujours plus réelles à la fois ? Et il faut en dire autant de chacun, avec la modestie nécessaire : *nous sommes tous des délirants* au sens de Deleuze et Guattari, nous sommes tous, tant que nous vivons, des êtres de désir.

Deleuze et Guattari ont une autre manière de présenter la différence entre le rapport intensif et le rapport œdipien au monde, en opposant le désir et l'intérêt. Le moi œdipien est un être essentiellement *intéressé*. Non pas qu'il ne pense qu'à lui, il est même très soucieux des autres ; mais il pense tout, les rapports sexuels et les rapports sociaux, selon *une logique de l'intérêt*. C'est bien naturel en vérité : dès qu'on se considère comme un moi autonome en relation avec d'autres moi autonomes, on ne peut trouver d'issue au problème des « relations humaines » qu'en se soumettant à une logique commune de l'intérêt. Le modèle de la « négociation » ou celui du « rapport de force » sont certes très différents, mais tous deux s'inscrivent dans cette logique. Les thérapies cognitives et comportementales ne font pas autre chose d'ailleurs : leur but est de nous faire comprendre où est notre intérêt. On peut raffiner la description en distinguant, comme le font Deleuze et Guattari, les intérêts conscients individuels et les intérêts pré-conscients de classe, étant entendu qu'il est en principe possible de mettre au jour ces intérêts pré-conscients pour les mettre au service d'une cause politique. D'un côté, les intérêts privés de chacun ; de l'autre, ses intérêts sociaux en tant qu'il occupe une certaine place dans la société. Pour le moi œdipien, la société se présente comme l'instance qui fixe les buts et les raisons de l'ordre social dans lequel il vit. Autrement dit, c'est la société qui fixe les règles du jeu avec lesquelles il convient de se débrouiller au mieux de ses intérêts. Chacun est seul au fond, mais tout le monde se comprend, tout le monde parle

le même langage. Et puis il y a le désir, pas la sexualité domestiquée des familles œdipiennes, celle des machines désirantes et de ces émotions matérielles qui nous saisissent au détour d'un regard, d'un geste, d'une phrase, et provoquent une « rupture de causalité » aussi infime soit-elle, une petite fêlure sur la porcelaine de grand-mère, un accrocs dans l'ordonnancement stable des choses, un rien – mais c'est ce rien qui nous emporte, le temps d'une cigarette ou d'un long voyage, loin, très loin de nos intérêts immédiats et lointains. Un devenir, tout simplement. Délirer, c'est filer sur la ligne brisée des devenirs intenses.

Telle est la bonne nouvelle de Deleuze et Guattari. Après avoir tant fait pour meurtrir nos « moi », ils nous apprennent que ces destructions malveillantes ne sont que l'envers inévitable d'une joyeuse affirmation : tout le monde délire. On pourrait encore croire, parvenu à ce stade, que Deleuze et Guattari se font les héros du désir contre l'intérêt, de la sexualité contre la société, du délire qui emporte contre la raison qui ordonne. Dignes descendants de Rousseau et de Nietzsche, ils feraient jouer la célèbre trinité libératrice du fou, de l'enfant et du sauvage contre la tristesse affairée de l'homme moderne, et sa morale répressive¹. Ce seraient des artistes en lutte contre l'uniformisation capitaliste du monde. Leur marque de fabrique serait d'avoir renouvelé la critique artiste sous la forme d'une critique du « moi » œdipien de la psychanalyse au nom d'une sexualité « an-œdipienne » enfin libre, irresponsable et joyeuse. Bref, on pourrait encore avoir une vision romantique de leur « programme ». Qu'on se rappelle ce qu'ils disent du « véritable » amour, et leur admiration pour Reich. On a vite fait alors de se rappeler le contexte social de l'après 68, et d'ériger *L'Anti-Œdipe* en monument à la gloire de l'utopie de Mai. Ensuite, on peut approuver ou réprouver cette utopie et apprécier en conséquence le livre de Deleuze et Guattari. Il reste que, dans l'affaire, on a raté l'essentiel : « le problème du délire universel sur lequel tout le monde se tait, d'abord et surtout les psychiatres ». En fait, c'est là que leur théorie du délire prend en quelque sorte son envol, dans le cadre théorique de ce qu'ils appellent une « clinique universelle », et dans le cadre pratique de la schizo-analyse.

En quoi consiste le « problème du délire universel ? » Ce n'est pas le problème « micro » du sujet délirant, c'est le problème « macro » du délire dans l'histoire. Tout le monde délire disent Deleuze et Guattari, à la différence d'amplitude près qui fait la différence entre, par exemple, un délire de jalousie ordinaire et le celui de Strindberg ou celui du « personnage » du roman de Robbe-Grillet. Mais les délires ne sont pas étanches, ils (se) communiquent, le délire de l'un alimentant celui de l'autre d'autant plus facilement que l'un et l'autre

¹ Il faudrait alors, bien entendu, considérer que la hargne de Deleuze en 1969 contre cette « grotesque trinité » ait disparu comme par enchantement...

ont cessé de se considérer comme des moi séparés. On connaît bien, depuis la fin du 19^{ème}, les cas de « folies à plusieurs », selon la belle expression de Mikkel Borch-Jacobsen. C'est très concret, pensons aux phénomènes sectaires, à ces couples emportés dans un monstrueux délire criminel, ou à ces familles dont on découvre, après-coup, que la mère des enfants est aussi la fille de leur père. Pourquoi s'arrêter ? Que dire des phénomènes génocidaires ? En trois mois, 800 000 morts au Rwanda : est-ce trop dire qu'il s'agit d'un délire, un abject désir d'abolition et de destruction ? Et Hitler, il faut bien que les masses aient désiré le nazisme, il faut bien qu'elles aient été emportées dans son délire de fin du monde. Non, Deleuze et Guattari ne sont pas angéliques. Ils voient au contraire toute l'abjection dont les hommes sont capables. Plus tard, Deleuze dira qu'il n'y a pas pour lui de plus haute raison d'écrire que « la honte d'être un homme ». Mais ce qu'ils voient aussi, horrible vérité, c'est que les pires de ces abjections ne peuvent pas s'expliquer par la logique de l'intérêt, mais uniquement par la logique du désir/délire. On ne comprend rien selon eux à la spécificité du fascisme si on ne comprend pas qu'il s'agit d'un type de société proprement délirant : non que les fascistes tiennent des discours incohérents, ils sont au contraire très bien organisés, mais parce que le fascisme se caractérise par un investissement direct du champ social par le désir des masses, à travers le délire du Führer. C'est toute la différence entre une dictature conservatrice, fondée sur l'intérêt de l'oligarchie au pouvoir, et un régime fasciste, fondé sur le désir des masses. Or, lorsque le désir investit le champ social, c'est toute la machine sociale qui s'enraye : la logique de l'intérêt ne contrôle plus rien, elle ne fait que suivre le désir et ses productions. La rapidité avec laquelle Hitler a pris le pouvoir en Allemagne, s'asservissant l'armée, l'industrie, le grand capital, mais aussi les classes moyennes, jusqu'au prolétariat, celle encore plus folle avec laquelle s'est déroulé le génocide rwandais – sont sidérantes, effrayantes. A cet égard, Deleuze et Guattari louent Reich d'avoir eu le courage et la clairvoyance de dire *dès les années 30* : la mainmise sur le pouvoir d'Hitler est inexplicable sans faire intervenir le désir des masses, et son efficacité *contre* leurs intérêts pré-conscients de classe. C'est ce que les théoriciens marxistes orthodoxes sont incapables d'accepter : *le désir prime l'intérêt économique.*

Mêmes les formes les plus répressives et les plus mortifères de la répression sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « pourquoi les hommes luttent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment en arrive-t-on à crier : encore plus

*d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens vo-
lent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours
et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes suppor-
tent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les
vouloir non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est
plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une il-
lusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le
désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompés, elles ont désiré le
fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer,
cette perversion du désir grégaire.¹*

Mai 68 a aussi été une irruption de désir dans la société française, et en beaucoup
d'autres endroits du monde. Là aussi la logique de l'intérêt s'est enrayée. On peine à
l'imaginer aujourd'hui, pendant quelques jours tout a été bloqué ; tous les rouages institution-
nels et économiques se sont arrêtés, comme vidés de leur sang humain, pendant que, partout,
tout le monde s'est mis à délirer. Ce n'est pas l'imagination, ce sont les machines désirantes
qui, pendant quelques jours, ont *simulé* la prise d'un pouvoir rendu à son impuissance. Pour
leur compte, Deleuze à Lyon et Guattari entre La Borde et Paris, ont accompagné avec joie le
mouvement. Bien entendu, cela a très vite mal tourné ; tout a été fait, à droite comme à
gauche, pour faire taire ces agitateurs sans programme politique organisé. Et puis, aussi vite
que l'épisode délirant avait commencé, tout a été colmaté, ligaturé, surcodé. A ce propos,
Guattari dit à la sortie de *L'Anti-Œdipe*, à propos de son travail en commun avec Deleuze :
« Cette collaboration n'est pas le résultat d'une simple rencontre entre deux individus. Outre
le concours des circonstances, c'est aussi tout un contexte politique qui nous y a conduits. Il
s'est agi, à l'origine, moins de la mise en commun d'un savoir que du cumul de nos incerti-
tudes, et même d'un certain désarroi devant la tournure qu'avaient prise les événements après
Mai 68 »².

Le problème du délire universel, c'est l'oscillation constante du délire dans l'histoire
entre deux pôles : un pôle « paranoïaque-fascisant » et un pôle « schizo-révolutionnaire »,
Hitler et Mai 68. Il n'est donc pas du tout question pour Deleuze et Guattari d'opposer le bon
désir aux mauvais intérêts, *il y a du bon et du mauvais dans le désir tout autant que dans les
intérêts*. J'en profite pour signaler qu'ils ne récusent pas en bloc la logique de l'intérêt, il est

¹ AOE, pp. 36-37

² ID, p. 301

évidemment important de lutter politiquement pour ceux dont les intérêts ont le plus de probabilités d'être bafoués en raison de l'ordre établi tel qu'il est. Ils disent seulement que les intérêts ne résistent pas au désir lorsque celui-ci investit directement le champ social, que ce soit au niveau « micro » ou au niveau « macro ». Et ils ajoutent que ces investissements délirants conduisent au pire *et* au meilleur.

On ne croira pas que le pire correspond aux désirs collectifs de masse et le meilleur aux désirs individuels des Grands Délirants. La ligne de partage ne passe pas du tout entre l'individuel et le collectif, distinction totalement inopérante au niveau des machines désirantes. Ce serait trop facile. En vérité, *elle passe en chacun d'entre nous*. C'est chacun de nous, lorsqu'il délire, qui oscille entre ces deux pôles. Lorsqu'une avant-garde révolutionnaire, qu'elle soit politique ou artistique, prétend voir clairement et distinctement dans l'idéologie qui trompe les masses et mettre en œuvre le programme qui permettra de réveiller les consciences en changeant les choses, Deleuze et Guattari disent qu'il y a fort à parier que le groupe d'avant-garde en question ne soit qu'un groupe paranoïaque-fascisant. Les Justes ne se reconnaissent qu'entre eux, sous la férule d'un grand Paranoïaque de groupe au délire omnipotent. C'est par exemple ainsi qu'ils donnent sens et apprécient la valeur du groupe fondé par Lacan, très vraisemblablement moins en raison du désir paranoïaque du Maître que du désir œdipien de ses disciples d'en avoir un. Comme dit Lacan, vous ne m'aidez pas ! C'est ainsi également qu'ils apprécient le groupe Surréaliste autour d'André Breton, dont le Schizo Artaud s'est très rapidement échappé. Pour rester dans le domaine artistique, et à l'époque des avant-gardes, Deleuze et Guattari évoquent à l'inverse le cas de Dada. Cette fois, le groupe ne prétend pas savoir pour les autres, ou porter la bonne nouvelle, *il se contente de produire*. L'écriture automatique n'est rien si elle doit apporter la clé des songés ; c'est seulement lorsqu'elle se prend elle-même pour fin, sans but, qu'elle devient une écriture « à même le réel ». Machines désirantes. Or, rien n'est jamais joué d'avance lorsqu'on délire :

On oscille entre les surcharges paranoïaques réactionnaires et les charges souterraines, schizo-phréniques et révolutionnaires. Bien plus, on ne sait pas trop comment ça tourne d'un côté ou de l'autre : les deux pôles ambigus du délire, leurs transformations, la manière dont un archaïsme ou un folklore, dans telle ou telle circonstance, peuvent être chargés soudain d'une dangereuse valeur progressiste. Comment ça tourne fasciste ou révolutionnaire, c'est là le problème du délire universel sur lequel tout le monde se tait, d'abord et surtout les psychiatres (ils n'ont pas d'idée là-dessus, pourquoi en auraient-ils ?). Le capitalisme, et aus-

*si le socialisme, sont comme déchirés entre le signifiant despotique, qu'ils adorent, et la figure schizophrénique, qui les entraînent*¹.

C'est ici que *L'Anti-Œdipe* devient un livre « grand parmi les grands » comme disait Foucault en 1970 des deux précédents ouvrages de Deleuze : c'est ici qu'il devient un de *ces livres vitaux* qu'on devrait toujours avoir sur soi, non comme une bible mais comme un manuel de savoir-vivre, non comme un guide mais comme une carte. En tout cas, c'est tout le sens de la préface de Foucault à l'édition américaine de l'ouvrage en 1977 :

*Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire ? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos cœurs et nos plaisirs du fascisme ? Comment débusquer le fascisme qui s'est incrusté dans notre comportement ? Les moralistes chrétiens cherchaient les traces de la chair qui s'étaient logées dans les replis de l'âme. Deleuze et Guattari, pour leur part, guettent les traces les plus infimes du fascisme dans le corps. En rendant un hommage modeste à saint François de Sales, on pourrait dire que *L'Anti-Œdipe* est une Introduction à la vie non fasciste*².

Deleuze et Guattari suggèrent quelques indications permettant de distinguer concrètement les deux pôles du délire. J'en évoquerai une, concernant l'investissement des races dans le délire. A ce niveau, la différence passe entre celui qui, comme Schreber, Hitler et tous les racistes du monde, dit : « Je suis des vôtres et nous sommes la race supérieure, l'élue entre toutes les races », et ce que dit exemplairement Rimbaud dans *Une saison en enfer*.

Une saison en enfer, comment la séparer de la dénonciation des familles d'Europe, de l'appel à des destructions qui ne viennent pas assez vite, de l'admiration pour le forçat, de l'intense franchissement des seuils de l'histoire, de cette prodigieuse migration, de ce devenir-femme, ce devenir-scandinave et mongol, ce « déplacement de races et de continents », ce sentiment d'intensité brute qui préside au délire comme à l'hallucination, et surtout cette volonté délibérée, obstinée, matérielle, d'être « de race inférieure, de toute éternité » : « J'ai connu chaque fils de famille, ... je n'ai jamais été de ce peuple-ci, je n'ai jamais été

¹ AOE, p. 310

² Dits et écrits, tome 2, p 135

chrétien, ... oui, j'ai les yeux fermés à votre lumière. Je suis une bête, un nègre... »¹

¹ AOE, p. 102