

## *Le bébé deleuzien. Revisiter le problème corps/esprit avec Deleuze*

Que peut apporter Deleuze aux débats contemporains en sciences et en philosophie sur le problème corps/esprit ? Les suggestions proposées ici sont limitées : je m'attacherai uniquement à ce que le philosophe dit en 1969 dans *Logique du sens* et, plus particulièrement, à la manière dont il développe le problème de la genèse corporelle de l'esprit chez l'être humain. L'orientation promue par Deleuze pourra paraître curieuse, notamment en raison de sa tonalité psychanalytique prononcée. A ce propos, je ne chercherai pas à savoir si sa célèbre rupture avec la tradition freudienne trois ans plus tard, dans *L'anti-Œdipe*, remet en cause ce qu'on peut tirer de *Logique du sens* pour revisiter le problème corps/esprit<sup>1</sup>. Cela étant dit, j'en viens à la question : en quoi Deleuze permet-il de revisiter le problème corps/esprit ?

Le philosophe soutient une première idée, qui prend la forme d'un monisme ontologique : il n'y a qu'un monde, le monde de la Nature, exclusivement composé de corps naturels (par exemple des cerveaux) et artificiels (par exemple des ordinateurs) entretenant entre eux de multiples relations causales. Tout ce qui existe dans le monde, tout phénomène observable est en principe réductible à ce qu'il appelle « l'ordre primaire des causes corporelles ». Deleuze semble donc rejoindre ici les partisans contemporains d'une approche matérialiste de l'esprit, pour lesquels les phénomènes mentaux constituent une région du monde de la Nature, régie par des relations causales au même titre que les phénomènes physiques.

Mais Deleuze soutient une seconde idée, qui prend cette fois la forme d'un dualisme ontologique : le monde des corps et le monde de l'esprit constituent deux mondes objectifs hétérogènes, sans aucun rapport assignable, régis par des principes de fonctionnement irréductibles. Plus importante que la distinction entre le monde objectif des causes physiques et le domaine du subjectif, il y a la distinction entre deux types d'objectivité : l'objectivité physique des corps, l'objectivité incorporelle de l'esprit. On verra que Deleuze est ici étrangement proche de Frege, qui définit le monde objectif de l'esprit comme monde du sens, véritable « troisième règne de la pensée pure » irréductible au monde naturel et aux représentations subjectives.

---

<sup>1</sup> Mon sentiment actuel sur le sujet est plutôt que sa rupture avec la psychanalyse lui a permis d'enrichir son modèle conceptuel de la relation corps/esprit en lui ajoutant une nouvelle composante, le corps social. Pour un aperçu sur ce point, cf. <http://www.espritdeleuzien.com/présentation/>

Or, ces deux idées sont incompatibles. Comment, sans se contredire, tenir un raisonnement acceptant à la fois l'idée qu'il n'y a qu'un monde (le monde physique des corps, et des relations causales qu'ils entretiennent entre eux) et l'idée qu'il y a deux mondes hétérogènes (le monde des corps et le monde de l'esprit, régis par des principes irréductibles) ? C'est pourtant ce que Deleuze entreprend de faire, refusant de choisir entre ces deux idées. L'issue proposée peut être formulée simplement : il suffit de considérer ces deux idées dans le temps. Il y a un *premier temps* dans lequel il est vrai qu'il n'y a qu'un monde et il y a un *second temps* dans lequel il est vrai qu'il y a deux mondes. Dans un premier temps, il n'y a que des corps. Mais tout change dans un second temps : il y a désormais deux mondes sans aucun rapport assignable, le monde des corps et le monde de l'esprit.

Tout l'enjeu est alors de parvenir à déterminer *l'événement* qui fait passer du premier au second temps. Un tel événement doit nécessairement trouver ses conditions dans le monde purement physique des causes corporelles, mais aussi bien cet événement doit arriver comme quelque chose qui change tout, après lequel tout sera différent puisqu'il y aura désormais deux mondes hétérogènes, sans rapport. En d'autres termes, il s'agit s'expliquer comment se réalise la genèse corporelle de l'esprit chez l'être humain à un certain moment du temps. Pour employer une expression passablement incongrue dans une perspective deleuzienne, le philosophe se trouve en quelque sorte contraint de poser le problème de la « naissance spirituelle » de l'être humain, en tant que celle-ci se distingue de sa naissance physique.

Quand cet événement a-t-il lieu ? Deleuze répond : dans les premières années de la vie de l'être humain. Pour le philosophe, chaque être humain est à la naissance un être purement corporel, un organisme biologique appartenant intégralement au monde des corps. A ce niveau, la naissance est un événement purement physique. Les changements considérables provoqués dans l'organisme humain par ce passage brusque d'un environnement intra-utérin à un environnement extérieur sont exclusivement de nature physique. En revanche, un petit enfant *qui commence à parler* au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire à formuler des propositions pourvues de sens dans le langage, appartient *déjà* à un tout autre monde : le monde objectif du sens ou de l'esprit, absolument irréductible au monde des corps. L'événement a déjà eu lieu. C'est donc *entre-temps*, dans le cours du développement physique du nourrisson qu'il faut situer cet événement fondateur. Le problème de la genèse corporelle de l'esprit consiste alors à se demander : comment concevoir ce qui fait qu'un organisme biologique devient un être humain à part entière, à la fois corps et esprit ?

Tel est, me semble-t-il, le premier point sur lequel Deleuze peut apporter quelque chose aux débats contemporains sur le problème corps/esprit : montrer que ce problème, *replacé à*

*l'échelle d'une vie humaine*, ne se pose réellement qu'une fois, à un moment déterminé de la vie du nourrisson, et qu'il *se réduit* au seul problème de la genèse corporelle d'un esprit qui, une fois constitué, s'avère totalement séparé du corps. Avant cet événement, il est trop tôt : il n'y a pas encore de problème corps/esprit, étant donné qu'il n'y a pas d'esprit mais uniquement des processus causaux de différentes espèces ; après l'événement, il est trop tard : il n'y a plus de problème corps/esprit, étant donné que le monde des corps et le monde de l'esprit constituent deux mondes hétérogènes, sans relation assignable.

Le second apport possible du philosophe concerne la manière dont il conçoit cette genèse corporelle de l'esprit chez le nourrisson. Pour concevoir cette espèce de « naissance spirituelle » de l'être humain, Deleuze est conduit à mettre en avant une *dimension singulière du corps* irréductible à la dimension du corps biologique dans laquelle baigne le nouveau-né. Selon lui, en effet, on ne peut pas concevoir la genèse de l'esprit directement à partir du corps biologique. Le mécanisme de cette genèse réclame d'abord la genèse causale d'un autre corps à partir du corps biologique. Deleuze ne revendique absolument pas la découverte de ce corps non-biologique de l'être humain. En effet, le philosophe estime que le corps dont il s'agit dans le problème de la genèse corporelle de l'esprit est exactement ce que Freud a nommé le « corps érogène », régit par une causalité sexuelle autonome. Le corps à partir duquel se constitue le monde de l'esprit chez le nourrisson doit être entièrement conçu comme corps érogène irréductible au corps biologique du nouveau-né. Ou encore, la « naissance spirituelle » de l'être humain est l'effet d'une causalité physique de type strictement sexuel.

Pour terminer cette rapide mise en perspective, il convient de signaler la différence cruciale entre ce que j'ai proposé d'appeler le « bébé deleuzien » et le bébé dont parlent les travaux contemporains en psychologie du développement. Ceux-ci semblent pourtant poser plus ou moins le même problème que Deleuze : comment concevoir la formation des compétences cognitives et affectives de l'être humain, à partir du corps du nourrisson et de ses propriétés observables ? Quelle est alors la différence entre ces deux approches ?

Dans son cours au Collège de France de 2012-2013, intitulé « le bébé statisticien », Stanislas Dehaene fait un état des lieux extrêmement intéressant de ces travaux en plein développement depuis une trentaine d'années, qui nous forcent à réviser complètement nos prénotions sur la vie psychique des bébés. Il s'intéresse notamment au fait remarquable que « le bébé semble doté, dès la naissance, de compétences pour le raisonnement probabiliste ». Les résultats des nombreuses observations réalisées sur les capacités cognitives des bébés tendent en effet à montrer qu'il faut leur attribuer, dès la naissance et sans doute même avant celle-ci, une capacité à réaliser ce qu'on appelle des inférences bayésiennes, c'est-à-dire des raisonne-

ments plausibles en présence d'incertitudes. En d'autres termes, dès la naissance, les bébés sont déjà des êtres pourvus d'un système cognitif extrêmement évolué leur permettant d'interagir avec leur environnement. De même, pour évoquer cette fois un psychologue contemporain de Deleuze, Piaget montre qu'il faut attribuer au nourrisson des capacités sensori-motrices extrêmement précoces qui lui permettent également d'interagir avec son environnement. Or, Deleuze n'évoque absolument pas les travaux de Piaget lorsqu'il s'intéresse au cas du nourrisson. La raison de cette exclusion me semble la suivante : la manière dont il décrit la genèse corporelle de l'esprit chez le nourrisson s'inscrit dans une toute autre perspective que le schème *continuiste* adopté généralement par les psychologues du développement.

Ces derniers tendent en effet à concevoir le développement de l'être humain comme un processus causal pouvant en principe être décrit de manière *continue*, c'est-à-dire comme un processus d'intégrations successives, de stades en stades, allant du plus rudimentaire mais aussi du plus fondamental (les compétences statistiques dont parle Dehaene, les compétences sensori-motrices dont parle Piaget) jusqu'au plus évolué, au plus complexe (ce qu'on appelle les facultés humaines supérieures : raisonnements conscients, intentionnalité). Il y a évidemment de grandes différences à chacun de ces stades, mais ceux-ci s'inscrivent dans *un même dynamisme ontogénétique*. Si bien que dans ce cadre continuiste, il n'y a pas de véritable différence de nature entre un fœtus, un nourrisson, un enfant ou un adulte ; il n'y a que des différences de degré sur une même échelle de développement. Or, c'est justement ce que Deleuze conteste : il y a, soutient-il, une véritable de nature entre un fœtus ou un nourrisson d'un côté, un enfant ou un adulte de l'autre. Un fœtus ou un nourrisson sont des êtres purement corporels vivant dans un monde sans esprit, un enfant ou un adulte sont des êtres *divisés*, composés d'un corps et d'un esprit totalement hétérogènes. Autrement dit, il y a une « rupture de causalité » dans le développement dynamique du nourrisson. Cette rupture de causalité vient briser la continuité de l'ontogenèse de l'être humain, elle marque le *surgissement* du monde l'esprit à côté du monde des corps, dont font partie le « corps cognitif » de Dehaene et le corps sensori-moteur de Piaget. C'est que Deleuze appelle le « saut sur place » : une transformation instantanée qui fait passer sans transition du monde moniste du nourrisson au monde dualiste de l'enfant. En d'autres termes, un système cognitif ou un système sensori-moteur sont bien des systèmes physiques, dont le développement continu peut être observé scientifiquement ; mais ce ne sont justement pas des systèmes permettant de décrire la genèse de l'esprit au sens deleuzien du terme, dans la mesure où cette genèse consiste précisément en une rupture de continuité, un « saut sur place ».

Voici donc la manière dont il est possible de revisiter le problème corps/esprit avec Deleuze. Cette reformulation consiste essentiellement en deux propositions. D'une part, réduire le problème corps/esprit au problème de la genèse corporelle de l'esprit ; d'autre part, concevoir cette genèse à partir du corps érogène du nourrisson découvert par Freud. Cela dit, ces deux propositions sont inséparables de la conception originale de l'esprit proposée par Deleuze. De même qu'il convient de distinguer le corps érogène du corps biologique, cognitif ou sensori-moteur, de même il faut faire la différence entre l'esprit conçu comme monde objectif du sens et ce qu'on envisage ordinairement sous ce concept dans la philosophie de l'esprit contemporaine.

C'est pourquoi je procéderai en trois temps. Je présenterai d'abord la conception deleuzienne de l'esprit. J'examinerai ensuite pourquoi, en vertu de cette définition, Deleuze est contraint de poser le problème corps/esprit mais en le réduisant au problème de la genèse corporelle de l'esprit. Enfin, je terminerai en évoquant la manière dont il conçoit cette genèse à partir du corps érogène du nourrisson.

## 1. L'ESPRIT CHEZ DELEUZE

Comment présenter la notion d'esprit chez Deleuze ? Pour commencer, *l'esprit est objectif*. Deleuze défend une conception réaliste de l'esprit, où l'objectivité de l'esprit constitue une dimension *de plein droit* de la réalité, à la fois irréductible à l'objectivité physique des causes corporelles et au domaine du subjectif en général. Autrement dit, l'esprit deleuzien n'est ni le cerveau des neurosciences, ni la conscience ou l'intentionnalité des approches philosophiques en première personne. Il s'agit d'une véritable troisième dimension de la réalité, à la fois objective et incorporelle. Cette idée n'est pas originale, elle est partagée par de nombreux philosophes et scientifiques de la génération de Deleuze.

Par exemple, en France, cette idée évoque la célèbre triade structuraliste, distinguant le réel, l'imaginaire et le symbolique. Suivant cette perspective, il est en effet insuffisant d'en rester à l'opposition simple entre le réel et l'imaginaire, entre l'objectivité têtue du réel et les puissances subjectives de l'imaginaire. La réalité humaine ne peut pas être réduite à ces deux dimensions : « le premier critère du structuralisme, c'est la découverte et la reconnaissance d'un troisième ordre, d'un troisième règne : celui du symbolique. C'est le refus de confondre le symbolique avec l'imaginaire, autant qu'avec le réel, qui constitue la première dimension du structuralisme » (Deleuze, 1967). Ainsi parle-t-on aujourd'hui couramment, en sciences

sociales et au-delà, de « l'ordre symbolique », du « pouvoir symbolique » ou « capital symbolique » pour désigner cette part non-physique de la réalité objective qui nous environne et nous détermine.

Je prendrai un deuxième exemple, dans le domaine de la philosophie de l'esprit. Le fonctionnalisme, qui a d'ailleurs connu son heure de gloire à la même époque que le structuralisme français, propose à son tour d'introduire un *niveau intermédiaire* entre le niveau des causes physiques et le niveau des raisons personnelles : le niveau causal des processus fonctionnels. Ce niveau se distingue du niveau physique notamment par sa capacité de « réalisabilité multiple » : un même système fonctionnel peut se réaliser de multiples façons dans le cerveau, il peut aussi tout à fait se réaliser dans des machines comme le montrent les recherches en intelligence artificielle. Mais ce niveau se distingue également du niveau des raisons d'agir que nous invoquons pour interpréter nos comportements et ceux de nos semblables, en tant que *toutes* nos raisons ne sont pas des causes.

Comment Deleuze définit-il pour son compte cette dimension objective et incorporelle de l'esprit ? A nouveau, son orientation n'est pas originale : comme je l'ai déjà indiqué, il définit l'objectivité de l'esprit comme celle *du sens dans le langage*. Cette part non-physique et non-personnelle de la réalité se présente comme une dimension objective du langage, la dimension du sens. L'originalité de Deleuze consiste, non dans la découverte, mais dans la manière de concevoir cette dimension. Pour cerner cette originalité, le plus simple est sans doute de la mettre en relation avec les conceptions rivales défendues par Frege et Husserl au début du 20<sup>ème</sup> siècle.

Deleuze est peut-être au fond beaucoup plus proche de Frege que de Husserl. Le père de la philosophie analytique propose en effet une conception de ce qu'il appelle le « troisième règne » du sens, de la « pensée pure » ou encore de « l'esprit », qui résonne étrangement avec celle de Deleuze. Etrangement, car Frege défend une position explicitement platonicienne en philosophie. Il considère qu'il faut supposer la réalité d'un monde objectif purement *idéal*, absolument sans rapport avec le monde physique et absolument indépendant des représentations subjectives. Ce monde, c'est le monde de la logique et des mathématiques. Ou plutôt, la logique et les mathématiques sont les deux disciplines grâce auxquelles nous pouvons avoir accès à ce « troisième règne ». Ou encore, les objets logiques et mathématiques ne sont pas des constructions de l'esprit humain, ce sont des objets éternels existants indépendamment de nous et du monde physique, auxquels nous pouvons simplement avoir accès sous certaines conditions extrêmement strictes. La physique est la science fondamentale dans l'ordre des causes corporelles, mais la logique et les mathématiques appartiennent à un autre ordre,

l'ordre idéal de la « pensée pure ». Dans sa lutte contre la psychologisation de la logique et des mathématiques, Frege est ainsi conduit à soutenir un véritable dualisme ontologique. C'est pourquoi il critique l'approche de Husserl, encore beaucoup trop psychologique à son goût. L'intentionnalité, conçue comme orientation originelle de la conscience empirique vers des objets intentionnels (noèmes) existants indépendamment d'elle bien que dépourvus d'existence physique, ne permet pas de sortir réellement du psychologisme selon Frege. Il faut absolument abandonner le point de vue en première personne de la conscience si on veut réellement avoir accès au monde du sens, de la pensée pure, de l'esprit. Or, la conception de-leuzienne est étrangement proche de ce platonisme défendu par Frege, par son refus de rapporter en quelque façon que ce soit le monde de l'esprit au domaine de la conscience, tout en le distinguant tout aussi radicalement du monde naturel des corps et des causes physiques. Quelle est alors la différence entre eux ?

Pour Deleuze, l'objectivité de l'esprit ou du sens n'est pas donnée. Il s'agit d'une forme d'objectivité *paradoxe*, qui doit être produite. Alors que, pour Frege, les entités idéelles qui peuplent le monde de la pensée pure sont des êtres éternels pour lesquels il n'y a, par définition, pas à se poser la question de l'origine ou de la genèse, pour Deleuze ces entités paradoxales *ne deviennent éternelles qu'une fois produites*. Le sens dans le langage est à la fois une dimension objective préexistante et une dimension dans laquelle la production de nouveauté est possible. Pour Deleuze, il y a de la création en logique et en mathématiques. Les entités logiques et mathématiques ne préexistent pas à des actes de création réalisés par des logiciens ou des mathématiciens, même si, une fois créés, ces entités existent en elles-mêmes, de manière totalement autonome, absolument indépendante des conditions de leur création. Partant, le philosophe va plus loin : non seulement le monde de l'esprit est peuplé d'entités logiques et mathématiques, mais il est également peuplé, par exemple, d'entités philosophiques, ce qu'il appelle des concepts. Pour Deleuze en effet, les concepts sont des êtres objectifs. Tout nouveau concept doit être créé par un philosophe, mais de telle sorte qu'une fois créé, ce concept *consiste en lui-même*, absolument indépendamment du philosophe qui a su le faire exister dans le monde de l'esprit.

Plus largement encore, chez Deleuze le monde objectif de l'esprit ou du sens est ce qu'il appelle le monde des *problèmes objectifs*. Ces problèmes peuvent avoir été inventés par des scientifiques, des philosophes ou des artistes, peu importe. L'important, c'est que l'ensemble de tous ces problèmes extrêmement variés constitue un monde objectif à part entière dans lequel nous vivons au même titre que nous vivons dans un monde physique : le monde de l'esprit ou de la pensée pure. Sans doute, dans la très grande majorité des cas, nous ne

sommes pas conscients de ces problèmes objectifs qui nous environnent. Nous n'en avons pas besoin dans nos interactions ordinaires. Les urgences pragmatiques de l'action nous conduisent à en rester au niveau des *solutions* possibles pour des problèmes préexistants. Elles nous conduisent à arbitrer, dans chaque cas, en faveur de la meilleure solution, sans chercher à remettre en cause les problèmes eux-mêmes. Pourtant, nous le pouvons. Nous le pouvons, même si la faculté de produire du sens ou de problématiser, ce que Deleuze appelle la faculté de « penser », ne nous est pas donnée naturellement, ni même méthodiquement : elle suppose des conditions très particulières.

En quoi consistent ces conditions qui nous rendent capables de produire du sens, de faire exister de nouveaux problèmes objectifs dans le monde ? Déjà, on l'a vu, Deleuze récuse la réponse phénoménologique à cette question : les conditions de la production du sens ne doivent pas être cherchées dans une conscience transcendantale. En fait, la réponse du philosophe est pratique. Tout d'abord, dit-il, la capacité à produire du sens est résultat d'un *apprentissage*. Il faut apprendre à explorer ce troisième règne de l'esprit. Un tel apprentissage passe, par exemple en philosophie, par l'étude des concepts et des problèmes objectifs créés par les grands philosophes de la tradition. A cet égard, l'essentiel d'un tel apprentissage est peut-être d'apprendre à *devenir sensible* à l'objectivité incorporelle de ces entités paradoxales. Ensuite, pour ce qui est de la capacité à produire de telles entités, Deleuze considère qu'il n'y a pas de règle ou de méthode : fondamentalement, la production de sens est affaire d'expérimentation.

Cela dit, cet apprentissage et ces expérimentations supposent un monde de l'esprit pré-existant dans lequel nous *pouvons* nous installer, auquel nous *pouvons* en principe avoir accès. Autrement dit, ces *conditions pratiques* dont parle Deleuze supposent que le monde de l'esprit soit déjà constitué *pour nous*, qu'il constitue déjà une dimension objective à part entière de la réalité dans laquelle nous vivons, même si nous ne le savons pas encore. Or, pour le philosophe, lorsqu'on se place à *l'échelle d'une vie humaine*, cette dimension n'existe pas dès le début, dès la naissance. Au début, l'être humain est un être biologique, dont la réalité est exclusivement corporelle. Aux premiers temps de la vie d'un être humain, le monde de l'esprit n'existe pas. Alors, un tout autre problème se pose : non plus, comment apprendre à produire du sens, mais comment le monde du sens se constitue-t-il chez l'être humain, qui n'est d'abord que pure puissance corporelle ?



## 2. LE PROBLEME DE LA GENESE CORPORELLE DE L'ESPRIT

Deleuze place son orientation en philosophie sous le signe du renversement du platonisme. Renverser le platonisme ne signifie pas abolir le monde des idées, mais récuser sa prétention à dicter la loi du monde des causes corporelles. Le monde de l'esprit, conçu comme monde du sens, n'est pas cause ou origine du monde physique. C'est exactement l'inverse. Ce monde doit, d'une manière ou d'une autre, être le résultat d'une genèse causale strictement corporelle. Autrement dit, le dualisme ontologique défendu par Deleuze n'est pas premier : ce dualisme est produit à partir d'un monisme des causes corporelles, premier en droit.

Le primat ontologique du corps sur l'esprit veut dire que l'esprit est sous la condition, sous la dépendance absolue du corps : le monde de l'esprit ne peut pas exister hors du monde des corps, tandis que le monde des corps pris en lui-même n'a absolument pas besoin de l'esprit pour exister. Soyons concrets. Le monde du sens dans le langage, ce monde des problèmes objectifs qui constituent l'environnement idéal dans lequel vivent les êtres humains, est inséparable du fait que se soient constitués dans le monde naturel des corps possédant cette faculté singulière de produire du sens à partir des sons émis par leur larynx. Avant que des corps capables de parler ne soient constitués à un moment extrêmement tardif de l'histoire naturelle du monde, l'esprit n'existait pas. Replacé à cette échelle astronomique, le monde de l'esprit au sens deleuzien du terme est donc contemporain de ce qu'on appelle le processus d'hominisation. Mais je ne m'aventurerai pas dans ce problème de l'origine phylogénétique de l'esprit chez les primates supérieurs, même si Deleuze y consacre de longs développements dans *Mille plateaux*. Je voulais simplement suggérer ici jusqu'où le renversement du platonisme promu par Deleuze nous force à aller.

Mais venons-en donc au problème apparemment insoluble soulevé par la position deleuzienne. Comment soutenir, sans se contredire, et que le monde de l'esprit est absolument irréductible au monde des corps, et que le monde de l'esprit est sous la dépendance absolue du monde des corps ? Comment *reverser* le platonisme dans l'ordre primaire des causes corporelles, sans perdre du même coup l'irréductibilité absolue du monde objectif de l'esprit ?

En effet, si on se place du strict point de vue matérialiste d'une causalité corporelle ontologiquement première, il semble impossible de concevoir quelque chose d'absolument irréductible à cet ordre *causalement clos*. En principe, tout ce qui existe dans le monde doit être réductible à des relations causales entre corps. Rien ne peut exister qui ne soit sous la condition absolue d'une causalité corporelle. Telle est du moins la position des partisans du réduc-

tionnisme en philosophie de l'esprit. Certains vont même plus loin. Pour les éliminativistes, il n'est même pas question de réduire les phénomènes mentaux à des phénomènes physiques : il n'y a que des phénomènes physiques. Le vocabulaire de l'esprit ne décrit absolument rien de réel dans le monde.

La position défendue par Deleuze est évidemment incompatible avec le réductionniste. S'il est vrai que le monde des corps est ontologiquement premier, il est également vrai que le monde de l'esprit, une fois constitué, s'en distingue irréductiblement. Mais sa position est également incompatible avec les approches non-réductionnistes, telles que le fonctionnalisme ou l'épiphénoménisme. De manière très générale, l'objectif de ces approches est de parvenir à concilier l'idée d'un primat ontologique du niveau physique et l'idée d'une irréductibilité du mental aux explications physicalistes, sans pour autant en revenir aux explications du mental en première personne. Les phénomènes mentaux sont irréductibles aux phénomènes physiques, tout en étant régis par des relations causales au même titre que les phénomènes physiques. Ensuite, les différences entre ces approches portent sur la nature des relations causales en question, et notamment sur le problème de la causalité mentale. Par exemple, comme je l'évoquai rapidement tout à l'heure, les fonctionnalistes considèrent que les phénomènes mentaux peuvent être expliqués à partir de modèles théoriques dans lesquels ces phénomènes jouent des rôles causaux au sein de systèmes et de sous-systèmes fonctionnels. En revanche, les épiphénoménistes considèrent que les phénomènes mentaux sont de purs effets dépourvus de tout pouvoir causal. Produits par des causes physiques, ces épiphénomènes sont en quelque sorte en bout de chaîne des explications causales.

La différence entre ces approches et celle de Deleuze est analogue à celle que j'évoquais au début entre sa position et celle des psychologues du développement. Comme ces derniers, les partisans d'une approche non-réductionniste de l'esprit s'inscrivent dans la perspective d'un *continuisme causal*. Le fait que l'esprit ne soit pas réductible au niveau des explications physiques ne signifie pas que celui-ci soit irréductible à l'ordre des explications causales en général. Pour Deleuze, au contraire, le monde de l'esprit est absolument irréductible au monde des causes corporelles ; l'exploration de ce monde, et la production de nouveauté dans celui-ci, ne sont pas régies par des principes *causaux*. Le monde de l'esprit est non-causal ou plutôt « quasi-causal ».

On peut ici opérer un rapprochement entre Deleuze et Wittgenstein. En effet, comme Jacques Bouveresse et Vincent Descombes le soulignent, la difficulté insurmontable à laquelle se heurtent tous les matérialistes contemporains, qu'ils soient ou non réductionnistes, résulte de leur volonté d'expliquer les *raisons* par les *causes*. Dans une perspective wittgens-

teinienne, la grammaire des raisons ou du sens est absolument sans rapport avec la grammaire des causes. Il est par conséquent en principe impossible de prétendre les réconcilier dans une *description continue* permettant de passer de l'une à l'autre.

Pourtant, et c'est précisément tout la question, ce monde du sens ou des raisons n'est pas un autre monde existant de toute éternité. Il faut bien que celui-ci résulte, qu'il émerge, qu'il survienne à partir du monde des corps. On connaît la réponse déflationniste de Wittgenstein à ce type de questions métaphysiques : il faut tout simplement y renoncer, parce qu'on ne peut rien en dire. Ou plutôt, on ne peut rien en dire *rationnellement*. Face à de telles questions, on est forcé de choisir entre ne rien dire ou tenir un discours mythologique ou religieux. Renoncer à cette prétention fondationnelle dans l'ordre des discours rationnels est alors la seule condition pour préserver l'irréductibilité du monde de l'esprit au monde des corps. Pour son compte, Deleuze refuse cette alternative : il considère même que c'est la tâche du philosophe de lutter contre les mythologies et les religions *sur ce terrain des questions métaphysiques*, c'est-à-dire sur le terrain de ces questions qui ne peuvent pas être problématisées dans le discours rationnel de la science mais qu'on ne peut pas s'empêcher pourtant de poser.

J'ai déjà indiqué quelle était l'orientation proposée par Deleuze pour affronter cette difficulté insurmontable dont parlent les wittgensteiniens. Il s'agit de parvenir à concevoir la genèse corporelle de l'esprit chez l'être humain, mais de telle sorte que cette genèse opère une véritable « rupture de causalité » constitutive de l'esprit dans son hétérogénéité radicale au monde des causes corporelles. Il s'agit de *cerner* le moment où, dans la vie de chaque être humain, se produit un événement qui vient briser la continuité de son développement corporel et le plonge *tout d'un coup* dans le monde du sens.

Reformulé dans les termes structuralistes que j'évoquais tout à l'heure, ce problème est celui de la genèse réelle du symbolique chez l'être humain, celui de la constitution de la dimension symbolique de la réalité à l'échelle de chaque être humain considéré comme *cas singulier*. Car s'il est vrai que chacun arrive dans un ordre symbolique préexistant, cela n'explique pas ce qui rend cet accès possible à l'échelle de chaque cas singulier, cela n'explique pas comment s'opère originairement la *prise* du symbolique sur l'être humain. Lorsque l'ordre symbolique apparaît, il apparaît bien comme quelque chose de préexistant, tout fait, mais avant d'apparaître comme tel, *ce monde n'existe pas*. Un nouveau-né vit dans *le réel à l'état pur*, et rien d'autre. De sorte que les conditions qui rendent possible le surgissement de la dimension symbolique de la réalité chez l'être humain sont elles-mêmes strictement réelles, physiques.

On l'a vu, Deleuze utilise l'expression « saut sur place » pour dire l'événement de cette genèse instantanée de l'esprit chez l'être humain. Or il qualifie ce saut de « mystère », dont il ne dit d'ailleurs *presque rien*. Il lui arrive même de parler « d'immaculée conception » à propos de cet événement fondateur. Ce point est décisif dans la perspective qu'il défend. S'il prétendait expliquer cet événement, il commettrait en effet la même erreur que les matérialistes contemporains en supposant une continuité là où précisément il y a rupture explicative. Ainsi, en lui-même, l'événement qui fait passer l'être humain du monde moniste des causes corporelles au monde dualiste ou divisé des corps et de l'esprit, est un événement *impensable*. Autrement dit, le problème de la genèse de l'esprit *en tant que telle* ne peut pas être résolu : il est impossible d'expliquer l'événement de cette genèse instantanée. Comme dirait Wittgenstein, un tel événement ne peut être que *montré*.

Mais s'il est impossible d'expliquer cet événement, il est en revanche possible de chercher ce qui va le rendre possible dans le monde des causes corporelles. Il est possible de chercher, au niveau de l'ordre primaire des causes corporelles, et uniquement à ce niveau, ce qui va permettre que l'événement se réalise, qu'il *s'incarne* dans une vie. C'est pourquoi il faut finalement reformuler le problème posé par Deleuze : il ne s'agit pas tant du problème de la genèse corporelle de l'esprit que du *problème des conditions corporelles de la genèse de l'esprit*, étant entendu que cette genèse elle-même, l'événement pur de cette genèse, est à proprement parler impensable.

Cette reformulation du problème corps/esprit me paraît constituer le premier point sur le lequel Deleuze peut apporter quelque chose aux débats contemporains : elle ouvre une voie permettant d'articuler l'exigence d'un primat ontologique des causes corporelles et l'exigence d'une hétérogénéité radicale du monde de l'esprit et du monde des corps. Reste donc maintenant à examiner comment le philosophe conçoit ces conditions corporelles de la genèse de l'esprit, en s'inspirant des recherches psychanalytiques.

### **3. LES CONDITIONS CORPORELLES DE LA GENESE DE L'ESPRIT CHEZ LE NOURRISSON**

Deleuze considère que le nourrisson nous force à penser, et ce qu'il nous force à penser, c'est précisément le problème des conditions corporelles de la genèse de l'esprit. Et le philosophe estime que les recherches psychanalytiques sur le corps érogène et la sexualité infantile permettent d'éclairer de manière inégalée ce problème. Je ne pourrai évidemment pas rentrer dans le détail extrêmement précis de *l'usage* deleuzien de ces recherches. Mon but sera uni-

quement de présenter la manière dont il décrit la formation dynamique de ces conditions corporelles de la genèse de l'esprit. Car ces conditions ne préexistent pas. Elles ne sont pas données à la naissance. Autrement dit, elles doivent elles-mêmes faire l'objet d'une genèse, mais une genèse purement physique à partir du corps biologique qu'est le bébé à la naissance : ce que Deleuze appelle la « genèse dynamique ».

Cela dit, avant de présenter cette genèse dynamique, il convient d'insister sur le fait que celle-ci se déroule simultanément sur deux plans : le plan du corps du nourrisson et *le plan du langage*. La prise en compte du langage est en effet absolument décisive dans la perspective proposée par Deleuze. J'ai déjà suggéré ce point lorsque je disais au début que, pour le philosophe, il y a une différence de nature entre un nourrisson et un enfant, précisément la différence de l'esprit. Le nourrisson et l'enfant vivent chacun d'un côté de la césure produite par l'événement pur de la genèse de l'esprit. Par définition, il n'est pas possible de dater cet événement dans la vie de l'être humain. Non seulement la date de cet événement varie dans chaque cas, mais surtout c'est une date purement virtuelle dans la mesure ou *personne ne peut saisir cet événement pur lorsqu'il arrive* : ni l'enfant, ni ses parents, ni les psychologues du développement. En revanche, il est possible de fournir un critère permettant de repérer que l'événement a eu lieu : précisément, le fait qu'un enfant commence à formuler des propositions pourvues de sens dans une langue maternelle, le fait qu'il commence à parler au sens ordinaire du terme, le fait qu'il commence à faire entendre sa *voix*. Ce critère linguistique est même le seul critère pour Deleuze. C'est uniquement lorsqu'un enfant commence effectivement à *faire usage d'un jeu de langage ordinaire pour s'exprimer* que l'on peut être certain du fait que l'événement, le « saut sur place », a eu lieu pour lui.

Je voudrais faire une brève remarque à ce propos, pour lever une ambiguïté concernant la conception deleuzienne de l'esprit. Le philosophe insiste souvent sur le fait que les enfants sont ce qu'il appelle des « êtres métaphysiques ». Par exemple, lorsqu'un enfant demande et redemande « pourquoi ? » ce n'est pas, ou du moins pas seulement, l'occasion pour lui de jouer avec les limites de ses parents. Les « pourquoi ? » répétitifs d'un enfant sont aussi, sont même essentiellement, l'expression de véritables *questions métaphysiques*. Déjà pris dans les jeux de langage ordinaires, l'enfant fait usage de ces jeux pour questionner le monde, et pour élaborer de véritables *théories métaphysiques* sur la différence entre les générations, sur la différence des sexes, sur la différence entre la vie et la mort. Cette extraordinaire puissance spéculative de l'enfant veut dire que ce dernier a *immédiatement accès* au monde de l'esprit. Autrement dit, ce qui est le plus difficile pour un adulte, explorer le monde de l'esprit, est le plus ordinaire pour un enfant. De sorte que, contrairement à ce que je pouvais laisser croire

tout à l'heure, le monde de l'esprit n'est pas du tout réservé aux philosophes, aux scientifiques et aux artistes. C'est aussi de plein droit le monde des enfants.

Mais la prise en compte du langage est essentielle pour une seconde raison, qui concerne cette fois directement les conditions corporelles de la genèse de l'esprit. En effet, si le nourrisson ne parle pas au sens ordinaire du terme, il ne cesse en revanche *d'émettre et de capter des sons*. Le nourrisson est un être éminemment sonore, dans la vie corporelle duquel la dimension sonore du monde physique occupe une place privilégiée. Bien entendu, tous ces sons n'ont aucun sens. Le monde du nourrisson, dit Deleuze, est le règne du non-sens sur le plan du langage. Or, il soutient qu'il est possible de *faire la différence entre plusieurs types de non-sens* qui se succèdent dans le monde corporel du nourrisson. Les sons émis et captés par un bébé de quelques semaines, de six mois ou d'un an ne sont pas de même type. Mais d'où viennent ces différences ?

Deleuze soutient qu'elles correspondent aux différents stades, ou plutôt aux différentes étapes d'une évolution dans l'ordre des causes physiques qui déterminent la vie du nourrisson. Les différents types de non-sens qu'il repère doivent plus précisément être conçus comme des *effets directs* des processus causaux, notamment sexuels, à l'œuvre dans la genèse dynamique. C'est le point clé : Deleuze estime, très proche ici de certains psychanalystes lacaniens, que les étapes du développement sexuel du nourrisson sont aussi bien les étapes de la formation du langage chez l'être humain. A chaque étape, le nourrisson franchit un seuil à la fois sur le plan de son développement sexuel et sur le plan de son rapport au langage. Ces franchissements de seuils successifs le rapprochent chaque fois davantage du moment où toutes les conditions seront réunies pour que le « saut sur place » de la genèse instantanée de l'esprit puisse se réaliser. A la fin de la genèse dynamique, tout est en place du double point de vue de la sexualité et du langage pour que l'événement se produise, pour que le nourrisson accède au monde du sens dans le langage, pour qu'il se métamorphose en petit enfant.

Dans cette perspective, le philosophe propose de distinguer trois étapes dans la genèse dynamique. Et donc, à chacune de ces trois étapes correspond un type de non-sens dans le monde corporel en pleine évolution du nourrisson. Il y a d'abord ce que Deleuze nomme le non-sens des profondeurs ou « infra-sens » ; il y a ensuite ce qu'il nomme le non-sens des hauteurs ou « pré-sens » ; il y a enfin ce qu'il nomme le non-sens de surface ou « co-sens ». Pour décrire ces trois étapes, Deleuze s'inspire principalement du travail de la psychanalyste Mélanie Klein, même s'il s'en sépare sur des points de détail et même s'il convoque également Freud, Lacan et un certain nombre d'autres psychanalystes français. Mais je ne rentrerai pas dans ces subtilités psychanalytiques.

Le point de départ du philosophe, c'est ce qu'il appelle « l'abîme » : le monde des causes corporelles *en profondeur* dans lequel vit le nouveau-né. La description qu'il propose à la suite de Mélanie Klein est horripilante : « l'histoire des profondeurs commence par le plus terrible : théâtre de la terreur dont Mélanie Klein a fait l'inoubliable tableau (...). Le sein et tout le corps de la mère ne sont pas seulement clivés en un bon et un mauvais objet, mais vidés agressivement, déchiquetés, mis en miettes, en morceaux alimentaires. (...) Et l'oralité se prolonge naturellement dans un cannibalisme et une analité où les objets partiels sont des excréments capables de faire sauter aussi bien le corps de la mère que le corps de l'enfant, les morceaux de l'un étant toujours persécuteurs de l'autre, et le persécuteur toujours persécuté dans ce mélange abominable qui constitue la Passion du nourrisson ». Sans entrer dans le détail des concepts techniques utilisés par Deleuze, on peut retenir simplement que ce tout premier temps se caractérise par deux traits. D'une part, ce temps des profondeurs originelles est celui de l'indistinction des pulsions sexuelles et des pulsions biologiques de conservation, notamment les pulsions alimentaires. Rien ne se distingue dans cette nuit originelle dont tout va pourtant sortir, étape par étape. D'autre part, sur le plan des sons, ce temps est celui du *bruit*, où là encore rien de se distingue. Il n'y a que le bruit des corps, et rien d'autre. Mélanie Klein nomme ce monde des mélanges corporels en profondeur la position « schizo-paranoïde ». Pour elle en effet, mais aussi pour Deleuze, ce monde est aussi celui des schizophrènes parvenus aux stades les plus aigus de leur maladie : un monde totalement dépourvu de sens, le monde de « l'infra-sens » où les mots que prononcent encore le schizophrène se réduisent à de purs effets corporels. C'est ce que le philosophe appelle le « langage-Affect » de la schizophrénie. Pourquoi les psychotiques, et eux seuls, peuvent-ils régresser jusqu'à cette position schizo-paranoïde ? La raison est simple : c'est parce que la genèse dynamique a échoué chez eux. Le « saut sur place » n'a pas eu lieu, ou bien s'est réalisé de manière partielle, incomplète. Le monde de l'esprit ne s'est pas véritablement constitué chez eux, de sorte qu'ils sont dépourvus de protection face aux puissances corporelles qui les submergent. Ce point est extrêmement important. Il indique que les trois étapes de la genèse dynamique qui préparent le « saut sur place », et ce saut lui-même, peuvent échouer, ou bien se réaliser incomplètement. Et ce sont précisément ces accroc, ces échecs survenus à telle ou telle étape qui permettent de *faire la différence* entre les névroses, les psychoses et les perversions qui peuvent affecter les êtres humains.

Mais revenons au cas du nourrisson. Il est temps de passer à la première étape de la genèse dynamique. En quoi consiste-t-elle ? Sur le plan du langage, elle consiste dans *quelque chose* qui se distingue du bruit des profondeurs corporelles. Ce quelque chose, c'est ce que

Deleuze appelle « la voix des hauteurs ». Une voix se distingue dans le monde du nourrisson, une voix qui vient d'en haut, qui apparaît et se retire. Cette voix, c'est évidemment la voix humaine de celles et ceux qui parlent au nourrisson. Mais, pour le nourrisson, toutes ces voix forment une espèce de *rumeur*, uniquement distincte du bruit des corps. Cette voix, c'est ce que Deleuze nomme le non-sens des hauteurs, le « pré-sens », en tant qu'il se distingue de « l'infra-sens » des profondeurs. Or, cette voix attire le nourrisson, elle polarise son attention vers le haut, et déclenche en lui des mouvements sensori-moteurs pour essayer de la capter, de la retenir. Bien entendu, il n'y parvient pas et cet échec provoque en lui des affects de *frustration*. Il s'agit d'une frustration purement physique, évidemment dépourvue de toute intention, qui se distingue uniquement des pulsions agressives et cannibaliques de tout à l'heure en tant qu'elle concerne précisément cette voix des hauteurs, hors de portée des pulsions en question. Mélanie Klein appelle cette nouvelle position du nourrisson, dont elle situe la genèse autour du quatrième mois, la position « dépressive ». Pourquoi dépressive ? Parce qu'elle constitue en quelque sorte le prototype des troubles dépressifs, que l'on peut caractériser schématiquement par une fixation sur quelque chose d'inaccessible, d'insaisissable mais dont le sujet dépressif fait l'objet exclusif de son désir, une espèce de « désir de rien » selon la belle expression de Clément Rosset, un désir de rien qui provoque en retour un désinvestissement total du monde, qui précisément n'est pas *rien*. Pour en terminer avec cette première étape, je signalerai simplement que, lors de celle-ci, les pulsions sexuelles ne se distinguent toujours pas réellement des pulsions biologiques.

En effet, c'est seulement avec la seconde étape de la genèse dynamique que se réalise l'autonomisation des pulsions sexuelles, c'est-à-dire l'apparition d'une *causalité sexuelle autonome* dans l'ordre des causes corporelles qui déterminent la vie du nourrisson. Pour faire sentir en quoi consiste cette causalité sexuelle en tant qu'elle se distingue radicalement d'une causalité biologique, les psychanalystes évoquent souvent un exemple canonique de Freud : l'exemple du suçotement. Ce que Freud met en avant dans cet exemple, c'est le fait qu'à partir d'un certain moment de son développement les mouvements corporels du nourrisson, en l'occurrence les mouvements de ses lèvres et de sa bouche, cessent d'être régis par les besoins biologiques de son organisme pour être désormais régis par la recherche du plaisir, de la satisfaction physique. Un nourrisson qui suçote le sein de sa mère alors qu'il est déjà rassasié est régité par tout autre chose que par un besoin. Il est bien régité par une causalité, en vertu de laquelle il répète les mouvements physiques du suçotement, mais cette causalité n'est pas biologique. Il est précisément régité par une pulsion sexuelle qui le pousse à répéter un plaisir ob-



tenu, et rien d'autre. Ce plaisir est purement physique. Il s'agit, dit Deleuze, d'une « émotion matérielle », de l'expérience physique d'une intensité corporelle qui provoque le ravissement.

Soumis à la contrainte de répétition de ce plaisir d'organe, le nourrisson est alors conduit à suçoter n'importe quoi : un doigt, un orteil, un morceau de tissu, etc. Tout ce qui peut activer le plaisir de suçoter est bon pour le nourrisson. Je ne pourrai développer ce point pourtant très important concernant la conception psychanalytique de la sexualité. Je dirai simplement ce qu'il indique : la causalité sexuelle n'est absolument pas déterminée quant à son objet. Elle peut prendre absolument n'importe quoi comme objet de satisfaction, pourvu que cet objet fasse pièce dans ce que Deleuze appellera avec Guattari une « machine désirante ». C'est d'ailleurs déjà ce que disait Spinoza, lorsqu'il rappelait que je ne désire pas ce qui est bon pour moi, mais que je trouve bon pour moi ce que je désire.

La deuxième étape de la genèse dynamique consiste donc dans ce processus, ce dynamisme d'autonomisation des pulsions sexuelles. Or, ce processus est inséparable de la constitution d'un nouveau corps chez le nourrisson, un corps irréductible à son corps biologique. En effet, chaque pulsion sexuelle autonomisée est inséparable d'une zone sur la surface du corps du nourrisson investie électivement par la pulsion. L'important ici, c'est que ces zones que les psychanalystes appellent des « zones érogènes », ne préexistent pas à leur investissement par les pulsions sexuelles. C'est en même temps que les pulsions sexuelles s'autonomisent et que les zones érogènes se constituent sur la surface du corps du nourrisson. La bouche est une telle zone érogène qui se constitue dans le suçotement. Mais en fait, n'importe quelle partie de la surface du corps du nourrisson peut devenir zone érogène, pourvue qu'elle devienne le siège d'une satisfaction physique et de sa répétition. Le psychanalyste Serge Leclair évoque ainsi le cas d'une fossette dont il dit qu'elle peut devenir un « cratère de jouissance ». C'est ainsi que le nourrisson, au cours de cette deuxième étape de la genèse dynamique, est conduit à se construire un « corps érogène », un corps entièrement conçu comme ensemble de zones érogènes, un corps que Leclair appelle le « corps de plaisir » pour le distinguer radicalement du corps biologique.

Mais il se passe autre chose lors de cette seconde étape, cette fois sur le plan du langage. Sur ce plan, nous en étions resté à la découverte d'une voix des hauteurs, le « pré-sens » uniquement distinct de « l'infra-sens » des profondeurs corporelles. Désormais, c'est le nourrisson lui-même qui commence à prononcer ce que Deleuze nomme des « mots ésotériques ». C'est le temps des babillages, durant lequel le nourrisson découvre la joie du langage. Plus exactement, les babillages constituent les effets dans le langage du plaisir éprouvé par le nourrisson en tant que corps érogène. Ce sont des effets, à la fois au sens d'effets sonores et au

sens d'effets causaux. Ces babillages ne sont plus des bruits issus du corps biologique, ni une voix des hauteurs, ils constituent ce que Deleuze nomme une « parole », exclusivement composés de ces mots ésotériques que produit le nourrisson sous l'effet de la causalité sexuelle qui le détermine. Bien entendu, cette parole originaire n'est pas encore une parole au sens ordinaire du terme. Cette parole originaire reste dans le monde du non-sens qui est celui du nourrisson. Cela dit, le nourrisson n'a jamais été aussi proche du monde du sens ou de l'esprit. D'ailleurs, cette parole originaire dont parle Deleuze peut être rapprochée de ce que Leclaire nomme pour son compte le « langage de l'inconscient », c'est-à-dire précisément un langage dépourvu de sens, réduit aux effets d'une causalité sexuelle, mais qui ne cesse de hanter nos paroles ordinaires, pleines de sens. C'est pourquoi Deleuze propose d'appeler « co-sens » le non-sens produit par cette parole originaire du nourrisson.

Parvenu à ce stade, au terme de cette deuxième étape, tout est donc prêt, *ou presque*, pour que se réalise le « saut sur place ». Les pulsions sexuelles se sont autonomisées sur le corps érogène du nourrisson, celui-ci est désormais capable de produire par lui-même des sons totalement indépendants des profondeurs corporelles. Alors que manque-t-il ? Que reste-t-il pour que se produise la genèse du monde de l'esprit ? C'est toute l'aventure de la troisième étape de la genèse dynamique.

Cette troisième étape est évidemment la plus mystérieuse, puisqu'elle est chargée de cerner au plus près le mystère du « saut sur place ». Deleuze la caractérise par ce qu'il appelle le processus de *désexualisation* de la libido. Il parle à ce sujet d'une véritable « métamorphose » de la causalité sexuelle chez le nourrisson. Ce processus de désexualisation constitue ainsi l'ultime processus physique, l'ultime processus causal qui rend possible la rupture de causalité, l'événement de la genèse de l'esprit. Ou plutôt, le « saut sur place » constitutif de l'esprit intervient dans le cours de ce processus physique, et provoque, en arrivant, cette fameuse « rupture de causalité » qui fait basculer le nourrisson dans un tout autre monde, le monde de l'enfant. Pour terminer, je vais présenter très brièvement les deux aspects distingués par Deleuze pour essayer de caractériser ce mystérieux processus.

Le premier aspect du processus de désexualisation correspond au mécanisme de la sublimation. Bien que ce concept soit entré dans le langage courant, comme d'ailleurs tant de concepts psychanalytiques, la théorie de la sublimation n'est en fait pas réellement développée par Freud. Plus, à l'entrée « sublimation » de leur *Vocabulaire*, Laplanche et Pontalis soulignent l'obscurité persistante de ce terme en psychanalyse, qui désigne davantage un problème qu'il ne formule une solution. Ce problème c'est justement celui d'une transformation, et même d'une transmutation des pulsions sexuelles qui cessent d'être indexées à un « corps

de plaisir » pour investir des activités intellectuelles sans rapport avec le plaisir sexuel proprement dit, comme on peut le voir dans le cas des activités artistiques ou des spéculations théoriques. Or, Deleuze considère que la sublimation est au cœur de la dernière étape de la genèse dynamique. Il ne s'agit donc pas chez lui d'une transformation réservée à des activités culturelles spécifiques ; c'est au contraire une transformation originelle de la libido, vécue par chaque nourrisson, à l'exception des schizophrènes. En ce sens, il s'agit d'un mécanisme quasi-universel, appartenant de plein droit au destin infantile des pulsions sexuelles chez l'être humain – même si, là encore, ce mécanisme peut se réaliser de manière imparfaite.

Le second aspect du processus de déssexualisation est un mécanisme de symbolisation. Suivant ce mécanisme, la pulsion sexuelle cesse d'investir des zones érogènes et de produire du « co-sens » dans le langage, pour investir directement le langage lui-même, ou plutôt des entités appartenant au langage lui-même, des entités proprement incorporelles, idéelles, détachées du monde des corps. Alors que les babillages étaient encore de purs effets physiques, on pourrait dire des *épiphénomènes* d'une causalité sexuelle s'exerçant au strict niveau du corps érogène, la symbolisation s'exerce directement dans le langage, elle opère à même le langage, sans référence aucune au corps érogène du nourrisson, en décrochage par rapport à celui-ci.

Et ce mécanisme de symbolisation est inséparable du mécanisme de sublimation : c'est d'un seul tenant que la pulsion sexuelle se sublime et que le langage devient objet de symbolisation dans le processus de déssexualisation. La pulsion sexuelle se sublime en investissant des entités incorporelles dans langage, le langage se met à symboliser à mesure que la pulsion sexuelle sublimée l'investit. Et chaque mécanisme relance l'autre dans le processus de déssexualisation, chaque mécanisme accélère l'autre, jusqu'à parvenir à un point de bascule, un point de rupture : le « saut sur place » en vertu duquel, tout d'un coup, le nourrisson se retrouve dans un tout autre monde - le monde de l'esprit, désormais totalement séparé du monde des causes corporelles.