



Le bébé deleuzien. Complément de discussion.

Résumé. Ces notes « à chaud » reprennent les questions posées lors de la discussion de mon intervention sur « Le bébé deleuzien » au Séminaire « L'âme et le corps, le corps et l'esprit » animé par André Charrak et Sandrine Roux (Université Paris 1, CHSPM). J'y apporte quelques compléments de discussion, écrits au lendemain de cette communication.

Auteur(s) : Fabrice JOUBARD

Version : 0.1

Source : <http://www.espritdeleuzien.com/etudes/le-cas-du-nourrisson/>

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

1. Si l'homme disparaît de la surface de la terre, le monde de l'esprit (i.e. du sens) disparaît-il ?

J'ai répondu : « oui ». Etant donné la définition de l'esprit proposée comme monde objectif du sens dans le langage, il est par définition impossible que du sens continue d'être produit dans le continuum sonore s'il n'y a plus d'être humain pour incarner cette production.

Cet échange a pointé une ambiguïté de la définition de l'esprit proposée dans cette intervention. Cette définition accorde un primat *de principe* au langage effectivement parlé dans le domaine de l'esprit. Elle fait du *langage parlé* par ces organismes singuliers que sont les organismes humains une condition de la réalité de l'esprit. L'esprit n'existe pas hors du langage, il y a un primat du langage dans l'analyse de l'esprit. L'ambiguïté de cette définition est la suivante : ce faisant, je fais comme si, pour Deleuze, tout ce qui est irréductible au monde des corps était finalement inséparable du langage. Ce n'est absolument pas le cas. Cette ambiguïté se retrouve de questions en questions. Il faut donc insister sur le caractère *restrictif* et inévitablement *imprécis* de cette définition de l'esprit.

D'une part, il s'agit d'une définition strictement *logique* de l'esprit comme dimension objective du sens dans le langage.

A ce propos, je n'ai pas indiqué clairement que, pour Frege, la « pensée pure » ou l'esprit existent hors du langage : les « pensées » au sens de Frege sont des êtres objectifs qui n'ont absolument pas besoin du langage pour exister. Frege défend un primat de la philosophie de la pensée sur la philosophie du langage (Dummett). Le langage est uniquement le moyen par lequel nous pouvons *avoir accès* aux « pensées ». Ce moyen est fondamentalement imparfait. Les langues naturelles ne permettent pas un tel accès, en raison de leurs imprécisions sémantiques (polysémie des mots) et de leurs ambiguïtés syntaxiques (qui ne reflètent absolument pas les relations idéelles entre les « pensées » objectives). Seul le formalisme mathématique rend cet accès possible, et permet aux mathématiciens de découvrir (non de créer) des entités objectives appartenant au troisième règne. Je n'ai pas parlé non plus du projet frégeen de fonder les mathématiques sur la logique (le logicisme). Selon cette perspective, la logique est le fondement des mathématiques (Frege renoncera finalement à son programme logiciste, en raison de la découverte du « paradoxe du Russell »). Les « pensées » sont des formes logiques pures dont la saisie dans le langage exige l'invention d'un nouveau formalisme logique en rupture avec la logique classique d'Aristote. Or, chez Deleuze également, la

« surface métaphysique de la pensée pure » est une dimension objective de la réalité indépendante du langage. Le langage est la forme d'expression de ce que Deleuze appelle également « l'inconscient de la pensée pure ». Le langage permet d'exprimer la pensée pure, mais la réalité de la pensée pure est indépendante du langage. Autrement dit, la définition restrictive de l'esprit proposée doit être distinguée de la « pensée pure » telle que Deleuze la définit dans *Logique du sens*.

D'autre part, il s'agit de la définition de l'esprit *humain* chez Deleuze. Il s'agit de définir en quoi consiste la réalité de l'esprit à l'échelle d'une vie humaine. C'est sur ce point que la confrontation avec la conception wittgensteinienne de l'esprit serait la plus intéressante dans la mesure où cette dernière est également une conception de l'esprit *humain* (référence sur le sujet à retrouver). Or, cette définition est ambiguë. Elle ne dit pas si l'esprit existe indépendamment de son actualisation chez l'être humain (c'est-à-dire s'il y a d'autres actualisations possible de l'esprit qui ne passeraient pas par le langage, par exemple chez certains animaux, ou bien qui passeraient pas des langages interprétables par des machines techniques ; et plus radicalement, s'il y a de l'esprit en soi, virtuellement, indépendamment de toute actualisation) ou bien si l'esprit humain constitue l'esprit en sa totalité, c'est-à-dire la totalité de ce qui est irréductible au monde des causes corporelles. Par ailleurs, elle ne dit pas non plus si, même à l'échelle d'une vie humaine, il faut distinguer l'objectivité de la « pensée pure » de l'objectivité de l'esprit humain défini comme sens dans le langage. Or, comme je l'ai rappelé dans le point précédent, une telle distinction est nécessaire : ce qui est irréductible au monde des causes corporelles n'est pas réductible au monde de l'esprit humain défini comme monde du sens dans le langage.

NB : Comment articuler cette définition avec la distinction entre la langue (dont le sens est une dimension objective) et la parole (qui fait du langage une réalité effective, et donc fait qu'il y a du sens). Le problème est alors le suivant : faut-il supposer une réalité objective de la langue, indépendamment de toute parole ? C'est la position de nombreux linguistes (cas de Chomsky, qui commence ses travaux au moment où Deleuze écrit *Logique du sens*).

2. Y a-t-il des incorporels avant le « saut sur place », et donc avant la capacité de l'homme à exprimer du sens dans le langage ? C'est ce que dit Deleuze au début de *Logique du sens*. Quel est le rapport entre les incorporels et l'esprit ou le sens dans le langage ? Est-ce la même chose ? Ou bien, les incorporels précèdent-ils « ontologiquement » le sens dans le langage ?

J'ai mal compris, et donc mal répondu à cette question. Elle est pourtant essentielle. Elle pointe un aspect fondamental de ce que dit Deleuze dans *Logique du sens*. Elle rejoint la question précédente.

Les événements incorporels existent indépendamment du langage, et de l'être humain. Ce sont des effets des causes corporelles. Sur ce point, il y a bien une proximité entre ce que dit Deleuze et ce que disent les partisans d'un matérialisme non réductionniste en philosophie de l'esprit, contrairement à ce que j'avance trop rapidement dans la communication. Ce que Deleuze appelle *événements idéaux* ou *singularités* peut être rapproché des événements mentaux irréductibles aux événements physiques. Il y aurait deux mises en relation intéressantes : avec l'épiphénoménisme et avec la conception davidsonienne des événements mentaux (strictement contemporaine de *Logique du sens*).

Deleuze veut montrer que la dimension objective du sens dans le langage est en relation avec ces événements idéaux, précisément en tant que ces événements *ne sont pas dans le langage*. Autrement dit, le dualisme ou plutôt ce qu'il appelle après Heidegger la *différence ontologique* passe entre les corps et les événements, pas du tout entre les corps et le sens dans le langage. Le sens dans le langage exprime des événements incorporels. Et Deleuze ne cesse de répéter que, dans l'expression, *l'exprimé rend possible l'expression*. Les événements idéaux précèdent le sens dans le langage.

Sur tout ceci, la référence stoïcienne de Deleuze est absolument décisive.

Contrairement à ce que j'ai répondu, il faut donc dire que les événements incorporels ne sont absolument pas la même chose que l'esprit tel que je l'ai défini (sous-entendu esprit humain, on retrouve ici l'ambiguïté précédente). Les événements incorporels sont indépendants du « saut sur place ». Le « saut sur place » consiste uniquement dans la constitution d'une « surface métaphysique de la pensée pure » chez l'être humain, sur laquelle les événements incorporels viennent en quelque sorte *se réfléchir*. Ce vocabulaire de la réflexion est ambigu, mais je ne trouve pas meilleur mot pour l'instant.

3. Le monde de l'esprit possède-t-il une certaine forme de réalité indépendamment de l'homme et de sa capacité à exprimer/produire du sens ? La préexistence de l'esprit pour nous ne doit-elle pas renvoyer à une espèce d'existence *en soi* de l'esprit, indépendamment des corps parlants que nous sommes ? C'est tout le thème fondamental de la réalité du virtuel chez Deleuze.

Toujours la même ambiguïté sur la définition du concept d'esprit. Les événements incorporels constituent la réalité du virtuel, totalement indépendamment de nous, du langage et même du sens dans le langage. La référence stoïcienne de Deleuze indique ce primat de l'ontologique sur le logique, ce passage nécessaire du problème du sens dans le langage abordé au début de *Logique du sens*, au problème de la réalité des événements idéaux (ou du virtuel) hors du langage, qui rendent le langage possible.

4. Les attributs incorporels des corps (i.e. les événements) sont des « signes » objectifs auxquels il faut attribuer une forme d'objectivité « virtuelle » irréductible au monde des corps et indépendante de l'homme et du langage. Exemple d'une coupure, d'une marque ou d'une « cicatrice » sur un morceau de bois. Ne doit-on pas alors renverser totalement la perspective et coupler un « spiritualisme » radical de Deleuze à son matérialisme tout aussi radical ? En effet, ne doit-on pas concevoir le monde des événements incorporels comme une espèce de « réserve virtuelle » de tous les événements réels ou physiques qui affecter actuellement les corps, s'incarnent dans l'actualité des corps ?

En poursuivant sur l'exemple du bois, ne doit-on pas concevoir un événement « vieillir » qui s'incarne dans les cernes observables sur la souche d'un arbre coupé, ce qu'on appelle ses « anneaux de croissance » ? Ne doit pas concevoir un événement « vieillir » éternel qui tantôt s'incarne dans les cernes d'une souche d'arbre, tantôt sur les rides d'un visage humain. Dans cette perspective, les cernes pour les souches d'arbres, les rides pour le visage humain peuvent être conçues comme des signes matériels de l'événement « vieillir » qui affecte ces corps hétérogènes, comme différentes incarnations ou actualisations de l'événement virtuel « vieillir ».

L'accent mis sur le matérialisme radical de Deleuze fait perdre de vue le thème fondamental de la réalité du virtuel. De même, l'accent mis sur le langage et l'être humain.

5. N'y a-t-il pas une antériorité du sens sur le langage et sur les corps ? Deleuze dit en effet que le sens produit les états de choses dans le monde et les propositions dans le langage. Il y a une dimension génétique du sens, qui n'est certes pas l'intentionnalité au sens de Husserl, mais qui a la même vocation : expliquer la genèse du monde de la représentation, c'est-à-dire du monde du sujet et de l'objet. La « genèse statique » décrit cette double genèse des états de choses (individus, personnes et classes logiques existant

dans le monde), et des propositions (dimensions de désignation, manifestation et signification dans le langage).

Je n'ai absolument pas évoqué la « genèse statique ». C'est tout le problème de la déduction transcendantale esquissée dans *Logique du sens*, en relation avec Kant, Husserl mais aussi Leibniz et Russell. C'est le problème de l'actualisation du sens chez l'être humain, en tant que cette actualisation constitue le monde de la représentation.

6. Comment s'articulent plus précisément les trois termes réel, imaginaire, symbolique dans le monde de Deleuze ? Notamment quelle est la place de l'imaginaire dans la genèse dynamique ? Quand et comment cette dimension se constitue-t-elle ?

Je suis totalement passé à côté de cette question. Conçue dans les termes de la triade structuraliste, la genèse dynamique est précisément la description de la genèse réelle de l'imaginaire et du symbolique.

L'importance de la découverte du symbolique est aussi la découverte de l'inséparabilité du réel, de l'imaginaire et du symbolique – sauf précisément dans les cas de psychoses, caractérisées par un manque radical d'imaginaire ou de symbolique, étant entendu que le réel, c'est ce qui ne manque jamais. Or, le modèle deleuzien de *Logique du sens* est parfaitement compatible avec ce modèle clinique.

A nouveau, cet « oubli » de l'imaginaire se rapporte à la définition restrictive de l'esprit humain comme dimension du sens dans le langage.

7. Comment peut-on ignorer le fait que le sens c'est toujours le sens pour quelqu'un ? Cela n'a pas de sens de définir une objectivité du sens, indépendamment du fait qu'il n'y a de sens que pour quelqu'un.

C'est exactement ce que dit Ricoeur. Cette question montre le besoin de distinguer la conception deleuzienne du sens d'une conception herméneutique (Gadamer, Ricoeur, mais aussi, d'une manière différente, Wittgenstein avec sa critique du langage privé). Sur ce point, la controverse entre Ricoeur et Lévi-Strauss est particulièrement intéressante.

8. L'événement du « saut sur place » dure-t-il ?

Cette question pose le problème de la différence entre le temps des corps et le temps de l'événement. Seuls les corps durent dans le temps, l'événement n'a pas de durée. S'agit-il uniquement d'un pur Instant impensable en tant que tel ? Quel est le rapport entre ce temps de l'événement et l'éternité paradoxale des entités idéelles ? C'est toute la question de la distinction entre la durée concrète, la mémoire virtuelle et la forme vide du temps proposée dans *Différence et répétition* ; mais aussi de la différence stoïcienne entre Chronos (la forme dynamique du temps) et Aiôn (la forme statique du temps).

Les deux temps dont je parle au début ne sont justement pas deux moments d'un même temps fondamental. Le premier temps, celui des corps, est uniquement le temps dynamique de Chronos ; le second temps, celui de la division des corps et de l'esprit, est celui de la coexistence de ces deux formes du temps, le temps dynamique et le temps statique (Aiôn).

9. Quelque chose comme une « chute sur place » est-elle possible ? Si ce n'est pas le cas, comment expliquer les mécanismes de régression aux positions constitutives des différentes étapes de la genèse dynamique (position « schizo-paranoïde », « dépressive », « sexuelle »), qui se situent avant le « saut sur place » ? Deleuze ne dit-il pas l'inverse de ce que disent les psychanalystes en postulat un « saut sur place » réalisé une fois pour toutes, qui rend difficilement explicables ces mécanismes de régression aux positions qui précèdent cet événement ?

Je poursuis sur cette idée. Si seuls les psychotiques n'ont pas réalisé le « saut sur place », pourquoi parler de régression à leur égard ? N'est-ce pas plutôt qu'ils restent au stade de leur échec, n'ayant pas à régresser puisqu'ils n'ont pas « progressé » ?

Ces questions portent sur une dimension de la conception deleuzienne de l'esprit humain que j'ai seulement suggéré par des exemples : sa dimension opératoire dans le domaine des pathologies de l'esprit humain. Il faudrait ici faire la différence entre les aspects cliniques, étiologiques et thérapeutiques de l'analyse des pathologies mentales. Il faudrait également s'interroger sur le bien fondé du terme « pathologie », et se demander si, comme le suggère d'ailleurs Deleuze, il ne faudrait pas plus largement parler de la dimension « morale » de l'esprit humain.

En fait, les profondeurs, les hauteurs et la double surface (sexuelle/métaphysique) sont les dimensions inconscientes de l'esprit humain qui se constituent avant le « saut sur place », mais qui perdurent durant toute la vie de l'être humain. Sur tout ceci, il aurait fallu évoquer le

thème clé du *refoulement* de ces dimensions les unes par les autres. De même, je n'ai absolument pas évoqué le thème de la castration et son rôle clé dans la genèse dynamique.

Une seule remarque. Deleuze évoque les « trous sur la surface de la pensée pure », à rapprocher peut-être de la forclusion lacanienne.

10. Comment s'opère la genèse des raisons ?

Cette question pose le problème de la genèse statique, évoqué en 5. Elle pose également le problème du rapport entre le couple causes/raisons et la position de Deleuze.

11. La production du sens est-elle réservée à quelques uns ou bien est-elle une activité inconsciente partagée par tous ? Y a-t-il une méthode, des règles pour produire du sens ? Que veut dire « apprendre » dans ce domaine ?

J'ai mal répondu à cette question, notamment en raison de l'ambiguïté de l'expression « produire de sens ».

D'une part, c'est une manière de désigner le caractère génétique du sens dans le langage, et son fonctionnement inconscient chez chacun d'entre nous, ce qui fait que c'est bien chacun d'entre nous qui produit du sens mais c'est une part inconsciente de nous-même. De même qu'il y a un inconscient cognitif, il y a un inconscient de la pensée pure, dont la fonction est de produire du sens (ce sont les phantasmes conçus comme machines à produire du sens). Cet inconscient de la pensée pure est inséparable de la causalité sexuelle.

D'autre part, j'ai indiqué que nous pouvions « produire du sens », « problématiser » ou « penser », en soulignant fortement que cette faculté de penser n'est pas une faculté naturelle, qu'il s'agit même d'une faculté rare, dont la pratique réclame uniquement apprentissage et expérimentation.

Je n'ai pas fait le lien entre ceux deux entités pourtant intriquées chez Deleuze : les phantasmes inconscients et les problèmes objectifs.

Enseignements

La définition proposée de l'esprit chez Deleuze accorde une place beaucoup trop importante au langage. Ce n'est pas une définition de la « surface métaphysique de la pensée pure », qui n'est justement pas une dimension du langage, mais une condition du langage (il y a une

seconde condition : les événements incorporels). Or, le saut sur place est justement le saut opéré par la libido lorsqu'elle cesse d'investir la surface physique du corps érogène pour investir la surface métaphysique de la pensée. Le « saut sur place » est produit par la métamorphose de la libido érotique en *instinct de mort désésexualisé* (je n'ai pas non plus évoqué ce thème de l'instinct de mort). L'énergie de la « pensée pure » est une énergie *neutre*, désésexualisée. La causalité sexuelle, en se désésexualisant, rompt la continuité des causes corporelles : elle devient une « quasi-causalité » incorporelle, neutre, sans aucun effet dans le monde des corps. Cette quasi-causalité fait communiquer des événements incorporels existant indépendamment d'elle, elle établit des *relations a-causales* entre des événements incorporels. Cette quasi-causalité est l'énergie qui fait fonctionner les « machines à produire du sens » : les phantasmes inconscients d'une part, les problèmes objectifs d'autre part. Produire du sens, c'est établir des relations a-causales entre des événements incorporels.

La définition proposée de l'esprit rabat sur un même plan des entités hétérogènes, que Deleuze distingue : le « sens », les entités logico-mathématiques, les concepts philosophiques, les spéculations théoriques des enfants, les questionnements métaphysiques, les « problèmes » objectifs.

Les relations entre l'inconscient cognitif, l'inconscient psychanalytique et l'inconscient de la pensée pure de Deleuze mériteraient d'être approfondies. Comment la « surface de la pensée pure » s'articule-t-elle avec les triptyques psychanalytiques (réel, imaginaire, symbolique ; ça, moi, surmoi ; position schizo-paranoïde, dépressive, sexuelle) ? L'inconscient de la pensée pure est-il un prolongement de l'inconscient freudien, ou bien s'en démarque-t-il avec le « saut sur place » ? Finalement, Deleuze ne cherche-t-il pas à résoudre le problème de la sublimation ? Et quel rapport avec l'inconscient cognitif, le système neuronal ?