

Gilles Deleuze

**Séminaire sur
l'Anti-Œdipe**

1972-73

Sur L'*Anti-Œdipe* II, 1972-1973

1ère séance, 12 février 1973

CSO-drogue-Signifiant-Paranoïa

Transcription : WebDeleuze ; transcription modifiée, Charles J. Stivale

Kyryl Ryjik : Dans l'inceste en psychanalyse et en anthropologie, il y a une note d'inceste que tu abandonnes, dont on ne voit pas la place dans l'inceste schizo. Alors pourquoi le mot "inceste" dans ce cas-là ?

Deleuze : Comme principe de base à proposer, il s'agissait de chercher qu'elles étaient les conditions des énoncés en général, et que après tout, la psychanalyse, on pouvait la poser sous cette forme : qu'est-ce que c'est que les conditions des énoncés, à supposer que les énoncés aient des rapports avec le désir, c'est-à-dire avec l'inconscient ? Les énoncés, ce n'est pas du tout les produits d'un système de signification ; c'est le produits d'agencements machiniques, c'est le produit d'agents. Encore une fois, il ne s'agit plus du tout d'oppo[ser] ... [*texte qui manque*]

Il me semblait que tout agencement machinique, à la lettre, s'accrochait sur un certain type de corps sans organes. La question qu'on traite, à supposer que tout agencement machinique se passe, s'accroche, se monte sur un corps sans organes, comment ça se fabrique, un corps sans organes ? Qu'est-ce qui peut servir à telle ou telle personne, de corps sans organes ? C'est aussi le problème des drogués; comment font-ils, à supposer que ce soit vrai, que ce soit bien une formation de l'inconscient, ... [*texte qui manque*]

Qu'est-ce qui va s'accrocher ? Dans une schizo-analyse, le problème de l'inconscient, ce n'est pas un problème de générations : [André] Green a envoyé un article sur *l'Anti-Œdipe*, et il dit : "quand même, c'est des pauvres types, parce qu'ils oublient que..." [*texte qui manque*]

Il y a un très beau livre d'un monsieur qui s'appelle [Carlos] Castaneda, qui raconte son apprentissage du peyotl avec un indien, et l'indien, lui explique que de toutes manières, il faut un allié. [*A ce propos, voir Mille plateaux, pp. 199-200 ; le premier livre de Castaneda est L'herbe du diable et la petite fumée (1971 ; Paris : Éditions du Soleil noir) ; cité dans le contexte décrit ici est Histoires de pouvoir (1974)*] Il faut un bienfaiteur pour te mener dans cet apprentissage, c'est l'indien lui-même, mais aussi il faut un allié, c'est-à-dire quelque chose qui a un pouvoir. Pour se faire un corps sans organes, tâche très haute, tâche très sublime, il faut un allié, pas forcément quelqu'un d'autre, mais il faut un allié qui va être le point de départ de tout un agencement capable de fonctionner sur un tel corps.

On a vu, la dernière fois, sur ce corps sans organes, une espèce de distribution de masse, les phénomènes de... [*texte qui manque*] Supposons qu'il y ait des groupements de masse, ce n'est pas forcément des masses sociales, c'est que, par rapport au corps sans organes, dans sa

différence avec l'organisme d'un sujet, le sujet lui-même, voilà qu'il se met comme à ramper sur le CSO, à tracer des spirales. Il mène sa recherche sur le corps sans organes, comme un type qui se balade dans le désert. C'est l'épreuve du désir. Il trace, comme l'innommable dans Beckett, il ... [texte qui manque]

A ce niveau, de toutes manières, la masse ins... [texte qui manque] Ce qui définit la masse, il me semble, c'est tout un système de réseaux entre signes. Le signe renvoie au signe. Ça, c'est le système de masse. Et il renvoie au signe sous la condition d'un signifiant majeur. C'est ça le système paranoïaque. Toute la force de Lacan, c'est d'avoir fait passer la psychanalyse de l'appareil oedipien à la machine paranoïaque. Il y a un signifiant majeur qui subsume les signes, qui les maintient dans le système de masse, qui organise leur réseau. Ça me paraît le critère du délire paranoïaque, c'est le phénomène du réseau de signes, où le signe renvoie au signe.

Rejik : Tu décris, on ne sait pas très bien,

Deleuze : C'est la seconde.

Rejik : Mais ça forme réseau ou ça ne forme pas réseau ?

Deleuze : Ça forme enfilade, et non pas réseau.

Il faut voir comment apparaît ce signifiant majeur. Le système purement descriptif dit : il y a un régime du signe sous le signifiant, et c'est le réseau tel qu'on le trouve dans le délire paranoïaque. Ça me paraît le premier stade de ce qu'il faudrait appeler la déterritorialisation du signe. C'est lorsque, sur un territoire, le signe, au lieu d'être signe tel quel, passe – tu as fini de cracher ? C'est dégoûtant -- passe sous la domination d'un signifiant. Ta question est pleine, d'où vient ce signifiant ?

Les signes, sur un tout autre mode, suivent des trajectoires de fuite, il y a quand même un critère concret. C... [texte qui manque] Les deux états coexistants du signe, c'est : le signe paranoïaque, à savoir le signe sous le signifiant, formant réseau en tant que subsumer par le signifiant, et puis : le signe - particule, libéré du signifiant et servant comme de téléguidage à une particule.

Le corps sans organes se peuple singulièrement... [texte qui manque] La grande différence entre la position de masse et la position de meute, c'est pourquoi m'intéresse tellement l'homme aux loups et la non compréhension radicale de... [texte qui manque]

Rejik : Ben, voilà autre chose ! [Rires]

Deleuze : La position paranoïaque de masse, c'est : je serai dans la masse, je ne me séparerai pas de la masse, et je serai au cœur de la masse, à deux titres possibles : soit à titre de chef, donc ayant un certain rapport d'identification avec la masse, car la masse peut être la tombe, elle peut être masse vide, peu importe ; soit à titre de partisan où, de toute manière, il faut être pris dans la masse, être au plus près de la masse, avec une condition : éviter d'être en bordure. Il faut éviter d'être en bordure, d'être en marge, dans la ... [texte qui manque]

Gobard : Sur le problème de la bordure, si on est dedans, il n'y a pas de bordure ... Tout ce que tu dis, c'est une espèce de justification fantastique du n'importe quoi, dans le n'importe comment, au profit du n'importe où ...

Richard Zrehen : Pour n'importe qui !

Henri Gobard : Peut-être pas pour n'importe qui, c'est là le problème; dans ton désert, au lieu de mettre un dromadaire, met-toi un ours blanc, qu'est-ce qui va arriver ? Comment fonctionnerait ton analyse sur quelque chose qui, à moi, me semble monstrueux, vraiment pire que le nazisme, si c'est possible, à savoir la transplantation des organes !! Les cardia... [*texte qui manque*]

Un étudiant : Pourquoi est-ce que tu t'es mis là, à côté de Deleuze, au lieu de te mettre au fond ?

Gobard : Non, non, si tu étais arrivé tout à l'heure, tu aurais vu que je me suis mis là pour faire une caisse de résonance. On a passé un enregistrement et, deuxièmement, parce qu'on me fait chier avec tous les connards qui m'enfument ...

[*Dans la transcription : Nota Bene : Richard III, ce jour, n'avait point de "havane" à sa disposition.*]

Richard Zrehen : Je me posais la question de savoir si les puissances intens[ives] ... [*texte qui manque*]

Deleuze: Oui, oui, oui, mais je suis si loin d'avoir fini. Les intensités, je ... [*texte qui manque*]

Pour en revenir à la position de masse, on peut dire qu'il n'y a pas de bordure, pour la simple raison que le problème de la masse, c'est : déterminer la ségrégation et l'exclusion. Simplement, il y a des chutes, des remontées. La position de meute est complètement différente. Son caractère essentiel, c'est qu'il y a un phénomène de bordure. L'essentiel se passe toujours en bordure. Il y a dans le livre *Masse et Puissance* de [Elias] Canetti [1960 ; Paris : Gallimard, 1966] une très bonne description de la meute. [*Voir à ce propos Mille plateaux, pp. 46-47*] Il dit quelque chose de très important sur la distinction masse et meute (page 97) : "Dans la meute, il se constitue de temps en temps, à partir du groupe, et exprime avec la plus grande force le sentiment de son unité" -- ça c'est bizarre, ce n'est pas vrai -- "l'individu ne peut jamais se perdre aussi complètement qu'un homme moderne dans n'importe quelle masse. Dans les constellations ...

[*texte qui manque, mais cette citation continue dans Mille plateaux, p. 47 : "Dans les constellations changeantes de la meute, l'individu se tiendra toujours à son bord. Il sera dedans et aussitôt après au bord, au bord et aussitôt après dedans. Quand la meute fait cercle autour de son feu, chacun pourra avoir des voisins à droite et à gauche, mais le dos est libre, le dos est exposé découvert à la nature sauvage."*]

J'ajoute, il y a tout ça en même temps sur le corps sans organes : la position parano de masse, la position schizo de meute, et je veux dire: les meutes, les masses, tous ces types de multiplicité. L'inconscient, c'est l'art des multiplicités ; c'est une façon de dire que la psychanalyse ne comprend rien à rien puisqu'elle a toujours traité l'inconscient du point de vue d'un art des unités : le père, la mère, la castration. Chaque fois que les psychanalystes se trouvent devant des

multiplicités, on l'a vu à propos de l'Homme aux loups, il s'agit de nier qu'il y a des multiplicités. Freud... [*texte qui manque, mais à ce propos justement, Deleuze et Guattari parle de Freud dans Mille plateaux, p. 44* : "Freud lui-même reconnaît la multiplicité des 'courants' libidinaux qui coexistent chez l'Homme aux loups. On reste d'autant plus étonné de la manière dont il traite des multiplicités de l'inconscient"]

Ces masses et ces meutes de l'inconscient, ça peut aussi bien être des groupes existants, mais ces groupes existants, par exemple, des groupes politiques, ils ont aussi un inconscient, un inconscient -- et là, je dis à la fois --, c'est pour ça que tout fonctionne ensemble. Il ne s'agit plus de dire : opposons dans une dualité paranoïaque/schizophrénie, parce que un même groupe a un inconscient de masse et aussi un inconscient de meute. Il vit de tout un système de signes signifiants, sous le signifiant, mais en même temps, il vit tout un sys[tème, *texte qui manque*]

Alors, là-dessus, interviennent des appareils qui sont sûrement liés à ces machines. Et encore, il ne s'agit pas de dire : Œdipe, ça n'existe pas. Il s'agit de dire : il n'y a qu'un appareil oedipien, et l'appareil oedipien, c'est un drôle de truc parce qu'il joue entre les machines de masse et les machines de meute. Il a tout son jeu entre les deux ; il emprunte les éléments aux machines de masse. Je crois que le sens de appareil oedipien, c'est colmater les fuites de meutes, les ramener aux masses ... J'oublie beaucoup de choses dans le courant, mais une autre distinction qu'il faudrait faire entre les machines de masse et celles de meute, ce serait que les masses, au moins en apparence, elles présentent toujours, à un moment, un phénomène... [*texte qui manque*]

L'appareil oedipien, c'est ce drôle de truc qui essaie de colmater ces espèces de fuites particulières, et qui essaie de les ramener. Il faut faire fonctionner dans l'agencement machinique les quatre choses à la fois, et c'est peut-être ça qui est producteur des énoncés de l'inconscient. Il y a les appareils contre-oedipiens ...

Kyril : [*Texte qui manque*]

Deleuze : Non ! Pas plus que l'appareil contre-oedipien. L'appareil contre-oedipien doit faire sans doute le rabattement inverse ; il fait filer : meutes. Vous comprenez, personne ne sait d'avance pour personne : ce qui peut paraître le plus oedipien, il se peut très bien que le type soit en train de le faire basculer dans un appareil anti-œdipien qui va tout faire craquer. On ne dira jamais à quelqu'un : tu es en régression. Jamais, jamais. Ou bien on ne lui dira jamais : tu es ceci parce que tu étais cela. D'abord, c'est dégueulasse, ensuite ce n'est pas vrai.

Je reprends. Cet amour si étrange de Kafka pour Félice, qu'est-ce qui se passe là-dedans ? Eh bien, Félice est partout. Kafka, qu'est-ce que... [*texte qui manque ; sur Kafka et Félice, voir Mille plateaux, pp. 49-50*]

Il s'est dit ce qu'il faut que nous nous disions aujourd'hui pour la paranoïa, mais il se l'est dit, lui, au niveau d'Œdipe. Dans des lettres prodigieuses à sa soeur qui a un enfant, il dit qu'il ne faut pas laisser ce gosse en famille, il faut qu'il foute le camp. Et pour son compte, pour conjurer les ... [*texte qui manque*]

Encore une fois, il n'y a pas de liberté, il y a des issues. Si on veut la liberté, on en demande beaucoup trop, alors on est paumé et c'est foutu d'avance. Ce qu'il faut, c'est trouver des issues, et son issue à Kafka, c'est : mon père m'emmerde, je vais lui écrire. Ce sera toujours l'issue kafkaïenne ça : convertir Œdipe en machine d'écriture. C'est une grande idée; et il fait sa fameuse lettre au père. C'est une issue parce que, grâce à la machine d'écriture, il peut en rajouter, à savoir, je serai plus oedipien que toi. Exactement comme avec le paranoïaque, il faut arriver à être plus paranoïaque que lui; c'est pour ça qu'il faut revaloriser le paranoïaque : la seule ... [texte qui manque]

Alors, Marthe Robert dit : vous voyez bien comme il est oedipien. Forcément il ne cesse pas d'en rajouter pour faire passer tous les énoncés oedipiens dans l'énonciation d'une machine d'écriture d'apparence oedipienne, et en fait, anti-œdipienne, c'est-à-dire qui va faire craquer les connections oedipiennes au profit d'un système de connections d'une machine perverse d'écriture. Une fois qu'il tient ce coup-là avec son père, vous pensez que ça marche encore plus avec les femmes aimées.

Félice lui propose la conjugalité, c'est-à-dire la forme adulte d'Œdipe. Très vite, il va lui opposer sa parade qu'il a bien mis au point avec son père. Il ne pourra jamais la voir où elle est puisqu'il faut qu'il lui écrive, ça c'est une assurance contre la conjugalité. Il lui envoie ... [texte qui manque]

Tout peut marcher de cette manière. Tout ce que l'on met du côté de l'appareil oedipien, à savoir l'inceste, la castration, la lettre de vacances, "mon cher papa, ma chère maman, je passe de bonnes vacances", n'importe quoi, peut passer dans des appareils non oedipiens. Et il faut toute une analyse pour savoir ; c'est pour ça qu'il y a toujours de l'espoir. L'homosexualité peut être comme au [mot qui manque], complètement oedipienne d'un bout à l'autre. Tout dépend de l'usage ; elle peut passer dans d'autres conditions, dans un appareil anti-œdipien d'une tout autre nature.

Quand je parlerai d'un inceste schizo, comme faisant ... [texte qui manque] [Malgré l'état fragmentaire de ce texte, et donc la perte d'une réponse claire, Deleuze et Guattari développent cet enchaînement d'idées précis dans Mille plateaux, pp. 50-51]

Pour en finir avec tout ça, je voudrais, juste un peu ... [texte qui manque]

Les chacals disent que ça ne peut pas continuer parce qu'ils sont contre ; ils disent : nous, on est le contraire : on mange pour nettoyer les charognes. Donc, ou bien tuer les bêtes vivantes pour manger, ou bien manger pour nettoyer les bêtes mortes. D'où la tension Arabes-chacals. [Il s'agit sans doute conte de Kafka, "Chacals et Arabes", cité dans Mille plateaux, pp. 50-51] Il y a l'homme du nord qui est là et les chacals lui disent : tu vas tuer les Arabes, et ils emmènent une grande paire de ciseaux rouillés. Je n'insiste même pas sur ce que les psychanalystes peuvent faire avec ces ciseaux ; tout ça se passe dans le désert. Les Arabes sont présentés comme une masse armée étendue dans tout le désert. Les chacals sont présentés comme une meute qui va de plus en plus loin dans le désert ... [texte qui manque]

C'est ce problème des multiplicités à faire jouer les unes dans les autres, comme des multiplicités de multiplicités. C'est cette analyse des multiplicités comme étant à la fois extérieures et intérieures à l'individu, qu'il faut atteindre sinon on n'a rien atteint de l'inconscient. [*Fin de la séance*]

Gilles Deleuze

Sur L'*Anti-Œdipe* II, 1972-1973

2ème séance, 26 mars 1973

Transcription : [WebDeleuze](#); transcription modifiée, Charles J. Stivale

Dualisme, Monisme, Multiplicités - Désir-plaisir-jouissance

[*La transcription qui suit ne correspond pas exactement à celle qui se trouve à WebDeleuze (et que nous avons reproduite ici jusqu'à maintenant) qui est remplie de nombreuses lacunes. Celle-ci se trouve au site Le-Terrier.net, et constitue le texte beaucoup plus ample auquel Daniel W. Smith avait accès afin d'en produire la traduction.*]

Foucault a dit dans *L'archéologie [du savoir]* des choses bien profondes sur les énoncés, qui concernent plusieurs domaines à la fois, même si ce n'est pas en même temps. Je prends deux exemples très vagues : il y a un moment dans la cité grecque où des énoncés d'un type nouveau surgissent, et ces énoncés d'un type nouveau surgissent dans des rapports temporels assignables, en plusieurs domaines. Ça peut être des énoncés concernant l'amour, concernant le mariage, concernant la guerre, et on sent qu'il y a une espèce de parenté, de communauté entre ces énoncés. On voit bien que les penseurs qui s'efforcent de donner des explications de comment se fait-il que dans des domaines divers, des énoncés surgissent qui ont un air de parenté. Il y a en Grèce, par exemple, au moment de la réforme dite "hoplitique", des énoncés de type nouveau qui surgissent en ce qui concerne la guerre et la stratégie, mais aussi de nouveaux énoncés en ce qui concerne le mariage, la politique. On se dit que tout ça, ce n'est pas sans rapport.

Il y a des gens qui disent tout de suite qu'il y a, par exemple, un système d'analogies ou un système d'homologies et que, peut-être, tous ces énoncés renvoient à une structure commune. On les appellera des : structuralistes. Il y en a d'autres qui diront que ces productions d'énoncés dépendent d'un certain domaine déterminant par rapport aux autres, et ceux-là, par exemple, on les appellera des : marxistes. Peut-être convient-il de chercher autre chose.

Il y a un livre où on apprend tant de choses, *La vie sexuelle* [dans la Chine ancienne [de Robert H. van Gulik (Leiden : E. J. Brill, 1961 ; Paris : Gallimard) ; Deleuze et Guattari font référence à ce livre dans *Mille plateaux*, p. 194, note 8] Ce livre montre très bien que sont indiscernables les manuels d'amour et les manuels de stratégie militaire, et que c'est en même temps que se produisent les énoncés nouveaux stratégiques militaires et les énoncés amoureux nouveaux. C'est bizarre ça? Je me dis voilà : comment sortir, à la fois, d'une vision structuraliste qui cherche des correspondances, des analogies, des homologies, et d'une vision marxiste qui cherche des déterminants. Je vois bien une hypothèse possible, mais elle est d'une telle confusion ... C'est parfait. Ça consisterait à dire ; à un moment donné, pour des raisons qui sont bien sûr à déterminer, tout se passe comme si un espace social était couvert par ce qu'il faudrait appeler une machine abstraite. Cette machine abstraite non qualifiée, il faudrait lui donner un nom, un nom

qui marquerait son absence de qualification, pour que tout devienne clair. On pourrait l'appeler -- en même temps cette machine abstraite, à un moment donné, elle sera en rupture avec la machine abstraite des époques précédentes --, en d'autres termes, elle serait toujours à la pointe, elle recevrait donc le nom de pointe machinique. Ce serait la pointe machinique d'un groupe ou d'une collectivité donnée, elle indiquerait dans un groupe et à un moment donné, le maximum de déterritorialisation, du coup et en même temps, sa puissance d'innovation, c'est un peu abstrait pour le moment, c'est comme de l'algèbre. C'est cette machine abstraite qui, dans des conditions qui sont à déterminer, c'est cette pointe machinique de déterritorialisation qui se reterritorialiserait dans telle machine ou telle machine militaire, machine amoureuse, productrice de nouveaux énoncés. C'est une hypothèse possible.

J'ai l'impression que dans [André] Leroi-Gourhan, il y a des trucs qui pourraient servir. Il faudrait voir comment est-ce que ça fonctionne. Cette pointe machinique indiquerait une espèce de vitesse de déterritorialisation. Il y a un système d'indices sous lesquels se font des reterritorialisations en machines qualifiées, machines de guerre, machines d'amour, machines de mariage.

Kyryl Ryjik : C'est tes enfilades qui se reprennent en réseaux ?

Deleuze : Ah non, c'est autre chose. Comme vous le sentez, ce n'est pas au point, notre hypothèse de fond. C'est que dans ce problème d'où viennent les énoncés, à quoi rapporter une production ? La réponse sous-jacente, ça consistait à répondre : il n'y a pas d'énoncés individuels, et parmi les multiples pièges de la psychanalyse qui est l'héritière d'une pensée qu'on peut appeler pensée occidentale qui nous perçoit qu'il y a des énoncés individuels. Et finalement, la forme ou la logique des énoncés individuels, elle a été fixée par le cogito. Elle a été fixée par le cogito qui comprend la production des énoncés à partir du sujet et à partir d'un sujet. le cogito, ça veut dire tout énoncé est la production d'un sujet. Ça veut dire ça premièrement, et deuxièmement, ça veut dire : tout énoncé clive le sujet qui le produit. Lacan, c'est le dernier cartésien. Alors tout énoncé renvoie à un sujet, et tout énoncé clive, coupe, sépare le sujet qui le produit, c'est des propositions qui s'enchaînent tout naturellement parce que, si il est vrai qu'un énoncé est produit par un sujet, ce sujet par là même va comme se diviser en sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé, ce en quoi consiste la démarche littérale du cogito.

La démarche du cogito, vous vous rappelez, c'est : je peux dire "je pense donc je suis", je ne peux pas dire "je marche, donc je suis". Descartes s'explique là-dessus dans ses réponses aux objections dans les rares pages comiques de Descartes où quelqu'un lui a objecté : "pourquoi vous ne dites pas je marche comme je suis" et il dit je ne peux pas. Et ça revient à dire "je marche" c'est un sujet de l'énoncé tandis que "je pense", c'est le sujet de l'énonciation. [*Voir à ce propos Mille plateaux, p. 160*]

Alors, peut-être que je ne marche pas, mais il y a une chose dont je suis sûr, c'est que je pense marcher. En d'autres termes : le sujet ne peut produire un énoncé sans être par là même scindé par l'énoncé en un sujet de l'énonciation et un sujet de l'énoncé. Ça introduit toute la métaphysique du sujet dans la psychanalyse. Si on regarde de près le cogito ...

Un étudiant : Mais il n'y a pas d'altérité chez Descartes.

Deleuze : Qu'est-ce qu'il vous faut ? Et le dualisme! Il y a un dualisme au niveau de la pensée et de l'objet pensé. Il y a un dualisme au niveau de l'âme et du corps, il y a autant de dualisme que vous voulez. Et si on se demande qu'elle est la source de tous les dualismes cartésiens, elle est dans cette scission intérieure au sujet, entre les sujets de l'énoncé qui ne permettent pas de conclure, et un sujet de l'énonciation qui est soustrait au doute : "je pense".

Dans toute la série des dualismes cartésiens, âme-corps, pensée-étendue, énoncé-énonciation, la seule remarque et la seule question c'est que ce n'est pas le dernier aspect, la dualité des sujets d'énoncé et des sujets d'énonciation, encore une fois sujets d'énoncé du type "je marche", "je respire", "j'imagine", sujets d'énonciation "je pense", est-ce que ce n'est pas cette dualité là qui va habiter tous les dualismes de la réflexion et tous les autres dualismes des substances, des corps, etc.

Je reprends, je pense au texte où Descartes dit : il se peut très bien -- je vois une licorne, ou j'imagine une licorne --, il se peut très bien que la licorne n'existe pas ; il se peut très bien que la proposition, que l'énoncé "je vois une licorne" soit faux. Mais, en revanche, il est vrai que je pense voir une licorne, à ce niveau se produit une espèce de dégagement d'un sujet de l'énonciation et par là, tous les sujets d'énoncés possibles. D'où il vous dira : je ne peux pas dire "je marche donc je suis", car je ne peux pas conclure qu'un sujet de l'énoncé à un être de l'énonciation, ou à l'être d'un sujet de l'énonciation, mais je peux dire "je pense donc je suis", car je peux conclure d'un sujet de l'énonciation à l'être de ce sujet.

Or tous les dualismes de Descartes, même passion et action, dépendent étroitement de cette opération du cogito qui a consisté à rapporter les énoncés à un sujet de l'énonciation, qui dès lors, va cliver le sujet en deux : sujet de l'énoncé, sujet de l'énonciation, ce qui se trouvera par exemple au niveau cartésien en sujet de l'énoncé qui renvoie finalement à l'union de l'âme et du corps, et sujet de l'énonciation qui renvoie à la substance pensante. Quand je dis que, d'une certaine manière, la psychanalyse, c'est bien la dernière héritière du cartésianisme, c'est parce que, même à regarder le cogito, c'est très curieux à quel point c'est un appareil oedipien, un appareil oedipien sublimé. [*Sur Descartes et le cogito, voir Mille plateaux, p. 160-161*]

Il se peut très bien que moi, en tant qu'être vivant, j'ai été fait par mon père et ma mère, mais le fait que je pense, ça ne s'explique pas par mon père et ma mère, et ça s'explique par quoi ? Si on considère le cogito comme une machine, on y voit trois grands moments : le doute - qui est typiquement une espèce de machine paranoïaque -, le Dieu non trompeur est une machine déraillante (?), et le "je pense" qui est une machine célibataire. Ça c'est l'espèce d'oedipe de la pensée pure. Des oedipes, il y en a partout; il n'y a pas seulement des oedipes familiaux, mais il y a des oedipes scientifiques, et puis l'oedipe philosophique, c'est le cogito, c'est la machine oedipienne au niveau de la pensée. C'est ce qu'on appelle le dualisme. Le dualisme est ce qui empêche la pensée. Le dualisme, toujours, va nier l'essence de la pensée, à savoir que la pensée soit processus. Et la source du dualisme, il me semble, c'est cette espèce de réduction, d'appâtissement de tous les énoncés de la pensée, précisément par cet appareil spéculatif oedipien où l'énoncé, d'une part est rapporté au sujet, à un sujet, et d'autre part, et du même coup, le sujet est clivé en sujet d'énoncé et sujet d'énonciation. Dans cette perspective, on repense le sujet.

Il n'y a qu'une forme de pensée, c'est la même chose : on ne peut penser que de manière moniste ou pluraliste. Le seul ennemi, c'est deux. Le monisme et le pluralisme, c'est la même chose parce que, d'une certaine manière, il me semble que toute opposition, même toutes possibilités d'oppositions entre l'un et le multiple, c'est que la source du dualisme, c'est précisément l'opposition entre quelque chose qui peut être affirmé comme un, et quelque chose qui peut être affirmé comme multiple, et plus précisément ce qui la signale comme un c'est précisément le sujet de l'énonciation, et ce qui la signale comme multiple c'est toujours le sujet de l'énoncé ... [Sur ce même développement entre "un" et "multiple", voir Mille plateaux, pp. 45-46]

Pour faire la suppression de l'opposition entre l'un et le multiple, ça, on l'a vu la dernière fois, elle se fait à partir du moment où un et multiple cessent d'être des adjectifs pour faire place au substantif : il n'y a que des multiplicités. C'est-à-dire quand le substantif "multiplicités" prend la place de l'un, du multiple et de leurs ... [texte qui manque, peut-être : adjectifs] et à ce moment-là, un et multiple perdent absolument tout sens, en même temps que sujet de l'énonciation en sujet de l'énoncé. Il y a des multiplicités, ce qui implique évidemment une théorie et une pratique des multiplicités. Là où nous quittons le domaine des multiplicités, nous retombons dans les dualismes, i.e. dans le domaine de la non-pensée, nous quittons le domaine de la pensée comme processus.

Or, pour montrer à quel point les choses se gâchent, je pense toujours à cette histoire de désir. Ce que je viens de dire depuis le début, ça revient à dire que penser et désirer, c'est la même chose. La meilleure manière de ne pas voir ou de refuser que le désir soit la pensée, soit la position du désir dans la pensée, est véritablement processus, c'est évidemment lier le désir au manque; et dès qu'on lie le désir au manque, on est tout de suite dans le domaine, on a déjà assumé les bases du dualisme. Mais je voudrais dire aujourd'hui, qu'il y a des manières plus surnoises de réintroduire le manque dans le désir, et par là l'Autre, et par là le dualisme. Là, la pensée dite occidentale, elle s'est faite du rapport entre le désir et le plaisir, une certaine conception complètement pourrie.

La première malédiction du désir, la première malédiction qui pèse comme une malédiction chrétienne, qui pèse sur le désir et qui remonte aux Grecs, c'est le désir est manque. La seconde malédiction c'est : le désir sera satisfait par le plaisir, ou sera dans un rapport énonçable avec la jouissance. Bien sûr, on nous expliquera que ce n'est pas la même chose. Il y a quand même un drôle de circuit désir-plaisir-jouissance. Et tout ça, encore une fois, c'est une manière de maudire et de liquider le désir! [Pour lire cette même séquence de malédictions, voir Mille plateaux, p. 191]

L'idée du plaisir, c'est une idée complètement pourrie ; il n'y a qu'à voir les textes de Freud, au niveau désir-plaisir, ça revient à dire que le désir c'est avant tout une tension désagréable. Il y a un ou deux textes où Freud dit que, après tout, il y a peut-être des tensions agréables, mais encore ça ne va pas loin. En gros, le désir est vécu comme une tension tellement désagréable que, il faut, mot horrible, mot affreux, pour s'en sortir tellement c'est mauvais ce truc-là, il faut une décharge. Et cette décharge, eh bien, c'est ça le plaisir! Les gens auront la paix, et puis, hélas, le désir renaît, il faudra une nouvelle décharge. Les types de conceptions que l'on appelle en termes savants: hédonistes, à savoir la recherche du plaisir, et les types de conceptions mystiques qui maudissent le désir, en vertu de ce qui est fondamental dans le manque, je voudrais que vous

sentez juste que de toutes manières, ils considèrent le désir comme le sale truc qui nous réveille, et qui nous réveille de la manière la plus désagréable, c'est à dire - soit en nous mettant en rapport avec un manque fondamental qui peut être dès lors apaisé avec une espèce d'activité de décharge, et puis on aura la paix, et puis ça recommencera ... quand on introduit la notion de jouissance là-dedans - vous voyez je suis en train d'essayer de faire un cercle, très confus, un cercle pieux, un cercle religieux de la théorie du désir, on voit à quel point la psychanalyse en est imprégnée, et à quel point la piété psychanalytique est grande. Ce cercle, un de ses segments c'est le désir-manque, un autre segment c'est plaisir-décharge, et encore une fois, c'est complètement lié ça.

Et je me dis tout d'un coup : qu'est-ce qui ne va pas chez Reich ? Il y a deux grandes erreurs chez Reich : la première erreur c'est le dualisme, alors il passe à côté : c'est le dualisme entre deux économies, entre une économie politique et une économie libidinale. Si on parle du dualisme entre deux économies, on pourra toujours promettre de faire le branchement, le branchement ne se fera jamais. Et cette erreur du dualisme se répercute à un autre niveau : le désir est encore pensé comme manque et donc il est encore pensé avec comme unité de mesure, le plaisir. Et Reich a beau donné au mot plaisir un mot plus fort et plus violent, il l'appelle orgasme, toute sa conception précisément de l'orgasme, qu'il va essayer de retourner contre Freud, consiste à pousser jusqu'au bout que le désir en tant que tel est lié tellement au manque, que si il n'arrive pas à obtenir la décharge qui l'apaise, il va se produire ce que Reich appelle des stases. Le désir est fondamentalement rapporté à l'orgasme, et que l'on rapporte le désir au plaisir ou à l'orgasme, il faut bien qu'on le rapporte au manque. C'est exactement la même chose. L'une des propositions, c'est l'inverse de l'autre.

Si on ajoute le troisième arc de cercle -- désir-manque, tout ça -- c'est toujours du désir qui est dirigé sur de la transcendance. En effet, si le désir manque de quelque chose, il est comme intentionnalité visée de ce dont il manque ; il se définit en fonction d'une transcendance, de la même manière qu'il est mesuré en fonction d'une unité qui n'est pas la sienne, et qui serait le plaisir ou l'orgasme lui assurant sa décharge. Et, pour fermer ce cercle dont on n'a pour le moment que deux arcs... Évidemment, le thème qui consiste à établir une distinction entre jouissance et plaisir, est très utile. C'est ça qui va faire fonctionner le tout. Je pense notamment à une distinction chère à Lacan, mais je ne la connais pas, la distinction entre la jouissance et le plaisir.

J'en retiens ce que Barthes en dit dans son dernier livre : *Le plaisir du texte* [Paris : Seuil, 1973], où il explique un peu. Il distingue des textes de plaisir et des textes de jouissance. Voilà ce qu'il dit au sujet du texte de plaisir : "Celui qui contente, emplit, donne de l'euphorie. Celui qui vient de la culture, ne rompt pas avec elle, est lié à une pratique confortable de la lecture"; texte de jouissance : "celui qui met en état de perte, celui qui déconforte, fait vaciller les assises culturelles, historiques, psychologiques du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs ..." "Or, c'est un sujet anachronique, celui qui tient les deux textes dans son champ et dans sa main les rênes du plaisir et de la jouissance, car il participe en même temps et contradictoirement à l'hédonisme profond de toute culture et à la destruction de cette culture. Il jouit de la consistance de son moi, c'est là son plaisir, et recherche sa perte, la perte de son moi.

C'est là sa jouissance, c'est un sujet deux fois clivé, deux fois pervers." [*Voir Le Plaisir du texte (Paris : Seuil, 1973) pp. 25-26*]

Formidable, on retrouve la dualité du sujet de l'énoncé capable de plaisir, et du sujet de l'énonciation digne d'une jouissance. Seulement, comme le sujet de l'énoncé ne s'élève jamais jusqu'au sujet de l'énonciation, parce que le sujet de l'énonciation finalement, c'est le grand signifiant ; il va de soi que la jouissance est impossible. Ça veut dire que la jouissance, comme est en train de l'expliquer Barthes, est en rapport fondamental avec la mort, si bien qu'on peut boucler notre cercle : désir-manque, désir-plaisir ou orgasme, désir-jouissance.

Heureusement, dans un texte encore plus clair, après, Barthes va jusqu'à dire: ["Le plaisir n'est-il qu'une petite jouissance ? La jouissance n'est-elle qu'un plaisir extrême ?" -- Non. Ce n'est pas l'un qui est plus fort que l'autre, ou l'autre moins fort, mais ça diffère en nature. Si on dit que le désir et la jouissance sont "des forces parallèles, qu'elles ne peuvent se rencontrer et qu'entre elles il y a plus qu'un combat : une incommunication, alors il me faut bien penser que l'histoire, notre histoire, n'est pas paisible, ni même peut-être intelligente, que le texte de jouissance y surgit toujours à la façon d'un scandale (d'un emboîtement), qu'il est toujours la trace d'une coupure, d'une affirmation..." (*Barthes, Plaisir du texte, pp. 34-35*), on peut y aller. Qu'est-ce qui se passe ici ?

Je pense à ce livre sur la vie sexuelle dans la Chine ancienne [*voir ci-dessus, le texte de Van Gulik*]. Il nous raconte une drôle d'histoire, finalement on est tous des Chinois : dans le Taoïsme, ça varie au cours des âges. de toutes manières, le lecteur est frappé de ce que c'est à la gloire de l'homme, les femmes là-dedans ... mais ce n'est pas ça qui fait la différence avec la pensée occidentale, parce que, du côté de la pensée occidentale, ça ne va pas plus fort; la différence, elle est ailleurs.

Ce qui est différent, c'est la manière dont le désir est vécu d'une façon totalement différente : il n'est rapporté à aucune transcendance, il n'est rapporté à aucun manque, il n'est mesuré à aucun plaisir et il n'est transcendé par aucune jouissance, sous la forme ou sous le mythe de l'impossible. Le désir est posé comme pur processus. Concrètement, ça veut dire que ce n'est pas du tout l'orgasme; leur problème ce n'est pas comme le problème occidental qui est : comment arracher la sexualité à la génitalité, leur problème c'est : comment arracher la sexualité à l'orgasme. Alors, ils disent en gros : vous comprenez, le plaisir ou l'orgasme, ce n'est pas du tout l'achèvement du processus, c'est, ou son interruption, ou son exaspération, or les deux reviennent au même et c'est tout à fait fâcheux! Sans doute, il faut que ça arrive, mais alors il faut percevoir ces moments de suspension comme de véritables suspensions qui permettent la remise en marche du processus. Ils ont une théorie sur l'énergie femelle et l'énergie mâle, qui consiste à dire en gros : l'énergie femelle est inépuisable, l'énergie mâle, c'est plus ennuyeux, elle est épuisable. Le problème, de toutes manières, c'est que l'homme prenne quelque chose de l'énergie femme qui est inépuisable, ou bien que chacun prenne quelque chose à l'autre. Comment cela peut-il se faire?

Il faut que les flux -- et il s'agit bien d'une pensée en termes de flux - il faut que le flux féminin, suivant des trajets très déterminés, remonte suivant les lignes du flux masculin, le long de la colonne vertébrale, pour aller jusqu'au cerveau, et là se fait le désir dans son immanence comme

processus. On emprunte un flux, on absorbe un flux, se définit un pur champ d'immanence du désir, par rapport auquel plaisir, orgasme, jouissance sont définis comme de véritables suspensions ou interruptions. C'est à dire, non pas du tout comme satisfaction de désir, mais comme le contraire : exaspération du processus qui fait sortir le désir de sa propre immanence, i.e. de sa propre productivité. Tout ça c'est intéressant pour nous dans la mesure où, dans cette pensée, le désir simultanément perd toute liaison et, avec le manque, et le plaisir ou l'orgasme, et avec la jouissance. Il est conçu comme production de flux, il définit un champ d'immanence, et un champ d'immanence ça veut dire une multiplicité où effectivement tout clivage du sujet en sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé devient strictement impossible, sujet de jouissance et sujet de plaisir devient strictement impossible, puisque dans notre machin tournant c'était tout simple : le sujet de l'énonciation c'était le sujet de la jouissance impossible, le sujet de l'énoncé c'était le sujet du plaisir et de la recherche de plaisir, et le désir manque c'était le clivage des deux. C'est vous dire à quel point, de Descartes à Lacan, cette répugnante pensée du cogito n'est pas seulement une pensée métaphysique.

Toute l'histoire du désir - et encore une fois, c'est de la même manière que Reich tombe – cette manière de relier le désir à un au-delà, qu'il soit celui du manque, qu'il soit celui du plaisir ou qu'il soit celui de la jouissance, et, de poser le dualisme du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé, et ce n'est pas par hasard que c'est les mêmes qui le font aujourd'hui, i.e. les lacaniens, i.e. d'engendrer tous les énoncés à partir du sujet qui, dès lors, et rétroactivement, devient le sujet clivé en sujet d'énonciation et sujet d'énoncé. Ce qui est inscrit, c'est le sujet de l'énonciation qui met le désir en rapport avec la jouissance impossible, le sujet de l'énoncé qui met le désir en rapport avec le plaisir, et le clivage des deux sujets qui met le désir en rapport avec le manque et la castration. Et, au niveau de la théorie, la production des énoncés se retrouve exactement, mots pour mots, cette théorie pourrie du désir.

C'est en ce sens que je dis que penser, c'est forcément être moniste, dans l'appréhension même de l'identité de la pensée et du processus, aussi bien que dans l'appréhension de l'identité du processus et du désir : le désir comme constitutif de son propre champ d'immanence, c'est-à-dire comme constitutif des multiplicités qui le peuplent. Mais c'est peut-être obscur tout ça ; un champ moniste, c'est forcément un champ habité par des multiplicités.

Kyril Ryjik : Oui, mais je trouve ça dangereux parce qu'on considère le monisme comme tout à fait autre chose, comme le résultat d'une dialectique issue du dualisme ... Hegel, par exemple.

Deleuze : Mais ça c'est un faux monisme.

Cette opération magique qui consiste à s'interdire l'emploi des adjectifs un et multiple, pour ne garder que le substantif multiplicités, C'est ça l'opération qui rend compte de l'identité du monisme et du pluralisme et qui rapporte la vraie source du dualisme à la dualité établie entre les deux adjectifs : l'un et le multiple. Le fondement du dualisme, ça a toujours été : il y a des choses qui sont unes : retrouvant là toujours Descartes puisqu'aujourd'hui, c'est de Descartes dont il s'agit, i.e. de Lacan et puis il y a des choses qui sont divisibles. Le dualisme ne se définit pas par deux, le dualisme ça se définit par l'emploi de un et de multiple comme adjectifs. C'est déjà vrai chez Dunn Scot.

Eh bien que, si à l'emploi de un et de multiple comme adjectifs, on substitue le substantif multiplicités sous la forme : il n'y a rien qui soit un, rien qui soit multiple, tout est multiplicités. A ce moment-là, on voit l'identité stricte du monisme et du pluralisme sous cette forme d'un processus d'immanence qui ne peut être ni intérêt - et c'est ça que nous disent les Chinois dans leur sagesse sexuelle, ni exaspéré. Le processus d'immanence est aussi bien une multiplicité, i.e. désigner un champ d'immanence peuplé par une multiplicité.

Ryjik : Tout à l'heure, tu as parlé de dualisme comme un résultat d'Œdipe. Comme tu penses, d'autre part, Œdipe comme une machine transitoire entre les affaires de masse, de meute, ou les affaires de paranoïa ou de schizophrénie, tu as donc une production de ce dualisme à partir d'un dualisme qui t'est propre -- ne te retournes pas comme ça -- au niveau du fonctionnement des processus, ce que tu nous as exposé depuis deux ou trois ans.

Deleuze : C'est fini depuis deux ou trois ans, c'est fini. Là, aujourd'hui, je ne réintroduis aucun dualisme. On oublie tout le reste.

Quand je dis : le cogito, c'est oedipien, peu importe ... Il faudrait trouver d'ailleurs, ça doit être dans l'Oedipe de Sophocle qu'il y a les premières formulations du cogito, même dans la démarche cartésienne, il y a toute cette progression, l'assimilation des trois stades de la machine oedipienne, avec le doute paranoïaque, le dieu non trompeur, miraculant, et le "je pense", ça me paraît presque [la machine célibataire].

À savoir ce que je veux dire, c'est toute une théorie qui, d'une manière ou d'une autre, rapporte la production d'énoncés à un sujet, est premièrement une théorie qui va nécessairement diviser le sujet en deux : sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation. Deuxièmement, elle va nous entraîner à toutes les soumissions, et ce, de la manière la plus hypocrite, en nous disant : c'est toi le chef! Ce que je voudrais faire ressortir, c'est que tout ça c'est la même chose, et troisièmement, les figures du désir, en ce sens que il lie le désir au manque, ou ce qui revient au même, il lie le désir à la trinité plaisir-orgasme-jouissance; voilà.

Pourquoi ce deuxième point ? Pourquoi est-ce la soumission la plus hypocrite ? C'est que cette histoire de clivage du sujet, elle consiste toujours à dire : c'est toi qui commandes, c'est-à-dire vous accéderez au commandement dans la mesure où vous vous soumettez à un ordre dont vous n'êtes pas le sujet sans être le législateur aussi. C'est le fameux ordre de la démocratie. C'est en tant que sujet que vous êtes législateur; ce n'est pas par hasard que celui qui a poussé cette doctrine le plus loin, le formalisme de cette doctrine. C'est l'héritier de Descartes du point de vue du cogito, à savoir : c'est Kant, et que la soumission nous est présentée comme la manière dont nous devenons législateurs. Et cette soumission à la raison, considérée comme la manière dont nous devons devenir comme naturellement législateurs : ça nous renvoie toujours à la division du sujet en sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation : tu obéiras comme sujet de l'énoncé, mais parce que c'est toi qui commandes en tant que sujet de l'énonciation, et on nous convie à saisir cette grande identité clivée, comme identité barrée, tout ce que vous voulez, du législateur et du sujet. C'est la même chose; c'est le même mécanisme qui, donc, prétend engendrer les énoncés par rapport à un sujet, qui pose la dualité d'un sujet de l'énonciation et d'un sujet de l'énoncé comme source de tous les autres dualismes qui, dès lors, supprime la pensée comme processus et qui, troisièmement, fout en l'air toute position du désir parce que rapportant le désir au manque,

au plaisir, à la jouissance et que, à ce moment-là, ce qui saute en effet au profit de l'apparence de la pensée, i.e. au profit d'une image de la pensée. On pourra contempler l'image de la pensée dans le dualisme, alors qu'il n'y a de réalité de la pensée que dans le monisme du processus et dans les multiplicités qui peuplent le champ d'immanence.

Si bien, que lorsque les Chinois définissent ce champ d'immanence du désir parcouru de flux qui ne poursuivent ni le plaisir possible au niveau du sujet de l'énoncé, ni la jouissance impossible au niveau d'un pseudo-sujet de l'énonciation, ils se donnent en même temps toutes les conditions de toute une théorie du désir et d'une théorie de la production des énoncés.

Dernier pas à faire : pourquoi est-ce que la théorie de la production des énoncés, alors ils vont la chercher du côté d'un art militaire, c'est à dire d'une machine de guerre, une machine stratégique de guerre, en même temps que la théorie du désir, ils vont la chercher dans les manuels de sexualité et que les types de théories manuelles sont étroitement [*mot qui manque*] l'un dans l'autre. C'est à dire qu'ils définissent des multiplicités communicantes dans le processus ou dans le champ d'immanence même.

Ryjik : Avec cette petite différence en plus que les manuels de sexologie sont complètement phalocrates et que la politique chinoise est complètement impériale.

Deleuze : D'accord, mais c'est un détail, parce que ce n'est pas ça qui fait la différence entre l'Occident et l'Orient. Tu en dirais autant de l'Occident si on cherche la différence, ce n'est sûrement pas là; que ce soit phalocrate et impérial, d'accord, mais ça c'est plutôt le fond commun. Ça veut dire qu'il ne suffit pas de définir le désir comme champ d'immanence pour échapper à l'impérialisme, etc. Est-ce clair ce rapport entre la théorie des énoncés et la conception du désir ?

[*Interruption de la séance*]

Personne ne pourrait dire un peu la différence chez Lacan entre plaisir et jouissance ?

Un étudiant : Le désir entretient un rapport énonçable avec la jouissance.

Deleuze : On voit bien comment ça fait partie du même truc de dire que la jouissance, ce n'est pas le plaisir. Ça fait partie d'une espèce de système, que pour tout simplifier, je présenterais comme une conception circulaire du désir où, à la base, il y a toujours le postulat de départ - et il est vrai que la philosophie occidentale a toujours insisté à dire : si le désir est, c'est le signe ou le fait même que vous manquez de quelque chose.

Et tout part de là. On opère une première soudure désir-manque, dès lors, ça va de soi que le désir est défini en fonction d'un champ de transcendance; le désir est désir de ce qu'il n'a pas, ça commence avec Platon, ça continue avec Lacan. Ça c'est la première malédiction du désir, c'est la première façon de maudire le désir; mais ça ne suffit pas. -- Ce que je fais, c'est la méthode de Platon dans le Phédon, quand il construit un cercle à partir des arcs. –

Le deuxième arc : si le désir est fondamentalement visée de l'Autre, ouvert sur une transcendance, si il subit cette première malédiction, qu'est-ce qui peut venir le remplir ? Ce qui peut venir le remplir, ce ne sera jamais qu'en apparence l'objet vers lequel il tend, c'est aussi bien l'Autre, c'est inatteignable, c'est le pur transcendant. Donc, ce ne sera pas ça qui viendra le remplir. Ce qui vient le remplir ou le satisfaire, qui vient lui donner une pseudo-immanence, ça va être ce qu'on appelle l'état de plaisir, mais dès ce second niveau, il est entendu que cette immanence est une fausse immanence puisque le désir a été défini fondamentalement en rapport avec une transcendance, que ce remplissement c'est, à la lettre, une illusion, un leurre. Seconde malédiction du désir : il s'agit de calmer le désir pour l'instant, et puis la malédiction recommencera. Et puis il faudra le réclamer, et puis c'est la conception du plaisir-décharge. Rien que ce mot indique assez que le titre de ce second arc de cercle est "Pour en finir provisoirement avec le désir." C'est ça qui me paraît fascinant, à quel point ça reste dans toute la protestation de Reich contre Freud, il garde cette conception du désir-décharge qu'il thématise dans une théorie de l'orgasme. Ce second arc définit bien cette espèce d'immanence illusoire par laquelle le plaisir vient combler le désir, c'est à dire l'anéantir pour un temps. Mais, comme dans toute bonne construction, puisque tout ça c'est de la pure construction, c'est pas vrai, c'est faux d'un bout à l'autre.

Il faut un troisième pour boucler le truc, puisque vous avez cette vérité supposée du désir branchée sur une transcendance de l'Autre, cette illusion ou ce leurre par lequel le désir rencontre des décharges calmantes à l'issue desquelles il disparaît, quitte à reparaître le lendemain. Il faut bien un troisième arc pour rendre compte de ceci : que même à travers ces états de sommeil, de satisfaction, etc. ..., il faut bien que soit réaffirmé sous une forme nouvelle l'irréductibilité du désir aux états de plaisir qui l'ont satisfait que en apparence, il soit réaffirmé sur un autre mode : la transcendance. Et cette réaffirmation c'est le rapport jouissance impossible-mort. Et du début à la fin, c'était la même conception, et quand on nous dit : attention, il ne faut pas confondre le désir, le plaisir, la jouissance, évidemment il ne faut pas les confondre puisqu'ils en ont besoin pour faire trois arcs d'un même cercle, à savoir les trois malédictions portées sur le désir.

Les trois malédictions, c'est : tu manqueras chaque fois que tu désireras ; tu n'espéreras que des décharges ; tu poursuivras l'impossible jouissance. Alors le désir est complètement piégé, il est pris dans un cercle.

Et alors, en quoi c'est la même chose, le problème des énoncés ? C'est pareil au niveau du cogito cartésien puisque vous construisez également votre cercle au niveau de je marche, je respire, j'imagine, je vois une licorne, système d'énoncés où le JE est sujet de l'énoncé, et ça c'est quelque chose comme l'apparence. Peut-être que ce n'est pas vrai, peut-être que Dieu me trompe, peut-être que je crois marcher et que je ne marche pas. Deuxième arc : mais attention, car s'il est vrai que je peux me tromper quand je dis je marche, en revanche, je ne peux pas me tromper lorsque je dis "je pense marcher". Si il est vrai que je peux me tromper quand je dis "je vois une licorne", je ne peux pas me tromper en disant "je pense que je vois une licorne". Ça c'est l'extraction du "je pense donc je suis", c'est l'extraction d'un sujet de l'énonciation; et la production de l'énoncé, d'un énoncé quelconque se fait sous la forme du clivage du sujet en sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé comme condition de la production de tout énoncé possible.

Le désir-manque se trouve au niveau du clivage du sujet, de la coupure, de la barre. Le système du désir-plaisir, il se retrouve au niveau du sujet de l'énoncé. Et le système du désir-jouissance, il se retrouve au niveau de la gloire du sujet de l'énonciation, avec encore une fois, la mystification du cercle : tu commanderas d'autant plus que tu obéiras, c'est-à-dire tu seras d'autant plus près d'être le véritable sujet de l'énonciation que tu te conformeras à la barre qui te sépare comme sujet de l'énoncé du sujet de l'énonciation, c'est à dire que c'est par la castration que tu accèdes au désir. Dire : c'est par la castration que tu accèdes au désir, ou dire : c'est par le clivage du sujet que tu accèdes à la production d'énoncés, c'est pareil.

Ryjik : Tu n'as pas envie de pousser plus loin avec le Dieu de Descartes et le signifiant de Lacan ?

Deleuze : Je n'ai pas tellement envie, mais je veux bien, ouaf ! ouaf ! ouaf !

Le problème, ça devient, à supposer qu'on dise que les seuls énoncés, c'est le désir, tout désir est un énoncé, tous les énoncés sont des désirs. Si c'est bien comme ça, ce dont il faut rendre compte, c'est le système de l'apparence. Alors il va de soi que Nietzsche a complètement raison, c'est vraiment un système platonicien chrétien, et si ça aboutit à la psychanalyse, ce n'est pas par hasard, parce que la psychanalyse, c'est le truc qui nous dit : viens, allonge-toi, et tu vas avoir enfin l'occasion de parler en ton nom, et qui, en même temps a retiré d'avance toutes les conditions possibles d'une production d'énoncés, précisément parce qu'elle a subordonné toute production d'énoncés au clivage du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé, i.e., tu commanderas d'autant plus que tu acceptes la castration et que tu poursuivras la jouissance impossible.

Richard III : Il me semble que le désir-décharge repris sous la forme de la métonymie chez Lacan, ce n'est pas loin -- mais ce n'est qu'une intuition -- du désir-*aufhebung*, et que, finalement, toute l'histoire du désir qui se déplace et qu'on n'arrive jamais à atteindre, c'est le parcours de la phénoménologie de l'esprit, en gros. Avec comme impossible horizon, justement cette jouissance qui serait le savoir absolu.

Deleuze: Si tu veux, mais il n'y a aucune raison de privilégier Hegel parce que c'est un des cas multiples où le désir est défini comme manque. Mais dans les pages qui précèdent celles du maître et de l'esclave, tout y passe de ce cercle : le désir-manque, l'illusion du plaisir, et le désir-jouissance.

Richard III : Ce qui est vachement intéressant, c'est que si tu relies le désir au champ de l'Autre et au trésor du signifiant ; tu as vraiment le procès de l'*errinerung* ...

Deleuze : Bien oui, ce n'est pas par hasard que Lacan est passé par Hegel; il a supprimé ses textes hégéliens.

Le problème, c'est qu'il faudra expliquer la formation de cette apparence. À quelles conditions est-ce que les énoncés paraissent être produits par un sujet qui, en tant que producteur d'énoncés, serait dès lors nécessairement clivé en sujet de l'énoncé et sujet de l'énonciation ? Et surtout, qu'est-ce que ça permet comme rabattement? C'est des choses qu'on a déjà faites. Vous avez

deux rabattements possibles : ou bien le sujet de l'énonciation -- le clivage sert de toutes manières à rabattre l'un sur l'autre - ou bien le sujet de l'énonciation sera rabattu sur le sujet de l'énoncé, et ça ce sera l'appareil oedipien, ou bien le sujet de l'énoncé sera exaucé jusqu'au sujet de l'énonciation, et ce sera l'appareil paranoïaque. Le paranoïaque c'est le sujet de l'énoncé qui se prend pour sujet de l'énonciation.

J'ai peur que toute explication ne rende la formule plus morne. Le paranoïaque, c'est vraiment celui qui s'établit entre tout ce qui peut servir de signe à réseaux, ou un système de réseaux tel que le signe renvoie au signe. Le signe ne renvoie plus soit à une terre, soit à un corps, soit à une chose. Le signe renvoie au signe dans un système de réseaux, et dès lors, et en même temps, est subsumé sous un signifiant; et ce signifiant, c'est lui qui représente pour un autre signifiant, le sujet, suivant une formule bien connue, à savoir : le signifiant c'est précisément le sujet de l'énonciation. Et la position du paranoïaque, elle est très typique et très formidable, parce que, c'est à la fois celui qui doute le plus, et celui qui a la plus grande puissance. La paranoïa, ça fourmille dans tous les sens : un signe ici, oh, mais il y en a un autre là, oh, mais là-bas, etc. C'est pas comme ça dans tous les délires; encore une fois, un paranoïaque, c'est les réseaux, et quand il est pris dans les réseaux, il doute de tout, il se dit : peut-être que je me trompe ? En tant que sujet de l'énoncé, il est perpétuellement dans une espèce de doute, mais en même temps, il récupère tout, et il récupère une certitude, c'est lui le distributeur des signes, il est puissant et surpuissant dans la mesure où il saute, il est instable, au niveau du sujet de l'énonciation, et la formule du paranoïaque, c'est du niveau : j'ai deviné d'avance. Il passe son temps à osciller à l'intérieur de son réseau de signes.

Il faudra rendre compte de cette production d'une apparence. L'apparence consiste en ceci, encore une fois : les énoncés seraient produits par un sujet ainsi clivé. Comment ça a pu se produire ce truc-là ? Et c'est le problème de comment dire "moi". Comment oser dire "moi" ? Dès que je dis "moi", je me situe à la fois comme sujet de l'énoncé et comme sujet de l'énonciation. Et chaque fois qu'il y a ce clivage, il y a la saloperie qui arrive; je veux dire par exemple : "moi comme homme"; toutes les fonctions sociales sont construites là-dessus, toutes les fonctions répressives sont construites sur ce clivage : moi comme homme, je vous comprends, mais comme père, je dois agir! Moi, comme homme, je suis de votre côté; mais comme flic, je dois appliquer la loi! Comme flic je dois appliquer la loi, ça veut dire que je suis sujet de l'énoncé; comme homme, je vous comprends : ça veut dire que je suis sujet de l'énonciation. Je serai d'autant plus législateur que je serai sujet, vous serez d'autant plus sujet que vous serez législateurs, on se comprend tous ... c'est une autre manière de dire : d'accord, on est tous castrés, ça marche.

Ce qu'on disait la semaine dernière, c'est : il n'y a pas d'énoncés individuels, aucun énoncé ne peut être produit par un individu. Notre hypothèse, c'était que ce qui produit les énoncés, c'étaient des agencements machiniques, ou ce qui revient au même, des agents collectifs d'énonciation, à condition de comprendre que des collectifs, ça ne veut pas dire des peuples, mais ça veut dire, en quelque sens que le terme soit pris : ce qu'il faut appeler agents collectifs d'énonciation, c'est toutes multiplicités, de quelque nature qu'elles soient. Si bien que expliquer comment des agencements machiniques d'énonciation produisent effectivement des énoncés variables dans telles ou telles circonstances et produisent des types nouveaux d'énoncés ? Comment ces énoncés sont nécessairement des désirs et comment à l'intérieur de cette

production, s'engendre l'illusion d'un sujet, d'un sujet clivé en sujet de l'énonciation et en sujet de l'énoncé, qui a l'impression de produire les énoncés qui, en fait, sont produits par les agencements machiniques ou par les multiplicités agissant en lui.

Il faut voir comment ça se passe. Il faut poser le problème pratiquement! Il faut poser une série d'oppositions, il faut faire un tableau : comment se produit un corps sans organes, première production de l'énoncé; je veux dire : si quelque chose, dans des conditions données, ne fonctionne pas comme corps sans organes, il n'y a pas de surface où inscrire un énoncé. Un corps sans organes, c'est la surface d'inscription pour tout énoncé possible ou pour tout désir. Seulement un corps sans organes, il n'y en a pas un seul, il y en a autant que vous voulez. C'est un truc à produire ou à fabriquer. Un corps sans organes, ça préexiste pas. J'avais pris, la dernière fois, comme modèle, le désert, mais à condition qu'il se passe des choses. Le désert c'est bien un lieu ou une surface de production d'énoncés. Il n'y a pas d'énoncés liés à la drogue qui ne supposent comme préalable la constitution d'un corps sans organes ... quoi qu'il se passe de l'ordre de l'événement, i.e. de l'énoncé ou du désir, l'événement c'est finalement l'identité même de l'énoncé et du désir, quoi qu'il se passe implique la constitution d'un corps sans organes. Tant que vous n'avez pas fait votre corps sans organes, tout seul, à deux ou à n, rien n'est possible, il faut trouver le sien ...

Dans la mauvaise colonne, celle de la fausse conception du désir, on mettrait l'organisme. Là-dessus, il faudrait montrer comment un corps sans organes se forme sur cet organisme, comment apparaît une tête chercheuse, une pointe machinique, et cette pointe machinique c'est cette instance de mouvement qui va se trouver plus tard dans tel ou tel agencement. Le corps sans organes, le désert est fondamentalement peuplé. Le problème de l'inconscient ce n'est vraiment pas celui de générations, c'est un problème de population, il s'agit de savoir comment on peuple. Alors quand Green dit : il ne faut pas charrier, un schizophrène c'est quelqu'un qui a un père et une mère comme tout le monde, eh bien, ce n'est pas vrai ... [*La citation à André Green se trouve plutôt dans L'Anti-Œdipe, notamment Un œil en trop (Paris : Seuil, 1969), p. 364*]

J'ai là un texte d'une vieille schizo, il est très beau ce texte. Elle fait des contes : "J'adore inventer des peuplades, des tribus, les origines d'une race; enfin imaginer d'autres comportements, mille autres façons d'être. J'ai toujours eu le complexe d'exploration et je n'aime guère compter que des explorations très fantaisistes. Par exemple, mes déserts sont en somme des divertissements, des divertissements-déserts, pour qui peut imaginer ces étranges simulateurs de [*mot qui manque*], cette sorte de chants oniriques. Je me laissais aller; j'avais tendance à me livrer à de coupables expériences sur mes personnages, à les maltraiter - vous voyez il s'agit de peupler un désert -, à user envers eux de cruauté mentale, par provocation. J'ai la rage d'imaginer comment ça peut fonctionner, un être, dans une situation extrême, après tout c'est une passion ... " ...

[*magnétophone inaudible*] Dans tous ses contes, il n'est question que de déserts peuplés de tribus : "je reviens de mes tribus, je suis jusqu'à ce jour le fils adoptif de quinze tribus, pas une de moins; et ce sont mes tribus adoptées car j'en aime chacune plus et mieux que si j'y étais née. » [*Voir à ce propos la même citation, sans source, dans Mille plateaux, p. 43*] Là-bas, l'enfant a le droit d'adopter une autre tribu. Il y a beaucoup d'enfants transfuges et ils ne se sentent pas du tout exilés. Mais leurs vrais parents ? Qu'entendez-vous par vrais parents ? Les géniteurs vrais, les parents sont d'abord ceux que l'enfant reconnaît pour tels, géniteurs ou adoptés, c'est-à-dire les

tribus." On est l'enfant d'une population et pas l'enfant d'un père et d'une mère. Un schizo pense comme ça.

Aux agencements de multiplicités, dans l'autre colonne, s'oppose le thème du sujet d'énonciation, du sujet clivé comme source des dualismes. A l'appareil anti-œdipien s'oppose l'appareil oedipien, ou, au devenir inhumain, au devenir animal s'oppose le devenir humain de l'autre colonne. Au monisme-pluralisme, s'opposent des dualités qui découlent de la fausse conception de l'énoncé. Au désir ou pensée-processus s'oppose la conception du désir-manque-plaisir-jouissance; tout comme s'opposent les deux statuts du signe que nous avons vu la dernière fois, à savoir le signe rassemblé dans un réseau qui le subordonne au signifiant, et au contraire, le signe qui se met à travailler pour son compte, qui se libère de l'hypothèque du signifiant et qui passe en couplage avec une particule ou un système de particules, c'est-à-dire le le signe-particule par opposition au signe-signifiant. Il faudrait savoir quelle pointe machinique marque le maximum de déterritorialisation sur ce corps sans organes; cette histoire de pointe machinique qui va marquer sur le CSO les courants de déterritorialisation, ça me semble très compliqué. Il faut voir aussi les agencements machiniques qui en découlent, et puis les devenirs animaux, ou, ce qui revient au même, les intensités. Les intensités déterritorialisées qui quadrillent le corps sans organes. Et dans tout ça, le sujet c'est, à la lettre, une particule nomade qui parcourt tout ça, les lignes de déterritorialisation, les intensités. Le problème de la genèse de l'illusion c'est : qu'est-ce qui va fixer le sujet : tout à la fois, on va lui faire un organisme, on va le soumettre au cogito, on va le fixer, on va assurer sa soumission en lui disant : c'est toi qui produis les énoncés.

La prochaine fois, il faudra voir le livre de Carlos Castaneda. Il raconte en gros, non pas une initiation, mais vraiment une expérimentation. Le type voudrait bien se faire initié, parce que c'est un pauvre type, et l'indien ne lui dit pas question. Carlos lui dit : apprends-moi, je veux savoir, i.e. qu'il traite le vieil indien comme on traite son psychanalyste, et l'indien lui dit : commence par trouver ton corps sans organes. La recherche du CSO de Carlos, c'est pathétique, il cherche dans un espace restreint, dans une espèce de désert, ça c'est de l'expérimentation joyeuse; et d'une certaine manière, cette recherche, c'est trouver la place où on est bien. Dans une perspective de schizo-analyse, il faut que le type trouve où il est bien, et dans quelle position, sir il veut s'accrocher au plafond ... Il n'y a aucune raison pour qu'il se couche. Et Carlos la cherche sa place, en roulant sur lui-même dans l'herbe, il cherche jusqu'à ce qu'il trouve. Une fois qu'il a trouvé sa place, il ne se vit plus du tout comme sujet, c'est un petit truc, une petite particule, et puis il y a une particule plus brillante, c'est l'indien. [Le texte signalé ici est *L'herbe du diable et la petite fumée* (1971 ; Paris : Soleil noir, n.d.), le premier volume des récits de l'indien, Don Juan]

Alors, commence un agencement machinique, sous quelle forme ? Sous forme qu'il faut un allié. Il faut, d'une part un enseignant, un expérimentateur, mais il faut aussi une puissance alliée. Tout ça, ça commence à faire une petite machine où quelque chose va se passer; sur ce corps sans organes se dessine déjà une certaine distributions d'intensités. Et v'là qu'il voit un chien, il fait le chien, mais ce n'est pas ça non plus, il ne fait pas le chien; il est en train de défaire l'organisation du corps au profit d'autre chose. On sent que le problème ce n'est pas celui de devenir animal, le chien, ce n'est pas un chien. L'indien dit : ce n'est pas un chien, c'est n'importe quoi, tout ce que tu veux. Qu'est-ce que c'est cette espèce de devenir inhumain qu'on exprime très mal en disant : "il a fait le chien". Il a parcouru certaines intensités qu'on peut représenter par : chien, comme

dans Kafka. Kafka aussi fait le chien, mais il n'a pas besoin de drogue pour le faire; il s'est inventé une autre machine pour le faire. A la fin, Carlos embête tellement l'indien, que l'indien lui dit : mais, quand même ce chien, quoi, tu le prends pour qui ? Ce n'est quand même pas ta putain de mère. Ça c'est de l'anti-psychanalyse. Ce chien, là, c'est la sortie de l'appareil oedipien. Il a suivi sur le corps sans organes, des lignes de déterritorialisation suivant des intensités déterritorialisées.

Pourquoi telles intensités plutôt que d'autres ? Il deviendra ensuite un lézard; puis il progressera, il deviendra corbeau. Faire le corbeau, ça consiste vraiment à faire pousser les pattes de corbeau, les ailes de corbeau à partir de son visage, se peupler de corbeaux. Ce n'était pas faire le chien, c'était se peupler de chiens. Ça veut dire traverser ces intensités-là. Pour faire le chien, il ne suffit pas de faire oua oua oua, il faut passer par d'autres expérimentations. Ça change tout au problème du totémisme.

Quand les structuralistes parlent du totémisme, c'est quand même pauvre, sec. Le totémisme, ça a toujours eu certains rapports avec les histoires de drogue, mais ce n'est pas tout car, dans le second livre où l'expérimentation continue bien plus fort, on va assister au passage du devenir inhumain, du devenir intense à quelque chose d'autre encore qui est une espèce de devenir moléculaire, comme si la désorganisation de l'organisme au profit d'un corps vivant sur un autre mode, impliquait encore quelque chose de plus. Et ça c'est la voyance. Qu'est-ce que veut dire voir là-dedans ? [*Vu le contexte, il s'agit du second livre de Carlos Castaneda, en anglais, A Separate Reality (1971), en français, Les enseignements d'un sorcier yaqui, mais sans référence dans Mille plateaux*]

Ça consiste avant tout à voir de l'eau, et Carlos, à travers toute une série de stades, voit l'eau qui se modifie, se durcit, s'immobilise et qui, surtout, se dissocie. A la fin, elle se molécularise, et il saisit l'eau à partir de ses bulles constitutives. Mais il ne peut saisir et voir l'eau à partir de ces bulles moléculaires constitutives que en liaison avec ce qui est produit par l'expérimentation... [*Fin du texte et de l'enregistrement WebDeleuze*]

Gilles Deleuze

Seminar on Anti-Oedipus, 1972-1973

Lecture 03, 14 May 1973

Transcription: WebDeleuze; transcription modifiée, Charles J. Stivale

... on se livrerait à une opération d'aplatissement. On part d'un point où ce qui arrive, d'une manière toute privée, à un alcoolique ou à un drogué ou ce qui arrive à une armée dans une opération de conquête, ou ce qui arrive à un état assignable historiquement, à des formations sociales, tout ça on va le considérer comme si c'était étalé sur un plan d'équivalence. D'un plan à l'autre se nouent ensuite des rapports, des réseaux, tels que l'on comprenne mieux les différences entre ces plans, donc on procède en traitant tout sur le même plan : un type en train de se, un nomade qui part à la conquête de quelque chose... Aucune raison de ne pas mettre ça sur le même écran, mais dans un but, car ce n'est certainement pas la même chose, mais voir quel tissu peut se nouer entre tout ça.

Pourquoi est-ce que c'est lié au problème de la production d'énoncés ?

La dernière fois, j'ai essayé de distinguer des espèces de strates qui se produisaient sur le corps sans organes et qui inhibaient, et qui même étaient faites pour inhiber, le fonctionnement du corps sans organes. Je voudrais repartir de là. Tout se passe comme si, le corps sans organes, une fois donné, il était empêché de fonctionner. On a quand même quelques idées sur la manière dont il fonctionne; le corps sans organes, ça peut être n'importe quoi : ça peut être un corps vivant, ça peut être un lieu, ça peut être une terre, tout ce que vous voulez. Le corps sans organes, ça désigne un usage.

Un corps sans organes étant supposé, il subit toujours, c'est pour ça qu'il n'est jamais donné. Ce que j'appelle corps sans organes, c'est une espèce de limite que, dans une logique du désir, on doit atterrir, ou on doit s'en approcher. Oui, le mieux qu'on puisse faire, c'est s'en approcher, parce que, peut-être que, si on faisait plus que s'en approcher ou y tendre, alors le corps sans organes se renverserait sur lui-même et nous brandirait son visage de mort. Il faut beaucoup de prudence pour se faire un corps sans organes ; il faut beaucoup de prudence pour ne pas se faire sauter, il faut de la patience. En tous, cas, à plus forte raison, si il est une limite à approcher prudemment, c'est parce que, pour en approcher, il faut faire sauter des trucs.

On sait juste que c'est par des lignes de fuite que l'on arrive à s'approcher du corps sans organes. Fuite de quoi ? Qu'est-ce qu'on fuit? On commence à avoir des idées là-dessus, et d'autre part, toutes les lignes de fuite ne se valent pas. Et pourtant, encore une fois, je vais les considérer au début comme équivalentes : la ligne de fuite droguée, la ligne de fuite révolutionnaire qui, pourtant, sont complètement différentes les unes des autres. Je ne cherche pas pour le moment en quoi elles sont différentes, quoi que ce soit finalement le problème : comment elles peuvent à la

fois se brancher les unes sur les autres et comment elles peuvent être différentes complètement. Elles ne mettent pas en jeu les mêmes machines.

Ce qui empêche le corps sans organes de fonctionner, et ce qui fait que, pour nous, le corps sans organes est toujours à fabriquer, c'est que il subit toutes sortes d'inhibitions. Il n'est jamais donné que à travers les inhibitions qu'il s'agit de faire sauter. Tout se passe comme si il était pris dans un triple bandage, et je voudrais essayer de bien situer les notions qui correspondent à ce triple bandage inhibiteur.

Ces bandages, on peut aussi bien les appeler des strates. Par opposition à quoi ? La strate, c'est presque comme une espèce de formation sur le corps sans organes qui va l'entraîner à se rabattre, à se plier, à former des relations biunivoques. Le corps sans organes pris dans une strate se plie, se replie, forme un rabattement qui produit des relations biunivoques, et ce sont ces relations biunivoques qui empêchent le fonctionnement du CSO (corps sans organes), car le CSO, si il arrive à fonctionner, il fonctionne sous forme d'un régime de connexions polyvoques. Si bien que le plier, lui imposer des techniques de rabattement, et si ça ne fonctionne plus par relations polyvoques, c'est déjà lui ôter toutes chances. En d'autres termes, tout se passe sur le corps sans organes, aussi bien ses inhibitions que sa formation, sa constitution, sa fabrication.

Et alors, les trois strates sont les règles par lesquelles le corps sans organes ne fonctionne pas, n'arrive pas à se dégager. Je crois que ça s'oppose -- j'essaie là de lancer toute une série de mots pour voir si ça colle ou si ça ne colle pas --, il faudrait les opposer au corps sans organes lui-même qui n'est pas stratifié. Et il n'est pas stratifié parce qu'il est le plan de consistance, ou ce qui revient au même, le champ d'immanence du désir. Ça veut dire le désir dans sa positivité, le désir comme processus, et le désir comme processus précisément ne peut être défini que négativement à partir de ce qui le trahit.

Et on avait vu les fois précédentes que les trois grandes trahisons, les trois malédictions sur le désir, c'est : rapporter le désir au manque, rapporter le désir au plaisir, ou à l'orgasme -- voir [Wilhelm] Reich, erreur fatale -- ou rapporter le désir à la jouissance. Les trois thèses sont liées. Mettre le manque dans le désir, c'est complètement méconnaître le processus. Une fois que vous avez mis le manque dans le désir, vous ne pourrez mesurer les remplissements apparents du désir que avec le plaisir. Donc la référence au plaisir découle directement du désir-manque, et vous ne pourrez que le rapporter à une transcendance qui est celle de la jouissance impossible renvoyant à la castration et au sujet clivé. C'est-à-dire que ces trois propositions forment la même merde sur le désir, la même façon de maudire le désir.

En revanche, le désir et le corps sans organes, à la limite c'est la même chose pour la simple raison que le corps sans organes, c'est le plan de consistance, le champ d'immanence du désir pris comme processus. Ce plan de consistance est rabattu, empêché de fonctionner par des strates. D'où terminologiquement, j'oppose -- mais encore une fois si vous avez des mots meilleurs, je ne tiens pas à ceux-là --, j'oppose plan de consistance et les strates qui empêchent précisément le désir de découvrir son plan de consistance, qui vont orienter le désir sur le manque, le plaisir, la jouissance, c'est-à-dire qu'ils vont former la mystification répressive du désir.

Alors, si je continue à étaler tout sur le même plan, je dis cherchons des exemples où le désir apparaît bien comme processus se déroulant sur le corps sans organes pris comme champ d'immanence ou de consistance du désir. Et là, on pourrait mettre le guerrier chinois antique, et encore une fois, c'est nous occidentaux qui interprétons les conduites sexuelles du chinois antique comme du chinois taoïste, en tous cas, comme un retard de jouissance. Il faut être un sale européen pour comprendre les techniques taos comme ça. C'est au contraire : arracher le désir à ses pseudo-finalités de plaisir pour découvrir l'immanence propre au désir dans son appartenance à un champ de consistance. Ce n'est pas du tout retarder la jouissance.

Mais je pourrais mettre aussi bien dans nos civilisations -- voir ceux qui travaillaient sur le masochisme --, par exemple, certaines techniques masos. Le tao chinois, le maso occidental, là aussi on l'interprète comme opérant des phénomènes de retard de jouissance alors que son opération, c'est découvrir un processus immanent au désir, tel que le désir ne se rapporte plus au plaisir. Tout le problème, c'est justement ce qui, dans la Chine Taoïste, apparaît comme absence de toute perversion, comme une activité désirante sans perversion, le champ des perversions étant complètement extérieur à cela. Dans nos sociétés, en tous cas dans le cas du maso, l'équivalent ne peut apparaître que comme perversion. Il est évident que l'économie générale du désir n'est pas la même.

Alors voilà, je pars de cette première grande opposition : plan de consistance du désir du corps sans organes et les strates qui ligotent le CSO. Ces strates, la dernière fois, j'en voyais trois.

La première strate, c'est celle de l'organisation. La strate d'organisation est toute simple : elle consiste à faire au corps sans organes un organisme. Et j'emploie après le mot "faire", comme faire un enfant : on lui fait un organisme; on l'organise d'après le principe du rendement des énergies utiles, des énergies de travail. On impose à ce qui se passe sur le CSO. C'est très variable ce qui se passe ; la besogne n'est pas finie avec la fabrication d'un corps sans organes. Au contraire, ce n'est pas une scène ni un lieu ; le CSO, c'est comme une maîtrise à partir de quoi quelque chose va se passer parce que quelque chose va être produit. La strate d'organisation est toute faite pour prendre ce qui est sur le point de se passer, pour prendre ce qui se passe déjà sur le corps sans organes dans un système qui va orienter tout ça dans une tout autre direction. Il va le détourner.

Et ce système, qui va précisément extraire les énergies utiles -- dites utiles en fonction de la production sociale, inhiber les énergies dites inutiles -- eh bien, ce système c'est la relation articulaire ou bien la double organisation organique. Et cette double organisation organique, qui vraiment est à la base de la constitution de l'organisme. Le meilleur exemple, c'est celui du tonus musculaire. Il faut voir chez les biologistes la théorie du tonus musculaire, et je pense à une théorie intéressante qui est celle de [*mot indistinct*], qui montre que le tonus musculaire est une donnée statistique. Et c'est intéressant parce que la manière dont procède la fabrication de l'organisme, quand on fait un organisme au corps sans organes, ça revient à dire que tous les phénomènes moléculaires qui se passent sur le corps sans organes vont être pris par de grands ensembles dits statistiques. Et c'est même ça le premier niveau de la double articulation ; ils vont être pris en phénomènes de foules, et ça va être la première étape du passage du moléculaire qui appartient au corps sans organes -- et le CSO, ça n'est rien d'autre qu'une molécule géante.

Et ces phénomènes moléculaires vont être organisés en grands ensembles molaires organiques type squelette, et là, les biologistes actuels montrent très bien à quel point l'organisme, c'est une donnée statistique, c'est-à-dire qui implique une microbiologie, à savoir qui implique la réduction des phénomènes moléculaires, microbiologiques, à de grands ensembles statistiques, ou bien, comme pour le tonus musculaire -- et c'est lié --, le rôle du système nerveux dans la constitution molaire des organismes doués d'un tel système.

Et du coup, ce rôle du système nerveux nous explique aussi autre chose, à savoir que l'organisme dans ses relations avec le monde extérieur est doué de cet étrange faculté de représentation par laquelle il s'annexe une portion du monde extérieur: l'organisme ne se constitue pas comme une forme - ce qui définit la forme étant précisément la double articulation -, sans appréhender la réalité extérieure comme une forme qui correspond, non pas par ressemblance, mais suivant des rapports que les biologistes ont essayés de déterminer, à savoir [*mots indistincts*]. Et il y a toute une dérivation entre la forme organique elle-même, qu'on peut appeler forme I, fondée sur la double articulation. Et l'organisation du monde perçu de la représentation où le monde extérieur est saisi par le relais du système nerveux sous l'espèce d'une forme d'un autre type, la forme II, là, c'est la direction de recherche de [Raymond] Ruyer sur le passage de la forme organique I à la forme de la perception II. Voilà, ça c'est pour la première strate. [*La référence à Ruyer correspond à son livre La Genèse des formes vivantes (Paris : Flammarion, 1958)*]

Et je dis première parce qu'il faut bien commencer; il ne faudrait surtout pas l'interpréter comme première chronologiquement. Déjà la formation de l'organisme est très liée à des pressions sociales, et lorsque je disais c'est d'après le principe de l'énergie utile, ça faisait bien appel à tout un monde de la production sociale. Donc, je retiens, pour cette première strate de l'organisation, un certain nombre de concepts qui me paraissent clés : l'énergie utile ou inutile, la relation articulaire ou double articulation organique, le tonus musculaire et le système nerveux, et la représentation. On peut appeler ça le volume d'organisation.

Et puis la deuxième strate, ça va être la strate de signification. Et la strate de signification, on peut aussi bien dire qu'elle découle de la première, mais que la première aussi la suppose. Et cette fois-ci, on ne parlera plus de volume d'organisme, mais pour des raisons qu'on verra tout à l'heure, on parlera d'angle de signifiante. C'est cette seconde strate qui empêche le corps sans organes aussi bien de fonctionner que d'être atteint. Et cette fois-ci, sa différence avec la première, c'est que la strate d'organisation aboutissait à un monde de la représentation distinct de la réalité, si bien que la grande coupure qui correspondait à la strate d'organisation, c'était : première coupure, la coupure de la double articulation, et puis c'était aussi bien la coupure représentation-réel.

La strate de signification se passe à l'intérieur de la représentation et elle consiste aussi... alors cette fois-ci, c'est une coupure qui passe à l'intérieur de la représentation, entre ce qu'on appellera le Signifiant et le Signifié. Donc cette coupure est d'un tout autre type, et elle consiste en quoi ? Elle consiste d'abord en un phénomène de double articulation. Ce phénomène de double articulation ne coïncide pas avec signifiant-signifié. La double articulation est constituante du signifiant. Elle comprend un premier niveau qui est aussi une certaine manière de forcer les phénomènes moléculaires qui se passent sur le CSO à entrer dans de grands ensembles. De grands ensembles répondant à des lois statistiques.

Seulement, cette fois-ci, ces phénomènes moléculaires, c'est quoi ? Au niveau de la représentation, c'est ce qu'on peut appeler, par commodité, des figures d'expression. Et voilà qu'à un premier niveau de cette articulation qui se fait dans le cadre de la représentation, les figures d'expression sont prises dans des ensembles qui constituent des unités distinctives. Les unités distinctives, chez les linguistes, dans leur théorie de la représentation dans ses rapports à la parole, chez les linguistes, ça s'appelle des *phonèmes*, ou bien même plus simplement, on peut appeler ça des lettres, bien que ce ne soit pas la même chose.

Alors le premier niveau de la représentation qui prend dans des ensembles statistiques les phénomènes moléculaires, c'est : les figures d'expression sont prises dans des unités statistiques, unités non encore significatives mais distinctives, c'est-à-dire qui entrent dans des rapports de distinction les unes avec les autres et qu'on appelle phonèmes. La double articulation se trouve parce que ce qu'on appelle phonèmes (unités distinctives) se trouvent prises à leur tour dans des unités statistiques d'un autre type, cette fois-ci unités significatives ou signifiantes qu'on appelle *morphèmes*. Là, la double articulation ne correspond pas à la dualité signifiant-signifié ; elle est tout entière à la base de la constitution du signifiant. C'est le signifiant comme tel qui implique la double articulation, cette fois-ci double articulation de la représentation et non plus de l'organisme. Il y aurait déjà là tout un problème consistant à voir quel est le rapport entre la double articulation organique et la double articulation de la représentation.

Voilà donc que les figures d'expression comme phénomènes moléculaires sont organisées dans ces deux types d'unités statistiques successives qui constituent le signifiant, c'est-à-dire qu'elles sont traduites en phonèmes et morphèmes.

Et c'est pour cela que ce qui me paraît très important chez un linguiste comme [Louis] Hjelmslev, c'est la manière comme il dépasse et le domaine des morphèmes et le domaine des phonèmes, pour nous dire un petit quelque chose sur les figures d'expression à l'état libre, prises en dessous de ce qu'il appelle lui-même les conditions d'identité des phonèmes. Et c'est peut-être le seul à avoir atteint une espèce de linguistique moléculaire, une micro-linguistique, et c'est très important et bien triste, mais ça s'arrangera peut-être, que Hjelmslev ait été comme écrasé par les autres courants de la linguistique. [*Sur la linguistique de Hjelmslev, voir L'Anti-Œdipe, pp. 87-289, et Mille plateaux, pp. 57-60, 115-116, 125, 137, 176*]

Une fois que vous avez cette double articulation constitutive du signifiant, à ce moment-là, il n'y a pas beaucoup de peine à engendrer le signifié comme corrélat du signifiant. Donc, la double articulation porte sur l'engendrement du signifiant et pas sur les rapports signifiant-signifié. Le signifié, ce sera, en gros, l'ensemble des icônes (notion de [C.S.] Peirce) qui correspondent aux éléments signifiants tels qu'ils sont formés par la double articulation, les icônes étant des images. Et du côté signifié-icônes, de même que tout à l'heure le signifiant impliquait une double articulation imposée aux figures d'expression, du côté du signifié, les icônes supposent là aussi une espèce de système dans lequel sont prises, cette fois-ci, non pas les figures d'expression, mais les figures de contenu. L'emprisonnement des figures de contenu dans des icônes, dans le signifié, et le traitement statistique des figures de contenu de manière à former des icônes, c'est-à-dire l'ensemble des images qui correspondent aux éléments signifiants, et puis l'opération parallèle au niveau des figures d'expression prises dans la double articulation phonèmes-morphèmes, tout ça se combine très bien.

Simplement pour en finir avec ce niveau, avec cette seconde strate, si j'établis la ligne signifiant-signifié, donc, avec à un bout la capture des figures d'expression, à l'autre bout la capture des figures de contenu, avec les deux pôles que je citais la dernière fois. Par exemple, pour être là moins obscur, ce que représente, si vous voulez, au niveau de l'école maternelle, la manière dont on apprend le dessin aux enfants ou bien lorsqu'on leur apprend à écrire, ou bien à l'autre pôle, le pôle école maternelle-leçon de choses, dans les formes de dessin ou dans les formes de graphisme qu'on leur impose, les figures d'expression qui sont prises dans une forme imposée, et les unes vont fonctionner comme le signifiant et les autres comme le signifié, c'est-à-dire : l'ensemble des leçons de choses, c'est le signifié qui renvoie à l'ensemble des graphismes, c'est bien comme ça que ça marche dans l'école maternelle classique.

Donc, dans ma ligne, je peux dire que l'ensemble des figures d'expression ramenées au signifiant, prises dans le filet du signifiant, et que je représente comme par un cercle autour du signifiant, donc l'ensemble des figures d'expression sont réduites à un esclavage, prises dans ces unités qui leur imposent de ne plus jouer librement, de ne plus entrer en libres connexions. De l'autre côté, je peux faire le cercle du signifié où, cette fois-ci, ce sera l'ensemble des figures de contenu prises dans le système de la leçon de choses, asservies, empêchées également de rentrer en libres connexions. Nous supposons que ces deux cercles ont une intersection, et cette intersection qui est l'articulation même signifiant-signifié, l'articulation forme graphique-leçon de choses, et c'est cette intersection des deux cercles, le cercle du signifiant et le cercle du signifié qui constitue ce que j'appelais par commodité le réel dominant.

Alors que la première strate aboutissait sur une coupure représentation-réel, la seconde strate débouche sur tout autre chose : une coupure intérieure à la représentation avec un nouveau phénomène de double articulation qui culmine avec une dualité qui n'est plus celle de la représentation et du réel, mais qui est celle dans la représentation du réel dominant différent de ce qu'il faudra bien appeler un réel masqué. Le réel masqué, c'est ce qui continue à travailler sous le filet du signifiant et sous le filet du signifié, à savoir les libres connexions entre figures d'expression et figures de contenu, traitées de manière moléculaire, c'est-à-dire en tant que non prises comme systèmes d'asservissement.

Et puis, la troisième et dernière strate, elles découlent l'une de l'autre, mais ce ne serait pas difficile de faire la démarche inverse, de montrer que III est déjà présupposé par II. Et ici, au point de rencontre de l'intersection, je dirais que peut être définie la troisième strate, à savoir la strate de subjectivation, à laquelle correspond plus précisément le point de subjectivation. [*Voir Mille plateaux, pp. 160-164 où ce concept est introduit*]

Le point de subjectivation, c'est très curieux, ça doit avoir beaucoup d'importance, mais je ne vois pas encore en quoi. Je dirais qu'il n'y a pas de réel dominant sans un point de subjectivation, et ce point n'est pas du tout le point où surgit le sujet. C'est le point à partir duquel s'organise l'angle de signifiante et l'ouverture variable de cet angle. C'est toujours à partir d'un point de subjectivation que se fait le découpage du réel dominant, et c'est toujours à partir du point de subjectivation que va entrer en jeu la machine de signification, bien plus, la machine d'organisation.

Il y a toujours -- et c'est en ce sens que cette troisième strate est présupposée par les deux autres - - il n'y a pas d'organisation d'un organisme, il n'y a pas de signifiante des significations, il n'y a pas de détermination d'un réel dominant sans un point de subjectivation qui lui correspond. Non pas du tout que ce soit le point de subjectivation qui fait le réel dominant. À la rigueur, il le mesure, il en fixe les limites variables. Pourquoi variables ? Parce que chacun de nous a évidemment plusieurs points de subjectivation; mais le point de subjectivation, ce n'est pas ce qui va fabriquer le réel dominant. C'est ce qui va comme le compénétrer, pour permettre de nous y retrouver, de nous fixer à telle place dans le réel dominant et de nous maintenir, et d'organiser presque toute notre compréhension et notre résignation au réel dominant. A partir du point de subjectivation, on a l'impression que l'on comprend tout et que ce qui appartient au réel dominant est là pour l'éternité.

Si je prends quelqu'un, ses points de subjectivation sont très nombreux et, finalement, je me demande -- ça arrangerait tout -- si le point de subjectivation, ce n'est une fonction nouvelle. Et c'est par-là que la troisième strate découle de la seconde, si ce n'est pas une fonction nouvelle du signifié lui-même, c'est-à-dire des icônes. La dernière fois, je disais : on vit comment, une fois le réel dominant assigné pour quelqu'un, le réel dominant, par exemple, je suppose, d'un ouvrier, c'est là qu'on peut voir l'angle de signifiante d'un ouvrier résigné : c'est l'usine, c'est le boulot, la famille. Et puis il dira : ça a toujours été comme ça, il y aura toujours de patrons, des machines partout; tout ça, ça s'organise dans un réel dominant. Le réel masqué, c'est ce qui est masqué par le réel dominant, à savoir les trafics du patronat, ou bien la force ou la non-force des groupes révolutionnaires qui se proposent de faire sauter le réel dominant, etc.

Mais le type qui est pris dans le réel dominant, dans le premier cas, il s'y soumet. Ça veut dire que, d'une certaine manière, il doit comme compénétrer avec l'impression de comprendre ce réel dominant. Or, je dis que c'est bien le rôle du point de subjectivation qui n'est pas du tout en lui ; le point de subjectivation, c'est ce qui va le constituer, lui, comme sujet fixe à telle ou telle place, mais ce n'est pas le point de sa subjectivité. Le point de subjectivation, c'est le point à partir duquel l'angle de signifiante du réel dominant va se rétrécir et va varier d'ouverture, par exemple lorsque le type passe de son travail à sa famille. Le point de subjectivation suppose "allez, c'est le patron qui l'a dit"; le patron fonctionne comme une icône en un sens très spécial, c'est-à-dire un point de subjectivation à partir duquel se fait la description ou l'assignation d'un réel dominant. Et puis, il sort du boulot, il va retrouver sa femme, je suppose que ce n'est pas merveilleux, il lui donne son salaire. Sa femme agit comme autre point de subjectivation. S'il est fétichiste, sa femme, comme personne globale, agit comme point de subjectivation dessinant dans le réel dominant un autre réel dominant. Ce n'est pas le même angle, ça se chevauche. Et puis vient le moment de l'amour, et il est fétichiste, alors il aime la robe de sa femme encore plus que sa femme ... robe de femme, ou chaussure de femme forment aussi un point de subjectivation. On passe notre temps à sauter de point de subjectivation à d'autres points de subjectivation. Simplement, il y a toujours un réel masqué. [*Sur le point de subjectivation, voir Mille plateaux, pp. 159-164, et le schéma p. 170*]

Cas typique d'un point de subjectivation : le chef. Le chef a dit ceci : vive Hitler. Il y a le réel dominant du nazisme et puis le grand icône, le personnage du chef qui intervient comme point de subjectivation à partir duquel chaque nazi compénètre en propre le réel dominant qui lui impose telle place dans la société correspondante.

Ça sert à quoi ces trois strates ? Il me semble que c'est là-dessus que les formations sociales fonctionnent, à savoir les trois grands ordres sociaux, c'est : tu seras organisé ou sinon tu seras un dépravé; la deuxième, c'est : tu signifieras et tu seras signifié, tu interpréteras et tu seras interprété, ou sinon tu seras un dangereux déviant ; et tu seras subjectivé, c'est-à-dire fixé, ta place assignée, et tu ne bougeras que si le point de subjectivation te dit de bouger, sinon tu seras un dangereux nomade. Il y a une réalité dominante du travail, il y a un réel dominant du travail; ce réel dominant n'a pas une ouverture invariable, il a un angle variable. C'est ce qu'on appellera la mobilité de la main d'œuvre. La mobilité de la main d'œuvre se fait à partir d'un point de subjectivation propre à la formation capitaliste et qui est la mobilité du capital.

Et à partir du 19^{ème} siècle, un des problèmes essentiels pour l'économie politique, ça a été la mobilité comparée de la main d'œuvre, la mobilité de la force de travail par rapport à la mobilité du capital : comment faire pour qu'il n'y ait une mobilité de la main d'œuvre qui excéderait la mobilité du capital ou qui se porterait dans d'autres directions. Ça, ça ferait des nomades. Et comment faire pour que les ouvriers acceptent d'aller là où se porte la mobilité du capital, c'est-à-dire l'investissement capitaliste ? Je dirais que, sous cet aspect, le capital pris dans sa mobilité, c'est la mobilité du point de subjectivation dont dépend la mobilité d'un sujet dans le réel dominant.

A la première strate correspondent les exclusions du dépravé, c'est-à-dire celui qui fait fonctionner son organisme suivant un principe des énergies inutiles, c'est-à-dire non productives socialement. Et déjà, ce dépravé, c'est une certaine façon dont quelqu'un a fait sauter l'organisme ou l'organisation du corps pour retrouver quelque chose d'un corps sans organes, le CSO étant essentiellement captateur des énergies dites inutiles. A la seconde strate correspond l'exclusion de l'expérimentateur, l'expérimentateur étant précisément celui qui trace un domaine de la non-signification. Et, à la troisième strate, correspondent les exclusions du nomade.

Nous devons continuer à étaler tout sur le même plan, tout ce système a partie liée, et c'est pour ça que me fascine le texte de [Antonin] Artaud "Pour en finir avec le jugement de Dieu", où il ne décrit que la première strate, à savoir comment on fait au corps un organisme, comment on force le corps à prendre la forme d'un organisme. D'où les cris d'Artaud : "on a volé mon corps", c'est-à-dire : là où j'avais un corps comme corps vivant, on m'a fait un organisme. Or en fait, c'est ce triple système des trois strates ensemble qui forme le jugement de Dieu, c'est-à-dire le système théologique. Et ce qu'il y a de profondément lié, c'est l'activité d'organisation, l'activité d'interprétation qui correspond à la strate de signification et l'activité de subjectivation. [*Sur Artaud et ce texte, voir Mille plateaux, pp.186 et 202*]

Et on peut les trouver à tous les niveaux, c'est-à-dire tous les régimes d'organisation impliquent ça : encore une fois, tu seras organisé et tu organiseras, tu seras interprété et tu interpréteras, tu seras subjectivé et tu bougeras autant qu'on te le dira. Ça on le trouve partout, et on peut même appeler système du jugement de Dieu, ou système despotique, l'ensemble de ces trois strates, ou système impérial. Simplement les formes en diffèrent : dans chaque système -- et encore une fois, pour le moment, il s'agit de mettre tout sur le même plan --, le fascisme : le problème serait, quel est le type d'organisation, y compris l'organisation des corps proprement fascistes, quelle est la machine d'interprétation proprement fasciste et quels sont les points de subjectivation du fascisme. Et pour toute formation impériale, il faudra chercher.

L'appareil conjugal, c'est pareil. On doit le considérer de la même manière. La relation conjugale implique bien une espèce d'organisation des corps qui a même toute une juridiction, à savoir l'appartenance des corps entre époux ; un certain principe de l'énergie utile, à savoir le désir rapporté au manque ; un angle de signifiante qui constitue la machine d'interprétation proprement conjugale avec son réel dominant : ah, ma cuisine, ah, mes enfants. C'est le réel dominant, et le point de subjectivation qui est souvent très variable. Le point de subjectivation, ça peut être le mari, le mari comme chef : mon mari, c'est ça qu'il aime, je vais lui faire le dîner qu'il aime ce soir. Alors là, il y a le point de subjectivation à partir duquel se découpe le réel dominant, ou bien c'est le gosse qui tient le rôle du petit chef, ou bien ça peut être l'aspirateur. Des points de subjectivation, vous en avez à l'infini ; ça forme des petites constellations.

Il faudrait faire des enquêtes sur les ménages; on prendrait plusieurs ménages, et on fixerait leurs trois strates : l'organisation du corps des époux sur le corps collectif, ou non-organisation, et puis la strate de signifiante, et puis la strate de subjectivation et les variations des points de subjectivation. Ça peut être la machine impériale à analyser en ces termes, ou la machine analytique. Dès qu'il y a formation despotique, vous retrouvez toujours les trois strates qui empêchent la formation d'un champ d'immanence du désir. C'est pour ça, qu'à ce niveau de l'analyse, je peux tout considérer, formellement, structurellement, comme tout se valant : que ce soit la machine despotique nazie, que ce soit la machine conjugale, que ce soit la machine psychanalytique. Pour le moment, peu importe les différences.

Dans le cas de la machine psychanalytique, on peut pousser l'analyse. Premièrement, qu'est-ce qui joue le rôle de corps sans organes ? Il y a toujours plusieurs corps sans organes emboîtés les uns dans les autres ; il n'y en a jamais un seul. Ce qui joue le rôle de corps sans organes, c'est d'abord le cabinet de l'analyste. Ensuite l'analyste, en tant qu'il n'écoute ni ne parle, est fait pour fonctionner comme corps sans organes. Mais c'est un CSO qui est forcément piégé puisqu'il ne fonctionne comme CSO que pour empêcher le fonctionnement du corps sans organes, c'est-à-dire pour tracer sur le CSO les strates qui vont faire entrer les phénomènes du corps sans organes dans des unités disciplinaires de l'organisation de la signifiante et de la subjectivation.

Première question donc : qu'est-ce qui est l'analogue d'un corps sans organes dans la psychanalyse ? Deuxième question : comment se fait dans la psychanalyse, ou comment se fait dans la conjugalité, ou comment se fait dans le fascisme, l'organisation des strates. Il y a aussi une organisation fondamentale, une organisation des corps dans la psychanalyse qui se fait. Alors il faudrait voir parce que c'est très variable, il faudrait interroger tout le domaine de la psychosomatique, ou bien ça varierait avec les genres de maladies, par exemple, dans le cas de l'hystérie. C'est évident qu'il y a une organisation corporelle très précise, et puis il y a, et c'est l'essentiel, car d'après la formation des strates différentes, c'est tantôt telle ou telle strate qui aura un privilège sur les autres.

Dans la machine psychanalytique, la strate qui dévore presque tout, à la limite, c'est la strate de signification, c'est-à-dire ses normes de signifiante : quoi que tu fasses, ça veut dire quelque chose. Remarquez que ça, ça correspond plus à la relation conjugale. Ça renvoie peut-être encore plus à la relation conjugale actuelle que au [*mot indistinct*] de l'enfance ... [*propos indistincts*] Dans la relation conjugale, vous avez cette machine d'interprétation : "qu'est-ce qu'il a fait ?" Qu'est-ce que ça veut dire "qu'est-ce qu'il a fait ?", cette machine où tout veut dire quelque chose

: "tiens, il n'aime pas sa soupe aujourd'hui, qu'est-ce qui s'est passé ?" Là, c'est l'exclusion de tout droit à l'a-signifiante. Tout a une signification, et on ne peut plus rien faire d'a-signifiant. Ça, c'est la machine d'interprétation; ce n'est pas la faute des gens, c'est le truc qui est fait pour ça.

Et puis il y a les points de subjectivation. Il y a eu le point de subjectivation du type enfance : c'était à partir de l'enfance, c'était à partir de l'enfance qu'était déterminé le réel dominant tel qu'il était tracé à travers le cabinet de l'analyste, et ça explique mieux pourquoi c'est vraiment une drogue ce truc-là. Comment l'analyse devient-elle, à la lettre, leur réel dominant ? Pourquoi est-ce que, finalement, tout leur emploi du temps, ils l'organisent d'une séance à l'autre, en fonction de la prochaine séance ? Qu'est-ce qui va se passer la prochaine fois ? Qu'est-ce qui va se passer à la prochaine séance ? Qu'est-ce qui s'est passé à la dernière séance ? ... C'est réellement comme toute machine despotique, le tracé d'un réel dominant où l'on est subjectivé.

Alors l'enfance, ça a été longtemps le point de subjectivation psychanalytique, et puis maintenant, avec des types comme [Serge] Leclair ou [*nom indistinct*], même plus besoin de l'enfance. Ils trouvent un point de subjectivation encore plus artificiel, plus pervers encore, non plus la scène d'enfance, mais la scène analytique dans le cabinet enfermé de l'analyste. C'est un déplacement du point de subjectivation psychanalytique qui est très important : le psychanalyste ne vaut plus comme représentant du père et de la mère, mais vaut par lui-même comme maître d'une axiomatique ou d'une comptabilité du désir, la vérité du désir ne renvoyant plus à une réalité de l'enfance, mais renvoyant à ce qui se passe dans le cabinet.

Alors, à propos de tout le système, on peut faire cette analyse pour montrer comment un corps sans organes est là comme champ d'immanence du désir, et en même temps est complètement empêché de fonctionner par l'organisation des strates, c'est-à-dire par l'organisation du volume d'organisme, d'angle de signifiante et de points de subjectivation.

Ça c'est le premier point que je voulais reprendre. Ça nous fait quand même un ensemble de concepts qui entraîne une conclusion évidente : dans notre entreprise de recherche du corps sans organes, d'une certaine manière, je peux dire qu'il est toujours là, que vous le fassiez ou non, il est toujours là. Simplement, si vous ne vous donnez pas la peine de le prendre en mains, et de le faire vous-mêmes, on vous le fait et on vous le fait d'après les strates qui l'empêchent de fonctionner. A ce moment-là, vous êtes pris dans le système de l'organisation, de la signifiante et de la subjectivation. De toutes manières, il est là.

Alors, que faire ? Se faire un corps sans organes, qu'est-ce que ça peut vouloir dire, puisque de toutes manières, il y en a déjà un. [*Comme on sait, tout le plateau 6 de Mille plateau s'adresse au problème, "Comment se faire un corps sans organes ?"*] Ça veut dire une chose très simple : en faire un qui soit déstratifié. En faire un qui fonctionne. Et en faire un qui fonctionne, ça veut dire quoi ? Ça veut dire, de toute évidence, en faire un qui ait rompu son triple bandage, son triple lien, ses trois strates, c'est-à-dire en faire un qui, d'une certaine manière, ait rompu avec l'organisation de l'organisme qui, d'une autre manière, ait rompu avec l'angle de signifiante, et qui, d'une autre manière, se soit désobjectivé, c'est-à-dire un corps qui soit discrètement -- je m'expliquerai tout à l'heure sur "discrètement" --, le plus discrètement, le plus dépravé, ou le plus désorganisé, a-signifiant et désobjectivé.

Tout ça renvoie évidemment à ce qui se passe sur le corps sans organes, et cette fois-ci, je ne le définis que négativement. Ce sont des tâches très pratiques : tuez en vous l'interprétation. La machine d'interprétation, c'est le maniement de l'angle de signifiante. Quand je dis qu'il faut être prudent, ça revient à dire que le danger constant, à la limite -- je dramatise un peu -- c'est la mort. C'est pour ça que les psychanalystes, par exemple, ne quittent pas l'instinct de mort. Dans leur incapacité à comprendre que le corps sans organes, c'est la vie du désir à l'état brut, à l'état pur, c'est le désir dans son plan de consistance, dans son champ d'immanence, à force d'avoir identifié la vie à cette pseudo-vie artificielle de l'organisation, de la signification et de la subjectivation, devant toute tentative pour faire sauter ces trois strates, ils diront : c'est la pulsion de mort; et en effet, ça peut l'être.

Au hasard, je prends les exemples que l'on a : le corps drogué. [À *ce propos*, voir Mille plateaux, pp. 186-191] C'est bien évident que, d'une certaine manière, c'est un corps qui se retrouve comme corps sans organes, c'est-à-dire que, d'une manière ou d'une autre, mais d'après les types de drogues, ce ne sera pas de la même manière, fait sauter la strate d'organisation. Le maso, c'est la perversion clé parce qu'une perversion, comme le fétichisme, ça me paraît s'inscrire complètement dans le domaine des strates. Il y a quelque chose de très malin dans le fétichisme, c'est que il y a une telle mobilité du point de subjectivation, ou une telle dérision où le point de subjectivation étant pris comme un objet partiel, le fétichiste utilise le point de subjectivation d'une manière tellement maligne, que sa manière de l'utiliser revient à une manière de le supprimer, mais il passe quand même par le point de subjectivation. Mais prenons comme exemples, le corps drogué, ou le corps maso, ça c'est des manières de faire sauter -- alors, comme tu dis, pour un temps et artificiellement --, l'organisation de l'organisme pour retrouver un corps sans organes.

La seconde tentative complètement complémentaire, c'est non plus faire sauter l'organisme pour un temps et artificiellement, mais tuer en soi et si possible chez les autres, la machine d'interprétation, et c'est ça l'expérimentation. Tuer la machine d'interprétation ; sinon, vous êtes foutus, vous êtes déjà pris dans un régime despotique du signe où le signe renvoie éternellement à un signe, et où vous ne pouvez plus en finir avec rien. La psychanalyse n'est que la plus parfaite des machines d'interprétation dans le système capitaliste. Mais il y en a d'autres et de plus connues: les religions sont, par exemple, dans d'autres formations sociales, les religions sont de grandes machines de signifiante ou d'interprétation, et il y a même un usage religieux des drogues. Il faudrait dire qu'on n'est jamais sauvé par rien.

Il y a même deux dangers, c'est pour ça que je dis qu'il faut toujours de la patience et de la prudence. Après tout et encore une fois, d'après le principe de l'expérimentation, jamais personne ne sait d'avance ce qui lui convient, ; il faut tellement longtemps pour savoir. Alors très bien, un type peut se lancer dans la drogue, et puis ce n'est pas son truc, mais lui croit que c'est son truc. Un type peut se lancer dans la drogue de telle manière qu'il se défonce complètement. Ça, c'est la mort, c'est la pulsion de mort comme disent les psychanalystes.

Arriver à ne plus interpréter, arriver à ceci qui est si émouvant, par exemple, la machine d'interprétation dans la relation conjugale, elle est constamment alimentée dans la relation amoureuse, parce que, quand je dis relation conjugale, ce n'est pas une question de mari et de femme. Il ne suffit pas de ne pas être marié pour ne pas avoir de relations conjugales. Le MLF

[Mouvement de Libération des Femmes] est plein de relations conjugales ; le FHAR [Front homosexuel d'action révolutionnaire] est plein de relations conjugales ; les communautés libres secrètent de la relation conjugale. J'emploie relations conjugales exactement comme synonyme de la relation d'interprétation ou de la relation signifiante où chacun se demande de l'autre : "il a dit ceci, qu'est-ce que je pense qu'il pense que je pense... etc.", enfin ce que Laing appelait très bien "des nœuds". Dès qu'il y a un nœud, il y a un angle de signifiante, quelque chose à interpréter. "Tu es de mauvaise humeur, tu as ce pli au coin de la bouche, pourquoi tu es de mauvaise humeur ?". "Non, Non, je ne suis pas de mauvaise humeur..."

Encore une fois, le comble de l'interprétation c'est lorsque le psychanalyste ne dit pas un mot. C'est le sommet de l'interprétation. Le type s'en va en disant "quelle bonne séance aujourd'hui". On me rapporte qu'il y a comme ça des sujets en analyse qui ont vécu un mois, six mois, deux ans, sans que l'analyste ne dise un mot, et c'est évident parce que la synthèse de signification est vide, il n'a pas besoin d'ajouter quelque chose à ce dont il fait la synthèse. C'est une synthèse vide, une synthèse formelle où le signe, au lieu d'être en couplage avec la chose et travailler une chose; le signe renvoie au signe. Pas besoin de dire quoi que ce soit; à la limite, dans la relation conjugale, tout peut se faire par coups d'œil.

Il y a deux sortes de gens qui ont tort : c'est ceux qui disent que le vrai combat est à l'extérieur; il y a des gens qui disent ça, c'est les marxistes traditionnels : pour changer l'homme, changeons le monde extérieur. Et puis il y a les curés ou les moralistes qui disent : le vrai combat, il est à l'intérieur, changeons l'homme. Bizarrement, d'une tout autre façon, certains dépôts du maoïsme ont repris certains thèmes de cette nécessité de changer l'homme. Qu'est-ce que ça veut dire changeons l'homme d'abord, la lutte doit être intérieure d'abord ? Beaucoup d'Américains ont dit ça aussi. Ce qu'ils veulent dire quand ils sont complètement moralistes et complètement curés, c'est : le combat à l'extérieur n'est pas nécessaire ; le combat à l'intérieur est le plus profond, et le combat à l'intérieur n'est pas le même que le pseudo-combat à l'extérieur, auquel il faut renoncer. Le combat à l'intérieur est contre notre égoïsme, contre nos vices ; il est contre nos tentations, c'est-à-dire qu'il fait fonctionner les trois strates.

Moi, je voudrais dire tout à fait autre chose. Je veux dire : le combat à l'intérieur, je comprends très bien ce que ça veut dire, enfin je crois. Simplement il faut dire que le combat à l'intérieur et le combat à l'extérieur portent sur les mêmes choses. Les mêmes choses sont : institutions cristallisées à l'intérieur et sécrétions internes en moi. Si bien que, en effet, la nécessité d'un combat, mais d'un combat perpétuel, d'un combat constant sur le fait ... [*propos indistincts*] ... la relation conjugale, elle est cristallisée dans des institutions qui ont une certaine puissance, en même temps c'est une sécrétion interne. Vous avez beau ne pas vous marier, vous faites de la conjugalité dès que vous faites de l'interprétation, dès que vous faites de la signification.

Il faut tout le temps défaire cette espèce de glande qui est en nous et qui produit de l'interprétation en correspondance avec les significations cristallisées à l'extérieur. C'est en même temps qu'il y a tout un système, tout un code du signifiant à l'extérieur, et toute une glande d'interprétation à l'intérieur de nous. Le combat contre la jalousie, par exemple; certains ont beau dire -- et ils ont en partie raison --, "tiens, je ne me sens pas jaloux". Il n'empêche que, à un détour de chemin, on dit "tiens, merde, qu'est-ce que je suis dedans ?" On avait une glande qui

avait, sous une forme moins abondante que les autres, répandu, confectionné de la jalousie. On ne la voyait pas, puis, à un moment, il est trop tard, on n'avait fait que ça.

L'Œdipe, c'est une institution objective cristallisée dans la société sous la forme de coûts humains, de règles de mariage, mais c'est aussi complètement le rapport parents-enfants. Mais c'est aussi complètement une glande à sécrétion interne; Œdipe fait partie de la relation conjugale : penser aux relations conjugales sans enfant, la sombre tristesse, il y a toujours un membre du couple qui se fait le petit de l'autre, qui se fait mater par l'autre.

C'est exactement le même combat révolutionnaire qu'on a à mener à l'extérieur et à l'intérieur. Encore une fois, combien de révolutionnaires croient suffisant -- j'insiste là-dessus parce que c'est quand même comme ça que je me sauve du moralisme ; je ne dis pas qu'il y a un combat à l'intérieur qui est d'une autre nature que le combat à l'extérieur, moi, je dis un seul et même combat. C'est strictement le même parce que le fascisme, là, est hors de nous et il est en nous -- combien y a-t-il de militants révolutionnaires qui traitent leur bonne femme comme jamais un bourgeois n'a traité sa bonne femme ? Combien il y en a qui secrètent de la conjugalité que c'en est une honte ? Combien même parmi les militantes les plus courageuses du MLF, il y en a qui secrètent du maternage et de l'interprétation qui font que le MLF est le contraire de ce que doit être un groupe révolutionnaire, c'est-à-dire, au lieu d'être un groupe d'expérimentation, c'est devenu un groupe d'interprétation.

Je prends un exemple qui me paraît très fascinant, la possibilité de lutte politique contre la relation conjugale, contre la relation oedipienne, et je dis à chaque fois, puisqu'il s'agit de faire sauter des strates qui nous empêchent d'accéder au champ d'immanence, au plan de consistance du désir -- encore une fois il faut y aller avec prudence --, voir la différence entre un drogué qui se défonce complètement et un drogué qui sait manier ses trucs. Ça me paraît être l'art de l'expérimentation. L'expérimentation, ça implique une prudence ; le risque, c'est évidemment le contraire de se déstratifier, le risque suicidaire. Ça vient en partie lorsque l'on traite uniquement le combat comme un combat contre l'extérieur. Si on ne sait pas que l'Œdipe, le fascisme, le petit chef, il est aussi en nous -- là encore, on voit des révolutionnaires qui sont de véritables petits chefs au moment où ils mènent le combat extérieur contre les petits chefs, contre les contremaîtres d'usines --, là encore il y a un décalage. Ils ne mènent pas l'expérimentation interne comme ils poussent l'expérimentation externe. En cela je crois que c'est vraiment un seul et même combat, ou on ne s'en tire pas, quelle que soit la strate que l'on veut faire sauter. Et la plus dangereuse, la plus mortifère, c'est les tentatives de défaire quelque chose de l'expérimentation du corps, de l'organisation du corps en organisme.

Devenir désorganisé, méticulisé [*mot pas clair*] à la lettre une vie supérieure, ou ce que Nietzsche appelait la grande Santé, défaire la signification et les interprétations, pas pour devenir une espèce d'abruti, mais pour faire de la vraie expérimentation, c'est-à-dire devenir un expérimentateur, et enfin devenir un nomade même sur place, c'est-à-dire défaire les points de subjectivation, tout cela est extrêmement difficile. Il ne suffit pas de foutre le camp pour faire un nomade ; il ne suffit pas de cesser d'interpréter pour devenir un expérimentateur, et surtout il ne suffit pas de se désorganiser l'organisme pour devenir un corps sans organes avec des choses qui se passent sur lui. À chaque fois, ça peut être la mort, surtout lorsqu'on n'est plus soutenu par les

strates. Et les strates, ça fonctionne comme bandages, en un certain sens ; ça vous empêche de craquer.

Ce qui me fascine toujours, c'est la coexistence des deux, des types, la manière dont les types côtoient tout le temps le craquement possible et puis l'expérimentation. Si bien que si on y va pas très doux – voir [Carlos] Castaneda -- et dans toutes ces tentatives, il y a une peur, et il y a toutes raisons d'avoir peur, non seulement au niveau le plus évident de la désorganisation, mais même au niveau de la désubjectivation. C'est que les points d'ancrage à partir du point de subjectivation, ils vous sont très précieux; quand il n'y a plus de points d'ancrage commence une espèce d'angoisse, il y a toutes sortes de formations d'angoisse qui correspondent à la défection des strates. [*Sur Castaneda à propos de l'expérimentation, voir surtout Mille plateaux, pp. 172-173*]

Voilà, j'ai parlé de tout un tas de notions, et je voudrais que vous complétiez.

Un étudiant : J'ai eu l'impression que tu concevais le corps drogué comme quelque chose d'extérieur; en fait, je pense que, par définition, tout corps est drogué dès le début. Il faudrait voir les différences de drogues...

Deleuze : Si tu donnes cette extension au mot drogue, il y a deux usages de la drogue : la machine d'interprétation, la psychanalyse, c'est une drogue ; la relation conjugale, c'est une drogue; et ça, c'est des drogues dont l'usage est spécifiquement conforme aux stratifications... [*Interruption de l'enregistrement, changement de cassette*]

Richard [Pinhas] : Tu n'as pas beaucoup insisté sur ce que constituait le réel masqué, et je me demandais si, par rapport au réel dominant, au niveau des agencements productifs d'énoncés, on ne pourrait pas émettre l'hypothèse que, correspondant à cette double approche réel dominant-réel masqué, il y aurait, au niveau des énoncés aussi une double approche. À savoir : des énoncés déjà constitués qui sont toujours la répétition de structures, ou de relais, de réseaux qui sont ceux, en gros, de la domination, des effets signifiants qui reproduisent la loi, la loi au sens de la domination, et d'un autre côté, à l'autre pôle, des points, des particules événementielles qu'on pourrait appeler des énonciations, par opposition aux énoncés déjà en place, déjà constitués et amenant la répétition; des énonciations qui, rien que par leur nature novatrice, expérimentatrice si tu veux, font déjà, rien que par leur présence, sauter certains relais, certains réseaux d'énoncés déjà constitués.

Deleuze : D'accord, oui d'accord; je n'ai pas encore parlé du réel masqué parce que le réel masqué, c'est précisément ce qui se passe sur le corps sans organes quand il est déstratifié. Le réel dominant, c'est ce qui masque le réel masqué exactement de la même manière qu'il prend les phénomènes propres au corps sans organes dans des ensembles statistiques.

Ce qui m'intéresserait, c'est une étude sur le tonus musculaire, une étude du tonus comme donnée biologique. Ou alors, est-ce que vous voyez d'autres strates ? Moi, je n'en vois pas d'autres ; en très gros, ça me paraît les trois grandes, et elles ont partie liée : je te ferai un organisme, je te ferai interprète, et je te subjectiverai. C'est ça le système théologique. Ce qui nous reste à voir,

c'est ce qui se passe sur le corps sans organes, sous les strates, et à chaque fois, il faudra montrer en quoi c'est l'envers des strates.

Alors, en même temps que le corps sans organes se déstratifie, des choses se passent sur lui, c'est contemporain. Quel ordre de choses et comment les opposer aux strates ? Je vais juste faire une espèce de liste de choses qui se passent sur le corps sans organes. D'abord les répartitions d'intensités; le corps sans organes de ce point de vue-là, c'est vraiment l'intensité = 0, mais prise comme matrice de toutes intensités ou principe de toutes productions d'intensités. [Voir cette même discussion dans *Mille plateaux*, pp. 189-190] Si bien que ce qui se passe sur le corps sans organes, c'est une distribution d'intensités, et en ce sens, le CSO n'est pas seulement matrice de production des intensités, il est aussi carte de répartition des intensités.

Et pourtant carte de répartition, c'est mal dit, mais plus ce n'est plus mal dit, et mieux ça marche, puisque carte, ça indique quelque chose de spatial, et que le corps sans organes, ce n'est pas de l'espace, c'est de la matière en tant qu'elle remplit l'espace suivant tel ou tel degré d'intensité, c'est-à-dire suivant le degré des intensités qui passent sur elle. Voilà déjà tout un domaine : les intensités réparties sur le corps sans organes. Or les intensités s'opposent, dans la strate de l'organisme, elles s'opposent au monde de la représentation. Les intensités sont fondamentalement non représentatives, elles ne représentent rien, et c'est dans ce sens qu'elles vont être un élément fondamental dans la machine d'expérimentation par opposition à la machine d'interprétation. Je restitue les intensités comme fondamentales.

Deuxième chose qui se passe, et c'est peut-être la même chose, c'est les multiplicités. Je dis que c'est peut-être la même chose parce que ces multiplicités qui se produisent sur le corps sans organes, sont précisément des multiplicités intensives et que la multiplicité appartient fondamentalement à l'intensité. Dans quel sens ? Dans un sens très précis, à savoir qu'il faut appeler quantité intensive toute multiplicité appréhendée dans l'instant. Dès qu'il y a une multiplicité appréhendée comme multiplicité en un instant, il y a quantité intensive. Dans le domaine de l'extension, c'est le contraire. Ce qui est appréhendé en un instant est par là-même posé comme unité et la multiplicité ne peut être appréhendée que successivement.

S'il est vrai que les intensités, ça s'oppose au monde de la représentation au niveau des strates, les multiplicités, c'est un peu autre chose. Ça s'oppose aux quantités extensives ou aux formes qualitatives qui, elles aussi, font partie des strates à plusieurs niveaux, aussi bien de la strate d'organisation que de la strate de signification. On a vu que un type de multiplicité intensive fondamentale, c'était une multiplicité que l'on pouvait appeler une meute, par opposition aux multiplicités extensives de masse. Les multiplicités extensives de masse, c'est plutôt du côté des strates, et les multiplicités intensives de meutes, c'est plutôt du côté du corps sans organes et de sa libération à l'égard des strates.

Troisième chose qui se passe sur le corps sans organes : ce sont les flux. Et c'est encore une manière de dire la même chose ; pourquoi ? Les flux, ce n'est pas la même chose que les quantités intensives, mais les quantités intensives sont toujours des mesures de flux. Et ce n'est pas étonnant parce que les quantités intensives, étant elles-mêmes des multiplicités, les multiplicités étant elles-mêmes des quantités intensives, les intensités étant elles-mêmes des multiplicités, une intensité, ça ne veut rien dire, par elle-même, ça ne veut rien dire. Une

intensité, ça ne peut signifier que une différence d'intensité, une différence entre un maximum et un minimum, entre une intensité supérieure et une intensité inférieure, hors la mise en relation de deux intensités dans les conditions de leur mise en relation.

Et là, c'est tout un problème, savoir dans quelles conditions physiques, étiologiques des intensités entretiennent un rapport, car à supposer que des intensités rentrent en rapport sur base d'une inégalité constitutive, car elles sont complètement inégales, et c'est des rapports d'inégalité qui définissent la différence d'intensités, quelque chose se passe, quelque chose coule qui est précisément un flux d'une intensité à l'autre, et la direction du flux est déterminée par le passage de la plus haute à la plus basse, ou peut être déterminée soit dans la direction de l'entropie, soit dans la direction de la neg-entropie.

Quatrième détermination -- mais il faut sentir que c'est la même chose; tout ça c'est des aspects de la même chose -- de libres connexions machiniques, tout le domaine des connexions machiniques en opposant ces libres connexions à deux sortes d'autres connexions ou relations : les relations mécaniques ou les relations finalistes. Car les relations mécaniques et les relations de finalité sont constitutives de l'organisme. Au contraire, le domaine des connexions machiniques, lorsque deux choses font machines l'une avec l'autre, et on peut avancer ce problème : dans quelles conditions deux choses, deux êtres ou deux choses quelconques peuvent être dites, formant une connexion machinique, "qu'est-ce qu'il faut et dans quelles circonstances se forment de telles connexions" -- ne fait pas partie des problèmes qui nous restent. En tous cas, ces connexions machiniques qui sont supposées se passer sur le corps sans organes constituent précisément tout le domaine des machines qu'il faut appeler *a-signifiantes* : elles ne veulent rien dire; elles se définissent uniquement par leur usage, leur fonctionnement, un point c'est tout, elles ne sont pas l'objet d'interprétations, pas plus que les intensités ne sont objets d'interprétation. Le quatrième domaine, c'est celui des machines a-signifiantes.

Ces machines a-signifiantes sont particulièrement liées à un régime que j'appelais par commodité le régime signe-particule, et ça s'oppose aux strates puisque les strates, au moins la seconde, la strate de signifiante, implique un tout autre régime du signe, le régime du signe sous le signifiant, et que depuis le début j'essaie d'opposer le régime du signe-particule au régime où le signe renvoie au signe à l'infini sous un signifiant qui constitue la machine d'interprétation. Au contraire, la machine d'expérimentation sur le corps sans organes, c'est le couple signe-particule.

Sixième détermination possible de ce qui se passe sur le corps sans organes, par opposition aux strates, il faudrait dire que les strates définissent des territoires ou des processus de reterritorialisation. Ce qui se passe sur le CSO, et c'est pour cela que le CSO comme matrice intensive est désert, le désert n'étant pas du tout une chose vide et dépeuplée, mais étant précisément le lieu habité par les multiplicités intensives, par une meute, c'est l'endroit des meutes. Ce qui se passe sur le CSO à ce niveau, par opposition aux territorialités, ce sont des lignes de déterritorialisation. [*Fin de l'enregistrement et de la séance*]

Gilles Deleuze

Sur L'Anti-Œdipe

4ème séance, 28 mai 1973

Transcription : WebDeleuze ; transcription modifiée, Charles J. Stivale

Marx - désir/besoin - Faye - la monnaie- sur Baudrillard

La dernière fois, on a cherché, à des niveaux très insignifiants, comment pouvait se constituer des types de corps sans organes et ce qui pouvait se passer sur un corps sans organes, une fois dit que le corps sans organes, c'est quelque chose qui est à faire. On a vu que ce qui se passait sur un corps sans organes, c'était toutes sortes de choses : des multiplicités, des flux, et des figures de contenu, des figures d'expression, et tout ça entraînait dans des rapports qui formaient des agencements machiniques. Or tout ça, c'était directement notre problème, à savoir : qu'est-ce qui produit des énoncés ? Et dans les exemples insignifiants qu'on avait trouvés la dernière fois, les énoncés dont il était question, ça pouvait être, par exemple, des énoncés d'alcooliques, ou bien des énoncés de perversion, ou bien des énoncés schizo; et j'avais bien dit qu'à ce stade de recherche, il n'y avait aucune raison de faire de différence de nature entre un grand énoncé de type schizo, un énoncé militaire par exemple, un énoncé impérial, ou bien un énoncé alcoolique. C'était le problème des énoncés qui impliquait que les énoncés soient considérés dans le mécanisme de leur production, indépendamment de leur contenu et de l'importance de ce contenu.

Il y a eu une présupposition qui a été celle de toute cette année, à savoir : ce qui produit les énoncés, ce n'est jamais un sujet ; ce sont les agents collectifs d'énonciation, ce sont des agencements machiniques, en appelant, encore une fois, non pas du tout des facteurs sociaux, mais en appelant agents collectifs ou agence[ments machiniques] ... [*texte qui manque*]

Je voudrais commencer par une première remarque. Notre tentative ne se rattache ni au marxisme ni au freudo-marxisme. Quant au marxisme, je ne cherche même pas le détail ; je dirais que, il y a trois grandes différences. La première différence, c'est que le marxisme pose les problèmes en termes de besoin. Au contraire, notre problème se posait en termes de désirs. Il y a une très grande différence pratique : dès que les problèmes sont posés en termes de besoin, ce qui est invoqué, c'est finalement une instance supposée être juge, et de la nature de ces besoins, et de leur répartition, et de la mesure de leur satisfaction. Poser les problèmes en termes de besoins, ... [*texte qui manque*] Je crois que la position d'un problème en termes de besoins et en termes de désir est tout à fait différente.

La seconde différence, c'est que le marxisme soutient une certaine opposition entre l'infrastructure ... [*texte qui manque*] Il n'y a pas d'idéologie. Il n'y a que des organisations de

pouvoir; et ce qu'on appelle idéologies, ce sont des énoncés d'organisations de pouvoir. Par exemple, il n'y a pas d'idéologie chrétienne ; il y a en revanche, et le christianisme est fondamentalement, dans toute son histoire, non pas une organisation de pouvoir d'un certain type, mais son histoire a été traversée par l'invention ... [*texte qui manque*]

De la même manière, je crois qu'il n'y a pas d'idéologie de l'enseignement, et mener une critique de l'idéologie de l'enseignement, c'est tomber dans un faux problème. L'enseignement doit se penser à partir d'un type d'organisation de pouvoir s'exerçant sur les enfants, et l'idéologie, là aussi, n'est que l'énoncé correspondant à l'organisation de pouvoir [*mot indistinct*]. Et peut-être que si le marxisme, sous sa forme traditionnelle, insiste tant sur une espèce de dualité entre infrastructure et idéologie, ça a été pour mieux cacher quelque chose qui ... [*texte qui manque*]

La troisième différence, c'est, je crois, que le marxisme opère son travail dans une espèce de mouvement qui est à la fois celui de la récapitulation, ou d'une espèce de recollection de la mémoire, ou d'une espèce de développement : développement des forces productives. Notre point de vue est complètement différent : nous concevons la production des énoncés, non pas du tout sous les espèces d'un développement, d'une recollection de la mémoire, mais au contraire, à partir d'une puissance qui est celle d'oublier, à partir d'une force ... [*texte qui manque*] Je crois que ces trois différences pratiques qui font que notre problème n'a jamais été celui d'un retour à Marx. Bien plus, notre problème c'est beaucoup plus l'oubli, y compris l'oubli de Marx. Mais, dans l'oubli, de petits fragments surnagent.

Je dirais aussi pourquoi une telle tentative ne peut en aucun cas participer à une tendance quelconque qu'on pourrait qualifier de freudo-marxisme, et à cet égard, il me semble qu'il y a deux raisons essentielles pour lesquelles, pour mon compte, je me sentirais tout à fait étranger à toute tentative de freudo-marxisme ... [*texte qui manque*] La première, c'est que les tentatives freudo-marxistes se font, elles aussi, à partir d'une espèce d'appel à la mémoire, et au retour, quelle que soit la complexité ... [*texte qui manque*] Il semble évident que le retour à Freud, tel qu'il a été opéré à l'école freudienne, a permis de colmater les brèches dans l'appareil psychanalytique. Le retour épistémologique a joué pour sauver, d'une certaine manière, l'appareil bureaucratique de la psychanalyse. Le retour à Marx, ça a été la même chose : sauver l'appareil bureaucratique de parti, donner à cet appareil la caution d'un retour à ... [*texte qui manque*]

Notre tâche à nous, ce serait de considérer ces appareils bureaucratiques, aussi bien ... [*texte qui manque*] La seconde raison, c'est que toutes les tentatives freudo-marxistes consistent à chercher les réconciliations entre deux lignes d'économie : une économie bien connue sous le nom de politique, et une économie soit libidinale, soit désirante, soit pulsionnelle. Dès que l'on cherche une telle conciliation, la seule chose qu'on puisse attendre d'une telle tentative, c'est une espèce de symbolisation ou une espèce de parallélisme. Un parallélisme entre les deux économies ou bien un point sur lequel une de ces économies se brancherait sur l'autre, ou bien un point ... [*texte qui manque*]

Nous, au contraire, notre point de départ est très simple : il n'y a et il n'y a jamais eu que une seule économie, et c'est la même économie qui est fondamentalement, dès le début, à la fois désirante ou libidinale et politique. Nous considérons comme à peu près synonymes les trois termes suivants : position de désir, production d'inconscient, production d'énoncés. Ça implique

... [*texte qui manque*] Tout système fait pour empêcher la production d'inconscient est du même coup un système fait pour empêcher la production de nouveaux énoncés, ou un système fait pour empêcher la position de désir dans un lieu et dans un temps comme elle se produit. La produc[tion] ... [*texte qui manque*]

On a vu en quel sens le corps sans organes était objet d'une production et comment, à partir de lui, toutes sortes de choses se produisaient. L'idée que l'on avait et qui était sous-jacente, c'était que ce qui se produisait sur le corps sans organes, c'était l'agencement, un type d'agencement propre à poser le désir, à lâcher des charges d'inconscient, à produire un inconscient qui n'est jamais déjà là, ou à produire de nouveaux énoncés. Et après tout, une coupure historique, ça se définit par toutes sortes de choses, mais entre autres, par une production d'énoncés.

Est-ce qu'il y a des questions ou des remarques avant de continuer ?

Henri Gobard : Je voudrais savoir si tu as envisagé le ... [*propos indistincts*]

Deleuze : Ouais, ouais, ouais. Oui. Oui. D'une certaine manière, j'ai envie de répondre oui et non. Le rôle de l'écriture dans un système impérial, on l'a vu l'année dernière, ce qui m'intéresse plus, c'est une idée qui apparaît dans [Louis] Hjelmslev : il y a un point de vue où ça importe assez peu, c'est-à-dire où il y a une indifférence de la substance. Il dit finalement que la substance soit phonique, qu'elle soit orale, qu'elle soit écrite, qu'elle soit autre, qu'elle soit codée sous forme, par exemple, de langage sémaphore, langage morse, ça importe assez peu. Il y a un point où tu as complètement raison, c'est dans l'hi[stoire] ... [*texte qui manque*] L'idéologie, c'est à la lettre, le système des énoncés qui correspondent, pas du tout qui cachent, à telle organisa[tion] ... [*texte qui manque*] L'idéologie, ça ne me paraît absolument pas du tout quelque chose de trompeur : les plus belles discussions au Moyen-Âge dans la scolastique, dans la Trinité, ça dit très clairement et ça met en jeu très clairement ce que va être l'organisation de l'église, ce que va être le rôle du prêtre, ça ne cache rien.

Gobard : Je suis très content que tu dises que ça ne cache rien, parce que ça corrobore mes recherches, à savoir que ce qui est vrai, ce n'est pas le fond, mais c'est la surface; il faut se fier aux apparences.

Deleuze : Un énoncé, c'est ce qui se dit. A notre niveau, il n'y a jamais rien à interpréter.

Un étudiant : [*Question sur le besoin*]

Deleuze : Tu me demandes de justifier théoriquement en qu[oi] ... [*texte qui manque*] Que la société fasse la répression du désir, c'est ... [*texte qui manque*] Aujourd'hui, on oublie tout ce qu'on a fait avant, mais ... [*texte qui manque*]

Qu'est-ce que c'est que cette question de la production des énoncés ? C'est un problème relativement récent : trois livres en France posent ou bien ne pose ... [*texte qui manque*] ... au 19ème siècle, la production de nouveaux énoncés concernant la folie, telle qu'elle se fait au 19ème siècle, et d'autre part, les énoncés constitutifs de la clinique médicale au 19ème siècle aussi. Chez [Jean-Pierre] Faye, la matière même de sa réflexion ... [*texte qui manque*] [*La*

référence à Faye pourrait se rapporter à deux de ses livres cités dans Mille plateaux, p. 261, note 11, Introduction aux langages totalitaires (Paris : Hermann, 1972) et La critique du langage et son économie (Paris : Galilée, 1973)]

Il me semble que ces théories ont un arrière-fond de commun qui consiste en plusieurs points : d'abord, elles se distinguent des études linguistiques dont on a été submergés. Pourquoi ? Parce que les études linguistiques ont consisté avant tout à analyser le langage dans ses éléments formels de différents teneurs, tandis que là, il s'agit de tout à fait autre chose : une espèce de découverte et d'insistance que la linguistique avait oublié concernant le pouvoir créateur de la langue, et là ... [*texte qui manque*]

Troisième point commun, c'est la tentative tantôt réussie, tantôt pas réussie, pour rompre précisément avec la catégorie linguistique du signifiant et du signifié. Quatrième point commun : c'est renouveler le problème de l'inconscient en le posant au niveau des énoncés. Ne plus référer l'inconscient à une machine d'interprétation. Peut-être que ce que je dis ne vaut pas également chez les trois auteurs, ça vaut éminemment pour Foucault. Cela revient à une tentative pour découvrir la manière dont le désir investit les formes économiques ... [*texte qui manque*]

Voilà, il me semble, tous les points communs entre ces trois auteurs.

On va commencer par le livre de [Jean] Baudrillard et voir en quel sens il s'inscrit, et en quel sens il ne s'inscrit pas dans la tentative. Je demande à ceux qui connaissent ce livre de dire leur avis. La première thèse, dans *La critique de l'économie politique du signe* [Pour une critique de l'économie politique du signe (Paris : Gallimard, 1972)] -- j'ouvre une parenthèse : comme c'est vraiment là, aujourd'hui, de l'étude du texte, il paraît aller de soi comme ça va être très ennuyeux, que je serais pour que ceux, que ça n'intéresse pas, s'en aillent, ça ne les empêchera pas de comprendre quoi que ce soit... -- La première proposition de Baudrillard est une véritable élimination et subordination de la catégorie de production, et en tous cas, la catégorie de production comme production de [*propos indistincts*]. Et là, c'est une véritable ... [*texte qui manque*]

A partir de là, ça se complique, car la troisième proposition de Baudrillard, c'est ceci : à partir de la valeur d'échange, se produit une transmutation. Donc, là, on est dans une situation simple; quelqu'un vous dit que la valeur d'échange est première par rapport à la valeur d'usage, ce qui peut vouloir dire aussi : les exigences de la consommation sont premières par rapport à la production, et en effet, au niveau des exigences de la consommation, il y a déjà maniement d'un matériel distinctif, d'un matériel différentiel. Bon. Ça implique une idée qu'il faut retenir pour plus tard, à savoir que ... [*texte qui manque*] [*Interruption de l'enregistrement*]

... La troisième thèse de Baudrillard concerne, d'une certaine manière, une véritable transmutation de la valeur d'échange, et pour lui, comme pour nous, ça va être l'essentiel, à savoir la manière dont la valeur d'échange va se transformer en ce qu'il appelle valeur d'échange signe, ou ce qu'il appelle valeur-signé, ou ce qu'il appelle forme-signé. Ça va être ça le fond de son problème, et je me dis que ça va être le nôtre aussi, car comment la valeur d'échange... je ne sais pas si c'est bien posé, partir de la valeur d'échange, car encore une fois, comment la valeur d'échange se transmue-t-elle en valeur-signé, ou forme-signé, c'est une manière de dire :

comment des énoncés sont-ils produits dans un système d'échange ? Comment se fait la ... [*texte qui manque*]

La réponse consiste à dire, si je comprends bien, qu'il y a une destruction de la valeur d'échange : dans le circuit de l'échange, il y a une destruction de la valeur d'échange, et la destruction de la valeur d'échange, elle se fait dans la dépense -- je n'insiste pas, on sent poindre [Georges] Bataille --, et c'est dans la dépense que l'objet acheté prend valeur de signe, et c'est là qu'il y a une production de signes. C'est donc dans l'acte de la dépense que la valeur d'échange devient valeur-signe, c'est là que se fait une production de signes qui n'est pas de la superstructure, et qui n'est pas de l'idéologie, qui appartient vraiment au système économique.

Que ça appartienne vraiment au système économique, ça fait bien partie de notre souci ; sinon on n'aurait pas parlé de Baudrillard, à savoir introduire les énoncés ... [*texte qui manque*] C'est que, à ce moment-là, le matériel différentiel qui était déjà compris dans la valeur d'échange cesse d'être une pure matière et devient forme, forme-signe. Et c'est là, dans cette transformation de la valeur d'échange qui, elle-même, était porteuse de plus-value matérielle, dans la transformation de la valeur d'échange en valeur-signe, que apparaît une plus-value spécifique de domination. Et c'est là que se fait l'organisation du pouvoir. Ce sont les pages 130 et suivantes. Page 259, on trouve la formule : "La valeur d'échange s'accomplit" -- s'accomplit au moment même où elle s'anéantit comme valeur d'échange -- "s'accomplit dans la valeur-signe." Encore une fois, cette production de valeur-signe s'accomplit elle-même dans la dépense. D'où l'idée qu'une véritable psychanalyse, c'est-à-dire une véritable économie désirante, doit se faire au niveau de la consommation et de la dépense.

Quatrième thèse : avec l'apparition de la valeur-signe ou de la forme-signe, surgit -- là ça me paraît bizarre --, le couple signifiant-signifié, parce que le signe, c'est l'ensemble des deux. Et se produit une assignation termes à termes, signifiant-signifié, dont il donne au moins un exemple dans le cas de l'œuvre d'art, le signifiant étant la forme, le signifié étant la fonction, et l'ensemble des deux constituant le signe ou la valeur-signe. Or, ce signifiant-signifié constitutif, ou éléments mêmes du signe, sont comme traversés par quelque chose de fameux, à savoir la barre. La barre, c'est très important : c'est elle qui assigne un système de relations entre le signifiant et le signifié; c'est la barre qui sépare ... [*texte qui manque*]

Et, dernière proposition : cette barre du signifiant et du signifié, cette barre constitutive du signe et de la forme-signe, eh bien, loin de révéler quelque chose, elle cache et occulte. Qu'est-ce qu'elle cache et occulte, on ne sait pas encore. Ce qui est important à ce niveau, c'est que c'est là que je vois aussi, remplie ou non remplie, peu importe, une partie du programme de la théorie de la production des énoncés, à savoir tenter de situer le problème de l'inconscient et re ... [*texte qui manque*]

Alors, enfin, dernière thèse : qu'est-ce qu'elle cache, cette barre du signifiant et du signifié, constitutive du signe ? On apprend qu'elle cache la castration. Selon lui, tout le capitalisme moderne est une manière d'occulter une vérité sublime qui est celle de la castration. Ça cache la castration parce que -- je présente ça très mal, c'est parce que, comme vous le sentez, je n'y comprends rien -- ça occulte la castration parce que, dit-il en toutes lettres dans l'article sur le corps : la castration est seulement signifiée, et ça, ce n'est pas bon. Quand la castration est

seulement signifiée, elle est occultée parce que elle est seulement signifiée, ça ne va pas bien. Pourquoi ? La castration est à la fois signifiée et occultée en tant ... [*texte qui manque*]

Richard [Pinhas]: Je crois avoir ta référence.

Deleuze : [*Propos indistincts*]

Richard : "Le manque, c'est toujours ce par quoi on manque aux autres et par quoi les autres vous manquent", page 263.

Deleuze : En voilà une pensée. J'ai la page 68-69 : "Le discours totalement latent du manque symbolique du sujet à lui-même et à l'autre dans l'objet" -- oui oui oui oui oui – "le désir est désir de quelque chose de perdu, il est manque, absence sur laquelle viennent s'inscrire les objets qui la signifient; que peut bien vouloir dire prendre les objets pour ce qu'ils sont..."

Alors, cette méconnaissance de la castration parce que la castration est seulement signifiée, ça répond à quelle étape ? Il dit : vous comprenez, c'est bien forcé, et il prend des exemples : le strip-tease. Il parle de la barre des bas sur la cuisse, qui renvoie à la barre signifiant-signifié. La castration n'est que signifiée, si je comprends bien. "Et la barre peut être n'importe quoi : les vêtements qui tombent signalant l'émergence du corps comme phallus. Tout cela est déni de castration. L'idéal c'est l'idée d'un corps nu, plein", où donc, la castration est occultée.

Ça nous intéresse parce que ça fait jouer au corps sans organes un rôle très déterminé. Le corps sans organes, c'est précisément un corps qui opère le déni de la castration. "La différence des sexes est ignorée. Plus nue que le nu, la femme peinte en or..." et il dit, je ne me ... [*texte qui manque*] La différence avec Lacan, c'est que la barre signifiant-signifié, loin d'indiquer la castration, est, au contraire, le signe qu'elle est occultée, la marque d'une occultation, la marque d'une méconnaissance de la castration.

Dernière thèse de Baudrillard : dès lors, puisque vous voyez que ce n'est pas bien cette méconnaissance de la castration, vous voyez que, au fond, il y a toute la thèse qui revient de la castration comme appartenant fondamentalement à l'essence du désir, la dernière thèse apparaît comme : quelle est le véritable ordre du désir, y compris dans une économie, ordre du désir qui investirait l'économie en fonction d'une castration non méconnue, en fonction d'une castration reconnue ? Sa ... [*texte qui manque*]

On a joué pour le moment sur valeur d'échange, valeur-signe, et la valeur d'échange devenait valeur-signe dans une espèce de transmutation; la valeur-signe nous a donné la barre signifiant-signifié; c'est-à-dire la castration occultée. Comment se tirer d'une situation aussi catastrophique où le désir méconnaît la castration, c'est-à-dire méconnaît son propre être ? Baudrillard dit qu'il y a eu un temps où cela allait mieux. Le temps où cela allait mieux, il faut le définir par un troisième terme, c'est la valeur symbolique. La valeur symbolique est au-delà du signifiant et du signifié. Elle implique une espèce de non-apparition; elle s'oppose donc à la valeur-signe. Elle se distingue de la valeur-signe et tout le livre de Baudrillard va jouer sur les trois ... [*texte qui manque*]

C'est par l'ambivalence qu'on se débarrasse du signifiant et du signifié, parce que, chez lui, si je comprends bien, l'ambivalence, ce n'est pas simplement l'ambivalence des sentiments au sens amour/haine ; c'est l'ambivalence des signifiants et des signifiés eux-mêmes. On ne sait plus ce qui est signifiant et ce qui est signifié, et c'est dans cette ambivalence que la valeur-signe est dépassée vers la valeur symbolique, et on a vu que la valeur-signe est renvoyée à la consommation et à l'oubli et au déni de la castration, tandis que la valeur truc, la valeur symbolique renvoie à la reconnaissance de la castration et non plus à la ... [*texte qui manque*]

Je reprends rapidement ces propositions : La valeur d'usage n'est pas première, c'est la valeur d'échange qui est première. La valeur d'échange produit un matériel distinctif ou différentiel. Elle doit se transmuier en valeur-signe qui, elle, élève à la forme le matériel différentiel ou distinctif. La valeur-signe opère dans la dépense et dans la consommation. Le signe est constitué par la barre du signifiant et du signifié et il occulte la vérité du désir qu'est la castration, au profit d'un corps plein qui est le corps de la femme peinte en or. Enfin, au-delà de tout ça, il y a quelque chose qui est la valeur symbolique faite de don et de contre-don, d'ambivalence, de reconnaissance de la castration et qui implique la dissolution même du s ... [*texte qui manque*]

Je voudrais que ceux qui connaissent un peu Baudrillard disent si mon résumé est exact. Qui est-ce qui a bien lu Baudrillard ?

Richard : Il y a un truc qui me paraît bizarre dans la démarche de Baudrillard, et c'est la seule chose que je n'arrive pas à m'expliquer par rapport à sa méthodologie elle-même : il part d'un truc très marxiste, très traditionnel, qui est le problème de la différence et de l'indifférence, le rapport du producteur aux objets qu'il produit, et à ses moyens de production. Et la thèse classique de Marx est qu'avec le capitalisme, on a à faire à une formation sociale qui fonctionne avec des producteurs séparés des moyens de production, dans un rapport d'indifférence aux objets qu'ils produisent, chose absolument différente de toutes les autres formations sociales, et l'exemple qu'il ... [*texte qui manque*]

Deleuze : Si tu veux dire que c'est typiquement du freudo-marxisme, je suis entièrement d'accord.

Richard : Et cette démarche va donner une réconciliation ... [*texte qui manque*]

Deleuze : Oui, oui, oui, oui, oui. En somme, tu comprends encore moins que moi. Je cherchais quelqu'un qui comprenait mieux... [*Silence des étudiants*] Puisque vous ne voulez pas parler, je vais vous dire ce qui me paraît bizarre. A la question : qu'est-ce qui produit les énoncés ? Qu'est-ce qui produit les énoncés dans une formation capitaliste ou dans une autre, puisque, après tout, quel est le choix qui nous est laissé ? De toutes manières, le désir est manque, manque de soi-même, perte de soi-même, il est castration; c'est bien par la castration que l'on accède au désir. Ce qui produit les énoncés en régime capitaliste, c'est ce qui occulte la castration, à savoir la barre. Mais je ne comprends pas pourquoi la barre occulte la castration,

Gobard : C'est qu'il doit utiliser la castration avec deux significations différentes; la première, la vieille idée infantile et freudienne que la femme est un homme privé de sexe, et la deuxième où la castration est la terminologie utilisée pour parler de la différence des sexes.

Deleuze : Oui; il dit même que la castration symbolique est au-delà de la différence des sexes. [Pause] De toutes manières, ce qui est producteur d'énoncés, c'est la castration. Alors ça nous intéresse et ça ne nous intéresse pas. Ça nous intéresse puisque la castration étant, selon Baudrillard, au cœur même du désir, c'est bien une manière de lier le problème de la ... [texte qui manque]

La différence, c'est que, dans le cas de ce qui exhibe la castration, on voit la différence radicale -- je cite exactement --, qui traverse le sujet dans son irréductible ambivalence. Alors, c'est bizarre, parce que l'ambivalence, c'était ce qui sortait de la castration, mais il se trouve que le régime de l'ambivalence, c'est sûrement une autre différence irréductible. De toutes manières, c'est un clivage du sujet qui produit l'énoncé. C'est de nouveau la vieille thèse que nous avons vue il y a longtemps, à savoir : la production des énoncés par un sujet entraîne par l'effet de l'énoncé même, le clivage du sujet en sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé.

Si, à la question : qu'est-ce qui produit les énoncés ? , on nous répond que c'est le clivage du sujet, nos ... [texte qui manque]

Or, c'est précisément cette machine-là qui supprime toutes les conditions de l'énonciation. Si bien que si la thèse de Baudrillard consiste à nous dire : ce qui produit les énoncés, c'est un sujet clivé. Que ce soit clivé suivant le système de la valeur-signé, ou bien clivé dans le système de la valeur symbolique, ça revient strictement au même : il confond la production des énoncés avec son contraire même, à savoir ce qui empêche et ce qui supprime toutes les conditions de production des énoncés. Voilà le premier point.

Le second point c'est que c'est très bien de mettre en question la valeur d'usage; il a sûrement raison. Mais mettre en question la valeur d'usage pour s'appuyer sur ... [texte qui manque]

Quand on a supprimé la valeur d'usage, tout en conservant la valeur d'échange, on ne se donne aucune condition pour rendre compte d'une transmutation quelconque, sauf dans un cas : le système parallélisme. Autant dans le livre sur la critique de l'éco[nomie] po[litique] du signe, il me semble qu'il s'agit d'une opération qui reste complètement miraculeuse, cette transformation de la valeur d'échange en valeur-signé, autant dans l'article sur le corps apparaît nettement un point de vue paralléliste entre argent et phallus.

Ce parallélisme argent-phallus qui va assurer le passage de la valeur d'échange qui se fait avec de l'argent matériel, à la valeur-signé qui se fait avec du phallus formel, passage de la matière argent, de l'échange matériel au ... [texte qui manque]

On retombe dans un système paralléliste; il s'agissait de savoir comment le désir investit l'économie et on retombe sur un simple parallélisme entre deux économies, à savoir la transformation valeur d'échange/valeur-signé, ne peut se faire qu'à travers un parallélisme entre l'argent saisi comme matérialité distinctive et le phallus saisi comme formalité différentielle, c'est là que se joue un système de parallélisme entre les deux, et dès lors, il ne tient plus du tout sa promesse implicite, à savoir : montrer comment le désir investit l'économie; il fait une ... [texte qui manque]

Enfin, troisième point, parce qu'il est temps qu'on se repose : pourquoi est-ce que la valeur d'échange, ce n'est pas plus sérieux que la valeur d'usage, pourquoi est-ce que ça ne marche pas ?

Il me semble que c'est pour la raison suivante : premier point : d'abord, il me semble que échange, dans le marxisme, c'est une notion extraordinairement ambiguë et confuse parce que le terme échange traîne avec soi, comme concept, le thème d'une certaine égalité entre choses échangées ou choses échangeables. Marx le dit très bien, en droit; et, en fait, le problème de l'échange, c'est que ce qui est échangé, ce ne sont pas des choses égales : à savoir il y a économiquement un caractère fondamental ... [*texte qui manque*] Cette notion d'échange charrie en droit un principe d'égalité et meut en fait une inégalité essentielle; et tout le problème marxiste de la plus-value vient de là : ... [*texte qui manque*]

Quand on a posé le problème en termes d'échange, il ne peut y avoir de réponse à la question : pourquoi l'inégalité de l'échange ? Il ne peut y avoir de réponse que arithmétique, que précisément parce que l'échange drainait en droit cette espèce de postulat de l'égalité et qu'il s'agit de rendre compte à partir d'une égalité présupposée en droit, une inégalité affirmée en fait. Dès lors, ça ne peut se faire que sous forme d'un plus et d'un moins, et un aspect de la théorie marxiste de la plus-value, c'est précisément expliquer comment l'inégalité de ... [*texte qui manque*]

Or, qu'est-ce qui ne va pas là-dedans ? Encore une fois, c'est que, d'une certaine manière, ça ne peut pas tenir les promesses données. La promesse donnée, c'était montrer comment, dans une formation sociale, la production sociale était codée par quelque chose plus profond, c'est-à-dire comment finalement la production n'était pas première. Or, pour montrer comment la production n'est pas première au niveau de l'économie, on se trouve ... [*texte qui manque*] Une espèce de circuit d'échange serait d'abord abstrait, et il y a l'endroit, et par rapport auquel il faudrait ... [*texte qui manque*]

Ce qui traverse une société, ce n'est pas un circuit d'échange; c'est un circuit complètement différent qui ne nous renvoie pas à l'arithmétique, mais qui nous renvoie à un appareil différentiel. Et, c'est très curieux que Baudrillard même, éprouve le besoin d'invoquer une matière différentielle, une matière distinctive et une forme différentielle, mais à partir d'une structure échangiste qui, il me semble, ne la supporte pas. Ce qui définit, au contraire, un champ social, là qu'il soit capitaliste ou autre, c ... [*texte qui manque*]

Ce qui fonctionne dans une formation économique, c'est les puissances différentes des quantités, c'est-à-dire des flux qui traversent un champ social. Ce ne sont pas des quantités de même puissance, et dès lors, l'appareil pseudo-mathématique qui peut rendre compte de ça, ce n'est évidemment pas l'arithmétique, c'est forcément le calcul différentiel puisque le calcul différentiel, je vous le rappelle, est fait pour traiter des quanti ... [*texte qui manque*]

L'argent, dans le système capitaliste, l'année dernière, nous avait paru un système de ces quantités de puissances différentes. Lorsque l'argent intervenait ... [*texte qui manque*] Ces deux formes irréductibles de l'argent, je disais l'année dernière qu'elles ont une homogénéité fictive qui est garantie par le système des banques, qui est garantie par la banque centrale. Et ce qu'on verra dans le cas du nazisme, comment, au moment où ils voulaient désindexer le capital de l'or.

Précisément ils ont dû faire tout un système d'escompte et de re-escompte, d'opérations d'escompte et d'escomptages multiples pour précisément assurer ce jeu de quantités de puissances absolument différentes, la monnaie structure de financement et la monnaie moyen de paiement. Et voilà ce que je veux dire : la monnaie moyen de paiement, ... [texte qui manque] L ... [texte qui manque]

Donc, que l'échange soit par nature inégal, il n'y a pas à l'expliquer dans le circuit de l'échange. Il n'y a qu'à voir que le flux de l'échange qui présuppose la monnaie pouvoir d'achat, découle d'un rapport différentiel avec un flux d'une tout autre puissance, dont il reçoit, par nature, un caractère fondamentalement inégal. Dans ce cas, il y a toujours un des deux flux qui joue le rôle déterritorialisé-déterritorialisant, cela revient au même, et qui, du coup, est comme la dominante ou ... [texte qui manque]

Qu'est-ce que ça veut dire salaire-pouvoir d'achat ? C'est précisément échange. C'est dans le capitalisme, le moyen par lequel on reterritorialise le salaire, le salaire fixe, les revendications pour l'augmentation de salaires... Vous voyez, tous les processus de reterritorialisation dans le système capitaliste, à savoir avec ton salaire, tu vas t'acheter ta petite maison, tu vas t'acheter ton frigidaire. Je ne fais pas d'ironie là ; je définis les processus de territorialité et de reterritorialisation que nous connaissons bien. Et la revendication de salaire, c'est la reterritorialisation dans le cadre du syndicat ; il y a tout un enchaînement de territorialités : la famille, le pouvoir d'achat, le parti, le syndicat, qui jouent sur ... [texte qui manque]

Si bien qu'une masse monétaire peut rester constante, ça n'empêche pas qu'elle a été constamment et plusieurs fois renouvelée, plusieurs fois créée et plusieurs fois détruite. Or, il est évident que ça, c'est de l'argent déterritorialisé parce qu'il repose fondamentalement sur un jeu d'écritures multiples, sur un jeu d'escompte et de re-escompte, et que même, il est tellement déterritorialisé qu'il peut intervenir plusieurs fois. Il faudrait faire venir un spécialiste pour nous expliquer le rapport entre l'économie actuelle, l'économie américaine, et l'éc[onomie] ... [texte qui manque]

Un étudiant : [Propos indistincts]

Deleuze : Qu'est-ce que vous faites avec des sous ? Vous les échangez; ce n'est pas l'argent qui lui-même est plus territorialisé, c'est que dans son usage même, il est moyen d'échange, et que ce contre quoi vous l'échangez, c'est par nature territorialisant. Ou bien vous thésaurisez votre argent, et vous en faites un usage territorial ou bien vous l'échangez contre des objets, et ces objets forment votre environnement, votre territoire. Tandis que du capital structure de ... [texte qui manque]

Je veux juste conclure là-dessus : il n'est pas question de faire la genèse de quoi que ce soit, à commencer par les énoncés, à partir du circuit de l'échange. Bien plus, à partir du circuit de l'échange, ce n'est pas étonnant que Baudrillard trouve la castration : à partir du circuit de l'échange vous n'engendrez jamais que des énoncés du type poujadiste. Jama[is] ... [texte qui manque] Je résume ; la genèse des énoncés que propose Baudrillard se ramène à ceci : ce qui serait producteur d'énoncés, c'est un sujet, c'est le sujet. Or ... [texte qui manque]

Deuxièmement, il nous promettait de montrer comment le désir investissait le champ économique social, et cela il nous le promettait en nous annonçant une genèse de la valeur-signe à partir de la valeur d'échange. Or cette tentative aboutit à restaurer un simple parallélisme argent-phallus, et qui, d'autre part, est en droit impossible, parce que la valeur d'échange n'est ... [texte qui manque] C'est peut-être dans cette voie que nous verrons plus concrètement comment se fait la production des énoncés. ... [texte qui manque] l'état suivant. [Fin de la séance]

Gilles Deleuze

Sur L'Anti-Œdipe, 1972-1973

5ème séance, 04 juin 1973

Transcription : WebDeleuze et Le Terrier ; transcription modifiée, Charles J. Stivale

Les conceptions de l'énoncé; Flux de financement

... Il y a un fil critique et une très vague recherche positive. Le fil critique, c'est qu'évidemment, loin de favoriser le surgissement des énoncés, la psychanalyse empêche tout surgissement d'énoncés, et elle nous retire toute chance de tenir des énoncés qui soient les nôtres. C'est ce qui parcourt tout. Mais la partie positive, ce qui nous intéressait, c'était : quelles sont les conditions de la production d'énoncés qui nous soient propres, qu'ils soient énoncés d'individus ou énoncés de groupes ? Et par-là même, quelle sont les conditions d'une expérimentation ? Ce n'est pas étonnant que la psychanalyse, par nature, nous retire toute possibilité d'énonciation; c'est vraiment par nature qu'elle considère l'inconscient comme quelque chose après coup, l'inconscient comme, encore une fois, quelque chose qui est toujours déjà là, et à réduire par une machine d'interprétation. Nous, nous considérons l'inconscient, au contraire, comme quelque chose qui n'est jamais là, et qui est à produire, à produire par une machine d'expérimentation. Si j'essayais de résumer tout ce que j'ai développé cette année, c'est ça.

Au passage, je tiens à souligner quelques petites choses : l'année dernière, nous avons tenté, avec Guattari, une espèce de critique de Œdipe, et là-dessus, [*texte qui manque*] il y a des tas de gens qui nous ont dit : Œdipe, vous n'y comprenez rien, Œdipe, ça n'a jamais été le père et la mère, alors qu'est-ce que c'est ?

Alors, on nous dit : Œdipe, c'est l'accès à la culture, ou Œdipe, c'est l'accès à l'ordre symbolique, ou bien Œdipe, c'est la finitude de l'être, ou bien Œdipe, c'est le manque à être qu'est le désir ou le manque à être qu'est la vie, ou bien, etc. Il y a même des pervers : les uns disent, ce n'est pas le père et la mère, c'est la triangulation symbolique, ou la quater nation. Ça c'est la position de l'école symbolique, l'école freudienne. Et il y en a d'autres qui disent : d'accord, c'est papa et maman ; seulement la triangulation, ce n'est pas Œdipe, ça c'est René Girard. [*Par cette référence, nulle part trouvée dans Capitalisme et schizophrénie, Deleuze parle de la théorie du désir mimétique de Girard, proposée dans La Violence et le sacré (Paris : Grasset, 1972)*] Ça me paraît encore plus rigolo parce que, quand on demande comment ça fonctionne, qu'ils soient de l'école freudienne ou qu'ils soient d'une autre école, ils ont beau dire Œdipe, c'est le symbolique, ou c'est l'entrée dans le symbolique, comment ça fonctionne concrètement ? Je prends un texte dont je ne dis pas le nom de l'auteur, où il nous dit de son patient : "Il enchaîne sans pour autant avoir abandonné son articulation suçotante, mâchouillante et obscène" -- c'est dur de traiter son patient comme ça, parce que enfin, l'articulation des analystes, il y a à dire -- "par une séquence sur les Bouches du Rhône, la Camargue, les plaisirs du cheval et de la mer. Invitation au voyage que je ponctue d'un 'bouche de la mère'. Ecœuré à son tour, serai-je tenté de dire" -- le patient, il y a de quoi -- "il s'arrête en proie à la plus grande perplexité devant la béance qui lui revient de son propre dire". C'est une merveille.

C'est comme la lettre où le type disait : "je veux aller dans un groupe hippy" ; pour moi ça veut dire quelque chose de très précis, peut-être qu'il se trompe, mais là n'est pas la question, mais "je veux aller dans un groupe hippy", ça veut dire : je veux produire de l'inconscient. Ça veut dire je suis coincé, je suis dans un milieu où toute production d'inconscient est impossible, je veux produire de l'inconscient. Une schizo-analyse, ça part dans cette direction : pourquoi veut-il produire de l'inconscient dans cet endroit-là ? Comment est-ce qu'il va le produire ? etc. Et son analyste lui dit : groupe hippy = gros pipi, tu es impuissant, c'est toujours ton thème de l'impuissance. Là, on voit les méfaits radicaux, les méfaits dégueulasses de la machine d'interprétation. Le type n'a aucune chance de s'en tirer, il ne peut pas tenir un énoncé. Quand un type viens dire à quelqu'un : je veux aller dans un groupe hippy et que l'autre répond : quoi, c'est toujours ton thème de l'impuissance, encore la castration! On est foutu dès le début.

Or, ce texte, j'y remarque d'abord un mépris éclatant du patient, un mépris insupportable. Pourquoi est-ce que le patient est défini par une "articulation suçotante, machouillante et obscène", alors que l'analyste se prête une voix claire, lumineuse et intelligente ? Ensuite, le type parle des Bouches du Rhône, et l'analyste, en toute finesse, dit : Bouches du Rhône = bouche de la mère. La machine d'interprétation empêche le type de tenir le moindre énoncé. Là-dessus le commentaire de l'analyste est d'une naïveté touchante parce qu'il remarque bien que le type est complètement écœuré, "écœuré à son tour, serai-je tenté de dire, il s'arrête." Rien ne gêne un analyste, il traduit : il est écœuré, non pas par l'énormité de ce que je viens de dire, il est écœuré par la perspicacité de ce que je viens de dire, "devant la béance qui lui revient de son propre dire". La béance qui lui revient de son propre dire, ce n'est pas difficile : quand vous faites passer un énoncé quelconque sous la machine d'interprétation, forcément, par là même, l'effet immédiat de ce passage, c'est ce qu'on a vu la dernière fois, un clivage du sujet en sujet d'énoncé et sujet d'énonciation; tu es sujet d'énoncé lorsque tu dis "les Bouches du Rhône". Mais le vrai sujet de l'énonciation, c'est toi en tant qu'interprété, à savoir Bouches du Rhône, c'est bouche de la mère, l'analyste a clivé le sujet et il s'étonne après, que l'autre soit perplexe devant la béance qui lui revient de son propre dire. Il n'a eu le temps de rien dire, c'est ça qui est fascinant dans cette opération psychanalytique.

Alors ce sur quoi j'insiste, c'est que c'est de la même manière que la psychanalyse inhibe toute production d'énoncés et traite l'inconscient comme quelque chose à réduire par la machine d'interprétation, et au contraire susciter des énoncés ou même arriver à entendre, à rendre possible l'énonciation, soit d'individus, soit de groupes. En même temps, c'est ça qui est produire l'inconscient; l'inconscient, vous ne l'avez pas, l'inconscient il n'est pas là, l'inconscient n'est pas dans votre petite enfance. L'inconscient c'est quelque chose qui est produit et qui ne peut être produit que dans des lieux, des circonstances qui sont précisément des lieux, des circonstances et des événements non répressifs.

Un des aspects de la répression, c'est précisément -- et c'est ce par quoi la psychanalyse participe à la répression au sens le plus strict --, au contraire, la condition de production de l'inconscient c'est, et ça implique des lieux où la répression ne s'exerce plus sous cette forme d'un clivage du sujet; on distinguera en toi le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation, et ce clivage ce sera précisément le clivage de la castration. C'est en ce sens que depuis quelques semaines, on tourne autour de l'idée : produire des énoncés ou produire de l'inconscient, c'est strictement pareil. C'est ce sur quoi je me suis mal expliqué la dernière fois, parce que je me dis que, pour bien

comprendre ça, il faut voir que, quand je dis que l'inconscient n'est pas déjà là, qu'il ne faut pas le chercher dans l'enfance, je veux dire une chose toute simple : je ne veux pas dire du tout, comme dans un vocabulaire psychanalytique ordinaire que, ce qui compte, c'est la facteurs actuels d'un trouble par opposition aux facteurs infantiles, je veux dire encore autre chose, car encore une fois, la valorisation des facteurs actuels contre les facteurs infantiles, notamment au niveau de la névrose, ça s'est fait à propos de toutes les ruptures, de toutes les dissidences avec Freud, et les dissidences avec Freud, ça n'a jamais rien changé de fondamental. Je veux dire, au contraire, que, si haut que vous remontiez dans l'enfance de quelqu'un, le problème est déjà celui-là : comment un enfant va-t-il produire de l'inconscient ? C'est dans ce sens que je dis qu'il n'est jamais là. Il n'est jamais là parce que l'enfant déjà se trouvait devant la tâche, est-ce qu'on va m'empêcher - même si il ne le formulait pas ainsi -, de produire de l'inconscient ou est-ce que je vais être dans des conditions favorables pour en produire ?

Il est évident que un des aspects fondamentaux de la répression dans l'éducation, c'est d'empêcher la production d'inconscient chez l'enfant. De quelle manière ? Je suis confus et c'est pour ça que je reviens là-dessus : je disais ce qu'il faut distinguer vraiment, c'est les blocs d'enfance et le souvenir d'enfance. Seulement voilà, le souvenir d'enfance ce n'est pas quelque chose qui est après coup. Pas du tout. Il faut revenir à Bergson, parce que c'est très bien Bergson. Bergson, c'est quand même celui qui, un jour, a fait une théorie folle de la mémoire, puis c'est le premier philosophe qui, en tant que philosophe, a emmerdé vraiment les psychiatres. Il a écrit *Matière et Mémoire*, ce qui a mis dans la psychiatrie une espèce de trouble, ... c'est très bien déjà. Bergson avait une idée très simple et très belle, il disait : le souvenir, c'est contemporain de ce dont on se souvient, c'est en même temps que quelque chose est présent ou est passé. Pour une raison très simple : c'est que s'il fallait attendre que le présent passe pour fabriquer le souvenir du présent devenu passé, pour fabriquer le souvenir de l'ancien présent, il ne se constituerait jamais. Si il fallait attendre que l'ancien présent ne soit plus pour que se forme le souvenir de ce présent, il n'y aurait aucune possibilité de former un souvenir; il faut donc, et c'était le schéma d'une espèce de ligne divergente... À chaque moment le présent se dédouble en deux directions, une tendue vers le futur, une tendue vers le passé, c'est-à-dire, c'est en même temps que le présent est vécu comme présent et que se fabrique le souvenir de ce présent -- ce qui lui permettrait d'expliquer par parenthèses le phénomène dit de paramnésie, c'est-à-dire les phénomènes de déjà vu, déjà vécu -- il disait que ce n'est pas étonnant, il suffit d'un trouble de la perception. Comme le souvenir se constitue contemporain de ce dont il est le souvenir, il suffit d'un trouble dans la ligne de bifurcation pour que, au lieu de percevoir la chose comme présente, vous perceviez le souvenir de la chose puisque le souvenir est contemporain de la chose, et à ce moment-là, vous avez un phénomène de paramnésie.

C'est en ce sens qu'il faudrait distinguer les blocs d'enfance et les souvenirs d'enfance. Et le bloc d'enfance, c'est vraiment de la petite enfance [*mot indistinct*]. Et là, je dis que, dans le bloc d'enfance, vous n'y trouverez rien de ce que la psychanalyse nous dit être la vie de l'enfance ; vous n'y trouverez rien d'œdipien. Vous y trouverez une tout autre affaire ; vous y trouverez tout un ensemble de connexions machiniques, des connexions machiniques qui forment la vraie vie de l'inconscient, non figural et non symbolique. Un enfant qui joue à la marelle ou qui joue à la balle, là il y a tout un système, des blocs d'enfance à l'état vif, à l'état actuel, et là vous y trouverez une vie de l'enfance qui ne se réfère pas aux coordonnées psychanalytiques, c'est à dire les fameuses coordonnées Œdipe-castration; c'est en même temps que le souvenir de cette vie se

constitue. Il y a contemporanéité entre le bloc d'enfance vivant et le souvenir d'enfance, et le souvenir d'enfance, il est fondamentalement œdipien, tout comme le rêve.

Bien sûr que les psychanalystes ont raison au niveau du rêve, c'est le même mouvement qui produit Œdipe et qui produit le rêve, mais ce n'est pas ça qui compte. Le souvenir d'enfance est œdipien parce que l'enfant constitue, fabrique son souvenir d'enfance contemporain du bloc d'enfance correspondant, mais il le fabrique tout entier déjà rapporté aux coordonnées œdipiennes, parce qu'il le fabrique tout entier au niveau d'une véritable conduite de récit: ce que je vais raconter à maman, ce que je vais raconter à papa; au niveau du conscient, du moitié conscient, de l'inconscient, un gosse ne passe pas une journée sans sélectionner, c'est-à-dire sans vivre sur un double registre -- mais encore une fois strictement en même temps --, ce dont il a le souvenir et le souvenir lui-même, à savoir le bloc d'enfance vécue qui détermine les connexions désirantes, et le souvenir d'enfance qui, au contraire, est déjà un passé, mais un passé strictement contemporain du présent, dont il est le passé, et qui retient ce qui, des désirs de l'enfant, va pouvoir être rapporté au père et à la mère. C'est la conduite de récit. Là, il faudrait revenir à Janet, le vieux Janet avait une très bonne théorie sur [*mots qui manquent* ; ? le récit], sur la mémoire et le souvenir comme étant essentiellement une conduite qui consiste à se référer à des personnes au moins possibles à qui on va raconter ce récit.

Alors, en effet, il y a déjà tout un écrasement de l'inconscient qui se produit au niveau du souvenir d'enfance, pas du tout parce que le souvenir est produit après coup, mais au contraire, parce qu'il est contemporain de ce dont on se souvient, parce qu'il est strictement, en même temps que le présent correspondant. Il n'est pas en même temps qu'un nouveau présent qui succéderait à l'ancien, il est contemporain de l'ancien présent dont il est le souvenir. Et c'est par là qu'il représente une fantastique besogne de sélection où ne sera retenu des connexions du désir d'un enfant, que ce qui est rapportable à papa et à maman. Le souvenir, par nature, il est œdipien, et c'est lui qui a projeté l'ombre d'un inconscient qui serait déjà là, et toujours déjà là, et qui serait à interpréter. Si bien que la tâche vis-à-vis d'un enfant, c'est dégager les blocs d'enfance des souvenirs d'enfance qui les recouvrent. Les blocs d'enfance, c'est les morceaux d'expérimentation de l'enfant. Le souvenir d'enfance, c'est un enfant qui, tant bien que mal, à son corps défendant, se trouve sans défense devant des interprétations, et il se trouve sans défense devant ces interprétations d'adulte parce que le souvenir d'enfance, il est précisément l'occupation par laquelle l'enfant d'un récit se constitue comme sujet de l'énoncé, donc renvoie à une instance supérieure, que ce soit le père ou autre chose qui va découvrir les vrais sujets de l'énonciation, c'est à dire qu'il va faire de l'interprétation. Si bien que là je dirais : le bloc d'enfance, c'est vraiment les agencements machiniques qui sont producteurs des véritables énoncés de l'enfant. Encore une fois ce n'est jamais un sujet qui produit les énoncés, c'est les connexions machiniques, c'est des connexions de désir qui traversent l'enfant et qui produisent tel ou tel énoncé.

Or la combinaison agencements machiniques-production d'énoncés s'oppose au processus de l'interprétation qui lui, repose, tout entier sur le souvenir d'enfance, clivage d'un sujet en sujet d'énoncé et sujet d'énonciation avec, comme postulat, que ce qui produirait des énoncés, ce ne sont pas des agencements machiniques. Ce ne sont pas des libres connexions de désir, mais que ce qui produirait des énoncés, c'est le sujet. L'idée que c'est le sujet qui produit les énoncés, c'est

déjà la condition suffisante pour qu'aucun énoncé ne puisse être produit, c'est déjà la grande inhibition de tout énoncé assurée par la machine d'interprétation.

Le problème de l'enfant -- une fois dit que enfant, on ne cesse pas de l'être, ça va trop de soi -- il n'y a pas de différence de nature au niveau du désir. Il n'y a pas de désir d'enfant et de désir d'adulte, mais ça n'empêche pas qu'il y ait une différence catastrophique, dramatique. C'est qu'il y a des gens qui vivent l'enfance et leur propre enfance sous forme de souvenirs d'enfance. Et là, on ne saura trop dire à quel point la psychanalyse n'est pas la seule responsable de ça, mais à quel point elle appuie cette force oppressive qui nous fait vivre notre enfance sous forme de souvenirs d'enfance, toutes sortes de forces sociales, de forces familiales, etc., des forces qui nous poussent à vivre notre enfance sous la forme de souvenirs d'enfance et qui nous renvoient dès lors, à l'interprétation : "dis maman, est-ce que c'est bien vrai que ceci m'est arrivé lorsque j'étais petit ?" Cette fois-ci, c'est la machine d'interprétation familiale, il ne faut surtout rien demander à sa maman, surtout pas un souvenir d'enfance. Ou bien, il y a l'autre technique qui consiste à vivre son enfance une fois dit qu'on y est toujours resté, sous forme de réinjection de blocs d'enfance. Le problème du désir, dans les rapports désirants, c'est bien : comment faire cette espèce d'injection, et comment réinjecter les blocs d'enfance.

Et là, je repense à un auteur dont j'ai beaucoup parlé cette année, c'est Kafka. Chez Kafka, ça me paraît tellement curieux comme il joue sur tellement de tableaux à la fois parce qu'il a beaucoup d'humour; tantôt vraiment il fait de l'inscription de souvenirs d'enfance : exemple : "La Lettre au père", et tout le monde dit : "vous voyez comme il est œdipien!" Mais rien du tout, car il fait ça pour sa rigolade personnelle, il est plein de joie, il en rajoute du souvenir d'enfance. Mais quand il passe à un autre degré et d'humour et de sérieux, il ne fait pas ça du tout, par exemple dans "Le Château". Ça procède d'une tout autre manière, par injection de blocs d'enfance dans des scènes d'adultes. L'arpenteur du *Château* est tout le temps traversé par de véritables blocs d'enfance qui s'imbriquent dans des trucs d'un tout autre genre, et là, il n'y a plus du tout de coordonnées œdipiennes, il y a des coordonnées sexuelles, des coordonnées homosexuelles, il y a des coordonnées de toutes natures, mais c'est très différent.

Mon problème n'est pas seulement anti-psychanalytique ; il est anti-psychanalytique en ceci que la psychanalyse contribue de toutes ses forces à empêc[her] la production d'énoncés et la production d'inconscient parce que production d'énoncés et production d'inconscient, c'est la même chose. Produire un énoncé, c'est produire de l'inconscient. Mais il n'y a pas que la psychanalyse qui empêche la production d'énoncés et la production d'inconscient, encore une fois la production d'inconscient ou la production d'énoncés, il faut bien appeler ça comme c'est, c'est toujours une révolution. On peut même définir la période révolutionnaire dans un domaine quelconque par ceci : de nouveaux énoncés sont produits et par là, une charge d'inconscient n'est pas lâchée; elle est produite. Et que ça s'accompagne d'un formidable lâché de blocs d'enfance par opposition aux souvenirs sur lesquels fonctionne l'ancien système, c'est évident.

Et aujourd'hui, il nous fallait examiner cette question de la production d'énoncés vue à travers ses auteurs, dont on avait commencé à parler la dernière fois. J'avais juste essayé de dire pour Baudrillard comment ça se présentait. Je retiens juste ceci de la réponse de Baudrillard parce que c'est de ça dont je vais avoir besoin aujourd'hui : Baudrillard nous dit que ce qui produit les énoncés, c'est une transformation, c'est lorsque la valeur d'échange, c'est lorsque la valeur

d'échange se transforme en valeur-signe. Et lorsque cette opération se produit, il y a création d'énoncés, que ces énoncés soient verbaux ou pas verbaux. Donc, c'est cette transformation qui est elle-même productrice d'énoncés. En dernière instance, on avait vu que cette transformation de la valeur d'échange en valeur-signe renvoyait à, la valeur-signe elle-même renvoyait à quelque chose qui allait nous rendre très triste, à savoir le clivage du sujet, soit que ce sujet occulta, cacha la castration, soit qu'il l'exhiba, en d'autres termes, on retombait sur la thèse classique qui me paraît la thèse de la philosophie occidentale, chrétienne, cartésienne, etc. A savoir que ce qui produit l'énoncé, c'est le sujet, et du fait qu'il produit l'énoncé, il ne peut le produire que clivé en sujet d'énoncé et sujet d'énonciation. Le grain de sel psychanalytique consistant à dire que le clivage c'est la castration, alors que Descartes aurait dit que tout ça c'est la réflexion, mais partout c'est le sujet qui est producteur des énoncés, et ce n'est pas par hasard qu'il en va de même chez Lacan : sur le problème de la production d'énoncés, il ramène le cogito. Page 819 des *Écrits*, mais c'est peut-être page 719.

Alors, dans notre étude sur Baudrillard, on était partis joyeux en se disant : voilà une thèse sur : à quelles conditions les énoncés sont-ils produits ? Et le début de la réponse nous avait beaucoup intéressé, à savoir ce qui produit les énoncés, c'est la transformation de la valeur d'échange en valeur-signe. Et puis, si nous avons été très abattus ensuite, c'est dans la mesure où la valeur-signe nous renvoyait à un sujet clivé, donc à la thèse à la fois la plus classique et la plus psychanalytique, or le clivage du sujet, c'est au contraire ce qui empêche la production d'énoncés. Et ce n'est pas par hasard que alors, sur l'envers, sur l'autre aspect de notre problème, qui est production d'énoncés = production d'inconscient, Baudrillard, de la même manière qu'il nous disait que ce qui produit des énoncés, c'est finalement le sujet clivé, dès lors, au niveau de l'envers, il n'y avait évidemment plus aucune production d'inconscient, il n'y avait plus qu'un inconscient de la castration, et l'inconscient de l'énoncé, c'était la castration même, à savoir la castration occultée par la valeur-signe. Nous avons eu tant d'espairs.

Alors, du coup, je me suis dit qu'il fallait voir du côté de Jean-Pierre Faye et de ses deux livres récents, *Théorie du récit* et *Langages totalitaires*, parce que là aussi, c'est bien le même problème, à savoir production d'énoncés ou production d'inconscient. [La référence à Faye se rapporte à un texte cité dans *Mille plateaux*, p. 261, note 11, Introduction aux langages totalitaires (Paris : Hermann, 1972) ; l'autre texte, *Théorie du récit* semble être le titre du remaniement du premier texte, *Théorie du récit*, Introduction aux 'Langages totalitaires' (Paris : Hermann, 2004)] Il ne le dit pas comme ça, si bien que je suis de mauvaise foi, car si il ne le dit pas comme ça, c'est que ce n'est peut-être pas son problème. Ce qui me permet de dire que, d'une manière, c'est son problème, c'est que tout le beau livre de Faye consiste à s'interroger sur la condition de production des énoncés dans une période de l'histoire. Ce qui m'intéresse, c'est en quoi ce que dit Faye est proche de Baudrillard -- bien qu'il faut que j'aille assez vite -- et en quoi c'est en très différent. Je dis tout de suite que c'est très différent parce que la réponse ne sera pas du type : ce qui produit l'énoncé, c'est un sujet. Il y aura aussi, ce qu'il n'y a pas chez Baudrillard, une véritable transformation en liaison avec la production d'énoncés. Il y aura une véritable transformation -- je ne sais pas de quelle nature --, du rapport de l'énoncé avec l'inconscient. Donc, avec ces deux critères, je peux déjà dire que cette thèse nous intéresse davantage.

La première chose qui me frappe, au hasard vraiment, car je ne juge pas, c'est seulement des impressions, je me dis que le point commun avec Baudrillard, c'est que lui aussi part de l'échange. Il part de la valeur d'échange.

[*Quelques notes de WebDeleuze semblent s'être glissées dans le texte* : Boum. La table, après avoir perdu un de ses pieds, rend l'âme définitivement sous les affres délictueuses d'un discours génialement producteur d'inconscience... Reboum, ponctué d'un "c'est fini" deleuzien. *Notes de la rédaction* : encore un coup de la pulsion de mort. *Correction* : De fait, il s'agissait vraiment d'un attentat raté, fuit de lacanneries sauvages et mâles intentionnées...]

Donc, Faye aussi part de l'échange, et son schéma à lui -- voilà qui me fascine dans son livre et je crois que c'est un livre très important : les exemples qu'il donne vont excéder ce qu'il en dit -- Son problème, c'est comment, à partir de l'échange, se fait la production d'énoncés, qu'il appelle pour son compte, récits. Comment des récits se produisent-ils à partir de l'échange ? Et là, il se passe quelque chose de très curieux, trois textes sont très importants. D'abord page 18 de *Théorie du Récit*, il cite un texte d'un historien du 17ème ou du 18ème siècle qui s'appelle Mably; et voilà ce que dit Mably dans un récit historique :

"Quelques jeunes Huns chassaient sur les bords du Palus une biche qu'ils avaient lancée à travers un marais qu'ils regardaient comme une mer impraticable. Et, en suivant témérairement leur proie, ils furent étonnés de se trouver dans un nouveau monde. Ces chasseurs, impatients de raconter à leurs familles, les merveilles qu'ils avaient vues, retournèrent dans leurs habitations et les récits par lesquels ils piquaient la curiosité de leurs compatriotes, devaient changer la face des nations. Jamais peuple ne fut plus terrible que les Huns."

Commentaire de Faye : "Au commencement et sur la rive droite du Rhin, il y a les conditions et les modes de la production matérielle et de l'échange..." -- donc l'échange est premier -- "ensuite et soudain, et par là, se déclenche la soudaine 'révolution' de ce passage du Rhin -- intervient l'événement imprévu de ces "récits" qui vont "changer la face des nations": de cette production d'action supplémentaire et, pour ainsi dire, discontinuée, par l'effet de récit."

Ce qui me paraît fascinant, c'est que, dans l'exemple même, intervient, comme par hasard, une espèce de flux migratoire, les Huns, et il ne le retient pas du tout particulièrement, ça a l'air d'être un simple exemple : on passe des conditions matérielles de l'échange à la production de formes de récits, i.e. à la production d'énoncés; l'exemple même fait intervenir un facteur qu'il ne met pas en jeu pour le moment dans son schéma, à savoir les Huns franchissent le fleuve, c'est-à-dire un flux d'une certaine nature. Est-ce que cette dimension qui est déjà là dans l'exemple, mais dont il ne se sert pas, est-ce qu'elle ne suffit pas à faire sauter la pseudo-genèse à partir de l'échange ?

Deuxième moment de la thèse de Faye : comment rendre compte de ceci, que les conditions de l'échange vont engendrer... [*Interruption de l'enregistrement*]

... vous voyez comme on reste dans l'échange "la marchandise comme changement matériel et d'échange", dit-il, ou bien d'autre part, la marchandise dans sa forme qui culmine avec ce que Marx appelle, au début du *Capital*, la forme monnaie ou, comme dit Faye, "la marchandise ...

[*texte qui manque*] comme change de forme. L'histoire commence avec ce double procès : changement matériel et échange d'une part, et d'autre part change de forme."

Si je compare avec le schéma de Baudrillard, il nous disait que la valeur d'échange se transforme dans certaines conditions, et que c'est la valeur-signe qui est productive des énoncés; là, la valeur d'échange ou l'échange, envisagée dans sa matérialité, se transforme en forme marchandise. Et là-dessus, Faye va faire tout un parallèle entre la forme marchandise et la forme récit. Parallèle à quel niveau? Au niveau de ceci que le récit, ça circule autant que la marchandise, et ça circule d'après des règles homologues à celles de la marchandise, et qu'un récit est fondamentalement circulatoire de la même manière qu'une marchandise.

Je me dis que, au niveau de cette seconde thèse de Faye que là aussi on retrouve quelque chose à la fois très intéressant et très fâcheux. Le problème général de la production des énoncés, c'était : comment le désir, et en quel sens le désir fait-il partie des structures les plus profondes d'une formation sociale, ou si vous préférez, en termes plus connus, comment le désir fait-il partie de l'infrastructure même ? Or une telle question implique le refus de tout retour à une thèse qu'on pourrait appeler paralléliste ou métaphorique, et une thèse métaphoriste ou paralléliste, c'est bien la thèse psychanalytique ordinaire. Si on admet que la question est bien posée que de demander comment et à quelles conditions le désir fait-il partie de l'infrastructure elle-même, toute réponse qui procédait par un simple parallélisme entre les formes économiques et les formes du désir, entre l'économie politique et l'économie désirante, donc qui maintiendrait un dualisme et ne ferait l'union des deux que par une métaphore ou par un parallélisme sans montrer du tout que, au contraire, le désir travaille les structures économiques, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une seule économie, toute restauration d'une dualité dans l'économie au niveau d'un parallélisme d'une économie dite politique et une économie dite désirante, toute instauration d'un lien entre les deux, sous les formes d'une métaphore, tout cela nous paraissait ruineux, parce que revenir aux positions les plus anciennes.

Or, Faye est en train, à son tour, alors que le problème était de comment expliquer que le désir ait emprunté dans un champ social les formes si bizarres qui ont surgies avec le fascisme, et par là-même comment s'est fait la production des énoncés fascistes dans le champ social de l'Allemagne à tel moment, ce qui impliquait bien un problème d'investissement par le désir de tout un champ historique social, il est en train de restaurer, tout comme Baudrillard, un simple parallélisme entre la forme marchandise et la forme du récit, ou le récit considéré comme forme des énoncés. Tout ça, c'est parce qu'il est parti comme Baudrillard du problème de la valeur d'échange, et ce n'est pas possible. Si on part de la valeur d'échange, on ne se donne pas les conditions, on se demandera comment la valeur d'échange se transforme. Alors réponse de Baudrillard : elle se transforme en valeur-signe ; réponse de Faye : elle se transforme en forme marchandise, et il y a un parallélisme entre forme marchandise et forme récit. Mais, de toutes manières, c'est une restauration d'un parallélisme entre les deux économies; et on ne peut pas partir de la valeur d'échange comme production des énoncés ou comme condition pour la production des énoncés, pour une raison très simple : il n'y a jamais eu la valeur d'échange.

Toute l'opération qui consiste aujourd'hui en économie à supprimer ou à mener le plus loin possible la critique de la valeur d'usage, pour trouver la valeur d'échange comme première par rapport à la valeur d'usage, en quoi est-elle insuffisante ? L'échange non moins que l'usage est dit

second par rapport à l'échange ; l'échange est évidemment second par rapport à quelque chose d'une tout autre nature, à savoir que l'échange implique une espèce de flux de communication qui ne peut avoir la moindre consistance que en rapport avec un tout autre flux. En économie politique, l'échange, ça renvoie à un aspect de la monn[naie] ... [texte qui manque] qui est un aspect superficiel, ou du moins un aspect secondaire, et la forme monnaie dans la marchandise illustre très justement cela, si bien que chercher du côté de la forme marchandise une condition, ne serait-ce que par analogie, à la production des énoncés, c'est perdu d'avance. La forme monnaie, elle renvoie à l'argent comme pouvoir d'achat, et l'argent comme pouvoir d'achat, on peut le considérer comme un flux; par exemple, on nous dira aujourd'hui que le flux salarial renvoie bien à l'argent comme pouvoir d'achat, et la valeur d'échange c'est ça.

Jamais une économie n'a fonctionné comme ça. Une économie, dans quelque formation sociale que ce soit, elle n'a pu inscrire des échanges, elle ne peut faire fonctionner des circuits d'échange à base de monnaie comme pouvoir d'achat, que en fonction d'un flux d'une toute autre nature. Encore une fois, l'échange, c'est de l'arithmétique ; ce n'est du plus et du moins, et ça apparaît bien sous cette forme avec Marx, par exemple lorsque Marx explique comment acheter le moins cher et vendre le plus cher. Au niveau de la monnaie comme pouvoir d'achat, c'est toujours de l'arithmétique et même plus, l'un des aspects de la théorie marxiste de la plus-value, c'est de l'arithmétique encore, à savoir on paie ceci à l'ouvrier alors qu'on le fait travailler suivant une autre quantité.

Or un champ économique ne peut pas être défini par une simple arithmétique parce que l'arithmétique, c'est l'homogénéité des quantités et que un système économique repose au contraire sur une hétérogénéité fondamentale des quantités, à savoir -- et notamment, ça me paraît évident que toujours le gauchisme redécouvre un problème autonome du pouvoir, c'est pas comme les crétiens [*mot qui manque* ; ? disent], les marxistes officiels et traditionnels, ce n'est pas du tout parce que le gauchisme néglige l'importance des instances dites économiques, mais c'est pour une tout autre raison. Ce n'est pas parce que le gauchisme reviendrait à une espèce d'idéalisme du pouvoir : lorsque Foucault s'intéresse aujourd'hui de plus en plus aux conditions de l'exercice du pouvoir et qu'il dit que l'exercice du pouvoir, ce n'est pas un décalque des structures économiques -- et il va de soi que ça ne veut pas dire que le pouvoir tombe du ciel, il ne veut pas dire non plus que le pouvoir est indépendant des structures économiques -- alors qu'est-ce que ça peut vouloir dire aujourd'hui, cette renaissance d'un problème propre, d'un problème spécifique du pouvoir au point que pendant un certain temps, on a reconnu comme étant presque le manifeste gauchiste de base, une certaine position du problème en fonction de termes de pouvoir ? Ça veut dire que un champ économique n'est jamais défini arithmétiquement en fonction d'une valeur d'échange ou d'une forme d'échange parce que la forme d'échange qui renvoie à l'argent comme pouvoir d'achat forme un flux qui ne peut couler dans un champ social, qui ne peut s'exercer dans un champ social que mis en rapport avec un flux d'une autre nature.

Ça signifie quoi, un flux d'une autre nature ? Le mot "autre nature" a un sens très rigoureux ; ça veut dire un flux d'une autre puissance, à savoir que les opérations économiques d'une formation sociale, si simples nous apparaissent-elles, et même si échangistes nous apparaissent-elles -- en parenthèses, le structuralisme est fondamentalement échangistes -- les opérations économiques se font sous une forme de rapports différentiels, et des rapports différentiels, ce n'est pas du tout $A + a$ ou $A - a$, c'est des rapports de type dy/dx . Ce qui veut dire une chose très simple : le

rapport différentiel, c'est la mise en relation de quantités qui ne sont pas à la même puissance, en d'autres termes, il faut toujours au moins deux flux qui ne sont pas à la même puissance, et c'est là l'argent. Dans l'argent ou dans la monnaie, vous avez une forme de puissance I qui est la monnaie pouvoir d'achat et puis une forme de puissance X, la monnaie structure de financement. En apparence, c'est la même monnaie et ce qui fait croire que c'est la même, c'est l'existence d'un rapport différentiel. Mais il va de soi que la structure de financement ne se fait même pas avec de l'argent réalisable ici et maintenant, et pourtant tout l'échange, ou toute la monnaie comme pouvoir d'achat présuppose la monnaie comme structure de financement.

Et c'est ça l'important : dans une structure économique comme le capitalisme, c'est la dualité des deux flux, la monnaie comme structure de financement, le flux de financement, et le flux de pouvoir d'achat, étant [donné] bien entendu que le flux pouvoir d'achat est strictement subordonné comme flux de moindre puissance au flux de financement. C'est dans ce sens qu'il ne faut pas concevoir un homme puissant, par exemple monsieur Dassault ou un banquier, comme quelqu'un qui a plus d'argent dans son portefeuille qu'un ouvrier. La fortune d'un banquier, par définition, c'est une fortune structure de financement qui n'est pas réalisable ici et maintenant. C'est, à la lettre, un tout autre flux et d'une tout autre nature que le flux pouvoir d'achat. Sa puissance ne vient pas d'un pouvoir d'achat plus grand, sa puissance vient de ce que il manie et détermine la direction du flux de financement. Il a un pouvoir sur le flux pouvoir d'achat de ses ouvriers, mais parce que, d'abord, il est le maître d'un flux de financement.

Si bien que prendre comme point de départ en économie, la valeur d'échange, c'est la catastrophe puisque l'argent lui-même n'intervient dans la valeur d'échange, c'est-à-dire donne à la marchandise sa forme que en fonction d'un flux d'une toute autre sorte, et que s'il n'y avait pas le flux d'une toute autre sorte, alors on ne comprendrait rien à rien, à commencer par les problèmes de pouvoir. C'est parce que, dès le champ économique, le flux de financement est affecté d'une puissance infiniment plus grande, d'une puissance X, par rapport au flux pouvoir d'achat affecté de la puissance I. C'est pour ça que je dirais que, dans un cas, il y a des signes de puissance, tandis que dans le cas du pouvoir d'achat, où l'argent sert de moyen d'échange, c'est, et j'emploie un barbarisme, c'est des signes "impuissantes". Si riche que vous soyez, si fort que soit votre pouvoir d'achat, l'argent comme pouvoir d'achat définit un ensemble de signes impuissantes qui ne reçoit sa puissance que de l'autre flux, le flux de financement. Et autant l'argent pouvoir d'achat est réglé par les lois de l'échange, autant l'autre flux est réglé par de toutes autres lois, à savoir des lois de création et de destruction de monnaie. [*Sur les "signes de pouvoir", voir Félix Guattari, Les Écrits pour l'Anti-Œdipe (Paris : Lignes et Manifestes, 2004), pp. 321-349* ; *les auteurs s'y réfèrent brièvement dans L'Anti-Œdipe, pp. 131-133, et dans Mille plateaux, il s'agit plutôt des zones de pouvoir et d'impuissance (pp. 265, 275-276)*]

C'est pour ça que ça ne marche jamais un engendrement du pouvoir des énoncés ou de la production d'inconscient à partir du circuit de l'échange; c'est parce que en fait, ce circuit de l'échange n'intervient ou ne vaut que en rapport avec un circuit d'une autre puissance qui est le circuit de la création-destruction. Voilà ce que je dis pour en finir avec ce compte rendu et ces critiques -- tout ça c'est très confus -- du livre de Faye : quand il analyse précisément les mécanismes de l'économie nazie, là aussi son exemple déborde de beaucoup.

Revenons aux Huns ; Faye nous disait : il y a le circuit d'échange, et puis il y a récit. Un jeune Hun a regardé tout ça et est venu le raconter ; il a dit à ses copains : là-bas, il y a de l'argent, etc. Je ne dis pas forcément que les deux flux qui rentrent en jeu pour définir une production de récit ou une production d'énoncés ou une production d'inconscient ; je ne dis pas que forcément ces deux flux doivent être flux de financement et flux pouvoir d'achat. Je dis que, de toutes manières, il y aura deux flux de puissances différentes. Ce n'est pas par hasard qu'on se trouve devant un flux nomade, un flux de nomadisme en pleine migration, les Huns, et un flux d'une toute autre nature, un flux d'échange qui suppose une certaine mobilité, mais qui se trouve dans un territoire donné, de l'autre côté du Rhin. J'ai l'air de dire n'importe quoi, et c'est vrai, mais...

Un étudiant : Où est-ce que tu places l'achat des moyens de production ?

Deleuze : C'est compliqué ça, parce que l'achat des moyens de production est à cheval sur les deux ; il fera intervenir les deux flux de puissances différentes. Il y a bien un moment où est payé le vendeur de moyens de production. Là, il y a bien une conversion en argent pouvoir d'achat, et c'est nécessaire. Je ne dis pas du tout que les deux flux sont sans rapport l'un avec l'autre, puisqu'au contraire, le rapport différentiel les met en rapport, il y a toujours un moment où il y a conversion d'une masse monétaire ou d'une création-destruction de monnaie avec un pouvoir d'achat, c'est même le problème que posent beaucoup d'économistes en ce moment : comment se fait cette conversion. Alors l'achat de moyens de production, ça implique bien la monnaie pouvoir d'achat, mais les moyens de production eux-mêmes, en tant qu'ils font partie d'une entreprise, et en tant qu'ils n'ont été achetés que, par exemple, en fonction d'un capital d'entreprise, d'investissements de l'entreprise, d'un rapport d'une entreprise à une autre qui met, de proche en proche, en jeu l'ensemble de l'économie dans un champ social, ça suppose déjà une structure de financement. Elle peut s'exprimer de toutes sortes de manières cette distinction : je peux dire que c'est la distinction entre création-destruction de monnaie et pouvoir d'achat ; je peux dire que c'est la distinction que d'autres économistes font entre capital d'un côté, et argent d'autre part. Je peux dire qu'on peut faire la distinction entre masse salariale et masse monétaire. Alors, ton exemple même de la monnaie dans ses rapports avec les moyens de production, je crois que on trouverait que les moyens de production sont traversés par les deux flux. Peut-être que l'exemple de l'économie nazie dont je voudrais dire quelques mots va rendre ça encore plus clair.

Ce qui me frappe, c'est que, dans une formation sociale, si on m'accorde que ce n'est pas des opérations arithmétiques d'échange qui établissent les variables, mais c'est des rapports différentiels entre quantités de puissances différentes, d'une part, le pouvoir et la spécificité du pouvoir est par là même directement fondé. Si il y a un problème du pouvoir, et un problème qui ne doit pas être subordonné à l'économie, pas plus qu'il ne doit être posé d'une manière simplement idéologique, vient de ceci : le pouvoir consiste précisément dans le primat que le flux de puissance supérieure a sur les flux de puissance inférieure. En d'autres termes, penser le pouvoir en termes d'échange et de ce qui se passe à partir de la valeur d'échange, c'est une entreprise aussi stupide que de chercher dans l'échange la condition des productions d'énoncés. Dans les deux exemples que je prends -- le capitalisme, flux de capital sous forme de structure de financement, flux d'échange sous forme de pouvoir d'achat, l'échange étant second, c'est-à-dire étant le flux de moindre puissance, le système capitaliste constituant des rapports différentiels

entre ces deux flux -- il est bien évident que le flux de puissance supérieure a au moins comme caractère d'avoir son type de mobilité et de déterminer les limites de la mobilité de l'autre.

Le capital a une mobilité qui est la sienne. C'est même son caractère international, c'est son système de fuite, c'est le mouvement de la circulation du capital. Le flux inférieur de pouvoir d'achat qui correspond au flux, ou si vous voulez, dont l'une des composantes est le flux de travail, ça a aussi sa mobilité. Il y a une mobilité du capital, et il y a aussi une mobilité du travailleur. Or, le système capitaliste, économiquement, c'est bien un système qui se proposera dès le début de fixer la mobilité du travail d'après les exigences de la mobilité du capital, que le travail et que le pouvoir d'achat n'ait pas du tout une mobilité qui serait la sienne, mais que sa mobilité soit strictement mesurée et réglée par les exigences de la mobilité du capital. Donc, dans tout champ économique, je ne dirais pas seulement qu'il y a rapport différentiel entre deux quantités au moins de puissances différentes, il faudra dire que il y a un rapport entre ces quantités, de telle manière que l'une, non seulement est douée d'une mobilité fondamentale qu'on pourra appeler, par commodité, "nomadisme", au sens le plus général du mot; et que l'autre, la quantité impuissanté, la quantité de puissance inférieure, ne recevra de mobilité que ce qu'en exige la quantité de puissance supérieure qui, donc, la codera, la quadrillera, l'empêchera de se mouvoir si besoin est, l'obligera à se mouvoir d'après les exigences de l'autre quantité si besoin en est, etc. C'est tous les problèmes du 19^{ème} siècle, de comment organiser la mobilité du travail en fonction des exigences du capital, c'est-à-dire de la mobilité du capital lui-même.

Mais ce qui me réjouit, c'est que dans l'exemple de Faye, qu'est-ce qu'on voit ? On voit des nomades, les Huns, ils passent le Rhin, eux-mêmes sont un flux migrant qui suit un autre flux, le flux de chasse : en suivant une brebis, le petit Hun passe le Rhin, puis regarde et puis va dire à ses amis ce qui se passe de l'autre côté du Rhin, et le Mably dit : jamais il n'y a rien eu de plus terrible que lorsqu'ils ont passé le Rhin.

Dans un tout autre domaine -- pour le moment, on ne cherche pas à faire un rapport, on cherche juste un écho -- il y a ce flux nomade qui rentre en rapport avec un flux d'échange ; qu'est-ce qui se passe ? Dans un livre tout récent de Duby, *Guerriers et Paysans* [Paris : Gallimard, 1973 ; le titre complet : *Guerriers et paysans*, VIII^e-XII^e. Premier essor de l'économie européenne ; voir la citation dans *Mille plateaux*, p. 269, note 19], il y a quelque chose de très important pour nous dans le même sens qui va faire comme la jonction. L'historien Duby explique quelque chose à peu près comme ceci, qui se passe à la fin du X^{ème} siècle. A la fin du X^{ème} siècle, ça va très mal : c'est la décomposition de l'empire carolingien. L'argent n'est plus soutenu par des puissances de financement, des puissances de type impériales; et l'argent est toujours là, comme ça. Mais, à la lettre, comme ce n'est jamais à partir de lui que vous faites n'importe quoi, mais comme c'est avec l'autre aspect de la monnaie, et comme c'est l'autre aspect de la monnaie qui rend possible l'usage de l'argent comme pouvoir d'achat, dans la décomposition impériale du pouvoir carolingien, l'argent ne va plus du tout. On s'en sert comme de médailles et surtout, ça va dans les monastères, ou bien même on le met dans les tombes. C'est des richesses funéraires, ça ne sert même plus tellement aux échanges. L'échange retombe alors -- pour parler comme Faye -- , dans sa condition matérielle, une espèce de troc. Vous voyez la situation!

Là-dessus, aux frontières arrivent les admirables Vikings. Par le Nord, par l'Est arrivent les Hongrois. J'insiste : à la périphérie du système. Le livre de Duby est écrit pour nous : à la périphérie du système foncent les Vikings avec leurs navires, les Hongrois avec leurs chevaux, au passage, ils creusent les tombes, les pillent et pillent les monastères. Là aussi, c'est un drôle de flux : un flux de Vikings en bateaux, un flux de Hongrois à cheval, et Duby explique, dans des pages splendides, que c'est eux, c'est ces sauvages-là, qui ravagent la périphérie, qui foutent en l'air les tombes, qui brûlent les monastères, c'est eux qui vont relancer toute l'économie. Enfin j'exagère un peu, mais ils vont avoir un facteur très important périphérique pour la relancée d'une économie qui était mourante. Ils font une espèce de lâchage, une libération d'argent sur toute l'Europe qui va réinjecter dans l'économie une puissance monétaire que la monnaie, réduite à son pouvoir d'achat ou à sa valeur d'échange, avait complètement perdu, ils font de l'investissement économique par destruction. Là aussi, vous avez un autre exemple où un flux défini par une mobilité et une puissance supérieure, puissance de ses chevaux, de ses bateaux, de sa tactique militaire, etc., va relancer toute une [mot qui manque ; ? économie] en fonction d'un rapport entre flux de quantités, de natures, de puissances hétérogènes. Et je dis : quelle que soit la diversité des exemples, vous trouverez toujours l'un des deux flux que l'on pourra définir comme nomade et mobile, et l'autre que l'on devra définir comme moins mobile et moins nomade, i.e. recevant sa fixité des exigences de l'autre.

Si je suis l'exemple qu'analyse admirablement Duby, qu'est-ce qui se passe ? Les paysans en ont vite assez de voir ces Vikings, alors il se produit des choses étonnantes. Les Vikings qui se baladent, ce n'est pas seulement des nomades, mais c'est des nomades en train de migrer. On a la double détermination du nomadisme, et ça représente ce qu'on avait appelé, dans notre vocabulaire, un flux de nomades que l'on peut caractériser par, très profondément, sa déterritorialisation. Un premier flux déterritorialisé, mais également déterritorialisant, puisqu'ils brûlent les villes quand ils peuvent ; (ils ne le peuvent pas souvent, mais enfin), c'est d'autant plus déterritorialisant ce flux de nomades, qu'ils ne respectent même pas les morts, ils creusent la terre, ils prennent l'argent, ils l'emmènent et c'est donc un flux déterritorialisé et déterritorialisant.

A un autre coin du champ social, il y a les paysans. Ils se trouvent devant ces Vikings et évidemment, ils fuient. Ça donne un grand coup à la résidence paysanne, c'est-à-dire à la manière dont le paysan est attaché par le seigneur à la terre. Ils fuient et aussi ils sont affectés d'un coefficient, cette fois-ci secondaire de déterritorialisation, au point que le problème du pouvoir à ce moment-là, c'est, d'une part, organiser la lutte contre les Vikings ou les Hongrois, mais aussi comment enrayer la déterritorialisation paysanne. Ça va entraîner au besoin, un adoucissement de la situation paysanne; il va falloir faire aux paysans des situations meilleures, il va falloir opérer, contre le double danger, une espèce de reterritorialisation à tous égards, à savoir : changement de nature des villes, qui augmentent de population, puisqu'on vient se réfugier dans les villes; augmentation de la défense des villes, et par là même gain en autonomie des villes. Au niveau des paysans, très souvent, apparaît au 10ème siècle un nouveau mode qui, au lieu de l'attachement à la terre, est le paiement de redevances en argent pouvoir d'achat. Pourquoi est-ce que l'argent pouvoir d'achat, rentre en fonction, on est renvoyé au lancer d'argent, à l'injection d'argent que les Vikings ont opéré par pillage. Ces Vikings mêmes qui réinjectent l'argent dans l'économie, ils s'aperçoivent assez vite qu'avec l'argent, ils peuvent acheter de la terre.

Vous voyez, il ne suffit même pas de dire deux flux. Il faudrait en distinguer cinq, six. Il y a un premier flux de puissance 'n' essentiellement déterritorialisant -- les Vikings, les Hongrois --, un second flux déterritorialisé, les paysans, des flux de reterritorialisation au niveau des villes, au niveau du pouvoir, au niveau du fait que les nomades vont se sédentariser. Tout ça va être des manières de reterritorialiser. Et la féodalité, comme formation sociale -- je ne dis pas que c'est sa seule cause, ni même une cause essentielle --, mais la féodalité comme formation sociale et la liquidation définitive de l'empire carolingien, elle se fait à partir de tous ces flux d'un type nouveau qui traversent le champ social à un moment, ce qui confirme une hypothèse autour de laquelle on tournait, à savoir que les nouvelles formations ne se font pas du tout par accumulation, par processus de cumul, elles se font vraiment par débandade. Lorsqu'il agit, tout un jeu dans un champ social de flux qui déterritorialisent les formes anciennes de formations sociales, où se refont alors des reterritorialisations d'un autre type, et l'ensemble des données économiques est effectivement transformé.

Pour en finir avec ce point, je dirais que, lorsque Faye analyse l'économie nazie, ça dépasse beaucoup son schéma. Son schéma traitait d'échange, forme marchandise, forme récit comme fonction d'énoncé parce que ce que Faye montre précisément, au niveau de l'économie nazie, c'est comment ça a fonctionné à plusieurs niveaux, à savoir notamment le problème du miracle du docteur Schacht dans l'économie nazie. Ça a été précisément, en gros : comment fabriquer une structure de financement alors qu'on n'a pas de pouvoir d'achat. Problème intéressant qui était lié à la crise : écroulement de la monnaie comme pouvoir d'achat - qu'est-ce qu'on a vu ? Bien sûr, le flux pouvoir d'achat est toujours second par rapport aux structures de financement, ça n'empêche pas que une crise ça va bien être défini lorsque les structures de financement sont complètement enrayées, par exemple par du chômage, par l'écroulement du pouvoir d'achat; il y a d'autres raisons, mais celle-là en est une. Alors qu'est-ce qui va se passer ? Le paradoxe nazi, à ce moment-là, c'est : comment fabriquer du capital sans argent ... Le mécanisme de l'or ne permettrait pas une telle tentative (désancrage par rapport à l'or), d'où comment fabriquer du capital sans pouvoir d'achat ou comment fabriquer de la structure de financement sans moyens de paiement, de telle manière que cette structure de financement supposée fabriquée, fournisse des moyens de paiement ? Ça c'est très bien analysé dans le gros livre de Faye, et ce qu'il essaie de montrer, c'est comment, en effet, les nazis ont procédé d'une manière très particulière, précisément dans la mesure où les créanciers -- ils se lancent dans une politique d'armement -- les créanciers de l'armée, les fournisseurs de l'armée, font valoir des traites sur un organisme qui a un capital très mince. L'escompte de cet organisme même est réescompté par l'État. Cet organisme n'est qu'une émanation de l'État nazi lui-même. En d'autres termes, une partie de l'astuce, c'est que l'état garantit les dettes qu'il fait lui-même. Dans cette opération de l'économie nazie, au moment du docteur Schacht, interviennent à peu près sept relais ...

Ce qui compte, c'est le temps qui se passe entre l'émission et l'injection ou la production des moyens d'achat; et dans l'espace de temps, la production elle-même a augmenté. Et c'est toute cette astuce par laquelle la production augmente entre l'émission et le temps de la mise en circulation qui va permettre tout un jeu rempli par l'escompte et le réescompte, qui va permettre une véritable production de capital sans moyens d'achat avec, à l'issue de cette production de structure de financement, un retour en moyens d'achat, la production ayant augmentée. Ce qui implique, dans le cas de l'économie nazie, non seulement une économie tournée vers la guerre, mais ce qui, en un sens, est plus important, c'est que cette économie tournée vers la guerre, se

soit faite sous forme d'un financement paradoxal, financement faisant intervenir les deux moments de l'escompte : l'escompte de l'organisme ou escompte de l'institut qualifié, et le réescompte de l'état avec tout ce que ça permettait, à savoir toute une série de camouflages où les déclarations du docteur Schacht cachent ce faux moment du libéralisme, cachent une politique dite de grands travaux qui pourrait inquiéter la droite et qui était empruntée à la pseudo-gauche nazie. La politique des grands travaux, à son tour, cache quelque chose de plus profond qu'elle, à savoir la conversion de l'économie en économie de guerre. La conversion en économie de guerre elle-même cache quelque chose de plus profond : le caractère du financement même de cette économie. Alors, à ce niveau, il y a toutes sortes de production d'énoncés emboîtés les uns dans les autres ... [*Pause dans la séance, indiquée dans les notes de WebDeleuze : entracte*]

Je remarque juste dans *L'Archéologie du Savoir*, que le problème qui est posé, ce n'est pas simplement celui de la nature des énoncés. Un ensemble d'énoncés est nommé par lui une formation discursive. Une formation discursive étant donné, je crois que un des points qui nous concerne le plus, consiste à dire : un énoncé et une formation discursive qui en fait partie, ne peut naître et ne peut se former que dans les conditions d'une multiplicité, quitte à définir ce qu'il entend par multiplicité. Mais si on s'en tient déjà à cette thèse générale, à savoir : c'est toujours une multiplicité qui est constitutive d'un champ ou d'un domaine d'énoncés, en quoi nous concerne-t-elle ?

A travers l'étude de Baudrillard et de Faye, il me semble que nous sommes arrivés à un premier résultat : ce n'est pas l'échange ni la valeur d'échange qui donnent les conditions de l'énonciation; en d'autres termes, ce n'est pas la communication et s'il fallait aller jusqu'au bout, ça impliquerait une certaine conception du langage, à savoir le langage, ce n'est pas de la communication. Et on a dit que si la production d'énoncés ne pouvait pas se faire à partir de la valeur d'échange et de la communication correspondante, c'était pour une raison très précise, à savoir que, positivement, la production d'énoncés impliquait des rapports entre flux, des indices très différents de ces flux et des rapports d'un type particulier entre ces flux. C'est ça qu'on a retenu à travers l'examen de Baudrillard et de Faye.

Et voilà que dès le début d'une lecture de Foucault, on rencontre une notion qui peut être complémentaire : un énoncé dans son "en tant que tel", c'est-à-dire saisi dans sa nouveauté, dans son émergence à l'intérieur d'une formation discursive, un tel phénomène, un tel énoncé renvoie toujours à une multiplicité, car la multiplicité, pour notre compte, ou plus précisément la multiplicité intensive, nous avons été amenés à la rencontrer comme un phénomène fondamental se déroulant ou émergeant sur le corps sans organes, sur des corps sans organes de types très différents, non moins que les flux et que les rapports entre flux. Tout le thème de Foucault consiste à nous dire, ou en tous cas dans *L'Archéologie du savoir*, le problème consiste -- je n'en suis pas complètement sûr --, en une causalité productrice des énoncés. Si le problème se pose pour lui, il s'agit bien d'une causalité immanente, ce n'est pas du tout une causalité qui serait extrinsèque, extérieure, il s'agit de trouver dans une formation discursive même ce qui produit des énoncés; il s'agit donc d'un type de causalité très spécifique, et encore une fois, ce n'est même pas certain que Foucault dirait, au moment de *L'Archéologie du savoir*, que se posait tel problème de causalité, et la direction dans laquelle il va c'est de dire que les énoncés ont toujours un "espace corrélatif", et il distingue trois types d'espaces liés à l'énoncé. D'une part, l'espace complémentaire qui est fermé par les énoncés de même famille ou de même formation

discursive; en second lieu, l'espace corrélatif ... non, je me trompe, en premier lieu, il y a l'espace associé qui est formé par les énoncés d'une même famille; l'espace corrélatif que nous allons définir parce que, s'il y a une causalité immanente de l'énoncé, c'est peut-être au niveau de l'espace corrélatif, et, troisième point, l'espace complémentaire qui consiste dans les formations non discursives, institutions, événements, dans un rapport quelconque avec lesquels les énoncés, les familles d'énoncés se trouvent.

Donc, le vrai problème pour nous, c'est l'espace corrélatif. Dans des textes très beaux, très importants, il prend deux exemples : les énoncés sur la délinquance au 19^{ème} siècle, et les énoncés sur l'anatomie clinique au 19^{ème} siècle. Et ce qu'il essaie de montrer, c'est que ces énoncés ne renvoient jamais à un type d'objet que l'on pourrait déterminer comme de tel ou tel type, c'est-à-dire comme un; ils ne renvoient pas davantage à un type de concept sous lequel on pourrait unifier l'ensemble des énoncés de la même famille; ils ne renvoient pas davantage à un type d'enchaînement. Si j'en reste au cas qui me semble le plus clair, celui des objets des énoncés, celui des objets sur lesquels portent les énoncés, il essaie de montrer comment ces objets sur lesquels portent un ou plusieurs énoncés, ne sont pas un, mais s'organisent dans ce qu'il appelle un espace de dispersion ...

Gobard : Il vaut mieux ne pas continuer davantage parce que tout ce discours passe par-dessus la tête de ceux qui considèrent que l'UV est un cinéma permanent. Tu t'offres comme objet de consommation, etc. etc.

Deleuze : En quoi c'est du cinéma permanent ?

Gobard : [*Propos indistincts*] [*Gobard parle de la profonde isomorphie entre la gare Saint Lazare et Vincennes philo, d'où la résultante : la salle des mots perdus.*]

Deleuze : C'est vrai que ce matin, ça avait un côté franchement "Club Méditerranée" ; que faire ?

Gobard : Il faut donner la parole aux touristes pour que eux aussi soient producteurs d'énoncés.

[*Personne ne dit rien*]

Deleuze : Quelque chose de vrai est dit... puisque personne n'a rien à dire, moi je m'en vais.
[*Remarque finale de WebDeleuze : Il ramassa ses affaires et s'en va.*] [*Fin de la séance*]