



***Deleuze and the Body*, edited by Laura Guillaume and Joe Hughes, Deleuze Connection, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, 229p.**

Angèle Kremer Marietti

Il était temps que soit universellement connue et surtout reconnue cette magnifique collection écossaise consacrée à l'œuvre de Gilles Deleuze, dirigée par Ian Buchanan. Avec le récent ouvrage traitant de ce qu'il en est du corps chez Deleuze, l'ensemble des 18 ouvrages déjà parus traite respectivement des principaux rapports de la philosophie de Deleuze avec la théorie féministe, la littérature, la géophilosophie, la musique, l'espace, le social, le monde, la philosophie, la politique, la théorie excentrique, l'histoire, la performance, la nouvelle technologie, le postcolonial, l'art contemporain, l'éthique, et enfin le sexe. Les prochains volumes annoncés auront pour thèmes le film et l'éducation. Il faut remarquer que ce florilège a surtout été rendu possible par la traduction générale des œuvres de Deleuze et de Deleuze et Guattari, depuis 1977 et 1983 (*L'Anti-Oedipe*).

Sur le thème du corps chez Deleuze, il était déjà possible de lire les articles parus dans deux Dictionnaires: *Le Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, publié par Bernard Andrieu avec une préface de Gilles Boëtsch (Paris: CNRS Editions, 2006, 552 pages); et *Dictionnaire du corps*, publié par Michela Marzano (Paris: PUF, 2007, 1048 pages). Il s'agit, dans le premier, de la contribution de Stefan Leclercq, « Corps sans organes » et, dans le second, de celle d'Anne Sauvagnargues, également intitulée « Corps sans organes ». Stefan Leclercq souligne que le corps sans organes, dont Deleuze a repris l'expression « sans métaphore » d'Antonin Artaud, est « fait d'os et de sang », c'est-à-dire selon une logique du devenir faisant du corps une puissance singulière, devenant plutôt qu'étant, « autorisant à l'être entier la singularité d'une existence ». Est alors surtout cité l'ouvrage *Logique du sens* (1969). La fluidité du corps place l'être dans un entre-deux singularisant son existence, alors que la matérialité institutionnalise le corps. Anne Sauvagnargues souligne la notion intensive du corps évoluant de 1972 à 1980, c'est-à-dire de *L'Anti-Edipe* à *Mille-Plateaux*, avec une vie « d'autant plus puissante qu'elle est inorganique ». Cette conception deleuzienne du corps renouvelle le rapport entre corps, force et forme organique, les affects qualifiant la puissance du corps, défini par la composition des forces qu'il réalise et infléchi vers les rapports entre désir et pouvoir, les forces sous les formes étant valorisées par l'art. Signalons enfin sur le même sujet l'ouvrage de Jean-Claude Dumoncel, *Deleuze et corps sans âmes*, paru en 2010 en e-book aux Editions M-Editeur. Y sont réunis par Jean-Claude Dumoncel dans une même perspective deleuzienne aussi bien le corps inorganique évoqué par Marx que le

grand corps inorganique conçu par Bergson face au plan du corps organique surmonté d'un psychisme supplémenté, auxquels s'ajoute le corps affranchi de ses organes présenté par Raymond Ruyer.

C'est Joe Hughes qui introduit ce livre à facettes dont nous allons tenter une analyse : il pose dès le départ la question: y a-t-il une théorie cohérente du corps chez Deleuze ? La question qui suit est alors: « que peut faire un corps? », à laquelle la réponse éthique se trouverait dans *Nietzsche et la philosophie* (1962) à travers la construction d'une typologie des formes corporelles sur la composition des forces de chaque corps. C'est également dans les profondeurs corporelles que prennent naissance les deux genèses de *Logique du sens*. L'introducteur cite les critiques anglo-saxonnes déjà parues de l'interprétation du corps proposée par Deleuze, c'est-à-dire surtout celles des féministes Elisabeth Grosz¹, Moira Gatens², Patricia Clough³ et Rosi Braidotti⁴. La théorie du corps demeure donc problématique dans l'oeuvre de Deleuze, avec la question de savoir déchiffrer, d'une part, le rôle du concept de corps dans l'oeuvre de Deleuze, c'est-à-dire dans le deleuzisme théorique et, d'autre part, le profit que peut en tirer le lecteur philosophe, c'est-à-dire avancé dans un deleuzisme appliqué.

L'ouvrage *Deleuze and the Body* est divisé en deux parties: l'une concerne le deleuzisme théorique avec les cinq premiers essais et l'autre le deleuzisme appliqué avec les cinq essais suivants; mais théorie et pratique ne se dissocient pas toujours nettement dans le deleuzisme général. La première partie permet à Claire Colebrook d'annoncer l'absence de tout futur pour l'organisme, à John Protevi de comparer les descriptions deleuziennes aux nouvelles connaissances biologiques sur la bactérie e-coli, divulguées par Howard Berg⁵ (2004) et Dennis Bray⁶ (2009). Anna Cutler et Iain MacKenzie y étudient les corps de l'apprentissage, qu'il s'agisse de la natation comme dans *Différence et répétition*. Quant à Joe Hughes, il reprend à son compte l'orientation vers un monde de formes, enfin Nathan Widder tente de relier le simulacre de la matière, le phantasme de la pensée et le corps compris comme événement. Dans la seconde partie, supposée plus pratique, Elia Brians oppose le corps virtuel et l'étrange persistance de la chair, Rebecca Coleman voit une amélioration possible de soi dans la matérialisation des images, Peta Malins reconnaît l'accomplissement d'un héroïsme chic dans une discipline éthico-esthétique. Quant à Patricia MacCormack, elle définit certaines modifications multi-dimensionnelles, enfin Philipa Rothfield présente le Nietzsche de Deleuze dans une sélection de mouvements de danse.

Une certaine complexité éthico-esthétique semble ressortir des approches possibles, ici réalisées, du thème du corps traité par Deleuze. La richesse des différents contextes des études de cet ouvrage est ce qui apparaît comme le trait dominant de l'ensemble de ces dix essais et elle a l'effet, non seulement de

1 *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

2 *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*, New York: Routledge, 1996.

3 *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

4 *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Cambridge: Polity, 2006.

5 *E-coli in Motion*, New York: Springer.

6 *Wetware: A Computer in every Living Cell*, New Haven CT: Yale University Press

présenter et de faire comprendre les éléments particuliers du concept de corps chez Deleuze, mais encore de les montrer le plus souvent difficilement conciliables pour une vue qui se voudrait synthétique. Pour commencer, peut-on dire que Deleuze et Guattari défont l'image unitaire de l'enfant dans le miroir, qui fut démontrée par Lacan ? Mais, surtout, après les analyses deleuziennes, le sujet en tant que tel est-il désormais impossible à vivre ou à concevoir ? Les analyses de Judith Butler⁷ (2005) ont déjà montré, certes, la difficulté mais aussi la possibilité de la formation du soi à travers la lecture d'un autre que soi, qui demeure en fait illisible.

Pourtant, au niveau purement systématique de la première partie, Claire Colebrook⁸ remarque à juste titre que les trois concepts d'autopoïèse, d'équilibre et d'homéostasie fonctionnent parfaitement dans les sciences cognitives, dans les neurosciences, dans la philosophie de l'esprit, la philosophie sociale et les études futuristes; ces concepts présupposent une notion du temps qui échappe à l'organisme en tant que tel et donc révélé comme étant «sans futur». Cependant, nous existons dans un monde plein de réponses possibles, c'est-à-dire dans divers «milieux signifiants». Et il existe bien un «temps organique» qui est un fondement du temps, selon l'observation de John Protevi⁹ qui repère trois définitions du temps dans la genèse dynamique de *Différence et répétition*: une synthèse passive produisant le présent vécu, une synthèse de la mémoire produisant le passé pur comme fondement du temps, enfin une troisième synthèse produisant le futur comme un éternel retour de la différence. Or, l'humain est uni au monde par le pouvoir des trois formes de connaissance que sont la philosophie, l'art et la science; c'est pourquoi Ann Cutler et Iain MacKenzie parlent d'un engagement de formes de pensée et de création, évoquées par Deleuze et Guattari dans *Mille-Plateaux* (1980). En fait, pas un, mais trois corps sont impliqués dans l'apprentissage de la natation, c'est-à-dire dans l'acquisition de nouvelles habitudes corporelles: un corps sensible à une extension de ses mouvements, un autre qui prend note d'un changement de ses relations externes et enfin celui qui se constitue dans de nouvelles habitudes de l'esprit (le corps de nos connaissances, qui dit: « je sais nager »).

Vu le progrès des connaissances contemporaines dans le domaine de la philosophie de l'esprit, une question moderne s'impose: faut-il traiter le cerveau comme un système étendu du corps interagissant avec son environnement ? Environnement ou monde : il faut y croire! Et c'est ce que propose Joe Hughes¹⁰ qui réfléchit sur l'idée de Deleuze faisant du corps « une image » (*L'image-mouvement. Cinéma 1*, 1983). Dès lors, référence est faite à une profession de foi deleuzienne niant le problème de l'existence de Dieu en posant la condition *sine qua non* de toute pensée: la non-existence ou la mort de Dieu ayant été acquise en vue de réellement penser (*L'image-temps. Cinéma 2*, 1985). Ce qui cependant n'exclut pas la foi comme étant la voie dans laquelle l'idée de Dieu détermine un mode d'existence ouvrant des possibilités immanentes infinies de vie, et

7 *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.

8 Claire Colebrook est l'auteur des ouvrages, *Deleuze* (London:Routledge, 2002) et *Deleuze and the Meaning of Life*(2010).

9 John Protevi est co-auteur avec Mark Bonta de *Deleuze and Geophilosophy* (Edinburgh University Press 2004).

10 Joe Hughes est l'auteur de *Deleuze's Difference and Repetition* (New York:Continuum, 2009) et *Deleuze and the Genesis of Representation* (Edinburgh University Press).

définissant certains rapports à la vérité, selon Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Là, on peut voir surgir ce que Bensmaïa appelle l'« optimisme œcuménique » de Deleuze (« Cinéplastique », 2004) à travers une « conversion empiriste » (Deleuze et Guattari). Mais, là naît aussi, en contrepartie, une conception empiriste et immanente de la foi qui fait que les idées que j'en ai provoquent la configuration de mon corps. Il me faut donc croire en général, et croire non seulement au monde qui m'entoure, mais encore à mon propre corps ! En effet, ce qui se découvre ici, c'est la relation étroite entre la pensée et la vie, relation qui réalise une détermination des caractères essentiels de la raison.

Cela étant, le cinéma nous apporte une volonté esthétique qui n'est autre qu'un nouveau formalisme éthique, en tant que pédagogie de l'image accordant les sens aux possibilités de la vie. Dans ces conditions, il est clair que penser le corps comme un événement est lié à la possibilité de découvrir l'être comme essentiellement expressif. C'est ce qu'analyse de près Nathan Widder qui travaille sur les rapports du deleuzisme à la théorie politique en rapprochant Deleuze de Mélanie Klein sur le terrain d'un monde de simulacres. Pour ce faire, Nathan Widder revient avec Deleuze au pur devenir du langage stoïcien, d'après lequel les propositions « Dieu est » et « Dieu n'est pas » signifient en fait la même chose. Relativement à ce qu'il en est précisément du langage, il semble urgent et nécessaire, pour Deleuze, de s'interroger sur ce qui libère les sons au point de les rendre indépendants du corps. Indirectement, nous sommes ramenés à Freud pour qui l'ego est d'abord et surtout un ego corporel; à partir de quoi, le corps peut nous apparaître comme un événement.

Le corps virtuel nous prépare-t-il à un post-humain ? La question peut se poser, car c'est un avenir différent que nous propose la deuxième partie de l'ouvrage *Deleuze and the Body*, apparemment plus concrète. Mais peut-on dire, avec Ella Brians, que Deleuze et Guattari aient inspiré la Cyberculture ? On peut se permettre d'en douter, quoique... certes, avec ce qu'ils prédisent de l'art technologique, nous pourrions nous imaginer capables d'inventer d'autres espaces y compris les cyberspaces! Devenir posthumain est-ce devenir postcyber ? Cette perspective même n'est-elle pour Deleuze qu'une manière très personnelle de résister à toute transcendance en en créant d'autres plus concrètes ? Ann Weinstone avait déjà prévu les avatars éventuels du corps deleuzien. C'est pourquoi on peut se demander avec Ella Brians si l'ontologique du devenir deleuzien possède finalement plus d'être encore que même l'être platonicien. C'est ce qui semble vrai dans une Immanence conçue comme vie par Deleuze et Guattari; c'est ainsi que nous apprenons que notre identité ne nous est pas donnée ni non plus notre corps: nous devons les construire par le moyen de forces incommensurables et hétérogènes. Finalement, nous devenons mieux et meilleurs que nous ne fûmes jamais: c'est ce que veut souligner Rebecca Coleman, auteur elle-même d'un essai sur le devenir du corps (2009)¹¹. Donc, dans ce dernier mouvement, nous pouvons distinguer une transcendance, puisque nous apprenons qu'on ne devient pas simplement ce qu'on est, mais bien un autre, et même un autre meilleur. Mais devenir n'est pas imiter quoi que ce soit ni qui que ce soit. Cela signifie-t-il pour autant la ruine de la représentation (Olkowski, 1998)? Est-ce pour retomber dans une tout autre représentation, factice et socialement

¹¹ *The Becoming of Bodies: Girls, Images, Experience*, Manchester University Press, 2009.

suggérée par la télévision? Doit-on alors inventer et adopter un «chic héroïque» se voulant éthico-esthétique?

Où l'on voit le capitalisme jouer son rôle funeste, que présente Peta Malins (de Melbourne) dans une logique de la sensation. Quels sont les dangers explicites du capitalisme? Ce sont avant tout des flux: les flux de la monnaie, des biens, du travail et du commerce, mais encore ceux de l'information, du langage, et même de l'art; on y compte même les flux du désir et les flux de l'altérité souhaitée. Car ces flux ont la particularité d'être quantifiés! Donc, deux enjeux négatifs se distinguent par la quantification et avec elle la déterritorialisation (pouvant être suivie d'une reterritorialisation). C'est pourquoi Deleuze et Guattari nous proposent de rompre avec le capitalisme et ses clichés séducteurs et, afin d'y parvenir, d'adopter une éthico-esthétique des corps. On peut à peine imaginer les modifications qui s'ensuivraient... toutefois, une vision multi-dimensionnelle en est proposée par Patricia MacCormac, auteur d'une *Cinésexualité* et de multiples approches de Deleuze. Le corps modifié n'est désormais plus un autre objet, puisque la modification est en fait un plan de consistance relativement à une collectivité. L'ouvrage *Les cinq sens* de Michel Serres est cité comme garantissant l'intervention de la conscience précisément lorsque le corps est pour ainsi dire «tangential» à soi-même. En tout cas, le corps modifié s'impose à la fois comme art et comme philosophie. Mais, au cours de l'habitude, il advient que la modification se fasse oublier; elle demeure cependant et persiste en tant qu'art, pour signifier une volonté et pour s'expérimenter en tant qu'opinion par le goût qu'elle suscite. Lorsqu'elle est perçue, la modification peut inspirer l'amitié (ce qui est vrai pour Deleuze, Guattari et Blanchot) ou l'amour (pour Lyotard et Serres). Le moment final de la danse vient couronner cette révision des humeurs de la lecture philosophante provoquée par Deleuze et Guattari. C'est, dans le final, le tour de Philipa Rothfield, fervente de la danse, dont elle assure la chronique dans le magazine d'art australien, *RealTime*. C'est aussi le moment de voir apparaître le fameux Nietzsche de Deleuze, pour qui la pensée de Nietzsche s'organise autour des forces et de leurs relations, tout comme autour de la puissance et de ses productions.

D'ailleurs, comme à Philipa Rothfield, le théâtre, la danse et la musique se sont imposés à Deleuze par la magie nietzschéenne. La pensée elle-même n'a été alors comprise comme possible que grâce au corps, enfin réévalué à une tout autre valeur. La quantité, triste apanage du capitalisme, n'est cependant plus méprisée: tout au contraire, et pour la bonne raison que dans notre monde ne sévissent, tout compte fait par Nietzsche, que des quantités de force en relations mutuelles de tension reliant les forces les unes aux autres, comme le reconnaît Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*. Quelle est dans cette perspective la conception du corps ? C'est en fait simplement une série d'états évolutifs et différenciés, qui constituent un ensemble, précisément grâce à des forces distinctes mais reliées entre elles. À la fois synthèse et genèse, c'est à quoi contribuent, d'une part, cette relation différenciée entre les forces et, d'autre part, le produit émergent de cette relation, c'est-à-dire le corps. C'est ce qui, pour Deleuze, donne à la fois quantité et qualité dans un ensemble de relations différenciées entre les forces. Inhérente à l'antagonisme entre ces dernières forces, alors se repère la Volonté de Puissance, véritable puissance génératrice représentant l'impetus dans ces événements émergents que sont les corps. Or, que fait proprement la Volonté de Puissance ?

Elle propulse la vie dans divers champs de forces en partant des forces issues de l'entier univers. D'où, une sensibilité, non pas subjective, mais, découverte dans le dynamisme du concret, une sensibilité active rendant possible la génération de nouvelles formes, de nouveaux corps et de nouvelles synthèses de forces. La danse manifeste cette plausible multiplicité, faisant du corps du danseur une multiplicité de corps, et chacun d'eux avec sa propre relation de forces, avec sa propre qualité dynamique dans l'interaction universelle. La philosophie est alors inhérente à la danse, dans laquelle est vulgarisé un éternel retour reproduisant inlassablement la diversité et répétant sans cesse la différence!

Au terme de cette analyse itinérante dans un ensemble rationnellement animé, les dix essais, que nous avons parcourus et médités, s'imposent à nous dans leur cohérence philosophique, malgré souvent leurs étranges particularités mais aussi avec la reconnaissance de leurs essentielles différences, nous faisant reconnaître en dernier ressort leur unité tout à la fois singulière et multiple.

À partir d'un véritable corps schizophrène, supposé lutter contre l'organisme inhérent à ses propres organes, s'est recréé, reconnu, reconstruit et finalement imposé *le* corps comme événement, pour finalement signifier, s'exprimer et philosopher autrement, dans la différence et la répétition, à travers divers seuils et niveaux. Car la sensation intensive détermine un organe provisoire, à peine le temps du passage de l'onde de force parcourant le corps, et déjà prête à se poser ailleurs.