RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Liberté
Égalité
Fraternité

Université de Toulouse

Doctorat de l'Université de Toulouse

délivré en co-tutelle avec Bergische Universität Wuppertal préparé à l'Université Toulouse - Jean Jaurès

Antonin Artaud et la philosophie : l'expérience vécue de la pensée

Thèse présentée et soutenue, le 3 octobre 2024 par

Gigla Gonashvili

École doctorale : ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité : Philosophie

Unité de recherche : ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
- Jean-Christophe Goddard
- Alexander Schnell

Composition du jury
M. Peter TRAWNY, Président, Bergische Universität Wuppertal
M. Guillaume SIBERTIN-BLANC, Rapporteur, Université Paris 8 | Vincennes – Saint-Denis
M. Mark MAESSCHALCK, Rapporteur, Université catholique de Louvain
Mme Hourya BENTOUHAMI, Examinatrice, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Jacob ROGOZINSKI, Examinateur, Université de Strasbourg
M. Kuniichi UNO, Examinateur, Rikkyo University
M. Jean-Christophe GODDARD, Directeur de thèse, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Alexander SCHNELL, Co-directeur de thèse, Bergische Universität Wuppertal

Université Toulouse 2-Jean Jaurès
Laboratoire ERRAPHIS

THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ
Spécialité : Philosophie

Antonin Artaud et la philosophie :
l'expérience vécue de la pensée

Gigla Gonashvili

Présentée et soutenue publiquement
Le 03 Octobre 2024

Directeurs de Recherche
Jean-Christophe Goddard
Alexander Schnell

JURY
M. Peter TRAWNY, Président, Bergische Universität Wuppertal
M. Guillaume SIBERTIN-BLANC, Rapporteur, Université Paris 8 | Vincennes – Saint-Denis
M. Mark MAESSCHALCK, Rapporteur, Université catholique de Louvain
Mme Hourya BENTOUHAMI, Examinatrice, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Jacob ROGOZINSKI, Examinateur, Université de Strasbourg
M. Kuniichi UNO, Examinateur, Rikkyo University
M. Jean-Christophe GODDARD, Directeur de thèse, Université Toulouse - Jean Jaurès
M. Alexander SCHNELL, Co-directeur de thèse, Bergische Universität Wuppertal

Remerciements

Je souhaite en premier lieu remercier M. Jean-Christophe Goddard et M. Alexander Schnell pour avoir accepté de diriger mon travail. Mon projet sur Artaud, qui a subi des transformations au fil des années, est un travail de longue haleine, et il n'aurait pas été possible sans leur soutien. Je les remercie de m'avoir offert cette opportunité d'écrire sur Artaud, me permettant ainsi de faire résonner ses pensées dans la philosophie.

Je remercie M. Jacob Rogozinski pour ses réponses chaleureuses à mes courriels. J'ai découvert ses ouvrages remarquables au milieu de mon chemin et ils m'ont accompagné jusqu'au bout. J'attends avec impatience de faire la connaissance de leur auteur en personne.

C'est à Tokyo, en février 2020, que j'ai fait la connaissance de M. Kuniichi Uno dont j'avais découvert la thèse doctorale sur Artaud (dirigée par Gilles Deleuze) par hasard avant mon voyage au Japon. Ce fut une belle rencontre qui a donné lieu à une amitié qui dure encore. Je lui suis reconnaissant pour notre échange de courriels et j'espère que nous aurons un jour l'occasion de nous croiser à nouveau.

Je remercie mes amis, Angel, Anton, Hieu et Junesang. Chaque mot, chaque conseil était important pour moi pendant les épreuves de la thèse.

Je remercie mes amis en Géorgie, en particulier Irma et Ilia, pour leur immense confiance en moi et leur soutien inconditionnel. Leurs paroles m'ont accompagné tout au long de mon chemin.

Je tiens également à exprimer ma profonde reconnaissance à Luka Nakhutsrishvili, mon professeur à l'université et mon ami. Mon parcours philosophique serait difficilement imaginable sans son soutien, sans les abondants conseils que j'ai reçus de lui.

Je remercie Ellen Davydov qui non seulement a corrigé mon travail mais m'a également soutenu dans mes difficultés.

Je souhaite exprimer ma reconnaissance à l'organisation *Brot für die Welt* (Pain pour le Monde) pour leur soutien financier. Je suis également reconnaissant pour toutes les personnes merveilleuses que j'y ai rencontrées. Un grand merci à Denis, Florence, Kathleen et Nino qui m'a mis en contact avec *Pain pour le Monde*.

Je souhaite témoigner de ma profonde reconnaissance à l'*Evangelical-Baptist Church of Georgia* pour toutes les bontés que j'y ai reçues et que je garde dans mes pensées.

Enfin et surtout, j'exprime ma reconnaissance à mes parents et à mon frère aîné. Leur soutien s'est fait sentir à travers la distance. Leur immense bonté m'a infiniment touché.

Sommaire

INTRODUCTION 11

1. FONDEMENT DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR LA PENSEE D'ARTAUD 19

1.1. REMARQUES PRELIMINAIRES 21

1.1.1. Maurice Blanchot - *Le livre à venir* (1959) ; *L'entretien infini* (1969).... 21

1.1.1.1. Le livre à venir (1959)..... 21

1.1.1.2. L'entretien infini (1969) 25

1.1.2. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (1967) : *La parole soufflée* et *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* 27

1.1.2.1. Edmund Husserl et James Joyce..... 34

1.1.2.2. La parole soufflée..... 38

1.1.2.3. Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation. 43

1.1.3. Gilles Deleuze : *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969) 46

1.1.3.1. Artaud et l'image de la pensée 52

1.1.3.2. Logique du sens (1969) 56

1.1.3.3. Du schizophrène et de la petite fille..... 65

1.1.3.4. Une brève esquisse du corps sans organes : Proust et les signes (1964), L'anti-Œdipe (1972), Mille Plateaux (1980), Logique de la sensation (1980) 72

1.1.4. Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre* (1974)..... 85

1.1.5. Conclusion 88

2. L'EXPERIENCE DE LA PENSEE VECUE DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE..... 105

2.1. REMARQUES PRELIMINAIRES 107

2.1.1. Descartes 108

2.1.2. Husserl 121

2.1.3. Nietzsche 131

2.1.4. Bergson..... 140

2.1.5. Conclusion 149

3. LA PENSEE VECUE D'ANTONIN ARTAUD 161

3.1. REMARQUES PRELIMINAIRES 163

3.1.1. Artaud, le resserrement de la pensée.....166

3.1.2. Correspondance avec Rivière ou la « valeur réelle » de la pensée 167

3.1.3. La crainte de l'équivoque.....171

3.1.4. L'autre partie de la correspondance : Jacques Rivière 174

3.1.5. L'urgence de la pensée.....177

3.1.6. La chair et la pensée.....184

3.1.7. « Les mots à mi-chemin de l'intelligence » ou la pensée vécue.....195

3.1.8. Jacob Rogozinski : *Le moi et la chair* (2006) ; *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011).....204

3.1.9. Entre G. Deleuze et J. Rogozinski : quelques enjeux de l'expérience vécue de la pensée 219

4. CONCLUSION 235

5. BIBLIOGRAPHIE..... 265

« Je me flattais de vous apporter un cas, un cas mental caractérisé, et, curieux comme je vous pensais de toute déformation mentale, de tous les obstacles destructeurs de la pensée, je pensais du même coup attirer votre attention sur la valeur *réelle*, la valeur initiale de ma pensée, et des productions de ma pensée. » Antonin Artaud, *Œuvres Complètes I* (Correspondance avec Jacques Rivière), p. 35.

INTRODUCTION

Notre travail sera consacré à Antonin Artaud, dont la vie et la pensée ont attiré l'attention de nombreux philosophes français du XXe siècle. La philosophie contemporaine s'intéresse à Artaud en particulier depuis les années 60, notamment grâce aux commentaires importants de Derrida et Deleuze. Avant tout connu comme acteur de théâtre, il a par la suite élaboré sa propre conception du théâtre. En particulier pendant ses jeunes années, Artaud écrit des poèmes et publie de courts essais. En général, on peut dire qu'il aspire à une vocation intellectuelle. Cependant, sa vie est marquée par des transgressions ; ou plutôt, il refuse que son activité et sa vie soient encadrées dans un domaine quelconque. Dans ses lettres à Rivière, il se présente comme un jeune homme confronté à quelque chose de singulier. Quelle est cette singularité ? Pour Artaud, elle se manifeste dans l'entrelacement de l'existence et de la pensée. Il découvre des « trous » et des « arrêts[1] » dans sa pensée, il souffre parfois de « l'inexistence absolue[2] ». Pourtant, cela le pousse à insister d'autant plus sur ses pensées, sur la nouvelle connaissance de lui-même. Il croit qu'il peut ouvrir sa pensée aux oscillations violentes qui traversent tout son être. Il dit : « Tremblements du corps ou de l'âme, il n'existe pas de sismographe humain qui permette à qui me regarde d'arriver à une évaluation de ma douleur plus précise, que celle, foudroyante, de mon esprit[3]. »

Dans cette démarche d'Artaud, il y a quelque chose d'archaïque et en même temps d'anarchique ; il n'est pas étonnant qu'il soit devenu une figure importante pour la philosophie. Dans les méditations de Descartes, le philosophe solitaire arrache son cogito (« je pense ») au doute radical, au danger de l'effondrement absolu. Cependant, cette ouverture du cogito devient en même temps suspendue dans un espace impossible, et elle est peut-être moins un moment inaugural de la philosophie qu'un espace de résistance qui peut accueillir les « tremblements du corps ou de l'âme ». Artaud n'a jamais cessé d'inclure le corps dans la philosophie, ou plutôt, dans la pensée. Il n'a jamais cessé de sentir sa pensée dans son corps, ou comme il le dit, dans ses moelles (« [T]oute pensée est cachée dans la vitalité nerveuse des moelles[4]. »).

---

[1] « À chacun des stades de ma mécanique pensante, il y a des trous, des arrêts, je ne veux pas dire, comprenez-moi bien, dans le temps, je veux dire dans une certaine sorte d'espace (je me comprends) ; je ne veux pas dire une pensée en longueur, une pensée en durée de pensées, je veux dire une pensée, une seule, et une pensée en intérieur ; mais je ne veux pas dire une pensée de Pascal, une pensée de philosophe, je veux dire la fixation contournée, la sclérose d'un certain état. Et attrape! » Antonin Artaud, *Œuvres complètes I*, Gallimard, 1970, pp. 118-119.

[2] *Ibid*., p. 30.

[3] *Ibid*., p. 84.

[4] *Ibid*., pp. 351-352.

Emil Cioran écrivait : « Avec Baudelaire, la physiologie est entrée dans la poésie ; avec Nietzsche, dans la philosophie. Par eux, les troubles des organes furent élevés au chant et au concept[5]. » Ce que Cioran dit de Nietzsche n'est pas moins vrai pour Artaud, qui a toujours protesté contre l'idée de faire de la pensée un carcan logique. La pensée est ce qui peut accompagner l'homme dans les recoins même les plus lointains de sa conscience et de sa chair. Quand Artaud parle de la séparation ou de la rupture qui peuvent avoir lieu dans la pensée, il ne parle pas de la nature négative ou impuissante de la pensée ; il parle précisément de ce qui peut avoir lieu dans la pensée (« [C]es imperceptibles transformations de ma pensée à voix basse[6] »). Évidemment, cela n'empêche pas que la pensée échoue ou qu'elle soit marquée par les ruptures ; pourtant, l'attitude d'Artaud, qui ouvre sa pensée aux transformations et aux échecs, reste valable et possède, comme nous le verrons surtout dans la troisième partie de notre travail, une *valeur réelle*.

Notre travail tentera d'aborder Artaud sous un angle philosophique. Cependant, bien qu'il soit clair que nous ne nous interrogeons pas sur le théâtre d'Artaud ou sur sa folie (sous un angle psychanalytique), cette approche elle-même doit être élaborée. Artaud n'est pas un philosophe, et on hésiterait même à le qualifier de penseur, car on attend généralement de ce dernier qu'il propose une sorte de vision systématique de quelque chose (de l'union de l'âme et du corps, par exemple). Ainsi vu, Artaud reste au seuil de la philosophie. Pour nous, il ne s'agit pas de tenter de qualifier Artaud de philosophe. Nous nous contentons d'affirmer : Artaud entretient une relation spéciale avec la pensée, ou plutôt, avec *sa* pensée, et également avec la philosophie. Il est non seulement l'objet de commentaires philosophiques, mais les moments décisifs de la philosophie, comme le cogito de Descartes ou l'éternel retour de Nietzsche, ouvrent précisément la voie à tout être humain pour contempler les aspects fondamentaux de sa vie. Dans ces moments, on fait face à ce qui n'a jamais été formulé clairement, ou tout simplement, remis en question, mais qui affecte notre comportement immédiat (ces enjeux seront plus clairement formulés dans la deuxième partie).

Ainsi, l'expérience qu'Artaud a de sa pensée peut être rapprochée des expériences de la pensée vécues par certains philosophes qui ont été importants pour la tradition philosophique. À ce propos, nous parlerons de *l'expérience vécue de la pensée*. Évidemment, il y a de nombreux aspects par lesquels une pensée peut être qualifiée de vécue, mais nous insistons qu'avant tout, surtout dans le cas d'Artaud,

---

[5] Emil Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, 1952, p. 11.

[6] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* p. 108.

il s'agit du témoignage[7] de ce qu'est une pensée. Bien entendu, nous ne traitons pas ces témoignages comme des révélations religieuses, mais il est important que la pensée, qui depuis Descartes commence à coïncider au sens strict avec l'existence, soit décrite comme quelque chose de vécu. Par exemple, les *Méditations* de Descartes, évidemment marquées par le style didactique, nous fournissent précisément ce témoignage de ce qu'est une pensée, un témoignage qui s'efforce de mettre en scène le drame de la pensée (même si ce drame devient quelque peu faussé par l'apparition de Dieu).

Dans la première partie de notre travail, nous présenterons les commentaires philosophiques sur Artaud. Nous avons choisi quatre auteurs : Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Henri Gouhier. Le critère était simple : il fallait qu'un commentaire mesure ou démontre la portée philosophique de la pensée ou de l'œuvre d'Artaud. Nous avons décidé d'omettre Michel Foucault, car on ne trouve pas chez lui d'analyse ne portant que sur Artaud ; nous aurons cependant l'occasion de le présenter brièvement quand nous parlerons du commentaire de Derrida. Chaque commentateur sera présenté dans un contexte plus ou moins large. Par exemple, les deux pages sur Artaud dans *Différence et Répétition* de Deleuze sont tellement denses qu'il serait superficiel de se contenter de ne résumer que ces deux pages ; il nous faudra parler de Proust, de Bergson, etc. De même, pour comprendre pourquoi Derrida choisit d'aborder Artaud en élaborant la notion de « parole soufflée », il faut qu'on soit au courant de ses analyses sur la phénoménologie husserlienne (dans *La voix et le phénomène*), aussi bien que de son intérêt pour *Finnegans Wake* de James Joyce. Ainsi, la figure d'Artaud apparaîtra en premier lieu à travers un immense réseau éclectique philosophique. Dans la première partie, nous tenterons de rendre justice à l'état des recherches sur Artaud et nous commencerons à ce moment-là à mettre pour ainsi dire le doigt sur les manquements dans ces commentaires. Nous nous demanderons s'ils ont suffisamment parlé de la pensée chez Artaud, si l'insistance sur la pensée chez lui était proprement soulignée, etc.

La deuxième partie sera une sorte d'intermède. Nous nous interrogerons sur l'expérience de la pensée dans la philosophie moderne. À cette fin, nous avons choisi quatre philosophes : Descartes, Husserl, Nietzsche et Bergson. En quelque sorte, au moins au premier regard, Descartes et Husserl représentent les pôles opposés à Nietzsche et Bergson. Chez les premiers, il y a, pour ainsi dire, un ancrage égologique de la pensée, tandis que chez les derniers, l'accent est mis plutôt

[7] « Je suis témoin, je suis le seul témoin de moi-même. Cette écorce de mots, ces imperceptibles transformations de ma pensée à voix basse, de cette petite partie de ma pensée que je prétends qui était déjà formulée, et qui avorte, je suis seul juge d'en mesurer la portée. » *Ibid*.

sur le dépassement ou sur la transformation (souvent imprévisible) qui peut avoir lieu dans la pensée et qui peut, du même coup, entraîner la dispersion de l'ego. Nous croyons que cette tension entre les auteurs sera utile pour rendre justice à l'expérience qu'est le penser. Évidemment, comme il sera démontré à maintes reprises, la constitution de l'ego dans l'acte de penser s'accomplit dans des conditions précaires et, ce qui n'est pas moins important, dramatiques. Notre analyse traversera les textes de ces auteurs pour tisser un réseau de tensions. Cela nous aidera à apprécier davantage les tensions dans la pensée d'Artaud, qui se sent comme effondré dans l'acte de penser mais qui insiste tout de même qu'il ne s'agit de rien d'autre que de *sa* pensée. Chez Descartes, nous nous concentrerons sur les ouvrages suivants : *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* (1684) et les *Méditations métaphysiques* (1641) ; chez Husserl : *Méditations cartésiennes* (1929) et des fragments publiés à titre posthume (inclus dans les tomes sur l'intersubjectivité) ; chez Nietzsche : *Le Gai Savoir* (1882), avant tout, les aphorismes sur la mort de Dieu et l'éternel retour ; chez Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et *L'Évolution créatrice* (1907).

La troisième partie sera dédiée exclusivement à Artaud et à sa pensée. Pour le dire de manière concise, nous nous interrogerons sur les différents aspects sous lesquels apparaît l'expérience vécue de la pensée chez lui. Nous montrerons, par exemple, que cette pensée est marquée par l'urgence (face à l'effondrement imminent), ou qu'elle commence à habiter la chair, permettant ainsi la revitalisation de la pensée (« Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair[8] »). À cet égard, nous parlerons également du suspens ou de la suspension des pensées qui font face à l'étrange absence de la sensibilité. De manière plus générale, nous tenterons de valoriser l'expérience vécue de la pensée chez Artaud, ou plutôt, parler de la « valeur réelle » de la pensée qu'il invoque dans ses lettres à Rivière. À cette fin, nous nous appuierons surtout sur ses écrits de jeunesse qui sont inclus dans le premier tome des *Œuvres complètes* (Gallimard, 1970) : *Correspondance avec Jacques Rivière* (1924), *L'ombilic des limbes* (1925), *Le pèse-nerfs* (1927), etc. De temps en temps, pour établir des résonances légitimes, nous aurons recours au recueil *Le théâtre et son double* (1938) et aux textes tardifs, comme par exemple *Van Gogh le suicidé de la société* (1947). Par ailleurs, nous reviendrons aux commentaires de Gilles Deleuze et introduirons un autre commentateur : Jacob Rogozinski (*Le moi et la chair*, 2005 ; *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, 2011). Cela nous aidera entre autres à approfondir notre discussion autour de la pensée

[8] *Ibid.,* p. 351.

d'Artaud. Même s'il nous faudra aborder également le Corps sans Organes, notre objectif principal sera la notion de pensée chez Artaud.

Ainsi, notre travail tentera, d'un côté, de mettre à jour le destin d'Antonin Artaud dans les commentaires philosophiques, et de l'autre, il s'efforcera de jeter une nouvelle lumière sur ses pensées et de montrer qu'elles peuvent être rapprochées de l'expérience de la pensée en philosophie. Cependant, nous prendrons évidemment des mesures pour maintenir la distance nécessaire entre Artaud et ce qui est traditionnellement compris comme la philosophie. Par exemple, nous soulignerons que même s'il utilise fréquemment la terminologie philosophique, il ne se réfère presque jamais à une école de pensée ou à un philosophe en particulier (à l'exception de Bergson, auquel il fait référence en passant, surtout dans ses écrits de jeunesse). Nous espérons contribuer aux travaux philosophiques sur Artaud et, en même temps, offrir notre travail comme une incitation au dialogue fructueux entre les chercheurs. Notre travail sera traversé par un mouvement constant entre les textes et les commentateurs différents. Cependant, nous espérons que ce mouvement zigzagant contribuera d'autant plus à la tension dramatique qui appartient proprement à la pensée d'Artaud.

1.
FONDEMENT DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE SUR LA PENSEE D'ARTAUD

1.1. REMARQUES PRELIMINAIRES

Dans la première partie de notre travail, nous présenterons, en nous concentrant sur les commentaires philosophiques, les auteurs ayant fait des interprétations marquantes de la pensée d'Antonin Artaud. C'est en effet un passage obligé si l'on veut donner un aperçu de l'état de la recherche : le lecteur doit en effet pouvoir pour ainsi dire contempler le contexte dans lequel émerge la figure philosophique d'Antonin Artaud.

Les commentateurs eux-mêmes seront présentés dans un contexte plus large : nous nous intéresserons par exemple au rapport entre Blanchot et Heidegger ou entre Derrida et Husserl. Il va de soi que ces contextes ne peuvent pas être exhaustifs : nous n'allons pas, par exemple, travailler le problème de l'influence de Hegel sur Derrida. Si nous choisissons Husserl comme figure d'arrière-plan, nous justifions notre choix par le fait que notre travail entretient une certaine relation avec le projet phénoménologique (et cela sera démontré à plusieurs reprises). À la fin de la première partie, nous résumerons les aperçus principaux et du même coup comblerons les lacunes qui peuvent apparaître à travers les analyses diverses.

1.1.1. Maurice Blanchot - *Le livre à venir* (1959) ; *L'entretien infini* (1969)

1.1.1.1. Le livre à venir (1959)

Le débat philosophique sur la pensée d'Artaud commence avec Maurice Blanchot et son ouvrage *Le livre à venir* (1959). Le débat, dense (de moins de dix pages), tourne autour de *l'impossibilité de penser qu'est la pensée*. Outre les références aux figures comme Rilke, Mallarmé, Sade, une figure se profile qui n'est jamais explicitement nommée mais qui pourtant donne le ton aux réflexions de Blanchot : Martin Heidegger et ce qu'il dit de la pensée. Laissez-nous donc présenter brièvement quelques notions heideggeriennes afin de faciliter la compréhension des réflexions blanchotiennes.

Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger traite du statut de la pensée philosophique (et on peut même dire que le questionnement qu'il propose dépasse, d'une manière ou d'une autre, le champ strictement philosophique). Ce n'est pas la

détermination conceptuelle de la pensée qui est privilégiée chez lui mais un *saut dans la pensée*. Heidegger donne l'exemple suivant : « Ce qu'on "appelle" par exemple : nager, nous ne pouvons jamais l'apprendre à travers un traité sur la nage. Ce qu'on appelle nager, seul le saut dans le torrent nous le dit[9]. » Évoquons brièvement le contexte antérieur.

Ce motif du saut est déjà présent dans le cours (*Introduction à la métaphysique*) donné par Heidegger au semestre d'été 1935 où il élabore la question principale de la métaphysique (posée initialement par Leibniz) : « Pourquoi donc y-a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? ». Heidegger dit : « En tant qu'elle est la question la plus vaste et la plus profonde, elle est la plus originaire et réciproquement[10]. » L'ambition de Heidegger consiste à élaborer cette question concernant la totalité de l'étant sans recours à un domaine spécifique de la science ou à un Dieu créateur. Il s'efforce de démontrer que cette question est tout à fait exceptionnelle et doit être abordée de la manière suivante : « [N]ous faisons l'expérience que cette question éminente sur le pourquoi a son fondement dans un saut (Sprung) par lequel l'homme quitte d'un bond toute la sécurité antérieure, qu'elle ait été authentique ou présumée. Le questionner de cette question est seulement dans le saut, et comme saut, ou sinon n'est pas du tout[11]. » C'est donc avec un saut (Sprung) qu'on commence à penser l'origine (Ursprung).

Cependant, à l'époque de la parution de *Qu'appelle-t-on penser ?*, Heidegger abandonne la question principale de la métaphysique et s'occupe tout simplement de la nature singulière de la pensée et de la raison pour laquelle il est ainsi difficile d'accomplir un acte de penser. Le philosophe revient à maintes reprises à cette constatation : « *Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore*[12]. » En d'autres termes, il n'est pas possible d'affirmer qu'on pense, qu'on a déjà commencé à penser ; car ce qui a déjà commencé, ce qui a déjà eu lieu, c'est ce qui *donne à penser* (Heidegger utilise le mot *Bedenkliche*, qu'on traduit normalement par préoccupant ou inquiétant). Mais il ne s'agit pas ici d'un échec personnel ou collectif. Il s'agit d'un étrange détournement qu'on ne peut dater historiquement (il est donc un événement originaire)[13]. L'homme est voué à penser

---

[9] Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, PUF, 1973, p. 33.

[10] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967, p. 18.

[11] *Ibid*.

[12] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, *op. cit*., p. 24.

[13]« Ce qui nous donne proprement à penser ne s'est pas détourné de l'homme à un moment quelconque, en un temps que l'on puisse dater historiquement ; c'est en effet depuis toujours que ce qui demande proprement à être pensé se tient ainsi détourné. » *Ibid*., p. 25.

à partir de ce détournement : « Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui. [...] Ce qui se retire refuse l'avènement. Mais se retirer n'est pas rien. Le retirement est l'événement. [Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis][14]. »

C'est cet événement spécial, plus actuel que l'actualité (malgré son retirement), qui doit captiver l'attention de l'homme. Car, « ce qui se retire devant nous nous tire précisément du même mouvement avec lui[15] ». Dans ce mouvement vers ce qui se retire (auf dem Zuge zu dem Sichentziehenden), l'homme montre (zeigt) ce qui se retire. Il est essentiellement « un tel Montrant (Zeigender) ». Même si la pensée se retire depuis toujours, l'homme peut montrer précisément ce retirement.

Comme Heidegger le remarque dans *Acheminement vers la parole*, le mot allemand pour la poésie (Dichtung) est dérivé du latin *dicere* qui, à son tour, vient du grec *δείκνυμι* signifiant *montrer*, *laisser apparaitre*[16]. Même si « les hommes d'aujourd'hui » sont dépourvus du sens (« Nous sommes un Monstre (Zeichen), privé du sens », comme le dit Hölderlin), il est tout de même possible de suivre la direction indiquée par ce qui se retire, sous la condition que la poésie et la pensée unissent leurs forces pour suivre ce retirement originaire. Car la parole de Hölderlin, « parce qu'elle est poétique, nous appelle d'une façon plus riche d'exigence [...] sur le chemin d'une pensée qui veut suivre ce qui donne le plus à penser[17]. »

Dans son analyse d'Artaud, Blanchot porte son attention sur un certain déchirement dans la pensée évoqué par le jeune homme dans les années 1920 : dans ses lettres à Jacques Rivière, Artaud parle de l'érosion de la pensée, d'un événement qui est « essentielle à la fois et fugace ». Il est témoin des ruptures qui ont lieu dans cette intimité qu'on appelle la pensée. Souffrant à cause de ces révélations déconcertantes, il a hâte de montrer son œuvre, ou plutôt, son esprit marqué par les ruptures. Blanchot écrit : Artaud « souffre d'un tel abandon de pensée qu'il ne peut négliger les formes, même insuffisantes, conquises sur cette inexistence centrale[18]. »

Cette expérience douloureuse lui fait porter son regard plus profondément sur ce qu'on appelle la pensée. On s'approche là d'une extrémité, d'un étrange point zéro : « Il sait, avec la profondeur que l'expérience de la douleur lui donne, que

---

[14] *Ibid.*, p. 27.

[15] *Ibid.*

[16] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, 1985, p. 158.

[17] M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, *op. cit.*, p. 31.

[18] Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 50.

penser, ce n'est pas avoir des pensées, et que les pensées qu'il a lui font seulement sentir qu'il n'a pas "*encore* commencé *de penser*"[19]. » Et la même formule est appliquée à la poésie : « Que la poésie soit liée à cette impossibilité de penser, voilà la vérité qui ne peut se découvrir, car toujours *elle se détourne* et l'oblige à l'éprouver au-dessous du point où il l'éprouverait vraiment[20]. » (Nous soulignons) Ce retirement qui a lieu dans la pensée aussi bien que dans la poésie devrait donc (au moins en partie) expliquer la nullité radicale éprouvée par Artaud dans ses pensées.

On voit Artaud se battre contre l'éloignement de ses propres pensées (« Artaud n'acceptera [jamais] le scandale d'une pensée séparée de la vie[21] ») ; d'une manière étrange, il est re-jeté par ce qu'il pro-jette :

> Qu'Artaud soit [...] victime de l'illusion de l'immédiat, on peut le dire ; c'est facile ; mais tout commence avec la manière dont il est écarté de cet immédiat qu'il appelle « vie » : non pas par un nostalgique évanouissement ou l'abandon insensible d'un rêve ; tout au contraire, par une rupture si évidente qu'elle introduit au centre de lui-même l'affirmation d'un détournement perpétuel qui devient ce qu'il a de plus propre et comme la surprise atroce de sa véritable nature[22].

Cet évènement (du détournement) est-il le destin et la vérité non seulement de la poésie et de la pensée, mais aussi de la vie individuelle[23] ? Artaud, lui aussi, doit-il en souffrir ? Il semble que Blanchot ne se pose pas ces questions. Tout au moins, pas d'une manière directe. Il rappelle les mots de Rilke : « Plus loin l'on va,

---

[19] *Ibid.*, p. 53.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.* p. 57.

[22] *Ibid.*, p. 55.

[23] En ce qui concerne l'individu ou la vie individuelle, elle est pour ainsi dire anonymisée quand il s'agit du processus de l'écriture qui, pour Blanchot, repose essentiellement sur la solitude. *L'espace littéraire* nous apprend : « Écrire, c'est entrer dans l'affirmation de la solitude où menace la fascination. C'est se livrer au risque de l'absence de temps, où règne le recommencement éternel. C'est passer du Je au Il, *de sorte que ce qui m'arrive n'arrive à personne, est anonyme par le fait que cela me concerne, se répète dans un éparpillement infini.* Écrire, c'est disposer le langage sous la fascination et, par lui, en lui, demeurer en contact avec le milieu absolu, là où la chose redevient image, où l'image, d'allusion à une figure, devient allusion à ce qui est sans figure et, de forme dessinée sur l'absence, devient l'informe présence de cette absence, l'ouverture opaque et vide sur ce qui est quand il n'y a plus de monde, quand il n'y a pas encore de monde. » (Nous soulignons) Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 24-25.

et plus personnelle, plus unique devient la vie. L'œuvre d'art est l'expression nécessaire, irréfutable, définitive a jamais, de cette réalité unique… [24] »

À la fin de ses analyses, Blanchot se tourne vers le rapport entre la pensée et la souffrance :

> [S]ouffrir et pensée sont liés d'une manière secrète, car si la souffrance, quand elle devient extrême, est telle qu'elle détruit le pouvoir de souffrir, détruisant toujours en avant d'elle-même, dans le temps, le temps où elle pourrait être ressaisie et achevée comme souffrance, il en est peut-être de même de la pensée. Étranges rapports. Est-ce que *l'extrême pensée et l'extrême souffrance* ouvriraient le même horizon ? Est-ce que souffrir serait, finalement, penser[25] ?

La réflexion se termine donc par une question en suspens qui revient sur les mots déjà prononcés, sur les vérités déjà indiquées. Quelle que soit la réponse qu'on y apporte, il semble que ni la souffrance, ni la pensée ne soit jamais achevée ; et la vie entière d'Artaud va être traversée par cet étrange inachèvement. On peut dire que, dans *Le Livre à venir*, Blanchot dessine le portrait d'un jeune homme jetant son regard dans le vide : « Peut-être Artaud, quand il croyait avoir la plénitude de "la réalité inséparable", n'a-t-il jamais fait que discerner l'épaisseur d'ombre projetée en arrière de lui par ce vide [...][26]. »

1.1.1.2. L'entretien infini (1969)

Dix ans plus tard, dans son œuvre majeure – *L'entretien infini (1969)* – Blanchot revient à Artaud dans un chapitre intitulé *« La cruelle raison poétique (rapace besoin d'envol) »*. L'enjeu est toujours le même : le rapport de la pensée et de la poésie avec le manque et la douleur. Or, ici, ce n'est plus le parallèle entre la pensée et la poésie qui saute aux yeux mais déjà l'expérience de la *pensée poétique* qui « comme manque et comme douleur est bouleversante[27] ». L'intensité de l'expérience artaldienne est présentée ainsi : « Ce qu'il dit, il le dit non par sa vie même (ce serait trop simple), mais par l'ébranlement de ce qui l'appelle hors de la vie ordinaire. Ainsi livrée à une

[24] M. Blanchot, *Le livre à venir*, *op. cit*. p. 51.

[25] *Ibid.*, p. 58.

[26] *Ibid.*, p. 56.

[27] Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 433.

expérience démesurée, il se mesure à elle avec un esprit ferme, difficile et brûlant, mais *qui dans la flamme cherche encore la lumière*[28]. » (Nous soulignons)

Blanchot maintient que même le théâtre artaldien se fonde, pour ainsi dire, dans l'expérience poétique : « Artaud nous a laissé un document majeur, qui n'est rien d'autre qu'un Art poétique. Je reconnais qu'il y parle du théâtre, mais ce qui est en cause, c'est l'exigence de la poésie telle qu'elle ne peut s'accomplir qu'en refusant les genres limites et en affirmant un langage plus originel, "dont la source sera prise à un point encore plus enfoui et plus reculé de la pensée"[29]. » Notons déjà que cette position de Blanchot sera contestée par Jacques Derrida, pour qui le théâtre artaldien est plutôt l'art total que la poésie, à moins que l'on ne définisse cette dernière comme un genre illimité[30].

Si Artaud, dans *Le théâtre et son double*, propose de créer « une poésie dans l'espace indépendante du langage articulé[31] », c'est, pour Blanchot, « l'espace non pas des mots, mais de leurs rapports, qui toujours les précède et [...] est leur suspens mouvant, l'apparence de leur disparition[32]. » On y découvre « l'expérience de l'être qui est image avant d'être objet, et l'expérience de l'art qui est saisie par la différence violente avant toute représentation et toute connaissance[33]. » (On peut dire qu'ici apparaît une certaine préfiguration de la pensée sans image de Deleuze, dont nous parlerons plus tard.) Le théâtre d'Artaud, pénétré par la raison poétique, nous donne une expérience du danger, c'est-à-dire de la « communication violente qui ne disjoint la force et le dieu, qui ne "cloue pas le ciel dans le ciel, et la terre sur la terre"[34]. »

---

[28] *Ibid*., p. 434.

[29] *Ibid.*, p. 435.

[30] « Seul le théâtre est art total où se produit, outre la poésie, la musique et la danse, la surrection du corps lui-même. Aussi est-ce la pensée d'Artaud en son nerf central qui nous échappe lorsque nous voyons en lui *d'abord* un poète. Sauf évidemment à faire de la poésie un genre illimité, c'est-à-dire le théâtre avec son espace réel. » Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Aux Editions du Seuil, 1967, p. 276.

[31] « Ce langage qui évoque à l'esprit des images d'une poésie naturelle (ou spirituelle) intense donne bien l'idée de ce que pourrait être au théâtre une poésie dans l'espace indépendante du langage articulé. » Antonin Artaud, *Œuvres Complètes IV*, Gallimard, 1964, p. 48.

[32] Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, *op. cit*., p. 435.

[33] *Ibid.*, p. 436.

[34] *Ibid.*

1.1.2. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (1967) : *La parole soufflée* et *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*

En ce qui concerne Derrida, nous avons choisi les deux textes sur Artaud issus de son célèbre ouvrage *L'écriture et la différence*. Nous nous intéressons principalement à *La parole soufflée* publié dans *Tel Quel* (N 20, 1965), car, en tant que commentaire philosophique, il est plus décisif que le deuxième texte intitulé *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* qui était une conférence prononcée à Parme, en avril 1966, au colloque *Antonin Artaud (Festival international de théâtre universitaire)*. Pour présenter le contexte de la pensée derridienne, nous allons tout d'abord nous tourner vers deux figures qui l'ont considérablement influencé : Edmund Husserl et James Joyce. Nous aurons ainsi un champ riche de résonances pour entendre ce qu'est une parole soufflée.

Tout au long de sa vie, Derrida n'a pas cessé de penser ou repenser les conséquences de la phénoménologie husserlienne. Son ouvrage majeur *La voix et le phénomène* (1967) est exemplaire à cet égard. Le point de départ de ses réflexions est la distinction husserlienne entre l'expression (*Ausdruck*) et l'indice (*Anzeichen*). Ce qui est un signe n'est pas séparable d'une certaine équivocité : soit on le considère comme étroitement lié à l'acte qui constitue le sens (c'est le *vouloir-dire*, le *Bedeuten*), soit son rapport avec cet acte est considéré comme extérieur et secondaire (par exemple, le stigma corporel peut *indiquer* que quelqu'un est un esclave, mais ce type de signe, l'*indice*, est quelque chose d'empirique et, pour ainsi dire, accidentel aux yeux d'un phénoménologue transcendantal).

Husserl reconnaît que le vouloir-dire « est toujours – dans le discours communicatif – enchevêtré (*verflochten*) dans un rapport avec cet être-indice (*Anzeichensein*) », mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai (c'est-à-dire, il y a des signes qui peuvent se révéler comme *bedeutungslos – privés de la signification*)[35]. On voit Husserl s'efforcer de circonscrire le champ qui ne peut pas être atteint par la contamination. Derrida note : « [C]'est dans un langage sans communication, dans un discours monologué, dans la voix absolument basse de la "vie solitaire de l'âme" (*im einsamen Seelenleben*) qu'il faut traquer la pureté inentamée de l'expression[36]. » Cette voix silencieuse, exprimant son autorité dans ou à partir de la « vie solitaire de l'âme », devient le cœur des interrogations de Derrida.

---

[35] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p. 19.

[36] *Ibid*., p. 24-25.

Le paragraphe 124 – *La Couche noético-noématique du « Logos ». Signifier et Signification* – de l'*Ideen I* démontre bien la ligne de réflexion husserlienne. Le philosophe commence par affirmer que la « dualité de sens n'est dangereuse qu'aussi longtemps qu'on ne la reconnaît pas comme telle[37] ». Par la suite, il distingue entre la « face sensible » de l'expression et sa « face non-sensible » qui est, pour ainsi dire, la face « mentale » (*geistige*). Lorsqu'on veut décrire un objet perçu, le *mot prononcé* (*Wortlaut*) ne peut jouer qu'un rôle secondaire dans ce processus. Pourtant, « si nous avons "pensé" ou "énoncé" "ceci est blanc", nous sommes en présence d'une *nouvelle couche*, intimement liée au "pur visé" [...][38]. » (Nous soulignons) Pour Husserl, l'expression n'exprime qu'une signification logique[39]. Et même si elle introduit une deuxième couche, cette dernière exprime une seule et même thèse : « La couche expressive ne peut avoir une thèse qualifiée autrement – positionnelle ou neutre – que la couche qui reçoit l'expression ; et la coïncidence ne permet pas de distinguer deux thèses *mais seulement une thèse*[40]. » Malgré cette conclusion, Husserl admet qu'il n'est pas facile de neutraliser l'expression. Il dit : « [L]'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué sur la chose, ou de vêtement surajouté[41]. »

Ajoutons que Husserl est toujours à la recherche de l'acte qui peut être considéré comme la source légitime de la connaissance. À cette fin, déjà dans les *Recherches Logiques* (son premier ouvrage majeur), il a recours à la variabilité des données de la perception. Par exemple, il se demande : « Je viens de regarder dehors dans le jardin et j'exprime ma perception par les mots suivants : un *merle s'envole*. *Quel est ici l'acte dans lequel réside la signification ?* [...] Sur la base de cette *même perception*, l'énoncé pourrait encore sans doute se formuler tout différemment [...] :

---

[37] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, Gallimard, 1950, p. 418.

[38] *Ibid.*, p. 419.

[39] « Nous posons [...] le principe suivant : *La signification logique est une expression*. » *Ibid.*

[40] *Ibid.*, p. 422.

[41] Voici la citation complète : « Une élucidation complète des structures impliquées ici soulève dès difficultés considérables. Il n'est déjà pas facile de reconnaître qu'après abstraction de la couche sensible formée par le mot prononcé, on trouve encore une couche telle que celle que nous présupposons ici, et qu'on puisse par conséquent discerner dans chaque cas — même dans celui d'une pensée aussi peu claire, aussi vide, et aussi purement verbale qu'on voudra — une couche du signifier expressif et un soubassement constitué par ce qui est exprimé ; à plus forte raison sera-t-il difficile de bien entendre les rapports éidétiques mis en jeu par ces stratifications. En effet, *il ne faut pas trop présumer de l'image de stratification ; l'expression n'est pas une sorte de vernis plaqué sur la chose, ou de vêtement surajouté* […]. » (nous soulignons) *Ibid.*

ceci est noir, c'est un oiseau noir ; cet animal noir s'envole, prend son vol, etc.[42] » Quand on s'efforce de formuler une expression (basée sur la perception), on s'engage dans un acte qui en fait « s'intercale » « *entre* perception et complexe phonique ». Husserl souligne : « Je dis bien un acte : car, qu'il soit accompagné ou non d'une perception, le vécu d'expression a une relation intentionnelle à un objet[43]. »

Comme Derrida le remarque avec pertinence, si, par exemple, chez Saussure, qui est également « soucieux de distinguer entre le mot réel et son image », c'est l' « image acoustique », c'est-à-dire l' « impression psychique » qui assume le rôle du « signifiant », chez Husserl « le vécu phénoménal », même s'il héberge des éléments réels (*hylè*, *morphè*, et noèse), n'appartient pas à la réalité ; par conséquent, « le contenu noématique, le sens est une composante non réelle du vécu[44]. » Le sens n'étant donc ni un objet, ni son image, il est clair que la couche de l'expression doit forcément rester improductive[45] pour ne pas contaminer l'essence de ce sens ; et parallèlement à cette exigence, l'acte du sujet parlant et signifiant doit devenir de plus en plus subtilisé, de plus en plus intériorisé et autosuffisant. Pour Husserl, le discours intérieur n'est ni communicatif ni indicatif. Derrida dit : « Dans le discours intérieur, je ne me communique rien à moi-même et je peux seulement le feindre *parce que je n'en ai pas besoin*[46]. »

Derrida, en traduisant le *bedeuten* allemand par le *vouloir-dire*, remarque : « Elles [expressions] ne veulent rien *dire* parce qu'elles ne *veulent* rien dire[47]. » En ce sens, même les gestes, pour Husserl, ne sont significatifs qu'après coup : il faut tout d'abord s'assurer qu'il y avait une intention (un vouloir-dire) derrière eux. Les gestes, tout comme les signes, sont donc *dérivés*. Ainsi, la voix qui parle et qui signifie refuse tout de même de demeurer dans les signes. Pourtant, comment entendre cette voix phénoménologique ? Derrida se tourne vers la temporalité phénoménologique.

Dans l'*Ideen I*, Husserl introduit le *principe des principes* de la phénoménologie, selon lequel c'est l' « intuition donatrice originaire » qui doit être considérée comme

---

[42] E. Husserl, *Recherches logiques Tome 3*, PUF, 1963, p. 28.

[43] *Ibid.*, p. 30-31.

[44] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 53-54.

[45] « L'expression pure, l'expression logique doit être pour lui un "médium" "improductif" qui vient "refléter" (*wiederzuspiegeln*) la couche de sens pré-expressif. Sa seule productivité consiste à faire passer le sens dans l'idéalité de la forme conceptuelle et universelle. » *Ibid.*, p. 88.

[46] *Ibid.*, p. 57.

[47] *Ibid.*, p. 41.

la « source de droit pour la connaissance »[48]. Ceci veut dire que le travail phénoménologique ne consiste pas dans la classification des significations vides mais, surtout et avant tout, dans l'intuition (*Anschauung*) de leur remplissement, de leur donation dans l'expérience actuelle, présente. Husserl explique :

> [L]es perceptions de chose sont des vécus originaires par rapport à tous les souvenirs, présentifications imaginaires, etc. [...] En effet, à les considérer exactement, elles n'ont dans leur plénitude concrète qu'une *seule phase qui soit absolument originaire*, mais qui également ne cesse de s'écouler continûment : c'est le moment du *maintenant* vivant[49].

Ce maintenant vivant qui s'écoule continûment garde tout de même le caractère ponctuel : « Le maintenant actuel est nécessairement et demeure quelque chose de ponctuel : c'est une *forme qui persiste alors que la matière est toujours nouvelle*[50]. » Derrida commente : « Malgré toute la complexité de sa structure, la temporalité a un centre indéplaçable, un œil ou un noyau vivant, et c'est la ponctualité du maintenant vivant[51]. » D'où vient-il qu'il y a un « centre indéplaçable », qu'il y a du même coup un discours intérieur qui semble contourner toute matérialité (y compris l'expressivité des signes) ?

Derrida met l'accent sur le fait que ce qui joue le rôle du signifiant chez Husserl, c'est la voix phénoménologique ; plus précisément, c'est le moment où « [l]e signifiant [devient] parfaitement diaphane en raison même de la proximité absolue du signifié[52] ». La voix qui surgit à partir de cette proximité implique par ailleurs une autoaffection particulière. Quand on se voit ou se touche, ce sont les cas où « le non-propre est déjà entré dans le champ de cette autoaffection » ; mais

---

[48] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I, op. cit*., p. 78.

[49] *Ibid*., p. 255.

[50] *Ibid.*, p. 276.

[51] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit*., p. 73.

[52] Ibid., p. 95

le discours intérieur, qui est en fait « l'opération du "s'entendre-parler" », semble se dispenser de cette « instance de l'extériorité[53] ».

Or, cette voix, qui ne se cache de la visibilité que « pro-visoirement », doit être entendue dans ou plutôt *selon* son écoulement. Derrida insiste : « Ce qui fait l'originalité de la parole, ce par quoi elle se distingue de tout autre milieu de signification, c'est que *son étoffe semble être purement temporelle*. Et cette temporalité ne déroule pas un sens qui lui-même serait intemporel[54]. » L'autoaffection est, pour Derrida, une expérience de soi, ou plutôt « la possibilité de ce qu'on appelle la *subjectivité* ou le *pour-soi*[55]. » Elle entretient un rapport complexe avec la temporalité.

À ce propos, il convient de noter que, dans ses analyses sur la temporalité, Husserl parle non seulement de l'impression originaire mais aussi de la rétention, qui est définie comme un souvenir primaire, tant qu'elle nous donne le passé non de façon représentative mais présentative[56] ; en d'autres termes, elle appartient originairement au vécu phénoménologique. Derrida saisit ce moment pour introduire une scission ou plutôt un renversement dans la proximité qu'est « s'entendre-parler » et indiquer que la co-présence de la non-présence affecte le noyau même de l'expérience :

> Dès lors qu'on admet cette continuité du maintenant et du non-maintenant, de la perception et de la non-perception dans la zone d'originarité commune à l'impression originaire et à la rétention, on accueille l'autre dans l'identité à soi de l'*Augenblick* : la non-présence et l'évidence dans le *clin d'œil de l'instant*. Il y a une durée du clin d'œil ; et elle ferme l'œil[57].

---

[53] « L'opération du "s'entendre-parler" est une autoaffection d'un type absolument unique. [...] le sujet peut s'entendre ou se parler, se laisser affecter par le signifiant qu'il produit sans aucun détour par l'instance de l'extériorité, du monde ou du non-propre en général. [...]Lorsque je me vois, que ce soit parce qu'une région limitée de mon corps se donne à mon regard ou que ce soit par la réflexion spéculaire, le non-propre est déjà entré dans le champ de cette autoaffection qui dès lors n'est plus pure. Dans l'expérience du touchant-touché, il en va de même. Dans les deux cas, la surface de mon corps, comme rapport à l'extériorité, doit commencer par s'exposer dans le monde. » *Ibid.*, p. 93.

[54] *Ibid.*, p. 98.

[55] *Ibid.*, p. 94.

[56] Husserl maintient qu'il y a une « différence phénoménologique énorme » entre le souvenir représenté et le souvenir primaire qui est la rétention. Il dit : « La conscience qui subsiste après que le tintement ait été reproduit est, non plus reproduction du tintement lui-même, mais du tintement *tout juste passé* et qui est *encore en train d'être entendu*, et celui-ci se présente de toute autre façon que le tintement lui-même. »(Nous soulignons) Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964, p. 64.

[57] *Ibid.*, p. 77.

Et Derrida pousse à l'extrême les conséquences de cette étrange intrusion qu'est la non-présence (qui se maintient malgré le principe des principes phénoménologique) :

> Le nouveau maintenant n'est pas un étant, n'est pas un objet produit et tout langage échoue à décrire ce pur mouvement, autrement que par métaphore [...]. Husserl nous met sans cesse en garde contre ces métaphores. Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, *se retenir dans un autre maintenant*, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une autoaffection pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. [...] Le mot « temps » lui-même, tel qu'il a toujours été entendu dans l'histoire de la métaphysique, est une métaphore, indiquant et dissimulant *en même temps* le « mouvement » de cette autoaffection[58].

De cette manière, Derrida s'efforce de radicaliser l'expérience phénoménologique ; il s'efforce de *lire* le signifiant phénoménologique, la voix. Elle est une autoaffection privilégiée qui semble subsister sans trace. Or, malgré ou à cause de cette furtivité, elle donne lieu aux renversements, et du même coup, elle se donne comme un autre. Cet *autre* qui fissure désormais le maintenant vivant est, pour Derrida, la trace (comme, par exemple, la trace rétentionnelle)[59]. Cette trace est également l'*a* de la différance – une trace inaudible ou imprononçable (par une voix). Derrida conclut : « Ce mouvement de la différance ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit. L'autoaffection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (autos). Elle produit le même comme rapport à soi dans la différence d'avec soi, le même comme le non-identique[60]. » Il convient de noter que, bien que son nom n'apparaisse guère dans *La voix et le phénomène*, il est possible de discerner ici la présence de Hegel pour qui « la *pure*

---

[58] *Ibid.*, p. 99-100.

[59] « Sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la re-présentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de l'histoire de la "vie" et du devenir-conscient de la vie, on doit pouvoir dire a priori que leur racine commune, la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, *la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différance qu'elle y introduit*. »(Nous soulignons) *Ibid.*, p. 79.

[60] *Ibid.*, p. 97-98.

connaissance de soi dans l'être-autre absolu, cet éther *en tant que tel*, est le fondement et le sol de la science, ou *le savoir en général*[61]. »

Dans la mesure où la phénoménologie oppose le transcendantal à l'empirique, dans la mesure où elle s'efforce de circonscrire le champ de la présence comme la source de l'idéalité, l'*autre* apparaît de manière plus décisive. La vie transcendantale, se tournant contre la vie empirique, court le risque de l'auto-annihilation. Derrida remarque que le principe des principes de la phénoménologie

> signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (Erlebnis) et donc de toute vie, a toujours été et sera le présent. Il n'y a et il n'y aura jamais que du présent. [...] Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et d'abord *la mienne*. Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*[62].

Cette présence qui *est* (au-delà de mon existence mondaine), est comme un creux qui, pour ainsi dire, ensevelit en soi-même des signes (relégués désormais à la pure facticité, à la vie mondaine) qui demeurent dans la proximité d'une voix (notons que l'écriture est, pour Husserl, tout d'abord l'écriture phonétique[63]). Pourtant, parmi les signes, il y en a un qui reste hors du régime normal du processus de la signification. Le mot Je appartient, pour Husserl, aux expressions « essentiellement occasionnelles ». Derrida écrit :

> Une expression essentiellement occasionnelle se reconnaît à ce qu'on ne peut par principe la remplacer dans le discours par une représentation conceptuelle objective permanente sans déformer la *Bedeutung* de l'énoncé. Si, par exemple, j'essayais de substituer au mot *Je* tel qu'il apparaît dans un énoncé, ce que je crois être son contenu conceptuel objectif (« toute personne qui, en parlant, se désigne elle-même »), j'aboutirais à des absurdités[64].

---

[61] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Librairie philosophique J. Vrin, 2020, p. 99.

[62] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 64.

[63] « Si l'écriture achève [selon *L'origine de la géométrie*] la constitution des objets idéaux, elle le fait en tant qu'écriture phonétique : elle vient fixer, inscrire, consigner, incarner une parole déjà prête. » Ibid. p. 96.

[64] *Ibid.*, p. 110.

Si une voix doit s'exprimer à travers des signes (qui sont là pour fixer l'idéalité et, du même coup, sa répétabilité), chaque fois qu'elle utilise le signe *Je* ou *Moi*, elle se retrouve dans une situation où elle est, pour ainsi dire, empêchée par le mot, ou plutôt par la parole qu'elle profère. Derrida écrit : « Quand le mot *Je* apparaît, l'idéalité de sa *Bedeutung*, en tant qu'elle est distincte de son "objet", nous met dans la situation que Husserl décrit comme anormale : comme si *Je* était écrit par un inconnu[65]. » Par conséquent : « Ma mort est structurellement nécessaire au fonctionnement du vouloir-dire. Que je sois aussi "vivant" et que j'en aie la certitude, cela vient pardessus le marché du vouloir-dire[66]. »

1.1.2.1. Edmund Husserl et James Joyce

Nous devons faire un pas en arrière (chronologiquement) pour découvrir une certaine contrepartie de la phénoménologie husserlienne. En 1962, Derrida a traduit *L'origine de la Géométrie de Husserl* et a également rédigé une longue introduction pour le texte. Il était particulièrement attentif aux tentatives de Husserl de rendre « le langage aussi transparent que possible » et faire de l'univocité la demeure du langage philosophique.

On le sait, *L'origine de la Géométrie* ne se pose pas « la question philologico-historique » ; on ne se demande pas qui étaient les premiers géomètres. Husserl insiste : « Au lieu de cela, notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour (*Rückfrage*) sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie *est née un jour* […] ; nous questionnons sur ce sens selon lequel, *pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire* […][67]. » (Nous soulignons) L'œuvre spirituelle de l'humanité vient d'une clarté de l'évidence : « Toute production spirituelle qui en vient à son accomplissement à partir d'un premier projet est là, pour la première fois, dans l'évidence du succès actuel[68]. » Le langage y joue le rôle majeur parce que cette humanité est comprise tout d'abord comme une « communauté de langage immédiate et médiate », et « c'est seulement grâce au langage [...] que l'horizon

[65] *Ibid.*, p. 112.

[66] *Ibid.*, p. 113.

[67] Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie* (Traduction et introduction par Jacques Derrida), PUF, 1962, p. 175.

[68] *Ibid.*, p. 179.

d'humanité peut être celui d'une infinité ouverte[69]. » Le langage, selon Husserl, a la racine idéale en tant qu'il rend possible la répétabilité de ce qui est unique :

> Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'il puissent être exprimés.
>
> [L]a langue elle-même, dans toutes ses spécifications en mots, propositions, discours, est édifiée de part en part, comme on le voit facilement dans l'attitude grammaticale, à partir d'objectités idéales ; par exemple, le mot *Löwe* n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise[70].

Derrida suggère que cette exigence d'univocité suppose « la réduction de l'histoire empirique vers une histoire pure » ; or, « cette réduction doit être indéfiniment recommencé, car le langage ne peut ni ne doit se maintenir sous la protection de l'univocité[71]. » C'est dans ce contexte que Derrida invoque James Joyce – l'auteur qui a été important pour lui tout au long de sa vie[72]. » *Finnegans Wake* de Joyce est une œuvre où on voit le langage perdre son sens univoque. La tentative joycienne consiste, selon Derrida, en ceci :

> [R]épéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible la plus grande puissance des intentions enfouis, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple [...] ; une écriture qui, au lieu de le mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de le « réduire » s'installe résolument dans le champ

---

[69] « Avant de même y prêter aucune attention, nous sommes conscients de l'horizon ouvert de notre co-humanité avec son noyau circonscrit [...]. C'est précisément à cet horizon d'humanité qu'appartient le langage universel. L'humanité se connaît d'abord comme communauté de langage immédiate et médiate. [...] c'est seulement grâce au langage [...] que l'horizon d'humanité peut être celui d'une infinité ouverte [...]. » *Ibid.*, p. 182.

[70] *Ibid.*, pp. 179, 180.

[71] *Ibid.*, p. 104.

[72] On sait que pendant la période quand Derrida travaillait activement sur la phénoménologie husserlienne, l'influence de James Joyce déjà commençait à se faire sentir : « In 1953–54 Derrida visited the Husserl Archives at Louvain and then completed his higher studies dissertation, "The Problem of Genesis in the Philosophy of Husserl." In 1956 he was awarded a grant as a "special auditor" to attend Harvard University […] *Derrida spent much of this time at Harvard reading Joyce*. » Alain Roughley, *Reading Derrida Reading Joyce*, University Press of Florida, 1999, p. 2. « Derrida's deconstruction of Husserl's *The Origins of Geometry* sets Joyce's writings to work as a corrective to the limitations of Husserl's aspirations for a pure ideal univocity, a univocity that is in the last resort unattainable. » *Ibid.*, p. 7.

> labyrinthique de la culture « enchaînée » par ses équivoques, afin de parcourir et reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible[73].

En lisant la langue babélienne de *Finnegans wake* on découvre vite qu'il est difficile de la lire à voix haute. La prononciation est assez souvent dépendante du sens des mots ou des phrases qui (les sens) ne cessent de varier, clignoter comme avec de milles yeux. Il n'est pas étonnant que Derrida, qui a introduit le concept de la différ*a*nce dans la philosophie, soit particulièrement attentif à ce trait de l'œuvre de Joyce. Dans *Ulysse gramophone (deux mots pour Joyce),* il analyse la phrase « he war » (qui se trouve dans *Finnegans Wake*) et remarque :

> [L]a confusion babélienne entre le *war* anglais et le *war* allemand ne peut que disparaître, en se déterminant, à l'écoute. Il faut choisir et c'est toujours le même drame. La confusion, dans la différence, s'efface ; et avec la confusion s'efface aussi la différence quand on la prononce. On est contraint à la *dire ou bien* en anglais *ou bien* en allemand. On ne peut donc la recevoir comme telle à l'oreille. Ni à l'œil tout seul. La confusion dans la différence requiert un espace *entre* l'œil et l'oreille, une écriture phonétique induisant la prononciation du signe visible mais résistant à son pur effacement dans la voix[74].

Ici, on reconnait facilement quelques motifs qui sont également en jeu dans *La voix et le phénomène*. La trace doit demeurer pour qu'il y ait un drame, un acte de choisir ; c'est pour cela qu'il y a une tension entre l'œil et l'oreille ; chaque fois qu'on lit silencieusement (« he war »), on entend un chuchotement – plus précisément, un chuchotement indéterminé. Si l'on le lit *selon* la langue anglaise ou *selon* la langue allemande, si, donc, on commence à parler (à voix haute), on fait un choix, on entre dans un drame… Or, un signe (de l'indétermination) doit demeurer.

Finnegans Wake a été un texte essentiel dans l'élaboration de la notion de déconstruction pour Derrida. En fait, déjà la toute première page du livre de Joyce met en scène une conception astucieuse : on raconte l'histoire de la chute (originelle) et on entend le Dieu bégayer. Son bégaiement retentit comme un tonnerre[75] qui marque (symboliquement) le commencement d'une confusion

---

[73] E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (Traduction et introduction par Jacques Derrida), *op. cit*., p. 104.

[74] Jacques Derrida, *Ulysse Gramophone, deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée, 1987, p. 47.

[75] Le bégaiement de Dieu retentit comme un tonnerre : « The fall (bababadalgharaghtakamminarronnkonnbronntonnerronntuonnthunntrovarrhounawnskawnto ohoohoordenenthurnuk!) » James Joyce, *Finnegans Wake*, Faber and Faber, 1975, p. 3.

babélienne. C'est la chute de la voix monolithique qui est comme trahie par l'écriture, par les signes. Il a été noté que, ici, Joyce transfère au Dieu la responsabilité du péché originel (à l'époque, la psychanalyse apprenait que le bégaiement était un symptôme neurotique qui indiquait la conscience de la culpabilité)[76]. Bien que Derrida lui-même n'en fasse aucune mention, il convient de noter que Joyce s'inspire ici, entre autres, d'une théorie curieuse de Giambattista Vico. James Atherton met à jour cet important détail : « Vico based his theory of the origin of language on the assumption that thunder was the voice of God. *The first men, he tells us, were mute; their only language was gesture*. But they attempted (blasphemously perhaps) to imitate the voice of the thunder. Their first words were stuttering, as was to be expected since the thunder itself stutters. »[77] (Nous soulignons) Le langage des premiers hommes fut donc un langage purement corporel (*gesture*) qui voulait s'élever pour ressembler à une certaine image acoustique : au bruit du tonnerre ou à la voix de Dieu. Dans *Finnegans Wake*, on voit que Dieu lui-même n'arrive plus à parler, il commence à bégayer.

Pourtant, il ne s'agit pas, pour Derrida, de désigner Joyce simplement comme un pôle opposé à Husserl. Si leurs projets sont relatifs l'un à l'autre, ils ne le sont pas d'une manière *symétrique*. Leur horizon commun doit être défini selon la phénoménologie husserlienne :

> L'univocité est aussi l'horizon absolu de l'équivocité. En lui conférant le sens d'une tâche infinie, Husserl ne fait donc pas de l'univocité, comme nous pouvions le craindre, la valeur d'un langage soustrait à l'histoire par l'appauvrissement, mais la condition à la fois apriorique et téléologique de toute historicité. Elle est ce sans quoi les équivoques de la culture et de l'histoire empiriques elles-mêmes ne seraient pas possibles[78].

---

[76] « [I]t must be remembered that stuttering, according to the modern psychologists, is a neurotic symptom caused by a consciousness of guilt. Joyce is suggesting that the original masterbuilder is God and that *He stutters when His voice is heard in the thunder - thus proving that He is conscious of having committed a sin*! This attribution of Original Sin to God is one of the basic axioms of Finnegans Wake. Joyce had studied theology under Jesuit teachers and knew that the official Catholic solution to the problem of the existence of pain in a world controlled by an omnipotent and loving God was to be found in the doctrine of Original Sin. *Joyce transferred the responsibility for Original Sin to God*. » (Nous soulignons) James S. Artherton, *The Books at the Wake: A Study of Literary Allusions in James Joyce's Finnegans Wake*, Southern Illinois University Press, 2009, p. 31.

[77] *Ibid.*, p. 30.

[78] E. Husserl, *L'origine de la géométrie* (Traduction et introduction par Jacques Derrida), *op. cit*., p. 108.

L'acte de la connaissance tend alors vers un *telos* qui en tant qu'un lieu (topos) peut, pour ainsi dire, envelopper cet acte. Derrida est particulièrement attentif à cette tendance métaphysique, et c'est pour cela que, juste à la fin de *La voix et le phénomène*, il parle de la *clôture* :

> [N]ous croyons tout simplement au savoir absolu comme *clôture* sinon comme fin de l'histoire. Nous y croyons littéralement. *Et qu'une telle clôture a eu lieu*. [...] L'histoire de la présence est close, car « histoire » n'a jamais voulu dire que cela : présentation (*Gegenwärtigung*) de l'être, production et recueillement de l'étant dans sa présence, comme savoir et maîtrise[79].

La présence elle-même est donc une clôture, un lieu ultime ; et nous avons déjà vu que ce lieu doit, pour ainsi dire, se produire à partir de la proximité qu'est la voix… Or, à partir de quel lieu parle-t-elle, cette voix ? Nous verrons comment ces mêmes motifs apparaissent dans les analyses consacrées à Artaud.

1.1.2.2. La parole soufflée

Ici, Derrida se tourne tout d'abord vers les commentaires précédents. Trois figures sont choisies : Maurice Blanchot, Michel Foucault, Jean Laplanche (le commentaire de ce dernier ne concernant que Hölderlin, nous le laisserons de côté). La critique, qu'elle soit médicale ou littéraire, prend part, selon Derrida, à une violence. Elle vise en effet essentiellement à montrer qu'il y a un exemple, ou plutôt, un cas exemplaire : « L'œuvre ou l'aventure de pensée viennent témoigner, en exemple, en martyre, d'une structure dont on se préoccupe d'abord de déchiffrer la permanence essentielle. » Par conséquent, « la réduction psychologique et la réduction eidétique fonctionnent de la même manière, ont à leur insu la même fin[80]. » Par exemple, Michel Foucault, qui ne nous donne aucune analyse d'un texte d'Artaud, le prend comme un cas parmi les autres (Nerval, Van Gogh, Nietzsche,

---

[79] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 120. Voir aussi : Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Etre et l'Histoire*, Editions Galilee, 2013 Par exemple : «]S]elon Husserl, respecter le mouvement de la temporalisation c'est respecter cette inconditionnalité *a priori* du Présent. Mais ce qui est vrai de la temporalisation l'est aussi de l'historicité. Pour Husserl, comme pour Hegel d'ailleurs, il n'y a d'historicité que dans la mesure où le passé et l'origine peuvent se rendre présents, peuvent se transmettre, où je peux par exemple réactiver, c'est-à-dire rendre à nouveau active et actuelle l' évidence passée, c'est-à-dire donc où un sens peut se transmettre à travers une chaîne de Présents de telle sorte que je puisse réveiller une autre présence dans mon présent vivant. » p. 211.

[80] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 255

etc.) pour exemplifier le rapport entre la folie et l'absence de l'œuvre. Foucault écrit : « La folie d'Artaud ne se glisse pas dans les interstices de l'œuvre ; elle est précisément l'absence d'œuvre, la présence ressassée de cette absence, son vide central éprouvé et mesuré dans toutes ses dimensions qui ne finissent point. […] *Voilà l'œuvre elle-même : l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'œuvre*[81]. » (Nous soulignons)

Quant à Blanchot, il affirme, d'un côté, ce qui est unique (« Chaque poète dit le même, ce n'est pourtant pas le même, c'est l'unique, nous le sentons. La part d'Artaud lui est propre. ») mais il se tourne d'un autre côté vers l'essentialité (« Nous apprenons que le fait de penser ne peut être que bouleversant[82]. ») Derrida pose une question lancinante : « Pourquoi ce retour à l'essentialité ? Parce que par définition il n'y a rien à dire de l'unique ?[83]. » Si l'unique est, *proprement dit*, indicible, s'il doit toujours donner sa place à ce qui est essentiel, comment peut-on parler de lui ? « Ainsi, on a beau le saluer, l'unique est bien ce qui disparaît dans ce commentaire[84]. »

Après avoir problématisé ces commentaires, dont la valeur n'est, pourtant, pas mise en question[85], Derrida présente sa propre approche dans un passage dense :

> Si Artaud résiste absolument – et, croyons-nous, comme on ne l'avait jamais fait auparavant – aux exégèses cliniques ou critiques – c'est par ce qui dans son aventure (et par ce mot nous désignons une totalité antérieure à la séparation de la vie et de l'œuvre) est la protestation *elle-même* contre l'exemplification *elle-même*. Le critique et le médecin seraient ici sans ressource devant une existence refusant de signifier, devant un art qui s'est voulu sans œuvre, devant un langage qui s'est voulu sans trace. C'est-à-dire sans différence. […] Artaud a voulu détruire une

---

[81] Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 555-56. « La folie est absolue rupture de l'oeuvre ; elle forme le moment constitutif d'une abolition, qui fonde dans le temps la vérité de l'oeuvre; elle en dessine le bord extérieur, la ligne d'effondrement, le profil contre le vide. L'oeuvre d'Artaud éprouve dans la folie sa propre absence, mais cette épreuve, le courage recommencé de cette épreuve, tous ces mots jetés contre une absence fondamentale de langage, tout cet espace de souffrance physique et de terreur qui entoure le vide ou plutôt coïncide avec lui, voilà l'oeuvre elle-même : l'escarpement sur le gouffre de l'absence d'oeuvre. » *Ibid*.

[82] M. Blanchot, *Le livre à venir*, *op. cit*., p. 55-57.

[83] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 257.

[84] *Ibid.*, p. 258.

[85] « Notre intention n'est surtout pas de réfuter ou de critiquer le principe de ces lectures. Elles sont légitimes, fécondes, vraies ; ici, de surcroît, admirablement conduites, et instruites par une vigilance critique qui nous font faire d'immenses progrès. » *Ibid.*, p. 259.

> histoire, celle de la métaphysique dualiste qui inspirait plus ou moins souterrainement les essais évoqués plus haut : dualité de l'âme et du corps soutenant, en secret, bien sûr, celle de la parole et de l'existence, du texte et du corps, etc.[86]

On reconnait les enjeux dont nous avons déjà parlé. Or, que veut dire « la protestation *elle-même* contre l'exemplification *elle-même* » ? Le mot *elle-même* est souligné deux fois (par l'auteur lui-même). Ceci indique évidemment une tension intérieure dans le projet artaldien. L'existence (singulière) qui refuse de signifier, bien qu'elle puisse échapper à la grille imposée par un médecin ou un critique, se trouve enfermée dans une contradiction qui est d'autant plus menaçante qu'elle intérieure. Ce refus radical (la protestation *elle-même*) de ne pas céder du terrain à l'essentialité (l'exemplification *elle-même*), doit faire face à une étrange duplicité. (*La voix est le phénomène* nous dit : « Une voix sans différance, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte[87]. »)

En tenant compte des écrits divers d'Artaud (de toutes les périodes de sa vie), Derrida porte son attention sur le mot *souffler* – le mot qui est, pour ainsi dire, chargé de significations. Voici une série de citations pour les dévoiler :

> Artaud a voulu interdire que sa parole loin de son corps lui fût soufflée.
>
> Soufflée : entendons dérobée par un commentateur possible qui la reconnaîtrait pour la ranger dans un ordre, ordre de la vérité essentielle ou d'une structure réelle, psychologique ou autre.
>
> Artaud savait que toute parole tombée du corps, s'offrant à être entendue ou reçue, s'offrant en spectacle, devient aussitôt parole volée. *Signification dont je suis dépossédé parce qu'elle est signification*. (Nous soulignons)
>
> Soufflée : entendons du même coup *inspirée* depuis une *autre* voix, lisant elle-même un texte plus vieux que le poème de mon corps, que le théâtre de mon geste. L'inspiration, c'est, à plusieurs personnages, le drame du vol, la structure du théâtre classique où l'invisibilité du souffleur assure la différance et le relais indispensables entre un texte déjà écrit d'une autre main et un interprète déjà dépossédé de cela même qu'il reçoit[88].

---

[86] *Ibid*., p.261.

[87] J. Derrida, *La voix et le phénomène, op. cit*., p. 120.

[88] *Ibid*. pp. 261-262.

L'inspiration, lorsqu'elle provient de commentateurs ou d'interprètes (possibles) est donc intrinsèquement liée à la dépossession, au vol. Dans ses lettres à Rivière, Artaud parle de « quelque chose de furtif » qui lui enlève des mots, de l'érosion dans sa pensée qui est décrite comme « essentielle à la fois et fugace ». Derrida rapproche le mot *fugace* au *furtif* (qui est dérivé du latin *fur* – voleur) pour parler de la manière rapide dont le vol « se glisse invisiblement dans le rien qui me sépare de mes mots[89]. »

Du même coup, on voit s'ériger la figure du grand Furtif : « Mon corps m'a été volé par effraction. L'Autre, le Voleur, le grand Furtif a un nom propre : c'est Dieu. Son histoire a eu lieu[90]. » Artaud découvre que sa place est déjà prise ; la parole qu'il veut proférer devient la parole volée : « Dès que je suis entendu, dès que je *m*'entends, le je qui s'entend, qui m'entend, devient le je qui parle et prend la parole, *sans jamais la lui couper*, à celui qui croit parler et être entendu en son nom[91]. » Cette intimité de s'entendre-parler (qui est l'autoaffection par excellence) n'est donc jamais pure. C'est précisément ici que le moment du vol se passe (c'est-à-dire, *a lieu*) de la manière imperceptible (« sans jamais la lui couper ») ; l'épisode du vol introduit ainsi en moi une perte que je ne peux jamais assimiler, car, proprement dit, ce n'est pas une perte ; elle se cache derrière la « générosité de l'inspiration », derrière la « fécondité de l'*autre* souffle » et apparait comme « l'irruption positive d'une parole dont je ne sais pas d'où elle vient[92]. » Ici, bien que Derrida n'en fasse référence (car, peut-être, ce serait une référence trop évidente), il convient d'évoquer ces mots de Jésus dans l'évangile de Jean : « Le vent (*πνεῦμα*) souffle où il veut, et tu en entends le bruit ; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit (*Πνεύματος*). » (Jean 3 :8) On voit que le vent (qui souffle) et l'esprit (dont vient la « naissance d'en haut » et peut-être aussi l'*inspiration*) sont le même mot (*Πνεύματος* étant le génitif de *πνεῦμα*). À ce propos, il convient également d'invoquer ce que Henri Gouhier dira à propos du jeune

---

[89] « Le furtif est fugace mais il est plus que le fugace. Le furtif, c'est — en latin — la manière du voleur ; qui doit faire très vite pour me dérober les mots que j'ai trouvés. Très vite parce qu'il doit se glisser invisiblement dans le rien qui me sépare de mes mots, et me les subtiliser avant même que je les aie trouvés, pour que, les ayant trouvés, j'aie la certitude d'en avoir toujours déjà été dépouillé. Le furtif serait donc la vertu dépossédante qui creuse toujours la parole dans le dérobement de soi. » *Ibid*. p. 264.

[90] *Ibid*. p. 268.

[91] *Ibid*. p. 265.

[92] « La générosité de l'inspiration, l'irruption positive d'une parole dont je ne sais pas d'où elle vient, dont je sais, si je suis Antonin Artaud, que je ne sais pas d'où elle vient et qui la parle, cette fécondité de l' *autre* souffle est l'impouvoir : *non* pas l'absence mais l'irresponsabilité radicale de la parole, l'irresponsabilité comme puissance et origine de la parole. » *Ibid*. p. 263.

Artaud : « [Il] n'est pas de ceux à qui l'on peut dire : le vent souffle où il veut et, quand il ne souffle pas, la vie continue[93]. »

Ce souffleur parle en mon nom, en tant qu'il a un nom propre ; en tant qu'il est Dieu qui ouvre mon histoire. L'ouverture de cette histoire est aussi celle d'un orifice qui est non seulement l'orifice de la naissance mais aussi celui de la défécation[94].Voici la thématique « scato-théologique ». La production ou création d'une œuvre implique nécessairement la séparation, comme la défécation implique, selon Freud, la perte des « parties précieuses du corps »[95]. Ce qui est séparé de moi, « ce qui rompt ma proximité à moi-même », ce qui devient le non-propre, me salit. Or, ce n'est pas seulement cette souillure qui m'est révélée dans cet acte mais aussi le fait que ce que j'ai fait ou œuvré sera à jamais privé de la vie : « Comme l'excrément […] l'œuvre devrait rester debout. Mais l'œuvre, comme excrément, n'est que matière : sans vie, sans force ni forme. Elle tombe toujours et s'effondre aussitôt hors de moi[96]. » C'est pour cela qu'Artaud veut poursuivre « une création pure de la vie, qui ne [tomberait] jamais loin du corps pour *déchoir en signe ou en œuvre*[97]. » Il veut mettre fin à cette histoire qui a son commencement et sa fin dans la séparation, qui est foncièrement « scato-théologique ». Dans ce contexte, Derrida tire le parallèle entre lui et jeune Marx pour qui « le travail qui produit l'œuvre, qui met en valeur (*Verwertung*) accroît en raison directe la dé-préciation (*Entwertung*) de son auteur[98]. »

---

[93] Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, 1974, p. 14.

[94] « L'Autre, le Voleur, le grand Furtif a un nom propre : c'est Dieu. Son histoire a eu lieu. Elle a eu un lieu. Le lieu de l'effraction n'a pu être que l'ouverture d'un orifice. Orifice de la naissance, orifice de la défécation auxquels renvoient, comme à leur origine, toutes les autres béances. » J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 268.

[95] « La défécation "séparation quotidienne d'avec les selles, parties précieuses du corps" (Freud) est, comme une naissance, comme ma naissance, le premier vol qui à la fois me dé-précie et me souille. » *Ibid.*, p. 270.

[96] *Ibid.*, p. 273.

[97] *Ibid.*, 261.

[98] « Chaque fois qu'il se produit dans le schéma que nous essayons de restituer ici, le langage d'Artaud ressemble très précisément, dans sa syntaxe et dans son lexique, à celui du jeune Marx. Dans le premier des Manuscrits de 44, le travail qui produit l'œuvre, qui met en valeur (*Verwertung*) accroît en raison directe la dé-préciation (*Entwertung*) de son auteur. "L'actualisation du travail est son objectivation. Au stade de l'économie, cette actualisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation, le désaisissement." Ce rapprochement échappe à l'ordre du bricolage et des curiosités historiques. Sa nécessité apparaîtra plus loin, quand se posera la question de l'appartenance à ce que nous appelons la métaphysique du propre (ou de l'aliénation). » *Ibid.*, 270.

La lutte d'Artaud contre la dépossession ou l'aliénation témoigne, en fin du compte, de la structure ou du mouvement de la *duplicité*. On peut dire qu'Artaud est, pour Derrida, une figure liminale par excellence dont l'histoire, qu'on le veuille ou non, exemplifie les oscillations fondamentales de la métaphysique occidentale. Si cette figure tend vers une limite, c'est – en même temps – vers une clôture qu'elle tend ; et si elle s'enferme dans une clôture, c'est pour dénoncer ce que cette clôture exemplifie. Citons longuement ce passage qui se trouve à la fin du texte et qui résume bien ladite duplicité :

> Artaud se tient sur la limite et c'est sur cette limite que nous avons tenté de le lire. Par toute une face de son discours, il détruit une tradition qui vit *dans* la différence, l'aliénation, le négatif sans en voir l'origine et la nécessité. Pour réveiller cette tradition, Artaud la rappelle en somme à ses propres motifs : la présence à soi, l'unité, l'identité à soi, le propre, etc. En ce sens, la « métaphysique » d'Artaud, dans ses moments les plus critiques, accomplit la métaphysique occidentale, sa visée la plus profonde et la plus permanente. Mais par un autre tour de son texte, le plus difficile, Artaud affirme la loi *cruelle*, (c'est-à-dire, au sens où il entend ce dernier mot, nécessaire) de la différence ; loi cette fois portée à la conscience et non plus vécue dans la naïveté métaphysique. Cette duplicité du texte d'Artaud, à la fois plus et moins qu'un stratagème, nous a sans cesse obligé à passer de l'autre côté de la limite, à montrer ainsi la clôture de la présence en laquelle il devait s'enfermer pour dénoncer l'implication naïve dans la différence[99].

1.1.2.3. Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation.

Ce texte continue le raisonnement déjà entamé dans *La parole soufflée*. Dieu voleur et souffleur doit être chassé de la scène théâtrale. On le sait bien, Artaud veut libérer le théâtre de la dépendance des textes écrits et, en même temps, de la voix qui ne lirait que le texte déjà prêt : « un texte plus vieux que le poème de mon corps, que le théâtre de mon geste[100]. » D'une manière ou d'une autre, le théâtre doit en finir avec les représentations. Derrida dit : « Le théâtre de la cruauté n'est pas une *représentation*. C'est la vie elle-même en ce qu'elle a d'irreprésentable. La vie

[99] *Ibid.*, p. 291.

[100] *Ibid.*, p. 262.

est l'origine non représentable de la représentation[101]. » Pour Artaud, la vie, dans sa racine, est la cruauté elle-même, et si le théâtre veut faire face aux exigences de la vie, il doit comprendre que sa scène est non seulement une scène théâtrale (limitée, pour ainsi dire, par un rideau derrière lequel un souffleur continuerait à nous dicter les mots comme à partir d'un certain au-delà), mais c'est aussi une scène de la vie : « si le théâtre double la vie, la vie double le vrai théâtre[102]. »

Le théâtre de la cruauté ne proclame pas la mort de Dieu mais, tout simplement, s'efforce de produire un espace non-théologique[103]. Artaud cherche des alternatives ; il cherche un langage théâtral qui ne sera pas limité à la parole et, par-là, aux descriptions psychologiques des personnages. Il est surtout attentif aux gestes et au langage visible en général. Derrida précise : « Représentation visible, certes, contre la parole qui dérobe à la vue – et Artaud tient aux images productrices sans lesquelles il n'y aurait pas de théâtre (*theaomai*) – mais dont la visibilité n'est pas un spectacle monté par la parole du maître[104]. »

Le théâtre et son double nous dévoile une méthodologie étrange : on ne devrait pas répéter les gestes ou les actions. Par exemple : « On doit en finir avec cette superstition des textes et de la poésie *écrite*. La poésie écrite vaut une fois et ensuite qu'on la détruise. » Ou : « [L]e théâtre enseigne justement l'inutilité de l'action qui une fois faite n'est plus à faire, et l'utilité supérieure de l'état inutilisé par l'action mais qui, *retourné*, produit la sublimation[105]. » Selon Derrida, » [L]a représentation théâtrale est finie, ne laisse derrière soi, derrière son actualité, aucune trace, aucun objet à emporter. Elle n'est ni un livre ni une œuvre mais une énergie et en ce sens elle est le seul art de la vie. […] En ce sens le théâtre de la cruauté serait l'art de la différence et de la dépense sans économie, sans réserve, sans retour, sans histoire[106]. » Si Artaud critique l'écriture (et en général, la dominance de la parole écrite) ce n'est pas dans le même sens que Platon le fait, qui « critique l'écriture

---

[101] *Ibid.*, p. 343.

[102] Antonin Artaud, *Œuvres Completes V*, Gallimard, 1964, p. 272-73.

[103] « Le théâtre de la cruauté chasse Dieu de la scène. Il ne met pas en scène un nouveau discours athée, il ne prête pas la parole à l'athéisme, il ne livre pas l'espace théâtral à une logique philosophante proclamant une fois de plus, pour notre plus grande lassitude, la mort de Dieu. C'est la pratique théâtrale de la cruauté qui, dans son acte et dans sa structure, habite ou plutôt *produit* un espace non-théologique. » J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 345.

[104] *Ibid.*, p. 349.

[105] A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit*., p. 99.

[106] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*. p. 363.

comme corps ». Bien au contraire, il la critique comme « l'effacement du corps, du geste vivant qui n'a lieu qu'une fois[107]. »

Il est clair que le théâtre d'Artaud, en dépassant les limites du théâtre classique, tend vers un art fusionnel ou un art total. C'est aussi un art dionysiaque dont parlait Nietzsche. Derrida suggère une parenté entre lui et Artaud[108]. En effet, la toute première œuvre de Nietzsche – *La Naissance de la tragédie* (1872) – peut nous aider à voir un certain arrière-plan de l'ouvrage *Le théâtre et son double*. Le passage qui, selon nous, serait particulièrement évocateur à cet égard est celui-ci :

> C'est seulement dans l'acte de la production artistique et pour autant qu'il s'identifie à cet artiste primordial du monde que le génie sait quelque chose d'éternelle essence de l'art ; car il est alors devenu, comme par miracle, semblable à la troublante figure de la légende, qui avait la faculté de retourner ses yeux en dedans et de se contempler soi-même ; il est maintenant, à la fois sujet et objet, à la fois poète, acteur et spectateur[109].

Cette « troublante figure de la légende » dont parle Nietzsche (« *unheimliches Bild des Märchens* » en allemand), et qui définit l'art dionysiaque, est une figure qu'on trouve également chez Artaud. On trouve par exemple ce passage dans ses écrits de jeunesse (« Description d'un état physique ») : « Le soleil a comme un regard. Mais un regard qui regarderait le soleil. Le regard est un cône qui se renverse sur le soleil[110]. » Et ce qui est encore plus important, dans son texte sur le théâtre balinais (dont la performance serait, en quelque sorte, l'exemplification de l'art total ou dionysiaque), Artaud parle de « cet œil de Cyclope, [de] l'œil intérieur de l'esprit »,

---

[107] *Ibid.*, 364.

[108] « Le théâtre de la cruauté n'est pas seulement un spectacle sans spectateurs, c'est une parole sans auditeurs. Nietzsche : "L'homme en proie à l'excitation dionysiaque, pas plus que la foule orgiaque, n'ont d'auditeur à qui ils aient quelque chose à communiquer, alors que le conteur épique, et l'artiste apollinien en général, supposent cet auditeur. Tout au contraire, c'est un trait essentiel de l'art dionysaque qu'il n'a pas égard à l'auditeur." » *Ibid*. p. 360. « Seul le théâtre, art total comprenant et utilisant la musique et la danse parmi d'autres formes de langage, peut accomplir cette libération. S'il prescrit souvent la danse, tout comme Nietzsche, Artaud; il faut le noter, ne l'abstrait jamais du théâtre. » *Ibid*. p. 278. « Laisser la parole au furtif, c'est se rassurer dans la différance, c'est-à-dire dans l'économie. Le théâtre du souffleur construit donc le système de la peur et la tient à distance par la machinerie savante de ses médiations substantialisées. *Or on le sait, comme Nietzsche, mais par le théâtre, Artaud veut nous rendre au Danger comme au Devenir*. » (Nous soulignons) *Ibid.*, p. 285.

[109] Fridriech Nietzsche, *La naissance de la tragedie*, Les échos du Maquis, 2011, p. 40.

[110] A. Artaud, *Œuvres Complètes I*, *op. cit*., p. 76.

de « cet œil de rêve qui semble nous absorber et devant qui nous-même nous apparaissons *fantôme*[111]. »

Évidemment, la réalisation du théâtre de la cruauté se heurte à des difficultés. Il n'est guère possible d'adhérer à ce qu'on a hérité d'Artaud. Derrida : « [O]n comprend très vite que la fidélité est impossible. Il n'est pas aujourd'hui dans le monde de théâtre qui réponde au désir d'Artaud. Et il n'y aurait pas eu d'exception à faire, de ce point de vue, pour les tentatives d'Artaud lui-même[112]. »

En élaborant les bases théoriques de son théâtre, Artaud s'est inspiré, entre autres, des idées ésotériques ou gnostiques. Un retour vers un mythe, vers un « drame essentiel » qui est cerné être à la base de la création ou de la cosmogonie (et dont parle *Le théâtre alchimique*) indique une complexification ou plutôt un « épaississement » du commencement : « Il faut croire que le drame essentiel, celui qui était à la base de tous les Grands Mystères, épouse *le second temps de la Création*, celui de la difficulté et du Double, celui de la matière et de l'épaississement de l'idée[113]. » (Nous soulignons) Derrida conclut :

> Le théâtre primitif et la cruauté commencent donc aussi par la répétition. Mais l'idée d'un théâtre sans représentation, l'idée de l'impossible, si elle ne nous aide pas à régler la pratique théâtrale, nous permet peut-être d'en *penser l'origine*, la veille et la limite, de penser le théâtre aujourd'hui à partir de l'ouverture de son histoire et dans l'horizon de sa mort. […] *Artaud s'est tenu au plus proche de la limite* : la possibilité et l'impossibilité du théâtre pur. La présence, pour être présence et présence à soi, a toujours déjà commencé à se représenter, a toujours déjà été entamée[114]. (Nous soulignons)

1.1.3. Gilles Deleuze : *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969)

Bien qu'on puisse dire que le premier grand commentaire philosophique sur Artaud appartient à Derrida, il est néanmoins clair que Gilles Deleuze accueille Artaud d'une autre manière ; on pourrait même dire que Deleuze fait de la philosophie avec lui. Pour cette raison, et pour d'autres qui deviendront claires plus

---

[111] A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit*., p. 80.

[112] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 364.

[113] A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit*., p. 61.

[114] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 365-366.

tard, nous portons une attention particulière à l'interprétation deleuzienne. Notons tout d'abord qu'Artaud apparaît ici dans des contextes encore plus éclectiques que chez Derrida. Ce n'est pas une caractéristique accidentelle mais essentielle de la philosophie de Deleuze. Dans la conclusion de *Nietzsche et la philosophie* (1962), il parle d'une « nouvelle pensée bariolée » et dit : « La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur et de sa vivacité, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. Bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, d'athéisme et de théologie[115]. » Bien évidemment, Deleuze lui-même ne recule pas devant de telles amalgamations, et cela est particulièrement clair dans son ouvrage *Différence et répétition* (1968), publié après une longue série de monographies sur Hume, Bergson, Nietzsche, Proust, Kant et Spinoza. C'est ici que le commentaire sur Artaud surgit au milieu de grands débats philosophiques.

Différence et répétition peut être considéré comme le point culminant des recherches philosophiques de Deleuze. Pour entrer dans le vif du sujet, on peut dire que cet ouvrage jette un regard critique (sous différents angles) sur ce qui est appelé, dans la tradition philosophique (et pas seulement), la représentation. Cette dernière indique une séparation de la réalité (une représentation théâtrale en serait un exemple) ou l'être de l'image qui falsifie la réalité : ce serait le cas pour Platon, chez qui le philosophe sort des cavernes (des ombres ou des représentations), ou pour Descartes, qui maintient que les fantaisies des peintres reviennent toujours à ce qu'on a perçu clairement et distinctement.

Par ailleurs, la représentation peut jouer un rôle dans la formation d'un espace clos au milieu duquel apparaît un sujet qui, entre autres, doit décider si les images dans sa conscience (imprimées de l'extérieur) sont conformes à la réalité ; et il doit également déterminer les règles selon lesquelles on peut acquérir la connaissance. Ainsi, on a affaire à un énorme débat, auquel Deleuze essaie de contribuer en travaillant les concepts de différence et de répétition. D'un côté, il essaie de penser la différence qui n'est pas simplement une différence empirique ou extrinsèque (comme entre deux choses) ou une nouveauté maudite (qui doit être neutralisée, par exemple, par la doctrine du péché ou par la dialectique hégélienne). De l'autre, il affirme que, paradoxalement, la répétition peut être pensée sans recours à l'identité.

Avant de nous tourner exclusivement vers les analyses sur Artaud (et leur contexte immédiat), il nous faut examiner une certaine ligne de raisonnement dans *Différence et répétition*. On voit Deleuze s'efforcer de distinguer la répétition de la ressemblance, fondamentalement liée à ce qu'on appelle la généralité. Cette

[115] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 223.

dernière « exprime un point de vue d'après lequel un terme peut être échangé contre un autre, un terme, substitué à un autre », tandis que « répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent[116]. »

Or, par quelle voie peut-on accéder à ce quelque chose de singulier ? Deleuze analyse le rapport entre la compréhension et l'extension : « Posons une question *quid juris* : le concept peut être en droit celui d'une chose particulière existante, ayant alors une compréhension infinie. La compréhension infinie est le corrélat d'une extension = 1[117]. » On peut donc penser un concept (ou juste un objet quelconque) selon sa compréhension et son extension. La compréhension, c'est l'idée des attributs qu'un objet possède ou inclut nécessairement en lui-même (on ne pourrait pas penser les objets géométriques ou idéaux sans cette démarche), tandis que l'extension (c'est-à-dire, l'actualité sur laquelle s'étend le concept d'un objet) est un *terme inférieur* qui est subsumé par ladite compréhension. (Par ces analyses, Deleuze fait référence, ainsi que le signale Henry Somers-Hall, à la *Logique de Port-Royal*[118]).

Le rapport entre la compréhension et l'extension n'est qu'un rapport *inverse* : la première est, en droit, infinie, et la deuxième est actuelle et finie. C'est ce rapport inverse qui donne lieu à une représentation : « La compréhension infinie rend ainsi possible la remémoration et la recognition, la mémoire et la conscience de soi (même quand ces deux facultés ne sont pas infinies pour leur compte)[119]. » Quelles sont les conséquences de telle logique ? Il semble qu'

> [o]n peut en tirer les principes d'un leibnizianisme vulgarisé. D'après un principe de différence, toute détermination est conceptuelle en dernière instance, ou fait actuellement partie de la compréhension d'un concept. D'après un principe de raison suffisante, il y a toujours un concept par chose particulière. D'après la réciproque, principe des indiscernables, il y a une chose et une seule par concept. L'ensemble de ces principes forme l'exposition de la *différence comme différence*

---

[116] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 7.

[117] *Ibid.*, p. 20.

[118] « J'appelle *compréhension* de l'idée les attributs qu'elle enferme en soi, et qu'on ne peut lui ôter sans la détruire, comme la compréhension de l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles, et l'égalité de ces trois angles à deux droits, etc. J'appelle *étendue* (ou extension) de l'idée les sujets à qui cette idée convient, ce qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est appelé supérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverses espèces de triangles. » Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, 1992, p. 52. Voir aussi : Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, 2013, p. 14.

[119] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 21.

> *conceptuelle*, ou le développement de la *représentation comme médiation*[120]. (Nous soulignons)

Pourtant, cette dernière conséquence n'est pas vraiment possible. En effet, dès qu'on utilise un concept, des blocages surgissent. En premier lieu, Deleuze parle du *blocage artificiel*. Un concept doit posséder des caractéristiques générales, car il serait impossible d'énumérer infiniment les attributs d'une chose dite singulière. Il faut donc que l'on arrête *artificiellement* le processus de la détermination. Deleuze dit : « Le propre du prédicat comme détermination, c'est de rester fixe dans le concept, tout en devenant autre dans la chose (animal devient autre en homme et en cheval, humanité, autre en Pierre et Paul)[121]. » Par exemple, si l'on cherche à identifier une *différence individuelle* entre deux chevaux, il est nécessaire de la chercher dans un autre concept, comme la couleur[122]. On peut désigner un nombre infini d'objets en disant à chaque fois « voici un cheval » (dans ce cas, la compréhension du concept « va à l'infini dans son *usage réel* »). Cependant, dans son usage logique, le concept reste bloqué, car un prédicat devient « comme l'objet d'un autre prédicat dans le concept », ce qui ne peut pas continuer indéfiniment sans perdre son extension qui correspond à 1. Deleuze explique : « Toute limitation logique de la compréhension du concept le dote d'une extension supérieure à 1, infinie en droit, donc d'une généralité telle qu'aucun individu existant ne peut lui correspondre *hic et nunc* [...][123]. » La différence individuelle échappe donc au fonctionnement de cette démarche logique.

Le rapport inverse entre la compréhension et l'extension nous expose à un blocage *artificiel*. Cependant, selon Deleuze, il existe également un blocage *naturel* qui ne se limite pas à la « simple logique » mais renvoie à « une logique transcendantale ou à une dialectique de l'existence[124]. » Tandis que le rapport inverse nous offre une extension qui bute contre la compréhension, comme contre une limite se déplaçant indéfiniment (où le concept détermine l'objet et le distingue

---

[120] *Ibid.*

[121] *Ibid.*

[122] « That is, in so far as we are only talking about the concept, "horse", repetition is possible, as all particular horses are horses in exactly the same way. The difference between them is not in the concept, "horse", but in another concept (perhaps they are different colours or sizes, or are used in different roles). Repetition is therefore difference without, or outside of, the concept. In this case, we could have carried on specifying the concept further and by doing so brought the difference within the concept, hence it being an artificial blockage [...]. » H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, *op. cit*., p. 16.

[123] *Ibid.*

[124] *Ibid*., p. 22.

de tout autre objet), la logique transcendantale aligne l'extension et la compréhension tout en produisant un déchirement :

> Supposons en effet qu'un concept, pris à un moment déterminé où sa compréhension est finie, se voit assigner de force une place dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire une existence correspondant normalement à l'extension = 1. On dirait alors qu'un genre, une espèce, passe à l'existence *hic et nunc* sans augmentation de compréhension. Il y a déchirement entre cette extension = 1 imposée au concept et l'extension = ∞ qu'exige en principe sa compréhension faible. Ce phénomène d'extension discrète implique un blocage naturel du concept, qui diffère en nature du blocage logique : il forme une vraie répétition dans l'existence […]. *La répétition, c'est le fait pur d'un concept à compréhension finie, forcé de passer comme tel à l'existence*[125]. (Nous soulignons)

Deleuze donne quelques exemples. L'atome épicurien, bien qu'il soit un individu localisé dans l'espace « se rattrape en extension discrète, au point qu'il existe une infinité d'atomes de même forme et de même taille. » Et il importe peu que l'on puisse douter de l'existence de ces atomes, car « on ne peut douter de l'existence des mots, qui sont d'une certaine manière des atomes linguistiques[126]. » En un sens, le temps et l'espace coïncident l'un avec l'autre de telle manière que la compréhension ne fonctionne plus comme une limite englobante. Ainsi, chaque détermination est suspendue, et le sens de chaque opération (de chaque pensée) se trouve comme enfermé dans un intervalle discret.

On soupçonne déjà que le *fait pur* de la répétition entraîne une différence, à savoir une différenciation interne. Tout cela deviendra plus clair lorsque nous porterons notre attention sur la nature de l'espace (que nous devrons revisiter à maintes reprises dans notre travail). Il s'agit d'un débat important (nous suivons ici l'analyse de Henry Somers-Hall) : en critiquant la position de Newton, pour qui l'espace est non seulement relatif mais possède aussi une nature absolue, Leibniz défend la thèse selon laquelle l'espace, tout comme le temps, est purement relatif, déterminé par l'ordre des choses. C'est comme si l'espace se réduisait à des points, et lui-même n'est qu'un point que l'on peut transporter ailleurs sans changer de position, paradoxalement. Emmanuel Kant intervient ici en référence aux objets symétriques qui ne sont pas congruents : par exemple, il serait impossible de distinguer la main gauche de la main droite si leur rapport était purement relatif.

---

[125] *Ibid*.

[126] *Ibid.*

Cette incongruence nous renseigne sur la dimensionnalité de l'espace. Par exemple, un triangle sur un plan à deux dimensions ne peut être pivoté pour obtenir son image miroir ; il faut donc un espace tridimensionnel pour réaliser cette inversion[127]. Même si n'importe quelle main peut être prise comme point de départ ou de référence, il est impossible de les différencier à partir de cette relativité seule. Le concept reste le même, la relation demeure symétrique, mais la différence entre elles n'est plus conceptuelle. Dans ce cas, les deux mains sont conceptuellement identiques, mais leur différence n'est pas conceptuelle. Deleuze explore donc « une différence qui peut être interne et pourtant non conceptuelle, comme le montre déjà le paradoxe des objets symétriques ». Il explique : « Un espace dynamique doit être défini du point de vue d'un observateur lié à cet espace, et non d'une position extérieure. II y a des *différences internes qui dramatisent une Idée*, avant de représenter un objet[128]. » (Nous soulignons)

Deleuze invoque la thèse de Hume selon laquelle la « répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple[129]. » Ainsi, même si une séquence objective AB peut être contemplée à partir du rapport inverse entre ses éléments (A et B), sa répétition n'engendre pas le même rapport. Si on la répète suffisamment, « lorsque A paraît, je m'attends maintenant à l'apparition de B[130]. » L'imagination, qui agit comme une sorte de « plaque sensible », « contracte les cas, les éléments, les ébranlements, les instants homogènes, et les fond dans une impression qualitative interne d'un certain poids[131]. » Cette contraction est une synthèse passive et non active ; c'est-à-dire, elle n'est pas une réflexion (qui pourrait reconnaître et reconstituer l'objet). C'est comme si une partie de notre conscience ou de notre mémoire était magnétisée, attirant à elle chaque instant présent. (Ce principe dynamique guide Deleuze dans son exploration de l'être-soi du passé dans *Proust et les signes*, où l'émergence du

---

[127] « If, instead of a hand, we took the example of a triangle on a two-dimensional plane, it should be clear that it cannot be rotated so as to cover its mirror image. If we consider the same triangle in a three-dimensional space, however, we could "flip the triangle over", thus making it congruous with its mirror image. The dimensionality of space therefore determines whether the counterparts are congruous or incongruent, meaning that handedness is a property of space, and not purely of conceptual relations. » H. Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, *op. cit*., p. 19.

[128] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit*., p. 39.

[129] *Ibid.*, p. 96.

[130] *Ibid*.

[131] *Ibid.*, pp. 96-97.

passé montre, de manière paradoxale, une réalité « qui ne fut jamais vécue[132] ».) L'idée centrale ici est que le temps lui-même est produit par une contraction, une synthèse passive qui crée un déséquilibre. Deleuze précise : « Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif. La synthèse passive, ou contraction, est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là oriente la flèche du temps[133]. » Ce déséquilibre qui émerge de la différence qualitative exprime également le principe dynamique du comportement de l'être vivant dans son milieu : « Les signes auxquels l'animal "sent" la présence de l'eau ne ressemblent pas aux éléments dont son organisme assoiffé manque[134]. »

Tout cela implique que l'acte même de la pensée (en tant qu'il s'accomplit dans le temps) est traversé par une pulsion ou une impulsion. La penser, qui ne peut être séparée de la création, fait face à une urgence radicale. Deleuze lui-même écrit dans l'avant-propos de *Différence et Répétition* : « On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre*. C'est seulement de cette façon qu'on est déterminé à écrire. Combler l'ignorance, c'est remettre l'écriture à demain, ou plutôt la rendre impossible[135]. »

1.1.3.1. Artaud et l'image de la pensée

Les deux pages que Deleuze consacre à Artaud dans *Différence et Répétition* sont célèbres. Elles se trouvent dans la troisième partie intitulée « L'image de la pensée ». Esquissons d'abord le contexte de cette partie. Deleuze critique la présupposition selon laquelle le pire qui puisse arriver à une pensée est l'erreur : le cas où un penseur se méprend sur quelque chose, sur un *fait*. Deleuze demande ironiquement : « [Q]ue peut-il arriver à une *Cogitatio natura universalis*, qui suppose

---

[132] « Combray ne se contente pas de resurgir tel qu'il a été présent (simple association d'idées), mais surgit absolument sous une forme qui ne fut jamais vécue, dans son "essence" ou son éternité. » Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, 1965, 19. « *Le passé de la mémoire volontaire est […] doublement relatif* : relatif au présent qu'il a été, mais aussi relatif au présent par rapport auquel il est maintenant passé. Autant dire que cette mémoire ne saisit pas directement le passé : elle le recompose avec des présents. »(Nous soulignons) *Ibid.*, 72.

[133] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit*., p. 97.

[134] *Ibid*., p. 100.

[135] *Ibid.*, p. 4.

une bonne volonté du penseur comme une bonne nature de la pensée, sauf de se tromper, c'est-à-dire de prendre le faux pour le vrai […] ? »[136]

Deleuze maintient qu'il faut sortir de cette attitude naïve (qui ne donne lieu qu'à des vérités hypothétiques auxquelles il manque la griffe de la nécessité[137]), qu'il faut faire face à une certaine violence dont le penseur fait l'expérience en pensant. Ce sont les signes qui mettent le penseur en contact avec quelque chose d'irreprésentable. Pour Deleuze, le grand roman de Proust est un roman d'apprentissage ; pour créer, pour écrire son roman, le héros doit déchiffrer les signes qui souvent déchirent son intériorité, ses illusions (« Proust insiste constamment sur ceci : à tel ou tel moment, le héros ne savait pas encore telle chose, il l'apprendra plus tard[138]. ») Voici un passage du chapitre intitule » L'image de la pensée » qui se trouve dans *Proust et les signes* :

> Ce qui force à penser, c'est le signe. Le signe est l'objet d'une rencontre ; mais c'est précisément la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser. *L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle*. Il est, au contraire, la *seule création véritable*. La création, c'est la *genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même*. Or cette genèse implique quelque chose qui fait violence à la pensée, qui l'arrache à sa stupeur naturelle, à ses possibilités seulement abstraites. [...] La philosophie, avec toute sa méthode et sa bonne volonté, n'est rien face aux pressions secrètes de l'œuvre d'art. Toujours la création, comme la genèse de l'acte de penser, part des signes. L'œuvre d'art naît des signes autant qu'elle les fait naître ; le créateur est comme le jaloux, divin interprète qui surveille les signes auxquels la vérité *se trahit*[139]. (Nous soulignons)

Cette rencontre, qui est autre chose que la récognition ou la représentation, est ce qui nous force à nous engager dans un acte de création. Et cette rencontre est essentiellement la même que celle entre l'animal et l'eau dont nous avons parlé plus haut.

Ajoutons un autre détail à ces analyses pour nous approcher davantage d'Artaud. Dans *Différence et répétition*, Deleuze porte son attention sur la différence

---

[136] *Ibid.* p. 193.

[137] « Toutes les vérités de cette sorte sont hypothétiques, puisqu'elles sont incapables de faire naître l'acte de penser dans la pensée, puisqu'elles supposent tout ce qui est en question. En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une *violence originelle faite à la pensée* […]. » *Ibid.*, p. 182.

[138] G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit*., p. 10.

[139] *Ibid.*, p. 118-119.

entre le cogito cartésien et le cogito kantien. Kant souligne que l'existence du Je ne peut pas être déduite du « je pense », car « la proposition en question exprime une intuition empirique indéterminée[140] ». Deleuze elabore : « Au "Je pense" et au "Je suis", il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition) ; à la détermination et à l'indéterminé, il faut ajouter la forme du *déterminable*, c'est-à-dire le temps[141]. » C'est ainsi que surgit le *Je fêlé*, le Je qui est « fêlé par la forme pure et vide du temps[142] ». Et comme nous l'avons déjà vu, la temporalité est pour Deleuze produite par la synthèse passive (les conséquences de cette temporalité deviendront plus claires dans *Logique du sens*). Deleuze reproche à Descartes d'avoir réduit « le Cogito à l'instant » et d'avoir ainsi expulsé « le Temps », en le confiant « à Dieu dans l'opération de la création continuée[143] ». Contrairement à cette démarche cartésienne, il maintient : « Une succession d'instants ne fait pas le temps, elle le défait aussi bien ; elle en marque seulement *le point de naissance toujours avorté*[144]. » (Nous soulignons)

Dans ses lettres à Jacques Rivière, Artaud parle des difficultés qu'il rencontre dans la pensée. Il parle de l' « effondrement central », son âme étant « substantiellement atteinte ». Rivière montre sa curiosité envers le jeune homme mais semble incapable de comprendre que ces troubles de la pensée ne soient pas remédiables. Deleuze affirme : « Rarement, il y eut tel malentendu[145]. » Or, de quel

---

[140] « Le "Je pense" est, ainsi qu'on l'a déjà dit, une proposition empirique et contient en lui-même la proposition : "J'existe". Cela étant, je ne peux pas dire : "Tout ce qui pense existe" ; car dans ce cas la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires. Par conséquent, mon existence ne peut donc pas non plus être considérée comme déduite, ainsi que Descartes l'a cru, de la proposition : "Je pense" (parce que, sinon, il faudrait qu'elle fût précédée par la majeure : "Tout ce qui pense existe"), mais elle lui est identique. La proposition en question exprime une *intuition empirique indéterminée*, c'est-à-dire une perception (par conséquent, elle démontre que déjà la sensation, qui appartient donc à la sensibilité, est au fondement de cette proposition existentielle), mais elle précède l'expérience, qui doit déterminer l'objet de la perception par la catégorie relativement au temps […]. » (Nous soulignons) Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2021, p. 365.

[141] G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 117.

[142] « D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps ; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne. » *Ibid.*

[143] « Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le Lemps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée. Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même. » *Ibid.*, p. 117.

[144] *Ibid.*, p. 97.

[145] *Ibid.*, p. 191.

malentendu s'agit-il ? Après tout, n'est-il pas vrai qu'Artaud lui-même parle de la « sensibilité extrême » et de la « pénétration presque maladive » de l'esprit de Rivière[146] ?

Aux yeux de Deleuze, le problème est que Rivière « maintient l'image d'une fonction pensante autonome, douée d'une nature et d'une volonté de droit[147]. » De ce point de vue, les difficultés qu'éprouve Artaud sont seulement factuelles. L'esprit a besoin des obstacles et des objets concrets. Rivière écrit : « Le seul remède à la folie, c'est l'innocence des faits. […] Si par pensée on entend *création*, comme vous semblez faire la plupart du temps, il faut à tout prix qu'elle soit relative ; on ne trouvera la sécurité, la constance, la force, qu'en engageant l'esprit dans quelque chose[148]. »

Or, ce genre de réconciliation entre l'esprit autonome et des faits inopportuns n'est pas satisfaisante pour Deleuze qui affirme : « Artaud ne parle pas simplement de son "cas", mais pressent déjà, dans ces lettres de jeunesse, que son cas le met en présence d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image[149]. » Quelques lignes plus loin, en nous rappelant les mots du dernier Artaud – « Je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité[150] » – d'Artaud qui avait déjà passé tant d'années dans les asiles d'aliénés, il ajoute : « Il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie n'est pas seulement un fait humain, qu'elle est une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image[151]. »

L'accent étant mis sur la fêlure qui traverse le sujet pensant dans le temps, la pensée ne peut plus être considérée comme une faculté naturelle que le sujet peut exercer à son gré. C'est pour cette raison que Deleuze insiste :

---

[146] « Ma question était peut-être en effet spécieuse, mais c'est à vous que je la posais, à vous et à nul autre, à cause de la sensibilité extrême, de la pénétration presque maladive de votre esprit. » A. Artaud, *Œuvres Complètes I*, op. cit., p. 35.

[147] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit*., p. 191.

[148] A. Artaud, *Œuvres Complètes I*, *op. cit*., p. 44.

[149] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 191.

[150] *Ibid.*, p. 192. La citation complète : « Je suis un génital inné, à y regarder de près cela veut dire que je ne me suis jamais réalisé. Il y a des imbéciles qui se croient des êtres, êtres par innéité. Moi je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité. Celui qui par innéité est celui qui doit être un être, c'est-à-dire toujours fouetter cette espèce de négatif chenil, ô chiennes d'impossibilité. » A. Artaud, *Œuvres Complètes I*, *op. cit*., pp. 11-12.

[151] *Ibid.*, p. 192.

> Artaud dit que le problème (pour lui) n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquérir application et méthode, ou de perfectionner ses poèmes, mais d'arriver tout court à *penser quelque chose*. C'est là pour lui la seule « œuvre » concevable ; elle suppose une impulsion, une compulsion de penser qui passe par toutes sortes de bifurcations, qui part des nerfs et se communique à l'âme pour arriver à la pensée. […] Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore […]. Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord *engendrer « penser » dans la pensée*[152].

À l'instar de Blanchot (et de Heidegger), chez qui l'accent est mis sur le retirement originaire de la pensée, ou plutôt, sur le retirement de ce qui est *à penser*, de ce qui *donne à penser* (et qui bouleverse par-là la pensée), Deleuze, lui aussi, se penche sur ce déséquilibre dans la pensée. Néanmoins, dans la mesure où il s'intéresse à la créativité (déchirante) inhérente à la pensée, il tire des exemples des domaines divers afin de démontrer le renouvellement de la pensée, le renouvellement qui ne surgit qu'en détruisant les images et les orientations préexistantes.

1.1.3.2. Logique du sens (1969)

Ici, on trouve le commentaire qui est plus extensif et se concentre exclusivement sur le dernier Artaud – surtout sur l'écriture qu'il a pratiquée dès ses internements dans les asiles d'aliénés. Présentons, tout d'abord, la problématique générale de l'ouvrage entier. En essence, Deleuze s'efforce d'élaborer le concept de l'événement en recourant à des paradoxes qu'on trouve dans la philosophie, dans la littérature ou dans la pratique clinique.

Pour entrer dans le vif du sujet, faisons une brève lecture de la dix-huitième série intitulée *des trois images de philosophes*. Deleuze constate : « L'image du philosophe, aussi bien populaire que scientifique, semble avoir été fixée par le platonisme : un être des ascensions, qui sort de la caverne, s'élève et se purifie d'autant plus qu'il s'élève[153]. » Il s'agit d'une sorte de « psychisme ascensionnel » (le

[152] *Ibid*., pp. 191-192.

[153] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, 1969, p. 152.

terme emprunté de Bachelard[154]). Et tout comme il y a de maladies congénitales, il y a aussi de « maladies proprement philosophiques », l'idéalisme étant « la maladie congénitale de la philosophie platonicienne[155]. »

Peut-on renverser ou tout au moins suspendre cette orientation vers la hauteur, qui semble être enracinée dans les profondeurs de la philosophie platonicienne, de sorte qu'elle devienne comme une maladie ? A cette fin, Deleuze a recours à Nietzsche, connu pour sa tendance à examiner les généalogies (des concepts ou des institutions culturelles), étant une sorte de philosophe-médecin[156]; c'est lui qui « remet en question tout le problème de l'orientation de la pensée : n'est-ce pas selon d'autres dimensions que *l'acte de penser s'engendre dans la pensée et que le penseur s'engendre dans la vie*[157] ? » (Nous soulignons)

À côté du philosophe platonicien, Deleuze dessine la figure du « philosophe présocratique [qui] ne sort pas de la caverne » et qui « estime au contraire qu'on n'y est pas assez engagé, pas assez englouti[158]. » Cette orientation présocratique est aussi bien celle de Nietzsche : « Les profondeurs emboîtées semblent à Nietzsche la véritable orientation de la philosophie, la découverte présocratique à reprendre dans une philosophie de l'avenir, avec toutes les forces d'une vie qui est aussi *une pensée*, ou d'un langage qui est aussi *un corps*[159]. » (Nous soulignons)

---

[154] « Chez Nietzsche, le poète explique en partie le penseur et […] Nietzsche est le type même du poète vertical, du *poète des sommets*, du *poète ascensionnel*. » Gaston Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, 1990, pp. 147-148. Or, cette thèse de Bachelard est contestée par Deleuze dans *Logique du sens* : « Il est étrange que Bachelard, cherchant à caractériser l'imagination nietzschéenne, la présente comme un "psychisme ascensionnel". Non seulement Bachelard réduit au minimum le rôle de la terre et de la surface chez Nietzsche, mais il interprète la "verticalité" nietzschéenne comme étant avant tout hauteur et ascension. Pourtant, elle est bien plutôt profondeur et descente. L'oiseau de proie ne monte pas, sauf accidentellement : il surplombe et "fond". » G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 154.

[155] *Ibid*.

[156] Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze porte son attention sur cet aspect chez le philosophe allemand : « [J]uger la volonté affirmative du point de vue de la volonté nihiliste, et la volonté nihiliste du point de vue de la volonté qui affirme : tel est l'art du généalogiste, et le *généalogiste est médecin*. "Observer des concepts plus sains, des valeurs plus saines en se plaçant d'un point de vue de malade, et inversement […]." » Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 76. « On reconnaît la trinité nietzschéenne, du "philosophe de l'avenir" : *philosophe médecin* (c'est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c'est l'artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c'est le législateur qui détermine le rang, la généalogie). » *Ibid.*, p. 86.

[157] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 153.

[158] *Ibid.*

[159] *Ibid.*

Or, il ne s'agit pas d'un simple renversement de l'orientation. On ne fouille pas dans les profondeurs pour parvenir à un fond absolu (à la vérité ultime ou quoi que ce soit) ; il y a un masque derrière un masque, et « derrière toute caverne » il y a « une autre caverne plus profonde ». Selon les mots de Nietzsche, « toute philosophie est une philosophie de surface (*Vordergrunds-Philosophie*)[160]. » Deleuze propose qu'il doit y avoir une autre image de philosophes :

> C'est à eux que le mot de Nietzsche s'applique particulièrement : *combien ces Grecs étaient profonds à force d'être superficiels !* Ces troisièmes Grecs, ce ne sont même plus tout à fait des Grecs. Le salut, ils ne l'attendent plus des profondeurs de la terre ou de l'autochtonie, pas davantage du ciel et de l'Idée, ils l'attendent latéralement, de l'*événement*, de l'*Est* [...][161].

Il s'agit désormais de « l'incorporel [qui] n'est pas en hauteur, mais à la surface, [qui] n'est pas la plus haute cause, mais l'effet superficiel par excellence, [qui] n'est pas Essence, mais événement[162]. » Interrogeons-nous sur cet effet de la surface qu'est l'événement.

Dans le *Parménide*, Platon définit le devenir par la « puissance d'esquiver le présent (car être présent, ce serait être, et non plus devenir) » ; or, le devenir ne peut pas « esquiver le présent » : « car il devient maintenant, et ne peut pas sauter par-dessus le "maintenant" »[163]. Deleuze nous propose le paradoxe suivant dans la toute première série (*Du pur événement*) :

> Quand je dis « Alice grandit », je veux dire qu'elle devient plus grande qu'elle n'était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps qu'elle est plus grande et plus petite. *Mais c'est en même temps qu'elle le devient*. [...] Telle est la simultanéité d'un devenir dont le propre est d'esquiver le présent[164]. (Nous soulignons)

---

[160] » [D]errière toute caverne, une caverne plus profonde - un monde plus vaste, plus étranger, plus riche, par-delà une surface, un arrière-fond d'abîme derrière tout fond, derrière toute "fondation". Toute philosophie est une philosophie de surface [*Vordergrunds-Philosophie*]. [...] Toute philosophie *cache* aussi une philosophie ; toute opinion est aussi une cachette, toute parole est aussi un masque. » Friedrich Nietzsche, *Œuvres* (Par-delà bien et mal), Flammarion, 2020, p. 833.

[161] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., pp. 154-155.

[162] *Ibid.*, p. 155.

[163] *Ibid.* p. 191.

[164] *Ibid*., p. 9.

Élucidons ce paradoxe. Si l'on envisage le devenir-grand d'Alice comme constitué par des moments instantanés et équidistants que l'on peut mettre en succession (on peut, par exemple, les filmer), il est clair que l'on peut en dégager un sens unilatéral. Or, étrangement, ce qui apporte la confusion dans ce processus est précisément le *maintenant*. Il est vrai qu'Alice grandit et qu'à la fin de ce processus, elle doit être plus grande qu'elle ne l'était il y a quelque temps ; or, précisément parce qu'elle est *en train de* grandir et doit donc toujours traverser le maintenant (et dans ce maintenant, elle *n'est pas encore* grande), elle se rapetisse simultanément, elle subit un rapetissement. C'est un événement tout à fait déroutant. Le sens change, ou plutôt, il se scinde. Deleuze maintient : « Il appartient à l'essence du devenir d'aller, de tirer dans les deux sens à la fois : Alice ne grandit pas sans rapetisser, et inversement. Le bon sens est l'affirmation que, en toutes choses, il y a un sens déterminable ; mais le paradoxe est l'affirmation des deux sens à la fois[165]. »

Pour mettre au jour les effets étranges de la surface, Deleuze s'inspire non seulement de Lewis Carroll mais aussi des Stoïciens. Pour ces derniers, il y a, d'un côté, les corps avec leurs qualités réelles et, de l'autre, les états de choses, ou plutôt, les « mélanges entre corps ». En d'autres termes, « un corps en pénètre un autre et coexiste avec lui dans toutes ses parties, comme la goutte de vin dans la mer ou le feu dans le fer[166]. » Pour les stoïciens, le temps qui comprend ou enveloppe les corps et les états de choses est comme un vaste présent qui implique une autre sorte de causalité : « Il n'y a pas de causes et d'effets parmi les corps : tous les corps sont causes, causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles s'appelle Destin, dans l'étendue du présent cosmique[167]. » À ce propos, Deleuze invoque l'analyse d'Émile Bréhier : « Lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle, mais un attribut nouveau, celui d'être coupé. L'*attribut* ne désigne aucune qualité *réelle*…, (il) est toujours au contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est

[165] *Ibid*.

[166] *Ibid.,* p. 15.

[167] *Ibid.,* p. 13.

non un être, mais une *manière d'être* [...][168]. » Ajoutons que ce raisonnement est présenté nettement par Ronald Bogue qui dit : « The knife does not cause the effect of a gash in the flesh; rather, the knife and flesh intermingle in the self-causing development of the cosmic body of God[169]. »

Deleuze veut pousser ce raisonnement encore plus loin. Il faut qu'il y ait un troisième régime : non seulement les corps et les états de choses mais aussi « les effets ou événements incorporels ». Contrairement à Aristote, chez qui la substance est l'être proprement dit et ses accidents le sont moins (ce qui nous donne un concept équivoque de l'être), chez les Stoïciens « les états de choses, quantités et qualités, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance » ; les Stoïciens parlent d'un « extra-être », d'un « Quelque chose, aliquid » qui « subsume l'être et le non-être »[170]. Au lieu de décrire les mélanges avec l'aide de concepts ou de substantifs (« le vert d'un arbre »), il faut porter l'attention sur les verbes (« L'arbre verdoie… »). Cette finesse devient plus claire si l'on comprend que, en fait, le verbe n'ajoute rien (substantiel ou corporel) à ce qu'est un arbre. Et pour Deleuze, les évènements sont non pas « des substantifs ou des adjectifs, mais des verbes » ; ils ne sont « ni des agents ni des patients, mais des résultats d'actions et de passions, des "impassibles" – impassibles résultats[171]. »

---

[168] Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 19528, pp. 11-13. [G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 14.] Ce raisonnement initiallement stoïcien est démontré clairement dans *Long* et *Sedley* : « It is a fundamental Stoic tenet that *only bodies can act or be acted upon*. The scalpel, by acting upon another body, flesh, generates an *effect*, being cut. This effect is not another body, but an incorporeal predicate, or 'sayable'. Why so? The alternative was presumably to say that thanks to the scalpel one body, uncut flesh, ceases to exist and is replaced by a new body, cut flesh. But *that would imply that no body persists through the process*, so that there is no body in which we can say that the change has been brought about. Since the object changed, must, normally speaking, *persist through the change* [...], it proved more palatable for them to say that the *effect is not a new body* but the incorporeal predicate 'is cut' (or 'being cut'), which comes to be true of the persisting flesh. » A.A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers* (Volume 1), CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1987, p. 340. [Sean Bowden, *The priority of events*, Edinburgh University Press, 2011, p. 23.]

[169] Ronald Bogue, *Deleuze on literature*, 2003, Routledge, p. 33.

[170] « Cette dualité nouvelle entre les corps ou états de choses, et les effets ou événements incorporels, entraîne un bouleversement de la philosophie. Par exemple, chez Aristote, toutes les catégories se disent en fonction de l'Être ; et la différence passe dans l'être entre la substance comme sens premier, et les autres catégories qui lui sont rapportées comme accidents. Pour les Stoïciens au contraire, les états de choses, quantités et qualités, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance ; ils font partie de la substance ; et à ce titre ils s'opposent à un extra-être qui constitue l'incorporel comme entité non existante. Le terme le plus haut n'est donc pas Être, mais Quelque chose, *aliquid*, en tant qu'il subsume l'être et le non-être, les existences et les insistances. » G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 16.

[171] *Ibid*., pp. 13-14.

Cette démarche problématise le rapport entre le sens et l'expression (nous avons déjà rencontré cet enjeu chez Husserl et Derrida). Selon Deleuze, Husserl reconnaît, lui aussi, le paradoxe du sens : il semble que son concept *noème* (c'est-à-dire, ce qui est *pensé* dans un acte de la perception et qui est le *sens*) est comme « un impassible, un incorporel ». Dans l'*Ideen I*, Husserl écrit : « L'arbre pur et simple peut flamber [...]. Mais le sens – le sens de cette perception, lequel appartient nécessairement à son essence – ne peut pas brûler [...][172]. » Deleuze se demande : « Le noème est-il autre chose qu'un événement pur, l'événement d'arbre (bien que Husserl ne parle pas ainsi pour des raisons terminologiques)[173] ? » Après tout, le noème est un composant non-réel de la conscience ; il n'est ni un vécu psychique (le noèse), ni un objet qu'on voit devant nous (c'est-à-dire, dans la nature physique). À ce propos, Derrida avait déjà parlé du sens anarchique du noème[174]. Néanmoins, Deleuze n'est pas tout à fait satisfait avec la démarche husserlienne, dans la mesure où le fondateur de la phénoménologie traite le noème comme un prédicat plutôt que comme un verbe ou un événement[175]. » (Nous renvoyons ici à l'article – *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl* – de Nicolas de Warren où

---

[172] E. Husserl, *Les idées directrices de la phénomenologie I*, *op. cit*., pp. 308-309. Le statut spécial du noème est egalement élucidé *Paul Ricoeur*, le traducteur de l'*Ideen I* : « Pour bien entendre l'immanence spéciale du noème, il faut comprendre que la thèse de réalité, une fois suspendue, est retenue comme moment de croyance ; dès lors le caractère de réalité lui-même fait partie du noème et s'ajoute au "sens". » *Ibid.*, p. 310.

[173] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 33.

[174] « Il n'est ni du monde ni de la conscience, mais le monde ou quelque chose du monde pour la conscience. Sans doute ne peut-il être découvert, en droit, qu'à partir de la conscience intentionnelle mais il ne lui emprunte pas ce qu'on pourrait appeler métaphoriquement, en évitant de réaliser la conscience, son "étoffe". Cette non-appartenance réelle à quelque région que ce soit, fût-ce à l'archi-région, cette anarchie du noème est la racine et la possibilité même de l'objectivité et du sens. » J. Derrida*, L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 242-243.

[175] « [L]a genèse husserlienne semble opérer un tour de passe-passe. Car le noyau a bien été déterminé comme *attribut* ; mais l'attribut est compris comme *prédicat* et non comme verbe, c'est-à-dire comme concept et non comme *événement* [...]. » G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 118.

l'auteur essaie de réconcilier, à certains égards, Husserl et Deleuze, surtout en critiquant les méconnaissances de la part de ce dernier[176].)

Contrairement à Husserl, pour qui la couche de l'expression n'est pas productive ou plutôt s'épuise dans l'exprimer (en exprimant une seule et même thèse)[177], Deleuze maintient que le sens, même s'il est « neutre », « n'est jamais le double des propositions qui l'expriment, ni des états de choses auxquels il arrive et qui sont désignés par les propositions » ; et pour expliciter le régime particulier du sens, il tire le parallèle suivant : « [T]ant que nous en restons au circuit de la proposition, nous ne pouvons qu'inférer indirectement ce qu'est le sens ; mais, ce qu'il est directement, [...] on ne pouvait le savoir qu'en brisant le circuit, dans une opération analogue à celle qui fend et déploie l'anneau de Moebius[178]. » Élaborons ce parallèle, puisqu'il est lié avec les analyses (qu'on trouve dans *Différence et répétition*) que nous avons déjà présentées.

L'anneau ou le ruban de Moebius ne possède qu'une seule face dite *non orientable* ; cela veut dire que si l'on fait tourner un objet bi-dimensionel et non-symétrique (disons, une flèche) sur sa surface (d'un bout à l'autre), cet objet arrivera *renversé* à son point de départ. Nous avons déjà vu dans notre discussion sur la nature d'espace que la rotation d'un objet (non-symétrique) sur une surface normale ne nous donnera jamais un objet renversé (une image-miroir). Contrairement à cela, la surface de Moebius peut générer cette différence : une *autre direction* ou un *autre sens*. Deleuze affirme que le statut du sens est inséparable de cette doublure qui est « la continuité de l'envers et de l'endroit, [qui est] l'art

---

[176] Nicolas de Warren, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl, Paradigmi*; 2014; Vol. 32; iss. 2; pp. 49 - 69 Par exemple, de Warren souligne que, tout comme la notion de l'attribut chez les stoiciens, le noeme est une *maniere d'être* : « The noema frames transcendence within immanence, yet the transcendence of the noema does not signify that the noema "exists" independently of consciousness. Indeed, the noema does not "exist" at all. Its "manner of being" (Husserl speaks of *Seinsweise des Noema*) is ontologically ambiguous, anarchic. » En outre, Deleuze méconnaît également que Husserl avait fait déplacer le locus traditionnel de la vérité : « Deleuze commits his own slight [sic] of hand… This is not only to miss that Husserl has already undermined the traditional image of truth as located in the judgment (and representation) but also that the noema is arguably *not* an intervening representation or object (contrary to the so-called West Coast view of the noema as a Fregean *Sinn*) that mediates the relation to the object. [...] [T]he noema 'is' the appearing of the object itself, even if the noema itself 'is' nothing that appears as such. »

[177] « La couche de l'expression, – c'est là son originalité –, si ce n'est qu'elle confère précisément une expression à toutes les autres intentionnalités, n'est pas productive. Ou si l'on veut : *sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans l'exprimer* et dans la *forme du conceptuel* qui s'introduit avec cette fonction. » E. Husserl, *Les idées directrices de la phénoménologie I*, *op. cit.*, p. 421.

[178] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 149.

d'instaurer cette continuité, de telle manière que le sens à la surface se distribue des deux côtés à la fois, comme exprimé subsistant dans les propositions et comme événement survenant aux états de corps[179]. » Le ruban de Moebius est, en effet, cette « continuité de l'envers et de l'endroit ».

Pour élaborer davantage le paradoxe du sens, Deleuze introduit la distinction entre les deux modes de la temporalité. Il y a le Chronos, qui est un « vaste présent qui résorbe le passé et le futur [...]. Le dieu vit comme présent ce qui est futur ou passé pour moi [...][180]. » Mais il y a aussi l'Aiôn qui est défini « non pas [par] trois dimensions successives mais [par] deux lectures simultanées du temps[181]. » L'Aiôn est marqué non pas par le présent mais plutôt par un *instant* (défini comme *atopon* par Platon[182]) qui est « sans épaisseur et sans extension ». Contrairement à la circularité du Chronos,

> Aiôn s'étend en ligne droite, illimitée dans les deux sens. Toujours déjà passé et éternellement encore à venir, Aiôn est la vérité éternelle du temps : *pure forme vide du temps*, qui s'est libérée de son contenu corporel présent, et par là a déroulé son cercle, s'allonge en une droite, peut-être d'autant plus dangereuse, plus labyrinthique, plus tortueuse pour cette raison [...][183].

L'Aiôn est le temps de l'évènement qui, libéré de son « contenu corporel », dépasse l'individu qui l'incarne. Deleuze invoque Joë Bousquet qui dit : « Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner[184]. » Ceci démontre également l'attitude stoïcienne : « ne pas être indigne de ce qui nous arrive[185] ». On

---

[179] *Ibid*., p. 151.

[180] *Ibid*., p. 190.

[181] *Ibid*., p. 13.

[182] « Platon dit bien que l'instant est *atopon*, atopique. Il est l'instant paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens de surface et la quasi-cause, pur moment d'abstraction dont le rôle est d'abord de diviser et de subdiviser tout présent dans les deux sens à la fois, en passé-futur, sur la ligne de l'Aiôn. » *Ibid*., p. 195.

[183] *Ibid*., p. 193.

[184] « Il faut appeler Joe Bousquet stoïcien. La blessure qu'il porte profondément dans son corps, *il l'appréhende dans sa vérité éternelle comme événement pur*, pourtant et d'autant plus. Autant que les événements s'effectuent en nous, ils nous attendent et nous aspirent, ils nous font signe : "Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner". » (Nous soulignons) G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 174.

[185] « Ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : *ne pas être indigne de ce qui nous arrive*. Au contraire, saisir ce qui arrive comme injuste et non mérité (c'est toujours la faute de quelqu'un), voilà ce qui rend nos plaies répugnantes [...]. » (Nous soulignons) *Ibid*., p. 174.

n'attend pas le salut du haut. C'est la vertu qui crée son propre plan de consistance. Marc-Aurèle avait dit : » En haut, en bas, en cercle se meuvent les éléments. *Le mouvement de la vertu n'est compris dans aucune de ces directions* ; mais c'est quelque chose de plus divin, et c'est par une voie difficile à comprendre qu'elle avance et qu'elle suit heureusement son chemin[186]. » (Nous soulignons)

L'Aiôn est le temps des *contre-effectuations*. Comment comprendre cette définition ? Le sens, pour Deleuze, est avant tout un mouvement, ou plutôt, une orientation en devenir. C'est pour cette raison qu'il met l'accent sur les verbes. Un verbe (même en forme d'infinitif – *verdoyer*) nous donne une action, une dramatisation. Faisons une expérience. On lit les mots : « L'arbre verdoie… ». Immédiatement, on imagine devant nous un arbre verdoyant, peut-être vu depuis des angles distincts, etc. (évidemment, notre imagination fait un libre collage à partir de la mémoire et/ou de la fantaisie). Or, sur quelle réalité retombe ce flux de la conscience, ce vécu (en tant qu'il a un sens ou est lui-même un sens) ? Sur la proposition ? Sur la réalité extérieure dite objective ?

Le sens, pour Deleuze, ne s'épuise ni dans les propositions, ni dans les états de choses (mais cela n'empêche pas que le sens peut être, pour ainsi dire, absorbé par une seule surface, comme nous le verrons dans le chapitre suivant). L'action exprimée par un verbe est, en fait, quelque chose de fragile. Quand on lit qu'un arbre verdoie, il y a une durée dans l'esprit (et il importe peu si elle est fabriquée ou non par des instants immobiles) ; tant que cette durée a un sens, elle garde une certaine solidité ou immobilité, mais tout de même, elle n'est pas un Chronos qui comprend en lui-même toutes les dimensions ou tous les sens du temps. Une durée peut bien perdre le sens ou le trouver renversé.

Il convient de noter que les mots, tout comme les corps, ont leurs flexions (nous en parlerons). Après tout, pourquoi *L'arbre verdoie* mais pas *Le vert arboit* ? Et si l'on veut substantialiser cette action, on peut parler de « L'a(r)boiement de la vertitude ». Cela serait déjà une sorte de non-sens à la Lewis Carroll, et aussi une forme de langage schizophrénique. On peut également invoquer un autre exemple : les poèmes de Gherasim Luca. Deleuze parle de lui dans ses dialogues avec Parnet

[186] Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Librairie Garnier Frères, 1951, p. 99. « [C]et autre mouvement dont parlait Marc-Aurèle, celui qui ne se fait ni en haut ni en bas, ni circulairement, mais seulement à la surface, le mouvement de la "vertu" [...]. » G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 194.

(« Gherasim Luca est un grand poète parmi les plus grands[187] ») et on le rencontre dans *Mille Plateaux* aussi. Là, Deleuze et Guattari parlent de la désubjectivation (de « la conscience et la passion ») et invoquent Luca comme un exemple de bégaiement du langage. Ils citent un extrait de son poème intitulé *Passionnément* : « ne do ne domi ne passi ne dominez pas / ne dominez pas vos passions passives ne / […] ne do dévorants ne do ne dominez pas / vos rats vos rations vos rats rations ne ne… . »[188] C'est comme si, grâce au bégaiement, les composantes se détachaient des mots et retombaient sur un autre sens de la phrase, sur une autre direction ; comme s'ils s'*effectuaient* autrement, *contre* le sens. C'est une sorte de mouvement *rhizomatique* qui, pour Deleuze et Guattari, s'oppose à l'arborescence qui domine la logique ou les autres domaines.

1.1.3.3. Du schizophrène et de la petite fille

La treizième série – *Du schizophrène et de la petite fille* – tient une place particulière dans l'ouvrage entier ; on y observe un autre rapport entre la surface et les profondeurs. Dès le début, Deleuze nous dit : « Rien de plus fragile que la surface[189]. » Il est vrai que la surface nous donne le sens, aussi bien que le non-sens. Chaque phrase, chaque mot peut s'articuler autrement à partir de ses charnières. Mais lorsqu'on parle du non-sens, s'agit-il toujours du *même* non-sens ?

En premier lieu, Deleuze conteste un certain amalgame, une certaine confusion : « la grotesque trinité de l'enfant, du poète et du fou[190]. » Il faut différencier les non-sens proférés par chacun d'eux pour ne pas confondre l'aspect *clinique* et avec l'aspect *critique*. À ce propos, Deleuze prend Artaud comme contre-exemple à Lewis Carroll. Ronald Bogue esquisse l'enjeu central : « The clinical problem revealed in the opposition of Carroll and Artaud is one of *surfaces* and

---

[187] « Il a inventé un prodigieux bégaiement, le sien. Il lui est arrivé de faire des lectures publiques de ses poémes ; deux cents personnes, et pourtant c'était un événement, c'est un événement qui passera par ces deux cents, n'appartenant à aucune école ou mouvement. Jamais les choses ne se passent là où on croit, ni par les chemins qu'on croit. » G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit*., p. 10.

[188] « Désubjectiver la conscience et la passion. N'y a-t-il pas des redondances diagrammatiques qui ne se confondent ni avec les signifiantes, ni avec les subjectives ? Des redondances qui ne seraient plus des noeuds d'arborescence, mais des reprises et des élancements dans un rhizome ? Être bègue du langage, étranger dans sa propre langue […]. » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980. p. 168.

[189] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 101.

[190] *Ibid*.

depths, [that is to say, it is] the critical problem [...]. Carroll's surfaces and Artaud's depths have much to teach us about infantile neurosis and schizophrenic dissociation, but only if *la clinique* is guided by *la critique*, psychoanalytic theory by literary invention[191]. »

Dans *De l'autre côté du miroir* de Lewis Carroll, le poème Jabberwocky est un exemple célèbre de poésie du non-sens. Ce poème introduit des mots-valise, formés par la fusion de deux mots (par exemple, slithy = lithe + slimy), ainsi que des mots ésotériques dont les significations sont apparemment arbitraires (par exemple, borogove = bird + mop)[192]. Assez souvent, le mot devient une sorte de *point aléatoire*[193] qui accueille deux séries hétérogènes.

Évidemment, ce poème pose un énorme défi aux traducteurs. Il existe plusieurs traductions, parmi lesquelles celle d'Antonin Artaud, qui reste incomplète. Sans entrer dans les détails d'une comparaison avec le texte original et d'autres traductions françaises, nous allons suivre l'analyse proposée par Deleuze :

> À lire la première strophe du Jabberwocky telle qu'elle est rendue par Artaud, on a l'impression que les deux premiers vers répondent encore aux critères de Carroll, [...]. Mais dès le dernier mot du second vers, dès le troisième vers, un glissement se produit, et même un *effondrement central et créateur*, qui fait que nous sommes dans un autre monde et dans un tout autre langage. Avec effroi, nous le reconnaissons sans peine : c'est le *langage de la schizophrénie*[194].(Nous soulignons)

Voici les trois premiers vers de la traduction faite par Artaud :

> Il était Roparant, et les Vliqueux tarands
>
> Allaient en gibroyant et en brimbulkdriquant

---

[191] R. Bogue, *Deleuze on literature*, *op. cit*., p. 32.

[192] « A 'borogove' is a thin shabby-looking bird with its feathers sticking out all round — something like a live mop.' 'And then "mome raths"?' said Alice. 'I'm afraid I'm giving you a great deal of trouble.' 'Well, a "rath" is a sort of green pig: but "mome" I'm not certain about. I think it's short for "from home" — meaning that they'd lost their way, you know.'» Lewis Carroll, *Alice's adventures in wonderland* and *Through the looking glass*, London, J. M. Dent & Sons LTD, 1970, p. 188.

[193] Un exemple du point aléatoire dans l'œuvre de Lewis Carroll est la créature appelée le *Snark* - fusion de shark (requin) et snail (escargot). Or, ce n'est pas seulement cette fusion qui fait de lui un point aléatoire mais le fait qu'il est un lieu de rencontre entre ce qui est matériel et ce qui est immatériel. Par exemple : « You may seek it with thimbles - and seek it with care; You may hunt it with forks and hope; You may threaten its life with a railway - share; You may charm it with smiles and soap. » Lewis Carroll, *The hunting of the Snark*, Sovereign Sanctuary Press, 2004, p. 18.

[194] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., pp. 102-103.

> Jusque-là où la rourghe est à rouarghe à ramgmbde et rangmbde à rouarghambde…[195]

Dans le troisième vers (« All mimsy were the borogoves » en anglais) surgissent des mots qui ne sont ni des mot-valise ni des mots ésotériques. Bien qu'il soit toujours possible d'en dégager les significations[196], les mots sont tellement chargés de consonnes qu'il est difficile de les prononcer. On a l'impression que le langage se rapproche du bruit et devient un autre élément. Qu'est-ce qui a motivé Artaud à faire une telle traduction ? Il raconte :

> Je n'ai pas fait de traduction de Jabberwocky. J'ai essayé d'en traduire un fragment mais cela m'a ennuyé. Je n'ai jamais aimé ce poème qui m'a toujours paru d'un infantilisme affecté… *Je n'aime pas les poèmes ou les langages de surface* et qui respirent d'heureux loisirs et des réussites de l'intellect […][197].

Ce mécontentement avec la surface est le fil rouge pour Deleuze et il s'efforce d'en dégager les traits généraux de la schizophrénie :

> Dans cette faillite de la surface, le mot tout entier perd son sens. Il garde peut-être un certain pouvoir de désignation, mais ressenti comme vide ; un certain pouvoir de manifestation, ressenti comme indifférent ; une certaine signification, ressentie comme « fausse ». Mais il perd en tous cas son sens, c'est-à-dire sa puissance à recueillir ou à exprimer un effet incorporel distinct des actions et des passions du corps [...].[198]

Freud avait parlé du « corps-passoire » pour souligner une certaine expérience du corps propre chez les schizophrènes : « cette aptitude du schizophrène à saisir la surface et la peau comme percée d'une infinité de petits trous[199]. » Deleuze reprend cette constatation pour affirmer de son côté qu'il ne s'agit pas » pour le schizophrène, de récupérer le sens que de détruire le mot, de conjurer l'affect ou

---

[195] « Il était Roparant, et les Vliqueux tarands / Allaient en gibroyant et en brimbulkdriquant / Jusque-là où *la rourghe est à rouarghe à ramgmbde et rangmbde à rouarghambde* : / Tous les falomitards étaient les chats-huants / Et les Ghoré Uk'hatis dans le Grabugeument. » Antonin Artaud, *Tentative antigrammaticale contre Lewis Carroll*, L'Arbalète, issue no. 12, 1947 [G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 103.]

[196] « Pour "rourghe" et "rouarghe", Artaud lui-même indique ruée, roue, route, règle, route à régler (on y joindra le Rouergue, pays de Rodez où Artaud se trouvait) […] » *Ibid*., p. 110.

[197] Lettre à Heanri Parisot, Lertres de Rodez, G.L.M., 1946 [G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 103].

[198] *Ibid*., p. 107.

[199] *Ibid*., p. 106.

de transformer la passion douloureuse du corps en action triomphante, […], toujours dans cette profondeur en dessous de la surface crevée[200]. » Ainsi, il y a « la dualité du mot schizophrénique : le mot-passion qui éclate dans valeurs *phonétiques* blessantes, le mot-action qui soude les valeurs *toniques* inarticulées[201]. »

Pour prouver son point, Deleuze se concentre non seulement sur Artaud mais aussi sur Louis Wolfson, un jeune Américain surnommé « l'étudiant en langues ». Wolfson entretient une relation antagoniste avec sa mère ainsi qu'avec sa langue maternelle, l'anglais. Quand sa mère parle, il se bouche les oreilles. Pour lui, la « frontière incorporelle » entre les « corps physiques » et les « mots sonores » disparaît, faisant ainsi chuter le sens, censé être un phénomène de surface, dans les abîmes, les profondeurs du corps. Le schizophrène éprouve une souffrance immense à l'écoute des mots qu'il hait. Il trouve une solution. Ayant appris de son père que, par exemple, « les vocables russe et anglais pour arbre soient identiques[202] », Wolfson apprend les langues étrangères pour transforme la langue maternelle devenue douloureuse. Il se concentre sur les consonnes. Deleuze écrit dans la préface de l'œuvre de Wolfson : « Par exemple, la phrase *don't trip over the wire* ! (ne trébuche pas sur le fil) devient *tu'nicht* (allemand) *trébu*cher (français) *über* (allemand) *èth hé* (hébreu) *zwirn* (allemand)[203]. »

Néanmoins, pour Deleuze, le cas de Wolfson est un cas « clinique » et il est « loin du génie d'Artaud[204] ». C'est chez ce dernier qu'on voit la vraie transformation du mot-passion dans le mot-action :

> Quand Antonin Artaud dit dans son *Jabberwocky* : « Jusque-là où la rourghe est à rouarghe a rangmbde et rangmbde a rouarghambde », il s'agit d'activer, d'insuffler, de mouiller ou de faire flamber le mot pour qu'il devienne l'action d'un corps sans parties, au lieu de la passion d'un organisme morcelé[205].

Il d'agit donc de rendre un mot indécomposable en utilisant les « surcharges consonantiques, gutturales et aspirées » ; c'est ainsi que se produit un « *langage sans articulation* » dont le « ciment » est « un principe mouillé, a-organique bloc ou masse de mer[206] ». Cette transformation des mots ou du langage entraine le surgissement

---

[200] *Ibid*., p. 108.

[201] *Ibid*., p. 110.

[202] Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970, p. 38..

[203] *Ibid*., p. V.

[204] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 104.

[205] *Ibid*., p. 110.

[206] *Ibid*., p. 109.

du « corps glorieux comme nouvelle dimension du corps schizophrénique » qui est le corps sans organes[207].

Revenons, pour l'instant, sur quelques analyses déjà familières pour mieux comprendre cette opposition entre Carroll et Artaud. Nous avons déjà vu que le sens n'est réductible ni aux choses ni aux propositions. Cette circonstance laisse le sens, pour ainsi dire, suspendu entre le ciel et la terre. Mais où se trouve le sens, en vérité ? On est souvent tenté de le chercher dans les propositions, dans le langage. Pourtant, le sens ne serait pas le sens sans garder une distance même avec le langage. On voit la même idée chez Edmund Husserl : « [N]ous devons […] être circonspect. Ce n'est pas *toute* la vie de l'âme que l'homme "exprime" effectivement dans le langage et qu'il peut exprimer par lui. » Et ajoute : « En vérité un perroquet ne parle naturellement pas[208] ». Évidemment, le sens, l'idéalité du sens n'est pas réductible au langage, c'est-à-dire aux mots proférés. On peut toutefois reprocher à Husserl que, dans la mesure où il circonscrit le champ du sens pur, il recourt à une hétérogénéité inerte, une hétérogénéité qui ne peut pas affecter l'intériorité (il n'y aura donc pas de devenir-perroquet du sujet). Deleuze, quant à lui, veut mettre l'accent précisément sur cette autre face de la philosophie, la face dont l'hétérogénéité sert normalement à ériger la scène de la représentation homogène (par exemple, Descartes en serait coupable, tant qu'il n'a fait de l'étendue un élément hétérogène à la pensée que pour assurer la dominance de cette dernière ; nous en parlerons).

Dans la mesure où, chez les stoïciens, les évènements sont compris comme des incorporels, comme les effets de la surface, ils restent dans un rapport de la

---

[207] *Ibid*., p. 108.

[208] « [N]ous devons ici être circonspect. Ce n'est pas *toute* la vie de l'âme que l'homme "exprime" effectivement dans le langage et qu'il peut exprimer par lui. [...] Les mots portent des intentions signifiantes; ils servent comme des ponts pour conduire aux significations, à ce qui est pensé "par leur moyen". Cela vaut chaque fois que le discours est un discours qui remplit sa fonction normale et d'une façon générale chaque fois que c'est un véritable discours. *En vérité un perroquet ne parle naturellement pas*. » Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF, 2009, pp. 32-33.

« quasi-causalité toujours réversible […] (la blessure et la cicatrice)[209]. » En ce sens, il y a une transgression, une contagion constante : « Comme dit Chrysippe, "si tu dis le mot chariot, un chariot passe par ta bouche", et ce n'est pas mieux ni plus commode si c'est l'Idée de chariot[210]. » Et lorsque Deleuze recourt à des exemples en dehors de la philosophie, c'est pour mettre en jeu l'hétérogénéité qui est souvent exclue. Il ne cache pas sa frustration : « [L]e tort des logiciens, quand ils parlent de non-sens, c'est de donner des exemples décharnés laborieusement construits par eux-mêmes et pour les besoins de leur démonstration, *comme s'ils n'avaient jamais entendu une petite fille chanter, un grand poète dire, un schizophrène parler*[211]. » (Nous soulignons)

Artaud explore donc le non-sens à sa manière. La disparition de la surface entraine la disparition des deux séries : la signifiante (propositions) et la signifiée (les corps ou les états de choses)[212]. Si l'aventure schizophrénique ne consiste pas, comme le souligne Deleuze, à récupérer le sens perdu, la solution à la souffrance doit être trouvée dans la destruction complète des deux séries et dans l'instauration d'un nouveau régime : « [L]e triomphe ne peut être obtenu maintenant que par l'instauration de mots-souffles, de mots-cris où toutes les valeurs littérales, syllabiques et phonétiques sont remplacées par des *valeurs exclusivement toniques* et non écrites [...][213]. »

Pourquoi ces valeurs (toniques) sont-elles *non écrites* ? Précisément parce qu'il ne s'agit plus de *transcrire* la série signifiante dans la série signifiée. Autrement dit, il ne s'agit plus de désigner quelque chose (même pour en faire un non-sens). À

---

[209] Dans *Logique du sens*, Deleuze utilise le terme *quasi-cause* pour désigner le rapport entre les événements incorporels. Par exemple : « [L]es événements, *n'étant jamais que des effets*, peuvent d'autant mieux les uns avec les autres entrer dans des fonctions de quasi-causes ou des rapports de quasi-causalité toujours réversibles (la blessure et la cicatrice). » G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 18 ; « [L]e sens comme effet renvoie à une quasi-cause elle-même incorporelle : le non-sens toujours mobile, exprimé dans les mots ésotériques et les mots-valises, qui distribue le sens des deux côtés simultanément. » *Ibid*., p. 106. Jean-Jacques Lecercle remarque : « That a philosopher of immanence (even if the concept is not present in *Logique du sens*) should be anti-Platonist is to be expected: the philosophy of sense is a philosophy of surface effects and quasi-causes, *not of transcendent causes*. » (Nous soulignons) Jean-Jacques Lecercle, *Deleuze and Language,* Palgrave macmillan, 2002, p. 103.

[210] *Ibid*., p. 159.

[211] *Ibid*., p. 102.

[212] « [I]l semble très insuffisant de dire que le langage schizophrénique se définit par un glissement incessant et affolé, de la série signifiante sur la série signifiée. En fait, il n'y a plus de séries du tout, les deux séries signifiante sur la série signifiée. En fait, *il n'y a plus de séries du tout*, les deux séries ont disparu. » *Ibid*., p. 111.

[213] *Ibid*., p. 108.

travers cette pratique dite schizophrénique, on parvient à une sorte de corps-langage. Deleuze dit ailleurs dans *Logique du sens* :

> Le corps est langage parce qu'il est essentiellement « flexion ». [...] Si le langage *imite* les corps, ce n'est pas par l'onomatopée, mais par la flexion. Et si les corps imitent le langage, ce n'est pas par les organes, mais par les flexions. Aussi a-t-il toute une pantomime intérieure au langage, comme un discours, un récit intérieur au corps[214].

En fait, prenons notre propre exemple : pourquoi y a-t-il un zig-zag mais pas un zig-zig ou simplement un zig ? Ou pourquoi un murmure et non juste un mur ? Apparemment, le langage doit générer une différenciation, une flexion immanente – une orientation mobile (ou comme le dit le dernier Artaud : « une *abracadabrante* chevauchée du corps à travers tous les totems d'une culture ruinée avant d'avoir pris corps[215]. ») En ce qui concerne la réflexion, elle est déjà un acte où « la flexion corporelle est comme dédoublée, scindée, opposée à soi, reflétée sur soi[216]. » C'est là la genèse de la surface. Par exemple, comme le dit Deleuze, Lewis Carroll a « besoin d'une grammaire très stricte, chargée de recueillir la flexion et l'articulation des mots, comme séparées de la flexion et de l'articulation des corps, ne serait-ce que par le miroir qui les réfléchit et leur renvoie un sens[217]. »

Artaud, le schizophrène, abandonne ainsi ces jeux de surface (qui ne sont qu'une organisation secondaire) et suit la flexion originelle (du corps et aussi du langage) pour découvrir ou créer le corps sans parties, le corps sans organes. Deleuze conclut : « Pour tout Carroll, nous ne donnerions pas une page d'Antonin Artaud ; Artaud est le seul à avoir été profondeur absolue dans la littérature, et découvert un corps vital et le langage prodigieux de ce corps, à force de souffrance, comme il dit. Il explorait l'infra-sens, aujourd'hui encore inconnu[218]. »

Nous reviendrons à ces enjeux à maintes reprises, notamment lorsque nous aurons l'occasion de présenter les ouvrages de Jacob Rogozinski.

---

[214] *Ibid*., pp. 331-332.

[215] Antonin Artaud, *Œuvres Complètes XIV (Suppôts et Suppliciations)*, Gallimard, 1978, p. 7.

[216] G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit.*, p. 332.

[217] *Ibid*., p. 112.

[218] *Ibid*., p. 114.

1.1.3.4. Une brève esquisse du corps sans organes : Proust et les signes (1964), L'anti-Œdipe (1972), Mille Plateaux (1980), Logique de la sensation (1980)

Comme nous venons de le voir, Artaud est inclus dans le projet deleuzien de la philosophie de la différence. Ses descriptions du processus de pensée et ses inventions, comme le langage dit schizophrénique, sont censées servir d'exemples d'un renouvellement de la pensée philosophique (et pas seulement) qui ne s'enferme plus dans l'image dogmatique créée à partir des présuppositions et des orientations pré-données. Dans ce chapitre, nous nous penchons sur la réception deleuzienne du Corps sans Organes. Ces analyses mettront au jour d'autres traits de la philosophie de Deleuze et nous aideront à comprendre pourquoi il fait d'Artaud un sujet fêlé (ce que nous problématiserons dans les prochaines parties de notre travail).

L'ouvrage *Proust et les signes* (1964) a subi des transformations considérables. Le texte initial ne contenait que la première partie (*Les signes*). La deuxième édition (1972) a ajouté la conclusion (*L'image de la pensée*), et la troisième édition (1976) est parue avec une partie entièrement nouvelle (*La machine littéraire*). Cela signifie, entre autres choses, que Deleuze utilise les conceptions trouvées chez Artaud pour repenser le roman de Proust. La fin de l'ouvrage nous livre cette constatation : « En vérité le narrateur est un énorme Corps sans organes[219]. » Esquissons quelques lignes de raisonnement pour aborder à cette affirmation.

Nous avons déjà dit que *La Recherche* est, selon Deleuze, un roman de l'apprentissage. Il s'agit du déchiffrage des signes qui abondent dans le monde proustien. Le narrateur est particulièrement attentif aux situations où l'on est, pour ainsi dire, séparé d'un savoir précieux. Il y a l'emboîtement des éléments, comme dans l'épisode de la madeleine au cours duquel le monde entier (sombré dans le passé et oublié) est « sorti » de la « tasse de thé[220] ».

---

[219] G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit. p. 218.

[220] « Et comme dans ce jeu où les Japonais s'amusent à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables, de même maintenant toutes les fleurs de notre jardin et celles du parc de M. Swann, et les nymphéas de la Vivonne, et les bonnes gens du village et leurs petits logis et l'église et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé. » Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu I (Du côté de chez Swann)*, Gallimard, 1987, p. 50.

En ce qui concerne l'emboitement, on trouve une idée similaire chez Leibniz. La *Monadologie* nous apprend : « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang[221]. » Pourtant, une telle vision est peut-être un peu trop sereine. Deleuze met en lumière le point de divergence entre lui et Proust :

> Philosophiquement, c'est Leibniz qui posa le premier le problème d'une communication résultant de parties closes ou de ce qui ne communique pas [...]. La réponse truquée de Leibniz est que les monades fermées disposent toutes du même stock, enveloppant et exprimant le même monde dans la série infinie de leurs prédicats, chacune se contentant d'avoir une région d'expression claire, distincte de celle des autres, toutes étant donc des *points de vue différents sur le même monde que Dieu leur fait envelopper*. La réponse de Leibniz restaure ainsi une unité et une totalité préalables [...]. Il ne peut plus en être ainsi selon Proust [...][222].

À la recherche du temps perdu nous dévoile un univers morcelé dans lequel le contenu est sans mesure avec le contenant ; autrement dit, un signe qui nous force à penser est, en fait, incommensurable avec cette pensée[223]. Du même coup, la transmission du savoir entre les monades rencontre des difficultés. Ce motif est fortement mis en relief dans le roman. Un exemple célèbre est le cas de Rachel, l'aimée de Saint-Loup, qui se trouve étrangement localisée entre deux perspectives :

> L'immobilité de ce mince visage, comme celle d'une feuille de papier soumise aux colossales pressions de deux atmosphères, me semblait équilibrée par deux infinis qui venaient aboutir à elle sans se rencontrer, car *elle les séparait*. Et en effet, la regardant tous les deux, Robert et moi, nous ne la voyions pas du même côté du mystère[224].

---

[221] G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, 2004.

[222] G. Deleuze, *Proust et les signes*, op. cit. p. 196. « Proust a certainement lu Leibniz, ne serait-ce qu'en classe de philosophie : Saint-Loup, dans sa théorie de la guerre et de la stratégie, invoque un point précis de la doctrine leibnizienne [...]. Plus généralement, il nous a semblé que les essences singulières de Proust étaient plus proches des monades leibniziennes que d'essences platoniciennes. » *Ibid*.

[223] « Et si *le signe est toujours fragment sans totalisation ni unification*, c'est parce que le contenu tient au contenant par toute la force de l'incommensurabilité qu'il a avec lui, et que le vase tient à son voisinage par toute la force de non-communication qu'il entretient avec lui. » *Ibid*., p. 156.

[224] Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu II*, Gallimard, 1987, p. 374.

Rachel, en effet, émet des signes, et Saint-Loup n'arrive pas à les déchiffrer. Cela indique également que son visage (vu la première fois par Saint-Loup sur la scène du théâtre et par Marcel dans une « maison de passe »[225]) rend le croisement de deux perspectives impossible. Les personnages s'égarent sans cesse ; la vie mondaine s'abime et le roman s'efforce d'en récolter les signes qui doivent être déchiffrés. Proust envisage son livre comme une sorte d'outil, un « verre grossissant », et exige que les lecteurs lisent les vérités en eux-mêmes que l'auteur a décrites dans le roman[226].

Nos vécus appartiennent au temps mais ce temps, selon Deleuze, n'est pas « un tout, pour la simple raison qu'il est lui-même l'instance qui empêche le tout[227]. » En fait, le temps est « ultime interprète, ultime interpréter, [qui] a l'étrange pouvoir d'affirmer simultanément des morceaux qui ne font pas un tout dans l'espace » ; il est le « système de distances non spatiales, […], *distances sans intervalles*[228]. » Ainsi compris, le temps est ce qui défigure la nature droite de la pensée et défigure le sujet aussi. Ailleurs, dans l'un de ses cours, Deleuze définit cette temporalité proustienne comme un « intérieur du temps » où l'on occupe une « position démesurée[229] ».

---

[225] « À cette femme dont toute la vie, toutes les pensées, tout le passé, tous les hommes par qui elle avait pu être possédée, m'étaient chose si indifférente que, si elle me l'eût contée, je ne l'eusse écoutée que par politesse et à peine entendue, je sentis que l'inquiétude, le tourment, l'amour de Saint-Loup s'étaient appliqués jusqu'à faire — de ce qui était pour moi un jouet mécanique — un objet de souffrances infinies, le prix même de l'existence. Voyant ces deux éléments dissociés (parce que j'avais connu "Rachel quand du Seigneur" dans une *maison de passe*), je comprenais que bien des femmes pour lesquelles des hommes vivent, souffrent, se tuent, peuvent être en elles-mêmes ou pour d'autres ce que Rachel était pour moi. » *Ibid*., p. 360.

[226] « Mais, pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, comme je l'ai déjà montré, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray, mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. » Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu IV (Le temps retrouvé)*, Editions Gallimard, 1989, p. 610.

[227] G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit*., p. 193.

[228] *Ibid*., pp. 156-157.

[229] « Il y a [chez Proust] un intérieur du temps et vous vivez dans cet intérieur du temps, et dans cet intérieur du temps vous n'avez pas du tout la même figure que celle que vous avez dans l'espace et dans le temps. … c'est à l'intérieur du temps, vous occupez une position démesurée c'est-à-dire sans commune mesure avec la position que vous occupez : premièrement dans l'espace, deuxièmement dans le temps chronométrique, troisièmement dans le temps qui vous est intérieur. » Gilles Deleuze, Cinéma cours 40 du 03/05/83, https://www.webdeleuze.com/textes/332

Si chez Leibniz il y a Dieu (« cette dernière raison des choses[230] »), qui se situe hors de la succession des « choses contingentes » et qui fournit l'harmonie préétablie, le temps chez Proust exige qu'une monade, pour ainsi dire, sorte de soi et se déchire. Or, on ne sort pas dans un espace homogène ou dans un temps chronométrique. Si l'immanence exige que, pour le dire de manière crue, on reste ou demeure à l'intérieur (*im-manere*), ce qui se produit dans cet Intérieur est une dissemblance, une sorte de ratage (qui exige le travail du déchiffrage des signes). Voici, par exemple, ce que Deleuze dit du style : « Jamais il [le style] n'est d'un point de vue, mais est fait de la coexistence dans une même phrase d'une série infinie de points de vue d'après lesquels l'objet se disloque, résonne ou s'amplifie[231]. » Il ne s'agit donc plus d'une « même ville regardée de différents côtés » dont parlait Leibniz[232].

On peut penser que le roman de Proust nous offre, entre autres, l'histoire d'un moi qui s'égare, qui rate le monde et qui ne commence à écrire que quand ce ratage semble être complet. Or, Deleuze ne s'intéresse pas à cette histoire ; il y voit avant tout la *réalité transsubjective* : « [L]a série de nos amours dépasse notre expérience [...]. L'amour de Swann pour Odette fait déjà partie de la série qui se poursuit avec l'amour du héros pour Gilberte, pour Mme de Guermantes, pour Albertine[233]. » Les personnages ne se rassemblent pas autour d'un foyer ultime ; et s'il en a un il est croisé par les séries transindividuelles. Deleuze conclut : « Il y a moins un narrateur qu'une machine de la Recherche, et moins un héros que des agencements où la machine fonctionne sous telle ou telle configuration, d'après

---

[230] « Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'univers, ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes [...]. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la Matière vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent ; on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin, qu'on voudroit : car il reste toûjours la même question. Ainsi il faut que la Raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit *hors de cette suite des choses contingentes*, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un *Être nécessaire*, portant la raison de son existence avec soy. Autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, ou l'on puisse finir. Et *cette dernière raison des choses est appelée Dieu*. » (Nous soulignons) W.F. Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften (Principes de la nature et de la grâce fondés en raison)*, Felix Meiner Verlag, 2002, p. 162.

[231] *Ibid*., p. 201.

[232] « Et, comme une *même ville regardée de différents côtés* paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents Univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade. » (Nous soulignons) G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, *op. cit*. p. 234.

[233] G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit*., p. 87.

telle ou telle articulation, pour tel ou tel usage, pour telle production[234]. » Ainsi, le sujet qui est privilégié dans cette questionnement c'est le fonctionnement d'une œuvre et non pas le narrateur ou le moi.

Cette démarche ouvre la voie pour parler d'un *corps sans organes* dans le roman (ou du roman). L'échec de la mémoire volontaire (il faut attendre les irruptions de la mémoire involontaire), le décalage entre la réalité et l'imagination, l'impossibilité de sortir de soi (« L'homme est l'être qui ne peut sortir de soi, qui ne connaît les autres qu'en soi, et, en disant le contraire, ment[235]. ») transforment le narrateur en un animal étrange. *Proust et les signes* se termine avec cette constatation :

> En vérité le narrateur est un énorme Corps sans organes.
>
> Mais qu'est-ce que c'est, un corps sans organes ? L'araignée non plus ne voit rien, ne perçoit rien, ne se souvient de rien. Seulement, à un bout de sa toile, elle recueille la moindre vibration qui se propage à son corps en onde intensive, et qui la fait bondir à l'endroit nécessaire. Sans yeux, sans nez, sans bouche, elle répond uniquement aux signes, est pénétrée du moindre signe qui traverse son corps comme une onde et la fait sauter sur sa proie. [...]
>
> C'est ce corps-araignée du narrateur, l'espion, le policier, le jaloux, l'interprète et le revendicateur - le fou - l'*universel schizophrène* qui va tendre un fil vers Charlus le paranoïaque, un autre fil vers Albertine l'érotomane, pour en faire autant de marionnettes de son propre délire, autant de puissances intensives de son corps sans organes, autant de profils de sa folie[236]. (Nous soulignons)

Il semble que, pour élaborer ce parallèle, comme l'araignée produit sa toile d'elle-même (à partir de la soie sous forme liquide dans ses glandes) pour attraper ses proies, le narrateur, lui aussi, crée le réseau des connexions entre les personnages à partir de ses propres fantasmes ou fictions. C'est ce que Deleuze appelle l'universel schizophrène. Nous avons vu comment Artaud, lui aussi schizophrène, crée ou pratique un langage dit schizophrénique pour faire naître un corps glorieux. Au lieu d'un corps-passoire (blessé et pénétré par les mots), surgit un Corps sans Organes.

Il convient de noter que ce double régime de la corporéité n'est pas quelque chose de nouveau, mais bien ancien. Comme le disait Michel Foucault, mon corps, à première vue, s'oppose « à toute utopie » en tant qu'il est « un ici irrémédiable »,

---

[234] *Ibid*., p. 217.

[235] M. Proust, *A la recherche du temps perdu IV*, *op. cit*., p. 34.

[236] G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit*., p. 218-219.

en tant qu'il est un corps souffrant ; mais il est aussi ce « cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine […]. Mon corps est comme la Cité du Soleil, il n'a pas de lieu, mais c'est de lui que sortent et que rayonnent tous les lieux possibles, réels ou utopiques[237]. » Dans la dix-huitième série (*Des trois images de philosophes*), Deleuze évoque Dionysos qui « nous tend ses deux visages, son corps ouvert et lacéré, sa tête impassible et sans organes, Dionysos démembré, mais aussi Dionysos impénétrable[238]. » Il est clair que pour penser la schizophrénie, Deleuze fait appel, entre autres, à l'idée nietzschéenne de l'affirmation et la transformation de la souffrance (voir, par exemple, la distinction entre les forces actives et réactives dans *Nietzsche et la philosophie*[239]). De même, le

[237] « Le corps est le point zéro du monde, là où les chemins et les espaces viennent se croiser le corps n'est nulle part : il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine. Mon corps est comme la Cité du Soleil, il n'a pas de lieu, mais c'est de lui que sortent et que rayonnent tous les lieux possibles, réels ou utopiques. Après tout, les enfants mettent longtemps à savoir qu'ils ont un corps. Pendant des mois, pendant plus d'une année, ils n'ont qu'un corps dispersé, des membres, des cavités, des orifices, et tout ceci ne s'organise, tout ceci ne prend littéralement corps que dans l'image du miroir. » Michel Foucault, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Editions Lignes, 2019, p. 25.

[238] G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 154.

[239] À cet égard, le chapitre « *Origine et image renversée »* est particulièrement significatif. Là, Deleuze maintient que « [l]'action et la réaction ne sont pas dans un rapport de succession, mais de coexistence dans l'origine elle-même. » G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit*. p. 63. Les forces réactives, s'alimentant de ce qui est négatif ou dépréciant, renversent le point de vue affirmatif ; *elles séparent la force active de ce qu'elle peut*. Contrairement à eux, les forces actives sont essentiellement plastiques, nobles, c'est-à-dire, sont capables de la transformation. « Il en est chez Nietzsche comme dans l'énergétique, où l'on appelle "noble" l'énergie capable de se transformer. *La puissance de transformation, le pouvoir dionysiaque, est la première définition de l'activité*. » (Nous soulignons) *Ibid*., p. 38. « [L]'épreuve de l'éternel retour ne laisse pas subsister les forces réactives, non plus que la puissance de nier. L'éternel retour transmue le négatif : il fait du lourd quelque chose de léger, il fait passer le négatif du côté de l'affirmation, il fait de la négation une puissance d'affirmer. » *Ibid*., p. 98.

parallélisme entre le corps et la pensée chez Spinoza l'incite à rapprocher le corps du langage[240].

Notons que la figure du corps sans organes chez Artaud apparaît dans une pièce radiophonique intitulée *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1947) :

> L'homme est malade parce qu'il est mal construit.
> Il faut se décider à le mettre à nu pour lui gratter cet animalcule qui le démange mortellement,
> dieu,
> et avec dieu
> ses organes.
> Car liez-moi si vous le voulez,
> mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe.
> Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes,
> alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes
> et rendu à sa véritable liberté[241].

C'est cette figure énigmatique (appelée désormais *CsO*) qui est reprise par Deleuze et Guattari dans leurs grands ouvrages. Dans *L'anti-Œdipe* (1972), elle est liée au concept de la *machine désirante* (appelé agencement dans *Mille Plateaux*, 1980). Il s'agit de démontrer que le désir est produit et reproduit sans qu'il y ait un manque intérieur ou un but extérieur. « C'est la même erreur qui rapporte le désir à la Loi du manque et à la Norme du plaisir », dit Deleuze dans ses dialogues avec Parnet (en 1977), en donnant l'exemple de l'amour courtois, phénomène social né de la conjonction de deux domaines ou deux flux : « l'amour courtois exigeait un nouveau seuil où la vaillance devenait elle-même intérieure à l'amour, et où l'amour

---

[240] Dans la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza élabore son célèbre parallélisme. Il est clair qu'en le faisant, il affronte le dualisme cartésien. Il écrit : « La plupart de ceux qui ont écrit sur les affects et sur les principes de la conduite semblent traiter non de choses naturelles qui suivent des lois générales de la Nature, mais de choses qui sont en dehors de cette Nature. Il semble même qu'ils conçoivent *l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire*. » (Nous soulignons) Spinoza, *Ethique*, Editions de l'éclat, 2005, p. 195. Pour Spinoza, « ni le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit ne peut déterminer le Corps au mouvement, au repos ou à quelque autre état [...]. » Ibid. p. 199. Dans *Spinoza philosophie pratique*, Deleuze développe ce raisonnement. Il ne s'agit pas de dénigrer l'esprit au profit du corps, mais tout simplement : « [C]e qui est action dans l'âme est aussi nécessairement action dans le corps, ce qui est passion dans le corps est aussi nécessairement passion dans l'âme. *Nulle éminence d'une série sur l'autre*. » Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Les éditions de minuits, 1981, p. 28-29. Et ce qui n'est pas moins important : « Il s'agit de montrer que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, *et que la pensée ne dépasse pas moins la conscience qu'on en a*. » *Ibid*., p. 29.

[241] A. Artaud, *Œuvres complètes XIII*, *op. cit*., p. 104.

incluait l'épreuve[242]. » Le désir, constituant son propre plan de consistance en réunissant des domaines hétérogènes, est donc productif.

Les machines désirantes coupent des flux : « Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là[243]. » De même, elles coupent et enregistrent les flux d'information. Néanmoins, pour Deleuze et Guattari, il est important de souligner que ni le mécanisme ni le vitalisme ne suffisent pour décrire ce qu'est une machine désirante. Il ne s'agit ni de l'unité structurale ni de l'unité organique[244]. Les machines désirantes ne correspondent pas les unes aux autres d'une manière parfaite, et à un certain point, elles s'effondrent : « Les automates s'arrêtent et laissent monter la masse inorganisée qu'ils articulaient. Le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable. Antonin Artaud l'a découvert, là où il était, sans forme et sans figure[245]. »

Le désir est produit et fonctionne socialement (autrement dit, il est *transindividuel*), il est agencé dans le corps du socius. Ce corps subit des transformations. Par exemple, le corps de la terre peut être remplacé par le corps du roi, qui possède non seulement le corps terrestre mais aussi le corps politique. Le relais est désormais pris par le capital qui, comme le dit Marx, n'est pas « le produit du travail, mais […] apparaît comme son présupposé naturel ou divin[246]. », de sorte que « [t]out semble (objectivement) produit par le capital en tant que quasi-cause[247]. » Deleuze et Guattari concluent : « Bref, le socius comme corps plein

---

[242] G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit*., p. 122. « Certainement le plaisir est agréable, certainement nous y tendons de toutes nos forces. Mais, sous la forme la plus aimable ou la plus indispensable, il vient plutôt interrompre le processus du désir comme constitution d'un champ d'immanence. Rien de plus significatif que l'idée d'un plaisir-décharge [...]. » *Ibid*., p. 119. « L'ascèse a toujours été la condition du désir, et non sa discipline ou son interdiction. Vous trouverez toujours une ascèse si vous pensez au désir. » *Ibid*., p. 122.

[243] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, 1972, p. 7.

[244] « En règle générale, le problème des rapports parties-tout reste aussi mal posé par le mécanisme et par le vitalisme classiques, tant que l'on considère le tout comme totalité dérivée des parties, ou comme totalité originaire dont les parties émanent, ou comme totalisation dialectique. Le mécanisme, pas plus que le vitalisme, n'a saisi la nature des machines désirantes, et la double nécessité d'introduire la production dans le désir autant que le désir dans la mécanique. » *Ibid*., p. 52.

[245] *Ibid*., p. 14.

[246] *Ibid*., p. 16.

[247] *Ibid*., p. 17.

forme une surface où toute la production s'enregistre et semble émaner de la surface d'enregistrement[248]. »

Le capitalisme « naît […] de la rencontre entre deux sortes de flux, flux décodés de production sous la forme du capital-argent, flux décodés du travail sous la forme du "travailleur libre"[249]. » Pourtant, comme Deleuze et Guattari le soulignent, « [c]e qu'il décode d'une main, il l'axiomatise de l'autre »[250]. À cette tendance répressive du capitalisme, le schizophrène oppose le processus du désir en tant qu'il expérimente avec un CsO. François Zourabichvili apporte une précision importante : « Le CsO n'est plus une entité spécifiquement schizophrénique, mais le corps même du désir dont le schizophrène fait l'expérience extrême, lui qui est avant tout l'homme du désir puisqu'en somme il ne souffre que de l'interruption de son processus[251]. »

Le schizophrène ne cesse donc pas de déterritorialiser les flux et les repérages. En effet, il « dispose de modes de repérage qui lui sont propres, parce qu'il dispose d'abord d'un code d'enregistrement particulier qui ne coïncide pas avec le code social ou ne coïncide avec lui que pour en faire la parodie[252]. » Si l'on veut lui imposer un modèle quelconque, il le fait « éclater du dedans ». On lui pose la question : s'agit-t-il de votre mère quand vous parlez (ou délirez) de la Vierge ? il répond : « Oui, c'est ma mère, mais ma mère, c'est justement la Vierge[253]. »

Il opère avec une *synthèse disjonctive*. François Zourabichvili l'explicite : « La plus profonde idée de Deleuze est peut-être bien celle-ci : que la différence est aussi bien communication, contagion des hétérogènes ; qu'en d'autres termes une divergence n'éclate jamais sans contamination réciproque des points de vue.[254]. » Il s'agit d'une

> disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'autre

[248] *Ibid*., p. 16.

[249] *Ibid*., p. 41.

[250] Ibid., p. 292.

[251] Francois Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 16.

[252] G. Deleuze et F. Guattari*, L'Anti-Œdipe*, *op. cit*., p. 21.

[253] *Ibid*.

[254] Francois Zourabichvili, *Deleuze une philosophie de l'événement*, PUF, 1994, p. 107-108.

> de l'un, c'est peut-être le plus haut paradoxe. « Soit . . . soit », au lieu de « ou bien ».[255]

Portons ici notre attention sur un détail qui peut contribuer à l'éclaircissement de la logique de la synthèse disjonctive : la formule célèbre de Spinoza – *Deus sive Natura*. Dans son commentaire, le traducteur *Robert Misrahi* est particulièrement attentif à la traduction du mot *sive* qui, selon lui, « implique dès la Partie I de l'*Éthique* toute l'ontologie de Spinoza ». La traduction précédente « Dieu, *ou* la Nature » (par Appuhn) est rejetée par Misrahi, car, pour exprimer une simple disjonction dans le latin, on utilise le mot *vel*. Or, *sive* doit être traduit par *c'est-à-dire* pour montrer que le « Dieu n'est pas autre chose que la Nature[256] ». Le mot *sive* est comme le « soit… soit » deleuzien-guattarien dans la mesure où il introduit un glissement important : Dieu devient une « cause *immanente* de toutes choses », à la suite de quoi, l'homme n'est plus dans la nature comme « un empire dans un empire ». Ainsi, on accède à une immanence du désir : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose[257]. » Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari écrivent :

> Les drogués, les masochistes, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza. Le CsO, c'est le *champ d'immanence* du désir, le plan de consistance propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production, sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler)[258].

Outre ces analyses sur la synthèse disjonctive et la productivité du désir, Deleuze et Guattari mettent l'accent sur la nature intensive du CsO. Le CsO est comme un œuf, il doit être découvert « avant l'extension de l'organisme et l'organisation des organes[259] ». En introduisant le concept du *spatium*, ils écrivent : « Le CsO fait passer des intensités, il les produit et les distribue dans un *spatium* lui-même intensif, inétendu. Il n'est pas espace ni dans l'espace, il est matière qui occupera l'espace à tel ou tel degré [...]. Matière égale énergie[260]. » Il a été noté que

---

[255] G. Deleuze et F. Guattari*, L'Anti-Œdipe*, *op. cit*., p. 90.

[256] Spinoza, *Ethique*, op. cit., p. 29.

[257] *Ibid*., p. 206.

[258] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 191.

[259] *Ibid*., p. 190.

[260] G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit. p. 189.

cette notion du *spatium* est, en partie, inspirée par les réflexions de Merleau-Ponty sur la nature de la profondeur[261]. Élaborons ce parallèle qui est à maintes égards pertinent (compte tenu de nos analyses précédentes).

Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty remarque que « les philosophes comme les autres hommes [oublient] l'originalité de la profondeur » qui est souvent « tacitement assimilée à la largeur considérée de profile et c'est ce qui la rend invisible[262]. » Néanmoins, « pour traiter la profondeur comme une largeur considérée de profil, pour parvenir à un espace isotrope, il faut que le sujet quitte sa place, son point de vue sur le monde, et se pense dans *une sorte d'ubiquité*. Pour Dieu, qui est partout, la largeur est immédiatement équivalente à la profondeur[263]. » (Nous soulignons)

Cette ubiquité implique à son tour que toutes les choses sont comme *contenues* dans un espace homogène. Or, une telle vision ou perspective se base sur quelques présupposés. Par exemple, s'il m'est possible de tourner autour (de la face) d'un objet dans l'espace (et ainsi retourner au point de départ), cela signifie que j'imagine cette surface comme étant une sorte d'image miroir de moi ou de mon corps. Si je suis en face d'un autre homme, je peux arriver à sa perspective seulement si je me tourne et prends sa place, vois avec ses yeux. C'est comme le cas où une main est l'image miroir de l'autre. Or, cette donnée plutôt banale entraîne d'énormes difficultés car elle présuppose un espace déjà constitué où l'on est à l'intérieur (on est, pour ainsi dire, contenu dans cet espace), mais aussi, en même temps, on est étendu, on est dehors. Il convient de noter qu'il n'est pas facile de se représenter ce double régime, car il faut sans cesse *renverser* les perspectives.

Dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty revisite la question de la profondeur. Il la définit par la « réversibilité des dimensions », par la « "localité" globale où tout est à la fois[264] ». La réversibilité est un motif important chez lui. Dans *Le visible et l'invisible*, il aborde la réversibilité du voyant et du visible, ainsi que celle du touchant et du touché, et il affirme, en dernière analyse, qu'il doit toujours y avoir un décalage, un écart qui se glisse entre les deux ; autrement dit, il s'agit d' « une

---

[261] Voir Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh University Press, 2013 (pp. 170-174) ; Henry Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the critique of representation*, State University of New York Press, 2009 (pp. 111-118).

[262] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, pp. 295-296.

[263] *Ibid*.

[264] « La profondeur […] est plutôt l'expérience de la réversibilité des dimensions, d'une "localité" globale où tout est à la fois, dont hauteur, largeur et distance sont abstraites, d'une voluminosité qu'on exprime d'un mot en disant qu'une chose est là. » Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit,* Gallimard, 1964, p. 65.

réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait[265]. » A travers ces analyses, il vise à mettre en question certains préjugés : « Il nous faut rejeter les préjugés séculaires qui placent le corps dans le monde et le voyant dans le corps, ou, inversement, le monde et le corps dans le voyant, comme dans une boîte. Où placer la limite entre le corps et le monde, puisque le monde est chair[266] ? »

Néanmoins, une telle conclusion n'est pas tout à fait convaincante pour Deleuze et Guattari qui, dans *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, ironisent sur ce « curieux Carnisme » et voient dans cette conception de la chair une « coïncidence idéale[267] ». Pour cette raison, pour rendre compte de l'être intensif du CsO, Deleuze se tournera vers Henry Maldiney. Laissons-nous présenter brièvement quelques analyses maldinéennes afin de mener cette discussion à son terme.

Dans son ouvrage *Art et existence* (1986), Maldiney oppose deux régimes, la forme et les signes. Un signe est « inscrit dans l'espace comme une configuration équilibrée en elle-même, récapitulée en soi. *Il n'a pas d'horizon*. Il est défini par une structure globale, *sans tension spatiale ni tension de durée* [...][268]. » (Nous soulignons) En revanche, un tableau peint est constitué non de signes mais « d'événements picturaux, dont chacun a son horizon », et ainsi, « chaque événement pictural entre en phase sous l'horizon d'un autre et ouvre à nouveau l'espace où un autre encore se produira[269] ».

Cézanne avait dit : « Je vois… par taches[270]. » Maldiney élabore le lien entre la tache et la peinture, en indiquant que le mot allemand Mal (peindre) vient « du

---

[265] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1979, p. 180.

[266] *Ibid*., p. 180.

[267] « L'être de la sensation, le bloc du percept et de l'affect, apparaîtra comme l'unité ou *la réversibilité du sentant et du senti*, leur intime entrelacement, à la manière de mains qui se serrent : c'est la *chair* qui va se dégager à la fois du corps vécu, du monde perçu, et de l'intentionnalité de l'un à l'autre encore trop liée à l'expérience – tandis que la chair nous donne l'être de la sensation, et porte l'opinion originaire distincte du jugement d'expérience. *Chair du monde et chair du corps comme corrélats qui s'échangent, coïncidence idéale*. C'est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l'incarnation ; c'est une notion pieuse et sensuelle à la fois, un mélange de sensualité et de religion, sans lequel la chair, peut-être, ne tiendrait pas debout toute seule (elle descendrait le long des os, comme dans les figures de Bacon). » (Nous soulignons) Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Les editions de Minuit, 1991.

[268] Henri Maldiney, *Art et Existence*, Klincksieck, 2003, p. 29. Voir aussi : Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité, Deleuze, Derrida, Maldiney*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, pp. 93-123.

[269] *Ibid*., p. 30.

[270] *Ibid*., p. 23.

latin "macula" (tache)[271] ». Ce *Mal* n'est plus la présence dans une forme d'une objectité, il est un pur moment phénoménal, « il hante tout », et « le seul verbe qui puisse exprimer cette manière stable d'ouvrir l'espace est "*durchstehen*" : être debout à travers… [272] » Il *existe* dans une tension, dans une pulsion, comme « la terre [qui] surgit à la rencontre du ciel [273]».

Si la tache est le « *Durchstehen* » et également le vertige[274], le rythme est la seule réponse possible à elle. Car, « dans le rythme, *ici* et *là* sont un, mais ouverts ensemble à leur transformation[275]. » C'est ce qui fait qu'il y a le « saut qualitatif du signe à la forme ». Maldiney conclut : « [L]a forme est le lieu de rencontre, lui-même auto-mouvant, de ces deux mouvements *diastolique* et *systolique*. Ils ne sont pas juxtaposés mais *articulés l'un à l'autre de l'intérieur de chacun*, par le rythme unique où le sculpteur engage toutes les tensions du bloc[276]. »

Ce changement de perspective vers l'auto-mouvance de la forme (qui n'est ni l'analyse des signes, ni la réversibilité des dimensions) est repris par Deleuze dans *Francis Bacon* : *Logique de la sensation* (1981) où il fait référence à ces analyses de Maldiney (« La coexistence de tous les mouvements dans le tableau, c'est le rythme[277]. ») En examinant les triptyques de Bacon, où le corps humain est à la fois figuré et défiguré, il met l'accent sur « l'unité rythmique des sens, [qui] ne peut être découverte qu'en dépassant l'organisme[278] ».

Il faudrait dépasser non seulement l'organisme mais aussi ce que la tradition phénoménologique appelle le corps vécu, car « le corps vécu est encore peu de chose par rapport à une Puissance plus profonde et presque invivable[279]. » C'est ce

---

[271] *Ibid*., p. 50.

[272] *Ibid*., p. 51.

[273] *Ibid*.

[274] « "Quand l'œil, dit Kierkegaard, vient à plonger dans un abîme on a le vertige, ce qui vient de l'œil autant que de l'abîme. De même l'angoisse est le vertige de la liberté [...]." Toutes ces expressions de Kierkegaard s'ajustent à l'épreuve cézannienne. Pour Cézanne aussi il y a un instant où tout est changé. Mais cet instant n'est pas éthique, il est esthétique. » *Ibid*., p. 38.

[275] *Ibid*., p. 46.

[276] *Ibid*., p. 52.

[277] « La systole, qui serre le corps et va de la structure à la Figure ; la diastole qui l'étend et le dissipe, de la Figure à la structure. Mais déjà il y a une diastole dans le premier mouvement, quand le corps s'allonge pour mieux s'enfermer ; et il y a une systole dans le second mouvement, quand le corps se contracte pour s'échapper […]. » Gilles Deleuze, *Francis Bacon : Logique de la sensation*, Editions du Seuil, 2002, p. 37-38.

[278] *Ibid*., p. 47.

[279] *Ibid*.

qu'on voit sur les tableaux de Bacon qui défait l'organisme au profit du CsO[280]. Deleuze ramène ensemble les motifs artaldiens et la peinture de Bacon :

> [L]e corps sans organes est chair et nerf ; une onde le parcourt qui trace en lui des niveaux ; la sensation est comme la rencontre de l'onde avec des Forces agissant sur le corps, « athlétisme affectif », cri-souffle ; quand elle est ainsi rapportée au corps, la sensation cesse d'être représentative, elle devient réelle ; et la cruauté sera de moins en moins liée à la représentation de quelque chose d'horrible, elle sera seulement l'action des forces sur le corps.
>
> […]
>
> Voilà ce qu'il faut comprendre : l'onde parcourt le corps ; à tel niveau un organe se déterminera, suivant la force rencontrée ; et cet organe changera, si la force elle-même change, ou si l'on passe à un autre niveau. Bref, le corps sans organes ne se définit pas par l'absence d'organes, il ne se définit pas seulement par l'existence d'un organe indéterminé, il se définit enfin par la présence temporaire et provisoire des organes déterminés. C'est une manière d'introduire le temps dans le tableau ; et chez Bacon il y a une grande force du temps, le temps est peint[281].

Terminons ici notre présentation. Ajoutons seulement que nous reviendrons à la notion de l'intensité à maintes reprises, et également que la notion du corps vécu (et de la chair) resurgira dans notre travail lorsque nous aurons l'occasion d'examiner les analyses phénoménologiques de Jacob Rogozinski dans *Le moi et la chair* (2006).

1.1.4. Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre* (1974)

Henri Gouhier est connu pour ses travaux sur Descartes, Pascal, Malebranche et Bergson. Outre les ouvrages consacrés aux figures vénérées de la tradition philosophique, il y en a un qui se distingue : *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*. Bien que cet ouvrage se concentre, évidemment, sur la conception du théâtre chez Artaud, l'auteur commence par une présentation de la philosophie ou (plutôt) de la métaphysique artaldienne qui est « logiquement et chronologiquement antérieure

---

[280] *Ibid.*, p. 46.

[281] *Ibid.*, pp. 47 et 50.

à ses réflexions sur le théâtre » et « a été conçu indépendamment de ses recherches sur le théâtre[282]. » Ici, Gouhier entreprend de rapprocher Artaud de Bergson. L'affinité entre eux avait déjà été notée par Jacques Derrida (dans une note de bas de page de *La parole soufflée*) : « Avec les précautions requises, on pourrait parler de la veine bergsonienne d'Artaud. Le passage continu de sa métaphysique de la vie à sa théorie du langage et à sa critique du mot, lui dicte un grand nombre de *métaphores énergétiques et de formules théoriques rigoureusement bergsoniennes*[283]. » (Nous soulignons)

Bien que l'interprétation proposée par Gouhier soit, en effet, moins connue et moins éminente que celles de Blanchot, Derrida et Deleuze, nous avons tout de même décidé de l'inclure dans notre travail parce qu'elle est manifestement philosophique. Elle reconnaît et élabore la portée philosophique de la pensée artaldienne en s'efforçant de tirer des parallèles entre Artaud et un philosophe. Notons ici qu'il nous faudra revenir à Bergson dans une autre partie de notre travail.

Gouhier suit son analyse avec précaution, « sans bergsoniser abusivement une pensée trop nébuleuse[284] ». Il reconnaît que l'attitude d'Artaud envers la littérature ou, en général, envers l'œuvre artistique est, pour le moins, complexe : « "La littérature proprement dite ne m'intéresse qu'assez peu." Cette citation d'Artaud doit être mise en tête de la longue suite de textes affirmant son refus de l'art pour l'art [...][285]. » Et s'il consent à la publication de la correspondance entre lui et Rivière dans la *Nouvelle revue française*, c'est seulement à condition qu'on ne falsifie pas le contexte, qu'on n'anonymise pas les participants dans la correspondance : le lecteur doit savoir qu'il a un « roman vécu » entre les mains[286].

Malgré l'insistance d'Artaud à rester à l'écart des démarcations qui lui semblent inutiles, Gouhier maintient qu'Artaud tel qu'on le voit dans la correspondance avec Rivière est avant tout le poète Artaud ; et quand ce jeune homme se plaint d'une « effroyable maladie de l'esprit », ce n'est pas de « n'importe quelle "esprit" mais [...] de l'esprit qui possède ou que possède une vocation

---

[282] Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1974, p. 19 et 26.

[283] J. Derrida, *L'Écriture et la différence, op. cit*., p. 267.

[284] Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, *op. cit*. p. 20.

[285] *Ibid*., p. 16.

[286] « [A] ses yeux, la valeur de cette correspondance tient au fait qu'elle est "un roman vécu". L'homme des lettres n'est pas et ne veut pas être un homme de lettres : on s'excuse du jeu de mots mais pourquoi l'éviter s'il exprime exactement ce que l'on voudrait faire entendre ? » *Ibid*., p. 16.

poétique[287] ». La paralysie qu'Artaud ressent quand il se met à écrire atteint sa personne parce que « le poète Artaud est ce qu'il y a de plus personnel dans la personne d'Antonin Artaud ; *sa personne se crée en même temps que le poète crée son poème*[288] ».

Un autre ouvrage de Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, nous apprend : « Chez Descartes ou même chez Malebranche, il s'agit d'une laïcisation par rationalisation. Pour Bergson, cette laïcisation est l'effet d'une de-rationalisation qui laisse apparaître une donnée enfin immédiate de la conscience. *La création n'est donc, ici, ni une vérité de foi, ni une idée de la raison mais un fait d'expérience*[289]. » (Nous soulignons) En effet, dans l'essai intitulé *Le Possible et le réel*, Bergson met l'accent sur « la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers[290] ». Quand on parle du possible (qui devrait contenir ou plutôt préfigurer le réel qui se passe actuellement), c'est le « mirage du présent dans le passé » qui nous séduit, car, par exemple, si un artiste crée une œuvre, c'est cette œuvre même (c'est-à-dire, l'œuvre réelle) qui devient « rétrospectivement ou rétroactivement possible[291] ». Dans *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, Gouhier affirme : « [L]a philosophie de Bergson exige une expression poétique. Telle est l'impérieuse logique de toute vision du monde qui situe le réel absolument réel dans une vie qui s'écoule au-delà du rationnel : on la retrouve chez Artaud… *mutatis mutandis*[292]. »

Tout d'abord, il importe de constater un certain monisme chez Artaud. Le jeune homme « pense son cas en effaçant les limites entre la psychologie et l'ontologie[293] ». S'il y, chez lui, un mouvement vers le transcendance (qui équivaudrait à une sorte de dualisme), il ne s'agit que du « mouvement de dépassement vers l'esprit [qui] jaillit de la vie universelle [et] anime au sens le plus actif de ce verbe, *le corps et l'âme substantiellement indiscernables*[294] ». (Nous soulignons) Gouhier rappelle ce que Bachelard avait observé (en commentant l'épistémologie

---

[287] *Ibid*., p. 18.

[288] *Ibid*., p. 13-14.

[289] Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Librairie philosophique J. Vrin, 1989, p. 61.

[290] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, 1987, p. 99.

[291] *Ibid*., pp. 110-111.

[292] Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, op. cit. p. 24.

[293] *Ibid*., p. 17.

[294] *Ibid*., p. 22.

animiste) : « Le mot *vie* est un mot magique. C'est un mot valorisé. Tout autre principe pâlit quand on peut invoquer un principe *vital*[295]. »

Le bergsonisme a été défini (par Jankélévitch) comme un monisme de la substance dans lequel on trouve le dualisme de la tendance : d'un côté, l'élan vital « monte vers le haut » et l'existence devient « de plus en plus spirituelle », et de l'autre, « elle retombe et descend vers le bas [...], elle se dévitalise et tend vers la matière[296] ». Pourtant, chez Artaud, il y a une autre sorte de dualisme. Il découvre que « la vie elle-même est à la fois une et double », c'est-à-dire, s'il y a, dans la vie, une impulsion vers l'existence spirituelle, il y aussi « un monde obscur, souterrain » qu'il décrit comme « [s]on inconscient » ou « les limbes de [s]a conscience[297] ».

Pour souligner le monisme chez le jeune artiste, Gouhier remarque : « Chez Artaud, on ne tombe pas en enfer comme si l'enfer était un lieu préexistant à la chute : c'est la chute qui est sentie comme une douleur évoquant les supplices de l'enfer[298]. » Et s'il y a, tout de même, un dualisme chez lui, il a son « origine non pas dans une opposition naturelle mais dans une rupture accidentelle. » Car, comme Gouhier le dit avec une grande pertinence,

> le dualisme qu'expérimente Artaud n'est pas celui qui poserait l'existence spirituelle en haut et en bas l'existence souterraine : il faut abandonner toute image spatiale de haut et de bas. Pensons plutôt à deux situations qu'il sera commode sinon élégant de nommer *réalisation* et *déréalisation* ; dans son œuvre Artaud *se réalise* ; un échec, ici, *le déréalise* ; de là, les images "d'avorté" et de "châtré"[299]. »

1.1.5. Conclusion

Dans la première partie de notre travail, nous avons entrepris d'aborder le fait qu'Antonin Artaud est devenu une figure incontournable de la philosophie française du vingtième siècle. Elle s'est profondément inspirée des luttes dont Artaud était le lieu, tant sur le plan personnel que corporel. Ici, nous souhaitons brièvement résumer les discussions présentées dans cette première partie. Plus

---

[295] Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, 1947, p. 147. [Henri Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, *op. cit*. p. 19.]

[296] *Ibid*., p. 22. Voir aussi : Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p. 174.

[297] *Ibid*., p. 19-20.

[298] *Ibid*., p. 20.

[299] *Ibid*., p. 22-23.

précisément, nous voulons nous poser la question suivante : quels enseignements tirons-nous de chaque auteur ? Quel est l'aperçu principal que nous cherchons à problématiser et à développer ? De cette manière, nous pouvons préparer nos lecteurs aux discussions à venir.

Maurice Blanchot a ouvert le débat sur la pensée d'Artaud. Bien que ses commentaires soient concis, ils demeurent une référence importante. Blanchot a été le premier à reconnaître que la manière dont le jeune homme insistait sur ses pensées n'était pas simplement une affectation, mais révélait une véritable perspicacité. Voici le passage particulièrement riche d'implications :

> Qu'Artaud soit [...] victime de l'illusion de l'immédiat, on peut le dire ; c'est facile ; mais tout commence avec la manière dont il est écarté de cet immédiat qu'il appelle « vie » : *non pas par un nostalgique évanouissement ou l'abandon insensible d'un rêve* ; tout au contraire, par une rupture si évidente qu'elle introduit au centre de lui-même l'affirmation d'un *détournement perpétuel qui devient ce qu'il a de plus propre* et comme la surprise atroce de sa véritable nature[300]. (Nous soulignons)

En d'autres termes, Artaud ne s'éloigne pas volontairement de « cet immédiat, qu'il appelle "vie" » ; de plus, il ne s'agit pas ici d'une nostalgie ou d'une quête d'une autre réalité, comme le rêve. Pourtant, après avoir constaté que la pensée d'Artaud n'est pas entachée de ces attitudes puériles ou démodées, Blanchot passe immédiatement à l'autre aspect : la rupture, le détournement, etc. L'aliénation se glisse dans ce qui est censé être inaliénable chez l'homme, produisant un détournement perpétuel. Le poète vit et endure cette aliénation inaliénable. Ainsi, ce qui est unique ou singulier doit nécessairement s'accrocher à la vérité immémoriale de la poésie ou de la pensée. Il convient toutefois de se demander s'il peut y avoir une autre manière de décrire la rupture qui a lieu dans la pensée d'Artaud.

Le grand mérite de Derrida réside, entre autres, dans sa remise en question de ces raisonnements blanchotiens. Quand on tente de parler du singulier, de l'unique, quelque chose d'autre s'y insinue et prend la parole ; et prend aussi la place de ce que l'on voulait désigner. Derrida parle de « l'énigme de chair qui a voulu s'appeler proprement Antonin Artaud ». Cependant, on constate qu'il est presque impossible de « s'appeler proprement ». L'inspiration est déjà une forme de dépossession. Cet autre qui me souffle des mots me parle à partir de sa propre place, de sa propre autorité. Derrida dit : « [C]ette fécondité de l'*autre* souffle est l'impouvoir : *non* pas l'absence mais l'irresponsabilité radicale de la parole, l'irresponsabilité comme

---

[300] M. Blanchot, *Le livre à venir, op. cit*., p. 55.

puissance et origine de la parole[301]. » Si l'irresponsabilité est effectivement comprise comme une puissance et une origine (c'est-à-dire, l'*archê*) de la parole, alors il est évident que le *souffleur* (qui ne répond pas à sa propre parole et qui profère, pour ainsi dire, une parole ir-responsable) occupe une place disproportionnée dans la conscience individuelle (rappelons-nous que ce souffleur est également le furtif, le voleur). Pour rendre cet enjeu plus clair, portons ici notre attention sur une conférence de Derrida, intitulée « Cogito et Histoire de la Folie » où il s'affronte à l'ouvrage de Michel Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Nous citons longuement :

> Livre à tant d'égards admirable, livre puissant dans son *souffle* et dans son style : d'autant plus intimidant pour moi que je garde, d'avoir eu naguère la chance de recevoir l'enseignement de Michel Foucault, une conscience de disciple admiratif et reconnaissant. Or la conscience du disciple, quand celui-ci commence, je ne dirai pas à disputer, mais à dialoguer avec le maître, ou plutôt à proférer le dialogue interminable et silencieux qui le constituait en disciple, la conscience du disciple est alors *une conscience malheureuse*. […] Il se sent indéfiniment contesté, ou récusé, ou accusé : comme disciple, il l'est par le maître *qui parle en lui avant lui* pour lui reprocher d'élever cette contestation et la récuser d'avance, l'ayant développée avant lui ; comme maître du dedans, il est donc contesté par le disciple qu'il est aussi. Ce malheur interminable du disciple tient peut-être à ce qu'il ne sait pas ou se cache encore que, comme la vraie vie, *le maître est peut-être toujours absent*. Il faut donc briser la glace, ou plutôt le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître. *Et commencer à parler*[302]. (Nous soulignons)

Dans ces remarques introductives, où Derrida semble nous faire une confession personnelle, on discerne facilement les enjeux que nous avons déjà rencontrés chez Artaud. L'enjeu fondamental réside peut-être ici : il est extrêmement difficile de commencer à parler si l'on est constamment contraint de répondre à la question ou à la voix qui nous précédé, qui était *là avant nous*. On peut supposer que le commentaire que Derrida consacre à Artaud sert à illustrer que cette position, à savoir le commencement de la parole, est quelque chose de précaire, angoissant. Une fois qu'on a détruit ou déconstruit tous les systèmes qui perpétuaient l'aliénation (la différence entre mon souffle et mon œuvre) on est retourné au point où on n'a pas encore commencé à parler ou à penser (et où on commence à suffoquer, à manquer de souffle).

---

[301] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 263.

[302] *Ibid.*, p. 51-52.

Dans *La parole soufflée*, Derrida nous dit : « La transgression de la métaphysique par ce « penser » qui, nous dit Artaud, n'a pas encore commencé, risque toujours de retourner à la métaphysique. Telle est la question dans laquelle *nous sommes posés*[303]. » Peut-on se débarrasser de cette question ? Peut-on, pour ainsi dire, se trans-poser hors d'elle ? Peut-on commencer à parler ou penser sans qu'elle soit là ? Il semble que non. Car si la réflexion se situe dans un creux entre deux alternatives (par exemple, l'aliénation vs la vie inséparable de l'âme), cette même réflexion reste circonscrite par elles ; ou plutôt, elle demeure constamment différée par ces deux alternatives, par ces deux directions. C'est une question « encore et toujours *enveloppée* chaque fois qu'une parole, protégée par les bornes d'un champ, se laissera *de loin* provoquer par l'énigme de chair qui voulut s'appeler proprement Antonin Artaud[304]. » (Nous soulignons) C'est ainsi que se conclut *La parole soufflée*.

Nous voulons revenir sur certaines analyses présentées dans *La voix et le phénomène*. Il a été montré que si la présence est une « forme universelle de la vie transcendantale », cela me conduit à la reconnaissance « qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*[305] ». La facticité qui est dépassée à travers le cheminement phénoménologique est, ainsi Derrida, d'abord la mienne.[306]En la dépassant, on recourt à l'idéalité. La signification (Bedeutung) est un noyau théorique (qu'on peut expliciter dans un acte de réflexion). Or, il y a quelque chose qui échappe au régime normal de la signification : c'est le mot *Je*. Car si l'on définit ce Je et l'on utilise ensuite cette définition *au lieu du* Je, on aboutit à un non-sens : « comme si *Je* était écrit par un inconnu ». Néanmoins, cette situation anormale est en un sens tout à fait normale puisque « ma mort est structurellement nécessaire au fonctionnement du vouloir-dire. *Que je sois aussi "vivant" et que j'en aie la certitude, cela vient pardessus le marché du vouloir-dire*[307]. » (Nous soulignons)

La mort entretient le rapport non seulement avec le Je mais aussi avec le nom propre (rappelons-nous que l'aventure d'Artaud est, en dernière analyse, l'énigme de la chair qui voulait *s'appeler proprement*, c'est-à-dire, voulait avoir un nom propre,

---

[303] *Ibid*., p. 292.

[304] *Ibid*.

[305] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 64.

[306] « Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et *d'abord la mienne*. » *Ibid.*

[307] *Ibid*., p. 113.

mettre son propre nom en jeu, etc.). Derrida revient sur cet enjeu dans un autre texte intitulé *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*.

Nietzsche était l'un des rares philosophes à traiter de la philosophie en son nom (et avec propre nom) [308]. Derrida porte son attention sur l'œuvre tardive du philosophe allemand – *Ecce homo*. Nietzsche « y met son corps et son nom en avant, même s'il s'y avance sous des masques ou des pseudonymes sans noms propres […][309]. ». À cet égard, l'énigme présentée par Nietzsche (l'énigme de sa personne) revêt une signification particulière : « [E]n tant que mon propre père, je suis déjà mort, c'est en tant que je suis ma mère que je vis encore, et vieillis[310]. » De manière étrange, ce Je nietzschéen survit à sa propre mort, ou peut-être vit-il en elle. Derrida y lit l'affirmation suivante : « Voilà qui je suis, un tel, une telle ; *ich bin der und der*, cela veut dire tout ça et vous ne pourrez entendre mon nom si vous ne l'entendez pas de cette oreille, comme celui du mort et de la vivante, *le nom double et divisé du père mort* et de la survivante, de la mère qui survit, me survivra d'ailleurs jusqu'à m'enterrer[311]. » (Nous soulignons) Le nom est à la fois celui du survivant et de celui qui n'est plus. Le nom est simultanément l'au-delà et l'en-deçà. Il doit être entendu par une oreille qui peut accueillir ladite duplicité.

Nous avons invoqué ces passages pour mettre en lumière l'ampleur de l'enjeu de la vie et de la mort. Il est évident que Derrida a cherché à faire entendre sinon la voix d'Antonin Artaud au moins ses cris et ses souffles. Cette tentative a été fructueuse : il est difficile d'imaginer un commentaire qui ne tiendrait pas compte de la duplicité qu'a été élaborée par *La parole soufflée*. Nous pensons que cette tension entre le même et l'autre, entre la vie et la mort, que l'on trouve dans le commentaire de Derrida, correspond, dans une certaine mesure, à la problématique posée par Antonin Artaud (surtout à une certaine *équivocité*, dont nous parlerons plus tard). Cependant, nous ressentons une inquiétude face à la tendance à être de plus en plus *enveloppé* par cette question de la différence et de la non-différence, une

---

[308] « [L]e nom de Nietzsche est peut-être aujourd'hui, pour nous, en Occident, le nom de celui qui fut le seul (peut-être d'une autre manière avec Kierkegaard, et peut-être encore avec Freud) à traiter de la philosophie et de la vie, de la science et de la philosophie de la vie avec son nom, en son nom. » Jacques Derrida, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Editions Gallilee, 2005, p. 42-43.

[309] *Ibid*., p. 45.

[310] *Ibid*.

[311] *Ibid*., p. 62. « Être mort signifie au moins ceci qu'aucun bénéfice ou maléfice, calculé ou non, *ne revient plus* au porteur du nom mais seulement au nom, en quoi le nom, qui n'est pas le porteur, est toujours et *a priori* un nom de mort. Ce qui revient au nom ne revient jamais à du vivant, rien ne revient à du vivant. » p. 44.

question dont la subtilité semble de plus en plus se confondre avec la voix d'un commentateur.

Par conséquent, le combat qu'Artaud a mené pour dénoncer les fausses croyances (qu'il appelait les envoûtements) *qui enveloppent l'homme*, que ce soit dans sa vie sociale ou dans sa vie privée (dite mentale), est censé servir à ce discours sans issue. À la fin de *La parole soufflée*, après l'avoir désigné comme une figure liminale, Derrida parle de la deuxième face du discours artaldien qui affirme la « loi cruelle », celle de la différence ; la loi qui est désormais « portée à la conscience et non plus vécue dans la naïveté métaphysique ». En commentant ces lignes, Laurent Jenny remarque :

> Cependant, le commentaire nous laissait au seuil de ce second tour. Il en pointait la possibilité philosophique, pas vraiment sa possibilité textuelle. […] Or, il y a quelques raisons de penser qu'Artaud, pour sa part, ne se contente pas de reconnaitre et d'énoncer cette loi cruelle, et que, au moins fragmentairement, il la *joue* dans son texte[312].

Gilles Deleuze, le philosophe qui trace les lignes de fuite, semble passer de l'autre côté. On voit les percées d'Artaud acquérir une valeur affirmative, les analyses sont accompagnées d'une tonalité joyeuse. Dans *Différence et répétition*, Artaud nous révèle la pensée sans image. Cela veut dire que le penser n'est plus une faculté qu'on aurait en droit ou en nature. Au lieu des idées innées il faut chercher les idées qui débordent l'existence sereine de la conscience, qui lui font violence. Chaque instant est non seulement une continuation mais aussi un « point de naissance toujours avorté ». En effet, la cruauté n'est pas autre chose que l'émergence d'un tel effondrement.

Cependant, cet effondrement n'est pas expliqué à partir d'une duplicité ou d'une loi cruelle (comme c'est le cas chez Derrida) mais il fait simplement partie d'un acte de création. Il faut, selon Deleuze, « faire naître ce qui n'existe pas encore […]. *Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer "penser"*

---

[312] Laurent Jenny, *La terreur et les signes*, Gallimard, 1982, p. 212. « Lire Artaud, […], c'est l'accompagner dans le dépassement poétique des prémisses de son aventure. Et il semble que ce soit un pari difficile a tenir. Car les commentaires les plus attentifs au texte d'Artaud, qui résistent presque toujours à le psychiatriser, évitent plus rarement de le traiter en symptome – fût-ce d'une metaphysique malade. Ainsi, que ce soit Blanchot, indentifiant a travers Artaud, la poésie "au lieu où elle manque", ou Derrida découvrant à chaque mot la loi terrible d'une "parole soufflée", ils vérouillent encore d'un tour le texte dans une déception philosophique, d'un il n'est pas aisé de sortir. » *Ibid*., p. 210.

dans la pensée[313]. » (Nous soulignons) La pensée (n'étant plus une belle intériorité) doit donner lieu à un penser qui va s'arracher à des orientations pré-données.

Dans *Logique du sens*, il y a un passage qui illustre clairement la façon dont Deleuze réinterprète les idées héritées de la tradition philosophique :

> [L]e moi personnel a besoin du Dieu et du monde en général. Mais quand les substantifs et adjectifs se mettent à fondre, quand les noms d'arrêt et de repos sont entraînés par les verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, toute identité se perd pour le moi, le monde et Dieu. *[…] l'incertitude personnelle n'est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une structure objective de l'événement lui-même, en tant qu'il va toujours en deux sens à la fois, et qu'il écartèle le sujet suivant cette double direction*[314]. (Nous soulignons)

Ici, on reconnait facilement les motifs cartésiens (tandis que Leibniz se profile en arrière-plan). Deleuze ne vise pas simplement à récuser un tel fondement (le Dieu qui crée le monde et garantit que tout s'arrange bien dans ce monde), mais il maintient que l'incertitude personnelle (qui fonctionnerait comme un fond ou comme une sorte de ressort) échoue à fonder le rapport définitif avec la vérité objective ou extérieure (et c'est ce qui est en jeu quand, par exemple, on se demande : « Est-ce que j'ai un corps ? » ou « Est-ce que le monde est toujours là ? »). Au lieu de cela, il y a une « structure objective de l'évènement lui-même » qui *écartèle* le sujet.

Le sujet devient donc démembré, il subit une violence. Alice grandit mais devient, en même temps, plus petite. Le *maintenant* qui devrait jouer le rôle d'un point d'équilibre est précisément ce qui détruit l'équilibre. Quelque chose ne cesse de passer mais, *en même temps*, n'arrive pas à passer… L'abime s'ouvre et on se trouve sur une ligne qui est comme un cercle allongé « en une droite », « dangereuse » et « labyrinthique » (ce serait la « pure forme vide du temps »). Il va de soi qu'il n'est guère possible de faire un pas en avant (sur cette ligne) et puis revenir en arrière. On peut dire que c'est cela qui cause une fêlure dans le Je.

Tandis que Derrida observe comment la nature équivoque du langage empêche la clôture de l'histoire comme présence (bien qu'on croie naïvement qu'une telle clôture a *eu lieu*), Deleuze garde un œil attentif sur la fêlure créative dans le Je. Ce n'est pas tant la loi (cruelle) de la différ*a*nce qui l'intéresse, mais un jeu, une activité philosophique qui consiste peut-être en ceci : faire face à la clôture (c'est-à-dire à quelque chose qui s'est clos et qui fonctionne désormais comme un

---

[313] G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 192.

[314] G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 11-12.

signe devant lequel on n'est pas libre) et l'interpréter, dégager quelque chose de nouveau d'elle. Autrement dit, continuer la vie.

Il n'est pas donc étonnant que Deleuze ait cherché à trouver quelque chose d'inouï chez Artaud – le langage schizophrénique qui dépasserait les deux séries (signifiante et signifiée), aussi bien que le sens et le non-sens de la surface. Nous avons vu que, pour un schizophrène, la souffrance causée par les mots-passion doit être surmontée par la création ou production des mots-action. Le principe en est le suivant : le mot doit devenir (presque) indécomposable. La conséquence de cette pratique est que le corps devient comme un bloc « a-organique ». Pour le dire de manière succincte, au lieu de la « passion d'un organisme morcelé » il doit y avoir « l'action d'un corps sans parties », c'est-à-dire, le fameux *corps sans organes*. C'est un corps des profondeurs, de la pure intensité. Pour ainsi dire, il s'agit de *percer* l'écran idéal du sens pour découvrir ce qui est commun entre le langage et le corps – la flexion. On entrevoit là une ligne de fuite qui, effectivement, empêche l'existence d'une belle intériorité. En ce sens, Deleuze rejoint la *pensée du dehors* foucaldienne[315].

Dans *Francis Bacon, Logique de la sensation*, le CsO est défini par la présence des organes indéterminés. Il est intéressant de noter qu'ici Deleuze établit une parallèle avec la musique où une oreille devient comme un « organe polyvalent pour des corps sonores », c'est-à-dire, « la musique traverse profondément nos corps, et nous met une oreille dans le ventre, dans les poumons, etc. Elle s'y connaît en *onde*

---

[315] « Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, […] cette pensée, *par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir*, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot "la pensée du dehors". » (Nous soulignons) Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Fata Morgana, 1986, p. 16. Ce dehors apparait, par exemple, « chez Artaud, lorsque tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et *que la pensée quittant l'intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle*, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet lui-même. » (Nous soulignons) *Ibid*., p. 19. Voir aussi : « Ce qui fait le style de la philosophie, c'est que *le rapport avec l'extérieur y est toujours médiatisé et dissous par une intériorité*, dans une intériorité. Nietzsche au contraire fonde la pensée, l'écriture, sur une relation immédiate avec le dehors. Qu'est-ce que c'est, un très beau tableau ou un très beau dessin ? Il y a un cadre. Un aphorisme aussi est encadré. Mais cela devient beau à partir de quel moment, ce qu'il y a dans le cadre ? A partir du moment où l'on sait et où l'on sent que le mouvement, que la ligne qui est encadrée *vient d'ailleurs*, qu'elle ne commence pas dans la limite du cadre. Elle a commencé au-dessus, ou à côté du cadre, et la ligne traverse le cadre. [...] [B]rancher la pensée sur le dehors, c'est ce que, à la lettre, les philosophes n'ont jamais fait, même quand ils parlaient de la politique, même quand ils parlaient de promenade ou d'air pur. » Maurice de Gandillac, Bernard Pautrat (Eds.), *Nietzsche Aujourd'hui I, Intensités (Pensée nomade par Gilles Deleuze)*, Hermann, 2011, pp. 165-166.

et nervosité. Mais justement elle entraîne notre corps, et les corps, dans un autre élément. Elle débarrasse les corps de leur inertie, de la matérialité de leur présence. Elle *désincarne* les corps[316]. » C'est donc l'onde qui *détermine* l'élément (de la matérialité). Rappelons-nous un autre exemple de l'ouvrage intitule *Le pli, Leibniz et le baroque* : « A une certaine vitesse du bateau, l'onde devient aussi dure qu'un mur de marbre[317]. » Le CsO est peut-être ce qui reste au seuil de tous ces changements d'éléments. Il est le corps du devenir, de l'expérimentation.

Il est maintenant temps de revenir aux caractéristiques plus générales de la philosophie de Deleuze afin d'en tirer les conséquences nécessaires pour notre propre projet. Nous avons déjà porte notre attention sur le fait que, pour Deleuze, le fonctionnement de l'œuvre éclipse la question concernant la nature du Je (par exemple, dans le roman de Proust). Or, comment faut-il comprendre ce mot – fonctionnement ?

Il est clair que lorsqu'on parle du fonctionnement de quelque chose, on dépasse, d'une manière ou d'une autre, ce qui est individuel. Par exemple, on peut poser la question : comment le langage fonctionne-t-il ? Nietzsche a fait cette remarque désormais célèbre : « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire[318]… » Le philosophe allemand avait remarqué que les catégories de la sacro-sainte raison (« *Vernunft* »), tant vénérée par les philosophes, dépendaient du langage qui « par son origine [appartenait] à l'époque des formes les plus rudimentaires de la psychologie » ; et c'est grâce à lui que « nous voyons partout des actions et des choses agissantes : nous croyons à la volonté en tant que cause en général : nous croyons au "moi", au moi en tant qu'être, au moi en tant que substance, et nous projetons la croyance, la substance du moi sur toutes les choses […][319]. »

Il serait donc tentant d'affirmer que, lorsque, par exemple, Edmund Husserl introduit le schéma *ego-cogito-cogitatum*, c'est la grammaire qui parle, et là le philosophe est tout simplement séduit par la ruse du langage. Ainsi, il se peut bien qu'on ne fasse autre chose que tourner sans cesse dans les cercles du langage, sans jamais en sortir, sans jamais changer d'élément… Or, bien qu'il soit vrai que le philosophe ne serait pas philosophe sans s'apercevoir des dangers du langage, est-il tout de même vrai que le Je n'est qu'un signe (voire un symptôme) du langage ? Et doit-on, pour ainsi dire, toujours différer ce signe ? Continuons nos réflexions.

---

316 G. Deleuze, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, op. cit., p. 55.

317 Gilles Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque* , Les editions de Minuit, 1988, p. 8.

318 F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit*., p. 1043.

319 *Ibid*., 1042.

L'analyse du fonctionnement du langage n'est qu'une voie parmi d'autres pour tenter de volatiliser la substance du Je. On peut également recourir à la peinture, qui peut être, elle aussi, illustrative à cet égard. Il est toujours possible de se demander : « Quel est le sujet de ce tableau ? » ou « Qu'est-ce qu'il *veut dire* ? » Le questionnement peut très vite se tourner vers la discussion sur la perspective qui enveloppe le sujet (dans le double sens de ce mot). Ainsi, on accepte le fait que le sujet est déjà donné ou créé, et que le sujet est, pour ainsi dire, assujetti à la représentation, etc. Il est donc légitime de parler du fonctionnement (« Comment fonctionne un tableau ? »).

Pourtant, laissons-nous entreprendre ici, afin d'élucider les enjeux qui peuvent hanter les philosophes, une brève analyse de l'un des tableaux les plus célèbres de Rembrandt – *La Leçon d'anatomie du docteur Tulp* (1632). On y voit présentée la guilde des chirurgiens d'Amsterdam dont le maître *Nicolaes Tulp* est en train de disséquer un cadavre. Ce dernier est celui d'*Aris Kindt*, un criminel qui avait été condamné à mort et pendu. C'est donc le corps d'un homme ignominieux qui est choisi – afin de contribuer davantage à sa punition – pour une dissection publique où, entre autres, les gens ordinaires peuvent voir comment fonctionne un corps humain. Dr. Tulp, tenant dans sa main droite le scalpel et imitant le mouvement des muscles avec sa main gauche, est en train de disséquer le bras de Kindt.

Les regards étonnés des chirurgiens se fixent sur le cadavre (ou sur le maître), tandis que le Dr. Tulp lui-même regarde hors du tableau. Peut-être regarde-t-il vers nous, les spectateurs. Par ailleurs, il n'est pas difficile de reconnaître le Christ bénissant dans le geste du Dr. Tulp. Son regard est illuminé, évidemment satisfait, mais peut-être aussi entrevoit-on quelque chose d'autre dans ce regard : un doute. Comme si le Christ nous demandait : *Estne corpus meum ?* Est-ce que c'est mon corps ? On aimerait bien éviter de répondre à cette question. Or, il est clair que c'est aussi la question qui est lancée – par le peintre lui-même – vers nous.

L'homme a découvert l'anatomie, la physiologie et, par là, la mécanique divine. Mais peut-on s'identifier à ce corps ? À ce cadavre ignominieux sous nos scalpels ? Est-ce déjà ici qu'on voit un événement qui est, tout simplement, trop grand pour l'homme ? Quand Nietzsche écrivait sur la mort de Dieu, il demandait : « Ne sentons-nous encore rien encore de la décomposition divine ? – les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! […] *Ce que le monde possédait jusqu'alors de plus saint et de plus puissant, nos couteaux l'ont vidé de son sang – qui nous lavera de ce sang*[320] ? » (Nous soulignons) Est-ce que c'est la mort de l'homme (l'événement parallèle de la mort de Dieu et de l'apparition du

[320] *Ibid.*, p. 162.

surhomme) dont parlait Michel Foucault[321] que l'on voit dans ce tableau du jeune Rembrandt ? Quoi qu'il en soit, à travers tous ces fonctionnements qu'un tableau peut nous dévoiler, la question demeure : est-ce que c'est mon corps ? Et si non, où est alors mon corps ? Descartes, contemporain de Rembrandt, avait tenté d'exclure le fonctionnement du corps de la pensée, du Je, de l'« *ergo sum* », mais peut-être déjà là le Je était en train de se volatiliser. On ne devrait pas tenir cette démarche précaire, effectuée par un doute hyperbolique, pour un enjolivement didactique. Nous en parlerons.

La philosophie de Gilles Deleuze se tourne vers le moment où « la vie de l'individu […] fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière[322] ». Dans son dernier texte, *L'immanence : une vie*…, il nous donne l'exemple suivant : « [L]es tout-petits enfants se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité ; mais ils ont des singularités, un sourire, un geste, une grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs[323]. » Ces singularités sont évidemment pré-égoiques. Par ailleurs, ce n'est pas seulement la vie individuelle qui doit être, pour ainsi dire, libérée de la personnalité, mais aussi l'œuvre d'art. On demeure dans la vie, dans le réel, mais en même temps on n'est plus pris au piège dans une personnalité :

> La grande erreur, la seule erreur, serait de croire qu'une ligne de fuite consiste à fuir la vie ; la fuite dans l'imaginaire, ou dans l'art. Mais fuir au contraire, c'est produire du réel, créer de la vie, trouver une arme. En général, *c'est dans un même faux mouvement que la vie est réduite à quelque chose de personnel et que l'œuvre est censée trouver sa fin en elle-même* […][324]. (Nous soulignons)

Or, est-ce là le dernier mot, la vérité ultime – que toute la vie (y compris celle d'une œuvre) doit être traversée par une ligne de fuite ou une fêlure ? Le sourire

---

[321] « Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche, nous proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser ; il continuera sans doute longtemps à surplomber son cheminement. Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. *De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu*. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser. » (Nous soulignons) Michel Foucault, *Les mots et les choses, Gallimard*, 1966, p. 353.

[322] Gilles Deleuze, *Deux regimes de fous*, Les editions de minuit, 2003, p. 361.

[323] *Ibid*., p. 362.

[324] G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, op. cit., p. 60.

d'un tout-petit ne serait-il qu'une sorte de fêlure, un signe du Je fêlé ? La fêlure est-elle peut-être aussi une énigme ? Il est certain que ce qui nous concerne ou nous trouble personnellement nous met, du même coup, en contact avec les puissances de la vie. Un philosophe ne saurait l'être sans garder un œil sur les (sombres) puissances de la vie, desquelles il doit attendre sinon un clin d'œil, au moins un clignotement. Dans la préface de *Différence et répétition*, Deleuze écrivait : « Un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction. »[325]

Dans son ouvrage *La naissance de la philosophie*, Giorgio Colli, connaisseur de Nietzsche de de la philosophie de la Grèce antique, met en lumière l'arrière-plan agonistique de la philosophie grecque. Celui qui est appelé sage se trouve confronté à une énigme que lui confie une divinité (Apollon qui est une divinité de la divination ; c'est à lui qu'appartient l'oracle de Delphes). Colli remarque la « duplicité de la nature d'Apollon » qui

> connait l'avenir [et] le manifeste à l'homme, mais semble ne pas vouloir que l'homme comprenne. *Il y a un élément de malveillance, de cruauté dans l'image d'Apollon qui se reflète dans la communication de la sagesse.* Et Héraclite, un sage, dit en effet : « Le maitre, auquel appartient l'oracle qui est à Delphes, ne dit ni ne cache, mais indique. »[326] (Nous soulignons)

L'énigme constitue donc un défi mortel qui doit être relevé par un sage, et celui-ci risque même sa vie s'il ne parvient pas à la résoudre (Colli nous rappelé un récit ancien selon lequel Homère, incapable de résoudre l'énigme posée par de

---

[325] « Par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d'influence, ou ils s'exercent, nous le verrons, en rapport avec des "drames" et par les voies d'une certaine "cruauté". […] Science-fiction, encore en un autre sens, où les faiblesses s'accusent. Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal ? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre*. » G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 3-4.

[326] Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, Editions de l'eclat, 2004, pp. 18-19.

jeunes pêcheurs, meurt de « découragement ».[327]) Par la suite, cette racine religieuse et agonistique subira une sécularisation (un sage battu dans un débat public ne perdra plus la vie) et deviendra un matériau pour la littérature, comme c'est le cas déjà chez Platon qui « critique l'écriture, […] critique l'art, mais son plus fort instinct a été celui du littéraire et du dramaturge[328]. » L'énigme perdra donc son caractère mortel.

Nous avons déjà vu que, pour Deleuze, l'art de penser est quelque chose de dangereux ; il nécessite le déchiffrage et l'interprétation des signes ; chaque confrontation avec un signe est une rencontre où la bienveillance n'est jamais garantie. Cette rencontre entraîne ou doit entrainer l'affirmation du hasard, car même notre propre personnalité est en quelque sorte le produit du hasard. Dans ses dialogues avec Parnet, Deleuze dit : « C'est curieux comme les grands penseurs ont à la fois une vie personnelle fragile, une santé très incertaine, en même temps qu'ils portent la vie à l'état de puissance absolue ou de "grande Santé". *Ce ne sont pas des personnes, mais le chiffre de leur propre combinaison*[329]. » (Nous soulignons) Par ailleurs, il invoque Nietzsche qui avait dit :

> Il semble parfois que l'artiste, et en particulier le philosophe, ne soit qu'un hasard dans son époque... À son apparition, la nature, qui ne saute jamais, fait son bond unique, et c'est un bond de joie, car elle sent que pour la première fois elle est arrivée au but, là où elle comprend qu'en jouant avec la vie et le devenir elle avait eu affaire à trop forte partie[330].

---

[327] « Un récit très ancien, attesté par plusieurs sources, constitue le document fondamental sur le lien entre sagesse et enigme. Il s'agit de l'un des courants de la littérature biographique sur Homère, repris dans le fragment suivant d'Aristote : '… Homère interrogea l'oracle pour savoir qui étaient ses parents et quelle était sa patrie ; et le dieu repondit ainsi : "L'ile de Ios est la patrie de ta mère, et elle t'accueillera mort ; mais garde-toi de l'enigme des jeunes gens." Peu après… Il arriva à Ios. Là, assis sur un rocher, il vit des pêcheurs s'approcher de la plage et leur demanda s'ils avaient pris quelque chose. Ceux-ci, comme ils n'avaient rien pris, mais s'épouillaient, lui dirent, à cause du manque de poissons : "Ce que nous avons pris nous l'avons laissé, ce que nous n'avons pas pris nous le portons", faisant allusion par une enigme au fait qu'ils s'étaient débarassés après les avoir tués, des poux qu'ils avaient attrapés, et que ceux qu'ils n'avaient pas attrapés, il les portaient sur eux. Homère, n'étant pas capable de résoudre l'énigme, mourut de découragement. Ce qui d'emblée suscite l'étonnement dans ce recit est le contraste entre la futilité du contenu de l'énigme et l'issue tragique que provoque l'incapacité de la resoudre. […] Mais pour le sage, l'enigme est un defi mortel. » *Ibid*., pp. 57-58.

[328] *Ibid*., p. 102.

[329] G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, op. cit., p. 12.

[330] *Ibid*.

Les limites ou les buts de la nature sont donc un défi pour un penseur qui peut les dépasser en les portant à un autre niveau[331]. C'est un jeu joyeux et dangereux où un penseur peut se perdre, s'y abimer.

Or, ce n'est pas seulement la nature qui doit être, pour ainsi dire, remise en question et réarticulée, mais aussi la tradition philosophique. Deleuze affirme :

> L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger et le livre de tel ou tel sur eux ? […] Une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser[332].

Bien que la philosophie de Deleuze lui-même ne soit pas concevable en dehors du contexte historique de la philosophie, il est clair que tout au long de son parcours philosophique, il a cherché à transgresser les limites, à trouver des figures en dehors de la tradition philosophique qui pourraient inspirer une nouvelle création de la pensée philosophique. Il n'hésite pas à proclamer : « Professeur, je voudrais arriver faire un cours comme [Bob] Dylan organise une chanson, étonnant producteur plutôt qu'auteur. Et que ça commence comme lui, tout d'un coup, avec son masque de clown, avec un art de chaque détail concerté, pourtant improvisé[333]. »

Il est difficile de rester indifférent au pathos de la philosophie de Gilles Deleuze. Avec lui, le lecteur se sent entraîné dans l'aventure de la pensée. *Différence et répétition* nous apprend : « Nous n'apprenons rien avec celui qui nous dit : fais comme moi. Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent "fais avec moi", et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène[334]. » Il est maintenant temps de partager, de manière concise, nos propres réflexions sur les analyses que nous venons de présenter.

---

[331] Anne Sauvagnargues remarque à ce propos : « En pensant la création de pensée comme l'usage transcendant de facultés portées à leur limite, *Deleuze se rapproche d'une vision romantique de la pensée comme risque troublant, défaite de la conscience*. Le sujet fêlé par le temps et schizophrène éprouve l'impouvoir de sa pensée sous l'irruption violente du temps […]. » (Nous soulignons) Anne Sauvagnargues, *Deleuze, l'empirisme transcendantal*, PUF, 2009, p. 235.

[332] G. Deleuze, C. Parnet, Dialoges, op. cit., p. 19-20

[333] En le disant, Deleuze évoque ce poème de Dylan : « Oui je suis un voleur de pensées / non pas, je vous prie, un preneur d'ames / j'ai construit et reconstruit / sur ce qui est en attente / car le sable sur les plages / découpe beaucoup de châteaux / dans ce qui fut ouvert / avant mon temps / un mot, un air, une histoire, une ligne / clefs dans le vent pour me faire fuir l'esprit […] » *Ibid*., p. 14-15.

[334] G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 35.

Tout d'abord, nous apprécions l'accent mis sur le rapport entre la pensée et la création. Chaque individu (et par extension, chaque domaine de la connaissance) court le risque de s'arrêter à une certaine représentation du savoir qui n'est que le produit final d'un long processus, et qui est, assez souvent, une image simplifiée nous donnant l'impression que tout savoir peut être, pour ainsi dire, étalé sur une surface quelconque. Il est donc crucial de discerner ce qui ne va pas de soi dans ce qui semble aller de soi dans cette représentation du savoir, de découvrir une ligne de fuite qui ne se laisse pas enfermer entre les éléments constitutifs du tableau, qui ne se confond pas avec les repères habituels mais qui *se diffère* constamment, produit une différence, et nous oblige ainsi à penser, à nous immerger dans l'acte de création qui équivaut à une pensée. La différence et la répétition deviennent ainsi les puissances d'un acte exceptionnel. Deleuze dit dans *Proust et les signes* : « Il n'y a pas de grand artiste dont l'œuvre ne nous fasse dire : "La même et pourtant autre." »[335]

Nous avons vu que suivre la ligne de fuite ne signifie pas fuir le réel, mais le produire activement, le créer. Cependant, même si la critique de Deleuze envers la littérature comme une « petite affaire privée » semble justifiée, nous devrions tout de même nous demander s'il peut exister, au-delà des motifs évidemment mesquins, quelque chose de très réel qui mérite notre attention. Même si l'on accepte de sacrifier la personnalité au profit d'une œuvre d'art (afin d'atteindre une vie singulière et une béatitude[336]), comment faire face au fait qu'un individu peut être personnellement touché par ses propres pensées, par ses propres créations ? Devons-nous oublier le Moi ? Si tel est le cas, comment expliquer l'aliénation qu'a vécue Antonin Artaud ? Nous reviendrons à Deleuze dans la troisième partie de notre travail pour approfondir les réflexions développées ici. Le lecteur devra donc patienter pour ces développements ultérieurs.

En ce qui concerne notre dernier auteur, Henri Gouhier, dont le commentaire joue un rôle mineur dans la littérature actuelle sur ce sujet, nous estimons que la contribution qu'il apporte est tout à fait nécessaire. Premièrement, nous croyons que la philosophie de Bergson peut éclairer la pensée d'Artaud ; des enjeux tels que le rapport entre le monisme et le dualisme ou la nouveauté comme création

---

[335] G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit*., p. 63.

[336] « On dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue : *elle est puissance, béatitude complètes*. […] La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. "*Homo tantum*" auquel tout le monde compâtit et qui atteint à une sorte de *béatitude*. » Gilles Deleuze, *Deux Regimes de Fous*, *op.cit*., pp. 361-362.

imprévisible semblent pertinents (nous les développerons dans la deuxième partie de notre travail et évaluerons dans quelle mesure ils correspondent aux enjeux artaldiens). Deuxièmement, la terminologie *réalisation-déréalisation* (pour rendre compte d'un certain dualisme chez Artaud) nous semble justifiée et fructueuse. La perte de la réalité (déréalisation), qu'elle soit conséquence d'une chute ou d'une séparation inattendue, est en effet un enjeu palpable dans les écrits d'Artaud.

Cependant, l'assertion de Gouhier selon laquelle la maladie d'Artaud serait avant tout l'impuissance dans l'activité créatrice (qu'Artaud n'arrive pas à se réaliser comme poète) nous semble douteuse. Il ne suffit pas d'affirmer que le poète est un homme créatif par excellence et que ce poète soit « ce qu'il y a de plus personnel dans la personne d'Antonin Artaud ». Il est nécessaire de déterminer davantage ce que cette activité poétique signifie pour lui, comment les motifs poétiques dans son œuvre nous aident à comprendre sa pensée et sa vie. Sans cela, il y a le risque de rester, que l'on veuille ou non, attaché à une image du poète damné.

Ainsi, nous arrivons au terme du résumé des commentaires sur Artaud. Nous avons dû évoquer une grande variété de contextes philosophiques pour rendre compte du rapport entre Artaud et la philosophie. Cependant, il reste encore un commentaire – celui de Jacob Rogozinski dans les ouvrages *Le moi et la chair : Introduction à l'ego-analyse* (2006) et *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011) – que nous avons réservé pour la troisième et dernière partie de notre travail.

2.
L'EXPERIENCE VECUE DE LA PENSEE DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

2.1. REMARQUES PRELIMINAIRES

Cette deuxième partie doit être considérée comme une sorte d'intermède. Nous souhaitons nous interroger sur la pensée en tant que processus et acte exercé par un sujet (ou un ego). La pensée est un processus en ce sens qu'elle ne se limite pas à la simple constatation d'un fait quelconque. Par exemple, on peut apprendre le nom d'un fleuve dans une certaine ville, c'est-à-dire qu'on peut en prendre connaissance, mais bien que cela implique un acte mental, le sujet agit ici plutôt passivement, en tant que réceptacle de connaissance.

Une telle perspective peut donner l'impression qu'il suffit de se contenter des représentations mentales des choses, c'est-à-dire des copies. En revanche, la *pensée en tant que processus* accède, faute d'une meilleure expression, à une dimension intérieure où chaque moment constitutif (ou chaque point de repère) est à la fois préservé mais également ouvert aux changements de perspective, aux permutations. Cette définition pourrait nous conduire à penser que le lieu de la subjectivité et de la pensée doit être l'acte de réflexion (entraînant le dédoublement du sujet lui-même), mais nous souhaitons, dans une certaine mesure, remettre en question cette présomption, la problématiser. C'est pourquoi nous aborderons la *pensée vécue*, un concept qui doit nous permettre de rendre compte du fait que l'homme pense, ou plutôt que dans chaque acte de pensée, et donc dans chaque vérité découvrable dans le monde, il y a un moi qui peut et qui doit s'exprimer, prendre la parole. Ces enjeux seront clarifiés dans nos analyses à venir.

À cette fin, nous avons choisi quatre auteurs bien connus dans la tradition philosophique : d'un côté, René Descartes et Edmund Husserl, et de l'autre, Friedrich Nietzsche et Henri Bergson. Cependant, notre objectif n'est pas de les mettre en opposition comme dans une gigantomachie, mais simplement de délimiter un certain champ de tension. Nous pensons que la juxtaposition de ces auteurs peut générer des résonances fructueuses, que nous résumerons à la fin de cette partie. Il est important de noter qu'il ne s'agit pas d'une présentation systématique et exhaustive des philosophies de ces auteurs ; nous esquisserons brièvement les contextes généraux et nous nous concentrerons progressivement sur les détails pertinents pour notre recherche.

2.1.1. Descartes

Commençons par Descartes. Un tel choix ne nécessite guère de justification, étant donné que Descartes est considéré comme le père fondateur de la philosophie moderne. Cependant, essayons tout de même d'approcher son œuvre d'un certain point de vue. Bien qu'une telle perspective puisse paraître trop moderne ou naïve, Descartes est celui qui a démocratisé le processus de la pensée. Évidemment, à son époque, il n'était pas contesté que tout individu était capable de penser (c'est-à-dire, d'avoir des pensées), mais c'est lui qui a démontré que chacun pouvait s'engager avec les problèmes ardus de la raison, voire expérimenter des questions métaphysiques.

A cet égard, le dialogue inachevé intitulé *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, est particulièrement exemplaire. C'est la seule œuvre de Descartes écrite sous forme de dialogue (la date de sa rédaction n'est pas certaine mais il s'agit probablement d'une œuvre tardive, peut-être même de la dernière[337]). Le dialogue se déroule entre trois personnages. *Eudoxe* (qui représente en maints égards Descartes lui-même) est un homme de bonne foi, qui a consacré son temps aux livres (aux « écrits des anciens ») mais qui choisit de faire confiance à la lumière naturelle pour révéler des vérités plus assurées que ne peut le faire la méthodologie de la tradition scolastique. *Epistemon* est un savant (dans la figure duquel on reconnait facilement les auteurs qui ont rédigé les objections aux *Méditations métaphysiques* de Descartes) qui reste sceptique envers la démarche proposée et pratiquée par Eudoxe. *Poliandre*, quant à lui, est simplement quelqu'un qui n'a jamais étudié la philosophie ; sa figure peut représenter à la fois une reine et un serviteur[338]. Eudoxe s'engage dans un questionnement fervent avec Poliandre pour démontrer à Epistemon ce qu'on peut accomplir par la simple inspection de la lumière naturelle (sous condition qu'on se débarrasse des préjugés qui viennent de

---

[337] Joseph Baude écrit : « Admettons, pour bien des raisons – et nos remarques sur le doute tel qu'il est présenté pourraient en être une supplémentaire –, que *La Recherche* est la dernière œuvre de Descartes. Que pour Christine de Suède, mais également pour lui, il désire récapituler sa philosophie, sans la résumer, mais au contraire en lui donnant toute son ampleur. Et son écrit, s'il avait été complet, nous livrerait sans aucun doute l'expérience d'une vie et une pensée de philosophe qui n'était qu'en puissance dans le *Discours de la méthode*. » *René Descartes, La recherche de la verite par la lumiere naturelle (avec la lecture de Joseph Baude)*, ACTES SUD, 1997, p. 65.

[338] « L'illettré, puisque Descartes le désigne ainsi, c'est tout le monde, sauf les écolâtres que figure Epistémon : la reine Christine elle-même, ses laquais, ses hommes d'armes, le valet ou la servante de Descartes, les marchands d'Amsterdam ou de Stockholm, peuvent tous être des Poliandre, pourvu qu'ils soient curieux comme lui. Être reine, militaire, serviteur, commerçant, et aussi bien paysan sont de meilleurs titres pour philosopher qu'un doctorat de la Sorbonne. » *Ibid*., p. 40.

l'extérieur, et qui appartiennent ainsi à notre enfance, ce dernier étant entendu comme un âge de l'esprit[339]).

Avant d'introduire ses personnages, Descartes nous dit : « Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles ; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé son temps dans l'exercice des lettres. »[340] Plus tard, Eudoxe va affirmer que l'homme est « moins sujet à se tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il cherche avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner[341]. » Tout cela déplaît à Epistemon qui ne cache pas son mécontentement vis-à-vis de la manière dont Eudoxe guide Poliandre vers la découverte des vérités (« Voilà beaucoup de paroles pour bien peu de chose », dit-il).

Pour Epistemon, l'entendement est comme un peintre qui corrige les fautes (qui viennent des sens) et qui perfectionne les impressions inexactes (et il y faut « plusieurs années d'apprentissage » puisque « notre inclination naturelle est toute corrompue » [342]). Eudoxe retorque : « [V]otre peintre ferait beaucoup mieux de recommencer tout à fait ce tableau, ayant premièrement passé l'éponge par-dessus pour en effacer tous les traits qu'il y trouve, que de perdre le temps à les corriger[343]. » C'est également de cette manière radicale qu'il conduit Poliandre vers le doute universel : « N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dans les comédies : *Veillé-je, ou si je dors* ? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez[344] ? » Même la

---

[339] L'entendement, pour Descartes, apporte quelque chose de nouveau, tandis que les habitudes (ou croyances) acquises depuis notre enfance demeurent les mêmes et dépendent des sens. « Du soleil il faut dire ce que Descartes dit du baton rompu dans l'eau : il nous parait de telle facon qu'un enfant jugerait qu'il est petit, *parce que l'enfance designe cet age où l'on prejuge de la ressemblance entres les choses et les idees qui les representent à l'esprit*. » (Nous soulignons) Pierre Guenancia, *L'intelligence du sensible*, Gallimard, 1998, p. 78-79.

[340] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, 1953, p. 879.

[341] Ibid., p. 897.

[342] « Les sens, l'inclination, les précepteurs et l'entendement sont les peintres différents qui peuvent travailler à cet ouvrage [...]. Le meilleur [peintre] vient le dernier, qui est l'entendement, et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. [...] Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes, notre inclination naturelle est toute corrompue [...]. » *Ibid*., p. 886-887.

[343] *Ibid*., p. 887.

[344] *Ibid*., p. 889.

supposition de l'existence d'un être tout-puissant (au-delà de tout rêve ou délire) n'arrêterait pas le travail du doute. Bien au contraire, une telle supposition exacerberait le doute, car cet être pourrait, pour ainsi dire, nous jouer des tours. (C'est aussi pour cette raison que Descartes dit dans la deuxième méditation métaphysique : « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes […] [c'est] comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde*, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus*[345]. »)

Néanmoins, il ne faut pas s'arrêter devant ce tourbillonnement ; il faut creuser davantage dans le sable « pour trouver du roc et de l'argile[346] ». Le doute va faire apparaitre un « point fixe et immuable ». Eudoxe fait découvrir à Poliandre que si l'on doute de son existence c'est déjà un fait accompli dont on ne peut pas douter : « Vous existez donc, et vous savez que vous existez parce que vous doutez[347]. » Or, maintenant la question qui se pose est telle : qui suis-je, moi, qui doute ? Eudoxe encourage Poliandre à en trouver la réponse.

Ce dernier estime que cette question est très facile et répond : « Je dirai […] que je suis un homme. » En l'entendant, Eudoxe s'efforce de montrer qu'une telle réponse pose effectivement des difficultés considérables car il faudrait également définir ce qu'est un homme. Par exemple, si l'on dit, en s'adonnant à la tradition scolastique, qu'il est un animal raisonnable, notre inspection (c'est-à-dire, notre recherche de la vérité) devra se ramifier encore davantage (« les questions s'augmentent et se multiplient comme les branches d'un arbre généalogique »). Eudoxe appelle un tel procédé une « battologie[348] » – répétition ou prolifération superflue de la même chose (notons que le mot, venant du grec ancien, est probablement onomatopéique et indique la profération des mots quasi-intelligibles qui sonnent tous les mêmes à l'oreille).

Poliandre s'efforce de trouver une autre réponse : « [J]e suis un certain tout composé de deux bras, de deux jambes, d'une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qu'on appelle le corps humain, lequel tout, en outre, se nourrit,

---

[345] *Ibid*., p. 274.

[346] « Car une semblable timidité a empêché la plupart des gens de lettres d'acquérir une doctrine qui fût assez solide et assurée pour mériter le nom de science, lorsque s'étant imaginé qu'au-delà des choses sensibles il n'y avait rien de plus ferme sur quoi appuyer leur créance, *ils ont bâti sur ce sable, au lieu de creuser plus avant, pour trouver du roc et de l'argile*. » (Nous soulignons) *Ibid*., p. 890.

[347] *Ibid*., p. 892.

[348] « [E]t il est assez évident que toutes ces belles questions finiraient par une pure battologie qui n'éclaircirait rien et nous laisserait dans notre ignorance première. » *Ibid*.

marche, sent et pense[349]. » Néanmoins, Eudoxe lui montre que cette « machine du corps humain » devrait également être mise hors-jeu par le doute universel.

Enfin, après avoir trébuché sur ce raisonnement à plusieurs reprises, Poliandre reconnaît : « De tous les attributs que je m'étais donnés, il n'en reste qu'un à examiner, la pensée, et je trouve qu'elle seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense ; en effet, douter est-il autre chose que *penser d'une certaine manière*[350] ? » (Nous soulignons) À ce stade, alors que Poliandre et Eudoxe se félicitent de ce cheminement réussi, Epistemon intervient pour demander si le doute qu'ils ont employé était en effet assez universel ou assez radical. Après tout, comment savoir ce que signifient « exister », « douter » ou « penser » ? Ne serait-il pas judicieux de clarifier leur sens avant de commencer le raisonnement ?

Eudoxe ne voit aucun problème. Il répond avec nonchalance : « Je ne crois pas qu'il y ait eu jamais personne d'assez stupide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Il en est ainsi du doute et de la pensée[351]. » Et c'est à Poliandre que Descartes laisse le soin de formuler la découverte (cartésienne) avec la plus grande clarté :

> À peine m'aviez-vous montré le peu de certitude que nous avons de l'existence des choses que nous ne connaissons que par le secours des sens que j'ai commencé à douter de ces choses, et il a suffi de cela pour me faire connaître en même temps et mon doute et la certitude de ce doute. *Je puis donc affirmer que j'ai commencé à me connaître aussitôt que j'ai commencé à douter, mais ce n'était pas aux mêmes objets que se rapportaient mon doute et ma certitude.* Car mon doute s'appliquait seulement aux choses qui existent hors de moi, et ma certitude s'appliquait à mon doute et à moi-même[352]. (Nous soulignons)

Le moment de la connaissance coïncide donc, ou plutôt *commence* à coïncider avec le moment du doute. La lumière naturelle sauve le sujet de la déperdition ; mais seulement à la condition qu'il accomplisse cet acte lui-même : « De même pour apprendre ce que c'est que le doute, ce que c'est que la pensée, *il ne faut que douter et penser soi-même.* Ainsi de l'existence. Il faut savoir seulement ce qu'on entend par ce mot. Aussitôt on connaît la chose, autant du moins qu'il est possible à l'homme de la connaître […][353]. » S'étant libéré de la « faiblesse des sens » et de

---

[349] *Ibid.,* p. 893.

[350] *Ibid.,* p. 897.

[351] *Ibid.,* p. 899.

[352] *Ibid*.

[353] *Ibid.,* p. 900.

« l'autorité des précepteurs », Poliandre découvre qu'il est une chose qui pense. Le dialogue se termine avec la phrase incomplète : « J'entends par chose qui pense…[354] ».

Qui est, en effet, cette chose qui pense ? Suivons le raisonnement cartésien. Le paragraphe 9 des *Principes de la philosophie* nous dit : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, *mais aussi sentir*, est la même chose ici que penser[355]. » Cette précision – « mais aussi sentir » – peut sembler surprenante puisque le sujet (c'est-à-dire, la chose pensante) n'est aucunement un corps, un assemblage de parties.

Or, tout d'abord, le corps ou la corporéité est hors-jeu ici, car il s'agit d'une chose de toute autre nature, de la pensée. Elle se définit par l'immédiateté mais non pas seulement. Il semble que la pensée joue avec une certaine apparence qui n'est possible qu'en elle, dans cette nature. Michel Henry dira que ce n'est pas le doute qui nous conduit vers le *sum* cartésien (le doute n'est qu'un « considérer que ») mais « c'est l'apparaitre qui règne dans le doute comme dans le *je me promène*, pour autant que celui-ci est une détermination de l'âme[356] ». Le célèbre passage dans la deuxième méditation nous apprend : « [L]'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; *et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser* » (nous soulignons). Et après avoir exprimé cette affirmation inouïe, Descartes conclut : « D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant[357]. »

Pourtant, cette démarche à laquelle nous venons d'assister, suffit-elle pour nous dévoiler la nature (ne serait-ce qu'à l'état naissant) de la chose pensante ? Ne revenons-nous pas au même point ? Les critiques de Descartes ne cachent pas leur étonnement. Epistemon fait une remarque bien sarcastique envers Eudoxe : « Vous me paraissez semblable à ces sauteurs qui retombent toujours sur leurs pieds. Vous revenez toujours à votre principe, si vous continuez de la sorte vous

---

[354] « Il y a tant de choses contenues dans l'idée que présente un être pensant qu'il nous faudrait des jours entiers pour les développer. Mais pour le moment nous ne traiterons que des principales et de celles qui servent à rendre plus claire la notion de cet être, et qui la distinguent de tout ce qui n'a pas de rapport avec elle. J'entends par être pensant… . » *Ibid*., p. 901.

[355] *Ibid*., p. 574.

[356] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985, p. 23.

[357] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 279.

n'irez ni loin ni vite[358]. » Quel est, en effet, le principe qui rend possible cet aller-retour (qui semble ainsi infructueux aux yeux d'Epistemon mais sur lequel semble reposer la grande découverte du cartésianisme) ? Pour répondre à cette question, nous ferions mieux de nous tourner vers la notion de corps, en esquissant brièvement les grandes lignes de la physique cartésienne.

Commençons avec l'aspect le plus fondamental (au moins du point de vue méthodologique) de la physique cartésienne. Descartes purge toute la matière (y compris, le corps humain ou les corps d'autres êtres vivants) de l'âme. Dans son traitement du corps, on ne trouve pas l'âme végétative ou l'âme motrice, comme chez Aristote. Le corps est essentiellement quelque chose d'étendu. La matière s'étend dans un espace homogène et géométrique. Ce qu'on perçoit clairement et distinctement d'un corps, c'est son étendue, c'est-à-dire, son « extension en longueur, largeur et profondeur ».

En ce qui concerne les qualités dites sensibles d'un objet matériel (par exemple, la pesanteur ou la dureté d'une pierre), elles ne sont concevables qu'à partir de la conception de l'étendue. Descartes dit : « [S]i toutes les fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui sont en cet endroit se retiraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté[359] ». Autrement dit, un corps s'inscrit forcément dans une étendue et c'est ainsi qu'on peut s'approcher de lui, entrer en relation avec lui.

Le changement (par exemple, la sensation d'une certaine qualité sensible) ne vient donc que du *mouvement*, et ce dernier ne signifie autre chose que la translation du corps et de ses parties dans une étendue. Cela implique un univers mécaniste dont le fonctionnement dépend du choc entre des corps[360](dans la physique pré-newtonienne de Descartes il n'y a pas la notion de la force). De plus, puisqu'on ne dépasse jamais l'étendue, il n'y a pas de vide dans l'univers cartésien ; ou plutôt, le vide n'est concevable qu'à partir de l'étendue. Descartes écrit à Arnauld : « Je ne puis concevoir un tonneau tellement vide qu'il n'y ait aucune étendue dans sa cavité, qu'il n'y ait en conséquence point de corps, *puisque partout où il y a étendue il y*

---

[358] *Ibid*., p. 901.

[359] *Ibid*., p. 613.

[360] « La matière étant homogène et son essence ramenée à l'étendue géométrique, le seul changement qui peut se produire en ce monde est-ce qu'on appelle la translation dans les catégories aristotéliciennes : tous les changements sont du mouvement. *La lumière est un mouvement comme le choc des corps*, la pression de l'air dans un tube rempli de mercure ou la propagation des sons. "Toute ma physique n'est qu'une mécanique", autrement dit une science du mouvement. » (Nous soulignons) René Descartes, *Choix de Lettres (Introduction et commentaire par Eric Brauns)*, PhiloSophie, 2008, p. 14.

a aussi nécessairement corps[361]. » (Nous soulignons) Dans l'économie de ce raisonnement, il est essentiel que l'étendue du monde soit conçue non comme finie ou infinie mais *indéfinie* : « [L]a matière étendue qui compose l'univers, n'a pas de bornes, parce que, quelque part où nous en voulions feindre, nous pouvons encore imaginer au-delà des espaces indéfiniment étendus […] de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu […][362]. » C'est dans ce contexte que Descartes insiste, malgré de nombreuses objections, sur le fait qu'un corps doit être avant tout défini selon l'idée de l'étendue. Il répond ainsi à H. More : « De même que l'homme ne se définit comme un animal doué de la faculté de rire, mais doué de raison, de même, le corps ne se définit pas par l'impénétrabilité, mais par l'étendue[363]. »

Cette démarche cartésienne ouvre un écart radical entre le corps et la pensée. La matière étant étendue dans l'espace de manière homogène, il n'y a que « des figures, des grandeurs et des mouvements[364] ». Évidemment, Descartes ne nie pas que nous ayons des sensations : après tout, il a proposé une théorie selon laquelle « le principal siège de l'âme » est une « petite glande » au milieu du cerveau qui est mue par des « divers mouvements », surtout grâce aux esprits animaux qui circulent dans les « petits filets de nos nerfs » et fournissent le cerveau avec les impressions reçues par les organes sensoriels[365]. Néanmoins, la sensation étant dépendante du mouvement mécanique, Descartes conclut que même les corps des êtres vivants ne sont que des machines, des automates. Voici un passage remarquable : « [J]e ne reconnais aucune différence entre les machines qui font les artisans et les divers corps que la nature seule compose […]. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturelle qu'il est à un arbre de produire ses fruits[366]. »

---

[361] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit*., p. 1310.

[362] *Ibid*., p. 623.

[363] *Ibid*., p. 1313.

[364] *Ibid*., p. 665.

[365] « Concevons donc ici que *l'âme a son siège principal dans la petite glande* qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits, des nerfs et même du sang, qui, participant aux impressions des esprits, les peut porter par les artères en tous les membres ; et nous souvenant de ce qui a été dit cidessus de la machine de notre corps, à savoir, que *les petits filets de nos nerfs sont tellement distribués en toutes ses parties* qu'à l'occasion des divers mouvements qui y sont excités par les objets sensibles, *ils ouvrent diversement les pores du cerveau*, ce qui fait que les esprits animaux contenus en ces cavités entrent diversement dans les muscles, au moyen de quoi ils peuvent mouvoir les membres en toutes les diverses façons qu'ils sont capables d'être mus […]. » (Nous soulignons) *Ibid*., p. 712.

[366] *Ibid*., p. 666.

C'est précisément cet écart – exemplifié par le dicton célèbre « c'est l'âme qui sent, et non le corps[367] » – qui met à jour la richesse et l'énigme du cartésianisme. Dans la deuxième méditation, Descartes présente l'analyse d'un objet matériel, du morceau de cire qu'on croit connaître clairement et distinctement grâce à ses qualités sensibles (la couleur, l'odeur ou la forme). Mais si l'on « l'approche du feu », toutes ces qualités vont changer (ou disparaître). Le philosophe méditant se demande : « La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier[368]. » Or, qu'est-ce qui reste exactement d'elle ? Peut-on dire qu'elle est maintenant « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable » ? Descartes montre que ces deux derniers attributs ne peuvent intervenir dans la vraie définition de la cire, car

> [Q]u'est-ce que cela : flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et *je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination* […]. […] Je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé[369]. (Nous soulignons)

Il faut donc que ce corps (le morceau de cire) soit contemplé sous le seul aspect de son extension. Cette dernière entretient un rapport étroit avec l'entendement. On ne voit pas ou on ne touche pas la même cire, mais on *juge* que c'est la même cire. Descartes tire un parallèle curieux :

> [J]e voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes […], et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts *?* Mais *je juge* que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux[370]. (Nous soulignons)

---

[367] *Ibid.,* p. 201.

[368] *Ibid.,* p. 280.

[369] *Ibid*.

[370] *Ibid.,* p. 281.

C'est précisément cet aspect (selon lequel c'est l'entendement qui dit le dernier mot ou, mieux encore, le *seul* mot) qui est déconcertant pour les critiques. Par exemple, pour Pierre Gassendi, « il n'y a pas d'intellection qui ne soit une imagination, ni d'imagination qui ne soit une intellection » ; et il ne croît pas que l'on puisse dépouiller la substance de la cire « de toute étendue, de toute forme et de toute couleur[371] ». Il semble que Gassendi veuille sauver l'essence de la cire d'être, pour ainsi dire, engloutie dans l'intellection pure, et c'est pourquoi il recourt à l'acte d'imagination, qui lui paraît lié à la sensibilité et à l'essence sensible de la cire. Cependant, en procédant ainsi, Gassendi présuppose que l'on doit distinguer la substance de ses accidents. Ainsi, Pierre Guenancia écrit :

> Gassendi (comme tous les empiristes) construit son épistémologie de telle sorte que le concept de la substance ne peut signifier autre chose qu'un x inconnaissable. Entre la substance et ses accidents, entre la chose et les phénomènes la seule relation est de disjonction […]. En tant que sensible, l'extériorité ne peut s'unir qu'avec un concept privatif de l'intériorité qui désigne ce qui est appelé à demeurer toujours inconnu. Déterminer la substance comme intérieure de chaque chose conduit à *imaginer* la substance à la manière de ses accidents […].[372]

Descartes choisit le chemin le plus court. Il répond ainsi à Gassendi :

> Mais, quant à moi, je n'ai jamais pensé que pour rendre une substance manifeste il fût besoin d'autre chose que de découvrir ses divers attributs ; en sorte que plus nous connaissons d'attributs de quelque substance, plus parfaitement aussi nous en connaissons la nature ; et tout ainsi que nous pouvons distinguer plusieurs divers attributs dans la cire : l'un qu'elle est blanche, l'autre qu'elle est dure, l'autre que de dure elle devient liquide, etc. ; de même y en a-t-il autant en l'esprit : l'un qu'il a la vertu de connaître la blancheur de la cire, l'autre qu'il a la vertu d'en connaître la dureté, l'autre qu'il peut connaître le changement de cette dureté ou la liquéfaction, etc., car tel peut connaître la dureté qui pour cela ne connaîtra pas la blancheur, comme un aveugle-né, et ainsi du reste. *D'où l'on voit*

---

[371] *Ibid*., pp. 470-471.

[372] Et Guenancia poursuit : « Pour Descartes, l'indétermination liée à l'idée d'un quelque chose ou même d'une chose n'est pas le signe d'un reste inconnaissable ; elle est plutôt le propre de ces idées dont la signification immédiate témoigne qu'elles sont simples […]. C'est pourquoi *l'intellection de ce morceau de cire n'implique pas du tout une connaissance de la chose comme cire mais celle de la cire comme chose*. » (Nous soulignons) P. Guenancia, *L'intelligence du sensible*, *op. cit*., pp. 76-77-78.

> *clairement qu'il n'y a point de chose dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit* […][373]. (Nous soulignons)

Dégageons quelques points de repère de ce passage. Il ne s'agit pas seulement de dire que c'est l'esprit (ou l'entendement) qui connait le corps, mais, comme le titre de la deuxième méditation nous apprend, « il est plus aise à connaitre [l'esprit humain] que le corps ». C'est cette conviction qui conduit Descartes à privilégier les attributs par rapport à ce quelque chose qui est censé être la substance d'un objet matériel. Tout simplement, on ne connaît la cire que par ses attributs. La question qui se pose est ceci : connait-on ces attributs clairement et distinctement ? Si l'on accepte qu'on ne les connaisse que par l'esprit ou par l'inspection de l'esprit, la réponse est affirmative. Pourtant, il ne s'agit pas de dire que la matière est fondamentalement opaque ou que les sens nous fournissent des images déformées. Comme Pierre Guenancia le dit très justement : « Les sens n'empêchent pas l'esprit de penser, mais c'est seulement l'esprit qui s'en empêche lui-même en croyant que ce sont les sens qui lui apportent, comme du dehors, toutes les idées qu'il a des choses[374]. »

Néanmoins, il y a quelque chose qui n'est pas tout à fait clair ici ; ou plutôt, il y a une question qui n'est pas posée : celle concernant l'unité ou la cohésion. Apparemment, l'esprit ne connaît la cire qu'en vertu de ses propres attributs (« il a la vertu de connaître la blancheur de la cire ») ; mais ceci implique un certain cloisonnement (« car tel peut connaître la dureté qui pour cela ne connaîtra pas la blancheur, comme un aveugle-né »). Ici, il ne s'agit pas, pour nous, de demander de quelle manière on peut obtenir une connaissance complète d'un objet (après tout, on dira que cette connaissance n'est jamais bien complète). Revenons à la question initiale : qui est cet esprit, cette chose pensante (*substantia cogitans*) ? Apparemment, il est le même qui doute ou qui sent ; et aussi celui qui ne connaît que la dureté de cire (« comme un aveugle-né »). Dans la deuxième méditation, après avoir découvert qu'il n'est rien d'autre qu'une chose pensante, le philosophe dit : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense [*Nempe quandiu cogito*] [375]. » Or, si cette certitude n'appartient initialement qu'à ce penser momentané (qui ne se révèle que comme une inspection de l'esprit) et si ce penser peut bien être un *sentir*, à savoir, le sentir de la dureté de cire, alors comment surmonter l'aveuglement qu'implique ce sentir-penser enfermé dans une durée indéterminée ou indéfinie (« autant de temps que je pense ») ? Pour

---

[373] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit*., p. 485.

[374] P. Guenancia, *L'intelligence du sensible*, *op. cit*., p. 31.

[375] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit*., p. 277.

le dire de manière quelque peu métaphorique, quel mécanisme me fait retomber sur la dureté puis me relance vers la blancheur ? Par quel miracle est-ce que j'ouvre mes yeux ? De quelle manière est-ce que j'existe dans la durée où je suis toujours moi-même et où j'ai continuellement en expérience la même cire ? En d'autres termes, de quelle manière les parties cloisonnées communiquent-elles les unes avec les autres ? Tout cela nous amène à un autre aspect important du cartésianisme.

Selon le paragraphe 21 de *Principes de la philosophie*, « la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est ». Puisque les parties de notre vie « ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve[376]. » Bien entendu, il ne s'agit pas pour Descartes de soutenir que cette création continuée *(creatio continua*) est déductible à partir de l'observation des phénomènes physiques mais tout simplement de maintenir que l'existence du Je dans le temps (ou dans la durée) implique l'existence de la « puissance qu[i] nous fait subsister hors de lui et qui nous conserve ».

Tournons maintenant notre attention vers la troisième méditation où l'idée de cette puissance suprême intervient de manière décisive. Il n'est pas notre intention de présenter le raisonnement de Descartes dans toute sa richesse ; nous ne présentons qu'un bref résumé. En premier lieu, le philosophe revient à l'idée de Dieu trompeur et affirme : « Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose […][377]. » Ensuite, il découvre que le doute, l'imperfection et la tromperie doivent céder place à l'idée d'un être « souverainement parfait et infini », car bien qu'on « puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel […][378]. » L'idée de Dieu contient « en soi plus de réalité objective qu'aucune autre ».

Les réalités perçues fragmentairement nous mènent à cet être. Déjà dans la première méditation Descartes disait :

> [L]es peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, […] et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument

[376] *Ibid.,* p. 580.

[377] *Ibid.,* p. 285.

[378] *Ibid.,* p. 295.

> fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables[379].

Ce moment important où le Je commence à reconnaitre la vraie perfection est présenté de manière plus concise dans le *Discours de la méthode* :

> [F]aisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car *je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître, que de douter* , je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite[380].

Douter est donc moins parfait que connaitre ; et cette vérité est vue clairement par le philosophe méditant (« je voyais clairement »). Dans son commentaire, Etienne Gilson note que « cette notion de l'antériorité de l'idée de parfait par rapport à l'idée de l'imparfait » est présente tout au long du Moyen Âge, de Saint Augustin à Bonaventure ; tout de même, « la puissante intuition qui fait apercevoir Dieu dans la conscience même du doute ne se rencontre nulle part ailleurs, sous la forme que Descartes lui a donnée[381]. »

Par conséquent, le doute qui était censé nous mettre en contact avec la pure apparence (avec quelque chose d'inouï) est finalement intégré dans le grand dessein. Évidemment, le raisonnement choisi par Descartes est à maintes égards admirable ; mais on ne peut pas nier que la solution ne peut pas être tout à fait satisfaisante. Oui, Dieu devrait garantir le fait que l'existence du Je *dure*, que toutes les parties de sa vie sont réelles et véritables, qu'ils forment un tout, etc. Mais une telle solution obscurcit la question concernant le Je qui, avec son acte de penser, dévoile, ou plutôt, fait apparaître toutes ces choses. Descartes découvre la chose pensante dans le travail du doute, dans la pure apparence ou le pur apparaître qui surgit (comme un délire) à travers le doute radical, mais, en fin du compte, cette découverte retombe sur une réalité infinie et parfaite, elle est comme résorbée par une clarté infinie. En commentant la deuxième méditation, Michel Henry disait : « [L]e cartésianisme n'a pas su se maintenir sur cette crête étroite des significations originelles […][382]. » Si la vérité ultime de *cogito ergo sum* doit être, par exemple, celle qui dit que l'idée de parfait est antérieure par rapport à l'idée de l'imparfait, on

---

[379] *Ibid*., p. 269.

[380] *Ibid*., p. 149.

[381] René Descartes, *Discours de la méthode (Texte et commentaire par Etienne Gilson)*, J. Vrin, 1987, pp. 315-316.

[382] Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, *op. cit*., p. 52.

aboutit à une conclusion qui, pour ainsi dire, neutralise chaque acte de penser. Le dernier mot ne peut pas être l'intériorisation de cette logique qui est, avant tout, un procédé analytique et une axiomatisation. En faisant cela, on néglige l'expérience réelle, l'expérience vécue. (Ajoutons une remarque en marge : dans *Le primat de la perception*, Merleau-Ponty, en critiquant la primauté des vérités géométriques (qui se faisaient sentir même dans les analyses de perceptions), insistait : « La chose s'impose non pas comme vraie pour toute intelligence, mais comme réelle pour tout sujet qui partage ma situation[383]. »)

Cependant, ne concluons pas ce chapitre avec la réflexion sur l'échec du cartésianisme ; revenons à un point qui peut resusciter une tension productive. Dans le paragraphe 197 de *Principes de la philosophie*, on voit Descartes maintenir : « [N]otre âme est de telle nature que les seuls mouvements qui se font dans le corps sont suffisants pour lui faire avoir toutes sortes de pensées, *sans qu'il soit besoin qu'il y ait en eux aucune chose qui ressemble à ce qu'ils lui font concevoir* ». C'est-à-dire, il affirme la radicale hétérogénéité entre le mouvement (nécessairement) mécanique et la pensée ou l'âme qui, faute d'une meilleure expression, reste à l'écart de ce mouvement. Pour appuyer sa position, Descartes nous donne les exemples curieux :

> Sur un même papier, avec la même plume, et la même encre, en remuant tant le bout de la plume en certaine façon, vous tracez des lettres qui font imaginer des combats, des tempêtes, ou des furies, a ceux qui lisent ; au lieu que, si vous remuez la plume d'une autre façon presque semblable, la seule différence qui sera en ce peu de mouvement leur peut donner des pensées toutes contraires, de paix, de repos, de douceur et exciter en eux des passions d'amour et de joie. Quelqu'un répondra peut-être que l'écriture et les paroles ne représentent immédiatement à l'âme que la figure des lettres et leurs sons, en suite de quoi, elle qui entend la signification de ces paroles, excite en soi-même les imaginations et passions qui s'y rapportent. Mais que dira-t-on du chatouillement et de la douleur ? Le seul mouvement dont une épée coupe quelque partie de notre peau nous fait sentir de la douleur, sans nous faire savoir pour cela quel est le mouvement ou la figure de cette épée[384].

Avant de boucler la boucle et de dire que c'est l'âme qui sent, il faut peut-être demeurer dans cet *écart*. Voici le mouvement de la plume, voici le mouvement de l'épée… mais qu'est-ce que je pense, qu'est-ce que je ressens ? Si l'on veut répondre à ces questions, il faut comme *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* nous enseigne, penser, douter et (ajoutons) éprouver par soi-même.

---

[383] Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, Verdier, 1996, p. 52.

[384] René Descartes, *Œuvres et Lettres*, *op. cit*., p. 659-660.

2.1.2. Husserl

Edmund Husserl est une figure singulière dans la tradition philosophique dans la mesure où il a emprunté un chemin philosophique propre. Son intérêt pour les problèmes épistémologiques et logiques l'a poussé à consacrer son temps à des auteurs tels que Kant et Descartes. Ce n'est donc qu'étape par étape qu'il a découvert l'affinité de son projet avec les recherches de grands philosophes. Nous nous concentrerons ici sur son célèbre ouvrage *Méditations Cartésiennes*, puis présenterons brièvement quelques autres enjeux de sa pensée.

Le texte des *Méditations cartésiennes* est issu des deux conférences que Husserl a prononcées à Paris, dans l'amphithéâtre de Descartes, et qu'il a ensuite retravaillées et enrichies. Le caractère programmatique de cet ouvrage est particulièrement frappant, Husserl lui-même le voyait comme l'œuvre principale de sa vie (Lebenswerk) [385]. Ces conférences ont donné l'opportunité au philosophe allemand de repenser sa philosophie, et en effet, on constate que la phénoménologie se présente désormais comme une sorte de *néo-cartésianisme*.[386]Il s'agit du « retour philosophique sur soi-même » en tant que ce retour va de pair avec la fondation de la science rigoureuse (qui sera la phénoménologie). Il s'agit donc du double mouvement :

> En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie – la sagesse – est en quelque sorte une *affaire personnelle du philosophe*.

Et pourtant :

> Les méditations de Descartes ne veulent […] *pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes* […]. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype

---

[385] Lettre à Ingarden : « Ich dürfte… die deutsche Bearbeitung der Cartesianischen Meditationen nicht aufschieben, denn das wird das Hauptwerk meines Lebens sein, ein Grundriß der mir zugewachsenen Philosophie, ein Fundamentalwerk der Methode und der philosophischen Problematik. Mindestens für mich Abschluß und letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann. » Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, 1973, p. XXVII.

[386] « C'est par l'étude de ses Méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendentale. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical. » Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 1.

> du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie[387]. (Nous soulignons)

C'est ainsi que Husserl annonce le retour « au moi des *cogitationes* pures ». Pour entrer dans le vif du sujet, on peut dire que, au lieu de l'idéal des idées claires et distinctes (chez Descartes), Husserl propose la primauté de l'*évidence*. Par-là, il critique le penchant cartésien pour les sciences normatives (comme la géométrie) et maintient que l'expérience directe pourrait nous donner les clés afin que nous comprenions ou, tout au moins, mettions en jeu toutes les idées qui n'ont été déployées (dans la tradition philosophique) que pour délimiter le champ de l'expérience possible. Il dit : « je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable *aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence*, c'est-à-dire dans des "expériences" où les "choses" et "faits" en question me sont présents "eux-mêmes"[388]. » Pourtant, précisons que Husserl entend l'évidence dans le sens très large.

Dans la quatrième leçon de *L'idée de la phénoménologie* (1907), il maintient que la méthode phénoménologique se concentre non seulement sur ce qui est effectivement donné dans l'expérience (comme « le "ceci" absolu de la *cogitatio* ») mais aussi sur « la sphère de ce qui, exactement dans le même sens dans lequel c'est visé, est aussi donné, et donné-en-personne au sens le plus strict, de sorte qu'il n'y ait rien dans ce qui est visé qui ne soit donné. […] La présence absolue (*Absolute Gegebenheit*) est ce qu'il y a d'ultime[389]. » Ceci signifie qu'un phénoménologue prête son attention à toutes sortes de perceptions, à toutes sortes de pensées ou jugements. On peut avoir dans l'évidence une fiction (« Par exemple le chevalier Saint Georges m'apparaît comme tuant un dragon ») mais aussi une pensée symbolique (« 2 fois 2 font 4 »). Et on ne devrait pas reculer même devant l'absurde. Par exemple : « Un carré rond n'apparaît pas dans l'imagination comme m'apparaît le chevalier tuant le dragon […] mais pourtant il est évident qu'un objet intentionnel est là. » Autrement dit, cet objet n'apparaît pas dans le contenu effectif, mais tout de même « il est évident que, dans cette pensée, il est pensé […] en tant que tel[390]. »

Revenons aux *Méditations Cartésiennes*. Pour Husserl, il est important de démontrer que même l'existence du monde ne devrait pas être « un fait qui va de

---

[387] *Ibid*., p. 2.

[388] *Ibid*., p. 11.

[389] Edmund Husserl, *L'idée de la phenomenologie*, PUF, 1970, p. 86.

[390] *Ibid*., pp. 98-99.

soi » ; autrement dit, la manière dont le monde est donné dans l'évidence n'est pas satisfaisante ou, proprement dit, apodictique. Husserl reproche à Descartes d'avoir réduit l'ego à « une *substantia cogitans* séparée », ce qui crée l'illusion que le moi (qui va être éclairé comme transcendantal) n'est qu'une « petite parcelle du monde ». Pour ne pas tomber dans ce piège, il faut, tout d'abord, recourir à une certaine démarche méthodologique, à savoir, à « l'*ἐποχή* phénoménologique » à travers laquelle le philosophe s'abstient de tout jugement sur l'existence réelle du monde. Il ne s'agit pas de nier ce qui se donne dans l'évidence (« Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens[391]… », comme dit Descartes au commencement de la troisième méditation) mais bien de la décision de « porter son regard réflexif sur cette vie ». D'un côté, le phénoménologue réduit « [s]on moi humain naturel et [s]a vie psychique […] à [s]on moi transcendantal et phénoménologique » ; de l'autre, il élargit « le contenu de l'*ego cogito* transcendantal », de sorte qu'à chaque cogito correspond désormais un *cogitatum* qui est le « visé », le sens[392]. Ceci veut dire qu'un objet qu'on perçoit « n'est pas contenu dans la conscience à titre d'élément réel » mais il est contenu dans elle comme le « sens objectif immanent ». Husserl affirme : « L'objet de la conscience, qui garde son identité "avec lui-même" pendant que s'écoule la vie psychique, *ne lui vient pas du dehors*[393]. » (Nous soulignons)

Fondamentalement, il s'agit de fonder la science « comme *égologie pure*[394] ». Autrement dit, on va réduire le moi empirique ou psychologique avec tous ces vécus au moi transcendantal. Husserl parle du « dédoublement du moi » -

---

391 « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense […]. » Rene Descartes, *Œuvres et Lettres, op. cit.*, p. 284.

392 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., pp. 27-28.

393 « Le cube n'est pas contenu dans la conscience à titre d'élément réel, il l'est "idéalement" comme objet intentionnel, comme ce qui apparaît ou, en d'autres termes, comme son "sens objectif" immanent. L'objet de la conscience, qui garde son identité "avec lui-même" pendant que s'écoule la vie psychique, ne lui vient pas du dehors. Cette vie elle-même l'implique à titre de sens, c'est-à-dire d' "opération intentionnelle" (intentionale Leistung) de la synthèse de la conscience. » *Ibid*., p. 36.

394 « La dite science commencera donc à coup sûr comme égologie pure et, de ce fait, elle semble nous condamner au solipsisme, du moins transcendental. Nous ne voyons nullement encore comment, dans l'attitude de la réduction, d'autres "moi" pourraient être posés — non comme simples phénomènes du "monde", mais comme d'autres "moi" transcendentaux, — donc comment de tels "moi" pourraient devenir à leur tour sujets qualifiés d'une égologie phénoménologique. » *Ibid*., p. 25-26.

Ichspaltung (qu'on peut aussi traduire comme « scission du moi »), ce qui signifie qu' « au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établira en *spectateur désintéressé* le moi phénoménologique ». Et ceci crée un champ phénoménologique transcendantal dans la mesure où « ce dédoublement du moi est à son tour accessible à une réflexion nouvelle, réflexion qui, en tant que transcendantale, exigera encore une fois l'attitude "désintéressée du spectateur", préoccupé seulement de voir et de décrire de manière adéquate[395]. »

Ce Je husserlien n'est pas un Je abstrait kantien. Ceci signifie qu'on peut faire l'expérience de la subjectivité transcendantale (comme Alexander Schnell le note : « C'est là le maitre mot de la phénoménologie transcendantale, *il y a* bel et bien une telle expérience […][396] ») En effet, la quatrième méditation est dédiée au dévoilement de cette expérience. Là, Husserl attire l'attention sur le fait que « l'*ego* existe pour *lui-même* », et qu' « il est pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, *il se constitue continuellement lui-même comme existant*[397] ». Il s'agit déjà d'un ego « monadique concret » qui est le pôle de ses actes et également le « substrat des "habitus" ». Ainsi, Husserl écrit :

> L'ego ne se saisit pas soi-même uniquement comme courant de vie, mais comme *moi*, moi qui vit ceci ou cela, moi *identique* qui vit tel ou tel autre *cogito*. […]
>
> Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure – que je m'affaisse, en devenant passif, dans le sommeil, ou que je vive d'autres actes – la décision demeure continuellement en vigueur et, corrélativement, je suis désormais déterminé d'une certaine façon ; et cela aussi longtemps que je n'abandonne pas ma décision.[398]

Bien sûr, on pourrait se demander ici comment nous savons que ces vécus ont un caractère transcendantal. Autrement dit, de quelle manière l'ego transcendantal conserve-t-il sa transcendantalité dans l'écoulement de l'expérience,

---

[395] *Ibid*., p. 30.

[396] « Il reprend à Descartes la pensée d'une fondation de l'être du monde objectif dans la *subjectivité*, et à Kant l'idée que cette subjectivité n'est pas un "fragment réel du monde", mais une subjectivité *transcendantale*. Cependant, il ne suit plus Descartes lorsque les débuts prometteurs de ce dernier devient vers un "réalisme transcendantal", ni Kant lorsque celui-ci affirme qu'il n'y a pas de *connaissance*, ni d'expérience *possible*, de cette subjectivité transcendantale. Au contraire, et c'est là le maître mot de la phénoménologie transcendantale, *il y a* bel et bien une telle expérience – à savoir celle, précisément, que Husserl, lui, appelle l' "expérience transcendantale". » J.-Fr. Lavigne (ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 56.

[397] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., p. 55.

[398] *Ibid*., pp. 55-56.

dans le temps ? Dans la quatrième méditation, Husserl fait appel à la méthode fondamentale de la phénoménologie qu'est l'analyse eidétique. Le point de départ est la perception d'un objet et également la possibilité qu'on peut arbitrairement modifier cet objet dans l'imagination (« sa forme, sa couleur, etc. »). C'est de cette manière que « nous transférons en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités, dans le royaume du "comme si" […][399]. ». Toute la facticité étant suspendue, on obtient le « type général de la perception » qui, pour ainsi dire, flotte « in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten », c'est-à-dire, dans « l'aire des pensabilités absolument pures » (cette dernière phrase étant omise dans la traduction française, nous l'avons traduite nous-mêmes). C'est cette même opération qui entraine la transformation de l'ego : « nous ne nous trouvons plus devant l'ego empirique, mais devant l'*eidos* ego[400]. »

Dans cette méditation, Husserl, ainsi Emmanuel Housset, « ne se demande pas si la variation libre de l'imagination peut s'effectuer dans les mêmes conditions pour la table et pour l'ego ».[401] Évidemment, cette démarche crée des difficultés tant qu'il s'agit de « l'eidos de mon ego transcendantal, et non l'eidos de l'ego transcendantal en général ». Cependant, il faudrait, selon Housset, être attentif au fait que pour Husserl « la réduction à l'eidos ego n'est pas […] une question régionale » mais que « toute recherche des nécessités d'essence est une élucidation de l'eidos ego[402]. » C'est-à-dire, quand l'ego effectue une variation libre de la table, il s'aperçoit du même coup que c'était aussi de son ego « monadique concret » dont il s'agissait dans cet acte. Ce qui est en jeu ici, affirme Housset, c'est « la structure onto-*ego*-logique de la phénoménologie, et la double réduction, phénoménologique et eidétique, comme méthode : c'est bien le *même* ego qui se saisit comme je pur, puis comme monade, et qui ensuite saisit en lui-même la structure universelle de l'*ego*. »[403]

Ainsi, les *Méditations cartésiennes* nous dévoilent le « moi des *cogitationes pures* ». C'est un moi qui découvre sa transcendantalité tout en saisissant sa vie monadique et concrète ; il est le pôle de ses actes et le substrat de ses décisions, de ses croyances (qui peuvent bien être les croyances pas encore explicitées). On voit que pour Husserl la méthode principale consiste dans la variation libre de l'imagination à travers laquelle les choses ou les états de choses acquièrent une sorte d'irréalité

---

[399] *Ibid.*, p. 59.

[400] *Ibid.*, p. 60.

[401] J.-Fr. Lavigne (ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl, op. cit.*, p. 118.

[402] *Ibid*.

[403] *Ibid.*, pp. 118-119.

(« comme si »). Interrogeons-nous maintenant sur ce fil rouge afin qu'il puisse nous conduire vers d'autres aspects de l'égologie husserlienne.

Comme on le sait bien, c'est dans l'*Ideen I* que Husserl introduit la variation eidétique comme la méthode fondamentalement phénoménologique. L'essence (*Eidos*) devient « un objet d'un nouveau type[404] », ce qui signifie que chaque intuition empirique « peut être convertie en vision de l'essence (*Wesensschauung*) [405] ». Portons notre attention sur le paragraphe 70 qui est particulièrement riche en exemples. Là, tout d'abord, Husserl montre que c'est surtout la « perception externe » qui devrait être utilisée pour effectuer « l'imagination libre ». Car, dans le cas d'une émotion (colère), le contenu se dissipe assez facilement. Il dit : « L'étudier réflexivement en respectant son caractère originaire, c'est étudier une colère en train de se dissiper ; ce qui certes n'est pas absolument dénué d'importance, mais n'est peut-être pas ce qui devait être étudié[406]. »

Pour un phénoménologue, « les images libres ont une position privilégiée par rapport aux perceptions ». Husserl démontre en quoi les variations libres, les *fictions* sont en jeu dans de nombreux domaines. Par exemple, le géomètre « recourt incomparablement plus à l'imagination qu'à la perception quand il considère une figure ou un modèle[407] ». Un autre exemple est fourni par l'art « et en particulier par la poésie » où « la puissance suggestive des moyens de représentation dont dispose l'artiste permet [aux fictions] de se transposer avec une particulière aisance dans des images parfaitement claires dès qu'on les a saisies et comprises[408] ». La réflexion de Husserl se conclut avec cette remarque :

---

[404] « L'essence (*Eidos*) est un objet (*Gegenstand*) d'un nouveau type. De même que dans l'intuition de l'individu ou intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l'intuition eidétique est une essence pure. » E. Husserl, *Les idees directrices de la phenomenologie I*, *op. cit*., p. 21.

[405] *Ibid*., p. 19.

[406] *Ibid*., p. 224.

[407] *Ibid*., p. 225. Jean-François Lyotard éclaire ainsi cette affinité entre la phénoménologie et la géométrie : « Quand nous disons "Le mur est jaune", impliquons-nous des essences dans ce jugement ? Et par exemple la couleur peut-elle être saisie indépendamment de la surface sur laquelle elle est "étalée" ? Non, puisque une couleur séparée de l'espace où elle est donnée serait impensable. Car si, en faisant "varier" par l'imagination l'objet couleur, nous lui retirons son prédicat "étendue", nous supprimons la possibilité de l'objet couleur lui-même, nous arrivons à une *conscience d'impossibilité*. Celle-ci révèle l'essence. Il y a donc dans les jugements des limites à notre fantaisie, qui nous sont fixées par les choses mêmes dont il y a jugement, et que la Phantasia elle-même décèle grâce au procédé de la *variation*. » Jean-Francois Lyotard, *La Phénoménologie*, PUF, 1954, p. 11-12.

[408] *Ibid*., pp. 226-227.

> Ainsi peut-on dire véritablement, si on aime les paradoxes et, à condition de bien entendre le sens ambigu, en respectant la stricte vérité : la « fiction » constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des « vérités éternelles ».[409]

Continuons notre analyse. La fiction, en tant qu'imagination libre, joue un rôle également important dans l'élucidation de l'intersubjectivité (ce qui est particulièrement évident dans les écrits sur l'intersubjectivité qui ont été publiés à titre posthume). Esquissons brièvement quelques lignes de raisonnement pour en tirer les constatations pertinentes pour notre recherche.

Tout d'abord, attardons-nous sur le parallèle que Husserl établit entre le souvenir (*Erinnerung*) ou le ressouvenir (*Wiedererinnerung*) et l'empathie (*Einfühlung*), ce dernier étant l'acte par lequel l'ego reconnaît l'autre ego. Husserl écrit :

> Pendant l'effectuation de l'empathie même, de l'empathie véritable, une motivation se produit en moi où – il est difficile de s'exprimer correctement à ce sujet – je me souviens non pas de ce que j'ai vécu, ressenti, fait auparavant, ne me souviens pas de moi-même au sens habituel, [...], mais me souviens "de lui", du vécu de l'autre, [...] me souviens de lui dans sa vie, qui pourtant est simultanément consciente avec la mienne[410]. (Nous traduisons)

Ce que Husserl a en vue est que le souvenir, tout comme l'empathie, est une *modification de ma centration* (« *Modifizierung meiner Zentrierung* ») ; et l'analyse phénoménologique tente d'élucider la *coïncidence dans la différence* (« *Deckung in Differenz* ») qui a lieu dans les deux cas ; Husserl utilise occasionnellement les termes comme « l'originalité secondaire » et de « l'originalité tertiaire » pour désigner respectivement le souvenir et l'empathie[411].

Tant que l'ego phénoménologique est réduit à sa *sphère d'appartenance* (*Eigenheitssphäre*), la validité de l'existence de *subjectivités étrangères* (*Fremdsubjekte*) est

---

[409] *Ibid*., p. 227.

[410] « Im Vollzug der Einfühlung selbst, der eigentlichen Einfühlung, vollzieht sich in mir eine Motivation, in der ich mich - es ist schwierig, sich da korrekt auszudrücken - gleichsam erinnere, nicht meines früher Erfahrenen, Gefühlten, Getanen erinnere, überhaupt mich nicht im gewöhnlichen Sinne, also 'meiner' erinnere, sondern mich 'seiner', des Anderen Erfahrenen, Gefühlten, Gewollten erinnere oder mich seiner erinnere in seinem Leben, das aber als mit dem meinen simultan gegenwärtiges bewußt ist. » Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Martinus Nijhoff, 1973, p. 514

[411] *Ibid*., p. 641.

méthodologiquement exclue du champ de la recherche[412]. L'ego doit donc se rendre compte de quelle manière ou dans quel sens il peut y avoir d'autres egos. La principale question qui se pose ici concerne l'autre sujet qui apparaît corporellement.

À l'ego phénoménologique appartient le corps propre qui est un corps vécu (*Leib*). Husserl s'efforce de déterminer ce qui se passe quand l'empathie a lieu, quand l'ego phénoménologique perçoit un autre corps (qui est, avant tout, une chose spatiale) comme un corps qui est vécu et expérimenté par autrui. L'ego subit une modification ; c'est comme s'il était corporellement (*leiblich*) transféré d'ici là-bas[413]. Pourtant, quelle est, dans ce cas, la couche plus ou moins originaire qui peut jeter lumière sur ce transfert ? Dans la cinquième méditation cartésienne, Husserl introduit le concept d'accouplement (*Paarung*), ce qui signifie que le corps de l'ego et celui de l'autre apparaissent simultanément dans une configuration. Autrement dit, il s'agit d'un enchaînement établi (irréversiblement, peut-on dire, même si ce n'est pas le mot de Husserl), car « deux contenus y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est-à-dire qu'ils sont "remarqués" ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, une *unité de ressemblance*[414] ».

Cependant, un fragment daté de 1934 montre que Husserl veut approfondir cette notion encore davantage : il s'agit de savoir « comment le mode d'apparition tout à fait exceptionnel de mon corps peut conduire à une apperception dans laquelle il peut être perçu comme un corps dans l'espace, comme un corps extérieur, donc sur un pied d'égalité avec tous les autres corps. » Et Husserl conclut : « L'égalité et la similitude du corps (*Leibkörper*) avec d'autres corps (*Körper*) ne peuvent être établies qu'après coup. [...] C'est donc la première condition préalable de l'empathie[415]. » (Nous traduisons)

---

412 « Nous éliminons du champ de la recherche tout ce qui, maintenant, est en question pour nous, c'est-à-dire, nous faisons abstraction des fonctions constitutives de l'intentionalité qui se rapporte directement ou indirectement aux subjectivités étrangères, et nous délimitons d'abord les ensembles cohérents de l'intentionalité — actuelle et potentielle — dans lesquels l'ego se constitue dans son être propre et constitue les unités synthétiques, inséparables de lui-même, qu'il faut, par conséquent, attribuer à l'être propre de l'ego. » E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *op. cit*., p. 77.

413 « Es ist, als ob ich von hier dorthin leiblich versetzt wäre und dort leiblich walten würde in meinen Möglichkeiten. » E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, op. cit., p. 642.

414 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*. p. 95.

415 « Hier ist die Frage, wie die ganz exzeptionelle Erscheinungsweise meines Leibes zu einer Apperzeption führen kann, in der er als Körper im Raum so wie die Aussenkörper, also in Gleichstellung aller Körper, aufgefasst werden kann. Danach erst kann Gleichheit und Ähnlichkeit

Husserl semble indiquer que c'est l'extériorisation du corps propre (*Leib*) qui permet d'établir le lien avec d'autres corps ; le terme *Leibkörper* implique en effet cette extériorisation même si, au premier abord, l'ego n'a affaire qu'avec « le mode d'apparition tout à fait exceptionnel de [s]on corps ». Phénoménologiquement, il ne s'agit pas de savoir si les autres ont eu ou non une influence sur cette perception que l'ego a de son corps (ou si le premier corps que l'ego a vu était le sien ou non) ; la configuration des corps vécus ne devient pensable qu'à partir de l'aperçu (ou l'apperception) que l'on a un corps : plus précisément, que l'on a un corps *apparaissant* (dans l'*Ideen II*, Husserl dira que même un spectre devrait posséder un corps spectral – *Gespensterleib*[416]). C'est ainsi que Husserl met en jeu le recentrage de l'ego. Le cercle s'élargit sans cesse mais revient toujours à la pensée de l'ego. C'est donc l'ego lui-même qui est en jeu dans toutes ces analyses.

La possibilité de l'intersubjectivité pousse Husserl à approfondir la sphère immanente de l'ego. De quelle manière vit-il ses actes (ses perceptions, souvenirs et attentes) ? Bien entendu, l'ego est indissociable de ses vécus, mais en même temps, l'écoulement même des vécus ouvre la possibilité pour qu'il pense librement sa vie monadique concrète. Husserl écrit : « Je peux me modifier dans la pensée (*umdenken*) moi-même ainsi que le flux de ma vie de manière infiniment variée. » Et « par cette variation (*Umfiktion*) de mon moi, une infinité de moi concrets (monades) émerge, formant ainsi un système de possibilités incompatibles[417] ». (Nous traduisons)

Pourtant, avant la découverte de ces possibilités, peut-il y avoir une réflexion plus fondamentale ? Husserl maintient que l'ego est un *undurchstreichbares Faktum*, c'est-à-dire, un fait indéniable (ou plutôt, un fait qu'on ne peut pas radier). Or, est-ce que son flux est, lui aussi, également indéniable ? Ou plutôt, si l'on prolonge à l'infini le flux de ses vécus soit dans la direction du passé, soit dans la direction de l'avenir, n'arrivera-t-on pas à un non-ego, à un moment où l'ego, tout simplement, n'est plus là ? Husserl réfléchit : « Que signifierait le néant avant un souvenir que j'ai encore ? Le néant est une nuit noire, où rien ne se passe. Mais cette nuit noire est aussi quelque chose, une sorte de remplissement (*Füllung*) positif de la forme

---

des Leibkörpers mit anderen Körpern erfahren sein. [...] Das ist also die erste Voraussetzung der Einfühlung. » E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, *op. cit*., p. 666.

[416] « Selbst das Gespenst hat notwendig seinen Gespensterleib. » Edmund Husserl, *Husserliana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, Martinus Nijhoff, 1952, p. 94.

[417] « Ich kann mich und meinen Lebensstrom unendlich vielfältig umdenken. » Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II,* Martinus Nijhoff, 1973, p. 147.

immanente du temps[418]. » (Nous traduisons) Il importe de noter que Husserl introduit ici la conception du Je assoupi (« *dumpfes Ich* »), c'est-à-dire, du Je dont le flux de vécus devient, pour ainsi dire, une *grisaille uniforme* (« *einförmiges Grau* »). Voici le passage où ce raisonnement se présente de la manière la plus frappante :

> Je ne peux pas cesser de vivre (mon flux de conscience ne peut pas s'interrompre, une telle interruption n'a aucun sens pour la conscience absolue). Je peux être un moi « mort », non éveillé (dormant complètement sans rêve), un tel « moi » qui a un flux complètement indifférencié, dans lequel rien n'est présent qui remplisse les conditions de l'affection et donc de l'action. Le moi est hors service (*ausser Funktion*). Il n'est donc pas rien et indissociable de son flux, même s'il est hors service. *Le moi, ce « pôle », ne peut ni naitre ni disparaître, il ne peut être que réveillé.*[419](Nous traduisons et soulignons)

On constate la résistance du moi contre l'engloutissement total. Cependant, il est important de souligner que même si ces types de réflexions sont fondamentaux pour Husserl, il n'est jamais complètement satisfait d'eux. Par exemple, ne s'agit-il pas d'une fausse infinité (« *falsche Unendlichkeit* ») lorsque l'on imagine derrière un vécu toujours un autre vécu ? Et surtout, lorsque l'on prolonge les vécus en supposant qu'il doit toujours y avoir un moi, ne serait-ce qu'un moi assoupi ? Dans les écrits que nous venons de présenter, Husserl n'a pas la réponse définitive à ce problème ; ou peut-être le considère-t-il comme un problème illusoire, étant donné qu'il ne s'agit pas d'une infinité actuelle mais d'une infinité qui émerge à partir de l'interaction des perspectives déjà données dans l'évidence[420]. Or, une telle interprétation susciterait à son tour d'autres problèmes concernant l'être de l'ego. Quoi qu'il en soit, on sait que Husserl n'a jamais cessé de chercher

---

[418] « Was sollte das Nichts vor einer Erinnerung, die ich noch habe, besagen? Das Nichts ist eine schwarze Nacht, in der nichts passiert. Aber diese schwarze Nacht ist eben auch wieder etwas, eine Art positiver Füllung der immanenten Zeitform. » *Ibid*., p. 156-157.

[419] « Ich kann nicht aufhören zu leben (mein Bewusstseinsstrom kann nicht abbrechen, ein solches Abbrechen hat für das absolute Bewusstsein keinen Sinn). Ich kann ‚totes', ungewecktes (völlig traumlos schlafendes) Ich sein, ein solches, das einen völlig undifferenzierten Strom hat, worin nichts ist, was die Bedingungen der Affektion und somit auch Aktion erfüllt. Das Ich ist ausser Funktion. Es ist darum nicht nichts und untrennbar von seinem Strom, auch wenn es ausser Funktion ist. Das Ich, dieser ‚Pol', kann nicht entstehen und nicht vergehen, es kann nur geweckt werden. » *Ibid*., p. 156.

[420] « Aber operieren wir nicht in unseren Betrachtungen selbst mit aktuellen, also falschen Unendlichkeiten? Es soll doch zu jedem Ich eine Unendlichkeiten der immanenten und erfüllten Zeit gehören. [...] Was kann ein einzelnes monadisches Subjekt *in infinitum* bestimmt machen, kann ein einziges überhaupt bestimmt sein und sind nicht schon mit Beziehung darauf mehrere Ich notwendig? Ist nicht Beseelung der Natur *in infinitum*, also eine Unendlichkeit von Ich (unendliche Menge) widersinnig? » *Ibid*., p. 158.

d'autres fils conducteurs ; il n'a jamais cessé de nous offrir des réflexions fécondes, comme par exemple : « En premier lieu, l'enfant apprend "maman", "papa", etc. comme des noms. La mère ne dit pas à l'enfant "je reviens tout de suite", "je ramène cela", mais "maman revient", "maman ramène". Comment l'enfant en vient-il à dire "moi"[421]... ? » Nous terminerons ici nos analyses et les résumerons à la fin de cette partie de notre travail.

2.1.3. Nietzsche

Nietzsche est connu, entre autres, comme le penseur qui exprimait ses pensées sous la forme des aphorismes. Ses aphorismes comprennent évidemment différents styles et sujets. On peut dire qu'ils sont comme des microcosmes qui enveloppent le penseur, le protègent et lui fournissent la solitude nécessaire. Ils sont des aperçus, ou encore mieux, des *insights* (comme on dit en anglais) : le regard du penseur plonge dans les profondeurs. Assez souvent, il s'agit de brèves fulgurations, des fragments qui ont le caractère vagabond. Le paragraphe 322 du *Gai Savoir*, intitulé *Gleichnis* (Parabole) nous dit :

> Les penseurs chez qui tous les astres suivent des trajectoires cycliques ne sont pas les plus profonds ; qui voit en lui-même comme en un immense espace cosmique et porte en lui des voies lactées sait également combien toutes les voies lactées sont irrégulières ; elles conduisent jusque dans le chaos et le labyrinthe de l'existence[422].

Si, comme nous l'avons déjà dit, les aphorismes de Nietzsche sont des microcosmes, il faut donc y ajouter qu'ils ne se situent pas dans un univers harmonieux mais plutôt dans celui qui est labyrinthique, qui héberge le chaos en lui-même. Peut-être que c'est ce qui motive Nietzsche à, pour ainsi dire, mettre en

[421] « Das Kind lernt zuerst 'Mutter', 'Papa' etc. als Namen. Die Mutter sagt zum Kind nicht 'ich komme gleich', 'ich bringe das', sondern 'Mama kommt', 'Mama bringt'. Wie kommt das Kind dazu, 'ich' zu sagen [...]? » E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, *op. cit*., p. 606.

[422] F. Nietzsche, *Œuvres*, op. cit., p. 236.

scène un dialogue qui a lieu dans sa pensée[423], à introduire des perspectives diverses qui créent des tensions et dévoilent du même coup l'intimité qu'est la pensée. Voici un autre aphorisme du *Gai Savoir* :

> Le mauvais quart d'heure. – Sans doute tout philosophe a-t-il eu son mauvais quart d'heure, où il pensa : est-ce que je compte si l'on ne croit pas aussi à mes mauvais arguments ! – Et un petit oiseau malveillant passa alors devant lui en gazouillant : « Est-ce que tu comptes ? Est-ce que tu comptes ? »[424]

Ceci dit, développons davantage le portrait philosophique de Nietzche en présentant d'autres pensées de de lui : entre autres, la mort de Dieu et la pensée de l'éternel retour. Le paragraphe 125 du *Gai Savoir*, intitulé *Le dément* (« *Der tolle Mensch* »), nous présente la scène suivante :

> N'avez-vous pas entendu parler de ce dément qui, dans la clarté de midi, alluma une lanterne, se précipita au marché et cria sans discontinuer : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Étant donné qu'il y avait justement là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu, il déclencha un énorme éclat de rire. « S'est-il donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il égaré comme un enfant ? » disait l'autre. « Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? » Ainsi criaient-ils en riant dans une grande pagaille. Le dément se précipita au milieu d'eux et les transperça du son regard. « Où est passé Dieu ? » lança-t-il, « je vais vous le dire ! Nous l'avons tué, — vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? [...] ! Dieu reste mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, assassins entre les assassins ? [...] La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? »[425]

---

[423] Il a été noté que le style philosophique de Nietzsche entretient un rapport étroit avec le théâtre. Par exemple, comme le souligne Gilles Deleuze : « Nietzsche peut-être est profondément homme de théâtre. Il n'a pas fait seulement une philosophie de théâtre (Dionysos), Il a introduit le théâtre dans la philosophie même. Et avec le théâtre, de nouveaux moyens d'expression qui transforment la philosophie. Combien d'aphorismes de Nietzsche doivent se comprendre comme des principes et des évaluations de metteur en scène. Zarathoustra, Nietzsche le conçoit tout entier dans la philosophie, mais tout entier aussi pour la scène. Il rêve d'un Zarathoustra sur musique de Bizet, par dérision du théâtre wagnérien. Il rêve d'une musique de théâtre, comme d'un masque pour "son" théâtre philosophique, déjà théâtre de la cruauté, théâtre de la volonté de puissance et de l'éternel retour. » Gilles Deleuze (ed.), *Nietzsche (Colloque de Royaumont)*, Les Editions de Minuit, 1988, P. 287.

[424] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 241.

[425] *Ibid*., pp. 161-162.

Avec la scène d'introduction, Nietzsche fait allusion à une anecdote célèbre (reproduite dans *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité* de Diogène de Laërte) selon laquelle Diogène de Sinope, le philosophe cynique, après avoir « allumé une lanterne en plein jour, […] s'en allait criant : "Je cherche un homme." »[426]Pour autant, le dément de Nietzsche cherche Dieu (dans la « clarté de midi »). Évidemment, la lanterne (qui pourrait nous faire penser, entre autres, à la lumière naturelle de Descartes) est ici (sur la place publique où toute la lumière est, métaphoriquement et littéralement, rassemblée) quelque chose de totalement superflu. Par conséquent, la foule répond avec ridicule à la question du dément. De quel Dieu parle-t-il ? Sa question leur semble être enfantine, voire même être de l'ordre de l'atavisme. Ils haussent les épaules.

Or, ici, le dément trouve une certaine solution. Il dit : nous avons tué Dieu. Voici un lien étrange entre l'homme (ou l'individu) qui cherche la lumière dans la lumière et la foule à laquelle cette recherche semble être totalement secondaire, dépassée. En établissant ce lien, le dément commence son discours délirant ; ses questions sont lancées dans toutes les directions. Il invoque beaucoup de métaphores pour décrire ce qui s'est passé.

Faisons attention au fait que la question de savoir de quel Dieu il s'agit n'est pas tout à fait claire. Bien entendu, compte tenu du contexte, le premier Dieu qui nous vient à l'esprit est le Dieu judéo-chrétien, mais tout de même, en lisant le texte, on ne sait pas qui est ce Dieu qui meurt : il reste plutôt anonyme. En revanche, si l'on prenait pour l'exemple le poème célèbre de Gérard de Nerval – *Le Christ aux oliviers* (1854) –, qui nous parle, lui aussi, de la mort de Dieu, on verrait que le Dieu qui meurt est connu (autant qu'il est possible de le connaître). On voit le Christ (« ce fou, cet insensé sublime ») annoncer la disparition du père (« Le dieu manque à l'autel où je suis la victime[427] »).

On peut supposer que la raison pour laquelle Nietzsche présente la mort de Dieu de manière quelque peu voilée est que le sens de cet événement n'est pas encore clair, n'est pas encore déterminé. Tout simplement, la grandeur de cet événement est bouleversante. À cet égard, le paragraphe 108 du *Gai Savoir* (c'est-à-dire, le tout premier paragraphe de la troisième partie dans laquelle la mort de Dieu est présentée) est particulièrement significatif : « Après que Bouddha fut mort, on montra encore son ombre durant des siècles dans une caverne, – une ombre formidable et terrifiante. Dieu est mort : mais l'espèce humaine est ainsi faite qu'il

---

[426] Diogène de Laërte, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Prodinnova, 2019, p. 189.

[427] « Mes amis, savez-vous la nouvelle ? / J'ai touché de mon front à la voûte éternelle ; / Je suis sanglant, brisé, souffrant pour bien des jours ! / « Frères, je vous trompais : Abîme ! abîme ! abîme ! / Le dieu manque à l'autel où je suis la victime… Dieu n'est pas ! Dieu n'est plus ! » Gérard de Nerval, *Poésies et Souvenirs*, Gallimard, 1974, p. 129.

y aura peut-être encore durant des millénaires des cavernes au fond desquelles on montrera son ombre. – Et nous – il nous faut aussi vaincre son ombre[428]. » Si c'est bien le cas, alors Nietzsche se présente déjà comme l'homme luttant contre l'ombre de Dieu.

Il est possible de dépeindre le combat de Nietzsche contre Dieu et son ombre de nombreuses façons différentes. Quant à nous, nous choisissons, à cette fin, sa confrontation avec les idées qui ont, depuis longtemps, été tenues en haute estime, surtout par les philosophes. Analysons deux aphorismes de son ouvrage *Par-delà le bien et le mal*. Dans le paragraphe 16, Nietzsche proclame : « Il reste toujours d'inoffensifs observateurs de soi pour croire qu'il y a des "certitudes immédiates", par exemple "je pense", ou, conformément à la superstition de Schopenhauer, "je veux" […][429]. » Nietzsche indique que chaque proposition simple, chaque vérité fondatrice contient des croyances assez hétérogènes (et ces croyances ne sont pas tout à fait philosophiques). Voici ce que pense Nietzsche :

> Si je décompose le processus exprimé par la proposition « je pense », je trouve une série d'affirmations téméraires qu'il est difficile, peut-être impossible de fonder, – par exemple que c'est *moi* qui pense, qu'il doit y avoir de manière générale quelque chose qui pense, que penser est une activité et un effet exercés par un être que l'on pense comme cause, qu'il y a un « je », et enfin que ce qui est désigné est déjà fermement établi, – et que je sais ce que c'est que penser[430].

Ce type de raisonnement est repris dans le paragraphe 19. Ici, Nietzsche décrit l'intériorité dynamique de ce qu'on appelle la volonté.

> Dans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de ce « dont on part » et de ce « vers lequel on va » eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, par une sorte d'habitude, dès que nous « voulons », quand bien même nous n'agitons pas « bras et jambes ».[431]

Nietzsche semble décrire une certaine phénoménologie de la corporéité (*Leiblichkeit*) d'un être vivant (évidemment en s'appuyant sur la biologie de son

---

[428] F. Nietzsche, *Œuvres*, op. cit., p. 149.

[429] *Ibid*., p. 639.

[430] *Ibid*.

[431] *Ibid*., p. 641.

époque[432] et ses propres observations). Il décrit comment la complexité se construit, comment certaines convictions se forment (ou doivent se former). Par exemple, sans une « pensée qui commande », il n'y aurait pas de la volonté, car il faut qu'il y ait une pensée qui, pour ainsi dire, absorbe tout l'effet de l'action, qui se comporte comme un maître, etc. Nietzsche parle des « sous-volontés » et des « sous-âmes », et conclut : « Notre corps (*Leib*) n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes[433]. »

Bien que la tonalité de ce paragraphe de *Par-delà bien et mal* soit quelque peu sombre, marquée par une terminologie de type « maître-esclave », il ne montre qu'un aspect de la préoccupation et de la fascination de Nietzsche pour la créativité, y compris la dissimulation, qu'il découvrait chez les individus, aussi bien que chez les collectivités. Par exemple, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, en méditant sur une certaine pauvreté de la langue humaine (ce qui influence considérablement nos croyances habituelles), il porte son attention sur la manière dont notre perception même est formée : « Transposer d'abord une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à nouveau transformée en un son articulé ! Deuxième métaphore. Et chaque fois saut complet d'une sphère dans une sphère tout autre et nouvelle[434]. »

Il y a donc des métaphores partout. Cependant, cette thèse ne signifie pas pour Nietzsche qu'il y ait des mensonges partout, que l'existence elle-même n'ait qu'un mensonge. Il la comprend comme une créativité (qui peut également être motivée par le souci de survie) et comme une affirmation de la vie. On ne se débarrasse pas des métaphores, surtout puisque l'homme lui-même (y compris son *Leib*) est, pour ainsi dire, composé par l'étoffe métaphorique.

Pour exprimer cette richesse, Nietzsche ne se satisfait pas du concept de l'ego. Le chapitre intitulé « Des contempteurs du corps » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* présente, d'un côté, le corps (*Leib*) qui est « une grande raison, une multitude unanime » et, de l'autre, l'esprit ou l'ego (*Ich*) qui est une « petite raison » et un « jouet » du corps. Pour ce premier, Nietzsche réserve le nom *Soi*. Ainsi Zarathoustra : « Le soi est sans cesse à l'affût, aux aguets ; il compare, il soumet, il conquiert, il détruit, il règne, il est aussi le maître du Moi. / Par-delà tes pensées et tes sentiments, mon frère, il y a un maître puissant, un sage inconnu, qui s'appelle le Soi. Il habite ton corps, il est ton corps[435]. » Il importe de noter que le Soi qui est

---

[432] Voir à ce sujet : Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, 2002.

[433] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit*., p. 642.

[434] Friedrich Nietzsche, *Verite et mensonge au sens extra-moral*, Actes Sud, 2002, p. 16.

[435] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit*., p. 349.

le corps et qui dépasse le Moi soit tout de même caractérisé comme une *raison*, à savoir, comme une *grande raison*. Cette raison a partie liée avec une certaine réflexivité (sans laquelle il n'y aurait pas un Soi, « une multitude unanime ») mais elle doit toujours rester derrière la réflexivité qui est propre à l'ego. Volker Gerhardt note qu'ici cette grande raison qui est le corps

> est pensé par analogie avec l'artiste. Il est considéré comme le fondement créatif d'où émanent toute l'énergie du commencement, toute la force plastique de la formation et finalement toute la réceptivité à la joie et à la douleur. Il est l'instance créative par excellence, d'où découle tout ce qui peut avoir un sens et une signification[436]. (Nous traduisons)

C'est peut-être cette instance créative, avec ces réceptivités et impulsivités, qui donne à Nietzsche la liberté de façonner sa propre philosophie.

Il est possible de dire que Nietzsche est un philosophe de visions (bien qu'une telle caractéristique ne soit pas tout à fait philosophique, dira-t-on). Le roman célèbre de Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, commence ainsi : « L'éternel retour est une idée mystérieuse, et Nietzsche, avec cette idée, a mis bien des philosophes dans l'embarras […][437]. » Ce que dit Kundera n'est en aucun cas une exagération. Nietzsche lui-même considérait cette pensée comme une sorte d'énigme. Dans le célèbre chapitre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », où la pensée de l'éternel retour est présentée de manière plus ou moins exhaustive, Zarathoustra s'adresse ainsi aux matelots auxquels il va raconter sa vision : « À vous, ivres d'énigmes, amis du clair-obscur, dont l'âme cède à l'appel

---

[436] « Damit dürfte außer Zweifel stehen, daß der Leib nach Analogie des Künstlers gedacht wird. Er wird als der schöpferische Grund angesehen, aus dem alle Energie des Anfangs, alle plastische Kraft der Gestaltung und letztlich auch alle Empfänglichkeit für Lust und Schmerz entspringt. Er ist die kreative Instanz schlechthin, aus der alles, was überhaupt Sinn und Bedeutung haben kann, entspringt. » Volker Gerhardt (Hrs.), *Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag Gmbh, Berlin 2012, p. 115.

[437] « L'éternel retour est une idée mystérieuse, et Nietzsche, avec cette idée, a mis bien des philosophes dans l'embarras : penser qu'un jour tout va se répéter comme on l'a déjà vécu et que cette répétition va encore indéfiniment se répéter ! Que veut dire ce mythe insensé ? Le mythe de l'éternel retour nous dit, par la négation, que la vie qui va disparaître une fois pour toutes et ne reviendra pas est semblable à une ombre, qu'elle est sans poids, qu'elle est morte dès aujourd'hui, et qu'aussi atroce, aussi belle, aussi splendide fût-elle, cette beauté, cette horreur, cette splendeur n'ont aucun sens. Il ne faut pas en tenir compte, pas plus que d'une guerre entre deux royaumes africains du xive siècle, qui n'a rien changé à la face du monde, bien que trois cent mille Noirs y aient trouvé la mort dans d'indescriptibles supplices. » Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Editions Gallimard, 1984, p. 9.

de flûte de tous les dédales de l'abîme[438]. » Également, c'est Nietzsche qui s'adresse ici à ses lecteurs.

Dans *Ecce Homo*, il nous raconte comment il a eu la pensée de l'éternel retour (à partir de laquelle naît la conception de l'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra*) : « Ce jour-là, je marchais dans la forêt au bord du lac de Silvaplana ; près d'un puissant bloc dressé comme une pyramide non loin de Surlei, je fis halte. C'est là que me vint cette pensée[439]. » Il est clair que Nietzsche accorde une grande importance à ce moment. Pierre Klossowski note à juste titre que ce moment est marqué par une « haute tonalité de l'âme ». Ceci veut dire que l'aphorisme 288 du *Gai Savoir*, intitulé « *Hohe Stimmungen* », est en effet une allusion évidente à la pensée de l'éternel retour. Le voici :

> Il me semble que la plupart des hommes ne croient pas du tout aux états d'âmes élevés (*hohe Stimmungen*), si ce n'est pour des instants, tout au plus des quarts d'heure, – excepte cette poigne d'individus qui connaissent d'expérience une durée supérieure du sentiment élevé. Mais être l'homme d'un seul sentiment élevé, l'incarnation d'un unique grand état d'âme – cela n'a été jusqu'à présent qu'un rêve et une possibilité enchanteresse[440].

Lisons maintenant l'aphorisme 341 du *Gai savoir*, portant le titre *Le poids le plus lourd*, qui nous présente la scène suivante :

> Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis et l'as vécue, il te faudra la revivre encore une fois et encore d'innombrables fois ; et elle ne comportera rien de nouveau [...] L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renverse, et toi avec lui, poussière des poussières ! » – Ne te jetterais-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi ? *Ou bien as-tu vécu une fois un instant formidable où tu lui répondrais* : « Tu es un dieu et jamais je n'entendis rien de plus divin[441] ! » (Nous soulignons)

La tonalité initiale de cette scène est funeste : voici un démon dans ta plus solitaire solitude ; un démon qui te dit que toi, la poussière des poussières, reviendras éternellement pour rien de nouveau. Stylistiquement, le discours du démon est construit de manière à démontrer comment une pensée devient de plus en plus étouffante et écrasante (le poids le plus lourd). Nous, les lecteurs, ne savons

---

[438] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 458.

[439] *Ibid.*, p. 1265.

[440] *Ibid.*, p. 214.

[441] *Ibid.*, pp. 251-252.

pas comment le destinataire de ce discours arrive à survivre à cette vision effarante et dire au démon : « Tu es un dieu et jamais je n'ai entendu rien de plus divin ».

Nietzsche indique que le destinataire a vécu une fois « un instant formidable » ; or, nous ne savons pas à quelle temporalité appartient cet instant. Quand a-t-il eu lieu ? Dans cette pensée même où il apprend la nouvelle de l'éternel retour ? Si le discours du démon est un resserrement du cercle, cet instant serait-il, en quelque sorte, un élargissement du cercle ? S'agit-il, en fin de compte, de l'impulsivité cosmologique ou cosmogonique ayant lieu dans la pensée d'un penseur solitaire ? Toutes ces explications possibles sont tentantes et, comme on le sait bien, beaucoup d'encre a été versée pour expliquer l'énigme de l'éternel retour chez Nietzsche[442].

Quant à nous, nous choisissons le chemin suivant. Le discours du démon présente la vie comme déjà réduite à un songe ou à une pure apparence ; autrement dit, c'est la vie *en tant que telle* qui se présente ici. Or, cette vie (vue comme telle) est précisément ce qui semble être très étrange, et aussi ce qui nous aliène, ne serait-ce que pour un instant, de ce que nous sommes et, par là même, de ce que nous avons vécu. « *Veillé-je, ou si je dors* ? » évoqué par Descartes exprime précisément ce moment où le penseur contemple le mouvement qu'il a accompli et n'est plus sûr, à quelle réalité appartient sa pensée. Descartes a trouvé sa propre réponse à son démon annihilateur : « L'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. *Qu'il soit ainsi* ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois […]. » Autrement dit, ce que l'on pense ou éprouve ne peut pas être annihilé (sous la condition qu'on pratique l'art de penser en adhérant à la lumière naturelle).

Cependant, contrairement à Descartes, le souci de Nietzsche consiste moins dans la fondation d'une science universelle (bien qu'il joue, lui aussi, avec cette idée), mais plutôt, il voudrait s'adresser au néant qui pèse sur l'homme, sur l'humanité. Il note dans la *Généalogie de la morale* : « L'homme, l'animal le plus

---

[442] Ce qui complique les choses, c'est, entre autres, l'étrange conception (quasi-)scientifique que Nietzsche se fait de l'idée de l'éternel retour. Si, par exemple, cette idée implique un mouvement circulaire, tout de même, ce mouvement n'est pas, insiste Nietzsche, quelque chose qui a déjà eu lieu, qui a déjà traversé le devenir. Voici un fragment particulierement significatif : « Défendons-nous de penser la *loi de ce cercle* en tant qu'*advenue*, selon la fausse analogie du mouvement circulaire *propre* à l'anneau : il n'y a *pas* eu d'abord un chaos puis peu à peu un mouvement harmonieux, et enfin un état circulaire définitivement fixe de toutes les forces […]. La *course circulaire* n'est rien d'*advenu* [Der *Kreislauf* ist nichts *Gewordenes*], elle est le présupposé originel, de même que *l'ensemble des forces* est originel, sans exception ni transgression. Tout être en devenir est immanent à la course circulaire et à l'ensemble des forces ; en somme, il ne faut pas concevoir l'éternelle course circulaire selon la fausse analogie du cours circulaire qui apparaît et disparaît, celui que symbolise par exemple l'astre ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons. » Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'eternel retour*, Editions Allia, 2017, pp. 24-25.

vaillant et le plus endurci a la souffrance, ne refuse *pas* en soi la souffrance, il la *veut*, il la recherche même, pourvu qu'on lui en montre le *sens*, un pourquoi de la souffrance. C'est l'absence de sens de la souffrance et *non* celle-ci qui était la malédiction jusqu'ici répandue sur l'humanité […][443]. »

Évidemment, le sens dont il parle ici n'est pas le sens d'une objectivité universelle (et scientifique). Non, le sens ici n'est que la question sur la *vision* qu'on a du monde, de l'homme, de notre planète, de notre propre vie, etc. C'est cette vision (qui est souvent comprise comme une préoccupation seulement artistique) que Nietzsche a vue comme quelque chose de fondamental : pour l'homme, et pour lui-même aussi. L'idée de l'Éternel Retour est en quelque sorte une réponse à l'absence de sens qui pesait sur lui, aussi bien que sur d'autres hommes. Comme il affirmait : « Contre le sentiment paralysant de la dissolution générale et de l'inachèvement je maintins l'Éternel Retour[444]. » Il se peut que la vie ne soit qu'une apparence, mais je peux utiliser précisément cette apparence (déjà devenue comme une sorte de vision) pour apprendre ce que je suis, pour découvrir mon sens, pour devenir ce que je suis. Nous reviendrons à cette pensée.

Essentiellement, Nietzsche explore profondément ce qu'est un homme, cet être qui est devenu pour lui-même une chose pensante. À cette fin, il ouvre la voie pour que la pensée devienne le lieu de rencontre entre des espaces hétérogènes. C'est comme si chaque pensée maintient sa vivacité grâce à la réverbération dégagée par la rencontre ou la collision entre ces espaces. Voici un aphorisme qui est, pour nous, particulièrement frappant à cet égard :

> Vous connaissez ces choses en tant que pensées, mais vos pensées ne sont pas vos expériences (*Erlebnisse*), mais bien l'écho de celles des autres : de même que votre chambre tremble quand une voiture passe. Mais moi je suis assis dans la voiture, je suis souvent la voiture elle-même[445].

Nos pensées semblent résulter de la délimitation nette, du cloisonnement entre un domaine et l'autre, c'est-à-dire, dans ce cas, entre la chambre et les bruits ou les vibrations venant du dehors (produites par une voiture) ; mais une pensée opérant avec ces points fixes est semblable à l'écho produit par ce qui a été pensé et dit par les autres. Contrairement à cela, Nietzsche propose qu'il existe aussi une expérience bien particulière, à savoir, l'expérience dans laquelle on devient le mouvement ou la genèse même de la pensée. C'est l'expérience vécue (*Erlebnis*, en

---

[443] *Ibid*., p. 971.

[444] F. Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'eternel retour*, *op. cit*., p. 67.

[445] Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes* IV (Fragments posthumes Début 1880 - Printemps 1881), Gallimard, 1980, p. 267.

allemand). C'est une expérience qui veut embrasser toute la vie (ne fût-elle donnée que fragmentairement[446]).

La pensée en tant qu'expérience vécue peut révéler la richesse insoupçonnée qu'implique chaque acte de penser. Mais, voici la question de Nietzsche, sommes-nous assez attentifs à ce que nous vivons ? Nous terminons notre présentation de la pensée de Nietzsche avec cette réflexion qui ouvre son œuvre tardive *Pour une généalogie de la morale* :

> « Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous les hommes de la connaissance, et nous sommes nous-mêmes inconnus à nous-mêmes. À cela, il y a une bonne raison : nous ne nous sommes jamais cherchés – pourquoi faudrait-il qu'un jour nous nous *trouvions* ? C'est à juste titre qu'on a dit : « Là où est votre trésor, là aussi est votre cœur » ; notre trésor *à nous* est là où se tiennent les ruches de notre connaissance. Nous sommes sans cesse à sa poursuite, nous, animaux ailés et butineurs nés de l'esprit, notre cœur ne se soucie véritablement que d'une chose – « rapporter » quelque chose. En ce qui concerne la vie, par ailleurs, qu'on appelle les « expériences vécues », - qui a pour celles-ci déjà assez de sérieux ? Ou assez de temps ? […] Pareils plutôt à un homme divinement ravi et plongé en lui-même, à qui la cloche vient de faire résonner à toute force aux oreilles les douze coups de midi, et qui s'éveille en sursaut et se demande : « Quelle heure a donc sonné ? », nous nous frottons parfois nous aussi les oreilles *après coup* et nous nous demandons, ébahis et gênés, « Qu'avons-nous donc vécu en réalité ? Bien plus : qui *sommes*-nous en réalité[447] ? »

2.1.4. Bergson

Portons maintenant notre attention sur le dernier auteur de la deuxième partie de notre travail. Avant de développer nos analyses, notons qu'Henri Bergson est probablement le seul philosophe dont la conception philosophique est ouvertement admirée et reconnue par Artaud. Bien que l'influence de Bergson sur la pensée d'Artaud ne doive pas être exagérée, il est néanmoins remarquable que

---

[446] Bien entendu, c'est également une expérience dionysiaque. Voici ce que dit Giorgio Colli : « Avec Dionysos, la vie apparaît comme sagesse, tout en restant la vie frémissante : là est le secret. En Grèce, un Dieu naît d'un regard exaltant sur la vie, sur un fragment de vie, que l'on veut arrêter. Et cela est déjà connaissance. Mais *Dionysos naît d'un regard qui embrasse toute la vie* : comment peut-on embrasser d'un regard toute la vie ? C'est là l'outrecuidance du connaître : et si l'on vit, on est à l'intérieur d'une certaine vie, mais vouloir être à l'intérieur de toute la vie en même temps, voilà ce qui suscite Dionysos, en tant que Dieu d'où surgit la sagesse. » Giorgio Colli, *La Sagesse Grecque I*, Editions de l'Eclat, 1990, p. 15.

[447] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit*., p. 845.

ce dernier ait ressenti une affinité entre ses propres recherches ou expériences et la durée de Bergson. Citons un passage qui est particulièrement significatif à cet égard :

> Vous savez tous qu'on ne peut pas saisir la pensée. Nous avons pour penser des images, nous avons des mots pour ces images, nous avons des représentations d'objets. On sépare la conscience en état de conscience. Mais ce n'est qu'une façon de parler. […] En réalité la *conscience est un bloc*, ce que le philosophe *Bergson* appelle de la *durée pure*. Il n'y a pas d'arrêt dans la pensée. Ce que nous mettons devant nous pour que la raison de l'esprit le regarde, en réalité est déjà passé ; et la raison ne tient plus qu'une forme, plus ou moins vide de vraie pensée[448]. (Nous soulignons)

Renseignons-nous maintenant sur la durée bergsonienne qui semble dépasser toute pensée représentative. À cette fin, nous aurons principalement recours à deux de ses ouvrages : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et *L'évolution créatrice* (1907).

Essai sur les données immédiates de la conscience est le tout premier ouvrage de Bergson, l'ouvrage qui était à l'origine la thèse de doctorat soutenue en 1888. Ici, il porte son attention sur les états intensifs qui, pour lui, dépassent l'espace homogène. Dès la toute première phrase de l'ouvrage, « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace[449] », Bergson porte son regard critique sur la pensée qui n'arrive pas à saisir le rythme inhérent à un état vécu.

Bien que notre langage, conditionné par les exigences pratiques ou scientifiques, nous pousse vers des délimitations claires et nettes, il y a tout de même une certaine modification qui a lieu dans nos états conscients et qui ne correspond pas à ces délimitations : « On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont *susceptibles de croître et de*

---

[448] Antonin Artaud, *Œuvres Complètes VIII*, Gallimard, 1971, p. 185. Voir aussi : « Avec Bergson j'ai l'impression de lire un Homme qui par ses moyens individuels, c'est-à-dire limités, tâtonne et essaie de retrouver les Éléments d'une connaissance qui figure la manière collective, c'est-à-dire illimitée, dans certains livres essentiels : Popol Vuh, Sepher et Zohar, Zend Avesta, Véda, Livre des Morts. » *Ibid*., 116.

[449] « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace. En d'autres termes, le langage exige que nous établissions entre nos idées les mêmes distinctions nettes et précises, la même discontinuité qu'entre les objets matériels. Cette assimilation est utile dans la vie pratique, et nécessaire dans la plupart des sciences. Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l 'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace [...]. » Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2007, p. VII.

diminuer[450]. » (Nous soulignons) Évidemment, même ces notions de la croissance et de la diminution restent liées aux images de la grandeur et de la petitesse. Bergson s'efforce de mettre en question cette similitude entre eux :

> Quand on avance qu'un nombre est plus grand qu'un autre nombre ou un corps qu'un autre corps, on sait fort bien, en effet, de quoi l'on parle. Car, dans les deux cas, il est question d'espaces inégaux, ainsi que nous le montrerons en détail un peu plus loin, et l'on appelle plus grand espace celui qui contient l'autre. Mais *comment une sensation plus intense contiendra-t-elle une sensation de moindre intensité*[451] ? (Nous soulignons)

En d'autres termes, est-il légitime de parler du contenant et du contenu lorsqu'il s'agit du déroulement d'un état intensif ? Bergson fait appel à « l'aspect subjectif du phénomène[452] ». Par exemple, lorsqu'un « obscur désir » devient « peu à peu une passion profonde », on le voit transformer et rafraichir toutes nos sensations, toutes nos idées (« c'est comme une nouvelle enfance[453] »). L'incommensurabilité du contenu avec le contenant se présente également dans le cas de l'espérance :

> Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir, dont nous disposons à notre gré, nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. Même si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres, et nous aurons beaucoup perdu[454].

En essence, Bergson s'efforce de mettre en lumière comment certaines qualités psychologiques se transforment sur la base d'autres qualités. Voici un autre exemple qui met en relief une transformation curieuse :

> La pitié vraie consiste moins à craindre la souffrance qu'à la *désirer*. Désir léger, qu'on souhaiterait à peine de voir réalisé, et qu'on forme pourtant malgré soi, comme si la nature commettait quelque grande injustice, et qu'il fallût écarter

---

[450] *Ibid*., p. 1.

[451] *Ibid*., pp. 1-2.

[452] « [N]ous ne nous prononçons jamais avec autant de hardiesse sur l'intensité d'un état psychique que lorsque l'aspect subjectif du phénomène est seul à nous frapper. » *Ibid*., p. 4.

[453] *Ibid*., p. 7.

[454] *Ibid*.

> tout soupçon de complicité avec elle. L'essence de la pitié est donc un besoin de s'humilier, *une aspiration à descendre*[455]. (Nous soulignons)

Cependant, Bergson ne se contente pas des descriptions de cette chimie (ou alchimie) des émotions. Il soutient que la pensée qui s'affaire dans un espace homogène reste dépourvue de la grâce qui s'exprime essentiellement par la rythmicité :

> Si la grâce préfère les courbes aux lignes brisées, c'est que la ligne courbe change de direction à tout moment, mais que *chaque direction nouvelle était indiquée dans celle qui la précédait*. La perception d'une facilité à se mouvoir vient donc se fondre ici dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent. […]
>
> Même, si elle [la régularité du rythme] s'arrête un instant, notre main impatientée ne peut s'empêcher de se mouvoir comme pour la pousser, comme pour la replacer au sein de *ce mouvement dont le rythme est devenu toute notre pensée et toute notre volonté*[456]. (Nous soulignons)

À cet égard, Bergson est assez proche de Nietzsche, chez qui « *hohe Stimmung* » (l'état élevé de l'âme) participe profondément à tout ce qui se déroule dans l'univers et, fondamentalement, est lié à la pensée de l'éternel retour. C'est comme si tout l'univers n'était qu'un seul chant, ou un seul rythme. « L'univers dure », dira Bergson dans *L'évolution créatrice*.

Une autre ligne de raisonnement concerne la distinction entre deux types de multiplicités : l'une numérique, l'autre intensive. C'est ainsi qu'il faut accéder à la notion de la *durée pure*. Ayant déterminé l'espace comme un milieu homogène,

---

[455] *Ibid*., p. 14. Voir aussi : « Et de même que le cristal infiniment petit, tombant dans une solution sursaturée, appelle à lui l'immense multitude des molécules éparses et fait que le liquide transparente se transforme tout d'un coup en une masse opaque et solide, ainsi, au léger bruit de ce reproche à peine tombé au milieu d'elles, accourent, de-ci, de-là, de mille points divers et par tous les chemins qui vont au fond du cceur, les timidités en apparence vaincues, les désillusions un instant consolées, toutes ces tristesses flottantes qui n'attendaient qu'une occasion pour cristalliser en masse compacte, et peser de tout leur poids sur une âme désormais inerte et découragée. » Henri Bergson, *Mélanges*, PUF, 1972, p. 325.

[456] *Ibid*., pp. 9-10. Voir aussi : « Si je promène mon doigt sur une feuille de papier sans la regarder, le mouvement que j'accomplis, perçu du dedans, est une continuité de conscience, quelque chose de mon propre flux, enfin de la durée. Si maintenant j'ouvre les yeux, je vois que mon doigt trace sur la feuille de papier une ligne qui se conserve, où tout est juxtaposition et non plus succession ; j'ai là du déroulé, qui est l'enregistrement de l'effet du mouvement, et qui en sera aussi bien le symbole. Or cette ligne est divisible, elle est mesurable. En la divisant et en la mesurant, je pourrai donc dire, si cela m'est commode, que je divise et mesure la durée du mouvement qui la trace. » Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, PUF, 1968, p. 48.

Bergson pose maintenant la question de savoir si une certaine action qui se déroule dans le temps peut être considérée comme un état essentiellement différent de ce qui peut être représenté dans et par l'espace. Il raisonne : « Pour imaginer le nombre cinquante, par exemple, on répétera tous les nombres à partir de l'unité ; et quand on sera arrivé au cinquantième, on croira bien avoir construit ce nombre dans la durée, et dans la durée seulement[457]. » Cependant, une telle temporalité, qui équivaut à la succession et la juxtaposition des morceaux homogènes, ne nous donne pas la vraie durée. Tout d'abord, ce qui appartient à chaque acte de pensée c'est la caractéristique de l'indivisibilité (grâce à laquelle il reste concentré sur « les diverses parties d'un espace donné[458] ») ; mais la multiplicité numérique fait de cette indivisibilité un point mathématique, c'est-à-dire, une unité où tout est déjà donné. Gilles Deleuze résume cet enjeu essentiel avec une grande précision :

> Un objet peut être divisé d'une infinité de manières ; or, avant même que ces divisions soient effectuées, elles sont saisies par la pensée comme possibles sans que rien ne change dans l'aspect total de l'objet. […]
>
> Tout est actuel dans une multiplicité numérique : tout n'y est pas « réalisé », mais tout y est actuel, il n'y a de rapports qu'entre actuels, et de différences, que de degré. Au contraire une multiplicité non numérique, par laquelle se définissent la durée ou la subjectivité, plonge dans une autre dimension, purement temporelle et non plus spatiale […].
>
> [L]a durée n'était pas simplement pour Bergson l'indivisible ou le non-mesurable, mais bien plutôt ce qui ne se divisait qu'en changeant de nature […][459].

Ce que le *changement de nature* signifie pour Bergson, nous l'avons déjà présenté à travers plusieurs exemples. Portons maintenant notre attention sur *L'évolution créatrice*. Bien qu'une telle formule soit quelque peu lapidaire, on peut dire que, au lieu de la création continuée (par le Dieu) de Descartes, Bergson propose la *création continue*. L'ouvrage commence ainsi : « L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme[460]. » Quant à la discontinuité, elle n'apparaît qu'avec notre intelligence qui « se sent chez elle […] parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides », et quand elle commence à imposer

---

[457] *Ibid*., p. 58.

[458] *Ibid*., p. 63.

[459] Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 32, 33, 36.

[460] Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, 1941, p. V.

« sa forme purement logique » sur les choses, elle crée du même coup des faux problèmes. Bergson écrit : « L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient […] à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier[461]. » Cette tendance de l'intelligence est exemplifiée par la pensée mathématique : « [L]e monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée[462]. »

Faisons un pas de plus pour délimiter le champ dans lequel se déroulent les réflexions de *L'Évolution créatrice*. Le rôle de l'intelligence étant ainsi déprécié, comment peut-on avoir la connaissance des choses ? Quelle est la méthode philosophique de Bergson ? Elle est l'*intuition*, et on la voit nettement définie dans l'essai intitulé *Introduction à la métaphysique* (1903) : « Nous appelons […] intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres[463]. »

Contrairement à l'analyse qui appartient au fonctionnement de l'intelligence, l'intuition se définit donc par sympathie, c'est-à-dire, elle est un acte où la pensée se fait un avec les choses qui passent. Ceci implique qu'il y a un changement, un écoulement continuel. Il n'y aurait pas besoin ni de l'intuition ni de la sympathie s'il n'y avait pas de la durée. Comme Bergson nous dit dans *L'évolution créatrice* : « La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement. C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état[464]. » Lisons maintenant l'exemple célèbre qu'il donne dans le même ouvrage :

> Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, *je dois attendre* que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à

---

461 *Ibid*., p. 3.

462 *Ibid*., p. 22.

463 H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit*., p. 181.

464 H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, *op. cit*., p. 2.

> volonté. *Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu*[465]. (Nous soulignons)

Si, chez Descartes, le morceau de cire qui se fond est reconnu postérieurement par le penseur comme quelque chose (d'étendu) dont les qualités dites sensibles ne sont connues que par la pensée (qui reconstitue les divers attributs de cette chose), ici, chez Bergson, la pensée semble se fondre avec cette chose même. Ici, « je dois attendre » veut dire essentiellement « je dois tendre vers… » ; c'est ce qui fait de cette expérience quelque chose d'intensif. Et cette expérience ne serait pas là sans moi, sans *ma* durée. Bien qu'il ne s'agisse que d'une « certaine portion de ma durée », Bergson n'hésite pas à l'appeler quelque chose de l'absolu. Pourtant, dans quel sens faut-il entendre ce mot ? À cet égard, le commentaire de Merleau-Ponty nous semble être éclairant :

> Étrange savoir absolu, puisque nous ne connaissons ni tous nos souvenirs, ni même toute l'épaisseur de notre présent, et que mon contact avec moi-même est une « coïncidence partielle » – d'un mot que Bergson emploiera souvent et qui, à vrai dire, pose problème. En tout cas, quand il s'agit de moi, *c'est parce que* le contact est partiel qu'il est absolu, c'est parce que je suis pris dans ma durée que je le saisis comme personne, c'est parce qu'elle me déborde que j'en ai une expérience que l'on ne saurait concevoir plus étroite ni plus proche. Le savoir absolu n'est pas survol, il est inhérence[466].

C'est ainsi que *L'évolution créatrice* nous pousse vers la durée pure, vers l'absolu qui ne s'enferme pas dans les relations entre le contenu et le contenant (que le savoir absolu ne soit pas survol mais inhérence, selon Merleau-Ponty, exprime exactement cette intuition). Si l'univers dure, sa durée ne signifie pas l'emboîtement des choses qui durent avec lui ; mais plutôt, elle signifie l'ouverture (vers la nouveauté) exemplifiée par la conscience même qui expérimente avec les données immédiates ; comme le dit Frédéric Worms, « la conscience n'est pas spectatrice, mais actrice[467] ».

Cependant, cette ouverture est exprimée non seulement par la conscience mais par tout être vivant. Aux systèmes et organisations artificiellement clos (de la science), Bergson oppose la clôture naturelle des êtres vivants, la clôture qui tend vers l'ouverture, vers l'inscription du temps :

---

[465] *Ibid*., pp. 9-10.

[466] Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, 1960, p. 240.

[467] H. Bergson, *L'Évolution créatrice (Présentation par Frédéric Worms)*, *op. cit*., p. 9.

> Concluons […] que l'individualité n'est jamais parfaite, qu'il est souvent difficile, parfois impossible de dire ce qui est individu et ce qui ne l'est pas, mais que la vie n'en manifeste pas moins une *recherche de l'individualité* et qu'elle tend à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos. […] *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit*[468].

Menons notre discussion à son terme. La dernière notion que nous souhaitons présenter est celle de l'irréversibilité qui est liée à la notion de la durée et qui est, comme on le sait bien, impliquée par la deuxième loi thermodynamique (« la plus métaphysique des lois de la physique », selon Bergson) [469]. Puisque l'être vivant est avant tout le milieu de l'ouverture, le temps s'y inscrit en tant que processus irréversible. Bergson dit : « Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fut-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. *C'est pourquoi notre durée est irréversible.* » [470](Nous soulignons) Ceci implique une autre unité, ou plutôt, une autre totalité de l'homme. Autrement dit, le mouvement qu'est l'homme dans son être entier est un mouvement assez vaste et assez gracieux. Voici l'un des passages les plus frappants de *L'Évolution créatrice* :

> Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales ? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons[471].

Il importe de noter que c'était Vladimir Jankélévitch, plutôt que Bergson, qui a mis en valeur la notion d'irréversibilité. Son ouvrage *Henri Bergson* (1959) en témoigne. Pour le résumer brièvement, ladite notion est, pour Jankélévitch, bon

---

[468] *Ibid.*, pp. 15-16.

[469] « [E]lle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, *la direction où marche le monde*. Elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres. Tel un homme qui conserverait ses forces mais les consacrerait de moins en moins à des actes, et finirait par les employer tout entières à faire respirer ses poumons et palpiter son coeur. » *Ibid.*, p. 244.

[470] *Ibid.*, pp. 5-6.

[471] *Ibid.*, p. 5.

outil pour critiquer la dominance de la pensée mathématique qui n'aurait jamais existé sans les séries réversibles. Il dit :

> « Une série réversible est une série qu'on peut prendre par n'importe quel bout, parce que tous les termes en sont interchangeables, équivalents et homogènes. Au contraire l'ordre irréversible de la vie nous oppose d'emblée un certain absolu et comme une constante élémentaire, à savoir son orientation : car la vie a un sens, un sens unique et obligatoire[472]. »

Ici, sous peine de diverger quelque peu de notre sujet immédiat, il convient de noter que la notion de la réversibilité est un développement assez tardif chez les enfants, comme le témoigne Jean Piaget qui, dans *Introduction à l'épistémologie génétique I*, raconte une histoire curieuse : « La découverte empirique que 10 cailloux, comptés dans un certain ordre, donnent encore 10, comptés dans un ordre différent, a stupéfié comme enfant un mathématicien de nos amis, bien connu pour ces travaux épistémologiques, et il fait même remonter à cette expérience précoce son intérêt pour le nombre[473]. » En outre, Piaget constate que « la loi fondamentale qui paraît régir la mentalisation progressive de l'action est, en effet, celle du passage de l'irréversibilité à la réversibilité, autrement dit de *la marche vers un équilibre progressif défini par cette dernière*[474]. » (Nous soulignons) Or, ce développement qui est évidemment ainsi nécessaire donne lieu, comme le diraient Bergson et Jankélévitch, à de faux problèmes quand on commence à généraliser les états statiques et réversibles et à les transposer dans la vie. L'histoire de l'enfant stupéfié, du futur mathématicien, symbolise en effet cette transition cruciale.

David Lapoujade dit très justement que « [t]out au long de son œuvre, Bergson oppose ceux qui ont un point de vue sur le mouvement d'un phénomène

---

[472] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p. 162. « Il n'y a de réalité absolue que la vie, et l'espace même n'existe que par la vitalité de contrebande qu'il a réussi à dérober ou à contrefaire, et grâce à laquelle il nous fait tant bien que mal illusion ; sans cet escamotage, sans les pastiches du mécanisme il ne serait rien. […] la matière représente tout ce qui va contre le cours de la vie, tout ce qui renverse un ordre naturellement irréversible, tout ce qui résiste à l'effort de la conscience. » *Ibid*., p. 174.

[473] Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique I*, *La pensée mathématique*, PUF, 1973, p. 132.

[474] *Ibid*., p. 28.

et *ceux qui font du mouvement le point de vue même du phénomène*, sa "conscience"[475]. » Ajoutons que Bergson, au lieu de présenter l'homme comme un être pensant qui, en vertu de sa pensée, se dédie à certains problèmes qu'il rencontre dans la vie, s'efforce de le présenter comme un être vivant et pensant en même temps. C'est ce qui crée le mouvement intensif[476]. À cet égard, Bergson rejoint Nietzsche dont les pensées trahissent la même ambition. « Je suis souvent la voiture elle-même » – ne serait-ce pas *le point de vue même du phénomène* (comme le dit Lapoujade) ? En revanche, Nietzsche resterait probablement sceptique à l'égard des mouvements gracieux et des courbes douces dont parle Bergson. Nous reviendrons sur certains de ces enjeux dans la conclusion.

2.1.5. Conclusion

Dans la deuxième partie de notre travail, nous avons esquissé une certaine cartographie de la pensée vécue. Depuis Descartes, l'homme se sent chez lui dans la pensée (ou du moins, il le devrait). Nous nous sommes donc interrogés sur ce que les philosophes disent à propos de la pensée. Qu'est-ce qu'une pensée ? Qu'est-ce qui se passe quand on a une pensée ? Dans toutes ces questions, il y a une question implicite (et ce n'est pas un hasard qu'elle soit implicite) concernant celui qui pense, concernant le prétendu sujet de la pensée. Qu'est-il ? Un spectre ? Une synthèse des représentations ? Est-il un ego qui est le point de départ méthodologique ? Est-ce mon ego ? Le suis-je ?

On peut à cet égard poser mille questions, dont certaines seraient judicieuses et d'autres moins. Parfois, il semble que l'ego soit une vérité inaliénable, et parfois il peut sembler qu'il n'est qu'une grille (imposée à nous), infinie et, en fin de compte, amorphe. Quand on pense, quand on a une pensée, il y a toujours le danger qu'une fausseté s'y glisse, qu'un voile mensonger enveloppe ce que nous voulions dire. Il n'est donc pas étonnant que des mécontentements surgissent, surtout lorsqu'il

---

[475] Lapoujade élabore cette thèse ainsi : « Par exemple, le mécanisme, le finalisme, l'évolutionnisme ont un point de vue fixe sur l'évolution des espèces tandis que Bergson s'efforce de rejoindre la 'conscience' ou l'élan intérieur du mouvement évolutif, - perspective qui se voit elle-même démultipliée par la divergence des lignes d'évolution : torpeur de la plante, instinct de l'animal, l'intelligence de l'homme et au-delà. Et puisque tout est mouvement, c'est toute réalité mouvante qui développe un point de vue propre. » David Lapoujade, *Puissances du temps Versions de Bergson*, Les editions de minuit, 2010, p. 102.

[476] Une des grandes thèses de Bergson est que le mouvement ne doit pas être reconstruit mécaniquement : « La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance. » H. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit*., p. 308.

s'agit de penser l'ego. Descartes et Husserl nous proposent une certaine égologie (bien que, en même temps, ils dépouillent l'ego de toutes sortes de couches dites naturelles), tandis que Nietzsche et Bergson veulent se tenir loin de toutes sortes de constructions conceptuelles (y compris l'ego) qui semblent escamoter l'expérience réelle, l'expérience vécue. Nous verrons que ces tensions seront présentes chez Antonin Artaud, à qui la troisième partie de notre travail sera exclusivement dédiée. Résumons maintenant les aperçus de la deuxième partie.

Descartes nous montre qu'on n'a pas besoin d'aller loin pour trouver des vérités fondamentales. L'inspection de notre propre pensée peut tout simplement révéler quelques points de repère avec lesquels on peut commencer à connaître le grand dessein. Le doute semble être insidieux, mais en fait, c'est grâce à lui qu'on commence à saisir la nature tout à fait particulière de la pensée. Le penseur trouve ou retrouve une certaine intrépidité à travers le doute : oui, trompez-moi autant que vous voulez, mais il *me semble* que je vois, que je touche, etc. Et que sont toutes ces apparences sinon des pensées, *mes* pensées ? Qui suis-je donc ? Une chose qui pense. Ainsi, la pensée est désormais le seul attribut dans lequel je me reconnais moi-même. Cependant, Descartes n'obtient ce fondement inébranlable qu'en écartant certaines apparences ou appartenances. Je ne suis désormais ni l'homme (animal raisonnable), ni le corps (qui est machine dans le même sens qu'une horloge est une machine). Ce dépassement ne serait-il pas une sorte d'aliénation ? Le célèbre tableau du contemporain de Descartes, *La leçon d'anatomie du docteur Tulp* par Rembrandt, que nous avons évoqué à la fin de la première partie et dans lequel nous avons aperçu un doute (trahi par le visage illuminé du Dr. Tulp), symbolise peut-être cette aliénation qui était déjà en train de se produire. Comme si l'homme était évincé de son propre corps. Peut-être devrait-on se demander non seulement « Qui suis-je ? » mais aussi « Où suis-je ? ». Où serais-je sinon dans mon corps, mais pourtant, *il me semble* que je sois toujours ailleurs ; ailleurs où chaque point d'espace m'accueille et m'assure que je ne serai jamais là où je ne suis pas.

Or, il ne s'agit pas d'accuser Descartes d'avoir perpétué l'aliénation qui avait commencé à son époque. Tout d'abord, clarifions un enjeu essentiel. Ce n'est pas le corps qui pense, car c'est la pensée qui ouvre l'écart pour penser, entre autres, le corps. Essentiellement, c'est la pensée qui permet de *prendre position* par rapport à quelque chose. La définition d'une chose pensante comme « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas » signifie en effet que cette prise de position est possible (et peut-être c'est aussi ce que Husserl appelle le sens de l'acte de penser, bien qu'il le traite de manière beaucoup plus complexe). Descartes ne néglige pas le fait qu'un penseur ait aussi un corps. On sait bien que, par exemple, il a montré beaucoup d'intérêt pour l'anatomie humaine, et on dirait qu'il était, en plus d'être un philosophe, aussi un scientifique (c'est pour cela que, dans notre présentation, nous avons également mis l'accent sur la physique

cartésienne). Descartes a développé une méthode pour que l'on puisse s'orienter dans la pensée, aussi bien que dans le monde. Le savoir que c'est le mouvement de la plume qui me fait imaginer telle ou telle chose, ou c'est le mouvement de l'épée qui me fait sentir une certaine douleur, n'acquiert de la valeur qu'à partir du moment où je sais que je suis un être pensant et qu'avec ma pensée je peux prendre position par rapport à la prétendue cause de ma pensée. Pourtant, ce point archimédien[477] qui doit être occupé par l'homme avec son « je pense » est aussi le point qui peut bien le faire invisible. En effet, le doute cartésien n'est peut-être pas un doute hyperbolique, mais un doute bien réel ; après tout, nous avons vu qu'il n'est pas du tout facile de trouver réponse à la question « Qui suis-je ? ». Si le Moi, séduit par l'ambition de trouver un fondement indubitable, n'arrive pas à trouver sa place ni dans le monde, ni dans le corps ; si les choses sur lesquelles son regard (mental) tombe doivent toujours être repoussées, il y apparaît un intervalle ou un écart qui n'appartient ni à la pensée ni à la matière. Un intervalle qui doit être comblé par un être tout puissante qui continue la création.

Si l'on nous permet d'invoquer brièvement Héraclite, il convient de dire que le chemin de la science ne se définit pas par « Tout s'écoule », mais plutôt par « Le chemin montant et descendant est un et le même[478] ». À la remarque vitriolique d'Epistemon « Vous me paraissez semblable à ces sauteurs qui retombent toujours sur leurs pieds », Eudoxe répond calmement : « [T]outes les vérités se suivent l'une l'autre et sont unies entre elles par un même lien. Tout le secret consiste à commencer par les premières et par les plus simples, et à s'élever ensuite peu à peu et comme par degrés jusqu'aux vérités les plus éloignées et les plus composées[479]. » En essence, Eudoxe dit que, en suivant cette démarche, le progrès est tout à fait possible, et plus fondamentalement, il sous-entend que « retomber sur ses pieds » n'est pas quelque chose de blâmable. Après tout, chacun de nous sait par expérience que quand on a parcouru un chemin jusqu'au bout, que ce soit la rue d'une ville ou le sentier d'une forêt, et qu'on s'est retourné, la perspective à partir

---

[477] « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable. » R. Descartes, *Œuvres et lettres*, *op. cit*., p. 274.

[478] « Héraclite ne songe pas à un mouvement de montée suivi d'un mouvement de descente ou nécessaire ou fatal, mais, dans le cas présent, à un mouvement *possible*. Ce dont il s'agit est du chemin lui-même, qui est aussi bien un chemin pour monter qu'un chemin pour descendre. Les habitants d'un village élevé disent qu'ils "descendent" à la ville, les habitants de la ville qu'ils "montent" au village; ils ne réfléchissent peut-être pas qu'il n'y a qu'un seul et même chemin pour les deux usages, car ce qui est le plus sous les yeux n'est pas ce que l'on remarque. » Héraclite, *Fragments (Texte établi, commenté, traduit par Marcel Conche)*, PUF, 1986, p. 409.

[479] R. Descartes, *Œuvres et lettres*, *op. cit*., p. 901.

de cet autre bout peut être tellement différente qu'on peut bien commencer à douter si c'est le même chemin. Et c'est seulement quand on sait qu'il s'agit du même chemin qu'on peut, en quelque sorte, se détacher de cette expérience (de cet aller-retour des impressions ou des perspectives) et se transporter ailleurs, commencer à se mouvoir dans une globalité plus large. Descartes maintient qu'avec ces principes simples, il peut aller et revenir, monter et descendre, et aucune puissance trompeuse, soit-elle une puissance suprême, ne pourra le destituer de cette capacité qui lui appartient proprement et qui est, au niveau le plus fondamental, la pensée. Et non seulement cette puissance ne pourra pas le faire, mais aussi, ce qui est encore plus important, il ne voudra pas le faire. Autrement dit, l'idée que ce que je pense n'existe pas, ou plutôt, que ma pensée n'existe pas – une telle idée ne peut pas exister.

Le flux héraclitéen, symbolisant l'écoulement de la conscience pure, préoccupe Husserl, car il est difficile de saisir ce flux « par des concepts fixes[480] ». Husserl fait appel à l'analyse intentionnelle qui peut, en premier lieu, mettre en lumière « la multiplicité des modes de conscience possibles qui se rapportent à un même objet » (c'est-à-dire, la perception, la mémoire immédiate, le souvenir, etc. [481]). L'analyse intentionnelle (comprise comme un schéma général *ego-cogito-cogitatum*) peut donc être déployée de manière flexible. Nous avons déjà porté notre attention sur le fait que pour la phénoménologie, il existe une expérience transcendantale : l'ego existe pour lui-même et il peut délibérément porter son attention sur sa vie monadique concrète. Une expérience (perception) s'écoule et demeure en même temps (sous le mode général de la conscience – *mémoire immédiate*) ; et l'attitude que l'ego a prise envers cet acte demeure également. Ainsi, on peut peut-être dire que le flux héraclitéen devient endigué.

Pour l'ego phénoménologique, la possibilité de se séparer de lui-même, de devenir un « spectateur désintéressé », est une possibilité essentielle. La lourdeur de la mondanéité est comme neutralisée par la vitesse de l'acte de conscience qui parvient à saisir sa propre pensée. Cependant, cette possibilité doit être complétée par l'expérience transcendantale. À cette fin, comme nous l'avons déjà mentionné, Husserl fait appel à la variation libre de l'imagination. Ce qui peut être donné dans

---

[480] « La possibilité d'une phénoménologie de la conscience pure semble *a priori* assez douteuse. Les phénomènes de la conscience n'appartiennent-ils pas au domaine du *flux héraclitéen* ? Il serait vain, en effet, de vouloir procéder ici par une méthode de formation de concepts et de jugements analogue à celle qui est de mise dans les sciences objectives. Ce serait folie de vouloir définir un état de conscience comme un objet identique et de se fonder pour cela sur l'expérience, ainsi que pour un objet de la nature, donc, au fond, avec la présomption idéale de pouvoir l'expliquer en le réduisant à des éléments identiques, saisissables par des concepts fixes. » E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit*., p. 42.

[481] *Ibid*., p. 43.

l'évidence peut également être varié. Ainsi, on peut obtenir des pures pensabilités (*reine Erdenklichkeiten*).

Il nous semble que l'écart ouvert par Descartes (l'écart qui s'exprime fondamentalement dans l'hétérogénéité radicale entre la matière, y compris le mouvement mécanique, et la pensée) avait besoin de cette addition, qui est l'élaboration de la variation libre, et qui est une capacité appartenant essentiellement à l'ego. En ce moment même, lorsque nous écrivons ces mots, nous recourons à la variation libre, tant que nous *voulons dire* quelque chose. Mais nous ne sommes pas ces mots ; et non seulement nous ne le sommes pas, mais aussi, ce qui est également important, sous ces mots, il y a des images vagues, des mouvements vagues qui peuvent être arrêtés ou inhibés et transcrits de nombreuses façons différentes. Théoriquement, on peut peut-être épuiser toutes ces variations et arriver à un état où chaque chose correspond à un concept, mais il est difficile d'imaginer que l'on puisse reconstruire la pensée à partir de ces points zéro. Car en fait, ces points ne sont ni les choses, ni les concepts, ils sont des pures apparences, ou plutôt, des purs apparaîtres. Et ces derniers dépassent nécessairement ce qu'est un ego. Un pur apparaître peut aussi être un point d'extrême aliénation, surtout si l'on le comprend comme lié à l'idéalité, à la clarté diaphane du vouloir-dire. L'ego, ne proférant que des idéalités, est-il mort ou est-il vivant ? Derrida dit avec une grande pertinence : « Ma mort est structurellement nécessaire au fonctionnement du vouloir-dire. Que je sois aussi "vivant" et que j'en aie la certitude, cela vient par-dessus le marché du vouloir-dire[482]. »

Il n'est donc pas étonnant que Husserl revienne toujours à l'ego, à la pensée que l'ego est. Dans *Les méditations cartésiennes*, il démontre surtout comment l'ego gère ou peut gérer ses *cogitationes pures*. Il ne se perdra pas dans le flux héraclitéen s'il effectue la possibilité ou la liberté qui lui est donnée dans chaque acte. L'ego effectue la libre variation de l'imagination et en même temps fait apparaître son *eidos* ego. Cependant, cet ego, qui est en dernière instance l'ego transcendantal, peut-il être submergé par l'apparition des pensabilités pures, des pensabilités qu'il a mises à jour grâce à la variation libre ?

Dans les écrits publiés à titre posthume, les réflexions de Husserl paraissent des fois quelque peu sombres. L'ego doit être inséparable de ses vécus, mais d'où sais-je (quand je viens d'effectuer une variation libre concrète) que tous ces horizons (surtout temporels) appartiennent à l'ego ? Et de toute façon, n'y aurait-il pas d'autres horizons derrière ces horizons ? L'ego, ne s'évanouit-il pas, ou plutôt, ne s'assoupit-il pas à un certain moment (en ce moment même quand je suis en train de diriger mon regard réflexif) ? Qu'il en soit ainsi ; que l'ego s'assoupisse :

---

[482] J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, *op. cit*., p. 113.

« Le néant est une nuit noire, où rien ne se passe. Mais cette nuit noire est aussi quelque chose, une sorte de remplissement (*Füllung*) positif de la forme immanente du temps[483]. »

Ce quelque chose n'est pas une chose (un objet), il est un apparaître ; il y aura donc toujours un apparaître. Or, la grande question qui devrait se poser ici est la suivante : cet apparaître est-il, avant tout, le fondement de la science universelle ou est-il un apparaître qui signifie que l'ego est, que je suis ? Peut-être n'y a-t-il aucune tension entre ces deux alternatives puisque l'ego doit se comprendre comme un fondement de tout savoir possible ; ou peut-être la tension entre eux est-elle tout à fait essentielle, puisqu'il y a la possibilité que l'ego devienne annihilé par sa propre pensée, par son propre acte de réflexion. La phrase « Le moi, ce "pôle", ne peut ni naître ni disparaître, il ne peut être que réveillé » ne signifie pas le triomphe de la science universelle, mais plutôt, elle signale le danger et l'impératif : l'ego doit se réveiller. Il doit revenir de ce point extrême, revenir à lui-même. Car la vérité fondamentale n'est pas celle qui dit qu'*un jour* la géométrie est née et qu'une découverte quelconque (avec son sens donné dans la clarté de l'évidence) est entrée « pour la première fois […] dans l'histoire », mais elle est « un jour, je suis » ; c'est-à-dire, s'il y a un jour, s'il y a quelque temps (quel temps qu'il soit) je suis (et par exemple chez Marcel Proust, cet « un jour, je suis » deviendra « Longtemps, je me suis couché de bonne heure » pour signaler le commencement des réflexions d'un dormeur réveillé). Jour ou nuit, je suis. J'apparais. Et si je n'apparais pas maintenant, je chercherai mon apparition, j'apparaîtrai.

Nietzsche nous présente des pensées (écrites sous forme d'aphorismes) qui suivent des mouvements irréguliers. Tant que l'intervalle entre eux n'est pas (bien) établi, on peut dire que le rapport entre eux est incommensurable : peut-être une pensée s'est déjà éloignée et ne nous fait sentir que sa présence vague, alors qu'apparaît une autre pensée qui semble être aussi claire que la clarté de midi mais on soupçonne qu'il y a quelque chose qui se déchire derrière cette lumière.

On peut objecter à Nietzsche que le tout (c'est-à-dire, l'univers), tant qu'il n'est jamais suffisamment connu, n'est ni labyrinthique et chaotique ni harmonieux. Après tout, ces mouvements dits irréguliers ne deviendraient-ils pas réguliers si on les contemplait régulièrement ? N'en tirerait-on quelque chose de nouveau et… régulier ? En ce sens, la limite (le cadre de la pensée) devrait être plutôt ce qui est harmonieux (Derrida nous disait, en opposant l'univocité et l'équivocité chez Husserl et Joyce, que la limite devrait être définie selon l'univocité, que c'était elle

---

[483] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II,* op. cit., pp. 156-157.

qui pourrait héberger la possibilité de cette dernière). Pourtant, il s'agit ici de quelque chose d'autre.

Nietzsche garde un œil attentif sur l'homme et ses pensées, sur, faute d'une meilleure expression, l'impulsivité qui accompagne l'apparition des pensées. Les mouvements de ces dernières peuvent devenir réguliers, mais seulement sous condition qu'ils donnent lieu à un nouvel espace, à une nouvelle scène. Cette conséquence peut signifier que désormais la pensée doit devenir fugitive, qu'elle doit demeurer dans la non-coïncidence avec soi-même ; qu'elle doit sortir (de soi-même) et ne revenir (à soi-même) qu'en sortant encore une fois. Cela devrait ouvrir une sorte de nouvel infini. Pourtant, est-ce vraiment le cas ? Cet infini, est-il vraiment neuf et prometteur ? Pourrait-il être l'ombre de Dieu ? L'ombre qui se décale du corps (ou de la présence érigée) de Dieu mais se réunit avec lui dans la clarté de midi où on oublie déjà ce qu'on vient de penser.

Nous avons déjà noté que la manière dont Nietzsche présente la mort de Dieu est bien énigmatique. Et peut-être cela n'aurait-il pas pu être autrement. Car, en fin de compte, qui meurt ? Celui qui était toujours lui-même et personne d'autre ? Ou le garant de ce que les choses soient les choses et que l'on sache ce que l'on sait ? Ainsi, on pourrait continuer presque indéfiniment le discours délirant du dément. Pourtant, posons une autre question : que fait le dément sur la place publique ? Peut-être annonce-t-il non seulement la nouvelle de la mort de Dieu, mais essaie-t-il aussi de réveiller les gens face à cette mort. Et il raconte cette histoire de différentes façons. Peut-être que quelqu'un l'entendrait. Ainsi, notre histoire, ce que nous avons vécu, pourrait *à nouveau* prendre sens.

Il est difficile d'échapper à l'impression de circularité que l'éternel retour nous donne. Il nous dit qu'il n'y aura rien de nouveau et, en même temps, nous pousse à y découvrir quelque chose de nouveau comme par un tour de passe-passe. Un lecteur inquiet pourrait dire : « Je peux penser autrement sur tout cela, et ce sera déjà quelque chose de nouveau. » Ainsi, l'éternel retour ne pourra peut-être pas avoir lieu. On peut toujours l'inhiber, l'empêcher. Pourtant, pourquoi Nietzsche a-t-il ainsi insisté sur cette pensée ? Cette pensée qui ressemble à une saute d'humeur, qui implique une transition d'un désespoir extrême vers une jubilation extrême. Même ces mots de Zarathoustra, « Oh, comment tolérer encore de vivre ! Et comment tolérer à présent de mourir[484] ! », les mots qu'il profère après avoir raconté la vision de l'éternel retour, ne trahissent-ils pas cette saute d'humeur ? Comme si le penseur était étranglé par sa propre pensée, comme s'il était tombé dans une asphyxie mortelle et délirante ; comme s'il était déchiré entre l'effroi et l'extase.

---

[484] *Ibid.,* p. 462.

Or, réfléchissons à ce que nous venons de dire. Ce n'est pas par hasard que nous avons employé le mot « inhiber[485] ». Car, l'inhibition est en jeu quand on contracte un muscle, quand on lève la main, quand on découvre qu'en pensant on existe, etc. Cela signifie qu'il y a toujours un flux des sensations ou des mi-pensées, et on est assez souvent capable de les rassembler, comme de les tenir en cercle autour de nous ; on peut inhiber leur mouvement, leur inertie initiale (et autrement dit, où il y a un ego, il y a aussi le « je peux »).

Cependant, il importe de noter que cette capacité d'inhibition (qui dans le cas optimal doit être l'équivalent de l'activité qu'exerce un Je) n'est pas quelque chose qu'on peut exercer tout le temps. Au premier regard, ceci semble n'être qu'un fait banal (appartenant donc au savoir empirique) mais essayons de développer notre argument. L'acte lui-même qu'est la pensée écoule et crée la distance, ou plutôt, fait apparaître une question : qu'importe qu'une fois j'ai eu telle ou telle pensée, ou j'ai fait tel ou tel action ? Évidemment, une telle question paraît trop idéaliste mais elle peut devenir plus palpable si l'on la met en rapport avec ce qu'est l'urgence du sens. Et en premier lieu, il ne s'agit pas de savoir « Quel est le sens de l'homme ? » ou « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » mais il s'agit de savoir : cette pensée que je viens d'avoir, par laquelle et dans laquelle je suis, qui s'éloigne et me menace déjà, que signifie-t-elle, quel est son sens ? C'est une *expérience vécue* qui presse, qui se tend vers le Moi qui n'est plus sûr de son lieu, de sa position. C'est pour cette raison que l'effondrement (du Moi) n'est jamais loin. Même si l'on dit que l'on « existe », quel peut être le sens de ce mot ? Évidemment, il doit signifier que « tout cela est là » (les choses qui apparaissent, y compris, mon corps qui apparaît, etc.) mais en réalité, l'existence de tout cela est tellement incompréhensible (après tout, pourquoi devrait-il y avoir quelque chose, y compris, notre savoir ?) que le seul secours doit venir de la pensée, c'est-à-dire du fait que *je pense*, que je pense *maintenant*, et que, par conséquent, j'existe « autant de temps que je pense », comme le dit Descartes. Cependant, chez ce dernier, le « je pense » se trouve submergé par la clarté infinie de Dieu. Ou, tout au moins, il s'agit d'un danger qui est toujours imminent.

---

[485] Ici, nous nous sommes surtout inspirés de Alain Berthoz qui avance la thèse que puisque le mouvement s'accomplit par les saccades, le mécanisme inhibitoire joue un rôle essentiel, un rôle qui jusqu'à maintenant n'a pas été dûment reconnu. Voici quelques passages pertinents : « Le raffinement des fonctions sensorimotrices est en partie lié à l'apparition, au cours de l'évolution, de subtils mécanismes inhibiteurs, source de nouvelles compétences motrices. On imagine volontiers que le cerveau ne contient que des neurones excitateurs. Rarement accorde-t-on d'autre rôle à l'inhibition que la suppression. […] Pourtant, l'inhibition neuronale est au contraire l'un des mécanismes fondamentaux de la production du mouvement et de sa flexibilité […]. Le bégaiement, par exemple, correspondrait ainsi à une incapacité d'inhiber la réverbération conduisant à se répéter ou perturbant le langage. » A. Berthoz, *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, 1997, pp. 192-193.

Il peut sembler que l'éternel retour de Nietzsche nous offre, lui aussi, la clarté infinie, tant que le sens de l'existence entière est complètement déterminé ; pourtant, avec cette différence que cette clarté est désormais ternie par l'obscurité abyssale. On devrait donc éprouver une énorme déception en lisant l'aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Il est certain que Nietzsche joue avec l'effet que peut produire cette pensée sur l'homme. C'est une pensée énigmatique, née comme une vision que Nietzsche a eue devant « un puissant bloc dressé comme une pyramide ». Qui est le penseur qui a eu cette pensée ? Est-il celui qui, en pensant, est arrivé à un certain point, qui s'est éloigné de sa propre pensée, qui a erré et qui se trouve maintenant défié par un démon ? Peut-être que le démon lui dit de manière implicite : voici tout cela que tu as vécu et que tu as pensé ; mais as-tu pu en tirer le sens ? Si ce n'est pas le cas, faisons à nouveau, revenons à nouveau, n'ayons pas peur. Peut-être que c'est de cette manière que le penseur retrouve la résonance interne ; c'est ainsi qu'il fait confiance à ses pensées. Car, quoi qu'il arrive, il ne se produira jamais que je ne sois pas moi. Même si je devais devenir la « poussière des poussières », je resterai toujours moi-même.

Évidemment, l'éternel retour n'annule, ne peut pas annuler le danger. Il implique une dispersion du moi (poussière des poussières). Cette dispersion est également en jeu dans l'aphorisme où Nietzsche parle des expériences vécues (« je suis souvent la voiture elle-même »). Cependant, il faut qu'on trouve ou découvre une certaine balance dans ce mouvement dispersif. Voici une voiture, elle vient de passer, elle vient de faire trembler une chambre (un espace cloisonné par excellence, notons), je suis dans cette chambre, j'ai eu de telles et telles sensations, etc. Mais tant que je suis en train d'y penser j'ai l'impression de devenir la voiture elle-même, c'est-à-dire, le commencement lui-même. Je me meus désormais dans cette pensée, dans cette image. Bien qu'une telle parallèle puisse paraître inattendue, la variation libre de l'imagination de Husserl (surtout quand il s'efforce de dévoiler l'*eidos* ego) semble, elle aussi, faire appel à cette puissance (ou impulsivité) de la pensée qui, faute d'une meilleure expression, peut se faire un avec n'importe quelle chose. L'*εποχή*, qui s'appelle aussi inhibition[486], est ce processus où j'inhibe le flux héraclitéen, j'inhibe un mouvement ou un écoulement quelconque et le fais *mien*.

---

[486] « [C]ette universelle mise hors valeur, cette "*inhibition*", cette "mise hors jeu" de toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis-à-vis du monde objectif — et d'abord des attitudes concernant : existence, apparence, existence possible, hypothétique, probable et autres, — ou encore, comme on a coutume de dire : cette "εποχή phénoménologique", cette "mise entre parenthèses" du monde objectif, *ne nous placent pas devant un pur néant*. » E. Husserl, *Méditations cartésiennes,* op. cit., pp. 17-18. « Partout ici se mêle à ces possibilités un "je puis" et un "j'agis", un "je puis agir autrement que je n'agis en fait", — peu importe, d'ailleurs, les *inhibitions toujours possibles* qui peuvent enrayer cette "liberté", comme toute "liberté" en général. » Ibid. pp. 38-39

Mais avant de le faire mien, j'ai l'impression que c'est *moi*, qu'il s'agit de moi. Car, j'ai toujours été moi. Et si, en lisant l'aphorisme 341, j'ai l'impression que je peux inhiber (ou empêcher) le mouvement éternel c'est parce que j'ai toujours été moi. Pourtant, comme nous l'avons déjà noté, Nietzsche semble montrer du mépris envers le Moi, ce dernier étant le « jouet » du Soi. Le soi qui est le corps (*Leib*) et qui semble accueillir tous les Moi dispersés ou aberrés. C'est un corps qui a incorporé (*einverleibt*) les mouvements et les rythmes divers et qui semble posséder une étrange puissance primordiale. Il nous semble que ce type de corporéité, où le Moi et le Soi sont mêlés, est également présent chez Marcel Proust :

> Un homme qui dort tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes. Il les consulte d'instinct en s'éveillant, et y lit en une seconde le point de la terre qu'il occupe, le temps qui s'est écoulé jusqu'à son réveil ; mais *leurs rangs peuvent se mêler, se rompre*. Que vers le matin, après quelque insomnie, le sommeil le prenne en train de lire, dans une posture trop différente de celle où il dort habituellement, *il suffit de son bras soulevé pour arrêter et faire reculer le soleil*, et à la première minute de son réveil, il ne saura plus l'heure, il estimera qu'il vient à peine de se coucher[487]. (Nous soulignons)

On peut considérer le corps proustien comme une *grande raison*, selon la terminologie de Nietzsche, la raison qui rassemble tous les temps et tous les lieux, bien que les rapports entre eux soient établis par un fil mince (par conséquent, « leurs rangs peuvent se mêler, se rompre », et « il suffit de son bras soulevé pour arrêter et faire reculer le soleil »). Nous reviendrons à cet enjeu de *Leiblichkeit* dans la troisième partie.

Henri Bergson cherche à rapprocher la réalité et la pensée, toutes deux marquées par la durée. Le changement, inhérent à cette durée, est incessant et radical. Le temps vécu s'impose comme attention, comme sympathie, et c'est dans cette sympathie que nous comme devenons ce que nous contemplons. Bergson accorde une attention particulière aux changements subtils qui se manifestent surtout dans les émotions. Un obscur désir peut se transformer en une passion profonde ; l'espérance implique une tension fructueuse et essentielle entre les formes ou les possibilités qui coexistent. Ainsi, des changements inattendus surviennent toujours ; la vie est remplie de développements qui non seulement révèlent sa splendeur mais indiquent aussi que nous pouvons participer, nous aussi, à cette créativité qu'est la vie. Dans cette profonde aspiration à la vie, Bergson perçoit que l'intelligence et les signes avec lesquels elle opère entravent souvent cette participation. L'absolu est là, même s'il n'est que fragmentaire ou partiel, et

---

[487] Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu I (Du côté de chez Swann)*, Gallimard, 1987, p. 5.

nous avons la possibilité d'expérimenter avec lui. À l'image de Descartes qui nous disait qu'il n'était pas nécessaire d'aller loin pour comprendre ce qu'est une pensée, Bergson affirme qu'il n'est pas nécessaire d'inventer toutes sortes de schémas pour comprendre ce qu'est un mouvement, qu'il soit de la vie ou de la pensée. « La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance[488]. » Ainsi, lorsque nous agissons, nous participons à cette tension qui est simple, indécomposable et toujours en jeu.

Bergson conteste la corrélation entre le contenant et le contenu, car cette corrélation implique un espace mathématique et homogène, un espace comme une sorte de tabula rasa. En fait, les analyses de Deleuze sur la compréhension et l'extension, que nous avons présentées dans la première partie, concernent le même enjeu. S'il est possible de procéder infiniment dans la compréhension d'un concept, c'est parce que chaque extension lui correspondra toujours ; un cheval sera toujours un cheval ; et si l'on veut parler d'un *autre* cheval, il faut alors y ajouter un autre concept (comme la couleur) dont la compréhension sera également infinie, etc. Cependant, ne répétons pas ces analyses. Choisissons une perspective quelque peu différente.

Si, par exemple, chez Descartes c'est l'entendement qui *juge* que c'est la *même* cire, il n'y ajoute pourtant rien de nouveau ; et pour sauver cette constatation de la banalité ou de l'improductivité, il faut toujours recourir à l'affirmation selon laquelle il est plus aisé de connaître l'esprit que le corps, etc. Mais c'est un long chemin ; et non seulement il est long mais aussi il donne l'impression que le seul rôle de l'entendement consiste dans la constatation des occurrences (qu'elles soient des choses ou des états de choses). Car, même si la réflexion nous offre l'élargissement des cercles, elle ne nous donne aucune garantie que cet élargissement ne se perdra pas dans une grisaille uniforme qui signifiera, en fin de compte, sinon la mort du Moi au moins son assoupissement. Bien entendu, la réflexion, tant qu'elle est l'acte qui nous permet de prendre position sur un sujet quelconque, est quelque chose de positif, mais elle n'annule pas le danger que la pensée puisse perdre sa vivacité, ou que le moi puisse perdre sa vivacité. C'est peut-être de cette manière qu'on peut comprendre la critique de Bergson contre l'espace homogène et l'intelligence qui y opère, une critique qui paraît parfois trop acerbe.

Effectivement, la philosophie de Bergson semble s'appuyer sur le principe de la continuité, et peut-être un peu trop fortement. Évidemment, il y a la création inattendue des formes, des mouvements, des régularités ; on a l'impression que quelque chose a changé et qu'on assiste à l'émergence d'une nouveauté (« le rythme

---

[488] H. Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 308.

est devenu toute notre pensée et toute notre volonté »), mais pourtant n'y a-t-il pas plusieurs rythmes dans l'être humain, par exemple, des rythmes biologiques ? Ou un exemple que chacun de nous connaît par expérience : quand un morceau d'une chanson, une petite mélodie tourne en boucle dans nos têtes mais nous ne savons pas quand elle a commencé et il semble impossible de s'en souvenir. Il y a proprement dit un basculement, on est comme basculé par l'insistance de ce rythme ou de cette mélodie. Est-il ici toujours possible de parler de la continuité ? Bien entendu, Bergson, en tant que philosophe des intensités, est conscient de cette dissymétrie qui a lieu dans nos vies conscientes ou non-conscientes. Mais apparemment, il choisit de porter son attention sur la continuité (sur les courbes douces au lieu des lignes brisées), sur l'écoulement soutenu par le principe de l'irréversibilité.

Nous avons tenté de maintenir un regard critique sur chaque auteur et exploré divers contextes pour mettre en relief la pensée vécue. Les perspectives scientifiques ou esthétiques influencent profondément notre compréhension de l'homme et de sa pensée. Il est indubitable qu'il y a des forces puissantes qui se cachent dans l'acte individuel de la pensée, parfois même en l'éclipsant. Cependant, il est toujours possible de se tourner vers celui qui pense, même si ce processus se fait par saccades et trébuchements. Dans la troisième et dernière partie de notre travail, nous nous concentrerons exclusivement sur Antonin Artaud.

3.
LA PENSEE VECUE
D’ANTONIN ARTAUD

3.1. REMARQUES PRELIMINAIRES

Nous arrivons ainsi à la troisième et dernière partie de notre travail. Nous avons jusqu'à présent différé notre propre analyse de la pensée d'Artaud ; nous nous sommes exprimés surtout de façon implicite dans les commentaires des autres auteurs que nous avons présentés. La raison de cela est l'existence d'une tension entre Artaud et la philosophie. Bien qu'il soit établi qu'Artaud appartient à la philosophie du vingtième siècle, on a l'impression que sa pensée se trouve submergée par de grands courants philosophiques. Dans une certaine mesure, notre travail reflète lui aussi cela. Comment parler d'Artaud sans invoquer les grands commentaires, sans présenter les thèses philosophiques des auteurs de ces commentaires, etc. ? Ainsi, la pensée d'Artaud devient comme un point, non comme un point archimédien mais une sorte de point-limite, un événement qu'on vient de constater, suivre (comme un oiseau s'envolant dans le ciel) mais qui est sur le point de disparaître. La seule consolation est alors de penser que même sa disparition devrait nous assurer d'un certain horizon, devrait signifier que, en accomplissant ce mouvement, on a délimité (ou retenu) un certain horizon. Soyons clairs : il ne s'agit pas de reprocher aux auteurs d'avoir parlé philosophiquement d'Artaud. Nous n'avons qu'une admiration pure pour tous les commentaires que nous avons présentés dans notre travail. Cependant, nous ressentons également un certain malaise dans la tentative de parler philosophiquement de lui (et la raison pour laquelle nous parlons d'un malaise deviendra claire dès les premières lignes du premier chapitre de cette partie). C'était pour faire face à cette situation que nous avons choisi la démarche suivante : après avoir présenté les commentaires philosophiques sur Artaud, nous avons dit (dans la conclusion de la première partie) ce que nous retenons et, du même coup, problématisons chez chaque auteur ; nous avons ensuite tenté d'ouvrir une certaine perspective, de parler de l'expérience de la pensée vécue en recourant à de grandes figures philosophiques. En un mot, nous avons tenté de parler de la pensée, et en le faisant, nous avons également mis à jour certaines tensions à cet égard. Quand on s'efforce de concevoir ce qu'est une pensée, cette réalité intime, on constate qu'elle est avant tout une expérience vécue, qui n'est pas la même chose que le résultat qu'on obtient au bout de ce processus, une certaine extériorisation. Il peut alors sembler que l'ego lui-même n'est qu'un tel résultat, un résultat qui défigure la réalité du vécu qu'est la pensée. Quoi qu'il en soit, il importe de souligner encore une fois que, depuis Descartes, la pensée semble devenir l'attribut le plus palpable de l'homme, avec

cette différence que celui qui ne se connaît qu'en vertu de sa pensée n'est plus tout à fait un homme. La pensée est peut-être ce tournant qui implique (qu'il y ait) le devenir-ego, le devenir-moi ; mais puisque la pensée doit être du même coup son propre fondement elle devient une tâche ardue ; elle peut devenir le poids le plus lourd (dont parle Nietzsche dans l'aphorisme de l'éternel retour). Elle peut donc devenir une réalité écrasante, aliénante. Comme si un démon nous disait : voici toute ta vie, et comment oses-tu, toi, la poussière des poussières, l'appeler ta pensée ; ne sais-tu que toi, avec ta pensée, seras sans cesse expulsé de cette vie ? Il semble que, dans la vie de chaque penseur, il y a une telle question, une question lancinante qui donne souffle à la pensée du penseur.

De quel point de vue approchons-nous Artaud ? En premier lieu, nous le présentons comme quelqu'un qui parle de la *réalité* de la pensée, de *ses* pensées. Évidemment, il n'est pas un philosophe, et même la désignation de penseur peut sembler maladroite tant qu'on attend un certain système de la part de celui qui est appelé penseur. À cet égard, on peut toujours tenter de fabriquer des désignations plutôt obscures, comme par exemple « celui qui pense » (après tout, ce serait la même chose que la « chose pensante » de Descartes), mais une telle désignation peut très vite devenir un sobriquet insipide. Tranchons cet enjeu épineux avec la remarque selon laquelle, quand on fait face à Artaud et sa pensée, on a affaire à une histoire *réelle*. Lorsque Rivière lui propose de publier leur correspondance, Artaud insiste : il faut que les lecteurs sachent qu'il s'agit d'un vrai dialogue, d'une vraie confrontation ; non pas d'un « petit roman par lettres » où le destinataire et le signataire auraient des « noms inventés » (comme le propose Rivière), mais d'un « roman vécu » (« Il faudrait publier mes lettres de la première à la dernière […]. Il faut que le lecteur ait en main tous les éléments du débat. »[489]). Cette position, prise par Artaud dès le départ de son activité intellectuelle et publique, deviendra plus claire au cours de nos analyses. Ceci dit, il importe de noter que, même si Artaud n'est pas un philosophe, il choisit librement d'utiliser, entre autres, une certaine terminologie philosophique pour décrire ses troubles, ses découvertes ; il lui semble que les problèmes qu'il rencontre dans ses pensées ont une portée métaphysique. Bien entendu, en découvrant cette terminologie, on court le danger de l'abuser et de faire de lui un théoricien de l'être ou d'autre chose. Comme Jacob

[489] « Pourquoi mentir, pourquoi chercher à mettre sur le point littéraire une chose qui est le cri même de la vie, pourquoi donner des apparences de fiction à ce qui est fait de la substance indéracinable de l'âme, qui est comme la plainte de la réalité ? Oui, votre idée me plaît, elle me réjouit, elle me comble, mais à condition de donner à celui qui nous lira l'impression qu'il n'assiste pas à un travail fabriqué. Nous avons le droit de mentir, mais pas sur l'essence de la chose. Je ne tiens pas à signer les lettres de mon nom. Mais il faut absolument que le lecteur pense qu'il a entre les mains les éléments d'un roman vécu. » A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 49.

Rogozinski le note, les concepts philosophiques chez Artaud sont plutôt des motifs poétiques, c'est-à-dire qu'ils sont ancrés « dans la matérialité de la langue et du corps ». Il serait donc inutile de penser à l'être de Heidegger ou de Hegel lorsque l'on voit ce mot sous la plume d'Artaud[490]. Nous sommes pleinement d'accord avec cela. Cependant, il importe de ne pas oublier que c'est Artaud lui-même qui a décidé de s'approprier, dans une certaine mesure, les concepts philosophiques, et qu'il a envisagé « une sorte de langage unique à mi-chemin entre le geste et la pensée » (comme il le dit dans le premier manifeste du théâtre de la cruauté) [491]. Évidemment, cette aventure est en quelque sorte vouée à l'échec (la vie entière d'Artaud en témoigne). Cependant, ce qui importe est que cette tentative est une protestation contre l'aliénation. Pour le dire de manière simple et quelque peu naïve, Artaud constate que l'aliénation existe et que l'homme avec sa pensée existe dans l'aliénation (il ne cesse de prier Rivière et d'autres de reconnaître cette réalité). Nous allons donc lire Artaud comme quelqu'un qui pense dans l'aliénation, ou plutôt, malgré elle. Il s'appuie sur l'expérience de la pensée vécue pour se sauver de la déperdition totale. Il importe alors d'ajouter que nous ne voyons pas cette aliénation comme un détournement initial et immémorial qui serait éclairé à partir de la vérité de la pensée et de la poésie (comme c'est le cas chez Blanchot), mais comme une aliénation dont la genèse peut être rendue palpable, par exemple, en recourant, entre autres, aux analyses phénoménologiques (comme le fait Jacob Rogozinski). Ces enjeux deviendront plus clairs à partir de la deuxième moitié de cette partie.

En ce qui concerne notre méthodologie, nous nous intéresserons principalement aux écrits de jeunesse d'Artaud, y compris et avant tout à la *Correspondance avec Jacques Rivière* (1924) et aux textes qui appartient à la même période : *L'ombilic des limbes* (1925), *Le pèse-nerfs* (1925), *Fragments d'un journal d'enfer* (1927), etc. Occasionnellement, nous évoquerons des textes plus tardifs, comme, par exemple, *Le théâtre et son double* (1938) ou *Van Gogh le suicidé de la société* (1947).

---

[490] « Son "dieu" obscène et féroce n'est pas le Dieu des philosophes et des théologiens. La chair dont il parle n'est pas celle de Merleau-Ponty. L'être qu'il invoque ou insulte n'est pas celui de Hegel ou de Heidegger, ne se laisse assigner à aucune ontologie, ni à aucune déconstruction philosophique de l'ontologie; et d'ailleurs il s'agit moins de l'Être en général que d'un être singulier ou des "êtres" persécuteurs des dernières années. » Jacob Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, CERF, 2011, p. 15.

[491] « [A]u lieu d'en revenir à des textes considérés comme définitifs et comme sacrés, il importe avant tout de rompre l'assujettissement du théâtre au texte, et de retrouver la notion d'une sorte de langage unique à mi-chemin entre le geste et la pensée. » A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit.*, p. 106.

Une telle démarche nous semble être justifiée étant donné qu'il existe des motifs qui traversent toute l'œuvre et la pensée d'Artaud.

3.1.1. Artaud, le resserrement de la pensée

Commençons avec un petit texte curieux intitulé « Conférence apocryphe ». Le texte a probablement été rédigé, comme le notent les éditeurs, « après le débat auquel assistait Antonin Artaud (d'où son titre) [492] » ; la date de rédaction n'est pas certaine mais le texte appartient probablement au début des années 1930, c'est-à-dire, à l'époque où Artaud était activement occupé à élaborer sa conception du théâtre. Voici ce que dit Artaud :

> La question posée étant, je crois : *Destin du théâtre*. J'y répondis directement et en toute candeur. Je veux dire que, sans m'occuper de voir quel était le public auquel j'avais affaire, j'essayais de considérer le théâtre *philosophiquement et dans son essence*. Attitude abstraite qui, je m'en aperçus au silence de mort dans lequel tombèrent mes paroles, *datait* terriblement. Sans doute n'ai-je rien d'un vrai philosophe et le langage que j'avais adopté était-il, dans ma bouche, *bouffon* à cause de ma grande maladresse à me servir des termes philosophiques. Pourtant, je ne perçus dans la salle à peu près aucun rire, mais sans doute les rires se voilaient-ils, preuve que les gens n'étaient pas très sûrs d'eux-mêmes et beaucoup moins encore que je ne l'étais de moi, mais preuve aussi que la philosophie, quand elle s'exprime, fût-ce de la philosophie appliquée au théâtre par un demi-ignorant, ne peut plus occasionner que stupeur[493].

Artaud est conscient que chaque fois qu'il essaie de parler philosophiquement, quelque chose de déconcertant se produit. Évidemment, lorsqu'il s'agit d'utiliser les termes philosophiques, il n'est qu'un « bouffon », un « demi-ignorant » ; mais au-delà de ces mots d'autodépréciation, il y a quelque chose d'autre : c'est peut-être que la philosophie ne peut pas faire autrement qu'occasionner la stupeur. Ou peut-être que c'est Artaud lui-même qui, en philosophant publiquement, donne lieu à cette stupeur. Ceci est plus clair dans une lettre datée de la même période :

> Il est certain que ma seule présence quelque part cause des remous, fait naître chez certains une irritation anormale, comme devant une monstruosité, un

[492] « Le texte de cette conférence, visiblement inachevée et rédigée probablement après le débat auquel assistait Antonin Artaud, d'où son titre, nous a été communiqué par M. Jean-Marie Conty […]. » Antonin Artaud, *Œuvres complètes V*, Gallimard, 1964, p. 321.

[493] *Ibid*., p. 11.

> phénomène abject de la nature. Les gens, soit en me voyant, soit par certaines idées que j'agite, sont poussés à sortir de leurs gonds. Cette vérité dont je vous parle et qui irrite est que ce que vous appelez une métaphore et qui n'en est pas une, sur les rapports entre le théâtre et la peste, vaut également pour mon esprit, que je considère comme organiquement altéré par un mal qui l'empêche d'être ce qu'il devrait être. Il y a dans cette lutte affreuse entre moi et les analogies que je pressens, et de par mon impuissance à les pétrifier dans des termes, à me rendre physiquement maître de la *totalité de mon sujet*, un spectacle gênant et qui agace les gens pas assez préparés à un certain resserrement de la pensée.[494]

Ici, Artaud fait référence à la conférence intitulée « Le théâtre et la peste » (dont le texte est inclus dans *Le théâtre et son double*) où il avait parlé de l'étrange action de la peste qui, à l'instar du vrai théâtre, « fait tomber le masque, […] découvre le mensonge […] ; […] secoue l'inertie asphyxiante de la matière […] et invite [les collectivités] à prendre en face du destin une attitude héroïque et supérieure qu'elles n'auraient jamais eue sans cela[495]. » Or, apparemment, il avait rencontré des difficultés en prononçant cette conférence. Il avait l'impression que, tant qu'il révélait son esprit « organiquement altéré par un mal », il causait des « remous » dans le public. Artaud parle du resserrement de la pensée ; peut-être que c'est cela que les gens ne comprennent pas ; que le penseur peut être comme étranglé par sa propre pensée (car il y a une « lutte affreuse entre [lui] et les analogies qu'[il] pressent ») ; qu'il peut être comme défiguré dans une pensée, de manière que la totalité de son sujet lui échappe. Voici, un « spectacle gênant ».

3.1.2. Correspondance avec Rivière ou la « valeur réelle » de la pensée

Résumons cette histoire bien connue : un jeune homme envoie ses poèmes au directeur de la *Nouvelle Revue Française* ; le directeur, qui est Jacques Rivière, refuse de les publier, car il y a dans eux « des maladresses et surtout des étrangetés déconcertantes » ; mais il invite ce jeune homme, qui est Artaud, à son bureau, car

---

494 *Ibid*., p. 206. C'est une lettre à André Rolland de Renéville (8 avril 1933).

495 « [L]'action du théâtre comme celle de la peste, est bienfaisante, car poussant les hommes à se voir tels qu'ils sont, elle fait tomber le masque, elle découvre le mensonge, la veulerie, la bassesse, la tartuferie ; elle secoue l'inertie asphyxiante de la matière qui gagne jusqu'aux données les plus claires des sens ; et révélant à des collectivités leur puissance sombre, leur force cachée, elle les invite à prendre en face du destin une attitude héroïque et supérieure qu'elles n'auraient jamais eue sans cela. » A. Artaud, *Œuvres complètes IV, op. cit*., p. 39.

ses poèmes, même s'ils sont défectueux, suscitent l'intérêt de Rivière pour « leur auteur ». La conversation entre eux a eu lieu ; immédiatement après cette conversation, Artaud rédige une lettre et écrit à Rivière (pour « revenir sur quelques termes de notre conversation de notre après-midi »).

Ce qui l'intéresse, c'est la « recevabilité absolue » de ses poèmes. Une expression curieuse. Artaud n'hésite pas à dévoiler ce qui est en jeu pour lui, pour l'auteur de ces poèmes :

> Je souffre d'une effroyable maladie de l'esprit. Ma pensée m'abandonne à tous les degrés. Depuis le fait simple de la pensée jusqu'au fait extérieur de sa matérialisation dans les mots. Mots, formes de phrases, directions intérieures de la pensée, réactions simples de l'esprit, je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel. Lors donc que *je peux saisir une forme*, si imparfaite soit-elle, je la fixe, dans la crainte de perdre toute la pensée. Je suis au-dessous de moi-même, je le sais, j'en souffre, mais j'y consens dans la peur de ne pas mourir tout à fait[496].

C'est donc pour « ne pas mourir tout à fait » qu'Artaud consent à des *formes imparfaites*. Précisons : ce n'est probablement pas pour ce but qu'il écrit des poèmes en général (afin qu'il ne meure pas tout à fait), mais c'est parce qu'il y a quelque chose qui advient dans le processus qu'il appelle sa pensée qu'il est contraint de « saisir » de toute urgence une forme qu'il a sous la main (« je la fixe, dans la crainte de perdre toute la pensée »). C'est cette urgence qui définit désormais son attitude envers ses créations, envers l'œuvre :

> Voilà encore pourquoi je vous ai dit que je n'avais rien, nulle œuvre en suspens, les quelques choses que je vous ai présentées constituant les lambeaux que j'ai pu regagner sur le néant complet.
>
> Il m'importe beaucoup que les quelques manifestations d'existence *spirituelle* que j'ai pu me donner à moi-même ne soient pas considérées comme inexistantes par la faute des taches et des expressions mal venues qui les constellent[497].

Posons une question : De quelle manière Artaud découvre-t-il ce néant complet ? Est-il un héros qui s'aventure hors les murs de la cité qui le protégeaient du chaos et du néant ? Cette image peut être utile ; pourtant, ce néant dont il parle ne précède probablement pas sa pensée. Après tout, comment pourrait-il *re*-gagner les lambeaux s'il n'y avait rien juste avant sa pensée ? Ce néant est probablement une station dans sa pensée ; une station d'arrêt qui ne conserve que les lambeaux.

---

[496] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 30.

[497] *Ibid*., p. 31.

Artaud dit : j'ai « nulle œuvre en suspens ». Car ce sont déjà les lambeaux qui sont *en suspens*, qui sont comme suspendus dans ce néant. Et ces lambeaux qui sont également ses pensées ou les productions de son esprit ne peuvent pas devenir ce qu'est traditionnellement une œuvre. Avant toutes choses, il s'agit de de la vie de ce jeune homme nommé Artaud. C'est une vie insoupçonnée, et pourtant donnée à travers la douleur, qu'il faut maintenant décrire, transcrire, regagner.

Néanmoins, l'échec semble être installé au niveau le plus profond, le plus intime. Artaud décrit une réalité effarante :

> Cet éparpillement de mes poèmes, ces vices de forme, ce fléchissement constant de ma pensée, il faut l'attribuer non pas à un manque d'exercice, de possession de l'instrument que je maniais, de *développement intellectuel* ; mais à un effondrement central de l'âme, à une espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée, à la non-possession passagère des bénéfices matériels de mon développement, à la séparation anormale des éléments de la pensée (l'impulsion à penser, à chacune des stratifications terminales de la pensée, en passant par tous les états, toutes les bifurcations de la pensée et de la forme) [498].

Ce passage a été beaucoup commenté. Par exemple, Derrida était particulièrement attentif à la description selon laquelle cette « érosion » est à la fois « essentielle et fugace », ce qui implique un glissement, un vol subtil. Deleuze disait que l'effondrement (central de l'âme) était un effondrement créateur, un acte de la pensée qui est en train de naître ; et que cet effondrement ne lui advenait pas comme un fait malheureux mais comme quelque chose d'essentiel (rappelons également qu'une succession des instants implique, pour Deleuze, un « point de naissance toujours avorté »). Pourtant, ne répétons pas ces analyses. L'essentiel pour nous est que la pensée soit décrite de manière substantielle. Une érosion peut survenir dans la pensée, lui arriver. Artaud parle de la « séparation anormale des éléments de la pensée » ; comme si ce qu'il pense devient soudainement trop éloigné de lui (c'est donc une séparation anormale). Il est également important de noter ce qu'il ajoute entre parenthèses : il parle des « bifurcations » et des « stratifications terminales » dans la pensée. Apparemment, la pensée se heurte contre quelque chose qui, pour ainsi dire, lui fait perdre toute son énergie, qui introduit en elle une sensation de séparation.

Dans ses lettres à Rivière, Artaud s'efforce de décrire la réalité de la pensée. Pour lui, ces descriptions ne sont pas de simples métaphores. Bien entendu, il sait que fondamentalement, il s'agit d'une manière particulière de parler des choses, mais il insiste sur cette réalité la plus intense, la plus urgente ; il insiste sur son droit

---

[498] *Ibid.,* pp. 35-36.

de s'exprimer ainsi. Voici ce qu'il dit à Rivière : « Je suis un homme qui a beaucoup souffert de l'esprit, et à ce titre, j'ai le droit de parler. Je sais comment ça se passe là-dedans[499]. » Face à l'attitude mondaine ou intellectuelle qui ne voit dans ses troubles qu'une circonstance malheureuse (et rectifiable), il a l'impression que ce qu'il a à dire devient un cri (« Pourquoi mentir, pourquoi chercher à mettre sur le plan littéraire une chose qui est le cri même de la vie… »). Il demande à Rivière de reconnaître la réalité des phénomènes qui reviennent sans cesse dans sa pensée[500].

Malgré la souffrance qui atteint des limites inimaginables, Artaud croit toucher quelque chose dont la valeur est indéniable :

> Je me flattais de vous apporter un cas, un cas mental caractérisé, et, curieux comme je vous pensais de toute déformation mentale, de tous les obstacles destructeurs de la pensée, je pensais du même coup attirer votre attention sur la valeur *réelle*, la valeur initiale de ma pensée, et des productions de ma pensée.[501]

C'est Artaud qui souligne le mot « réelle ». Il ne conteste pas qu'il y a des imperfections dans ses poèmes ; mais ce qui est en jeu pour lui, c'est avant tout la « valeur *réelle* », la « valeur initiale » de sa pensée. Nous ne savons pas d'où vient cette valeur, Artaud n'élabore pas cette affirmation qui lui semble être évidente. Peut-être s'agit-il d'une certaine réussite par rapport à ses créations ; peut-être le jeune poète arrive-t-il à trouver quelques tournures dont la beauté et la vérité sont autosuffisantes (même s'ils se trouvent dans un poème imparfait) ; on peut certainement proposer une telle interprétation. Après tout, n'est-il pas vrai qu'Artaud dit à Rivière :

> Pensez-vous qu'on puisse reconnaître moins d'authenticité littéraire et de pouvoir d'action à un poème défectueux mais semé de beautés fortes qu'à un poème parfait mais sans grand retentissement intérieur ? […] [L]a substance de ma pensée est-elle donc si mêlée et sa beauté générale est-elle rendue si peu active par les impuretés et les indécisions qui la parsèment, qu'elle ne parvienne pas *littérairement* à exister ?[502]

---

[499] *Ibid*., p. 38.

[500] « Et donc faites-moi crédit. Admettez, je vous prie, la réalité de ces phénomènes, admettez leur furtivité, leur répétition éternelle, admettez que cette lettre je l'eusse écrite avant aujourd'hui si je n'avais été dans cet état. » *Ibid*., p. 36.

[501] *Ibid*., p. 35.

[502] *Ibid*., pp. 31-32.

C'est le mot « littérairement » (souligné par Artaud) qui mérite une attention particulière. Évidemment, en général, il s'agit, tant qu'Artaud est un poète ou juste un homme qui veut publier ses poèmes, de la littérature. Mais le mot « littérairement » veut dire aussi « à la lettre » (par exemple, on peut traduire un mot littérairement, en faire une traduction littérale) ; et il peut également signifier quelque chose d'absolu ; ou tout au moins, la plus haute approximation, le plus haut degré de quelque chose (comme, par exemple, dans la phrase « Son regard trahissait qu'il était littéralement absent de son corps. »). Et si un poème ne parvient pas « littérairement à exister », alors, tout simplement, il ne parvient pas à exister ; au sens strict, il n'existe pas. Immédiatement, après avoir posé cette question à Rivière, Artaud ajoute : « C'est tout le problème de ma pensée qui est en jeu. Il ne s'agit pour moi de rien moins que de savoir si j'ai ou non le droit de continuer à penser, en vers ou en prose. »[503]

La valeur réelle, s'appuie-t-elle sur l'existence (réelle) de la pensée ? Sur le fait que la pensée existe réellement (et littérairement) ? Il n'y a pas de réponse simple à cette question. Ou plutôt, à ce stade, chaque réponse possible va être, pour ainsi dire, court-circuitée ; elle va être prématurée. Nous allons continuer notre lecture des lettres et des écrits d'Artaud ; nous allons mettre à jour les obstacles contre lesquels se heurte sa pensée, aussi bien que les percées qu'elle fait. Nous reviendrons sans cesse à la pensée d'Artaud. Notre tentative est donc, essentiellement, une tentative *à plusieurs reprises*. Reprenons donc la pensée d'Artaud.

3.1.3. La crainte de l'équivoque

Dans la correspondance, le mot *équivoque* apparait à plusieurs reprises. Voici les passages où on le rencontre :

> Tout ceci qui est très mal dit risque d'introduire une *redoutable équivoque* dans votre jugement sur moi.
>
> Bien heureux quand cette incertitude n'est pas remplacée par l'inexistence absolue dont je souffre quelquefois. Ici encore *je crains l'équivoque*.
>
> Mais ce à quoi je tiens principalement c'est *qu'une équivoque ne s'introduise pas* sur la nature des phénomènes que j'invoque pour ma défense. Il faut que le lecteur croie à une véritable maladie et non à un phénomène d'époque, à une maladie

[503] *Ibid.*, p. 32.

> qui touche à l'essence de l'être et à ses possibilités centrales d'expression, et qui s'applique à toute une vie[504]. (Nous soulignons)

Tout au long de la correspondance, Artaud s'efforce de trouver la place pour les expériences qu'il a. D'un côté, il insiste sur ces expériences, de l'autre, il semble prendre un certain recul devant elles. « Je crains l'équivoque », dit-il. Peut-être est-il seulement mécontent des descriptions qu'il vient de donner. Ou peut-être s'agit-il de quelque chose qu'il ne parvient pas à vivre pleinement, d'une sorte d'écran qu'il ne peut pas percer. Quoi qu'il en soit, constatons tout d'abord que le mot « équivoque » implique une duplicité, le moment où le point de convergence devient le point de divergence. À cet égard, on peut penser, entre autres, aux paradoxes donnés par Gilles Deleuze dans *Logique du sens*. Cependant, cette expérience de l'équivoque chez Artaud semble impliquer, avant tout, un renversement brutal, un renversement qui n'est peut-être rien d'autre que l'aliénation. Évidemment, si une équivoque *s'introduit* dans ce que je dis, alors mes mots se tournent contre moi ; c'est comme s'ils témoignaient contre moi. Il s'agit donc d'un danger constant ; ce danger semble être plus palpable quand on est engagé dans la communication avec les autres (on peut dire qu'Artaud croit tout simplement d'être mal compris, soit par Rivière, soit par les lecteurs de la correspondance), mais il est déjà à l'œuvre dans ce qu'on appelle l'intériorité. Artaud dit à Rivière : « J'ai pour me guérir du jugement des autres toute la distance qui me sépare de moi[505]. » Mais c'est une distance qui est constamment menacée ou même traversée par l'équivoque, une distance qui peut s'effondrer et étouffer le penseur. Dans sa dernière lettre, après avoir raconté à nouveau ces expériences à Rivière, Artaud demande : « Quel cerveau y résisterait ? Quelle personnalité ne s'y dissoudrait ? Si j'en avais seulement la force, je me paierais parfois le luxe de soumettre en pensée à la macération d'une douleur si pressante n'importe quel esprit en renom, n'importe quel vieux ou jeune écrivain qui produit, et dont la pensée naissante fait autorité, pour voir ce qu'il en resterait[506]. »

Il est quelque peu curieux que Derrida, qui a parlé du dilemme de l'univocité et de l'équivocité chez Husserl et Joyce, ne fasse aucune mention de la présence du mot *équivoque* chez Artaud. Bien entendu, l'équivoque chez ce dernier n'est pas la même chose que l'équivocité de *Finnegans Wake*, mais elle peut certainement être rapprochée des analyses de *La parole soufflée*. L'histoire de Dieu furtif qui nous

---

[504] *Ibid*., pp. 30 et 51.

[505] Et il ajoute : « Ne voyez dans ceci, je vous prie, nulle insolence, mais l'aveu très fidèle, l'exposition pénible d'un douloureux état de pensée. » *Ibid*., p. 34.

[506] *Ibid*., p. 53.

souffle des mots, qui nous donne l'inspiration, mais qui, du même coup, nous dépossède de ce qui nous appartient, de ce qui est propre. Cette histoire qui trace la limite autour de nous et qui se tourne contre nous chaque fois que l'on tente de l'affranchir[507]. Et il peut sembler que déjà les lettres à Rivière nous laissent entrevoir l'avènement de cette histoire. Voici un passage particulièrement significatif :

> [V]oilà, Monsieur, tout le problème : avoir en soi la réalité inséparable, et la clarté matérielle d'un sentiment, l'avoir au point qu'il ne se peut pas qu'il ne s'exprime, avoir une richesse de mots, de tournures apprises et qui pourraient entrer en danse, servir au jeu ; et qu'au moment où l'âme s'apprête à organiser sa richesse, ses découvertes, cette révélation, à cette inconsciente minute où la chose est sur le point d'émaner, une volonté supérieure et méchante attaque l'âme comme un vitriol, attaque la masse mot-et-image, attaque la masse du sentiment, et me laisse, moi, pantelant comme à la porte même de la vie[508].

D'un côté, il semble que tout soit prêt pour que la création (ne fût-elle qu'une expression) ait lieu ; Artaud croit avoir en lui-même « la réalité inséparable » qui peut s'exprimer de différentes façons, « entrer en danse », etc. ; de l'autre, il semble intervenir « une volonté supérieure et méchante » qui déchire la réalité inséparable ; cette volonté semble séparer le mot de son image, etc. Le jeune homme perd son souffle. On peut voir la volonté méchante comme une sorte d'équivoque qui, pour ainsi dire, s'introduit dans son souffle, dans sa vie même. Évidemment, Derrida a raison de parler d'une certaine duplicité qui tourmentera Artaud toute sa vie.

Pourtant, les limites de son commentaire font disparaître quelque chose de précieux, qui est peut-être même la valeur initiale de la pensée et des créations d'Artaud. Car, il importe qu'une telle réalité soit décrite, qu'elle *apparaisse*. Certainement, un certain délire y est en jeu (Artaud ne le niera pas), un délire qui s'installe dans sa chair et dans sa pensée, mais c'est aussi Artaud qui s'installe dans le délire ; ou plutôt, il s'installe dans le va-et-vient constant de ses pensées, un va-et-vient qui est parfois trop violent. Ce va-et-vient est accepté préalablement dans l'espoir de l'accueillir un jour pleinement. Dans l'un des derniers textes qu'il a rédigés, *Van Gogh Le suicidé de la société* (1947), Artaud dit :

---

[507] À cet égard, il importe de noter que Derrida se tient toujours à distance lorsqu'il s'agit de dépasser quoi que ce soit. Voici, par exemple, ce qu'il écrit dans l'article « Force et signification » : « De ce langage [qui oppose, par exemple, le *fait* au *sens*], il faut donc tenter de s'affranchir. Non pas *tenter* de s'en affranchir, car c'est impossible sans oublier *notre* histoire. Mais en rêver. Non pas de s'en *affranchir*, ce qui n'aurait aucun sens et nous priverait de la lumière du sens. Mais lui résister le plus loin possible. » J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 46.

[508] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, op. cit., pp. 52-53.

> Van Gogh n'est pas mort d'un état de délire propre, / mais d'avoir été corporellement le champ d'un problème autour duquel, depuis les origines, se débat l'esprit inique de cette humanité. / Celui de la prédominance de la chair sur l'esprit, ou du corps sur la chair, ou de l'esprit sur l'un et l'autre. / Et *où est dans ce délire la place du moi humain* ?[509](Nous soulignons)

Voici une question qui émerge, qui ne reste pas submergée dans le délire. La question sur le moi qui peut *se verser* dans quoi que ce soit et qui fait face au danger de son propre anéantissement. Et il importe de garder ce moment de la *version* du moi. En commentant l'un des autoportraits de Van Gogh (au chapeau de feutre, 1887-88), Artaud remarque : « Van Gogh a saisi le moment où la prunelle va *verser dans le vide*, / où ce regard, parti contre nous comme la bombe d'un météore, prend la couleur atone du vide et de l'inerte qui le remplit[510]. » (Nous soulignons)

3.1.4. L'autre partie de la correspondance : Jacques Rivière

Il importe de faire également attention aux lettres de Jacques Rivière. Le directeur de la *Nouvelle Revue Française* a été sévèrement critiqué (notamment par Deleuze) pour avoir mal compris le vrai souci d'Artaud. Néanmoins, même s'il est vrai que ses lettres trahissent quelques malentendus, Rivière nous offre matière à réfléchir. Même s'il maintient une distance avec les insistances d'Artaud, une distance traversée par la politesse et la sympathie authentique, il est tout de même forcé de penser avec le jeune homme.

Nous avons déjà mentionné le fait que Rivière refuse de publier les poèmes d'Artaud car ils n'arrivent pas à créer « une unité suffisante d'impression ». Il l'assure : « Vous arriverez à écrire des poèmes parfaitement cohérents et harmonieux ».[511] Pourtant, ce n'est pas ce qu'Artaud a en vue. Il est pressé par un problème urgent, par le problème de sa pensée qui s'effondre. Dans sa deuxième lettre, Rivière s'efforce de cerner un problème palpable. Il dit : « Une chose me frappe : le contraste entre l'extraordinaire précision de votre diagnostic sur vous-même et le vague, ou, tout au moins, l'informité des réalisations que vous

---

[509] A. Artaud, *Œuvres complètes XIII*, *op. cit.*, p. 20.

[510] *Ibid*., p. 60.

[511] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit*., p. 33.

tentez[512]. » Alors le problème doit résider dans le fait qu'Artaud s'adonne complètement à la « pensée pure ». Ainsi, Rivière écrit-il :

> Pris en lui-même, l'esprit est une sorte de chancre ; il se propage, il avance constamment dans tous les sens ; vous notez vous-même comme un de vos tourments « l'impulsion à penser, à chacune des stratifications terminales de la pensée » ; les débouchés de l'esprit sont en nombre illimité ; […] L'homme qui pense se dépense à fond. Romantisme à part, il n'y a pas d'autre issue à la pensée pure que la mort[513].

Bien entendu, ce que dit Rivière est vrai dans une certaine mesure. La pensée peut se dissiper en suivant toutes les bifurcations dont le nombre se multiplie sans cesse. Or, il est douteux qu'Artaud parle de la pensée pure. Même s'il est évidemment fasciné par ce qu'on peut imaginer ou voir en suivant nos rêveries ou fantasmes, son attention est dirigée vers le fait que la pensée participe profondément à la création ou même l'effondrement de ce qu'on est. La pensée est une activité, une coordination énorme qui crée ses propres espaces, ses propres orientations[514] ; même s'il semble y avoir des images toutes prêtes au moment où l'on commence à penser, l'élaboration de ces images entraîne une véritable création, car il faut non seulement, pour ainsi dire, dépouiller ces images de toutes sortes de premières impressions mais il faut aussi garder en vue une certaine ligne qui traverse toutes ces percées et qui crée le mouvement qu'est la pensée. Comme Artaud dira dans *Le Pèse-Nerfs* (1925) : « La vraie douleur est de sentir en soi se déplacer sa pensée. Mais la pensée comme un point n'est certainement pas une souffrance. »[515] Cette pensée se déplaçant, se mouvant n'est pas la même chose que la nature parasitaire de l'esprit qu'évoque Rivière.

La dernière lettre de Rivière trahit un ton plus sombre, ou tout au moins plus pensif ; dans une certaine mesure, il consent à accompagner Artaud dans sa misère : « Je sens, je touche une misère profonde et privée ; je reste en suspens devant des maux que je ne puis qu'entrevoir. » Il y a aussi une confession personnelle mêlée

---

[512] *Ibid*., pp. 41-42.

[513] *Ibid*., p. 43

[514] A cet égard, il est pertinent d'invoquer ce que dit Alfred North Whitehead sur la nature de la pensée : « A thought is a tremendous mode of excitement. Like a stone thrown into a pond it disturbs the whole surface of our being. But this image is inadequate. For we should conceive the ripples as effective in the creation of the plunge of the stone into the water. The ripples release the thought, and the thought augments and distorts the ripples. » Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, The free press New York, 1938, p. 36.

[515] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit*., p. 117.

de compassion : « Vous dites "qu'un homme ne se possède que par éclaircies, et même quand il se possède, il ne s'atteint pas tout à fait". Cet homme, c'est vous ; mais je peux vous dire que c'est moi aussi. »[516] Et ce qui est peut-être encore plus important, Rivière semble proposer qu'il y ait, pour ainsi dire, un certain domaine pour Artaud, pour ses expériences ; ou plutôt, une certaine mission même : « Proust a décrit les "intermittences du cœur" ; il faudrait maintenant décrire les intermittences de l'être. »[517]

On le sait, « Les intermittences du cœur » est non seulement le titre d'une section du tome 4 (*Sodome et Gomorrhe*) mais Proust l'envisageait aussi comme le titre d'ensemble pour l'ouvrage entier. Nous avons déjà évoqué les premières pages du roman (en comparant la corporéité nietzschéenne avec celle de Proust). Ici, le narrateur se réveille au milieu de la nuit pour se trouver suspendu entre les temps et les espaces ; et cette suspension est accompagnée par une angoisse puisqu'il éprouve un étrange dénouement : « [Q]uand je m'éveillais au milieu de la nuit, comme j'ignorais où je me trouvais, je ne savais même pas au premier instant qui j'étais ; j'avais seulement dans sa simplicité première le sentiment de l'existence comme il peut frémir au fond d'un animal ; j'étais plus dénué que l'homme des cavernes […][518]. » Voici le commencement du roman où le narrateur raconte et, du même coup, se souvient des épisodes où il a plongé dans les profondeurs insondables, les profondeurs où il était dénué du sens de l'existence qu'on a normalement. Cette ouverture étrange donne la tonalité au roman entier. Comme Georges Poulet le dit : « De cette figuration première du monde le dormeur réveillé qu'est Proust, ne se détachera jamais tout à fait. […] Le monde proustien sera toujours un monde intermittent[519]. » Dans ce monde intermittent, il faut que le narrateur se souvient de lui-même, de sa vie ; il faut que le souvenir vienne comme « un secours d'en haut » afin qu'il commence à recomposer « peu à peu les traits

---

[516] *Ibid*., p. 54.

[517] Ibid., p. 56.

[518] M. Proust, *A la recherche du temps perdu I*, *op. cit.*, p. 5.

[519] « De cette figuration première du monde le dormeur réveillé qu'est Proust, ne se détachera jamais tout à fait. On dirait que si Goethe a appris à se représenter l'univers d'après un théâtre de marionnettes, Proust a appris à se représenter l'existence selon les jeux "vacillants et momentanés" de la lanterne magique. Le monde proustien sera toujours un monde intermittent. » Georges Poulet, *Le temps humain I*, Librairie Plon, 1952, p. 406.

originaux de [s]on moi [520]». Bien entendu, on ne trouvera pas une telle méthodologie ou esthétique chez Artaud ; mais Rivière a raison de dire qu'il y a le motif de l'intermittence dans son cas aussi. La manière dont il insiste sur les lambeaux qu'il a gagnés « sur le néant complet », dont il insiste sur ses pensées (nous en verrons encore) trahit le dénuement qu'on voit chez Proust et qui est en quelque sorte un point nodal de son roman.

Rivière avertit Artaud des dangers qu'entraînent la poursuite de la créativité et l'« impression toute subjective d'entière liberté » ; comme il le dit dans un langage quasi biblique : « Mais le châtiment de cet essor est tout près : l'universel possible se change en impossibilités concrètes ; le fantôme saisi trouve pour le venger vingt fantômes intérieurs qui nous paralysent, qui dévorent notre substance spirituelle[521]. » Ici, il semble que Rivière propose une certaine version de ce que Artaud appelle « volonté méchante » (et en laquelle son interlocuteur ne croit pas[522]). Pourtant, qui est ce fantôme (saisi) qui suscite les fantômes intérieurs, qui semble se multiplier et se dédoubler ? D'où acquiert-il cette puissance ? Rivière n'en dit rien. Inutile de dire qu'il n'arrive pas à résoudre les troubles qui assaillent Artaud. Quoi qu'il en soit, sa dernière lettre se conclut avec ces mots d'encouragement : « Il n'y a de péril absolu que pour qui s'abandonne ; il n'y a de mort complète que pour qui prend le goût de mourir[523]. »

3.1.5. L'urgence de la pensée

La notion de la pensée esquissée par Artaud, que ce soit dans ses lettres à Rivière ou dans les écrits qui suivent immédiatement cette correspondance, est marquée par l'*urgence*. Le jeune poète se trouve dans une situation où il est contraint

---

[520] « [J]'étais plus dénué que l'homme des cavernes ; mais alors le souvenir – non encore du lieu où j'étais, mais de quelques-uns de ceux que j'avais habités et où j'aurais pu être – venait à moi comme un secours d'en haut pour me tirer du néant d'où je n'aurais pu sortir tout seul ; je passais en une seconde par-dessus des siècles de civilisation, et l'image confusément entrevue de lampes à pétrole, puis de chemises à col rabattu, recomposaient peu à peu les traits originaux de mon moi. » M. Proust, *À la recherche du temps perdu I*, *op. cit.*, p. 5.

[521] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 45.

[522] « Je ne connais rien qui ressemble à vos "tornades", ni à cette "volonté méchante" qui "du dehors attaque l'âme" et ses pouvoirs d'expression. Mais pour être plus générale, moins douloureuse, la sensation que j'ai parfois de mon infériorité à moi-même n'est pas moins nette. » *Ibid.*, p. 54-55.

[523] *Ibid.*, p. 58.

de s'accrocher à des formes imparfaites d'expression, et en même temps, il ne peut pas ou ne veut pas laisser échapper quelque chose qui est pressant et urgent :

> J'attends, moi, seulement que change mon cerveau, que s'en ouvrent les tiroirs supérieurs. Dans une heure et demain peut-être j'aurai changé de pensée, *mais cette pensée présente existe, je ne laisserai pas se perdre ma pensée*[524]. (Nous soulignons)

Si, chez Descartes, après avoir effectué le doute hyperbolique, on existe « autant de temps qu'on pense », il en va de même pour Artaud. « Cette pensée présente existe », dit-il. Apparemment, pour lui, il n'aurait aucun sens d'oublier ou de négliger cette pensée présente, car sa disparition impliquerait une « inexistence absolue » dont il « souffre quelquefois ». Il importe de noter que même si sa pensée échoue, ou plutôt *se confond* avec la douleur et la sensation du manque dans son être, *la valeur de cette pensée* pour Artaud réside dans le fait qu'il est lui-même présent au moment où une perte ou un échec surviennent :

> Je me considère dans ma minutie. Je mets le doigt sur le point précis de la faille, du glissement inavoué. Car l'esprit est plus reptilien que vous-même, Messieurs, il se dérobe comme les serpents, il se dérobe jusqu'à attenter à nos langues, je veux dire à les laisser en suspens.
>
> Je suis celui qui a le mieux senti le désarroi stupéfiant de sa langue dans ses relations avec la pensée. Je suis celui qui a le mieux repéré la minute de ses plus intimes, de ses plus insoupçonnables glissements. Je me perds dans ma pensée en vérité comme on rêve, comme on rentre subitement dans sa pensée. *Je suis celui qui connaît les recoins de la perte*[525]. (Nous soulignons)

Artaud est donc celui qui « connaît les recoins de la perte ». Comme si le penseur qui était sur le point de dire, exprimer, confirmer quelque chose, était soudainement (par un « glissement inavoué ») suspendu entre le rêve et la réalité. C'est peut-être cette suspension qui exerce une énorme pression sur celui qui pense, qui a une pensée. C'est comme s'il devait devenir comme la « poussière des poussières » (dont parle Nietzsche dans l'aphorisme de l'éternel retour) pour supporter cette pression, tant que la subtilisation des frontières entre les réalités (« comme on rêve, comme on rentre subitement dans sa pensée ») peut bien signifier la disparition de celui qui pense. Mais c'est aussi pour cette raison qu'il faut suivre le fil mince de la pensée (même s'il ne mène provisoirement qu'aux « recoins de la perte »), qu'il faut accepter la suspension (de la langue). Car, en fin

---

[524] *Ibid.,* p. 38.

[525] *Ibid.*, p. 119.

de compte, il faut faire une percée et tenir à cette percée ; il faut comprendre la pensée comme une percée qui tient à travers toutes les réalités et qui n'est plus quelque chose qui s'aliène de moi ; quelque chose qui est comme un nouveau souffle. Comme Artaud le dira dans la préface du *Théâtre et son double* : « Il faut insister sur cette idée de la culture en action et qui devient en nous comme un nouvel organe, une sorte de souffle second […]. »[526] Et avant de devenir la question du théâtre et de la culture, elle est la question qui concerne la pensée d'Artaud et les créations de sa pensée. Comme il le disait à Jacques Rivière : « Mais la question pour moi est de savoir s'il vaut mieux écrire cela ou ne rien écrire du tout. »[527] Cette question resterait à jamais indécidable (et du même coup, pressante et écrasante), s'il n'y avait pas l'in-sistance qui accompagne « cette pensée présente » qui « existe », c'est-à-dire, l'in-sistance qui accompagne l'ex-istance de chacune de nos pensées.

Néanmoins, ce cheminement de la pensée d'Artaud s'accomplit, dans son cas, dans une situation extrêmement précaire. Voici un passage particulièrement significatif à cet égard :

> Je sens sous ma pensée le terrain qui *s'effrite*, et j'en suis amené à envisager les termes que j'emploie sans l'appui de leur sens intime, de leur substratum personnel. Et même mieux que cela, le point par où ce substratum semble se relier à ma vie me devient tout à coup étrangement sensible, et virtuel. J'ai l'idée d'un espace imprévu et fixé, là où en temps normal tout est mouvements, communication, interférences, trajet.
>
> Mais cet effritement qui atteint ma pensée dans ses bases, dans ses communications les plus urgentes avec l'intelligence et avec l'instinctivité de l'esprit, ne se passe pas dans le domaine d'un abstrait insensible où seules les parties hautes de l'intelligence participeraient. Plus que l'esprit qui demeure intact, hérissé de pointes, *c'est le trajet nerveux de la pensée que cet effritement atteint et détourne*. C'est dans les membres et le sang que cette absence et ce stationnement se font particulièrement sentir[528]. (Nous soulignons)

C'est cet effritement du terrain qui conduit les termes de sa pensée (les mots ou les concepts qu'il emploie) à devenir en quelque sorte impersonnels. Artaud parle du substratum qui, en droit, doit être le substratum personnel, celui de sa vie, mais qui « devient tout à coup étrangement sensible, et virtuel ». Le mot *virtuel*

---

[526] A. Artaud, *Œuvres complètes IV*, *op. cit*., p. 12.

[527] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 37.

[528] *Ibid*., pp. 139-140.

signifie probablement cet espace (« où en temps normal tout est mouvements ») qui existe en puissance et qui doit, en droit, appartenir à celui qui pense mais qui devient comme un mouvement arrêté, un substratum « étrangement sensible ». C'est cette étrange scission qui tourmentera Artaud toute sa vie. Il importe de noter que dans une lettre importante, où il confie le titre définitif du recueil de ses écrits sur le théâtre à Jean Paulhan, il écrit : « [L]e Double du Théâtre c'est le réel inutilisé par les hommes de maintenant ».[529] Évidemment, il ne s'agit pas d'une simple possibilité non réalisée mais du réel qui existe et qui double la réalité actuelle, qui est la puissance inutilisée de cette réalité. Par exemple, la peste, qui est un des doubles du théâtre, « refait la chaîne entre ce qui est et ce qui n'est pas, entre la *virtualité du possible* et ce qui existe dans la nature matérialisée »[530]. Et la phrase célèbre, qui se trouve dans ladite lettre, « si le théâtre double la vie, la vie double le vrai théâtre », signifie en essence que le double, le « réel inutilisé », doit être joué ou re-joué, qu'il doit devenir une *action* de la part des acteurs.

Revenons à l'effritement de la pensée. Il importe de noter que cet effritement de la pensée semble laisser ses fonctions intellectuelles en quelque sorte intactes. L'esprit est comme « hérissé de pointes », et peut-être c'est ainsi qu'il arrive à conserver les termes de la pensée, son trajet. Par contre, c'est le « trajet nerveux de la pensée » qui subit l'effritement ; l'effritement, qui se fait sentir corporellement. Nous parlerons de la corporéité (ou plutôt, de la chair) chez Artaud plus tard ; notons pour l'instant que la nature dite intellectuelle ou logique de la pensée n'arrive pas à apporter l'aide pour amoindrir la détresse causée par l'effritement. Voici ce que décrit Artaud :

---

[529] « Je crois que j'ai trouvé pour mon livre le titre qui convient. Ce sera : LE THÉÂTRE ET SON DOUBLE car si le théâtre double la vie, la vie double le vrai théâtre [...]. Ce titre répondra à tous les doubles du théâtre que j'ai cru trouver depuis tant d'années: la métaphysique, la peste, la cruauté, / le réservoir d'énergies que constituent les mythes, que les hommes n'incarnent plus, le théâtre les incarne. Et par ce double j'entends le grand agent magique dont le théâtre par ses formes n'est que la figuration en attendant qu'il en devienne la transfiguration. C'est sur la scène que se constitue l'union de la pensée, du geste, de l'acte. Et le Double du Théâtre c'est le réel inutilisé par les hommes de maintenant. » A. Artaud, *Œuvres Complètes V*, *op. cit*., pp. 272-73.

[530] « La peste prend des images qui dorment, un désordre latent et les pousse tout à coup jusqu'aux gestes les plus extrêmes ; et le théâtre lui aussi prend des gestes et les pousse à bout : comme la peste il refait la chaîne entre ce qui est et ce qui n'est pas, entre la virtualité du possible et ce qui existe dans la nature matérialisée. » A. Artaud, *Oeuvres completes IV*, *op. cit*., p. 34.

> Tous les termes que je choisis pour penser sont pour moi des TERMES au sens propre du mot, de véritables terminaisons, des aboutissants de mes […][531] mentales, de tous les états que j'ai fait subir à ma pensée. Je suis vraiment LOCALISE par mes termes, et si je dis que je suis LOCALISE par mes termes, c'est que je ne les reconnais pas comme valables dans ma pensée. Je suis vraiment paralysé par mes termes, par une suite de terminaisons. Et si AILLEURS que soit en ces moments ma pensée, je ne peux que la faire passer par ces termes, si contradictoires à elle-même, si parallèles, si équivoques qu'ils puissent être, sous peine de m'arrêter à ces moments de penser[532].

Il importe de porter l'attention sur le fait que les termes qu'Artaud choisit pour penser sont éprouvés comme des terminaisons. Il se sent localisé, c'est-à-dire, paralysé. Apparemment, il y a un décalage même extrême entre sa pensée et les termes. Il y a, par conséquent, l'horreur devant cette existence qui semble être ainsi échouée mais qui fait pourtant partie de son être, de son moi. Voici ce qu'il écrit en réfléchissant sur la mort : « [C]e qui me fait le plus peur dans la mort, ce n'est pas ce rapprochement avec Dieu, ce retour à mon centre, c'est la nécessité d'une rentrée définitive en moi-même *comme terminaison de mes maux*[533]. » Avant que la mort extérieure y intervienne, avant que le Dieu puisse, pour ainsi dire, l'accueillir, il y a donc le danger que le moi lui-même devienne comme une terminaison, le dernier mot de ses maux.

Artaud doit donc consentir à des formes imparfaites et aux équivoques qui surgissent dans sa pensée pour continuer à penser. On le voit s'efforcer d'élaborer une autre image de la pensée. Voici quelques passages qui ont les résonances bergsoniennes :

> On me parle de mots, mais il ne s'agit pas de mots, il s'agit de la *durée de l'esprit*. Cette écorce de mots qui tombe, il ne faut pas s'imaginer que l'âme n'y soit pas impliquée.

> J'ai choisi le domaine de la douleur et de l'ombre comme d'autres celui du rayonnement et de l'entassement de la matière. / Je ne travaille pas dans l'étendue d'un domaine quelconque. / *Je travaille dans l'unique durée*.

---

[531] « Dans l'édition originale, comme dans celle des *Cahiers du Sud*, le possessif et l'adjectif étaient séparés par un espace blanc relativement important. » A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 394.

[532] *Ibid.*, p. 116.

[533] *Ibid.*, p. 359.

> Je détruis parce que chez moi tout ce qui vient de la raison ne tient pas. […] Dans le domaine de l'impondérable affectif, l'image amenée par mes nerfs prend la forme de l'intellectualité la plus haute, à qui je me refuse à arracher son caractère d'intellectualité. Et c'est ainsi que j'assiste à la formation d'un concept qui porte en lui la fulguration même des choses, *qui arrive sur moi avec un bruit de création*[534]. (Nous soulignons)

Évidemment, au-delà des mots, au-delà des termes ou des terminaisons de la pensée intellectuelle, il y a la *durée*. Le premier passage nous dit, en essence, que ses échecs ne se situent pas sur le niveau purement expressif. Il s'agit de la durée de l'esprit. Et même s'il emploie le mot *esprit*, il s'agit plutôt de la *durée* qui est, croyons-nous, essentiellement la même chose que le *trajet nerveux de la pensée*, ou l'âme « impliquée » dans l' « écorce de mots ». Le deuxième passage oppose la durée et l'étendue (une opposition décidément bergsonienne). Bien qu'il soit imprégné d'une tonalité sombre, il semble que « l'unique durée » confère à Artaud, ne serait-ce que temporairement, une certaine liberté d'agir et de créer. Le troisième et dernier passage nous présente une certaine méthodologie artaldienne. La raison échoue ; mais il y a tout de même l'intellectualité de l'image qui émerge du domaine affectif et qui apporte avec elle la « fulguration même des choses ». Artaud a l'impression d'assister à la « formation d'un concept », à une « création ». Évidemment, une telle pensée, une telle expérience de la pensée n'est plus empêchée par les termes ou terminaisons ; elle est déjà quelque chose d'absolu, comme le dirait Bergson. Et il convient d'ajouter qu'une telle image de l'expérience de la pensée n'est pas loin de ce que Nietzsche avait décrit dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Voici encore une fois ce passage remarquable : « Transposer d'abord une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à nouveau transformée en un son articulé ! Deuxième métaphore. Et chaque fois saut complet d'une sphère dans une sphère tout autre et nouvelle[535]. »

Pourtant, cette créativité qu'héberge la pensée demeure éclipsée par l'urgence. Si le terrain sous la pensée s'effrite constamment, il ne faut pas arrêter de penser ; il faut penser à tout prix. Laurent Jenny résume avec une grande pertinence les conséquences de cette urgence chez Artaud :

> L'une des originalités les plus déroutantes de l'œuvre d'Artaud, c'est la hâte presque convulsive avec laquelle elle migre d'un dispositif poétique à un autre. Et ce, sans se laisser jamais le loisir d'aucun accomplissement réel, parce que tous les systèmes d'expression qu'elle se propose lui apparaissent périmés ou

---

[534] *Ibid*., pp. 141, 144 et 354-355.

[535] F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, *op. cit*., p. 16.

> dangereux, avant même d'être devenus utilisables. *L'urgence est une donnée de départ*. Elle répond à la souffrance infixable du manque à être. Toute pratique symbolique, à peine mise en place, trahit son insuffisance, et la nécessité absolue de son dépassement.[536] (Nous soulignons)

Si, chez Bergson, le mouvement gracieux de la durée est sous-tendu par le rythme qui se fortifie progressivement et devient « toute notre pensée et toute notre volonté », la pensée d'Artaud est marquée par l'arythmie. L'écoulement de sa pensée, l'écoulement cadentiel de sa conscience rencontre des difficultés. Artaud a l'impression qu'il est profondément atteint par ce mal dont il souffre. Par exemple : « Un impouvoir à cristalliser inconsciemment, le point rompu de l'automatisme à quelque degré que ce soit. » ; « [Dieu] m'a réduit à être comme un automate qui marche, mais un automate qui sentirait la rupture de son inconscience. » ; « Mon agrégat de conscience est rompu[537]. » Évidemment, une telle expérience est l'antithèse de la « fulguration […] des choses » et du « bruit de création » dont parle Artaud occasionnellement. Il semble qu'une coupe mobile de la conscience se rabat sur elle-même et produit la sensation d'une rupture, d'une angoisse en éclairs, en ponctuation de gouffres », et c'est une angoisse qui « naît de sa propre asphyxie[538] ». Il n'est pas étonnant que la récurrence incessante de telles expériences puisse également produire la sensation de « l'inexistence absolue ». Car il s'agit d'une arythmie mortelle qui touche l'existence entière. Ainsi que le dit L. Jenny :

> Prise sous l'angle mental, la « maladie » sape la pensée dans ses capacités de persistance. Et s'il arrive à cette pensée de cogner les parois de l'être comme une cargaison désamarrée, sa plus grande violence est dans ses arrêts, dans l'*arythmie* de ses coups de boutoir. La pensée manque de *mesure*, elle est incertaine de toute relance, perpétuellement menacée de se figer dans son propre éclair. La transitivité du mouvement intellectuel se dérobe et peut, à tout instant, abandonner l'être dans un affreux suspense. Le corps n'est pas moins décadencé, par d'étranges aventures musculaires. Il est la proie de deux sortes de

---

[536] L. Jenny, *La terreur et les signes*, *op. cit*., p. 232.

[537] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit*., pp. 111, 314, et 350.

[538] « Il y a une angoisse acide et trouble, aussi puissante qu'un couteau, et dont l'écartèlement a le poids de la terre, une angoisse en éclairs, en ponctuation de gouffres, serrés et pressés comme des punaises, comme une sorte de vermine dure et dont tous les mouvements sont figés, une angoisse où l'esprit s'étrangle et se coupe lui-même, – se tue. / Elle ne consume rien qui ne lui appartienne, elle naît de sa propre asphyxie. / Elle est une congélation de la moelle, une absence de feu mental, un manque de circulation de la vie. » *Ibid*., p. 86.

> mouvements incontrôlables : des gravitations aberrantes et des contractures indénouables[539].

C'est cet entrelacement de la pensée et du corps qui nous amène au sujet suivant.

3.1.6. La chair et la pensée

Comme le dit Evelyne Grossman de manière sommaire : « Le corps intégral, ce continuum corps-pensée non encore rompu, Artaud lui donne d'abord le nom de Chair[540]. » Cependant, il faudrait préciser que ce continuum n'est pas donné préalablement ; il est plutôt découvert et, du même coup, élaboré comme un domaine qui peut héberger les résonances intégrales entre le corps et la pensée. Citons tout d'abord un passage curieux qui nous présente un dialogue entre Artaud et un interlocuteur fictif :

> Il me parle de Narcissisme, je lui rétorque qu'il s'agit de ma vie. J'ai le culte non pas du moi mais de la chair, dans le sens sensible du mot chair. Toutes les choses ne me touchent qu'en tant qu'elles affectent ma chair, qu'elles coïncident avec elle, et à ce point même où elles l'ébranlent, pas au-delà. Rien ne me touche, ne m'intéresse que ce qui s'adresse directement à ma chair. Et à ce moment il me parle du Soi. Je lui rétorque que le Moi et le Soi sont deux termes distincts et à ne pas confondre, et sont très exactement les deux termes qui se balancent de l'équilibre de la chair[541].

Évidemment, il s'agit d'un dialogue intérieur (bien qu'il puisse être inspiré par un dialogue qui a eu lieu réellement). Il révèle une certaine tension. Artaud est-il peut-être trop absorbé par lui-même ? La manière dont il porte attention à ses

---

[539] L. Jenny, *La terreur et les signes*, op. cit., p. 218. Chez Artaud, on voit « la souffrance d'un corps qui assiste à des éclosions éphémères et qu'il ne maîtrise pas. C'est tout l'espace mental d'Artaud qui ressemble à ce cosmos mythiquement ouvert des temps pré-socratiques où la forme se joue par à-coups et sans suite. L' "arythmie" d'Artaud tient à ces *brusques frayages vers la forme*, pulsations sans mesures qui ont lieu dans un corps sans pour autant adhérer à lui ou l'entraîner dans leur mouvement. Si Artaud parvient à s'arracher à l'informel par quelques coups de force (insistance poétique, inversion du manque à être par son énonciation), il reconnaît lucidement que ses "faiblesses" n'ont pas trouvé leur "souffle cosmique" et que ses "tournures" ne savent pas encore "entrer en danse". L' "arythmie", c'est le défaut d'un corps mal né et où la forme reste à mi-chemin de son apparition. » *Ibid*., p. 228.

[540] Evelyne Grossman, *Artaud/Joyce – Le corps et le texte*, Nathan, 1996, p. 29.

[541] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, op. cit., p. 139.

troubles est-elle peut-être exagérée, arbitraire et égoïste ? On le voit protester : non, il s'agit de la chair. Pourtant, cette chair, tant que toutes les choses coïncident avec elle (au moins, dans une certaine mesure), ne serait-elle pas plus Moi que Moi, ou plutôt, plus profondément Moi ? On voit l'interlocuteur suggérer que peut-être il s'agit du Soi. La réponse d'Artaud semble être vague, voire évasive. Bien entendu, « le Moi et le Soi sont deux termes distincts », mais la chair serait-elle encore autre chose que ces deux puisqu'elle est désignée comme l'équilibre qui les héberge ? Ou ces deux sont-ils tout simplement les expressions de ce qu'est la chair ? Elle pourrait être le *Leib* nietzschéen, la « grande raison », qui est désignée comme le Soi et qui héberge la « petite raison », le Moi. On peut certainement tirer un tel parallèle ; pourtant, comme nous l'avons déjà indiqué, la réponse d'Artaud ne clarifie pas le sens exact de la chair. Peut-être parce qu'elle est découverte avant tout comme un milieu de l'expérimentation, un milieu fiable où un moi peut se débrouiller et faire des expériences. Avant de porter notre attention directement sur les passages où se trouve la notion de la chair, contemplons un écrit (daté de 1924) pour saisir un aspect important de la maladie d'Artaud. Nous citons longuement :

> Dans la lumière de l'évidence et de la réalité du cerveau,
>
> au point où le monde devient sonore et résistant en nous,
>
> avec les yeux de qui sent en soi se refaire les choses, de qui s'attache et se fixe sur le commencement d'une nouvelle réalité.
>
> Ces états où la réalité la plus simple, la plus ordinaire n'arrive pas jusqu'à moi, où l'instante pression de la réalité coutumière ne perce pas jusqu'à moi, où je n'atteins même pas le niveau nécessaire de ma vie.
>
> Et que cette pression et ce sentiment en toi se fassent jour et se produisent avec leur évidence, et leur densité normale au monde et qui convient à ce que tu es dans un système et avec une quantité qui te représente, avec la *quantité* qui te représente.
>
> Non pas à proprement parler le volume des choses mais leur sentiment et leur retentissement en moi : le retentissement au bout duquel est la pensée.
>
> Se laisser emporter par les choses au lieu de se fixer sur tels de leurs côtés spécieux, de rechercher sans fin des définitions qui ne nous montrent que les petits côtés

> mais pour cela avoir en soi le courant des choses, être au niveau de leur courant, être enfin au niveau de la vie au lieu que nos déplorables circonstances mentales nous laissent perpétuellement dans l'entre-deux,
>
> être au niveau des objets et des choses, avoir en soi leur forme globale et leur définition du même coup
>
> et que les localisations de ta substance pensante entrent en branle en même temps que leur sentiment et leur vision en toi[542].

Ce texte nous présente un certain éventail d'expériences, de réalités. Le mouvement entre ces différents niveaux est assez doux (normalement, chez Artaud, ces mouvements sont plus brusques) ; le texte semble respirer entre les paragraphes. Avançons une thèse : il s'agit moins de la constitution d'objets que de la constitution du moi (ou de l'ego). Bien sûr, l'une est difficilement séparable de l'autre. Après tout, où s'inscrirait le moi sinon dans le milieu (objectif) qu'il perçoit, soit avec ses yeux, soit avec ses mains ? Or, ce qui est en question n'est pas la constitution des objets hautement objectifs (« le volume des choses ») qu'on peut décrire de tous les côtés, « sans fin ». Car, avant l'apparition de cette réalité objective, il y a comme un retentissement dans le moi, « le retentissement au bout duquel est la pensée ». Le texte s'ouvre avec la lumière (de l'évidence), et c'est aussi le point ou le moment où « le monde devient sonore et résistant en nous ». Il est intéressant qu'Artaud choisisse ces deux mots, « sonore » et « résistant », pour caractériser une certaine objectivation de la réalité. Le premier est apparemment lié au retentissement, la vibration qui confère la vitalité à cette réalité qui vient d'apparaître ; mais dans quel sens le monde devient-il « résistant » ? On peut y voir le développement psychologique de l'enfant qui découvre qu'un objet extérieur (un jouet) *résiste* à la destruction, et donc, il est autre que le moi. Ou peut-être, le monde devient, faute d'une meilleure expression, *résistant en soi*. C'est-à-dire, ce monde, en tant qu'il existe, résiste (à l'effondrement), se maintient. Dans le même recueil, dans lequel est inclus le texte que nous sommes en train d'analyser, Artaud dit : « Qu'on imagine une coupe d'esprit, avec le *ronron contradictoire des choses*. L'esprit se fixe arbitrairement sur un thème, sur un effet, le thème réclame sa *consistance* et les mots leur *sonorité*. Il n'y a plus qu'un son dans l'esprit. Et moi je me retourne dans l'Esprit[543]. » (Nous soulignons) Un son tient tout seul. Un son qui est sinon monolithique, au moins consistant ; et il comme tient ou sous-tient le moi, et fait possible qu'il « retourne dans l'Esprit ».

---

[542] *Ibid.,* pp. 308-309.

[543] *Ibid.,* p. 307.

Continuons l'analyse du texte ci-dessus. On voit que cet état « où le monde devient sonore et résistant en nous » est difficilement atteignable pour Artaud ; il est comme isolé ou détaché de cette réalité ainsi basique (« la réalité coutumière ne perce pas jusqu'à moi ») ; et il ne s'agit pas de la réalité, proprement dite, objective, mais, avant toute chose, de la réalité du moi (« je n'atteins même pas le niveau nécessaire de ma vie »). En premier lieu, il s'agit de la « pression », de la « densité normale » (qu'on peut voir comme une antithèse de l'effritement de la pensée dont nous avons parlé), et il semble que ces caractéristiques donnent immédiatement lieu à la réalité, pour ainsi dire, quantitative. Artaud écrit et souligne : « avec une quantité qui te représente, avec la *quantité* qui te représente ». C'est une transition importante. Comme s'il disait : voici (le) moi ; voici le retentissement que je reconnais comme ma pensée. Ce « voici » ne désigne pas une réalité qui serait simplement objective (« voici ce qu'est un moi, généralement, objectivement, etc. »), mais il est avant tout l'acte de la pensée, de *ma* pensée. C'est sous la lumière de ce mouvement ou retentissement intérieur qu'il devient clair pourquoi Artaud donne la priorité à la pensée, pourquoi il *insiste* sur ses pensées. La pensée, qui devient l'expression la plus intime du moi, doit coïncider avec l'apparition ou la genèse des choses ; il faut que « les localisations de ta *substance pensante* entrent en branle en même temps que leur sentiment et leur vision en toi ».

Pourtant, ce qui est implicite dans ce mouvement vers la pensée c'est la nécessité que le moi se différencie, qu'il effectue une différenciation interne. Rappelons que Husserl parlait de la « coïncidence dans la différence » (*Deckung in Differenz*). Le moi qui agit dans sa pensée à partir du moment originairement présent se distingue non seulement d'un autre moi apparaissant « là-bas », mais aussi de ses vécus déjà passés. Et se distinguer c'est aussi coïncider (par exemple, il n'aurait aucun sens de distinguer le moi d'un autre moi de manière qu'il ne se trouvent plus les deux dans le même monde, dans la même nature physique). Or, comme nous avons déjà vu chez Husserl, cette différenciation du moi exige qu'on revienne, de manière plus insistante, au moi, à la pensée du moi. Cette exigence répond moins à un point de vue abstrait ou métaphysique que plutôt au danger imminent qu'une simple différenciation (empirique) peut détruire la pensée qui était en train de se construire et de se proposer comme un sol pour cette différenciation. C'est pour cette raison que Husserl ne se contentait jamais complètement de ses analyses de l'intersubjectivité et revenait sans cesse au moi pour chercher dans lui une différenciation interne, par exemple, « le mode d'apparition tout à fait exceptionnel » du corps propre.

Dans ce va-et-vient le moi peut s'effriter ; il peut se détacher, pour ainsi dire, d'une certaine portion de sa pensée, d'une « quantité qui [le] représente ». On peut essayer de découvrir même dans la « nuit noire » une sorte de « repliement positif »

du temps, c'est-à-dire, une expérience vivable, mais parallèlement à cette découverte s'accomplit un certain assoupissement du moi. Évidemment, le moi doit se tenir ou maintenir, il ne peut « ni naître ni disparaître, il ne peut être que réveillé ». Pourtant, même cette assurance doit faire face au fait que le va-et-vient du moi tisse des liens assez fragiles. Comme Proust disait : « Un homme qui dort tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes. Il les consulte d'instinct *en s'éveillant*, […] ; mais leurs rangs peuvent se mêler, se rompre[544]. »

Nous avons parlé longuement ci-dessus pour démontrer que ces expériences d'Artaud ne sont pas nécessairement pathologiques. Elles font partie de l'effort que peut exercer chaque homme pour être un moi. Évidemment, l'ambition d'Artaud n'est pas la fondation d'une science universelle à la manière de Descartes, mais il sent que ses expériences sont profondément partageables avec les autres. Par exemple, en contemplant l'idée du suicide et en dénonçant les fausses implications (et solutions) de cette idée, il arrive à une structure assez rigoureuse, à une image qui peut être connaissable pour tous les hommes. Il dit :

> Même pour en arriver à l'état de suicide, il me faut attendre le retour de mon moi, il me faut le libre jeu de toutes les articulations de mon être. Dieu m'a placé dans le désespoir comme dans une constellation d'impasses dont le rayonnement aboutit à moi. Je ne puis ni mourir, ni vivre, ni ne pas désirer de mourir ou de vivre. *Et tous les hommes sont comme moi*[545]. (Nous soulignons)

Dans le texte que nous avons analysé longuement, Artaud indique clairement que le niveau normal de la réalité (« avoir en soi le courant des choses, être au niveau de leur courant, être enfin au niveau de la vie ») lui est refusé ; il est comme laissé « dans l'entre-deux ». Il semble que le va-et-vient à travers lequel l'ego se constitue (tout en constituant les réalités diversement objectives) fait défaut chez lui. Pour répondre à ce problème dont l'urgence ne cesse jamais de se faire sentir, il recourt occasionnellement à la notion de la chair, la notion qui peut lui permettre d'élaborer cette réalité de « l'entre-deux ». À cet égard, son texte intitulé « Position de la chair » (1925) est particulièrement instructif. Le voici :

> Je pense à la vie. Tous les systèmes que je pourrai édifier n'égaleront jamais mes cris d'homme occupé à refaire sa vie.

---

[544] M. Proust, *À la recherche du temps perdu I*, *op. cit*., p. 5.

[545] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit*., p. 314.

> J'imagine un système où tout l'homme participerait, l'homme avec sa chair physique et les hauteurs, la projection intellectuelle de son esprit.
>
> […]
>
> Ces forces informulées qui m'assiègent, il faudra bien un jour que ma raison les accueille, qu'elles s'installent à la place de la haute pensée, ces forces qui du dehors ont la forme d'un cri. Il y a des cris intellectuels, des cris qui proviennent de la finesse des moelles. C'est cela, moi, que j'appelle la Chair. Je ne sépare pas ma pensée de ma vie. Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair.
>
> Il faut avoir été privé de la vie, de l'irradiation nerveuse de l'existence, de la complétude consciente du nerf pour se rendre compte à quel point le Sens, et la Science, de toute pensée est caché dans la *vitalité nerveuse des moelles* et combien ils se trompent ceux qui font un sort à l'Intelligence ou à l'absolue Intellectualité. Il y a par-dessus tout la complétude du nerf. Complétude qui tient toute la conscience, et les chemins occultes de l'esprit dans la chair[546]. (Nous soulignons)

Cette unité de la vie est un motif important surtout chez le jeune Artaud. Il faut que la participation soit totale, il faut que les rapports entre la chair et l'esprit soient étroitement tissés. Je ne sépare pas ma pensée de ma vie, dit-il. Et il accueille cette pensée de manière profonde, de manière intime (« à chacune des vibrations de ma langue »).

Il importe de porter l'attention sur le mot *moelle*. Il revient assez souvent sous la plume du jeune Artaud. La moelle désigne, avant tout, la vitalité. Par exemple, dans un autre passage où Artaud parle de l'angoisse, il la décrit comme « une congélation de la moelle, une absence de feu mental, un manque de circulation de la vie[547]. » Ainsi vue, la moelle est le siège même de la vie. Pourtant, pourquoi choisit-il ce terme ? S'agit-il simplement d'un choix qui serait impulsif ou poétique ? Pour autant que nous sachions, les commentateurs d'Artaud n'en disent rien.

Néanmoins, il vaut la peine de dire quelques mots à ce sujet. Comme on le sait bien, ou plutôt, comme Larousse nous dit, la moelle est « la substance spongieuse des différents os, responsable de la production de tous les éléments figurés du sang ». En ce sens, il est clair que le fonctionnement de la moelle est lié avec la circulation du sang, avec la vitalité, etc. Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est que ce même fonctionnement est exprimé par la signification

---

[546] *Ibid.,* pp. 350-351.

[547] *Ibid.,* p. 86.

initiale d'un terme ancien grec bien connu des philosophes. Il s'agit de l'*aiôn* (αιών) qui chez Homère, ainsi que le signale François Jullien, « désignait le liquide interne au corps et qui, tant qu'il n'est pas tari, en assure la vitalité[548] ». Et le commentaire de Günther Zuntzt est encore plus informatif :

> Si, comme il ressort de plusieurs passages de Homère, le sens le plus ancien du terme est "vie", il en est un autre, capital pour la compréhension de l'histoire du mot, dont plusieurs lexiques byzantins ont conservé le souvenir. D'après eux, Hippocrate de Cos utilisait le terme αιών dans le sens de « moelle » et, plus spécifiquement, de « moelle épinière ». Cette acception, que l'on rencontre par ailleurs deux ou trois fois dans la poésie archaïque, est indissociable du sens "vie", car la moelle est le siège de la force vitale. Concrète à l'origine, la signification de l'αιών évolue donc peu à peu vers l'abstrait selon le schéma suivant : "force vitale" > "vie" > "temps de la vie" > "temps"[549].

Dans les écrits d'Artaud, il n'y a aucun signe indiquant qu'il connaissait cette étymologie de la moelle. Quoi qu'il en soit, l'évolution de la signification de l'*aiôn* est hautement significative et pertinente. Il s'agit avant tout du « liquide interne », compris du même coup comme la « force vitale », et elle est ultérieurement comprise comme le « temps de la vie ». Comme on le sait, l'*aiôn* indique une temporalité particulière, un rassemblement radical. Avec ce concept, comme nous dit François Jullien,

> la philosophie grecque aboutit à la notion d'une vie infinie, ne perdant rien d'elle-même mais « étant » toujours (*aei ôn*) et, par conséquent, ne connaissant ni futur ni passé – qui n' "était" ni ne "sera" : toujours présente à elle-même dans sa totalité, n'étant jamais ceci "puis" cela, *mais étant toujours tout à la fois*, tel un point "où s'unissent toutes les lignes", sans jamais "s'épancher"[550]. (Nous soulignons)

Artaud parle de la « vitalité nerveuse des moelles », de la « complétude du nerf […] qui tient toute la conscience, et les chemins occultes de l'esprit dans la chair ». Il ne parle pas de la corporéité ou de la matière qui serait sans vie, mais de

---

[548] « De l'*aiôn* qui, chez Homère, désignait le liquide interne au corps et qui, tant qu'il n'est pas tari, en assure la vitalité, la philosophie grecque aboutit à la notion d'une vie infinie, ne perdant rien d'elle-même mais "étant" toujours (*aei ôn*) et, par conséquent, ne connaissant ni futur ni passé – qui n' "était" ni ne "sera" : toujours présente à elle-même dans sa totalité, n'étant jamais ceci "puis" cela, mais étant toujours tout à la fois, tel un point "où s'unissent toutes les lignes", sans jamais "s'épancher". » Francois Jullien, *Du « temps »*, Grasset, 2001, p. 18.

[549] Günther Zuntz, *Aion, Gott des Römerreichs* dans H. Savon (eds.) *L'antiquité classique*, Tome 61, Bruxelles, 1992, p. 486.

[550] F. Jullien, *Du « temps »*, *op. cit*., p. 18.

la corporéité, de la chair qui est pleine de vie, qui, au sens propre du terme, donne lieu à la pensée, crée la présence qui ne sépare pas la vie de la pensée. Fondamentalement, il refuse de privilégier l'une par rapport à l'autre. Et c'est la vitalité des moelles qui semble unir « toutes ces lignes ».

À cet égard, on peut aussi penser aux analyses de Deleuze concernant la nature de l'événement qui ne s'épuise pas ni dans les corps (ou les états de choses), ni dans les propositions. Une des images que Deleuze a proposées pour illustrer la nature impassible de l'événement était le ruban de Möbius (nous en avons parlé). Il importe de noter que ledit ruban est une forme bien ancienne : par exemple, une mosaïque romaine (200-250 ap. J.-C.) nous présente l'Aion, dieu de l'éternité, dans un cercle qui est en effet un ruban de Möbius[551]. On le sait, selon Deleuze, l'*aiôn* se définit non par le présent mais par l'instant qui ne cesse de se diviser dans les deux directions, et qui surgit comme « un passé-futur illimité[552] ». Il y a toujours une certaine contre-effectuation qui entre en jeu. On peut dire que la surface (non orientable) du ruban de Möbius donne lieu, elle aussi, à cette contre-effectuation. C'est ainsi que l'événement, défini selon la temporalité de l'Aiôn, reste essentiellement impassible. En d'autres termes, l'unité impliquée soit par la vitalité des moelles, soit par la signification ultérieure de l'*aiôn* (« étant toujours tout à la fois ») ne peut être que déchirée. Comme nous l'avons déjà mentionné dans la première partie, Deleuze ne se contente pas de la notion de la chair merleau-pontienne (lui et Guattari écrivent dans *Qu'est-ce que la philosophie* : « Chair du monde et chair du corps comme corrélats qui s'échangent, coïncidence idéale[553]. »). Même

---

[551] Julyan H. E. Cartwright, Diego L. González, *Möbius strips before Möbius: Topological hints in ancient representations*, The Mathematical Intelligencer, June 2016, Volume 38, Issue 2, pp. 69-76.

[552] « L'acteur est de l'Aiôn : au lieu du plus profond, du plus plein présent, présent qui fait tache d'huile, et qui comprend le futur et le passé, voici surgir un passé-futur illimité qui se réfléchit en un présent vide n'ayant pas plus d'épaisseur que la glace. » G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., p. 176.

[553] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, *op. cit*., p. 169.

le principe fluide (« transmission fluidique[554] ») qui sous-tend la notion du Corps sans Organes et du langage schizophrénique (le « langage sans articulations »), le principe qui peut d'ailleurs se rapporter à la signification initiale de l'Aiôn (« liquide interne » ; « force vitale »), est invoqué de manière à dépasser toute notion du corps vécu ou de la chair.

Poursuivons notre lecture de « Position de la chair » d'Artaud :

> Mais que suis-je au milieu de cette théorie de la Chair ou pour mieux dire de l'Existence ? Je suis un homme qui a perdu sa vie et qui cherche par tous les moyens à lui faire reprendre sa place. Je suis en quelque sorte l'Excitateur de ma propre vitalité : vitalité qui m'est plus précieuse que la conscience, car ce qui chez les autres hommes n'est que le moyen d'être un Homme est chez moi toute la Raison[555].

On ne peut guère exagérer l'importance de ce passage. Il ne s'agit pas seulement de la Chair ou de l'Existence (écrites les deux avec majuscules), qui peuvent très vite se transformer en quelque chose d'anonyme, mais de savoir : Que suis-je ? Que suis-je au milieu de… ? Être-au-milieu est un motif important chez Artaud. Par exemple : « Rien, sinon un beau Pèse-Nerfs. Une sorte de station incompréhensible et toute droite *au milieu* de tout dans l'esprit[556]. » Ou : « Rimbaud nous a enseigné une nouvelle manière d'être, de nous tenir *au milieu* des choses[557]. »

On n'est jamais séparé du milieu (soit-il un milieu physique ou l'enchainement des images dites mentales) ; on est toujours au milieu, et il faut qu'on se tienne au milieu (des choses). Mais que suis-je au milieu de tout cela ? La réponse donnée par Artaud est assez sombre ; mais du même coup elle expose une mission, crée un trajet : être « l'Excitateur de [s]a propre vitalité ». D'une vitalité qui

---

[554] « On n'est […] jamais sûr que les fluides idéaux d'un organisme sans parties ne charrient pas des vers parasites,des fragments d'organes et de nourritures solides, des restes d'excréments ; et même on est sûr que les puissances maléfiques se servent effectivement des fluides et des insufflations pour faire passer dans le corps les morceaux de la passion. Le fluide est nécessairement corrompu, mais non par lui-même, seulement par l'autre pôle dont il est inséparable. Il n'en reste pas moins qu'il représente le pôle actif, ou l'état du mélange parfait, par opposition à l'emboîtement et à la meurtrissure des mélanges imparfaits, pôle passif. Il y a dans la schizophrénie une manière de vivre la distinction stoïcienne entre deux mélanges corporels, le mélange partiel et qui altère, le mélange total et liquide qui laisse le corps intact. Il y a, dans l'élément fluide ou liquide insufflé le secret non écrit d'une mélange actif qui est comme le "principe de la Mer", par opposition avec les mélanges passifs des parties emboitée. » G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit*., pp. 108-109.

[555] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 352.

[556] *Ibid*., p. 121.

[557] *Ibid*., p. 270.

n'est pas simplement une bonne sante mais « toute la Raison ». Et c'est une vitalité qui embrasse les domaines de la conscience difficilement accessible. Le texte se poursuit :

> Dans le cours de cette recherche enfouie dans les limbes de ma conscience, j'ai cru sentir des éclatements, comme le heurt de pierres occultes ou la pétrification soudaine de feux. Des feux qui seraient comme des vérités insensibles et par miracle vitalisées.
>
> Mais il faut aller à pas lents sur la route des pierres mortes, surtout pour qui a perdu la *connaissance des mots*. C'est une science indescriptible et qui explose par poussées lentes. Et qui la possède ne la connaît pas. Mais les Anges aussi ne connaissent pas, car toute vraie connaissance est obscure. L'Esprit clair appartient à la matière. Je veux dire l'Esprit, à un moment donné, clair.
>
> Mais il faut que j'inspecte ce sens de la chair qui doit me donner une métaphysique de l'Être, et la connaissance définitive de la Vie[558].

Les limbes de la conscience, c'est « un affreux suspense » dont nous avons déjà parlé ; et c'est aussi, évidemment, une perte soudaine de la vitalité, ou tout au moins, sa suspension qui n'est rien d'autre qu'effarante. Les images qu'Artaud propose pour décrire la chute ou la descente dans les limbes sont bien archétypiques. Tout simplement, on peut voir la pierre (une masse inorganique) comme la pétrification de la vitalité qu'est le feu.

Néanmoins, ces rapports ne sont pas vraiment univoques. Il est possible de voir la pierre comme une sorte de vitalité particulière. Par exemple, Kuniichi Uno, dans son ouvrage *Artaud pensée et corps*, note : « La pierre est située dans une sensation de la pétrification, celle de la pensée et du corps ; mais c'est en introduisant cette pierre dans la pensée pétrifiée qu'Artaud commence la transformation d'une certaine machine pensante en crise[559]. » Une manière de contempler la vitalité qu'implique la pierre c'est son rapport avec le son, la vibration. On voit clairement ce rapport dans un poème de jeunesse d'Artaud (*Mystagogie*, 1922), où l'orage « retentit dans les cavernes de la nuit », et « chaque pierre se compose en un tonnerre / Dont la force se fait latente et transmué[560] ». En un sens, la pierre est le rassemblement même du son ; et nous avons déjà vu

---

[558] *Ibid*., p. 353.

[559] Kuniichi Uno, *Artaud Pensée et Corps*, p. 7-8. À paraitre chez *Les presses du réel* en septembre 2024.

[560] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* p. 202.

dans nos analyses précédentes que, chez Artaud, le son, ou plutôt, la sonorité était liée avec le surgissement du niveau normal de la réalité (« avoir en soi le courant des choses »). Cette ouverture de la pierre « à une vibration intensive par les sons » est, selon Uno, la possibilité pour la pensée paralysée de se mettre en mouvement[561]. En d'autres termes, Artaud est toujours en train de chercher des images ou des intensités qui peuvent correspondre à son état de la pensée, qui peuvent contribuer à ce que la pensée se rassemble et se compose. Ajoutons que ce retentissement de l'orage « dans les cavernes de la nuit », cette composition de la pierre « en un tonnerre », dont parle le jeune Artaud, entretient peut-être un certain rapport (lointain) avec le regard versé dans le vide de Van Gogh, le regard « parti contre nous comme la bombe d'un météore », dont il parle dans son dernier texte. Peut-être s'agit-il d'une vitalité suspendue dans le vide, d'une vitalité qui cherche les résonances pour se souvenir de sa pensée, ou de sa chair. Après tout, le *Ding Auge* de Husserl, la chose-œil qu'on perçoit dans le miroir, dont parle Jacob Rogozinski, ne serait-elle pas, entre autres, ce point extrême et menaçant où on est complètement vidé de la vitalité ? Nous y arriverons.

« Mais il faut aller à pas lents sur la route des pierres mortes », dit Artaud, « surtout pour celui qui a perdu la connaissance des mots. » Évidemment, ces pierres ne sont pas tout à fait mortes ; il ne s'agit peut-être que d'un état étrangement volatil de la conscience (« C'est une science indescriptible et qui explose par poussées lentes. »). Artaud semble faire allusion aux idées ésotériques (« toute vraie connaissance est obscure »), probablement gnostiques. Néanmoins, il s'agit moins d'un antagonisme fort entre la matière et la lumière mais plutôt d'un état dans l'entre-deux qui contient la vitalité (« vitalité qui m'est plus précieuse que la conscience »). Il faut juste « aller à pas lents ». Ou, il faut juste prendre conscience. Dans *Le théâtre et son double*, ce sont surtout les « Lettres sur la cruauté » qui ont une tonalité gnostique. On y voit que c'est la prise de conscience de la cruauté qui est en quelque sorte l'excitateur de la vitalité ; c'est ce qui fait de la passion et de la souffrance une action, un acte de la volonté. Voici un passage remarquable :

> La cruauté n'est pas surajoutée à ma pensée ; elle y a *toujours vécu* : mais il me fallait en prendre conscience. J'emploie le mot de cruauté dans le sens d'appétit de vie, de rigueur cosmique et de nécessité implacable, dans le sens *gnostique* de tourbillon de vie qui dévore les ténèbres, dans le sens de cette douleur hors de

[561] « Les pierres sont ouvertes à une vibration intensive par les sons. La pensée paralysée est mise en mouvement et vibration ; et puis se détruit ce qui bloque le mouvement oscillatoire des pierres, tout ce qui constitue les frontières de la pensée, "l'écorce des pierres". » K. Uno, *Artaud Pensée et Corps*, *op. cit.*, p. 8.

> la nécessité inéluctable de laquelle la vie ne saurait s'exercer ; *le bien est voulu, il est le résultat d'un acte, le mal est permanent*[562]. (Nous soulignons)

Dans la « Position de la chair », après avoir médité sur les pierres et la vitalité pétrifiée, Artaud revient au sujet principal de la méditation : « Mais il faut que j'inspecte ce sens de la chair… ». Indique-t-il que sa méditation sur les pierres était en quelque sorte un détour ? Pourtant, un tel détour (« recherche enfouie dans les limbes de [la] conscience ») semble être inévitable, tant qu'il faut chercher la vitalité cachée ou perdue. Artaud tourne autour des « recoins de la perte ». Même s'il semble vouloir frayer le chemin vers le « métaphysique de l'Être » ou la « connaissance définitive de la Vie », ce qui est en jeu pour lui c'est sa chair qui est étrangement aliénée, qui est, pour ainsi dire, pleine de lacunes. « Cette chair qui ne se touche plus dans la vie », dit-il dans « Correspondance de la momie » (1927). Et où il avoue : « Ma sensibilité est au ras des pierres ». Ainsi, il décrit « la momie figée dans l'intersection des phénomènes, cette ignorante, cette vivante momie, qui ignore tout des frontières de son vide, qui s'épouvante des pulsations de sa mort[563] ».

3.1.7. « Les mots à mi-chemin de l'intelligence » ou la pensée vécue

Nous avons hésité devant la tentation d'appeler Artaud un penseur. En effet, la manière dont il décrit ses pensées, la manière dont il se tient au milieu de ses pensées est tellement marquée par l'originalité et l'intimité que cela peut bien nous laisser sans voix, sans la certitude que l'on puisse trouver la désignation pour un tel événement. Évidemment, tant que nous ne parlons que d'une histoire réelle, d'un homme qui est né un jour, qui a, entre autres, pensé (décrit et documenté ses pensées) et est mort à la fin, une telle nécessité (de trouver la désignation) ne s'impose pas de manière inéluctable. Après tout, il ne s'agit que d'une vie, d'une vie qui a eu lieu et vers laquelle nous pouvons désormais diriger nos regards, poser des questions, etc. Il importe cependant de noter que c'est aussi une vie qui peut bien se dissiper dans la « clarté de midi », qui peut être submergée par « un énorme éclat de rire », comme le rire qui est déchaîné par le dément de Nietzsche sur la place publique. Les gens s'écrient : « S'est-il donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il

---

[562] A. Artaud, *Œuvres complètes IV*, *op. cit.*, p. 122.

[563] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* pp. 360-361.

égaré comme un enfant ? » disait l'autre. « Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré[564] ? » De la même manière, on peut se demander : que s'est-il passé de celui qui a vécu, qui a eu une vie ? A-t-il fait ceci ou cela ? Et c'est ainsi que la vie s'enracine dans la dualité, peut-être même dans la mort (dont parlait Derrida), qu'elle aboutit à une indifférence, qu'elle se précipite vers la terminaison sans issue. À moins que nous ne demandions pas à la manière de Nietzsche : « Qu'avons-nous […] vécu en réalité ? Bien plus : qui *sommes*-nous en réalité[565] ? »

S'il y a une perspective depuis laquelle Artaud peut être vu comme un penseur, c'est celle d'où l'on voit qu'il contemple la vie, envisage la vie, *sa* propre vie. C'est la vie cachée dans ses moelles, dans sa chair, dans les retentissements intérieurs, mais c'est aussi la vie qui se manifeste comme un « souffle cosmique », impliquant que les expressions de son âme peuvent « entrer en danse ». Dans ses « brusques frayages vers la forme » (L. Jenny), on observe une impulsivité, mais cette impulsivité n'est pas dépourvue de lucidité. (Gouhier : « Artaud est un impulsif mais un impulsif lucide et sa lucidité nous aide à voir clair[566]. ») Même si ses pensées, ses créations, ne sont pas totalement cohérentes (« Je suis au-dessous de moi-même, je le sais »), Artaud ne perd pas espoir qu'un jour il pourra rassembler les morceaux, ou plutôt les images de sa vie, ces images figées comme en éclair.

Nous avons souligné qu'Artaud s'efforce d'envisager sa vie. Cependant, parfois, il a l'impression d'être complètement éloigné de cette capacité. Voici un extrait de la *Nouvelle lettre sur moi-même* (1925) :

> Je suis comme un aveugle au milieu des idées, toute spéculation qui ne serait pas un constat, une simple agitation de phénomènes connus m'est interdite, mais le mal à y regarder de près est que je ne vois la nouveauté, ou pour mieux dire la nécessité d'aucune opération intellectuelle. Il n'y a pas de choc dans l'esprit qui m'apparaisse le résultat d'une *Idée*, c'est-à-dire d'une conflagration nourricière de forces au visage neuf. […] J'ai perdu le sentiment de l'esprit, de ce qui est proprement pensable, ou le pensable en moi tourbillonne comme un système absolument détaché, puis revient à son ombre. Et bientôt le sensible s'éteint. Et il nage comme des lambeaux de petites pensées, une illumination descriptive du monde, et quel monde[567] !

---

[564] F. Nietzsche, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 241.

[565] *Ibid*., p. 845.

[566] H. Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, *op. cit*., p. 9.

[567] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* p. 349.

Il est intéressant de remarquer que la nouveauté, ou sa découverte, est liée à l'opération intellectuelle. En d'autres termes, c'est l'action de son esprit qui devrait lui permettre de sentir qu'il pense, qu'il parvient à avoir une idée (définie comme une « conflagration *nourricière* de forces au visage neuf ») ; mais voilà qu'il se sent « comme un aveugle au milieu des idées ». Il parle d'un détachement absolu ; et si le « pensable en lui » revient « à son ombre », c'est alors à son absence qu'il revient, à ce moment où il n'est pas encore pensé, où il pèse sur lui comme (absolument) impensable. Ce sont peut-être de telles descriptions qui ont conduit Blanchot à affirmer qu'il s'agit d'une « rupture si évidente qu'elle introduit au centre de lui-même l'affirmation d'un détournement perpétuel[568] ». Blanchot a raison dans la mesure où le détachement peut exercer une pression énorme sur le moi, et les cris d'Artaud témoignent de cette pression ; mais il importe non moins de voir qu'il y a aussi l'affirmation que ses pensées demeurent, même si elles ne sont désormais que des lambeaux qui flottent ou nagent étrangement illuminés. Évidemment, on peut rester concentré sur le moment du détachement ou du détournement (où il nous semble que c'est déjà la vérité primordiale de la pensée ou de la poésie qui nous attire vers elle) ; mais aussi, on peut voir qu'il y a peut-être une autre manière d'affirmer une telle expérience.

C'est cette expérience du détachement et de la séparation qui conditionne l'attitude d'Artaud envers l'esprit, envers les fonctions dites intellectuelles. Il est vrai que tantôt il se tourne violemment contre l'esprit : « La vérité de la vie est dans l'impulsivité de la matière. L'esprit de l'homme est malade au milieu des concepts[569]. » Or, ce que Artaud reproche, en vérité, à ce qu'on appelle l'esprit, c'est qu'il semble être incapable de lui apporter aucun secours lorsqu'un détachement ou un effondrement survient ; de plus, dans la mesure où l'esprit reste intact, où il conserve une façade imperturbable, il garde une façade insensible et, donc, mensongère. En ce sens, l'esprit témoigne d'une vie disparue sans trace. Mais il peut aussi y avoir un esprit effectif et agissant, celui qui participe même dans les états de conscience où l'on semble perdre pied : « Je me livre à la fièvre des rêves, mais c'est pour en retirer de nouvelles lois. Je recherche la multiplication, la finesse, l'œil intellectuel dans le délire, non la vaticination hasardée. Il y a un couteau que je n'oublie pas[570]. »

Dans la mesure où l'on porte l'attention sur le désespoir et les échecs dans la vie et la pensée d'Artaud, on peut être tenté de croire que la valeur réelle de sa

---

[568] M. Blanchot, *Le livre à venir, op. cit.,* p. 55.

[569] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* p. 357.

[570] *Ibid.*, pp. 355-356.

pensée et de ses productions ne revient pas à grand-chose. Mais les révélations apportées par ses expériences sont tout à fait précieuses. C'était déjà Rivière lui-même, proche ami de Marcel Proust, qui lui avait dit : « Bien entendu, la santé est le seul idéal admissible, le seul auquel ce que j'appelle un homme ait le droit d'aspirer ; mais quand elle est donnée d'emblée dans un être, elle lui cache la moitié du monde[571]. » Évidemment, le monde se révèle autrement lorsque la pensée s'effondre et se disperse (« une illumination descriptive du monde, et *quel monde* »). Les puissances séparées de nous, comme tombées en panne, nous révèlent des espaces virtuels, des espaces qui gardent leur proximité avec nous mais ne peuvent plus s'inscrire dans l'écoulement du présent vivant. En faire l'expérience, c'est quelque chose de déchirant et douloureux. Voici un extrait d'un fragment intitulé *Description d'un état physique* :

> Une fatigue de commencement du monde, la sensation de son corps à porter, un sentiment de fragilité incroyable, et qui devient une brisante douleur,
>
> un état d'engourdissement douloureux, une espèce d'engourdissement localisé à la peau, qui *n'interdit aucun mouvement* mais change le sentiment interne d'un membre, et donne à la simple station verticale le prix d'un effort victorieux[572]. (Nous soulignons)

Cette fatigue ou cet engourdissement n'interdisent « aucun mouvement », tout s'écoule, mais le moi reste séparé ; il ne peut plus retenir ces mouvements et les déployer librement. En terminologie husserlienne, la variation libre de l'imagination n'est plus possible, car pour faire varier quelque chose, il faudrait tout d'abord le retenir. Alors, voici le moi « pantelant comme à la porte même de la vie », le moi dont la tension mentale est en train de s'éteindre. Voici ce que dit Artaud :

> Il ne me faudrait qu'un seul mot parfois, un simple petit mot sans importance, pour être grand, pour parler sur le ton des prophètes, un mot-témoin, un mot précis, un mot subtil, un mot bien macéré dans mes moelles, sorti de moi, *qui se tiendrait à l'extrême bout de mon être*, et qui, pour tout le monde, ne serait rien[573]. (Nous soulignons)

---

[571] *Ibid.*, pp. 57-58.

[572] *Ibid.*, pp. 74-75.

[573] *Ibid.*, p. 108.

Un mot qui m'accompagnerait jusqu'au bout du monde, témoignant de chaque pas que je fais, de chaque souffle que je prends, m'assurant que je n'ai jamais été autre que moi en traversant tous ces chemins. Existe-t-il un tel mot ? Hélas ! Même les mots semblent mourir, même le ciel semble tomber sur nous… Cette réalité exerce une pression énorme sur le moi, l'écrase. Alors, comment un moi peut-il résister à cette dissolution ? Comment peut-il éviter de devenir complètement aliéné, de devenir, par exemple, le ciel tombant ou un morceau brisé, détaché du monde ? Car le moi doit être toujours *plus* que cela, il doit *sur*vivre… Parfois, des résistances surgissent, qui sont inouïes. En écoutant les mots du démon, annonçant le retour éternel de l'existence entière, on ne devient pas simplement poussière, mais la *poussière des poussières*. Peut-être est-ce déjà ici que quelque chose se contracte, résiste, se reprend et se prépare à dire un mot (« Tu es un dieu et jamais je n'ai rien entendu de plus divin ! ») Or, ici, c'est moins un ego qui surgit que quelque chose de singulier, quelque chose qui se singularise.

À cet égard, il serait utile d'exposer brièvement l'ouvrage de Roland Breeur intitulé *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust* (2000). L'un de ses points nodaux est le paradoxe selon lequel, même si le roman de Proust semble être dédié à la mise en lumière du devenir-écrivain de Marcel, il n'est pas moins traversé par le motif du *ratage* incessant. Marcel, le narrateur, *rate* le monde. Il le rate de telle manière qu'à la fin, les souvenirs involontaires doivent s'introduire violemment et comme suspendre le narrateur entre le passé et le présent, pour qu'il puisse découvrir des vérités dignes d'être transcrites dans un roman. Pour faire face à ce motif proustien, Breeur parle de la « mêmeté », du « noyau indissoluble d'identité » qui est un « surplus » et « ne se dissout pas dans l'articulation même de la réversibilité » (notion merleau-pontienne)[574]. C'est cette mêmeté qui mine le lien entre l'ego et le monde, car elle n'est ni une auto-affection purement immanente ni une sorte de moi profond bergsonien. Comme le dit Breeur :

> La mêmeté n'est pas une nervure qui porterait toute conscience du *dedans* : au contraire, elle rompt la conscience dans son élan en évoquant un surplus qui ne se laisse pas conjuguer par le mouvement même selon lequel le sujet répond aux sollicitations venant du *dehors*. […] Chez Proust, tout mouvement de transcendance semble ancré à une identité tenace qui, de par son insistance, lézardera toute continuité du moi. L'identité qui tourmente ce moi fissure toute unité personnelle : les personnages proustiens sont déchirés en « une multiplicité

[574] Roland Breeur, *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*, Éditions Jérôme Millon, 2000, pp. 10-11.

> de moi » en raison d'une identité non-individuelle. C'est exactement cette identité que nous appellerons la *singularité*. […]
>
> Ce qui singularise le sujet est ce double écart, cet écart au sein de l'écart, l'insistance d'un noyau opaque qui ne se dilue pas dans l'opacité du monde[575].

En d'autres termes, c'est cette « insistance d'un noyau opaque » qui détourne le sujet du monde et l'enferme dans l'entre-deux, dans une sorte de solipsisme[576]. Il s'agit d'une étrangeté particulière qui ouvre un « écart supplémentaire », qui ne dissout pas, qui résiste (nous nous approchons déjà des analyses de J. Rogozinski que nous présenterons dans le chapitre suivant).

Cette insistance de la mêmeté indissoluble est également liée à l'intermittence qui traverse l'œuvre de Proust, à « l'intermittence de l'être » dont parle Rivière dans une lettre à Artaud. Car il s'agit d'un fragment du moi qui reste comme suspendu ou figé, et ce suspense ne peut être annulé ni par le simple écoulement du temps, ni par la répétition fragmentaire et insistante (qui par son insistance montre que l'écoulement du temps n'arrive pas à se produire). Par conséquent, comme Breeur le dit : « Chaque moi devient un échantillon quelconque, non pas d'un genre, d'un type ou d'une totalité, mais d'une singularité qui est sans pareille et qu'aucun moi particulier ne peut incarner ou procréer[577]. » Et c'est pour cela que Proust entreprend, dans son œuvre, le déchiffrage du « livre intérieur de ces signes inconnus », ce qui implique la création de l'œuvre, aussi bien que le travail insubstituable de celui qui crée[578]. Bien entendu, Artaud n'a pas écrit un roman en 7 tomes, mais il est clair que son attitude envers l'œuvre montre une insistance singulière, une insistance de la singularité. Voici un fragment célèbre inclus dans *L'ombilic des limbes* :

---

[575] *Ibid*., pp. 11, 13.

[576] « Dans cet ouvrage, nous tenons à montrer comment le solipsisme proustien renvoie au fait que l'écart qui me lie au monde est habité d'un écart supplémentaire, un écart qui me déchire du dedans de ce qui en moi "traite le sens" du monde. » *Ibid*., p. 13 ; « Probablement hanté par toute trace d'un possible solipsisme, on dirait que la pensée de Merleau-Ponty, en le dénonçant, a effacé du même coup toute trace de "moité". Or, justement [...] il existe un solipsisme chez Proust qui paraît indélébile, tant il ne se dilue pas dans cette réversibilité fondamentale. » p. 35.

[577] *Ibid*., p. 134.

[578] « Le livre intérieur de ces signes inconnus (de signes en relief, semblait-il, que mon attention explorant mon inconscient allait chercher, heurtait, contournait, comme un plongeur qui sonde), pour sa lecture personne ne pouvait m'aider d'aucune règle, cette lecture consistant en un acte de création où nul ne peut nous suppléer, ni même collaborer avec nous. » M. Proust, *À la recherche du temps perdu IV (Le temps retrouvé), op. cit.*, p. 458.

> Là où d'autres proposent des œuvres je ne prétends pas autre chose que de montrer mon esprit.
>
> La vie est de brûler des questions.
>
> Je ne conçois pas d'œuvre comme détachée de la vie.
>
> Je n'aime pas la création détachée. Je ne conçois pas non plus l'esprit comme détaché de lui-même. Chacune de mes œuvres, chacun des plans de moi-même, chacune des floraisons glacières de mon âme intérieure bave sur moi.
>
> Je me retrouve autant dans une lettre écrite pour expliquer le rétrécissement intime de mon être et le châtrage insensé de ma vie, que dans un essai extérieur à moi-même, et qui m'apparaît comme une grossesse indifférente de mon esprit.
>
> Je souffre que l'Esprit ne soit pas dans la vie et que la vie ne soit pas l'Esprit, je souffre de l'Esprit-organe, de l'Esprit-traduction, ou de l'Esprit-intimidation-des-choses pour les faire entrer dans l'Esprit.
>
> Ce livre je le mets en suspension dans la vie, je veux qu'il soit mordu par les choses extérieures, et d'abord par tous les soubresauts en cisaille, toutes les cillations *de mon moi à venir*.[579]

Évidemment, l'expérience de la séparation qu'Artaud fait dans sa pensée le pousse à insister d'autant plus sur l'union ou même l'identité entre la vie et l'œuvre. Même là où la séparation semble atteindre le point extrême, il affirme toujours l'union (« chacune des floraisons glacières de mon âme intérieure bave sur moi »). Il s'agit de faire confiance aux lambeaux gagnés sur le néant complet, c'est-à-dire, gagnés dans la situation où il était mieux de dire ou écrire cela que rien dire ou écrire du tout, afin qu'ils entrent dans la vie, afin qu'ils rejoignent la vie et deviennent comme le livre « mordu par les choses extérieures ». S'il est inévitable que ces lambeaux restent en suspension, il faut tout au moins les mettre « en suspension *dans la vie* ». Car il ne s'agit de rien d'autre que des moi d'Artaud, des moi qui sont comme suspendus, gelés. Il faut qu'ils se mettent en branle avec son « moi à venir ».

Néanmoins, ce désir de participation radicale à la vie, tout en transgressant les limites entre l'œuvre ou l'esprit et la vie, rencontrera des difficultés. Probablement parce que le sentiment de l'inachèvement, couplé avec la pulsation démesurée de son présent vivant, crée une pression énorme qui se fait sentir déjà comme une pression du vide (comme il le dit : Dieu « m'a maintenu vivant dans un vide de

---

[579] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.,* p. 61-62.

négations[580]. ») Plus tard, alors qu'il élabore sa conception du théâtre de la cruauté, les acteurs du théâtre balinais lui apparaissent comme des « hiéroglyphes animés » (on peut les voir comme les signes du livre suspendu dans la vie) dont la « danse frénétique » recouvre « le vide de la peur ». « Nous sommes ici et soudainement en pleine lutte métaphysique », dira Artaud[581]. Cependant, une telle sémiotisation des corps humains engendre néanmoins un vide. Laurent Jenny dit : « La confusion est totale entre espace corporel et espace scénique. Le corps de l'acteur, infiniment brisé au-dedans, est surbrodé de signes au-dehors. C'est le même vide qui se laisse scander dans les membres creux et dans les courants d'air de la scène. Toute "personne" s'y engloutit […][582]. » Ce vide sera la cause, ou plutôt la demi-cause, d'innombrables fantasmes qui assailliront Artaud dans les années à venir.

Quant à nous, avant que notre travail ne prenne, pour ainsi dire, son dernier virage, ajoutons quelques remarques. La préface au *Théâtre et son double*, intitulée « Le théâtre et la culture », est un texte singulier. Il a très probablement été rédigé après les autres textes inclus dans le recueil. Bien qu'il ne soit pas un texte programmatique, il nous offre avec vigueur un aperçu de la philosophie (du théâtre) d'Artaud. Voici un raisonnement :

> Avant d'en revenir à la culture je considère que le monde a faim, et qu'il ne se soucie pas de la culture ; et que c'est artificiellement que l'on veut ramener vers la culture des pensées qui ne sont tournées que vers la faim.
>
> Le plus urgent ne me paraît pas tant de défendre une culture dont l'existence n'a jamais sauvé un homme du souci de mieux vivre et d'avoir faim, que d'extraire de ce que l'on appelle la culture, des idées dont la force vivante est identique à celle de la faim.
>
> Nous avons surtout besoin de vivre et de croire à ce qui nous fait vivre et *que quelque chose nous fait vivre*, — et ce qui sort du dedans mystérieux de nous-mêmes,

---

[580] *Ibid*., p. 314.

[581] « Nous sommes ici et soudainement en pleine lutte métaphysique, et le côté durcifié du corps en transes, raidi par le reflux des forces cosmiques qui l'assiègent, est admirablement traduit par cette danse frénétique, et en même temps pleine de raideurs et d'angles où l'on sent tout à coup que commence la chute à pic de l'esprit. / On dirait des vagues de matières recourbant avec précipitation leurs crêtes l'une sur l'autre, et accourant de tous les côtés de l'horizon pour s'insérer dans une portion infime de frémissement, de transe, — et recouvrir le vide de la peur. » A. Artaud, *Œuvres Complètes* IV, op. cit., p. 78.

[582] L. Jenny, *La terreur et les signes*, *op, cit*., pp. 236-237.

> ne doit pas perpétuellement revenir sur nous-mêmes dans un souci grossièrement digestif[583]. (Nous soulignons)

En d'autres termes, si le monde contemporain est marqué par des ruptures[584], il faut trouver ce qui unifie les différents domaines, les domaines stratifiés. Il ne s'agit pas d'insister sur un équilibre statique, mais sur la « force vivante » qui peut insuffler un nouveau souffle à ce qu'on fait, à ce vers quoi on dirige notre attention. Artaud défend l'idée d'une culture qui est essentiellement une action, d'une culture qui n'est pas un simple inventaire de besoins : manger, aller au théâtre, etc. Car il y a « quelque chose qui nous fait vivre » ; mais pourquoi, dans quel but vivrait-on ? Pour manger et vivre ? Pour aller au théâtre et vivre ? Dans la mesure où le sens n'est pas déterminé et ne peut pas l'être, il y a ce « dedans mystérieux » qui permet, pour ainsi dire, le passage à l'action. En un sens, ce parallèle entre la faim et les idées, tiré par Artaud, reflète le célèbre passage des Évangiles : « L'homme ne vivra pas de pain (*αρτω*) seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » (Matthieu 4, 4). Pourtant, il semble que, pour Artaud, même la distinction entre la parole et le pain (*ἄρτος*, en grec) doit être effacée, ou plutôt, ils doivent se confondre l'un avec l'autre. Comme il le disait déjà dans un fragment d'un « journal d'enfer » : « Je n'ai pas tellement besoin d'aliment que d'une sorte d'élémentaire conscience[585]. » Et cette conscience élémentaire doit persister, subsister, devenir même la scène du théâtre de la cruauté, du théâtre qui n'existe pas sans la conscience du danger. (« Ce qui me fait rire chez les hommes, chez tous les hommes, c'est qu'ils n'imaginent pas que l'agrégat de leur conscience se défasse[586]. »)

Alain Virmaux disait : « Prenons n'importe quel texte d'Artaud : nous y sentirons presque immédiatement la parole s'ériger en dialogue[587]. » On assiste donc à la « dramatisation de la parole ». Non seulement il y a de nombreux textes d'Artaud écrits sous forme de lettres (par exemple, les « Lettres sur la cruauté »), mais déjà dans sa pensée, dans son intimité intérieure, il ressentait le besoin d'un

---

583 A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit.*, p. 11.

584 « Si le signe de l'époque est la confusion, je vois à la base de cette confusion une rupture entre les choses, et les paroles, les idées, les signes qui en sont la représentation. / Ce ne sont certes pas les systèmes à penser qui manquent ; leur nombre et leurs contradictions caractérisent notre vieille culture européenne et française : mais où voit-on que la vie, notre vie, ait jamais été affectée par ces systèmes ? » *Ibid*., p. 12.

585 A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.* p. 135.

586 *Ibid*., p. 348.

587 Alain Virmaux, *Antonin Artaud et le théâtre*, Éditions Seghers, 1970, p. 43.

dialogue intérieur. Comme il écrivait en 1925 : « Les titillations de l'intelligence et ce brusque renversement des parties. / Les mots à mi-chemin de l'intelligence. / Cette possibilité de penser en arrière et d'invectiver tout à coup sa pensée. / Ce *dialogue dans la pensée*[588]. » (Nous soulignons) Évidemment, la dramatisation de la parole est aussi une manière, pour lui, de vivre sa pensée, une pensée qui devient comme écartelée par le délire. À cet égard, on peut dire qu'Artaud est quelqu'un qui se tient au milieu de ses pensées, des fragments de ses pensées. Ou du moins, il *s'efforce* de le faire. Comme il le disait dans la troisième et dernière lettre sur la cruauté :

> L'*effort* est une cruauté, l'existence par l'effort est une cruauté. Sortant de son repos et se distendant jusqu'à l'être, Brama, souffre, d'une souffrance qui rend des harmoniques de joie peut-être, mais qui a l'extrémité ultime de la courbe ne s'exprime plus que par un affreux broiement. […]
>
> Dans le monde manifesté et métaphysiquement parlant, le mal est la loi permanente, et ce qui est bien est un *effort* et déjà une cruauté surajoutée à l'autre[589]. (Nous soulignons)

3.1.8. Jacob Rogozinski : *Le moi et la chair* (2006) ; *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011)

Il est maintenant temps d'introduire un autre auteur, Jacob Rogozinski. Nous allons nous pencher sur deux de ses ouvrages : *Le moi et la chair* (2006) et *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011). Ce qui complique quelque peu les choses, c'est que l'ouvrage consacré à Artaud se concentre sur ses textes des dernières années, tandis que notre travail porte avant tout sur les écrits de jeunesse d'Artaud. C'est précisément pour cette raison que nous allons d'abord lire *Le moi et la chair*, en dégageant quelques points de repère, avant de nous tourner vers les analyses sur Artaud. Le lecteur pourra ainsi avoir une vue d'ensemble. Nous regrettons de ne pas pouvoir rendre pleinement justice aux ouvrages remarquables de J. Rogozinski mais leurs enjeux dépassent le contexte de notre travail. Nous espérons tout de même que notre présentation de ces ouvrages pourra résonner avec ce que nous avons à dire.

---

[588] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.,* p. 106.

[589] A. Artaud, *Œuvres Complètes IV*, *op. cit.*, pp. 123-124.

Comment commencer à parler du livre *Le moi et la chair* ? Disons tout d'abord que ses enjeux principaux sont clairement formulés. En essence, il s'agit de l'ego-analyse (qui peut être vue comme une sorte d'égologie dont parlait Husserl dans *Les méditations cartésiennes*). Depuis Descartes chez qui l'homme devient la substance pensante, l'énoncé « je pense » acquiert une autre valeur tant qu'il est censé exprimer l'existence de l'ego, ou plutôt, le fait que *je suis* (*ego sum*). Il semble pourtant que ce moi qui pense se volatilise, s'aliène assez facilement. Les raisons en sont évidemment innombrables. On peut, par exemple, porter notre attention sur le fait que les données immédiates de la conscience dépassent nécessairement l'encadrement donné par « je pense » ; ou bien on peut croire que ce qui donne à penser est incommensurable avec ce que l'on pense (et par conséquent, on ne pense pas encore), etc. De plus, dans la mesure où l'on traite le moi comme un principe universel, il devient comme un terrain de jeu pour la logique. Après tout, pourquoi parler du moi ? N'est-il pas clair que dans ce monde dans lequel nous vivons, le moi et le non-moi, ou le soi et le non-soi, se remplacent mutuellement dans un clignotement infini et incessant ? N'est-il pas clair que, comme l'ancienne sagesse bouddhiste nous l'enseigne, « La forme est le vide et le vide est la forme » ?

Nous n'avons donné que quelques exemples pour dessiner les contours de cet enjeux épineux. Ce qui complique les choses c'est la tentative de Rogozinski de penser le « moi singulier » qui « ne se laisse pas si facilement assimiler à la notion générale d'humanité, ni à celle de sujet » ; car, il s'agit de « cette énigme *que je suis*[590] ». En effet, Rogozinski décrit l'*expérience* de l'énigme « que je suis ». À cette fin, il reste fidèle à la méthode phénoménologique et la développe davantage. De plus, il élabore la théorie du *restant* pour rendre compte des innombrables aliénations et défigurations que subit l'ego singulier.

En présentant la philosophie de Husserl dans la deuxième partie de notre travail, nous avons porté notre attention sur la radicalité de la méthode phénoménologique. Le moi husserlien n'est pas une *substantia cogitans* cartésienne ; dans son moment inaugural, il ne fait pas partie du monde (autrement dit, il n'est pas une « petite parcelle du monde »). Avant toute chose, il a affaire à ce qui se présente de manière immédiate à lui, à ce qui se donne à lui dont le sens et la genèse peuvent être explicités progressivement à travers une analyse phénoménologique. Husserl introduit la méthode appelée l'*époché* qui suspend tout jugement concernant l'existence du monde. L'époché nous fait porter nos regards sur l'expérience directe qui peut devenir la source de toute connaissance. Pourtant, dans la mesure où Husserl est guidé par la fondation d'une science universelle, son égologie devient,

---

[590] Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 10.

pour paraphraser Emmanuel Housset, l'onto-*ego*-logie. C'est ainsi que le dédoublement du moi (ou plutôt la scission : *Ichspaltung*) entre en jeu ; il faut ensuite comme retenir soi-même dans un acte écoulé et faire varier librement les données de cet acte (l'expérience est donc inimaginable sans la *fiction* qu'introduit l'ego). Néanmoins, il est difficile d'imaginer que l'ego soit, sans interruption, souverain dans tous ces actes. Par exemple, nous avons vu qu'Artaud était comme « localisé » par les termes de sa pensée, les termes qu'il éprouvait comme terminaisons. Alors comment faire face à de telles expériences ? Est-il possible de les accueillir au sein de la pensée philosophique ?

Rogozinski reconnaît qu'il y a quelques problèmes avec les termes de notre pensée. Il dit :

> Notre pensée se précipite trop vite vers l'un, le même, l'identique : elle se complaît à l'unité rassurante des choses dans le monde, à l'identité stable des sujets humains qui peuplent ce monde. Cette unité doit être brisée, elle doit voler en éclats pour que nous puissions la retrouver au terme d'une genèse […][591].

En fait, si l'on exerce l'*épochè*, c'est pour découvrir qu'une identité stable « éclate en une multiplicité de profils ». La table en tant qu'objet naturel disparaît ; elle se donne désormais à travers des esquisses qui dépassent l'unité supposée de cet objet. Il y a aussi

> ce halo indéterminé qui cerne ma perception ; il y a l'autre côté, le revers que je ne perçois pas maintenant, mais qui m'est présenté indirectement par la partie de la table que je vois ; et il y a aussi la table que j'imagine, la table dont je me souviens et tout ce monde de souvenirs qui s'éveille à chacune de mes perceptions : Saint-Marc et Venise tout entière, ressuscités par ces pavés disjoints de la cour des Guermantes... À chaque fois, c'est la même table et ce n'est jamais la même : ces échos et ces résonances sans nombre, cette *diversité irréductible des modes de donation* font éclater l'unité immédiate de la chose[592]. (Nous soulignons)

Pourtant, cette « diversité irréductible » qu'on découvre en pratiquant l'*épochè* ne témoigne-t-elle que l'ego, avec sa pensée, soit quelque chose de dérivé, qu'il n'apparaisse qu'après coup pour s'insérer maladroitement dans les jointures des flux d'impressions ? Ne sommes-nous dupés par l'illusion persistante selon laquelle chacun de nous est un moi singulier ? Voici le point de friction. Rogozinski

---

[591] *Ibid*., p. 162.

[592] *Ibid*.

maintient que, dans tous ces éclatements, il s'agit toujours d'un moi. Même si l'ego se scinde « en d'innombrables egos dissociés les uns des autres », il y a toujours un « moi singulier » qui correspond « à chaque esquisse des choses ». Alors : « [C]es ego larvaires, ces éclats de moi, c'est encore et toujours *moi*[593]. » Néanmoins, comment peut-on justifier cette affirmation, cette insistance ? Ne s'agit-il pas d'une présupposition telle que l'ego transcendantal se constitue lui-même et se découvre rétrospectivement dans chaque point de repère (terme) de sa pensée ? Ces egos larvaires ne sont-ils pas les éclats de l'ego transcendantal ?

Il est difficile de saisir proprement la radicalité de l'*épochè* tant qu'on reste concentré sur l'ego transcendantal qui gère ses vécus intentionnels. Par exemple, comme on le voit chez Husserl, les sensations qu'on éprouve sont localisées dans la chair (*Leib*), mais les vécus intentionnels ne sont plus localisés en elle (la pensée ne se situe pas dans la tête, etc.) ; en d'autres termes, un vécu intentionnel en tant que couche ne s'ajoute pas à la couche de la sensation charnelle[594]. Au lieu de tels raisonnements qui nous conduisent vers les dédoublements innombrables, Rogozinski propose de parler du moi immanent, qui est avant tout le *moi-chair* (*Ichleib* ; terme emprunté à Husserl). C'est seulement de cette manière qu'on peut accéder au champ d'immanence qui se définit par une « autodonation […] purement immanente ». Bien entendu, l'acte de la perception nous dévoile les aspects transcendants, c'est-à-dire, les aspects qui ne viennent pas *de* nous ; mais on découvre du même coup le pouvoir de sentir qui se déploie de manière immanente, qui ne se donne plus à travers des esquisses comme un objet transcendant. Si donc l'on exerce l'*épochè* de manière radicale, on arrive précisément à ce vécu immanent.

> [C]e que je nomme « ma perception » est une réalité composite. Dès que j'effectue l'*épochè*, elle va se différencier, se diviser en plusieurs strates hétérogènes : des sensations transcendantes mises hors jeu par la réduction – la surface froide et blanche *de la table* – se distinguent désormais les sensations de toucher-du-froid, de voir-du-blanc, dissociées de tout rapport à la chose-table. Il s'agit d'impressions purement immanentes où je ne vise plus un objet extérieur à moi, où je m'affecte seulement de mon propre pouvoir de sentir. Au même titre que mes affects, de telles impressions ne font qu'un avec ma conscience : *je*

---

[593] *Ibid*., p. 164.

[594] « Auf diese Weise ist also das gesamte Bewusstsein eines Menschen durch seine hyletische Unterlage mit seinem Leib in gewisser Weise verbunden, aber freilich, die intentionalen Erlebnisse selbst sind nicht mehr direkt und eigentlich lokalisiert, *sie bilden keine Schicht mehr am Leib*. » E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, *op. cit*., p. 153.

> *suis* mon désespoir, je suis un ego-au-désespoir comme je suis cette sensation glacée qui fait de moi une chair transie de froid[595].

Il s'agit donc de porter le regard directement sur ce qui est vécu, sur ce qui se donne à un moi. Il s'agit de s'ouvrir à un flux de sensation dans lequel on retrouve un moi parcellaire. L'objectivité du monde cède la place à cette différenciation interne. C'est dans un sens voisin qu'on peut comprendre ce que Proust disait à propos du travail de l'artiste : « [A]u lieu de se bercer une centième fois de ces mots « elle était bien gentille », lire au travers : « j'avais du plaisir à l'embrasser[596] ». » Et comme nous l'avons déjà noté, ce retour vers l'intériorité chez Proust nous donne un monde intermittent, fragmentaire. De la même manière, l'effectuation radicale de l'*épochè* peut dévoiler le corps qui, en effet, n'est plus un corps, une unité.

> Dès que j'exerce l'*épochè*, que je mets hors jeu le monde et les autres, mon corps-objet s'évanouit en même temps qu'eux. Je n'en continue pas moins d'entendre ma voix, de voir mes mains ou d'autres parties de mon corps, immobiles ou en mouvement – ou plutôt de *sentir* que je m'entends, que je me vois, que je suis en mouvement – mais ces diverses sensations n'appartiennent plus à l'unité d'un seul corps. S'il n'y a plus de monde, je n'ai plus de corps : il n'y a plus qu'un tourbillon, une multitude chaotique d'impressions qui surgissent çà et là, durent quelques instants puis s'estompent. […] Quand j'opère la réduction, mon corps matériel disparaît avec tous ses organes et toutes ses qualités physiques, et ce qui demeure n'est plus corps mais chair[597].

Descartes avait découvert cette évidence inébranlable : même lorsque je me défais de tous les garde-fous qui soutiennent mes raisonnements, il reste quelque chose, à savoir, le sentir qu'il *me semble* voir, qu'il *me semble* entendre, etc. C'est dans ce sens que penser est la même chose que sentir ; l'ego pensant n'est donc pas une conscience emboîtée. Or, Descartes devait ensuite recourir à un Dieu tout-puissant

---

[595] J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, *op. cit.*, p. 167.

[596] « [I]l y fallait du courage de tout genre et même sentimental. Car c'était avant tout abroger ses plus chères illusions, cesser de croire à l'objectivité de ce qu'on a élaboré soi-même, et au lieu de se bercer une centième fois de ces mots "elle était bien gentille", lire au travers : "j'avais du plaisir à l'embrasser". Certes, ce que j'avais éprouvé dans ces heures d'amour, tous les hommes l'éprouvent aussi. On éprouve, mais ce qu'on a éprouvé est pareil à certains clichés qui ne montrent que du noir tant qu'on ne les a pas mis près d'une lampe, et qu'eux aussi il faut regarder à l'envers : on ne sait pas ce que c'est tant qu'on ne l'a pas approché de l'intelligence. Alors seulement quand elle l'a éclairé, quand elle l'a intellectualisé, on distingue, et avec quelle peine, la figure de ce qu'on a senti. » M. Proust, *À la recherche du temps perdu IV (Le temps retrouvé)*, *op. cit*., p. 474.

[597] J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, *op. cit.*, p. 171.

pour établir l'ordre du monde, y compris l'unité de tous les corps. Par exemple, nous avons vu qu'en ce qui concerne l'unité de la cire, Descartes se contente d'affirmer que ses attributs (la blancheur, la dureté) ne sont connus que par l'esprit (c'est-à-dire, ne sont connus qu'en vertu des attributs qui sont dans l'esprit) ; mais il ne se pose pas la question concernant l'unité de tous ces sentir (ou sentances, si l'on veut utiliser la terminologie de Husserl). C'est ainsi que l'existence et l'unité du moi (qui semble être enfermé dans la durée du sentir) vont être soutenues par un Dieu qui comme « recrée » le monde à chaque instant. C'est cette radicalité faussée qui est reprise par Rogozinski. Pour lui, ce « Sentir primordial qui fait l'étoffe du cogito » chez Descartes est ce que « Husserl nomme la chair[598] ». De plus, le fondateur de la phénoménologie avait reconnu que l'unité du corps propre, sa constitution objective ne va pas de soi : « Husserl avait raison : dans le miroir "je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement [...] qu'il est identique à la chose-œil (*Ding Auge*) qui est la mienne (qui se constitue comme mienne par le toucher)" [599]. » En suivant ces chemins frayés par Descartes et Husserl, Rogozinski se demande comment la chair (qui est quelque chose d'incomplet et fragmentaire) s'inscrit ou s'incorpore dans l'espace objectif tout en restant la chair, c'est-à-dire, le corps senti et expérimenté par le moi.

Si l'unité prétendue de nos corps vole en éclats, il faut souligner l'importance de la « synthèse d'identification ». Il ne s'agit pas d'une quelconque énergie vitale qui parcourt nos corps, les fait vibrer et nous fait sentir vivants, mais d'une expérience où l'ego arrive à renouer les pôles charnels les uns avec les autres. Husserl avait parlé d'un cas particulier : lorsque ma main droite touche ma main gauche, elle s'éprouve à la fois comme touchante et touchée. Ce double régime ouvre l'espace pour l'incorporation des flux de sensations. Par conséquent : « Chaque pôle se reconnaît maintenant dans le pôle étranger, le reconnaît comme la chair de sa chair, comme un autre pôle d'une même chair[600]. » Cette expérience du « se-toucher-touchant » est également importante pour Merleau-Ponty, qui introduit le concept du chiasme, cette dernière étant « une figure de rhétorique impliquant un croisement, une inversion des termes ». Et Merleau-Ponty généralise cette expérience et parle aussi de la chair du monde. Ceci implique qu'il y a aussi comme un renversement du regard, comme si les choses nous regardaient, comme si nous étions tous consumés par la globalité qu'est le monde.

---

[598] *Ibid.,* p. 150.

[599] *Ibid.,* p. 175.

[600] *Ibid*.

Contrairement à cette élaboration merleau-pontienne, Rogozinski maintient qu' « il n'y a pas de chiasme visuel[601] ». Même si la vue est le seul sens qui nous donne un champ homogène, elle ne nous mène pas à cette reconnaissance qu'est le chiasme. Par exemple, chacun de nous connaît par expérience que lorsque notre regard tombe sur une surface à partir de laquelle on n'attend pas un reflet (c'est-à-dire, une interaction), il est parfois difficile de se reconnaître, même lorsque cette surface est le miroir ; notre propre reflet est un étranger qui nous regarde de là-bas. On peut tenter de résoudre ce problème en affirmant que c'est l'intentionnalité qui permet de se reconnaître, dans la mesure où l'on sait qu'il s'agit d'un objet qui peut nous refléter, nous montrer à nous-mêmes, mais évidemment, une telle interprétation n'arrivera pas à nous mettre en contact avec la genèse de l'ego. Il faut donc insister sur le chiasme charnel (se-toucher-touchant) qui est « un événement fondateur » et qui est « à l'origine de l'ego[602] ». Pourtant, si l'on croit que le chiasme charnel a lieu dans un corps déjà constitué, on passe à côté de l'essentiel.

Si l'on a vraiment compris, ou tout au moins, on a tenté de comprendre qu'après l'effectuation de l'*épochè* on n'a plus un corps, on ne peut plus voir le chiasme charnel comme quelque chose qui va de soi. Même si Husserl a été le premier à porter le regard sur cette expérience particulière de l'auto-affection, il n'a pas su en déceler le sens radical (« Il fait du chiasme charnel une simple péripétie de mon existence mondaine »). Il en va de même pour Merleau-Ponty pour qui la rencontre des deux mains est « toujours imminente » mais jamais réalisée. Il croyait que la raison derrière ce décalage était l'impossibilité de la simultanéité de la coïncidence (dans l'expérience du « se toucher-touchant »). Rogozinski remarque :

> Il n'avait pas vu que le problème de la simultanéité – de la coïncidence ponctuelle entre deux phénomènes – n'a de sens que sur le plan du monde. C'est seulement dans la temporalité mondaine, dans ce temps des horloges qui régit notre vie quotidienne que deux points de temps peuvent coïncider, que deux trains arrivent « ponctuellement », simultanément dans la même gare[603].

---

[601] « [I]l n'y a pas de chiasme visuel : l'œil ne se voit pas voyant, et la chair vue n'est pas un voyant-visible au sens où la chair touchée est à la fois touchante et tangible. » *Ibid*., p. 184.

[602] « [L]e chiasme charnel est un événement fondateur, comparable dans le champ de l'immanence au façonnement du monde par un Démiurge. Une précision s'impose : en le désignant comme un événement *originaire*, je veux dire que le chiasme est *à l'origine* de l'ego, mais il ne s'agit pas d'un *épisode* originel qui aurait eu lieu dans la prime enfance. Il ne relève pas d'une genèse psychologique (comme celle que nous présentent les freudiens), ne se situe pas dans le temps du monde, mais dans une temporalité immanente où il n'y a ni avant ni après. » *Ibid*., p. 176.

[603] *Ibid*., pp. 189-190.

Il faut voir que, au lieu de la temporalité ponctuelle, l'*épochè* nous met en contact avec « une nappe en mouvement, une phase fluente au sein d'un flux, un *champ de présence* ». Ce champ est également celui des résonances charnelles. C'est en ce sens que la chair, peuplée d'innombrables moi, exerce le primat sur le temps (« la chair prime sur le temps, […] elle donne lieu au temps[604] »). Pourtant, comment fonder le chiasme, ou plutôt, comment expliquer le fait qu'il a lieu, qu'il parvient à avoir lieu ? Quelles sont les implications de cet événement ?

Tout d'abord, Rogozinski refuse de s'interroger indéfiniment sur la possibilité ou l'impossibilité du chiasme (comme le font Merleau-Ponty et Derrida). Il dit :

> C'est un fait qu'*il y a le chiasme*. Sinon, je n'aurais aucun corps, il n'y aurait pour moi aucun autre ni aucun monde, et toute mon expérience sombrerait dans un chaos sans fond. Ce qui définit un événement, c'est de s'ouvrir à la *possibilité de l'impossible* : il y a événement lorsque ce qui apparaissait impossible, ce qui ne pouvait arriver en aucun cas, arrive malgré tout[605].

Il ne faut pas prendre le chiasme pour une simple condition préalable (pour avoir un corps ou un monde). Il faut s'interroger sur cette expérience. Il est donc un fait que le chiasme a lieu, que j'expérimente avec ce fusionnement des flux charnels, avec ce va-et-vient des sensations qui m'appartiennent, à ma chair. Pourtant, il faut qu'il y ait quelque chose qui résiste au fusionnement complet, qui donne lieu à un écart. Un écart qui n'est pas tout à fait moi. Sinon, je n'aurais pas un corps (« un corps apparaissant », comme dirait Husserl). Ou pour donner un autre exemple : on peut dire que chez Deleuze aussi on voit cette conception de l'écart, dans la mesure où il y a la temporalité de l'*aion* (c'est-à-dire, de l'événement) qui empêche que les mots coïncident complètement avec les corps et qui fait que le sens échappe à la désignation ponctuelle (et c'est ainsi que le présent disparaît ou s'abîme). Et il y a aussi des cas où les mots et les corps coïncident les uns avec les autres dans une fusion monstrueuse (comme chez les schizophrènes). Or, il faut noter que, même dans ces derniers cas, où l'accent est mis sur la flexion commune à un mot et à un corps, il faut qu'il y ait une ligne abstraite entre eux, une ligne qui persiste à travers la différenciation immanente, une ligne qui fait apparaître un écart.

Tandis que, chez Deleuze, le champ d'immanence est peuplé par des singularités qui sont impersonnelles et pré-individuelles, Rogozinski insiste pour y voir la genèse égologique, c'est-à-dire, y voir les vécus qui appartiennent à un ego

---

[604] *Ibid.*, p. 177.

[605] *Ibid.*, p. 194.

(aussi larvaire qu'il soit). À cette fin, il élabore la théorie du restant qui est d'une grande importance :

> Voici l'hypothèse que je propose : si l'identification qui s'opère dans le chiasme demeure précaire, discontinue, clignotante, c'est *parce qu*'elle est partielle, qu'elle génère chaque fois un reste, un résidu de non-chair indissociable de ma chair. C'est cet élément étranger au sein même de la chair que j'appellerai désormais le *restant*. […] En se donnant à soi, le moi-chair ouvre un écart à soi, un certain rapport à une altérité et, comme la synthèse temporelle qui constitue le champ de présence, la synthèse charnelle originaire a la structure d'une *auto-hétéro-donation*[606].

Cette théorie du restant n'est pas une construction arbitraire. Rogozinski maintient qu'il s'agit d'une nécessité eidétique (à la manière de la méthode élaborée par Husserl). Si un pôle de la chair s'identifiait complètement à l'autre pôle, c'est-à-dire, s'identifiait à lui « sans reste », alors il n'y aurait plus de chair « mais seulement une masse anonyme et informe, un magma ». Il faut donc qu'il y ait un hiatus dans un acte de l'auto-donation. Cette différenciation, cette production du restant est déjà en jeu dans le cas du chiasme charnel. Non seulement il y a la différence entre les données appartenant à un objet transcendant et les données qui sont localisées dans la chair (ce sont les sentances, *Epfindnisse*, selon la terminologie de Husserl), mais il y a aussi une différenciation encore plus intérieure :

> Lorsque je sens ma main qui se déplace, lorsque j'éprouve la tension ou la détente de ma chair, son effort, son plaisir, sa souffrance, je n'ai affaire qu'à moi-même et ce qui donne coïncide avec ce qui est donné. Cette seconde strate appartient tout entière à la chair de l'ego : je la ressens comme « mienne », comme « de ma chair » ; elle implique la *conscience d'être mien*, d'être (à-)moi, alors que la strate des données perceptives primaires s'accompagne d'une *conscience d'étrangèreté*. […] [L]es sentances perceptives sont *à la fois* miennes et étrangères : elles forment en moi le noyau de l'étranger au moi.[607]

En d'autres termes, la sensation de la qualité sensible localisée dans la main touchante pointe déjà vers une chose extérieure (même lorsqu'elle touche une autre main). C'est cette nécessité qui donne lieu au restant. Il provient du chiasme, lui résiste, mais en même temps « lui permet d'avoir lieu ». En ce sens, le restant a une fonction protectrice. Il empêche que le moi-chair s'effondre. Rogozinski emprunte

---

[606] *Ibid.,* pp. 195-196.

[607] *Ibid.,* p. 200.

le terme d'*aphanisis* de la psychanalyse d'Ernest Jones, le terme qui pour Jones exprimait l'angoisse produite par la « crainte d'une disparition totale du désir sexuel ». Pourtant, Rogozinski l'interprète autrement : « [C]ette angoisse primordiale s'éveillerait devant la possibilité de l'autoanéantissement, de l'implosion du moi-chair. Éventualité qui n'est pas seulement une fiction, l'objet d'une variation imaginaire, mais une menace toujours présente […][608]. » Le moi-chair peut donc échouer à se donner le corps ; il peut se replier sur lui-même, s'étrangler et comme tomber dans un trou noir. Ce n'est pas une fiction, dit Rogozinski. Ou comme le disait le jeune Artaud : « Il faut que l'on comprenne que toute l'intelligence n'est qu'une vaste éventualité, et que l'on peut la perdre, non pas comme l'aliéné qui est mort, mais *comme un vivant qui est dans la vie* […][609]. » (Nous soulignons)

C'est grâce au chiasme charnel que le moi parcellaire qui allait sombrer dans le néant trouve ou retrouve la résonance interne, accomplit le nouage charnel. *En premier lieu*, cette résonance n'est pas quelque chose qui va de soi, qui s'effectue de manière automatique. L'*épochè* nous montre que la suspension de notre investissement (psychique) dans le monde objectif fait éclater l'unité prétendue de la perception et nous donne une multiplicité fragmentaire. Chaque flux peut arriver à une impasse ; chaque vibration peut se pétrifier (et l'intelligence qui ne garde que les termes de ces terminaisons se sent impuissante, se sent séparée) ; il faut donc qu'il y ait un entrelacement des flux de sensations. *En deuxième lieu*, il faut que « le chiasme "échoue", au moins partiellement » et que l'ego accepte un étranger intérieur, le restant.

Ce restant, qui est ainsi inévitable et nécessaire, peut bien tourmenter l'ego. Il peut se faire sentir comme une intrusion, comme un étranger intrus, et ensuite devenir l'objet d'abjection (la haine) ; il peut aussi donner lieu à un amour narcissique qui n'est, en vérité, pas tout à fait narcissique, car, ici, l'ego tombe amoureux d'une image « qui se donne à lui comme l'image *d'un autre*[610] ». C'est la persistance du restant qui fait que l'ego succombe assez facilement à la tentation

---

[608] *Ibid*., p. 199.

[609] A. Artaud, *Œuvres complètes I*, *op. cit*., p. 106.

[610] « Loin de tomber amoureux de son image, comme on se le représente trop souvent, celui-ci se laisse au contraire captiver jusqu'à la mort par cette figure qui se donne à lui comme l'image *d'un autre*. La reconnaître comme *son propre reflet* lui aurait peut-être permis de s'en détacher, de ne pas succomber à cette mortelle capture. Ce qui condamne Narcisse, c'est son manque de narcissisme... On en dira autant de ces petits Narcisses que nous sommes : les écrans du phantasme ou ceux du spectacle sont autant de *miroirs invisibles* où nous nous reflétons nous-mêmes sans nous en apercevoir. En ce sens, nous ne sommes jamais assez "narcissiques" […]. » *Ibid*., p. 227.

de faire corps avec les autres, avec un grand Autre, et de persécuter « ceux qui lui apparaissent comme des suppôts du restant ». Et c'est aussi le restant qui ouvre l'accès au divin, où la vision du divin cesse de figurer comme au-delà pur et devient habitable par un ego (l'*instase*).

Nous avons présenté ces enjeux du restant très brièvement. L'auteur du *Moi et la chair* s'appuie, entre autres, sur les découvertes psychanalytiques et anthropologiques pour mettre à jour cette immense aventure du restant. Malheureusement, il n'est pas possible pour nous de suivre toutes ces analyses pourtant intéressantes à maints égards. Nous nous contenterons de résumer brièvement les points de repère pertinents pour notre travail.

L'ouvrage jette une lumière critique sur ce que l'auteur appelle l'*égicide*. Pour le dire de manière simple, quand on croit que la transcendence est originaire (par rapport à l'immanence), que c'est la figure d'un grand Autre qui se montre à travers les masques de l'ego, ou que c'est une force anonyme qui retentit dans les affirmations d'un moi, alors on commet une *égicide* ; c'est-à-dire, on anéantit volontiers le moi et on le déclare comme un simple mirage. On croit que le moi ne parvient pas à résister à l'emprise de l'autre ou d'une force anonyme, et donc, l'on se hâte de mettre fin à cette illusion éphémère qu'est le moi. Il faut souligner que l'ego-analyse de Rogozinski ne nous fournit pas avec le « concept de moi en général » mais s'efforce de jeter lumière sur le moi singulier qui est chacun de nous. Il ne s'agit pas de constater à la manière de Spinoza que l'homme pense (« *homo cogitat* ») mais de dire à la manière de Descartes « je pense » (*ego cogito*). C'est ce « *je* pense » qui fait que le moi singulier peut résister aux ruses du Malin Génie et retrouver ce moment initial où il peut assister à sa propre naissance (ou comme le disait Artaud : « À chaque instant, je précède ma propre naissance. ») : « [I]l n'y a pas de langage humain qui ignore le *je*. Pas même celui du psychotique, lorsqu'il déclare que "*je* ne suis plus *moi-même*", que "*je* me sens devenir un autre" ou qu'il profère, comme Nietzsche au moment de sombrer, que "tous les noms de l'histoire, c'est *moi*". »[611]

En dénonçant l'égicide (perpétré par Heidegger, Lacan ou Deleuze), Rogozinski suit les chemins frayés par Descartes et Husserl pour mettre à jour l'expérience singulière du moi-chair. Il s'agit de retrouver la vraie immanence : « L'on a tort de la considérer comme un simple point, un Soi enfoncé en lui-même, écrasé sur soi : l'immanence est *im-manence*, elle est un *champ* toujours en mouvement qui se déploie temporellement comme un flux incessant, s'étend spatialement en déplaçant constamment ses limites. » ; « Je propose de définir le

[611] *Ibid.*, p. 12.

noyau du champ d'immanence, sa couche la plus originaire, par l'*immanence réelle* du vécu à l'ego qui le vit[612]. » En se mouvant dans le champ d'immanence, l'ego doit opérer les synthèses d'identification pour renouer les pôles charnels les uns avec les autres, pour établir le lien entre l'apparition et la disparition des sensations. Pourtant, une réussite complète ne produira que l'effondrement, la disparition. L'ego ne peut pas s'enfermer dans une intériorité, ne peut pas se replier sur lui-même ; il doit accepter un étranger intime qui donnera lieu en lui à un *ailleurs*. Tant que le restant est un « phénomène inapparaissant », il donne lieu à des obsessions, à des hantises. De cette manière, l'ego lui-même devient comme exilé dans cet étrange miroir qui ne le reflète pas. La hantise introduit une étrange scission en lui : « [E]lle porte atteinte à la *fluence* du flux temporel, à l'incessante éviction de l'impression présente par une autre impression qui la rejette dans le passé. Le temps de la hantise se donne en effet comme un temps pétrifié, immobile, un *contre-temps* où la mort surgit dans la vie du présent vivant et la paralyse[613]. » Il n'est pas donc étonnant que, dans ce cas, le moi n'arrive pas à résister à l'aliénation, que, dans la mesure où il ne parvient pas à incorporer le restant, il soit comme défiguré. Néanmoins, la réincorporation et la transfiguration sont toujours possibles, et Rogozinski porte son attention sur l'événement singulier du moi-chair, sur la manière dont, en se transfigurant, il « tisse […] à nouveau la trame d'une unique durée[614] ».

Les enjeux du restant sont présents dès le départ dans *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011). Comment lire Artaud ? Faut-il le lire du point de vue d'un philosophe ou d'un psychanalyste, c'est-à-dire, le lire à travers un certain cadre théorique ? Ou faut-il écarter toutes les théories, faire complètement confiance à Artaud et, pour ainsi dire, le prendre au mot ? Il semble qu'aucune de ces alternatives ne puisse lui rendre justice. Voici le dilemme : « Comment le lire sans le dévorer, ni se laisser dévorer par lui ? » Tout lecteur peut devenir un « persécuteur », lui imposer une « grille écrasante » ou s'identifier à lui, c'est-à-dire, se projeter sur lui. Artaud a vécu dans l'aliénation, et surtout les dernières années qu'il a passées dans les asiles d'aliénés témoignent de hantises, de fantasmes qui engouffrent son identité, son nom. Rogozinski écrit :

---

612 *Ibid.*, pp. 163-165.

613 *Ibid.*, p. 204.

614 « Même si l'unité de ce flux temporel peut se déchirer dans la crise, le chiasme qui se renoue saura réparer sa déchirure : en se transfigurant, le moi-chair tissera à nouveau la trame d'une unique durée. C'est ce primat de l'immanence sur la transcendance, ce primat de la chair sur le temps qui rendent possible la délivrance. » *Ibid.*, p. 321.

> En faisant l'apologie de cette aliénation, en effaçant toute démarcation entre des poèmes et des symptômes relevant de la clinique, on l'enferme à nouveau dans cet impouvoir, cette absence d'œuvre à laquelle il avait voulu s'arracher[615]. » Il faut « *lire Artaud avec les mots d'Artaud*, en apprenant à reconnaître ses vocables, ses maîtres-mots, ses hantises ; et en se gardant autant que possible de lui imposer des "points de vue" étrangers à son expérience[616].

Présentons quelques analyses majeures de cet ouvrage. Tout d'abord, portons notre attention sur sa confrontation avec Gilles Deleuze. En un mot, il semble que Deleuze, dans la mesure où il ne voit dans la schizophrénie qu'une opportunité pour la pensée de devenir créatrice, fasse « l'éloge de la schizophrénie » et néglige le combat d'Artaud contre la folie. Rogozinski maintient : Artaud n'a pas inventé, par exemple, les glossolalies « parce qu'il était "schizophrène", mais parce qu'il s'efforçait de guérir : il les a arrachées à la zone de la folie[617] ». En ce qui concerne le fameux Corps sans Organes, Rogozinski met l'accent plutôt sur la tentative d'Artaud de « se refaire un corps » (à travers l'écriture) que sur ce concept du corps plein et vierge qui lui semble être un « phantasme régressif » et « un déni de l'altérité, de la multiplicité, de la différence, projeté sur une Origine mythique[618] ». (Par exemple, dans *Le Moi et la chair*, Rogozinski est attentif au fait que « tant de mythes décrivent la "création du monde" comme un meurtre, comme le sacrifice et le démembrement d'une *immense chair originelle*[619] ».) En outre, l'interprétation selon laquelle le langage schizophrénique d'Artaud est essentiellement quelque chose de fluide et d'inarticulé doit être également remise en question :

> Il semble que Deleuze se soit doublement trompé : non seulement le langage d'Artaud n'est pas celui de la schizophrénie, mais il n'est pas inarticulé et dénué de sens. S'il s'en prend à la syntaxe qui morcelle la langue, à la mauvaise anatomie qui dissocie le corps, il ne leur oppose pas une fusion indifférenciée, mais une *autre articulation*, rythmée et mobile, une syntaxe "furtive", une nouvelle anatomie. Il suffit de lire à haute voix ses glossolalies pour entendre leurs scansions rythmiques qui opèrent à chaque fois des coupures dans la fluidité du souffle. Et il n'est pas vrai que le non-sens des profondeurs y ait entièrement dévoré le sens : à travers le jeu des articulations, toute une série d'étymologies sauvages, de significations virtuelles sont à chaque fois suggérées par des glissements

---

615 J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* p. 9.

616 *Ibid*., p. 7.

617 Ibid., p. 95.

618 *Ibid*., p. 140.

619 J. Rogozinski, *Le moi et la chair, op. cit.,* p. 182.

> homophoniques et des dérivations sémantiques (*catara cana* = "Cathare / Catherine / catharsis", "malédiction" (katara), "tare", "Ar(taud)", "canne", "caca", etc.). C'est parce que Deleuze considère la langue des glossolalies comme un flux continu, un bloc de souffle sans articulation, qu'il construit par analogie le *corps de cette langue* comme un continuum sans ruptures, un corps fluide, amorphe, indifférencié, un CsO[620].

Reculons un peu pour contempler un contexte plus large. Les années 20 sont la période où il attend le « retour de [s]on moi, […] le libre jeu de toutes les articulations de [s]on être », mais il sent « placé dans le désespoir comme dans une constellation d'impasses dont le rayonnement aboutit à [lui] [621] ». Il souffre de la séparation, de « cette chair qui ne se touche plus dans la vie ». Rogozinski y voit la « crise du chiasme » qui est déjà une sorte d'effondrement. Il n'arrive pas à nommer (proprement) ce qui lui arrive, et plus tard, il ne pourra plus se nommer ; il lui faudra des années pour se réapproprier son nom. Pour traverser cet affreux suspens, pour franchir la mort, il faut qu'il joue avec ce qu'il a, pour ainsi dire, sous la main, il faut qu'il mette en jeu son nom, le déchire et le reconstitue, etc. Il faut donc que le chiasme se renoue, qu'apparaisse un « point-X » qui peut être le carrefour de son être, aussi bien qu'une croix sur laquelle il est cloué. Pourtant, ce point-X ne peut pas être simplement désigné (rappelons : les termes, les désignations se font sentir comme des terminaisons ; c'est-à-dire, ils tombent dans le vide). Par conséquent, les mots (morcelés) arrachés à la zone de la folie doivent être situés sur un plan poétique, sur un « plan du poème », afin que cette vie singulière, cette chair se transcrite, se transmue, se rejoigne à nouveau. Artaud a dû recourir à une pratique d'écriture inouïe pour se sauver, pour se guérir. Voici la manière dont Rogozinski analyse son écriture :

> Il s'agit bien d'*inventions*, et à chaque fois singulières. Si on les considère attentivement, leur scansion, leurs phonèmes, leurs modes de construction apparaissent à chaque fois différents. Certaines séquences se construisent par variations sérielles, en permutant des éléments de base (*la tartura* / *ra lartura* / *ta*

---

[620] J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* pp. 138-139. Voir aussi : « Cette description [du langage schizophrénique] est problématique sur bien des points. Il semble que Deleuze ait cherché à 'reconnaître' l'identité du mot et du souffle, dans une fidélité à Artaud qui n'est qu'apparence car le souffle, pour ce dernier, désigne un certain usage de l'articulation. Ceci conduit Deleuze à d'insolubles contradictions. […] Derrière ces bizarreries se profile ce que J. Derrida nous a appris à reconnaître comme un "mythe logocentrique". La langue schizophrénique selon Deleuze partage bien des caractéristiques de la "première langue" rousseauiste. » Laurent Jenny, *La terreur et les signes, op. cit.*, pp. 256-257.

[621] A. Artaud, *Oeuvres Complètes I*, op. cit., p. 314.

> *lartula*, etc.), d'autres de manière plus aléatoire. Certaines privilégient des explosions gutturales, des *draorg taorg* et des *rouarghe* (comme celles où Deleuze croyait naïvement découvrir le « langage de la schizophrénie »), d'autres des mélodies assourdies de dentales et de labiales, d'autres encore des étranglements presque impronon̊cables, des *erkampfti*, des *tenkanktf*. Un grand nombre intègrent, on l'a vu, des variations sur le vocable *ar-to* ou bien des termes empruntés à diverses langues naturelles, mais d'autres en sont complètement dépourvues. Il est en tout cas impossible de repérer dans l'ensemble des séquences glossolaliques des règles de construction, une morphologie ou une métrique communes. Chacune d'elle se présente comme un *hapax*, une profération non-itérable, purement performative, purement idiomatique, véritable défi à toutes les lois du langage. Chacune d'elle surgit de manière imprévisible, en interrompant soudain l'enchaînement des phrases, toujours différente des autres séquences, toujours neuve, comme la vie elle-même en sa création continuée[622].

Il ne s'agit donc pas de la flexion qui mettrait le mot et le corps sur le même plan, tout en introduisant entre eux une ligne abstraite, une ligne de fuite. Il s'agit des expressions incisives, qui comme font des incisions. Elles introduisent la danse de l'anatomie, la danse des figures dentelées. Il faut qu'un écart subsiste entre les articulations. Le rythme ne peut pas être bien arrondi et fluide.

> Telle est la tâche du poète : changer l'ordre du rythme, insérer dans une scansion trop ordonnée, trop régulière, des éléments qui *détonnent*, qui entraînent des variations de ton, d'intensité, de durée, afin de briser ce cours monotone du monde qui se répète comme un destin. Indication très précieuse : le rythme d'une œuvre est une affaire de *montage* et il ne se confond pas avec la cadence purement répétitive des rythmes naturels. Il s'agit au contraire de *décadrer*, de dérégler le tempo des phrases en y introduisant une articulation mobile, un élément-X différentiel qui en détraque la cadence[623].

Nous ne nous tromperions pas en affirmant que cette sorte de montage est exprimée non seulement par des glossolalies particulièrement rythmées, mais aussi, par exemple, par cette phrase : « Moi Antonin Artaud, je suis mon père, ma mère, mon fils / *et moi*[624]. » C'est ainsi que la pensée traverse le délire, navigue à travers le délire. Il s'agit moins d'un moi qui persiste à travers le temps que d'un moi qui s'efforce de « naître à la vie dans la vie ».

---

[622] J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* pp. 161-162.

[623] *Ibid*., p. 165.

[624] Antonin Artaud, *Œuvres Complètes XII*, Gallimard, 1974, p. 77.

Dans son ouvrage, Rogozinski a présenté le retour d'Artaud, son « retour à l'écriture [qui] est l'histoire d'une "sortie de l'enfer", d'un combat contre la folie[625] ». Ainsi nous avons obtenu des nouvelles perspectives sur la problématique présentée dans notre ouvrage. Avançons maintenant vers le croisement des perspectives.

3.1.9. Entre G. Deleuze et J. Rogozinski : quelques enjeux de l'expérience vécue de la pensée

Nous sommes arrivés au dernier chapitre de la dernière partie de notre travail. Il n'est pas difficile pour les lecteurs de détecter les tensions dans notre lecture d'Artaud. Ceci n'est pas surprenant, dans la mesure où nous sommes, pour reprendre le mot de Derrida, devant l'existence qui refuse de signifier, qui refuse de s'offrir à un commentateur possible (« Je suis témoin, je suis le seul témoin de moi-même[626] », disait le jeune Artaud.). Pourtant, ce qui nous aide à le lire, c'est notre recherche sur sa pensée, ou plutôt, son insistance sur ses pensées. Artaud a pensé ; et on peut dire qu'en pensant, il a voulu se voir, se toucher, se palper. Mais il s'est heurté à des déchirements, manques, absences… Il était évidemment étonné : comment est-il possible de trouver de telles occurrences dans son intériorité ? Et après les avoir trouvées, comment est-il possible d'affirmer que l'on existe ? Est-il possible de vivre de telles expériences et d'exister ? Qui suis-je, moi, Antonin Artaud, au milieu de tout cela ? Les évidences, les réponses possibles, s'éloignaient sans cesse. Il a tout de même insisté sur ses pensées, « sur la valeur réelle, la valeur initiale de [s]a pensée ». De quel point de vue peut-on contempler cette insistance ?

Parmi tous les commentateurs présents dans la première partie, nous avons été particulièrement attentifs à Gilles Deleuze en raison de ses réflexions sur la pensée. Au lieu du *Cogito* que Descartes réduit « à l'instant », Deleuze propose la figure du Je fêlé, c'est-à-dire, du Je dont le « *sum* » n'exprime pas une existence ponctuelle. Il est « fêlé par la forme pure et vide du temps ». C'est le temps des

---

[625] « Il n'a pas écrit tant de textes admirables parce que sa "schizophrénie" l'aurait heureusement délivré de l'illusion d'être un moi, mais pour se réapproprier son moi, son nom, son corps, pour les faire renaître en les arrachant à cette poche noire où ils avaient sombré. » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* pp. 8-9.

[626] « Je suis témoin, je suis le seul témoin de moi-même. Cette écorce de mots, ces imperceptibles transformations de ma pensée à voix basse, de cette petite partie de ma pensée que je prétends qui était déjà formulée, et qui avorte, je suis seul juge d'en mesurer la portée. » A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.*, p. 108.

« contre-effectuations », et il écartèle le sujet. Nous avons déjà dit, en analysant les séries de la *Logique du sens*, que le maintenant, qui devait apporter l'équilibre dans le déroulement du sens, est précisément ce qui y introduit un déséquilibre. Ce n'est plus un point qui fait converger les lignes, mais une surface à laquelle manque la consistance et qui ne laisse subsister que les mouvements, les sens. Mais dans la mesure où ils ne se trouvent plus dans l'espace où les orientations sont prédonnées, ils ne cessent de se diviser, ne cessent de s'écarteler. Telle est la logique du devenir (« À mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même[627] »). C'est aussi la logique disjonctive du schizophrène, la logique de « soit… soit ».

Dans l'effondrement décrit par Artaud dans ses lettres à Rivière, Deleuze voit quelque chose de créateur. Il ne nie pas qu'il s'agisse de la « terrible révélation », dans la mesure où Artaud nous révèle la pensée « sans image », mais il la salue d'autant plus. Ce qui est révélé n'est pas simplement une autre image, « empruntée […] à la schizophrénie », mais une « possibilité de la pensée », qui (en tant que possibilité) ne se révèle pas que dans « l'abolition de l'image [dogmatique de la pensée] [628] ». C'est ce que le commentaire concis de *Différence et Répétition* nous enseigne.

Dans *Logique du sens*, il s'agit de l'abolition de la surface, de la « faillite » de cette dernière. Le moindre schizophrène » connaît, dit Deleuze, cette révélation selon laquelle « il n'y a pas, il n'y a plus de surface ». Les mots perdent leur sens, ils sont comme mangés par les profondeurs. Par conséquent, le schizophrène éprouve une énorme souffrance qu'il ne vainc qu'en inventant un « *langage sans articulation* » dont le « ciment » est « un principe mouillé, a-organique bloc ou masse de mer[629]. » Il nous semble que cette analyse est en quelque sorte présagée par cette constatation dans *Différence et Répétition* : Artaud sait « [q]u'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité[630] ». Il s'agit de l'hétérogénéité des éléments, et c'est ce qui empêche que, par exemple, la pensée devienne une belle totalité. Ce bloc « a-organique », dont parle Deleuze, peut être vu comme ce qui est de l'inarticulé dans

---

[627] « Devenir, ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modéle, fut-il de justice ou de vérité. Il n'y a pas un terme dont on part, ni un auquel on arrive ou auquel on doit arriver. Pas non plus deux termes qui s'échangent. La question "qu'est-ce que tu deviens ?" est particuliérement stupide. Car a mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. » G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues, op. cit*., p. 8.

[628] G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit*., p. 192.

[629] G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit*., p. 109.

[630] G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit*., p. 192.

l'articulation, et qui persiste à travers elle. Pourtant, comme nous l'avons vu dans les analyses de Rogozinski, cette interprétation n'est pas conforme à la pratique de l'écriture chez le dernier Artaud. Dirigeons maintenant notre attention exclusivement vers la pensée.

Dans *Différence et Répétition*, en présentant Artaud, Deleuze nous dit que penser est en essence un acte de création, dans la mesure où il s'agit de « faire naître ce qui n'existe pas encore ». Pourtant, dans quelle mesure le penser est-il une création ? Évidemment, la réponse à cette question ne peut être que complexe, tant qu'elle exige que l'on prenne en considération la philosophie entière de Deleuze. Cependant, pour comprendre le lien entre la pensée et la création, il suffit de porter l'attention sur la conception du sens chez lui. Il est clair que le sens se partage sans une commune mesure entre les choses et les mots, ou entre les choses et ce qui sont les incorporels (les verbes). Celui qui pense, qui est engagé dans l'acte de penser, devient nécessairement impliqué dans chaque morceau de la pensée, ou autrement dit, dans chaque conscience thétique. Mais, si l'on effectue une *épochè* radicale, sait-on toujours avec certitude si l'on a affaire à un mot ou à un corps ? Sait-on où l'on est, en tant que sujet pensant ? Sait-on *dans quel sens* on est comme tiré par l'objet de la pensée ? Le penseur doit faire face à cette incertitude, à cette possibilité de la pensée (qu'on trouve chez les schizophrènes aussi), et accepter le hasard, les rencontres inattendues. Comme Deleuze dit lui-même : « Avoir un sac ou je mets tout ce que je rencontre, à condition qu'on me mette aussi dans un sac[631]. » Évidemment, dans de telle situations, l'acte de création devient même une nécessité.

Pourtant, comment voir cette conception deleuzienne de la pensée sous la lumière de la critique de Rogozinski ? Surtout, comment percevoir le lien entre cette conception et la pensée d'Artaud ? En outre, s'agit-il vraiment de l'égicide ? Et si oui, est-ce un problème ? Voici le point de tension. Développons notre argumentation pas à pas.

Tout d'abord, disons dans quelle mesure nous pouvons suivre la conception deleuzienne de la pensée. Il est clair que la pensée, surtout lorsqu'elle est motivée par une discipline rigoureuse comme la philosophie, dépasse nécessairement la conscience plus ou moins sereine que l'on a dans la vie quotidienne. Ou mieux dit, la pensée cause des remous. Elle rassemble les fragments, qui ont attiré notre attention, sous une lumière nouvelle et nous pousse inexorablement vers une réalité qui se prête à la création. Il est possible de dire que dans ce genre de situations, le sentiment de soi, ou la conscience de soi-même, disparaît dans une

[631] G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 15.

certaine mesure. Il n'est pas nécessaire de se dire ou de se rappeler : oui, c'est moi qui pense. En d'autres termes, il y a un débordement ; ce qui se révèle dans l'acte de penser n'est pas commensurable avec les conditions préalables ou préétablies. En ce sens, dire que la pensée doit revenir au même, au Moi, même lorsque ce Moi est compris comme un « degré supérieur d'identité à nous-mêmes[632] », c'est fausser l'aventure qu'est la pensée. Il faut tirer quelque chose de nouveau, même de la répétition. Par exemple, la lecture répétée d'un texte, surtout lorsque cette lecture est frustrante, peut produire précisément ce débordement, peut révéler des richesses insoupçonnées, tant que les ondes de nos pensées, qui s'accroissent sans cesse, atteignent de nouveaux rivages. C'est ce débordement qui donne un sens nouveau à nos lectures, à nos quêtes ; qui crée un sens nouveau en se déchirant et se rassemblant sans cesse, car à une certaine vitesse ce va-et-vient devient quelque chose de nouveau, un nouvel élément. Évidemment, on devrait affirmer une telle pratique, une telle aventure de la pensée. Comme Rogozinski le note : « Deleuze était un explorateur de génie : il a inventé une nouvelle géographie de l'esprit et un nouveau style de philosophe. Il a redécouvert le plan d'immanence de la vie comme enjeu de la pensée. Il nous a appris à penser l'immanence comme multiplicité, comme réseau ou rhizome de singularités, et nous a offert tant de concepts inouïs qui permettent d'arpenter ce champ[633]. »

Or, trouve-t-on chez Artaud une conception similaire de la pensée ? D'abord, disons une chose quelque peu naïve : on peut imaginer qu'il aurait été favorable à cette notion de pensée telle que propose Deleuze. Mais Artaud entend-il *sa* pensée de la même manière ? Tout d'abord, en ce qui concerne la « pensée *sans image* », il est difficile d'imaginer qu'une telle définition aurait été quelque chose de positif pour lui. Par exemple, dans *L'ombilic des limbes*, lorsqu'il décrit « l'angoisse opiumique », il dit : « Le néant de l'opium a en lui comme la forme d'un front qui pense, qui a situé la place du trou noir. / Je parle moi de l'absence de trou, d'une sorte de souffrance froide et *sans images*, sans sentiment, et qui est comme un heurt indescriptible d'avortements[634]. » (Nous soulignons) Quant à l' « effondrement central de l'âme », on peut tenter d'y voir une sorte de débordement ou une sorte

---

[632] « Ces difficultés [dont parle Rivière] sont heureuses : non seulement parce qu'elles empêchent la nature de la pensée de dévorer notre propre nature, non seulement parce qu'elles mettent la pensée en rapport avec des obstacles qui sont autant de "faits" sans lesquels elle n'arriverait pas à s'orienter, mais parce que nos efforts pour les dépasser nous permettent de maintenir un idéal du moi dans la pensée pure, comme un "degré supérieur d'identité à nous-mêmes" […] » G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit*., p. 191.

[633] J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* p. 136.

[634] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit*., p. 87.

de dispersion de la pensée, cette irruption qui nous pousse vers l'acte de création, mais chez lui, il s'agit plutôt de l'angoisse et de la sensation de séparation qui s'ensuit. Par conséquent, la pensée se trouve comme suspendue. Les mots ne peuvent plus « entrer en danse » ; on peut dire que le rythme même de sa pensée est fêlé, qu'il est déréglé. Mais il tient tout de même à ce que ces percées irrégulières apparaissent : « Je n'ai visé qu'à l'horlogerie de l'âme, je n'ai transcrit que la douleur d'un ajustement avorté[635]. »

Pourtant, posons des questions plus complexes : même si l'on accepte que la pensée artaldienne est dominée par un autre souci que la créativité deleuzienne, n'est-il pas possible d'affirmer que cette créativité pourrait être un certain remède pour elle ? Ou n'est-il pas possible de dire qu'une pensée ne devient une véritable percée que sous la condition qu'elle tombe dans cette arythmie mortelle qui dérègle la marche normale de la pensée et y introduit un déséquilibre essentiel ? Après tout, pourquoi ne pas se prêter aux innombrables devenirs – devenir-animal, devenir-plante ou devenir un morceau de la mélodie ? N'est-il pas nécessaire qu'on affirme, au moins dans une certaine mesure, ce qui nous arrive dans la vie ? À quoi bon être un ego, être soi-même, etc. ? Toutes ces questions contiennent des vérités, et dans la mesure où, qu'on nous pardonne ce truisme, chacun décide pour soi, il n'y a pas de réponse simple, de réponse définitive à ces questions. Néanmoins, ne peut-on voir cette créativité qu'est la pensée comme quelque chose qui soutient ou peut soutenir l'existence d'un moi ? Car, évidemment, il n'est pas facile d'être un moi ; il y faut d'innombrables identifications pour qu'on commence à comprendre que, par exemple, on est telle ou telle personne dans telle ou telle communauté. Philosophiquement dit, être un moi, ce n'est pas ce qui va de soi. Déjà les méditations de Descartes nous mettaient devant cette énigme.

C'est pour cette raison que nous avons décidé de prendre en considération les analyses de J. Rogozinski. Chez lui, il ne s'agit en effet pas d'un Moi qui serait comme le principe d'identité ; il s'agit d'un moi singulier, de cette vérité qui semble être si proche mais qui est aussi ainsi lointaine. Il faut donc entreprendre l'ego-analyse. Rogozinski choisit la méthode phénoménologique, l'*épochè*, et il démontre comment, en l'utilisant, on peut obtenir une différenciation subtile et essentielle. L'épochè est une méthode pour *commencer* à philosopher, à connaître ce qu'on est. Mais il faut admettre que celui qui effectue l'*épochè* est profondément impliqué dans cet acte ; il faut admettre qu'il y a des moi fragmentaires, que l'unité éclate en multiplicité. Le problème de l'unité de tous ces flux, qui sont à l'état naissant, n'est pas résolu par Rogozinski par un appel à une conscience réflexive. Le philosophe

---

[635] *Ibid.,* p. 104.

a élaboré la théorie du restant pour nous expliquer comment les aliénations sont possibles, comment il est possible que le moi s'aliène. Car voici le problème : ou bien on ne prend pas ces aliénations au sérieux (on est trop naïf), ou bien on croit que le moi est en tout cas quelque chose de dérivé, un pauvre sujet (on est trop malin). En ce sens, il nous semble que l'analyse de Rogozinski est bien nécessaire pour qu'on commence ou recommence à lire Artaud[636].

Il nous semble que Deleuze et Rogozinski montrent tous deux une vigilance exceptionnelle envers la pensée, laquelle tombe assez facilement dans le piège d'une unité ou d'une identité présupposée. Ils reconnaissent tous deux la multiplicité à l'œuvre dans chaque acte de pensée, mais en tirent des conclusions opposées. Deleuze nous présente le champ d'immanence peuplé de singularités où « [l]a vie de l'individu […] fait place à une vie impersonnelle » ; il s'agit d' « un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure », de la vie de « "*Homo tantum*" auquel tout le monde compatit et qui atteint à une sorte de béatitude[637] ». Quant à Rogozinski, il insiste sur le fait qu'on peut voir dans le champ d'immanence les vécus des moi fragmentaires et larvaires ; l'*épochè* nous met en contact non seulement avec cette multiplicité cachée, mais nous dévoile aussi la précarité des synthèses d'identification. Un moi ne peut pas exister sans un écart intérieur, sans un tissu étranger, et c'est pour cette raison qu'il tombe assez facilement sous l'emprise des fantasmes aliénants. Mais dans la mesure où le restant et la crise du chiasme ne sont pas les phénomènes primaires, il est possible pour un moi de se redonner à lui-même, de « se toucher dans la vie ».

Quant à nous, nous croyons que les percées philosophiques de Deleuze montrent une vitalité de la pensée, qu'elles nous aident à ne pas reculer devant les expériences qui transgressent les limites des sciences (y compris la philosophie) ; mais elles échouent à prendre en considération l'aliénation et la souffrance présentes chez Artaud. Même s'il est certain qu'on peut parler d'une affirmation de la souffrance chez Artaud, ce n'est pas l'affirmation joyeuse et dionysiaque de la vie qui se déchire et se dévore. À cet égard, il était important pour nous de souligner l'affirmation du moi chez Jacob Rogozinski, une affirmation qui semble parfois impossible, submergée par les aliénations et les souffrances immondes,

---

[636] « Tel est le pari de ce livre : l'affirmation d'une vérité singulière qui traverse l'écriture d'Artaud demande d'être réaffirmée. Car son œuvre reste en attente de ses lecteurs, de cette membrane à multiples degrés où elle serait enfin comprise, où elle trouverait sa promesse d'avenir, son horizon messianique. J'ai seulement voulu ouvrir un chemin à ces lecteurs à venir. » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit*., p. 19.

[637] G. Deleuze, *Deux Regimes de Fous, op. cit.,* p. 361.

mais qui est tout de même possible et précieuse. Partageons maintenant les dernières réflexions sur la pensée que nous avons trouvées chez Artaud.

Il était important pour nous de parler de la pensée telle qu'elle apparaît chez le jeune Artaud. Ses écrits de jeunesse montrent que la pensée désigne pour lui quelque chose de plus proche, plus intérieur que, par exemple, l'intellect ou l'esprit ; et tandis qu'il utilise parfois le mot esprit avec une connotation négative (nous en avons parlé), ce n'est presque jamais le cas pour la pensée. Cela ne signifie pas qu'il ne rencontre pas de problèmes en pensant, ou qu'il n'en souffre pas ; parfois, il peut même nier qu'il est capable d'avoir une pensée, mais il ne renonce pas à elle. Il rapproche ce qu'il appelle une pensée, une véritable pensée, d'une réalité fondamentale :

> [J]e prétends, moi, entre autres, que je n'ai pas de pensée.
>
> Mais ceci fait rire mes amis.
>
> Et cependant !
>
> Car je n'appelle pas *avoir de la pensée*, moi, voir juste et je dirai même *penser* juste, avoir de la pensée, pour moi, c'est *maintenir* sa pensée, être en état de se la manifester à soi-même et qu'elle puisse répondre à toutes les circonstances du sentiment et de la vie. Mais principalement *se répondre à soi*[638].

Tentons une interprétation. Tout d'abord, on peut dire qu'Artaud n'accorde pas beaucoup d'importance à la pensée en tant qu'elle est connaissance des faits, ou en tant qu'elle a une valeur argumentative. Pour lui, la pensée semble être ce qui crée la présence, dans la mesure où elle connecte « toutes les circonstances du sentiment et de la vie ». En ce sens, la pensée est ce qui accompagne nécessairement la manifestation de soi (ou de moi). Pourtant, si l'on l'interprète ainsi, on se rapproche de la conclusion que, pour Artaud, la pensée est, mutatis mutandis, une belle unité ; et qu'il est comme séduit par cette illusion rassurante selon laquelle il peut y avoir une présence pleine, une présence à soi tout simplement. À vrai dire, cette conclusion ne serait pas entièrement erronée ; on peut, par exemple, dire que Artaud, qui est conscient de « l'*émaciation* de [s]on moi[639] » et qui attend la « conflagration *nourricière* de forces au visage neuf[640] », consent assez facilement à

---

[638] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit*., p. 82.

[639] « Ce problème de l'émaciation de mon moi ne se présente plus sous son angle uniquement douloureux. Je sens que des facteurs nouveaux interviennent dans la dénaturation de ma vie et que j'ai comme une conscience nouvelle de mon intime déperdition. » *Ibid*., pp. 135-136.

[640] *Ibid*., p. 349.

définir la pensée par cette image plus ou moins sereine. Néanmoins, même si Artaud semble nous donner une telle image, elle n'est jamais indépendante » du fait de savoir qu'il y a des états où il est privé de la pensée. En d'autres termes, avoir de la pensée, ce n'est pas quelque chose qui va de soi pour lui. Il faut « maintenir sa pensée », c'est-à-dire, il faut exercer l'effort pour parvenir à continuer à penser, à demeurer dans la pensée. Mais dans la mesure où il a l'impression que sa pensée est comme marquée par les ruptures, il est forcé à s'aventurer en elle, à s'ouvrir radicalement à la réalité singulière. Lisons, par exemple, ce passage de *L'ombilic des limbes* :

> Il faut en finir avec l'Esprit comme avec la littérature. Je dis que l'Esprit et la vie communiquent à tous les degrés. Je voudrais faire un Livre qui dérange les hommes, qui soit comme une porte ouverte et qui les mène où ils n'auraient jamais consenti à aller, une *porte simplement abouchée avec la réalité*[641]. (Nous soulignons)

Ici, dans cette radicalité, on peut voir une certaine préfiguration du théâtre de la cruauté, du théâtre qui voulait se débarrasser des démarcations traditionnelles (entre la vie et le spectacle, ou, dans une certaine mesure, entre les acteurs et les spectateurs). Pourtant, des problèmes surgissent. Par exemple, il y a l'idée que l'action du théâtre ne doit s'accomplir qu'une fois. Évidemment, on peut l'interpréter de différentes façons ; mais, avant tout, il nous semble qu'ici l'action s'installe au niveau virtuel : « [Q]u'on n'oublie pas qu'un geste de théâtre est violent, mais qu'il est désintéressé ; et que le théâtre enseigne justement l'inutilité de l'action qui une fois faite n'est plus à faire, et l'utilité supérieure de l'état inutilisé par l'action mais qui, *retourné*, produit la sublimation[642]. » Mais comment connaître cette action, par quel signe ou par quelle trace ? Tirons un parallèle avec le passage suivant : « Il s'agit de substituer au langage articulé un langage différent de nature, dont les possibilités expressives équivaudront au langage des mots, mais dont la source sera prise à un point encore plus enfoui et plus reculé de la pensée[643]. » L'action du théâtre, a-t-elle peut-être lieu dans cette source qui est comme un point enfoui et reculé de la pensée, dans cette source qui est comme le « fragile et remuant foyer

---

[641] *Ibid*., p. 62.

[642] A. Artaud, *Œuvres Complètes IV, op. cit*., p. 99.

[643] *Ibid*., p. 131.

auquel ne touchent pas les formes[644] », dont parle Artaud dans la préface ? Il semble que la pensée doit se tenir loin de l'articulation, ou tout au moins, passer à travers elle sans devenir un signe. Mais le problème est qu'une telle balance peut être facilement bouleversée. L'intériorité peut devenir invisible, inapparaissante (comme dans le cas où le fusionnement complet des pôles charnels précipite l'ego vers l'effondrement). Également, l'action et l'inaction peuvent devenir indiscernables et le théâtre peut complètement échouer ; il peut se faire complice d'un fatalisme inquiétant : une fois pour toutes ; il peut succomber au déchirement terrifiant. On peut être fasciné par les risques d'une telle entreprise, mais il ne faut pas oublier que les dangers et les conséquences sont tout à fait réels. Pourtant, ce n'est pas le seul chemin qu'a suivi Artaud. Essayons une autre approche.

Artaud sait que sa pensée se perd sans cesse, qu'une étrange absence se fait sentir au creux de son être. Et dans ce creux, il est comme submergé par le délire. Pourtant, il croit que ce délire n'est pas sans issue, qu'il peut donner lieu à un point de résistance. Voici un passage important du recueil « Fragments d'un journal d'enfer » :

> Me mettre en face de la métaphysique que je me suis faite en fonction de ce néant que je porte.
>
> Cette douleur plantée en moi comme un coin, au centre de ma réalité la plus pure, à cet emplacement de la sensibilité où les deux mondes du corps et de l'esprit se rejoignent, je me suis appris à m'en distraire par l'effet d'une fausse suggestion.
>
> L'espace de cette minute que dure l'illumination d'un mensonge, je me fabrique une *pensée d'évasion*, je me jette sur une fausse piste indiquée par mon sang. Je ferme les yeux de mon intelligence, et laissant parler en moi l'informulé, je me donne l'illusion d'un système dont les termes m'échapperaient. Mais de cette minute d'erreur il me reste le sentiment d'avoir ravi à l'inconnu *quelque chose de réel*. Je crois à des conjurations spontanées. Sur les routes où mon sang m'entraîne il ne se peut pas qu'un jour je ne découvre une *vérité*[645]. (Nous soulignons)

---

[644] « Aussi bien, quand nous prononçons le mot de vie, faut-il entendre qu'il ne s'agit pas de la vie reconnue par le dehors des faits, mais de cette sorte de fragile et remuant foyer auquel ne touchent pas les formes. Et s'il est encore quelque chose d'infernal et de véritablement maudit dans ce temps, c'est de s'attarder artistiquement sur des formes, au lieu d'être comme des suppliciés que l'on brûle et qui font des signes sur leurs bûchers. » *Ibid.*, p. 18.

[645] A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.*, p. 136.

Ici, on peut se rappeler d'un motif bien connu dans les méditations de Descartes. Le penseur, qui est comme coincé après que les vérités sûres se sont effondrées, retrouve un étrange point de résistance (« il me semble »), et vainc les tromperies du Malin Génie. Je ne suis plus ni un corps, ni un animal raisonnable (alors, en un sens, je ne suis même pas un esprit) ; je suis celui qui pense. Évidemment, si Artaud se trouve, lui aussi, dans une pareille situation, c'est pour une autre raison. Mais il laisse parler l'informulé, il en dégage « quelque chose de réel ». En fabriquant une « pensée d'évasion », il consent au délire, à l'illumination mensongère, mais à condition de suivre cette piste, ce chemin indiqué par son sang. Après tout, pourquoi ce chemin ne le mènerait-il pas à une vérité ? Je viens de penser, je suis celui qui a accompli cette pensée. Me voici. Pourtant, comment comprendre l' « emplacement de la sensibilité où les deux mondes » se joignent et qui se fait sentir comme une douleur, comme un néant interne ? De quel lieu parle-t-il ? Avant d'élaborer une réponse possible, reculons un peu et développons une perspective spécifique.

Le jeune Artaud est le penseur de la vitalité, ou plutôt, comme il le dit lui-même, il est « l'Excitateur » de sa propre vitalité. Il faut qu'il retrouve sa pensée même lorsqu'il semble qu'elle a disparu. En vérité, la pensée a comme sombré dans la chair. Rappelons : « Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair[646]. » Il faut dire oui à cette sorte de pensée, à cette pensée qui se donne à nouveau ; qui surgit même dans les vibrations de la langue, qui se donne comme une résonance intime. Ainsi, même dans le cas où la paralysie gagne, la pensée qui est « cachée dans la vitalité nerveuse des moelles » peut resurgir. Comme nous l'avons déjà indiqué, il est significatif que la manière dont Artaud utilise le mot moelle soit liée à l'ancienne signification de l'*aion* qui désignait initialement la « force vitale », le « liquide interne » qui n'est pas tari. Il s'agit de la source de la vie éternelle qui est « toujours tout à la fois ». En ce sens, c'est la vie qui peut donner lieu à un renouvellement de la pensée, qui peut refaire « les chemins de [la] pensée dans [la] chair ».

Néanmoins, on ne peut pas dire que la manière dont Artaud élabore la notion de la chair dans les années 20 soit conclusive. Il est louable qu'il transgresse les dualismes rigides, qu'il démontre une finesse et une flexibilité face à des expériences déchirantes ; mais une telle approche ne suffit peut-être pas pour rendre compte de ce qui se fait sentir en lui comme un néant. Les analyses de J. Rogozinski nous l'ont montré : la chair ne peut pas demeurer simplement chair, il faut qu'elle se donne le corps ; il faut qu'elle apparaisse, qu'elle donne en même

[646] *Ibid*., p. 351.

temps lieu à un étranger intime (et nous avons vu que quand cet étranger devient l'objet d'un extrême dégoût ou même l'objet d'un amour narcissique, il y a des crises). On ne peut donc pas simplement faire référence à un principe (disons vital) et attendre que ce principe résolve les problèmes pratiques ou théoriques. Non pas qu'Artaud soit ainsi naïf dans les années 20 qu'il se contente de recourir à un principe quelconque ; non, il démontre une extrême finesse, il découvre les résonances cachées en vertu de sa pensée seule, il sait qu'il s'agit d'un chemin long et tortueux ; mais il est clair qu'il n'est pas tout à fait à l'aise avec la distance qui, pour ainsi dire, le sépare de lui-même. Autrement dit, il ne sait pas comment s'inscrire dans cette distance. Évidemment, c'est une question qui concerne tous les hommes ; elle est en effet une variation de la question « Qui suis-je ? ». Il est difficile de dire ce que je suis. Je ne suis ni le corps, ni le nom (ces attributs ainsi essentiels) ; ils sont déjà en quelque sorte étrangers à moi. Qui suis-je, moi, qui ai traversé les lumières voilées de la pensée pour arriver à la lumière du monde ? Mais quel monde ? Il n'est pas étonnant qu'on éprouve l'angoisse ou le vertige devant la pensée qu'on *existe*, qu'on *est*. Car, en essence, être ne veut rien dire ; ou plutôt, cela ne peut désigner que ce qui est déjà là, sous la lumière de l'objectivité mondaine ; désigner ce qui apparaît déjà comme un déchet. Comme le disait le dernier Artaud :

> On n'est pas être,
>
> on n'existe pas,
>
> c'est ce que je pense,
>
> drôle de philosophie peut-être, drôle de manière de voir les choses, mais c'est la mienne.
>
> Je pense qu'on est homme et pas être
>
> et que l'homme n'est pas un être et ne peut pas en être un sans déchoir et sans trahir,
>
> l'homme de la chute fut un être, l'homme devint un être en tombant,
>
> et avant,
>
> avant la question de l'être ou du néant ne se posait pas,
>
> Et nul n'aurait pu dire, vouloir dire qu'il était ou n'était pas avant d'être ceci ou cela.

> Être suppose une ration, un arrêt, une sorte d'arrêt de mort qui définisse la nature, range dans la nature et qualité, distingue la qualité, la valeur,
>
> [...]
>
> [l'homme] n'est pas une chose mais un corps,
>
> qu'il est avant tout et uniquement un corps,
>
> un corps qui ne supporte pas d'être, sans éructer et sans tonner,
>
> sans bavarder et sans exploser[647].

Avant d'être un être, *avant* toutes choses, l'homme est-il donc un corps ? Mais quel corps ? De quel corps parle Artaud ? Il semble qu'il n'est ni la chair, ni le corps objectif, ni le Corps sans Organes par ailleurs. Il est quelque chose d'autre. Qu'est-il alors ? S'agit-il peut-être d'une idée délirante, d'une autre obsession du dernier Artaud ? Mais il semble que le dernier Artaud veut se débarrasser des idées délirantes. Il dit dans une lettre (incluse dans « Lettres à propos de Pour en finir avec le jugement de Dieu ») : « Voilà ce que la conscience générale ne comprendra jamais, qu'un corps macéré et piétiné, concassé et compilé par la souffrance et les douleurs de la mise en croix comme le corps toujours vivant du Golgotha sera supérieur à un esprit livré à tous les fantasmes de la vie intérieure […][648]. » Mais précisément ce corps, ne serait-il pas un fantasme, une idée délirante et folle provoquée par une extrême souffrance ? Artaud insiste autrement. Voici un extrait du texte intitulé « La question se pose de… » inclus dans *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1947) :

> […] supprimer l'idée,
>
> l'idée et son mythe,
>
> et de faire régner à la place
>
> la manifestation tonnante
>
> de cette explosive nécessité :
>
> dilater le corps de ma nuit interne,

---

[647] Antonin Artaud, *Œuvres Complètes XXVI*, Gallimard, 1994, p. 82.

[648] A. Artaud, *Œuvres Complètes XIII, op. cit.*, p. 145.

du néant interne

de mon moi

qui est nuit,

néant,

irréflexion,

mais qui est explosive affirmation

qu'il y a

quelque chose

à quoi faire place :

mon corps[649].

Le jeune Artaud parlait, comme nous l'avons vu plus haut, de la « douleur plantée » en lui, plantée « à cet *emplacement* de la sensibilité où les deux mondes du corps et de l'esprit se rejoignent ». Ce croisement tombé en suspens se faisait sentir comme une rupture, comme un néant intérieur. L'emplacement était donc un lieu ou un creux défini par un manque. Il se peut qu'il l'envisage désormais comme un emplacement pour un corps. Non pour un corps qui ne serait qu'un corps parmi d'autres mais pour un corps auquel il faut activement *faire place*. Car, comme *Le théâtre de la cruauté* de 1947 nous enseigne, « la réalité n'est pas achevée, elle n'est pas encore construite » ; et ce qui est en vérité le théâtre de la cruauté, ce n'est pas « le symbole d'un vide absent, d'une épouvantable incapacité de se réaliser dans sa vie d'homme », mais il est « l'affirmation d'une terrible et d'ailleurs inéluctable nécessité ».[650] Le corps est affirmé de la même manière. Ce corps, soit-il même celui de mon chaos interne (néant, nuit, irréflexion…), est tout de même mon corps. Voici une « explosive affirmation ». Et il semble qu'il s'agit déjà d'un corps qui a vécu à travers les blessures et les morcellements, d'un corps qui ne se perdra pas : « Qui suis-je ? / D'où je viens ? / Je suis Antonin Artaud / et que je le dise / comme je sais le dire / immédiatement / vous verrez mon corps actuel / *voler en*

[649] *Ibid.,* p. 94.

[650] *Ibid.,* p. 110.

éclats et / *se ramasser* / sous dix mille aspects notoires / un corps neuf / où vous ne pourrez / plus jamais / m'oublier[651]. » (Nous soulignons)

Chez Descartes, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, il y a un écart entre les mouvements des corps (plume, épée) qui excitent les sensations ou les pensées diverses et ces dernières qui ne leur ressemblent pas. Par conséquent, c'est l'âme qui sent, ou c'est la pensée qui me fait dire : « j'existe ». Pourtant, par quelle audace oserais-je privilégier ma pensée dans cet enchaînement des choses ? Tout d'abord, il semble y avoir un écart parce que la pensée y introduit un *avant*. Non que je puisse effacer les impressions venant du dehors, mais je peux faire *comme si* tout cela n'avait pas encore eu lieu. C'est ainsi que je peux faire coïncider quoi que ce soit avec ma pensée effective, ou avec mon voir effectif. Comme disait Artaud : « Les choses, je les vois pour la première fois, c'est la règle absolue[652]. »

Pourtant, on le sait déjà, cette « première fois » qui a lieu avant toutes choses peut donner lieu à toutes sortes de confusions, et ces confusions peuvent à leur tour donner lieu à des dangers mortels. S'il y a un avant, c'est parce qu'on *avance* quelque chose, une idée, une pensée. Artaud : « Je ne crois qu'un seul parmi les philosophes qui ont écrit sur l'être, ou le néant, l'âme, l'esprit, la vie, la mort, se soit rendu compte à quel point l'esprit est une bataille de corps, qu'une idée est une armée personnelle qu'on ne peut en aveugle *avancer* sans risquer une petite morte[653]. » (Nous soulignons) Peut-être ne s'agit-il pas d'une vraie mort, mais il s'agit en tout cas d'une défiguration que j'identifie comme mensongère et que je dois identifier davantage comme mienne. Comment avancer une idée (ou penser quelque chose) sans se perdre, comment s'installer en avant de toutes choses (pour les voir) sans s'abîmer dans un trou noir ? Inutile de dire qu'il n'y a pas de méthode sûre pour y parvenir. Mais nous savons qu'Artaud a certainement tenté de renverser la chute dans l'abîme, ou plutôt, il a tenté de donner lieu à l'autre côté de l'abîme, de le faire apparaître. Nous citons du *Dossier de Van Gogh le suicidé de la société* :

> Le regard de van Gogh en est si pénétrant qu'il sent à la fois le scrofule, cette malédiction de dessiccation d'un enduit mis par je ne sais quels mauvais esprits sur l'être, enduit que l'homme à travers toute sa vie va percer.
>
> Ce regard dévorant,

---

[651] *Ibid*., p. 118.

[652] Antonin Artaud, *Œuvres Complètes XXIII*, Gallimard, 1987, p. 183.

[653] A. Artaud, *Œuvres Complètes XXVI, op. cit.*, pp. 82-83.

pénétrant,

suraigu,

obscène presque à force de pénétration, de sincérité, et qui est en même temps un regard vide, creux, retourné, repris en arrière, renversé sur un dehors sub-externe plus terrible que tous les intérieurs,

c'est un immense psychologue qui l'a peint.

Or il paraît que ce psychologue était fou, mais voir une folie ou un délire quelconque dans un visage occupé par un pareil regard c'est être soi-même aliéné, définitivement aliéné à toute vérité humaine, et cela prouve que la psychiatrie tout entière n'a d'ailleurs jamais vécu que de son aliénation à la plus élémentaire et simple vérité[654].

[654] A. Artaud, *Œuvres Complètes XIII, op. cit.*, p. 206.

4.
CONCLUSION

Notre travail était consacré à Antonin Artaud. Nous l'avons choisi parce que nous voulions parler d'une figure exceptionnelle, de quelqu'un de non-philosophe ayant tout de même donné lieu à des pensées et des analyses philosophiques. Il n'y a rien d'étonnant à cela dans la mesure où nous savons que la philosophie du XXe siècle n'a pas hésité à porter son attention sur la littérature ou sur la folie. Pourtant, le cas d'Artaud n'est pas un cas parmi d'autres. S'il y a un sens à tirer du fait qu'Artaud ait protesté contre la production d'œuvres, c'est probablement qu'il ne voulait pas que quelqu'un d'autre parle à sa place. Et c'est pour cette raison qu'il est difficile d'imaginer Artaud comme un sujet passif sur lequel on peut porter son regard et qu'on peut désigner ou circonscrire comme un champ pour un discours, soit philosophique, soit scientifique. Un discours sur Artaud apporte un déséquilibre dans la philosophie ; on est comme bouleversé en voyant quelqu'un qui porte, pour ainsi dire, les habits royaux, parle de la pensée et de l'esprit, de la métaphysique du néant intérieur, et en même temps nous montre des lambeaux. Ajoutons qu'en nous les montrant, il nous montre ce qui est précisément invisible. Une question sous-entend les aventures d'Artaud : est-il possible de subir de telles défigurations et de tout de même exister ? Comme il écrit à Rivière : « Quel cerveau y résisterait ? Quelle personnalité ne s'y dissoudrait[655] ? » Comment Artaud lui-même a-t-il pu y résister ?

En présentant Artaud, nous avons suivi un chemin long et sinueux. Cette sinuosité, qui implique également les divergences, était inévitable dans la mesure où nous voulions mettre à jour le rapport entre Artaud et la philosophie. Il était impossible de négliger le fait que sa pensée est, depuis les années 60, intégrée dans un réseau à la fois complexe et éclectique. Nous avons jugé nécessaire de présenter ce réseau, et en même temps d'en extraire Artaud, du moins dans une certaine mesure. Puisque nous voulions également élaborer notre propre approche, nous avons introduit la deuxième partie (intitulée « L'expérience vécue de la pensée dans la philosophie moderne ») dans notre travail : elle nous a permis de prendre une certaine distance par rapport à tous les commentaires sur Artaud. Il fallait que, tout d'abord, nous nous interrogions sur la manière dont certains philosophes abordent la pensée. Il fallait mettre à jour les tensions qui se font sentir dans le projet d'un philosophe, aussi bien que les tensions qui existent entre les philosophes. Pour cette raison, nous avons différé notre propre analyse, mais nous croyons que cette démarche était nécessaire pour dûment mettre en relief la pensée d'Artaud. Passons en revue nos découvertes et résumons toutes les idées importantes.

---

[655] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 53.

Blanchot parle de l'intensité du mot d'Artaud : « Ce qu'il dit est d'une intensité que nous ne devrions pas supporter[656]. » Il semble qu'il s'agisse avant tout de l'intensité qui se révèle dans l'expérience du poète, aussi bien que dans celle du penseur. La parole ou la pensée, en tant qu'elles portent la puissance infinie en elles-mêmes, ne s'épuisent pas ; mais ce non-épuisement signifie que le penseur est comme jeté dans l'ombre de l'impensé. Blanchot écrit :

> Le « vide » est un » vide actif ». Le « je ne puis pas penser, je n'arrive pas à penser » est un appel à une pensée plus profonde, pression constante, oubli qui, ne souffrant pas d'être oublié, exige pourtant un plus parfait oubli. Penser est désormais ce pas toujours à porter en arrière. Le combat où il est toujours vaincu est toujours repris plus bas[657].

En ce sens, le penseur est comme enveloppé par les couches successives de l'impensé. La pensée doit être recommencée, mais dans la mesure où le commencement se retire indéfiniment, le *re*-commencement ne peut se définir autrement que par le manque ou par la pression énorme exercée par le vide (notons que les analyses de Blanchot s'inscrivent dans la définition heideggérienne du penser telle qu'elle est présentée dans *Qu'appelle-t-on penser ?*). Et s'il est tout de même possible pour la pensée de se rapprocher de la source à partir de laquelle elle est issue et de demeurer dans ce commencement immémorial, c'est à la condition qu'elle devienne comme un signe de ce qui est indicible ou impensable. C'est peut-être ainsi que Blanchot comprend ce qui est *unique* dans le destin d'Antonin Artaud.

Comme nous l'avons déjà vu, Derrida a pourtant su problématiser cette ligne de raisonnement blanchotienne. Il semble en effet que l'unique est éclipsé par l'essence de la pensée ou de la poésie chez ce dernier. Au lieu de ce destin, Derrida propose une lecture qui rend les enjeux de la pensée artaldienne plus dynamiques et plus palpables. Il faut en effet se demander pourquoi il est ainsi difficile de parler de ce qui est unique. En outre, quel est ce vide qui se l'approprie et qui semble parler en son nom ? Dans la conclusion de la première partie, nous avons noté qu'il s'agit également d'une problématique qui concerne Derrida au niveau personnel, en tant que philosophe cherchant sa place dans la tradition ou l'activité philosophique. Derrida a bien vu le danger du « malheur interminable » de la situation où le disciple reste toujours à l'écoute du maître. Il a déclaré : « Il faut […]

---

656 M. Blanchot, *Le livre à venir, op. cit.*, p. 55.

657 *Ibid*.

briser la glace, ou plutôt le miroir, la réflexion, la spéculation infinie du disciple sur le maître. Et commencer à parler[658]. »

Néanmoins, ce commencement du parler ne peut pas signifier le commencement du parler en son nom. Il faut plutôt écouter la voix qui parle comme une histoire qui a déjà eu lieu, qui s'est rendue diaphane à elle-même, qui a établi la proximité avec elle-même et ainsi donné lieu à la présence comme la source ultime de la connaissance. Ainsi vue, ou plutôt ainsi entendue, cette voix cesse d'être une voix monolithique. Chez Husserl, Derrida avait repéré quelques tensions qui hantent le projet phénoménologique. Même si les signes s'offrent à la visibilité et créent, grâce à leur répétabilité, l'idéalité, ils ne sont ni la source ni le sens de cette idéalité. S'il y a un sens, c'est parce qu'il y a un vouloir-dire, un pur s'exprimer, et ce dernier doit toujours se tenir loin de la matérialité des signes. À cette fin, Husserl a tenté de circonscrire le champ du discours intérieur, du discours ayant lieu dans la « vie solitaire de l'âme », et en essence, il ne l'a fait qu'en suspendant toutes les couches matérielles, toutes les couches impures. Derrida croit que de cette manière, qu'on le veuille ou non, on entre en contact avec une auto-affection particulière qui est *s'entendre-parler*, et qui ne peut échapper à la temporalité. En d'autres termes, la voix, elle aussi, tombe ; elle tombe dans la sinuosité des lettres, des signes, et se trouve contaminée par le mouvement qui ne s'offre ni à l'œil seul, ni à l'oreille seule. C'est le drame de *Finnegans Wake* : le commencement, le bégaiement de Dieu, le déluge des voix parlées. L'histoire retentit à travers les équivoques ; et s'il y a quelque chose avant cette histoire, c'est l'instance de l'indécision. Cette indécision doit se décider, soit se prêter à l'oreille, soit se prêter à l'œil ; mais ni l'un ni l'autre ne peuvent effacer la trace qui doit rester et contaminer la présence pure. Normalement, on pense la présence comme une clôture, comme un *telos* ultime qui rassemble et circonscrit toute notre connaissance. On croit que cette clôture a eu lieu. Mais a-t-elle pu avoir lieu ? Ou est-ce qu'une béance qui s'ouvre chaque fois qu'elle commence à avoir lieu ?

Les analyses que Derrida a consacrées à Artaud sont marquées précisément par ces tensions. On ne peut pas faire d'Artaud un témoin de l'essentialité de la pensée ou de la poésie, car son projet nous dévoile un creux qui met en échec tout mouvement vers l'essentialité. En d'autres termes, on ne peut trouver abri ni sous le vide « actif », ni sous l'ombre épaisse de la négativité que l'on découvre en pensant. Il faut activement résister à ces tentations. Derrida dit :

> Si Artaud résiste absolument – et, croyons-nous, comme on ne l'avait jamais fait auparavant – aux exégèses cliniques ou critiques – c'est par ce qui dans son

[658] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit*., p. 52.

> aventure (et par ce mot nous désignons une totalité antérieure à la séparation de la vie et de l'œuvre) est la protestation *elle-même* contre l'exemplification *elle-même*. Le critique et le médecin seraient ici sans ressource devant une existence refusant de signifier, devant un art qui s'est voulu sans œuvre, devant un langage qui s'est voulu sans trace[659].

Si l'on se trouve devant une « existence » qui refuse de « signifier », c'est parce qu'elle refuse de demeurer dans la différence qui aboutit à l'aliénation, à la séparation. Par exemple, la manière traditionnelle de différencier l'âme et le corps, ou entre la vie et l'œuvre, semble être insupportable pour Artaud qui veut protéger ce qui lui est propre, ce qui est son propre ; ainsi, il veut assurer sa présence à soi. Derrida écrit : « En ce sens, la "métaphysique" d'Artaud, dans ses moments les plus critiques, accomplit la métaphysique occidentale […][660]. » Pourtant, une telle vie, une vie sans différence semble être invivable ; car, elle est sans défense contre le renversement qui est peut-être encore plus cruel que la différence entre soi et soi. Comme on lit dans *La voix et le phénomène* : « Une voix sans différance, une voix sans écriture est à la fois absolument vive et absolument morte[661]. »

Derrida accorde une attention particulière à la voix précisément parce qu'elle semble exister sans trace ; elle semble être quelque chose de complètement aérien. Or, la parole proférée tombe sur le sol, elle ne disparaît pas. Elle tombe dans les lettres, dans les signes, qui, dans la mesure où ils sont comme des incisions sur une surface, donnent lieu à une béance, à une ouverture à partir de laquelle la voix peut parler, résonner[662]. Il y a donc une profonde duplicité dans la parole vive, dans la voix qui se croit être présente à elle-même. Dans les fuites découvertes par Artaud dans son intériorité, dans sa pensée (« je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel[663] »), Derrida a vu les enjeux de la voix, de la parole soufflée. Il a vu le destin du sujet de la métaphysique occidentale, du sujet qui devient comme différé par sa propre histoire, par son propre mouvement. Dans ses lettres à Rivière, Artaud avait parlé de l' « effondrement central de l'âme », de l' « érosion » décrite comme « essentielle à la fois et fugace »[664]. Évidemment, la pensée doit se plonger

---

[659] *Ibid*., p. 261.

[660] *Ibid*., p. 291.

[661] J. Derrida, *La voix et le phénomène, op. cit*., p. 120.

[662] « Il reste alors à *parler*, à faire *résonner* la voix dans les couloirs pour suppléer l'éclat de la présence. Le phonème, l'akoumène est le phénomène du labyrinthe. Tel est le *cas* de la *phonè*. S'élevant vers le soleil de la présence, elle est la voie d'Icare. » *Ibid*., p. 122.

[663] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 30.

[664] Ibid., p. 35.

dans les bifurcations, se lire à travers tous les développements qui peuvent advenir à elle ; mais parfois elle semble se disperser sans trace, sans retour possible à elle-même. Dans le mot « fugace », Derrida a identifié une furtivité, le vol subtil qui glisse « invisiblement dans le rien qui me sépare de mes mots[665] ». C'est ce rien qui donne lieu à la dépossession contre laquelle lutte Artaud. Ce rien n'est pas un abîme infranchissable ; il est franchi de tous les côtés, mais tous ces mouvements ne comblent pas la lacune qui se donne lieu. Le rapport conscient à quelque chose, même s'il s'agit de mon corps, implique déjà la dépossession : « Depuis que j'ai rapport à mon corps, donc depuis ma naissance, je ne suis plus mon corps. Depuis que j'ai un corps, je ne le suis pas, donc je ne l'ai pas. Cette privation institue et instruit mon rapport à ma vie. Mon corps m'a donc été volé depuis toujours[666]. »Il en va de même pour l'œuvre. Le jeune Artaud avait écrit : « Cher ami, ce que vous avez pris pour mes œuvres n'était que les déchets de moi-même[667]. »

Le problème que nous avons repéré dans ces analyses de Derrida concerne l'enfermement particulier de l'aventure d'Artaud. À la fin de *La parole soufflée*, Derrida résume sa démarche : « Cette duplicité du texte d'Artaud, […], nous a sans cesse obligé à passer de l'autre côté de la limite, à montrer ainsi la clôture de la présence en laquelle il devait s'enfermer pour dénoncer l'implication naïve dans la différence[668]. » Ainsi, chaque pas d'Artaud est, pour ainsi dire, enraciné dans la duplicité. En ce sens, Derrida n'est pas loin de ce que Blanchot avait dit : « Penser est désormais ce pas toujours à porter en arrière ». Pourtant, avec cette différence qu'il n'y a plus ni arrière ni avant mais juste une membrane qui non seulement résiste aux lectures naïves, se tient loin d'elles, mais aussi résiste à l'inscription qui pourrait faire de la pensée une pensée vécue, ou la cruauté vécue. Il n'est pas un hasard que dans ses analyses sur Artaud Derrida invoque le « *Wunderblock* » de Freud comme l'exemple d'une « écriture qui s'efface et se retient elle-même[669] ». Or, en ce sens, il n'y a plus « l'autre côté de la limite » dont parle Derrida ; depuis le départ, il ne s'agit que de l'enfermement, de l'enveloppement dans le discours ; on ne sort pas des dédales de la voix et des signes. Certes, les analyses fines de Derrida font vibrer la toile de ces implications mutuelles avec agilité ; elles nous montrent précisément les limites des lectures et des raisonnements et, du même coup, suscitent les échos lointains qui retiennent ce qui nous échappe pendant nos

---

[665] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit*., p. 264.

[666] *Ibid*., p. 268.

[667] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 111.

[668] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit*., p. 291.

[669] *Ibid*., p. 288.

démarches plus ou moins linéaires, et qui comme retiennent aussi l'espoir de la pensée et de la création nouvelles. Mais le suspens ou le moment de l'indécision est tellement grand que l'acte de lecture lui-même devient différé, et de cette manière, il devient complice de la voix parlant à partir d'un lieu immémorial. Cette démarche a certainement ses mérites : elle nous apprend à lire un texte avec une attention particulière, à garder l'œil sur les insinuations et les lacunes. Cependant, dans la mesure où elle doit toujours découvrir un creux qui ouvre un discours et du même coup le contamine, elle ne peut faire autrement qu'annuler les efforts de celui qui pense et se propose comme existant, qui veut se comprendre comme existant. Une telle approche semble diminuer la valeur réelle, la valeur initiale du moment où Artaud arrache ses lambeaux (ses pensées) au néant complet.

Par souci de commodité, nous présenterons ensemble Gouhier et Bergson (avant de nous tourner vers Deleuze et Rogozinski). Le commentaire de Gouhier est relativement inconnu ; les analyses qu'il nous offre sont pourtant légitimes et fructueuses. Nous l'avons déjà dit : Artaud, qui, comme d'habitude, ne recule pas devant l'utilisation de la terminologie philosophique, ne se réfère presque jamais directement aux philosophes. Bergson constitue cependant l'une des rares exceptions. Artaud semble être fasciné par la notion de la durée qui assure la continuité de la pensée (« Il n'y a pas d'arrêt dans la pensée[670] »). La critique bergsonienne envers l'espace homogène, envers la multiplicité numérique qui nous présente la juxtaposition des durées (de la conscience) qualitativement différentes et qui fausse par là le mouvement de la pensée semble être une critique pertinente à ses yeux. Les états de la conscience sont avant tout soumis à la croissance et la diminution de la tension[671], et non à la pensée représentative opérant avec les signes à laquelle échappe la tension de l'acte de conscience, tension qui est parfois assez dramatique et décisive. Même lorsque le regard reste fixé sur un objet statique, il y a un changement incessant. Le temps « que j'ai à attendre » pour que le « sucre fonde » dans un verre[672] n'est pas le temps mathématique (qui progresse à travers les instants) mais le temps de la tension ; en ce sens, il est également le temps de

---

[670] « En réalité la *conscience est un bloc*, ce que le philosophe *Bergson* appelle de la *durée pure*. Il n'y a pas d'arrêt dans la pensée. Ce que nous mettons devant nous pour que la raison de l'esprit le regarde, en réalité est déjà passé ; et la raison ne tient plus qu'une forme, plus ou moins vide de vraie pensée. » A. Artaud, *Œuvres Complètes VIII, op. cit*., p. 185.

[671] Rappelons qu'Artaud avait parle de la diminution de la tension mentale dans ses lettres à Rivière : « Il y a donc un quelque chose qui détruit ma pensée; un quelque chose qui ne m'empêche pas d'être ce que je pourrais être, mais qui me laisse, si je puis dire, en suspens. Un quelque chose de furtif qui m'enlève les mots que j'ai trouvés, qui *diminue ma tension mentale* […]. » (Nous soulignons) A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.,* p. 36.

[672] H. Bergson, *L'Évolution créatrice, op. cit*., p. 9-10.

l'action et de la créativité. Une telle notion de la temporalité, ou de l'écoulement de la conscience, pousse la pensée à agir à partir de la tension ; ou mieux dit, à trouver la tension qui rend l'action possible. Comme Bergson l'a dit : « La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance[673]. »

L'univers lui-même dure, et dans la mesure où il y a des êtres vivants, cette durée reste radicalement ouverte ; le temps peut s'y inscrire. C'est une vision monistique du monde (qui ne dépend pas de la création renouvelée par un Dieu), et Gouhier a raison de repérer une telle vision également chez Artaud. Dans la mesure où le jeune homme parle de son âme qui est « substantiellement » [674] atteinte, il y a un entrelacement de la matérialité et de la vitalité. Or, il y a aussi un dualisme qui n'est pas bergsonien (c'est-à-dire, il n'a rien à voir avec les tendances de l'énergie vers la matérialité ou la spiritualité). Dans ses états internes, Artaud éprouve les ruptures, et elles le laissent dans un état de suspense. Pour mettre à jour le dualisme particulier d'Artaud, Gouhier parle de la « réalisation » et de la « dé-réalisation[675] ». En d'autres termes, si le jeune homme n'arrive pas à se réaliser, soit en écrivant des poèmes, soit en s'exprimant dans les lettres, il subit en un sens la perte de la réalité ; ou comme il dit lui-même : « Une espèce de déperdition constante du niveau normal de la réalité[676]. » Or, comme nous l'avons dit à maintes reprises, malgré ces expériences de la perte et de l'aliénation, Artaud ne renonce pas à défendre l'unité de sa vie, ne cesse pas de tracer une ligne à travers tous les arrêts de sa pensée.

Gouhier rapproche la créativité qu'exige la notion de la durée bergsonienne de l'activité du poète Artaud. Gouhier dit : quand Artaud parle de l' « effroyable maladie de l'esprit », il s'agit avant tout de « l'esprit qui possède ou que possède une vocation poétique[677] ». Cette interprétation est soutenue davantage par l'affirmation que « le poète Artaud est ce qu'il y a de plus personnel dans la personne d'Antonin Artaud ; sa personne se crée en même temps que le poète crée

---

[673] *Ibid*., p. 308.

[674] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.,* p. 50.

[675] « Le dualisme qu'expérimente Artaud n'est pas celui qui poserait l'existence spirituelle en haut et en bas l'existence souterraine : il faut abandonner toute image spatiale de haut et de bas. Pensons plutôt à deux situations qu'il sera commode sinon élégant de nommer *réalisation* et *déréalisation* ; dans son œuvre Artaud *se réalise* ; un échec, ici, *le déréalise* ; de là, les images "d'avorté" et de "chatré". » H. Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, *op. cit*. pp. 22-23.

[676] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.,* p. 109.

[677] H. Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, *op. cit*. p. 18.

son poème[678] ». Pourtant, une telle interprétation ne peut pas être complètement satisfaisante. Même si le jeune Artaud tient à la publication de ses poèmes (refusés par Rivière à cause des « étrangetés déconcertantes[679] » qui s'y trouvent), il est douteux qu'il se comprenne avant tout comme un poète Artaud. Il nous semble qu'il est avant tout préoccupé par ce qu'il découvre en écrivant les poèmes et ce qui lui apparaît comme un problème urgent, à savoir, le problème de sa pensée. Il écrit à Rivière : « Il ne s'agit pour moi de rien moins que de savoir si j'ai ou non le droit de *continuer à penser*, en vers ou en prose[680]. » (Nous soulignons) On peut nous objecter que Gouhier présente le poète Artaud comme « ce qu'il y a de plus personnel dans la personne d'Antonin Artaud », et en ce sens, il doit être possible de mettre l'activité poétique et la pensée sur le même plan, dans la mesure où elles impliquent toutes les deux la créativité qui soutient la création de la personnalité de l'homme. Même si une telle thèse est fascinante, il nous semble qu'elle se réfère à l'activité poétique de manière assez générale, et en ce sens elle nous laisse comme au seuil de cette énigme. On peut contraster cette thèse avec, par exemple, l'analyse de J. Rogozinski qui nous montre que l'activité poétique du dernier Artaud consiste dans le dérèglement des rythmes, dans les inventions des hapax, etc. Parallèlement à ces analyses, ajoutons que la continuité sur laquelle repose en partie la philosophie bergsonienne ne répond pas tout à fait à la problématique d'Artaud dont la conscience semble être soumise aux pulsions démesurées. Même si la régularité du rythme peut produire une pulsion qui tient notre conscience, et qui devient « toute notre pensée et toute notre volonté[681] », il n'est pas clair comme une telle vision peut fournir pas le remède pour le dérèglement qui peut avoir lieu au sein de la régularité de l'écoulement de la conscience. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas nier qu'il y a chez Artaud, surtout dans ses écrits de jeunesse, l'inspiration bergsonienne. Ou comme J. Derrida l'avait dit : il y a des « métaphores énergétiques et des formules théoriques rigoureusement bergsoniennes[682] ». Pour cette raison, nous avons estimé nécessaire d'inclure Gouhier et Bergson dans notre recherche qui s'approche d'Artaud du point de vue philosophique.

---

[678] *Ibid*., p. 13-14.

[679] « Il y a dans vos poèmes, je vous l'ai dit du premier coup, des maladresses et surtout des étrangetés déconcertantes. Mais elles me paraissent correspondre à une certaine recherche de votre part plutôt qu'à un manque de commandement sur vos pensées. » A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.,* p. 32.

[680] *Ibid*.

[681] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit*., p. 10.

[682] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit*., p. 267.

Tout au long de notre travail, nous étions particulièrement attentifs aux commentaires de Gilles Deleuze. Nous avons tenté, autant qu'il nous était possible, de nous mouvoir à travers les amalgamations éclectiques qui sont caractéristiques de sa philosophie. En substance, on peut dire que Deleuze a tenté d'arracher la pensée philosophique à l'enfermement dans les constructions statiques. On croit normalement possible de résoudre un problème en introduisant un niveau ou un plan superposé, c'est-à-dire, en élargissant le cercle. On peut, par exemple, dire que le rêve est inclus ou contenu dans la réalité, et non l'inverse. On peut cependant se demander : pourquoi pas l'inverse ? Cette question est futile dans la mesure où l'on sait (et cela avec raison) qu'en tout cas on ne peut pas éviter la différenciation des niveaux, sinon il n'y aurait ni rêve ni réalité et on tomberait dans la contradiction (c'est-à-dire qu'on serait annihilé par notre propre raisonnement). Ainsi, on introduit une limite qui comme soutient nos raisonnements ultérieurs. Cependant, qu'est-ce qui *se passe* quand on *pense à* la réalité ou à un rêve, ou aux deux simultanément ? Notre pensée est-elle vraiment enfermée ou encadrée par les limites qui doivent s'imposer tôt ou tard ? En dirigeant son attention sur les états intensifs, Bergson avait tenté de questionner la dominance de la pensée qui opère avec les images du contenu et du contenant. Il demandait : « [C]omment une sensation plus intense contiendra-t-elle une sensation de moindre intensité[683] ? » Bien entendu, on peut objecter à Bergson qu'il est tout de même possible de les imaginer en pensant à la grandeur et à la petitesse ; mais ceci ne peut pas éclairer le sens singulier qui se fait à travers une série qui devient orientée. Dans *Différence et Répétition*, Deleuze reprend la thèse de Hume selon laquelle la répétition d'une série identique (AB) produit « quelque chose de nouveau dans l'esprit » qui la contemple ; et cette nouveauté introduit un déséquilibre dans l'imagination : « une impression qualitative interne d'un certain poids. » Deleuze dit : « Quand A paraît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de *tous les AB contractés*[684]. » (Nous soulignons) Il est clair que le renversement de la série (BA) ne peut plus nous donner l'équivalent de « tous les AB contractés ». Autrement dit, les perspectives ne sont plus commensurables les unes avec les autres.

Le motif de l'incommensurabilité est également présent dans *Proust et les signes* (1965). Le roman de Proust nous dévoile un monde où le croisement des perspectives est souvent impossible ; le narrateur doit déchiffrer, interpréter les signes qui ne sont pas commensurables avec les objets ou les personnages qui les

---

[683] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit*., p. 2.

[684] G. Deleuze, *Différence et Répétition, op. cit.,* pp. 96-97.

émettent ; les signes font violence à l'existence sereine de la pensée qui commence à comprendre qu'il faut être attentif aux rencontres fortuites. Dans le chapitre intitulé « L'image de la pensée », Deleuze écrit : « Le signe est l'objet d'une rencontre ; mais c'est précisément la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser. L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même[685]. »

Pourtant, l'interprétation des signes n'aboutit pas à la totalisation (des perspectives), car le temps qui entre en jeu est l' « ultime interprète » et a « l'étrange pouvoir d'affirmer simultanément des morceaux qui ne font pas un tout dans l'espace ». À ce propos, Deleuze invoque la formule bergsonienne : « [L]e temps signifie que tout n'est pas donné : le Tout n'est pas donnable[686]. » C'est le temps de la synthèse passive, de la contraction (comme la série AB se contracte) et non de la réflexion ; c'est le temps dont la flèche reste orientée vers l'avenir mais dont le présent est tout de même tiré vers le passé (il surgit donc un déséquilibre) ; ceci entraîne que le sujet pensant, le moi, est comme fêlé par cette temporalité[687]. De telles analyses mènent Deleuze à la dé-subjectivation du narrateur ; il y a moins un narrateur qu' « un énorme Corps sans Organes », une araignée qui « ne voit rien, ne perçoit rien, ne se souvient de rien. Seulement, à un bout de sa toile, elle recueille la moindre vibration qui se propage à son corps en onde intensive, et qui la fait bondir à l'endroit nécessaire[688] ». Les personnages deviennent comme les « marionnettes » du délire du narrateur devenu le Corps sans Organes, « l'universel schizophrène ».

Dans *Logique du Sens* (1969), on assiste au surgissement de l'*aiôn*, du temps des contre-effectuations. Alice grandit mais ne cesse de rapetisser en même temps. Le « maintenant » qui devrait apporter l'équilibre dans la progression du sens est précisément ce qui y fait apparaître le déséquilibre tant qu'il est le maintenant du devenir, de l'événement. Deleuze écrit en évoquant le doute cartésien : « [L]'incertitude personnelle n'est pas un doute extérieur à ce qui se passe, mais une

---

685 G. Deleuze, *Proust et les signes, op. cit.,* p. 118.

686 *Ibid*., p. 157.

687 « D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure: il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne. » G. Deleuze, *Différence et Répétition, op. cit.,* p. 117.

688 G. Deleuze, *Proust et les signes, op. cit.,* p. 218.

structure objective de l'événement lui-même, en tant qu'il va toujours en deux sens à la fois, et qu'il écartèle le sujet suivant cette double direction[689]. »

Le sens rebondit sur lui-même, se relance vers les propositions ou vers les choses (corps), et même s'il peut les faire coïncider les unes avec les autres, il ne cesse de tracer une ligne de fuite entre eux. Le sens n'est ni dans les choses, ni dans les mots. Il n'est pas impossible mais impassible. C'est lui qui ouvre l'écart entre la pensée et son objet, et qui écartèle le sujet aussi. Le sens est moins une signification logique qu'un mouvement, une direction. À la manière de Nietzsche, Deleuze remet en question les orientations prédonnées ; il remet en question « l'image du philosophe […] fixée par le platonisme » qui nous présente le philosophe comme « un être des ascensions, qui sort de la caverne, s'élève et se purifie d'autant plus qu'il s'élève[690]. » Au lieu du ciel des idéalités, Nietzsche tourne son regard vers le « philosophe présocratique » qui « ne sort pas de la caverne » et qui « estime au contraire qu'on n'y est pas assez engagé, pas assez englouti[691]. » Deleuze dit : « le présocratisme est la schizophrénie proprement philosophique, la profondeur absolue creusée dans les corps et la pensée[692]. » Il faut donc toujours garder l'œil sur les doubles mouvements : découvrir « les forces d'une vie qui est aussi une pensée, ou d'un langage qui est aussi un corps[693]. »

De manière plus générale, on peut dire que Deleuze s'engage dans de telles analyses et réinterprétations non seulement pour nous dévoiler ce qui ne va pas de soi dans la philosophie mais surtout pour définir sa propre activité philosophique. Dans ses dialogues avec Parnet, il dit :

> Beaucoup de gens pensent que c'est seulement en ressassant la question qu'on peut en sortir. « Qu'en est-il de la philosophie ? Est-elle morte ? Va-t-on la dépasser ? » C'est très pénible. On ne va pas cesser de revenir à la question pour arriver à en sortir. Mais sortir ne se fait jamais ainsi. Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur, ou au moment où il cligne des paupières. Sortir, c'est déjà fait, ou bien on ne le fera jamais[694].

Il s'agit là de l'urgence proprement deleuzienne. Il n'y a pas de place, ni même de temps, pour la pensée, pour la pensée créatrice. Il y a le danger de revenir à une

---

689 G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit*., p. 12.

690 *Ibid*., p. 152.

691 *Ibid*., p. 153.

692 *Ibid*.

693 *Ibid*.

694 G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues, op. cit*., p. 2.

question et de s'enfermer en elle. Il faut donc activement créer une pensée, engendrer le penser « dans la pensée elle-même ». En ce sens, cette approche deleuzienne s'oppose à celle de Derrida (bien que la phrase « Sortir, c'est déjà fait, ou bien on ne le fera jamais » tende tout de même vers le pathos de ce dernier). Quoi qu'il en soit, il est clair que Deleuze n'a jamais cessé de voir la pensée (philosophique) comme une véritable création. Et c'est ce qu'il a vu chez Artaud. Le jeune homme ne se soucie pas de perfectionner ses poèmes, ni sa technique de la pensée, mais il veut tout simplement arriver à penser quelque chose : « C'est là pour lui la seule "œuvre" concevable ; elle suppose une impulsion, une compulsion de penser qui passe par toutes sortes de bifurcations, qui part des nerfs et se communique à l'âme pour arriver à la pensée. Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central […][695] . » En d'autres termes, Artaud comprend ce que le penser veut dire : « faire naître ce qui n'existe pas encore ». Pourtant, pourquoi cet effondrement ? Pourquoi faut-il qu'il y ait un déchirement au moment (ou au point) de la naissance de la pensée ? Nous avons déjà répondu en partie à cette question quand nous avons parlé plus haut des nouvelles orientations de la pensée. Ajoutons que la pensée n'est ni enfermée sur elle-même (comme une série qui se répète et revient à elle-même), ni simplement ouverte sur le monde. En se faisant, elle doit se différencier, et parfois aussi se déchirer. Elle doit trouver, ou plutôt, créer son propre sol. Mais ce dernier n'est jamais prédonné.

En outre, comme nous l'avons déjà vu, Deleuze s'efforce de tirer davantage quelque chose d'autre du cas d'Artaud. C'est le langage schizophrénique. La troisième série de la *Logique du sens* nous parle de la fragilité de la surface. Les jeux de la surface disparaissent, les désignations tombent dans le vide ; le schizophrène est comme physiquement blessé par les mots qui le pénètrent ; son corps devient le « corps-passoire », dont parlait Freud[696]. Si Lewis Carroll nous offre des mots-valises ou des mots ésotériques (dont les significations sont formées au hasard), Artaud le schizophrène nous présente le « langage sans articulation ». Ainsi, Deleuze : « Quand Antonin Artaud dit dans son *Jabberwocky* : "Jusque-là où la rourghe est à rouarghe a rangmbde et rangmbde a rouarghambde", il s'agit d'activer, d'insuffler, de mouiller ou de faire flamber le mot pour qu'il devienne l'action d'un corps sans parties, au lieu de la passion d'un organisme morcelé[697]. »

---

[695] G. Deleuze, *Différence et Répétition, op. cit.,* pp. 192-193.

[696] « Le premier aspect du corps schizophrénique, c'est une sorte de corps-passoire : Freud soulignait cette aptitude du schizophrène à saisir la surface et la peau comme percée d'une infinité de petits trous. » G. Deleuze, *Logique du sens, op. cit.,* p. 106.

[697] *Ibid*., p. 110.

Ce sont, entre autres, les « surcharges consonantiques » qui font que le langage devient comme un « bloc a-organique ». Pourtant, Deleuze insiste sur le fait qu'Artaud a découvert « un corps vital et le langage prodigieux de ce corps[698] ». D'où vient la vitalité de ce corps ? Il nous semble que Deleuze a en vue l'intensité qui nous mène à l'hétérogénéité des éléments. Par exemple, comme il le dit dans *Francis Bacon, Logique de la sensation* : « La musique traverse profondément nos corps, et nous met une oreille dans le ventre, dans les poumons, etc. Elle s'y connaît en *onde* et nervosité. Mais justement elle entraîne nos corps, et les corps, dans un autre élément. Elle débarrasse les corps de leur inertie, de la matérialité de leur présence. Elle *désincarne* les corps[699]. »

Dans le dernier chapitre de la troisième partie de notre travail, nous avons déjà parlé des insuffisances de l'interprétation deleuzienne de la pensée d'Artaud. Tout d'abord, nous pouvons concéder à Deleuze le point suivant : on peut imaginer que le jeune Artaud, tel qu'il apparaît dans la correspondance avec Rivière, serait méfiant vis-à-vis de l'image classique de la pensée qui érige le sujet comme un principe dépassant et en même temps synthétisant les représentations. Il est clair qu'Artaud croit être en contact de quelque chose de singulier, quelque chose d'inouï, et il se sent mal compris par Rivière. Dans une certaine mesure, il accepte, pour reprendre le mot de Deleuze, d'être un sujet écartelé (par les ramifications ou les suspensions de sa pensée). Mais on doute du fait que lorsqu'il parle de « mes pensées », ou de la valeur réelle de ses pensées, il ait en vue la créativité (déchirante) de la pensée telle que l'entend Gilles Deleuze. Il nous semble que ses pensées sont plutôt les lambeaux gagnés « sur le néant complet » ou les moyens de navigation à travers le délire. En d'autres termes, elles sont les résistances qui, la plupart du temps, vacillent entre l'effondrement et la naissance. Il s'agit moins pour Artaud d' « engendrer le penser dans la pensée » que de s'engendrer lui-même (« Je n'ai plus qu'une occupation, me refaire[700]. ») En ce qui concerne le langage inarticulé schizophrénique du dernier Artaud, les objections faites par J. Rogozinski (et par L. Jenny aussi) nous semblent être convaincantes. Bien entendu, dans les exemples invoqués par Deleuze, les mots sont difficilement prononçables et ils ont l'air d'être indécomposables, mais il est possible d'y repérer, comme nous dit J. Rogozinski, « une autre articulation, rythmée et mobile, une syntaxe "furtive", une nouvelle

---

[698] « Pour tout Carroll, nous ne donnerions pas une page d'Antonin Artaud ; Artaud est le seul à avoir été profondeur absolue dans la littérature, et découvert un corps vital et le langage prodigieux de ce corps, à force de souffrance, comme il dit. Il explorait l'infra-sens, aujourd'hui encore inconnu. » *Ibid*., p. 114.

[699] G. Deleuze, *Francis Bacon Logique de la sensation, op. cit*., p. 55.

[700] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit.*, p. 117.

anatomie[701] ». Il s'agit d'introduire des rythmes irréguliers, ou des inventions singulières, pour empêcher une sorte de paralysie de la conscience et de son flux. Il faut qu'une syllabe transperce le flux, une syllabe qui ne ressemble à rien ; il faut qu'elle transperce le mot soufflé, le mot qui se répète et s'impose (comme dicté par un autre) et qui, devenu une sorte d'enduit, étouffe la conscience.

Outre les ouvrages présentés ci-dessus, nous avons également été attentifs aux travaux relativement récents de Jacob Rogozinski : *Le moi et la chair* (2006) et *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud* (2011). Il nous semble important que l'auteur ait identifié les dangers qui accompagnent la lecture d'Artaud : « Comment le lire sans le dévorer, ni se laisser dévorer par lui ?[702] » Bien entendu, une telle approche peut sembler même impossible, où il est difficile de fixer la ligne de partage entre ces deux extrêmes. Il nous semble cependant que Rogozinski a construit une perspective qui permet le retour à soi, ou plutôt à la pensée d'un moi singulier sans tomber dans le piège d'une identité, cette dernière étant précisément ce qui empêche souvent de penser et d'expérimenter par soi-même. En ce sens, l'approche esquissée par Rogozinski est à la fois créative et rigoureuse. Il convient de noter que l'ego-analyse du *Moi et la chair* est « directement issue » de la pensée d'Artaud[703]. En quoi consiste-t-elle ? D'un côté, elle porte sur la nécessité de la synthèse d'identification, qui est avant tout le chiasme charnel ; de l'autre, en démontrant la nécessité de l'écart qui doit subsister entre les pôles de la chair, elle jette la lumière sur la manière dont un ego subit les aliénations ou les défigurations. Rogozinski recourt à la méthode phénoménologique : l'*époché*. Pourtant, si cette démarche mène chez Husserl au dédoublement (ou à la scission) du moi dans « une réflexion nouvelle[704] », elle mène pour Rogozinski avant tout à l'éclatement du moi. En d'autres termes, en dirigeant son attention sur ce qui est proprement présent

---

[701] J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* pp. 138-139. Voir aussi : L. Jenny, *La terreur et les signes, op. cit*., pp. 256-257.

[702] J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit*., p. 2.

[703] « Cette ego-analyse que j'ai exposée dans *Le moi et la chair* est directement issue de sa pensée, et pourtant elle lui est étrangère. Moins étrangère sans doute que d'autres philosophies, mais elle n'évite pas de faire appel à des notions venues d'ailleurs - et comment l'éviter ? Ce dont j'avais rêvé s'est révélé impraticable : impossible de ne le pas le trahir, impossible de ne pas le manger. Au moins m'a-t-elle aidé à le comprendre, mieux que ces approches qui le figent dans la psychose ou la métaphysique, ou anéantissent le moi-chair dans un champ d'immanence impersonnel. » *Ibid*., p. 17-18.

[704] « [C]e dédoublement du moi est à son tour accessible à une réflexion nouvelle, réflexion qui, en tant que transcendantale, exigera encore une fois l'attitude "désintéressée du spectateur", préoccupé seulement de voir et de décrire de manière adéquate. » E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit*., p. 30.

dans un acte de perception, le moi commence à distinguer les diverses couches d'une expérience. En touchant la table, il peut identifier les qualités transcendantales, c'est-à-dire ce qui ne vient pas *de* lui ; il peut aussi identifier les sensations présentes dans la chair (par exemple, la sensation de la surface lisse) ; et en ce qui concerne l'expérience particulière de l'auto-affection, lorsqu'une main touche l'autre (l'expérience de « se-toucher-touchant »), l'ego se trouve face à des données qui sont « *à la fois* [s]iennes et étrangères[705] ». Sans cet écart, que Rogozinski nomme le restant, l'ego n'arriverait pas « à se donner un corps[706] », il s'effondrerait. Ce processus d'incorporation est quelque chose de précaire. Husserl notait déjà que l'œil qu'on voit dans le miroir est avant tout une « chose-œil », c'est-à-dire qu'il n'est pas perçu comme voyant[707].

À travers ces analyses, Rogozinski a tenté de mettre en lumière l'effort exercé par un moi-chair, toujours singulier, pour se donner un corps, pour arriver au monde et se maintenir au milieu des choses. C'est ainsi qu'il s'est approché d'Antonin Artaud, de ses crises et de ses percées. Artaud avait parlé de sa pensée laissée en suspens, de sa chair « qui ne se touche plus dans la vie[708] » ; il avait découvert une étrange absence en lui-même, mais aussi ce qui résiste à l'engloutissement total, ce qui est une sorte de « succès dans l'échec[709] ». Il faut créer un plan de consistance qui puisse contenir la vie, marquée par les ruptures, les absences et l'arythmie. Même lorsqu'une partie de la chair ou un flux de sensation se replie sur elle-même et tombe dans le vide en devenant inapparent, il est possible d'en faire un « point-X », pour renouer le rapport entre le moi et le moi, pour faire danser l'anatomie du corps et du langage. Rogozinski écrit : « En inventant de nouvelles manières de vivre son corps, d'écrire, de dessiner, de faire du théâtre, il s'est efforcé d'accroître toujours plus la consistance de ce plan[710]. » Par exemple :

---

[705] J. Rogozinski, *Le moi et la chair, op. cit*., p. 200.

[706] *Ibid*., p. 198.

[707] *Ibid*., p. 175.

[708] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 360.

[709] « C'est de ce *succès dans l'échec* qu'il faut rendre compte. A vrai dire, sa possibilité s'annonçait déjà dans les premiers écrits. Au moment où il proclamait qu'il n'y a "pas d'oeuvres, pas de langue, pas de parole, pas d'esprit, rien", il ajoutait aussitôt : "Rien, sinon un beau Pèse-Nerfs. / Une sorte de station incompréhensible et toute droite au milieu de tout dans l'esprit". *Rien* n'était donc pas, ne sera jamais son dernier mot. À la tentation d'"aller au fond du néant" s'oppose un point d'arrêt, au bord de l'abîme : il n'y a plus rien, sauf ce point-X qui reste *sauf* et résiste ainsi à l'emprise du Rien. Cela, il l'appelle ici le *pèse-nerfs* : c'est un mot, une marque d'écriture, l'indice d'un sens possible, même si sa signification demeure encore "inexprimable". » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit*., p. 3.

[710] *Ibid*., p. 159.

« Quand son nom ressort du gouffre, il apparaît fendu, fracturé par le tiret qui sépare (et unit) les deux syllabes du vocable Ar-tau. Il s'agit maintenant d'*accepter le vide*, d'intégrer l'arythmie *dans* le rythme du poème, en accueillant ces sautes de ton, ces parataxes qui – comme chez Hölderlin ou Céline – ponctuent son écriture[711]. » Rogozinski s'est, avec ces analyses que nous présentons ici de manière très concise, approché de la vie d'Artaud, de sa vie singulière, tout en esquissant les contours de l'ego-analyse : « S'il croyait d'abord souffrir d'une maladie particulière, le Mômo s'est aperçu par la suite que cet "effondrement central" concernait tous les hommes ; qu'il n'était pas seulement question de se guérir lui-même, mais de guérir la vie. Toute chair se déchire et toute vie est malade : chaque existence se tient à la limite de la folie, cette folie qui fait de nous des hommes[712]. » Ses ouvrages nous ont aidés à voir plus clairement la lutte d'Artaud contre l'effondrement, bien que, comme nous l'avons déjà dit, nous nous soyons concentrés sur une autre période de sa vie.

Outre la lecture critique de ces remarquables commentaires sur la vie et l'œuvre d'Antonin Artaud, nous avons tenté d'apporter notre propre contribution. Pour ce faire, nous nous sommes efforcés d'élaborer la notion de pensée vécue afin de rendre justice à la pensée telle qu'on la voit chez Artaud. Parmi les commentateurs, Blanchot et Deleuze sont ceux qui se sont plus particulièrement penchés sur sa pensée. Cependant, il nous a semblé que, dans le premier cas, les analyses concernant le détournement originaire de la pensée inspirées en partie par Heidegger reléguaient Artaud à la vérité immémoriale de la pensée ou de la poésie. Dans le deuxième cas, la pensée était avant tout comprise comme activité et la création philosophique. Nous avions l'impression que la pensée d'Artaud lui-même était progressivement éclipsée par ces analyses qui tentaient en même temps d'aborder de grands problèmes philosophiques. Afin de nous en distancer, nous avons pourtant pris une décision quelque peu risquée. En premier lieu, nous avons tenté de présenter la notion de la pensée telle qu'elle apparaît dans la tradition philosophique relativement récente. Notre raisonnement était le suivant : bien qu'Artaud ne soit pas un philosophe, il est clair qu'il entretient une relation singulière avec ses pensées ; il est clair qu'il ne comprend pas la pensée de manière conventionnelle (ou mondaine), qu'il ne la considère pas comme un simple attribut de l'être humain. Par conséquent, il devenait utile de nous interroger sur la manière dont la pensée se présente chez les figures éminentes de la philosophie, surtout si c'était pour découvrir les tensions impliquées par l'acte et la notion de la pensée.

---

[711] *Ibid.,* pp. 166-167.

[712] *Ibid.,* p. 146.

C'est peut-être déjà là que nous assistons en effet à un drame de la pensée, à un drame concernant la manière dont on éprouve et définit une pensée.

Dans la deuxième partie, nous avons abordé quatre philosophes : Descartes, Husserl, Bergson et Nietzsche. Pour simplifier, il est clair que la pensée est chez les deux premiers ancrée dans l'ego, tandis que les deux derniers mettent l'accent sur la manière dont l'acte de penser entraîne la transformation (souvent imprévisible) de l'espace initial de la pensée ; c'est ce qui peut parfois rendre douteux qu'elle soit un acte accompli par un ego. Poursuivons cette réflexion. Bien entendu, la pensée en tant que processus est indissociable des fluctuations qui l'accompagnent et qui ne peuvent pas être entièrement exprimées par des mots ou des principes qui circonscrivent le champ de l'expérience. En ce sens, la pensée est indissociable d'un certain dépassement, ce qui nous pousse souvent à la considérer comme une aventure. Après tout, il convient de reconnaître non seulement le chemin parcouru ou en cours, mais aussi la pensée dont la continuité n'est souvent qu'apparente. Il est en effet nécessaire de se rappeler des distances parcourues, de les comparer entre elles ; il est essentiel de découvrir la nouvelle perspective qui s'ouvre à partir d'un certain point, ainsi que les intervalles où la pensée n'était pas encore ce qu'elle est maintenant ; ces intervalles qui semblent immobiles mais qui continuent de l'accompagner, révélant des perspectives insoupçonnées. On peut dire que celui qui pense tient sa pensée par un fil mince. Résumons brièvement les enjeux soulevés par ces quatre auteurs.

Chez Descartes, la pensée apparaît comme un acte fondateur. Pourtant, du point de vue méthodologique, elle n'est découverte qu'au terme du chemin, après l'effectuation du doute radical. Parti à la recherche du fondement inébranlable, le philosophe méditant n'est ni un corps, ni un animal raisonnable ; il écarte toutes les croyances naïves, y compris les préjugés de la tradition. Désormais, il n'est guidé que par la lumière naturelle qu'il doit inspecter. Étant submergé par le doute radical qui le tient comme suspendu entre les chemins possibles, il découvre que, pendant tout ce temps, il était engagé dans un acte de penser : « [E]n effet, douter est-il autre chose que *penser d'une certaine manière*[713] ? » Le doute n'annihile pas, ne peut pas annihiler une certaine apparence qui surgit à travers ce tâtonnement. Le penseur solitaire, pressé par l'effondrement des vérités sûres, retrouve une certaine assurance : « [L]'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'entends, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle

[713] R. Descartes, *Œuvres et Lettres, op. cit.*, p. 897.

sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser[714]. » C'est ce point extrême, où le penseur comme s'exclame « Mais il est vrai qu'il me semble que… », qui fait que penser coïncide avec sentir ; ou plutôt, qu'il n'est pas autre chose que sentir.

Pourtant, cela n'empêche pas Descartes de maintenir un écart radical entre le corps et la pensée. Les corps des êtres vivants et d'autres objets naturels ne sont pas moins machines que les objets façonnés par l'homme : « [L]orsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits[715]. » Le corps est quelque chose d'étendu ; l'espace est une étendue indéfinie où s'accomplissent les mouvements mécaniques (y compris les mouvements qui ont lieu dans un corps humain). Pourtant, la pensée produite par ces mouvements ne leur ressemble pas. Et ce qui est encore plus important, elle est d'une autre nature. Lorsqu'on observe qu'un morceau de cire subit des changements, ce ne sont pas les yeux qui voient la même cire, ou les mains qui touchent la même forme, mais c'est l'esprit qui *juge* qu'il s'agit du *même* objet. La cire n'est connue que par ses attributs (il n'y a pas une substance qui se cache derrière eux) ; mais il s'agit, avant tout, des attributs que possède l'esprit ; et comme Descartes nous dit : « [I]l n'y a point de chose dont on connaisse tant d'attributs que de notre esprit[716]. » Celui qui connaît n'est pas une conscience emboitée qui jette son filet dans la mer des sensations ; il est une *substantia cogitans* qui s'ouvre dans le penser-sentir. Pourtant, il semble qu'il est en même temps comme enfermé dans cet événement : « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense[717]. » Comme on le sait bien, Descartes devait ensuite introduire Dieu pour garantir l'existence continue de l'ego dans le temps[718].

Dans les *Méditations cartésiennes*, Edmund Husserl présente sa phénoménologie comme une égologie. À l'instar de Descartes, il annonce le « retour au moi des *cogitationes pures*[719] ». Pourtant, il lui reproche d'avoir réduit l'ego à « une *substantia cogitans* séparée », comme si cette dernière n'était qu'une « petite parcelle du monde[720] ». En introduisant le schème *ego-cogito-cogitatum*, Husserl veut aborder

---

[714] *Ibid*., p. 279.

[715] *Ibid*., p. 666.

[716] *Ibid*., p. 485.

[717] *Ibid*., p. 277.

[718] *Ibid*., p. 580.

[719] E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit*., p. 2.

[720] *Ibid*., p. 21.

l'expérience transcendantale. Dans la mesure où la conscience possède le caractère intentionnel, on peut élargir cette conscience, la soumettre aux analyses ; on peut tenter de faire de n'importe quel objet et de n'importe quel sens un vécu de la conscience. C'est aussi ainsi que l'ego peut aborder la manière dont il fait l'expérience de lui-même. L'expérience consciente s'écoule, mais l'ego peut retenir cet écoulement, il peut l'inhiber, se décider[721], et c'est cet acte de la conscience qui, pour ainsi dire, ouvre le registre dans lequel peut désormais s'inscrire la progression de l'expérience. Pourtant, il ne peut s'agir d'une démarche purement descriptive ; Husserl fait appel à la variation libre de l'imagination. On peut varier librement les données d'une perception pour en obtenir l'*eidos* qui « embrasse toutes les perceptions idéalement possibles, en tant que purs imaginaires[722] ». Il s'agit peut-être moins d'ériger l'*eidos* comme quelque chose de monolithique que de découvrir les variations auxquelles il donne lieu. Husserl dit : « Il faut remarquer […] que je peux bien imaginer librement des variations de *moi-même*, de cet *ego* apodictique et existant en fait, et arriver ainsi au *système des variations possibles de moi-même*, mais chacune d'elles est détruite par chaque autre et par le moi que je suis réellement[723]. »

Ces variations prennent une tournure intéressante dans les manuscrits publiés à titre posthume. On y voit Husserl s'interroger plus librement sur leurs possibilités. Bien que l'existence de l'ego soit apodictique, ou plus exactement, bien que j'aie la certitude absolue d'être moi-même et d'exister, puis-je varier mes vécus de manière à ce qu'ils aboutissent à un néant où je n'existe pas ? Par exemple : « Que signifierait le néant avant un souvenir que j'ai encore ? Le néant est une nuit noire, où rien ne se passe. Mais cette nuit noire est aussi quelque chose […][724] . » On le voit, Husserl nie qu'il y ait un pur néant avant le flux des vécus de l'ego. Pourtant, pour nier de telles possibilités, il faut en même temps pousser les variations à l'extrême, il faut parler du « Je assoupi », de la « grisaille uniforme » des vécus qui appartiendraient à lui ; car, en fin de compte : « Le moi, ce "pôle", ne peut ni naître ni disparaître, il ne peut être que réveillé[725]. » Le regard de la conscience, assuré par la véracité de son élan initial, se heurte contre les conséquences inquiétantes. Husserl nous présente les variations ou les versions du

---

[721] « Je me décide, l'acte vécu s'écoule, mais la décision demeure – que je m'affaisse, en devenant passif, dans le sommeil, ou que je vive d'autres actes – la décision demeure continuellement en vigueur et, corrélativement, je suis désormais déterminé d'une certaine façon ; et cela aussi longtemps que je n'abandonne pas ma décision. » *Ibid*., pp. 55-56.

[722] *Ibid*., p. 60.

[723] *Ibid*., p. 120.

[724] E. Husserl, *Intersubjektivität II, op. cit*., pp. 156-157.

[725] *Ibid*., p. 156.

moi. Or, les cercles (ainsi) élargis reviennent-ils toujours au moi ? Qui (sou-)tient ce va-et-vient ? N'y a-t-il pas un vrai danger que le moi (pensant sa vie) s'y perde sans retour possible ? C'est ainsi que les doutes inquiétants peuvent surgir dans la pensée.

Nietzsche est celui qui semble remettre en question l'ancrage égologique de la pensée et, par-là, la stabilité de l'identité du moi. Même en ce qui concerne les facultés comme la pensée et la volonté, il semble y avoir des dissimulations ou des jeux qui n'ont rien à voir avec la vraie activité exercée par un sujet. Les certitudes se volatilisent. Nietzsche nous présente la figure du dément qui, « dans la clarté de midi », allume sa lanterne et va au marché pour chercher Dieu. Les gens rassemblés sur la place publique se moquent de lui ; il leur semble être comme un enfant qui a perdu son chemin. Ici, le dément commence à leur raconter une histoire, celle de la mort de Dieu. Pourtant, il semble que les gens n'arrivent pas à comprendre cette histoire, son sens. Le dément jette « sa lanterne à terre » et elle se brise et s'éteint[726]. Le commencement et la fin se mêlent ; l'homme semble être submergé par sa propre histoire dont le sens lui échappe.

L'aphorisme de l'éternel retour nous présente le penseur solitaire approché par un démon. Le penseur sera écrasé sans merci, il deviendra « la poussière des poussières[727] ». L'existence entière sera ce qu'elle sera, soumise au recommencement incessant. En ce sens, elle sera « le poids le plus lourd », le poids insupportable. Car que dira l'homme face à cette énigme, face à cette image qu'est sa vie ? Les mots du démon le mènent au cœur du labyrinthe où toute la vie devient une pure image, un pur apparaître qui est comme inscrit dans la pierre. C'est une vision paralysante qui peut bien annihiler celui qui pense, celui qui voit ce qu'il pense. Comme si un abîme se creusait entre lui et sa vie. Pourra-t-il relier les bords de cet abîme les uns avec les autres ? Pourra-t-il dire au démon, à la manière de Descartes, que ces images qui n'apparaissent qu'à lui seul ne pourront témoigner de son impuissance ? Le sens de la vie pourra-t-il à nouveau se mettre en jeu, se mouvoir à travers toutes ces images en les réinventant ? Rien n'est sûr. Il s'agit en effet avant tout de l'expérience qui se déplace et nous emporte avec elle. On est pris dans un mouvement. C'est ce que Nietzsche appelle une expérience vécue (*Erlebnis*). Et il nous rappelle sans cesse qu'il existe d'autres sortes de pensées : « Vous connaissez ces choses en tant que pensées, mais vos pensées ne sont pas vos expériences (*Erlebnisse*), mais bien l'écho de celles des autres : de même que

---

[726] F. Nietzsche, *Œuvres, op. cit.*, p. 162.

[727] *Ibid.*, p. 251.

votre chambre tremble quand une voiture passe. Mais moi, je suis assis dans la voiture, je suis souvent la voiture elle-même[728]. »

Il s'agit moins pour Nietzsche de nous dire qu'on peut raconter (d'un point de vue personnel) une histoire qu'on a vécue, mais d'affirmer que toutes les représentations et tous les mots cèdent la place au passage de la pensée. La pensée doit passer. Une telle expérience signifie entre autres que le moi devient de plus en plus impliqué ou enveloppé dans la pensée. Elle semble posséder un noyau mobile qui attrape les regards errants, les regards tombés comme au hasard sur le mouvement de la pensée. Au creux de la pensée, le moi semble devenir la « poussière des poussières ». Mais peut-être s'agit-il aussi d'une ruse accomplie par un moi qui dit « oui » à chaque expérience, et en disant « oui », il dit en fait « pourquoi pas » ; il donne place à une pensée qui commence à osciller violemment, et en oscillant nous fait voir les nouveaux cieux et les nouvelles terres. C'est une autre sorte de variation libre de l'imagination ; c'est une autre sorte de pensée qui tire les flèches à travers les oscillations ; et en effet c'est le moi qui tire tout vers lui-même, le moi qui devient et qui commence à connaître les images de sa vie. Un pas de plus et il comprendra qu'il peut même créer de telles images.

Nous avons déjà parlé de Bergson. Ajoutons ici quelques remarques. David Lapoujade disait : « Bergson oppose ceux qui ont un point de vue sur le mouvement d'un phénomène et *ceux qui font du mouvement le point de vue même du phénomène*, sa "conscience"[729]. » Bergson est celui qui rapproche la pensée du vécu. Il y a quelque chose d'absolu dans le moment où la pensée, pour ainsi dire, se sent attachée à la progression croissante de la durée, où elle devient l'avancement même de la durée. Cette intimité de la pensée et la durée semble donner lieu à une continuité gracieuse. Bergson dit : « Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec *notre passé tout entier*, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. » Et ajoute : « De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. […] Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible[730]. » La vie, la durée ne s'inscrivent plus dans l'entendement divin qui comme recrée le monde à chaque instant ; elles

---

[728] F. Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Complètes* IV (Fragments posthumes Début 1880 - Printemps 1881), op. cit., p. 267.

[729] D. Lapoujade, *Puissances du temps Versions de Bergson*, *op. cit.*, p. 102.

[730] H. Bergson, *L'Évolution créatrice, op. cit.,* pp. 5-6.

s'inscrivent, faute d'une meilleure expression, dans le livre de la nature. Ceci confère à la vie, aussi bien qu'à la pensée, un caractère dramatique ; l'instant de la décision se trouve désormais au sein de la vie infiniment variée et variable.

Pourtant, comment comprendre la notion de l'irréversibilité à laquelle Bergson a recourt ? Implique-t-elle, entre autres, que les instants, ou plutôt, les événements gardent l'identité avec eux-mêmes, qu'ils sont comme conservés tels quels ? Si oui, où trouvent-ils leur place, dans quel espace s'inscrivent-ils ? Il semble que cet espace doit être un espace virtuel qui les garde en les répétant sans cesse ; si, par exemple, on a tiré une image de quelque chose qui est en train de passer (une voiture) et on s'efforce de garder cette image, il faut qu'elle commence à clignoter ou à pulser, apparaître et disparaître sans cesse, tout en créant l'impression que toute notre conscience est tirée vers elle. Comme nous avons vu chez Deleuze, c'est cette répétition qui introduit une différence qualitative, une sensation du poids. Et c'est ce poids, créé à partir des contractions, qui comme déchire la continuité et prépare la voie pour la temporalité de l'*aiôn*, pour le temps des contre-effectuations. Car, en vérité, malgré l'écoulement incessant et continu de la durée, le passé reste comme séparé par un écran. L'irréversibilité semble être une loi implacable et nécessaire, mais c'est peut-être elle qui est la première à voler en éclats quand on s'interroge sur l'écoulement incessant de sa propre vie, c'est-à-dire, quand on se met à penser.

À travers ces auteurs, nous avons abordé la notion de la pensée. Depuis Descartes, on peut dire que la pensée est censée être ce qui met l'homme en contact avec ce qui est le plus palpable en lui ; pourtant, ce palpable peut facilement donner lieu à des impressions déroutantes. En effet, même si la pensée n'est rien sans la puissance du commencement, ce dernier n'est pas un simple point dans un espace nettement délimité. Il n'est pas étonnant que celui qui pense puisse sentir qu'il reste, pour ainsi dire, derrière sa propre pensée. Les déchirements ou les aliénations qu'on peut éprouver en pensant sont en effet bien réels. Dans chaque acte de la pensée, il y a toujours une tension invisible, car nous ne savons pas de quel côté reviendra (si ce sera le cas) ce que nous venons de penser, ce qui garde déjà la distance avec nous (Artaud parlait de « la séparation anormale des éléments de la pensée[731] »). C'est pour cette raison que nous avons décidé de parler de l'*expérience vécue* qui semble parfois être l'autre côté de la *pensée*, ou plutôt, de son côté mondain, mais qui ne l'est pas car elle est cette traversée qui fait face au danger de l'annihilation, de la disparition, mais qui a lieu précisément dans la pensée. Et ce ne sont pas seulement les philosophes qui portent une attention particulière à la

[731] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 36.

pensée. C'est aussi Antonin Artaud qui nous donne un témoignage précieux de sa pensée vécue.

Artaud, tel qu'il se présente dans sa correspondance avec Rivière, se sent être quelqu'un qui a déjà fait un étrange apprentissage de la pensée. Il a vécu (à travers) des cruautés. Il est le jeune homme « pantelant comme à la porte même de la vie[732] ». Il est « à la poursuite constante de [s]on être intellectuel[733] ». Il a l'impression que sa pensée échoue matériellement, et parle de son érosion, de son fléchissement. Les mots ou les paroles intérieures semblent perdre leur vivacité, leur capacité à tenir ou contenir le mouvement de la pensée. Il ne s'agit pas d'une simple maladresse dans la construction de la pensée mais d'un véritable événement qui a lieu en lui et qui le touche au niveau fondamental : « Cet écorce de mots qui tombe, il ne faut pas s'imaginer que l'âme n'y soit pas impliquée[734] ». Néanmoins, il faut tout de même tenter de décrire cette réalité ; il faut annoncer qu'une telle pensée existe et il faut même insister sur sa présence marquée par la fugacité : « Dans une heure et demain peut-être j'aurai changé de pensée, mais cette pensée présente existe, je ne laisserai pas se perdre ma pensée[735] ». S'il insiste tellement sur ce qu'il a à dire, sur ce qu'il a à penser à présent, c'est parce qu'il a déjà fait l'expérience du déchirement qui peut avoir lieu dans la pensée. En outre, Artaud sent bien que, la plupart du temps, il est très difficile de décrire de telles expériences. On peut dire qu'il ouvre sa pensée pour les accueillir, même si cette ouverture signifie parfois qu'il doit rester comme suspendu dans une pensée : « Il se peut qu'à cet instant se dissolve mon être, mais s'il demeure entier, comment réagiront mes organes ruinés, avec quels impossibles organes en enregistrerai-je le déchirement[736] ? » La pensée d'Artaud est marquée par cette vigilance. Il ne cesse d'insister sur le fait que ces expériences (conscientes) qui déchirent la pensée existent. Pourtant, pourquoi cette insistance ? Qu'est-ce qu'il trouve exactement dans ces expériences ?

Dans notre travail, nous étions particulièrement attentifs à l'insistance d'Artaud sur le fait que, malgré tous les échecs et les imperfections de ses poèmes ou ses pensées, il y a une valeur réelle, une valeur initiale de sa pensée. On peut y voir l'existence de lambeaux arrachés au néant complet, et aussi la persistance de la pensée dans un espace impossible. Comme il le décrit dans *Le Pèse-nerfs* : « Une

---

[732] *Ibid.,* p. 53.

[733] *Ibid.,* p. 30.

[734] *Ibid.,* p. 108.

[735] *Ibid.,* p. 38.

[736] *Ibid.,* p. 313.

sorte de station incompréhensible et toute droite au milieu de tout dans l'esprit[737]. » Artaud garde l'œil sur l'impossible existence de la pensée, sur l'existence qui a lieu malgré tout, malgré tous les ratages. Nous avons déjà invoqué une lettre datée de 1933, où il parlait du « resserrement de la pensée » et du « spectacle gênant » qu'avait produit sa conférence consacrée au rapport entre le théâtre et la peste. C'était un événement public où Artaud devait montrer sa pensée, où il devait confronter le silence produit par ses mots. Voici ce qu'il dit : « Elle [la conférence] oscille perpétuellement entre le ratage et la bouffonnerie la plus complète, et une sorte de grandeur qui ne se maintient pas mais s'établit de-ci de-là en images d'une réussite concrète absolue[738]. » Peut-on dire que ces oscillations se condensent en images qui s'érigent définitivement malgré tous les ratages ? S'agit-il de dire que les mouvements déréglés de la pensée aboutissent tout de même à quelque chose qui survit (aux déchirements) et du même coup se crée ? Pourtant, devrait-on se contenter de ce résultat ? N'y a-t-il pas toujours le danger que ces images, dont la valeur semble être absolue, se révèlent soudainement comme des déchets ? Qui pourra empêcher ce renversement cruel ? Faisons tout d'abord un détour pour contempler quelques perspectives.

L'image tient une place particulière dans la sensibilité et dans la pensée. Merleau-Ponty, en commentant les peintures des grottes de Lascaux, disait : « Je serais bien en peine de dire *où* est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les limbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois[739]. » La peinture nous offre la phénoménalité par excellence ; ce que l'on voit semble être plutôt un portail vers le monde que quelque chose qui est dans le monde. En effet, on ne sait pas « où est le tableau » que l'on regarde. C'est aussi pour cette raison que le sens (qui s'impose toujours comme quelque chose d'idéel) est ainsi fragile ; il faut le dégager tout en restant dans l'image ; il faut savoir si le mouvement se fait depuis A vers B, ou l'inverse. Par exemple, si en regardant par la fenêtre, on voit des figures censées être des hommes en pleine conversation mais dont on n'entend pas les voix, notre regard devient comme absorbé par les gesticulations ; il erre dans les gesticulations tout en tentant de discerner l'action, de discerner la parole. De la même manière, on s'efforce de connaître ce qu'une image veut nous dire ; une image qui s'érige devant nous tout en gardant sa distance. En un sens, les images sont toujours ailleurs, elles se présentent comme les fragments d'un

---

[737] *Ibid*., p. 121.

[738] A. Artaud, *Œuvres complètes V, op. cit.,* p. 206.

[739] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit, op. cit*., p. 23.

monde possible, et la pensée voulant s'adhérer complètement à elles court le risque d'être annihilée, d'être comme avalée par elles. En effet, la pure phénoménalité de l'image (quand on ne sait pas où elle se trouve) est une zone précaire dans laquelle peut s'abîmer celui qui pense, et c'est ce qui exerce parfois une énorme fascination sur la pensée. Le moi en tant qu'Ici absolu est lui-même ce genre de zone précaire. Rogozinski remarque que Husserl désigne parfois cet Ici absolu comme une « zone-zéro, un trou d'espace (*Raumloch*), un non-constitué, non-intuitionné, inintuitionnable[740]. » Le moi avec son corps (ou plutôt, avec sa chair) est un tel trou avant de se donner une « signification spatiale », et on peut dire qu'il n'échappe jamais complètement à ce trou.

Nous avons dit : il faut dégager le sens tout en restant dans l'image. Pourtant, il est douteux qu'il soit possible de rester dans l'image. Par exemple, on peut croire qu'un joueur d'échecs, calculant à partir d'une position donnée sur l'échiquier, reste dans l'image en se représentant ses possibilités. Mais de tels procédés ne sont jamais univoques. Ce qui attire notre attention, ce qui, pour ainsi dire, saute aux yeux, est en effet du même coup ce qui introduit un déséquilibre, un basculement dans cette opération. On est profondément impliqué, enveloppé par chaque mouvement (« Avoir un sac où je mets tout ce que je rencontre, à condition qu'on me mette aussi dans un sac[741] », comme disait Deleuze). Lorsqu'on s'efforce de rester dans l'image, des devenirs surgissent ; et le devenir ne permet pas qu'on reconnaisse clairement cette image, qu'on la restitue. Au lieu de cela, il faut toujours guetter les signes qui restent au seuil de la conscience et qui trahissent ce qui ne se laisse pas représenter.

Tous ces mouvements restent et doivent rester en grande partie invisibles. En un sens, la pensée (s'efforçant de lire et d'interpréter une image philosophique) est, elle aussi, ce jeu cruel peuplé de mouvements ou de rencontres invisibles. Il n'est pas étonnant qu'elle puisse entraîner le sujet pensant dans des déchirements innombrables. Cependant, il convient de noter que ces mouvements ainsi invisibles peuvent également exprimer la démarche de celui qui se meut, qui pense. Malgré tous les ratages, il semble y avoir un mouvement reconnaissable. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty offrait une observation intéressante :

> On a pu montrer que nous ne reconnaissons pas notre propre main en photographie, que même beaucoup de sujets hésitent à reconnaître parmi d'autres leur propre écriture, et que, par contre, chacun reconnaît sa silhouette ou sa démarche filmée. Ainsi, nous ne reconnaissons pas par la vue ce que nous

740 J. Rogozinski, *Le moi et la chair, op. cit*., p. 160.

741 G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues, op. cit*., p. 15.

> avons cependant vu souvent, et *par contre nous reconnaissons d'emblée la représentation visuelle de ce qui dans notre corps nous est invisible*[742]. (Nous soulignons)

Nous avons accompli cette démarche pour problématiser la valeur réelle de la pensée dont parle Artaud. Cette valeur, qui semble évidente, peut disparaître assez facilement si l'on ne garde pas un certain équilibre. On peut, par exemple, saluer les images qu'il nous donne pour décrire le processus de la pensée et tenter d'en tirer de profondes leçons : par exemple, que la réalité est inachevée ou que la pensée échappe à toutes les images et représentations, etc. Or, il y a toujours le danger de s'accrocher à une image quelconque donnée par lui (en la prenant pour un témoignage de la vérité cruelle de la pensée) ou d'insister trop sur l'inachèvement et le néant dans sa vie et dans sa pensée. Évidemment, toutes ces approches sont dans une certaine mesure possibles et légitimes, mais nous voulons ouvrir une autre perspective. Pour nous, Artaud est, en premier lieu, celui qui refuse les faux achèvements, qui renonce à eux. Il renonce à ce qui lui appartient en tant qu'homme dans une certaine culture, aussi bien qu'à ce qu'il croyait être. D'une certaine manière, on peut y voir la pauvreté philosophique dont parlait Husserl en suivant le chemin de Descartes[743]. Artaud saisit l'importance et la portée de la pensée qui accompagne le moi dans les recoins mêmes les plus lointains de son être.

Il écrit à Rivière : « Il ne s'agit pour moi de rien moins que de savoir si j'ai ou non *le droit de continuer à penser*, en vers ou en prose[744]. » (Nous soulignons) Car, si je continue à penser, qui suis-je (ayant vécu ces déchirements, ces dépossessions) ? Quand il décrit la manière étrange dont il vit sa pensée, il dit : « Qu'on ne prenne pas ceci pour des images. Ce voudrait être la *forme* d'un abominable savoir[745]. » Désormais, ce qui lui paraît valable, c'est la possibilité de décrire la manière dont il est, dont il existe. Il ne s'agit pas de simples images, mais de la forme même de ce savoir qu'il a de lui-même. Cette forme se manifeste le plus souvent comme la chute dans la matérialité, ou plutôt, dans la chair qui lui paraît être, faute d'une meilleure expression, une substance flexible et résistante, une substance qui peut

---

[742] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception, op. cit*., p. 174.

[743] « Du moment que j'ai pris la décision de tendre vers cette fin, décision qui seule peut m'amener à la vie et au développement philosophique, j'ai donc par là même fait le voeu de pauvreté en matière de connaissance. » E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit*., p. 2.

[744] A. Artaud, *Œuvres Complètes I, op. cit*., p. 32.

[745] *Ibid*., p. 350.

garder toutes sortes de mouvements, même les mouvements violents et irréguliers. Il dit : « Il y a un esprit dans la chair, mais un esprit prompt comme la foudre[746]. »

On peut dire que la chair est ce qui accueille ses pensées arrêtées en suspens, qui crée l'espace même pour ce qui paraît être un échec. En quelque sorte, c'est ce qui lui permet de continuer à penser. Néanmoins, comme nous l'avons dit, la chair n'est pas une notion définitive chez Artaud ; plus tard, pendant ses dernières années, il s'occupera de la tentative de refaire son corps, surtout à travers l'écriture. On voit qu'il commence à faire place à son corps ; avant tous les mots et toutes les désignations vides, il y a le corps qui éclate et se rassemble (à travers les rythmes irréguliers), qui ne se perd pas. Avant toutes choses, il y a le corps, et si la pensée a une valeur, c'est parce qu'elle peut participer à la création de cet « avant ». Le double que nous voyons dans le miroir est comme lié à nous par des fils invisibles et insiste pour être là ; pourtant, avant cet être-là, il y a le mouvement immanent qui insiste d'autant plus, et qui ne cesse de le faire. Déjà le jeune Artaud disait : « Non pas […] le volume des choses mais leur sentiment et leur retentissement en moi : le retentissement au bout duquel est la pensée[747]. » Les identifications peuvent échouer ; il se peut que, métaphoriquement parlant, le revêtement en argent du miroir s'efface. Il se peut que le regard se fasse un avec un trou qui comme "repousse" les choses, un trou qui semble avoir été là avant toutes les choses. Cependant, il demeure un mouvement qu'on vient de faire et qui ne cesse de se chercher, non pour se répéter mais pour s'offrir à lui-même.

> Ah ces états qu'on ne nomme jamais, ces situations éminentes d'âme, ah ces intervalles d'esprit, ah ces minuscules ratées qui sont le pain quotidien de mes heures, ah ce peuple fourmillant de données, – ce sont toujours les mêmes mots qui me servent et vraiment je n'ai pas l'air de beaucoup bouger dans ma pensée, mais j'y bouge plus que vous en réalité […].[748]

---

[746] *Ibid.*, p. 353.

[747] *Ibid.*, p. 309.

[748] Ibid., pp. 121-122.

5.
BIBLIOGRAPHIE

ARNAULD Antoine, NICOLE Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, 1992.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes I*, Gallimard, 1970.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes IV*, Gallimard, 1964.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes V*, Gallimard, 1964.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes V*, Gallimard, 1964.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes VIII*, Gallimard, 1971.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes XII*, Gallimard, 1974.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes XIII*, Gallimard, 1974.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes XIV*, Gallimard, 1978.

ARTAUD Antonin, *Œuvres Complètes XXVI*, Gallimard, 1994.

ARTHERTON James S., *The Books at the Wake: A Study of Literary Allusions in James Joyce's Finnegans Wake*, Southern Illinois University Press, 2009.

BACHELARD Gaston, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, 1990.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique J. Vrin, 1947.

BERGSON Henri, *Durée et simultanéité*, PUF, 1968.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2007.

BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant*, PUF, 1987.

BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, PUF, 1941.

BERGSON Henri, *Mélanges*, PUF, 1972.

BERTHOZ Alain, *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, 1997.

BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969.

BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Éditions Gallimard, 1955.

BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, Éditions Gallimard, 1959.

BOGUE Ronald, *Deleuze on literature*, 2003, Routledge.

BOWDEN Sean, *The priority of events*, Edinburgh University Press, 2011.

BREEUR Roland, *Singularité et sujet, Une lecture phénoménologique de Proust*, Éditions Jérôme Millon, 2000.

CARROLL Lewis, *Alice's adventures in wonderland* and *Through the looking glass*, London, J. M. Dent & Sons LTD, 1970.

CARROLL Lewis, *The hunting of the Snark*, Sovereign Sanctuary Press, 2004.

COLLI Giorgio, *La naissance de la philosophie*, Éditions de l'Éclat, 2004.

COLLI Giorgio, *La Sagesse Grecque I*, Éditions de l'Éclat, 1990.

DE GANDILLAC Maurice, PAUTRAT Bernard (Eds.), *Nietzsche Aujourd'hui I, Intensités (Pensée nomade* par Gilles Deleuze*)*, Hermann, 2011.

DE NERVAL Gérard, *Poésies et Souvenirs*, Gallimard, 1974.

DE WARREN Nicolas, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl*, Paradigmi; 2014.

DELEUZE Gilles (Ed.), *Nietzsche (Colloque de Royaumont)*, Les Éditions de Minuit, 1988.

DELEUZE Gilles, *Deux régimes de fous*, Les éditions de minuit, 2003.

DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, PUF, 1968.

DELEUZE Gilles, *Francis Bacon : Logique de la sensation*, Éditions du Seuil, 2002.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe* : *Capitalisme et schizophrénie I*, Les Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie II*, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Qu'est-ce que la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1991.

DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

DELEUZE Gilles, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, 1988.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, 1969.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, 1962.

DELEUZE Gilles, PARNET Claire, *Dialogues*, Flammarion, 1997.

DELEUZE Gilles, *Proust et les signes*, PUF, 1964.

DELEUZE Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Les Éditions de Minuits, 1981.

DERRIDA Jacques, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Éditions Galilée, 2013.

DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Aux Éditions du Seuil, 1967.

DERRIDA Jacques, *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Éditions Galilée, 2005.

DERRIDA Jacques, *Ulysse Gramophone, deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée, 1987.

DESCARTES René, *Choix de Lettres (Introduction et commentaire par Eric Brauns)*, PhiloSophie, 2008.

DESCARTES René, *Discours de la méthode (Texte et commentaire par Etienne Gilson)*, J. Vrin, 1987.

DESCARTES René, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle (avec la lecture de Joseph Baude)*, ACTES SUD, 1997.

DESCARTES René, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, 1953.

DIOGÈNE DE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Prodinnova, 2019.

FOUCAULT Michel, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.

FOUCAULT Michel, *La pensée du dehors*, Fata Morgana, 1986.

FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Éditions Lignes, 2019.

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses, Gallimard*, 1966.

GERHARDT Volker (Ed.), *Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag Gmbh, Berlin 2012.

GODDARD Jean-Christophe, *Violence et subjectivité, Deleuze, Derrida, Maldiney*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

GOUHIER Henri, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1974.

GOUHIER Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

GROSSMAN Evelyne, *Artaud/Joyce – Le corps et le texte*, Nathan, 1996.

GUENANCIA Pierre, *L'intelligence du sensible*, Gallimard, 1998.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Librairie philosophique J. Vrin, 2020.

HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967.

HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser*, PUF, 1973.

HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, 1985.

HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985.

HERACLITE, *Fragments (Texte établi, commenté, traduit par Marcel Conche)*, PUF, 1986.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I*, Gallimard, 1950.

HUSSERL Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, 1970.

HUSSERL Edmund, *L'origine de la géométrie* (Traduction et introduction par Jacques Derrida), PUF, 1962.

HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* PUF, 1964.

HUSSERL Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale,* PUF, 2009.

HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

HUSSERL Edmund, *Recherches logiques Tome 3*, PUF, 1963.

HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II,* Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Martinus Nijhoff, 1973.

JANKELEVITCH Vladimir, *Henri Bergson*, PUF, 1959.

JENNY Laurent, *La terreur et les signes*, Gallimard, 1982.

JOYCE James, *Finnegans Wake*, Faber and Faber, 1975.

JULLIEN François, *Du « temps »*, Grasset, 2001.

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, Flammarion, 2021.

KUNDERA Milan, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Gallimard, 1984.

LAPOUJADE David, *Puissances du temps Versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit, 2010.

LAVIGNE J.-Fr. (ed.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

LECERCLE Jean-Jacques, *Deleuze and Language,* Palgrave macmillan, 2002.

LEIBNIZ G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, 2004.

LONG A.A. Long & SEDLEY D.N., *The Hellenistic philosophers* (Volume 1), CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1987.

LYOTARD Jean-François, *La Phénoménologie*, PUF, 1954.

MALDINEY Henri, *Art et Existence*, Klincksieck, 2003.

MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Librairie Garnier Frères, 1951.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Éloge de la Philosophie*, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le primat de la perception*, Verdier, 1996.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1979.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

MOORE Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Éditions Allia, 2017.

NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Les échos du Maquis, 2011.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes* IV (*Fragments posthumes Début 1880 - Printemps 1881*), Gallimard, 1980.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, Flammarion, 2020.

NIETZSCHE Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Actes Sud, 2002.

PIAGET Jean, *Introduction à l'épistémologie génétique I*, *La pensée mathématique*, PUF, 1973.

POULET Georges, *Le temps humain I*, Librairie Plon, 1952.

PROUST Marcel, *A la recherche du temps perdu I*, Gallimard, 1987.

PROUST Marcel, *A la recherche du temps perdu II*, Gallimard, 1987.

PROUST Marcel, *A la recherche du temps perdu IV*, Gallimard, 1989.

ROGOZINSKI Jacob, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, CERF, 2011.

ROGOZINSKI Jacob, *Le moi et la chair*, CERF, 2006.

ROUGHLEY Alain, *Reading Derrida Reading Joyce*, University Press of Florida, 1999.

SARTRE Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze, l'empirisme transcendantal*, PUF, 2009.

SOMERS-HALL Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, 2013.

SOMERS-HALL Henry, *Hegel, Deleuze, and the critique of representation*, State University of New York Press, 2009.

SPINOZA, *Éthique*, Éditions de l'éclat, 2005.

UNO Kuniichi, *Artaud Pensée et Corps*, À paraître chez *Les presses du réel* en septembre 2024.

VIRMAUX Alain, *Antonin Artaud et le théâtre*, Éditions Seghers, 1970.

WHITEHEAD Alfred North, *Modes of Thought*, The free press New York, 1938.

WOLFSON Louis, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970.

ZOURABICHVILI François, *Deleuze une philosophie de l'événement*, PUF, 1994.

ZOURABICHVILI François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003.

ZUNTZ Günther, *Aion, Gott des Römerreichs* dans H. Savon (eds.) *L'antiquité classique*, Tome 61, Bruxelles, 1992.

Résumé allemand

Antonin Artaud und die Philosophie: Erlebnis des Denkens (Zusammenfassung)

Unsere Arbeit widmet sich Antonin Artaud, dessen Leben und Denken die Aufmerksamkeit zahlreicher französischer Philosophen des 20. Jahrhunderts auf sich gezogen hat. Besonders seit den 60er Jahren ist Artaud zu einem viel rezipierten Thema der zeitgenössischen Philosophie geworden, unter anderem durch die Kommentare von Derrida und Deleuze. Zunächst bekannt als Theaterschauspieler, entwickelt er später seine eigene Theaterkonzeption. In seinen Jugendjahren schreibt Artaud Gedichte und veröffentlicht kurze Essays. Im Allgemeinen kann man sagen, dass er nach einer intellektuellen Berufung strebt. Sein Leben ist von Grenzüberschreitungen geprägt; oder vielmehr weigert er sich, seine Tätigkeit und sein Leben in irgendein Gebiet einzuordnen.

In seinen Briefen an Rivière präsentiert er sich als junger Mann, der mit etwas Einzigartigem konfrontiert ist. Für Artaud manifestiert sie sich im Verflechten von Existenz und Denken. Er entdeckt „Löcher“ und „Stillstände“ in seinem Denken[749]; manchmal wird er vom Gefühl der „völligen[n] Inexistenz“[750] überwältigt, die in seiner Innerlichkeit auftaucht. Dennoch treibt ihn das dazu an, umso mehr auf seine Gedanken und auf das neue Wissen über sich selbst zu beharren. Er glaubt, dass er sein Denken den heftigen Schwankungen öffnen kann, die sein ganzes Wesen durchziehen: „Beben des Körpers oder der Seele – es gibt keinen menschlichen Seismographen, der es dem, der mich betrachtet, gestattet, zu einer genaueren Einschätzung meines Schmerzes zu kommen als zu der – niederschmetternden – meines Geistes.”[751]

In Artauds Ansatz gibt es etwas Archaisches und zugleich Anarchisches; es ist nicht verwunderlich, dass er eine wichtige Figur für die Philosophie geworden

---

[749] “In jedem Stadium meiner denkenden Mechanik gibt es Löcher, Stillstände, ich meine nicht, versteht mich recht, in der Zeit, sondern in einer bestimmten Art von Raum (ich verstehe mich); ich meine nicht, ein Denken mit der Länge, ein Denken mit der Dauer von Gedanken, ich meine EIN Denken, ein einziges und ein INNERES Denken; ich meine nicht, einen Gedanken von Pascal, einen Philosophen-Gedanken, ich meine die konstruierte Fixierung, die Sklerose eines bestimmten Zustands. Da habt ihr’s!” Antonin Artaud, *Frühe Schriften*, Matthes & Seitz Verlag, 1983, S. 90

[750] “Diese Mißlungenen Redewendungen und Ausdrücke, die Sie mir vorhalten, habe ich bemerkt und akzeptiert. Erinnern Sie sich: ich habe sie nicht angezweifelt. Sie entstammten der tiefen Unsicherheit meines Denkens. Ich bin nur zu froh, wenn diese Unsicherheit nicht durch die *völlige Inexistenz* ersetzt wird, unter der ich manchmal leide.” (Unsere Hervorhebung) Ebd. S. 16.

[751] Ebd. S. 66.

ist. In den Meditationen von Descartes entreißt der einsame Philosoph sein Cogito („ich denke“) dem radikalen Zweifel, der Gefahr des absoluten Zusammenbruchs. Doch diese Öffnung des Cogito ist vielleicht weniger ein Gründungsmoment der Philosophie als ein Widerstandsraum, der das „Beben des Körpers oder der Seele“ aufnehmen kann.

Artaud hat nie aufgehört, den Körper in die Philosophie oder vielmehr in das Denken einzubeziehen. Er hat nie aufgehört, sein Denken in seinem Körper zu spüren.[752] Artaud wehrte sich immer gegen die Idee, das Denken in die Zwangsjacke der Logik zu zwängen. Denken ist das, was den Menschen in die entlegensten Winkel seines Bewusstseins und seines Fleisches begleiten kann. Wenn Artaud von der Trennung oder dem Bruch spricht, die im Denken stattfinden können, spricht er nicht von der negativen oder ohnmächtigen Natur des Denkens; er spricht genau von dem, was im Denken geschehen kann („[D]iese unmerklichen Veränderungen meines Denkens mit leiser Stimme.“[753]). Natürlich hindert das nicht daran, dass das Denken scheitert oder von Brüchen geprägt ist; dennoch bleibt die Haltung Artauds, mit der er sein Denken für Verwandlungen und auch Misserfolge öffnet, wertvoll, und hat den Anspruch, wie es in seinen Briefen an Rivière zum Vorschein kommt, den „wirklichen Wert“[754] zu besitzen. Eine Frage durchzieht sein Leben: Ist es möglich, derartige Entstellungen im Denken zu erleiden und dennoch zu existieren? Wie er an Rivière schreibt: „Welches Hirn würde dem widerstehen? Welche Persönlichkeit würde sich dabei nicht auflösen?“[755] Artaud verweilt in diesen Fragen, in diesen Erlebnissen.

Unsere Arbeit betrachtet Artaud aus einem philosophischen Blickwinkel. Wir untersuchen weder sein Theater noch z.B. seine mentalen Probleme (aus psychoanalytischer Sicht). Aber wie lässt er sich philosophisch betrachten? Artaud ist kein Philosoph, und man würde sogar zögern, ihn als Denker zu bezeichnen, da von einem Denker normalerweise erwartet wird, dass er eine Art systematische

---

[752] « [T]oute pensée est cachée dans la vitalité nerveuse des moelles. » Antonin Artaud, *Œuvres complètes I*, Gallimard, 1970, pp. 351-351 ; „[J]edes Denken ist in der nervösen Vitalität des Rückenmarks verborgen.” (Unsere Übersetzung)

[753] “Ich bin Zeuge, ich bin der einzige Zeuge meiner selbst. Diese Kruste von Worten, diese unmerklichen Veränderungen meines Denkens mit leiser Stimme, dieses kleinen Teils meines Denkens, von dem ich behaupte, daß er bereits formuliert war, und der scheitert, / ich allein kann seine Tragweite ermessen.“ Ebd. S. 83

[754] “Ich bildete mir ein, Ihnen einen Fall, einen eindeutig geistigen Fall zu liefern, und da ich Sie an jeder geistigen Deformation, an allen zerstörerischen Hindernissen des Denkens interessiert wähnte, glaubte ich, bei dieser Gelegenheit Ihre Aufmerksamkeit auf den *wirklichen* Wert, den ursprünglichen Wert meines Denkens und dessen Erzeugnisse zu lenken.” S. 21

[755] Ebd. p. 38.

Sichtweise auf irgendetwas bietet (zum Beispiel auf die Vereinigung von Seele und Körper). In diesem Sinne bleibt Artaud sozusagen an der Schwelle zur Philosophie. Für uns geht es nicht darum, Artaud als Philosophen zu bezeichnen. Wir behaupten einfach: Artaud hat eine besondere Beziehung zum Denken, oder genauer gesagt, zu seinem Denken, und darüber hinaus auch zur Philosophie. Es ist nicht nur eine Tatsache, dass sein Denken und sein Leben zum zentralen Punkt vieler philosophischer Kommentare geworden sind, sondern wir können auch sagen, dass die entscheidenden Momente der Philosophie, wie das cogito von Descartes oder die ewige Wiederkehr von Nietzsche, jedem Menschen die Möglichkeit eröffnen, die grundlegenden Aspekte seines Lebens zu betrachten. In diesen Momenten wird man mit dem konfrontiert, was nie klar formuliert oder einfach in Frage gestellt wurde, aber unser unmittelbares Verhalten beeinflusst. In diesem Zusammenhang sprechen wir vom *Erlebnis des Denkens*.

Im ersten Teil unserer Arbeit stellen wir die philosophischen Kommentare über Artaud vor. Wir haben hierfür vier Autoren ausgewählt: Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Gilles Deleuze und Henri Gouhier. Jeder Kommentar bringt das philosophische Ausmaß des Denkens oder des Werks von Artaud ans Tageslicht. Wir haben beschlossen, Michel Foucault auszulassen, da bei ihm keine konzentrierte Analyse über Artaud zu finden ist (dennoch tritt er kurz auf in unserer Darstellung des Kommentars Derridas). Jeder Kommentator wird in einem mehr oder weniger breiten Kontext präsentiert. Zum Beispiel sind die zwei Seiten über Artaud in Deleuzes *Differenz und Wiederholung* so dicht, dass es oberflächlich gewesen wäre, sich nur auf die Zusammenfassung dieser zwei Seiten zu beschränken; wir sprechen daher auch über Proust, Bergson usw. Um zu verstehen, warum Derrida Artaud durch das Prisma der *soufflierten Rede* liest, muss man seine Analysen über die husserlsche Phänomenologie (in *Die Stimme und das Phänomen*) sowie sein Interesse an James Joyces *Finnegans Wake* im Auge behalten. Auf diese Weise wird die Figur Artaud zunächst durch ein immenses eklektisches philosophisches Netzwerk erscheinen.

Der zweite Teil ist eine Art Intermezzo. Wir beschäftigen uns mit dem Erlebnis des Denkens in der modernen Philosophie. Zu diesem Zweck wählen wir vier Philosophen: Descartes, Husserl, Nietzsche und Bergson. Auf den ersten Blick repräsentieren Descartes und Husserl die gegensätzlichen Pole zu Nietzsche und Bergson. Bei den ersten beiden gibt es sozusagen eine egologische Verankerung des Denkens, während bei den letzteren der Schwerpunkt eher auf der oft unvorhersehbaren Transformation liegt, die im Denken stattfinden und manchmal auch die Stabilität des Egos beeinträchtigen kann. Wir glauben, dass diese Spannung zwischen den Autoren hilfreich ist, um dem Erlebnis des Denkens gerecht zu werden. Offensichtlich, wie in unserer Arbeit mehrfach gezeigt wird,

vollzieht sich die Konstitution des Egos im Akt des Denkens unter prekären und, was nicht weniger wichtig ist, dramatischen Bedingungen. Dies wird uns helfen, die Spannungen im Denken Artauds besser zu schätzen, der im Akt des Denkens Zusammenbrüche erlebt, aber dennoch darauf besteht, dass es in all diesen Erlebnissen sich um nichts anderes als *sein* Denken handelt. Bei Descartes konzentrieren wir uns auf die folgenden Werke: *Die Suche der Wahrheit durch das natürliche Licht* (1684) und *Meditationes de prima philosophia* (1641); bei Husserl: *Cartesianische Meditationen* (1929) und gewisse Fragmente aus den posthum veröffentlichten Bänden über die Intersubjektivität; bei Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), insbesondere die Aphorismen über den Tod Gottes und die ewige Wiederkehr; bei Bergson: *Zeit und Freiheit* (1889) und *Schöpferische Evolution* (1907).

Der dritte Teil ist ausschließlich Artaud und seinem Denken gewidmet. Um es kurz zu sagen, wir werden die verschiedenen Aspekte untersuchen, unter denen sich das Erlebnis des Denkens bei ihm zeigt. Wir werden zum Beispiel zeigen, dass dieses Denken von Dringlichkeit geprägt ist (angesichts des bevorstehenden Zusammenbruchs) oder dass der Begriff des Fleisches (chair) die Revitalisierung des Denkens ermöglicht („Ich erneuere bei jeder Vibration meiner Zunge alle Wege meines Denkens in meinem Fleisch.“[756]). In diesem Zusammenhang werden wir auch über das Innehalten oder das Unterbrechen der Gedanken sprechen, die manchmal der seltsamen Abwesenheit der Empfindsamkeit begegnen. Allgemeiner gesagt, werden wir versuchen, das Erlebnis des Denkens bei Artaud herauszuarbeiten, oder genauer gesagt, über den „wirklichen Wert“ des Denkens zu sprechen, den er in seinen Briefen an Rivière hervorhebt. Zu diesem Zweck werden wir uns vor allem auf seine Jugendwerke stützen, die im ersten Band der *Œuvres Complètes* (Gallimard, 1970) enthalten sind: *Correspondance avec Jacques Rivière* (1924), *L'ombilic des limbes* (1925), *Le pèse-nerfs* (1927) usw. Gelegentlich werden wir, um legitime Resonanzen herzustellen, auf die Sammlung *Le théâtre et son double* (1938) und auf späte Texte wie *Van Gogh le suicidé de la société* (1947) zurückgreifen. Darüber hinaus werden wir zu den Kommentaren von Gilles Deleuze zurückkehren und einen weiteren Kommentator einführen: Jacob Rogozinski (*Le moi et la chair*, 2005; *Guérir la vie: La passion d'Antonin Artaud*, 2011). Dies wird uns unter anderem helfen, unsere Diskussion über Artauds Denken zu vertiefen. Und auch wenn wir uns zum Beispiel mit dem *Körper ohne Organe* beschäftigen müssen, wird unser Hauptthema das Denken bei Artaud sein. Eben deswegen haben wir

[756] « Je refais à chacune des vibrations de ma langue tous les chemins de ma pensée dans ma chair. » A. Artaud, *Œuvres complètes I, op. cit.* S. 351.

uns entschieden, bei Artaud seine frühen Schriften zu bevorzugen, da das Thema des Denkens in diesen Schriften am klarsten vorkommt.

Der allererste Kommentar stammt von Maurice Blanchot, der von der Eindringlichkeit (intensité) des Wortes Artauds spricht: „Was er sagt, ist derart eindringlich, daß wir es als unerträglich empfinden müßten."[757] Es scheint, dass es vor allem um die Eindringlichkeit geht, die sich sowohl in der Erfahrung des Dichters als auch in der des Denkers offenbart. Das Wort (parole) oder der Gedanke, insofern sie die unendliche Kraft in sich tragen, erschöpfen sich nicht (wenn auch sie eine gewisse Leere enthüllen); diese Unerschöpflichkeit bedeutet, dass der Denker wesentlich unter dem Zeichen des Ungedachten oder auch Undenkbaren steht. Blanchot schreibt:

> Die Leere ist eine „aktive Leere". Das „ich kann nicht denken, ich komme nicht dazu zu denken" ist der Ruf nach einem tieferen Gedanken, ein beständiger Druck, ein Vergessen, das nicht duldet vergessen zu werden und doch ein noch vollständigeres Vergessen erheischt. Denken ist von nun an dieser Schritt, der immer zurückgetan werden muß. Der Kampf, in dem er stets der Besiegte ist, wird auf einer immer tiefer sinkenden Ebene wiederaufgenommen. Die Ohnmacht ist nie ohnmächtig genug, das Unmögliche ist nicht das Unmögliche.[758]

In diesem Sinne ist der Denker von den aufeinanderfolgenden Schichten des Ungedachten umhüllt. Das Denken muss immer wieder neu angefangen werden, aber da der Anfang sich unendlich zurückzieht, kann das Neuanfangen nur durch den Mangel oder durch den enormen Druck, der vom Nichts oder von der Leere ausgeübt wird, definiert werden (beachten wir, dass Blanchots Analysen eine Affinität zur heideggerschen Definition des Denkens aufweisen, wie sie in „Was heißt Denken?" dargestellt ist[759]). Und wenn es dennoch möglich ist, dass das Denken sich der Quelle, aus der es entspringt, nähert und in diesem uranfänglichen Anfang verweilt, dann nur unter der Bedingung, dass es wie ein Zeichen dessen wird, was unaussprechlich oder undenkbar ist. Auch wenn Blanchot von der

---

[757] Maurice Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, C. Hanser, 1962, S. 60-61.

[758] Ebd. S. 60.

[759] „Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein — das *Sichentziehen ist nicht nichts*. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen [...]" Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Vittorio Klostermann, 2002, S. 10.

Einzigartigkeit des Schicksals Artauds spricht[760], bleibt diese Einzigartigkeit mit den oben genannten Zügen des Denkens verbunden.

Diese Argumentationslinie, die man bei Blanchot findet, wird von Derrida problematisiert. Folgt man dieser Linie, stellt sich heraus, dass das Einzigartige von der Essenz des Denkens oder der Poesie überschattet wird. Statt dieses Schicksals schlägt Derrida eine Lesart vor, die versucht, gewisse Motive im Denken Artauds dynamischer zu machen. In der Tat muss gefragt werden, warum es so schwierig ist, über das Einzigartige zu sprechen.[761] Außerdem, was ist diese Leere, die sich des Denkers bemächtigt und in seinem Namen zu sprechen scheint? In der Schlussfolgerung des ersten Teils haben wir festgestellt, dass es sich hier auch um eine Problematik handelt, die Derrida auf persönlicher Ebene betrifft, als Philosoph, der seinen Platz in der philosophischen Tradition sucht. Derrida erkennt die Gefahr des „endlose[n] Unglück[s]" der Situation, in der der Schüler immer auf den Meister hört. Er sagt: „Wir müssen […] das Eis, oder vielmehr den Spiegel, die Reflexion, die endlose Spekulation des Schülers über den Lehrer brechen und zu sprechen beginnen."[762]

Dennoch kann dieser Beginn des Sprechens nicht bedeuten, dass das Sprechen im eigenen Namen beginnt. Man kann nicht vermeiden, der Stimme zuzuhören, die spricht wie eine Geschichte, die bereits stattgefunden hat, die für sich selbst durchsichtig geworden ist, die Nähe zu sich selbst hergestellt und sich als Präsenz und als endgültige Quelle des Wissens erklärt hat. Doch so betrachtet, oder besser gesagt, so gehört, hört diese Stimme auf, eine monolithische Stimme zu sein. Derrida stellt gewisse Spannungen im phänomenologischen Projekt Husserls fest. Zum Beispiel, auch wenn die Zeichen der Sichtbarkeit zugänglich sind und durch ihre Wiederholbarkeit die Idealität ermöglichen, sind sie weder die Quelle noch der Sinn dieser Idealität. Wenn es einen Sinn gibt, dann weil es ein Meinen gibt, ein reines Ausdrücken, und dieses muss immer fern der Materialität der Zeichen bleiben.

Zu diesem Zweck hatte Husserl versucht, das Feld des inneren Diskurses einzugrenzen, des Diskurses, der „im einsamen Seelenleben" stattfindet. Wenn das Ego in seinem bewussten Leben mit sich selbst spricht, zeigt es nichts an; oder besser gesagt, es sieht so aus, dass sich ein solches Bewusstsein der Mondanität der

---

[760] "Jeder Dichter sagt dasselbe, und doch ist es nicht dasselbe: das sagt uns das Gefühl. Was Artaud sagt, gehört ihm allein an." M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen, a.a.O.,* S. 60.

[761] "Warum dieser Rückgriff [bei Blanchot] auf die Wesentlichkeit? Weil es per definitionem über das Einmalige [l'unique] nichts zu sagen gibt?" Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, 1972, S. 263.

[762] Ebd. S. 54.

Zeichen entziehen vermag. Wie Derrida schreibt, kann sich das Subjekt „vom selbstproduzierten Signifikanten affizieren lassen, ohne den Umweg über die Instanz des Außen, der Welt, des Fremden nehmen zu müssen“[763]. Dieses Bewußtsein ist zugleich „Sich-sprechen-Hören”[764], und es wird als „reine Selbst-Affektion“[765] erlebt (Derrida weist darauf hin, dass die anderen Arten der Selbst-Affektion – Sich-selbst-Berühren oder Sich-selbst-Sehen[766] – nicht mehr rein sind).

Diese eigentümliche Selbst-Affektion (Sich-sprechen-Hören), die das fundamentale Erlebnis der Subjektivität oder schlechthin ihre Bedingung zu sein scheint, kann der Temporalität nicht entkommen. Das heißt, dieses Bewusstsein kann nicht vermeiden, sich von der Nicht-Präsenz, von der Spur des Vergangenen affizieren zu lassen. Derrida schreibt: „Das Phonem, der Laut ist das *Phänomen des Labyrinths*. So ist der *Fall* der *phoné* beschaffen. Sich gegen den Himmel erhebend, ist sie die Spur des Ikarus.”[767] Mit anderen Worten, auch die Stimme stürzt in die Mondanität; sie fällt in die Sinuosität der Buchstaben, der Zeichen, und wird kontaminiert durch die Bewegung, die sich weder allein dem Auge noch allein dem Ohr bietet.

Das ist das Drama, das *Finnegans Wake* von Joyce uns bietet: der fließende Anfang, das Stottern Gottes, die Flut der gesprochenen Stimmen. Die Geschichte hallt durch die Doppeldeutigkeiten wider. Es handelt sich um eine seltsame Geschichte, die sich zersplittert, die die Instanz der Unentschiedenheit einführt; die Spur kann nicht ausgelöscht werden; die Spannung zwischen verschiedenen Bedeutungen macht den Abschluss unmöglich.[768] Normalerweise denkt man an die

---

[763] Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Suhrkamp Verlag, 1979, S. 135.

[764] “Die Operation des ‘Sich-sprechen-Hörens‘ ist eine singuläre Selbst-Affektion schlechthin.” Ebd. S. 135.

[765] Ebd. S. 136.

[766] “Sobald ich mich sehe – sei es nun, weil eine bestimmte Körperregion meinem Blick zugänglich ist oder weil ich mich reflexiv spiegele –, ist das Fremde schon in das Feld dieser Selbst-Affektion eingetreten, die dann keine reine mehr sein kann. In der Erfahrung des Sich-selbst-Berührens verhält es sich ebenso.” Ebd.

[767] Ebd. S. 165.

[768] “[L]a confusion babélienne entre le *war* anglais et le *war* allemand ne peut que disparaître, en se déterminant, à l'écoute. Il faut choisir et c'est toujours le même drame. La confusion, dans la différence, s'efface ; et avec la confusion s'efface aussi la différence quand on la prononce. On est contraint à la *dire ou bien* en anglais *ou bien* en allemand. On ne peut donc la recevoir comme telle à l'oreille. Ni à l’œil tout seul. La confusion dans la différence requiert un espace *entre* l'œil et l'oreille, une écriture phonétique induisant la prononciation du signe visible mais résistant à son pur effacement dans la voix.” Jacques Derrida, *Ulysse Gramophone, deux mots pour Joyce*, Éditions Galilée, 1987, p. 47.

Präsenz als Abschluss (clôture), als Telos, das unser gesamtes Wissen zusammenfasst und umgrenzt. Man glaubt, dass eben solcher Abschluss stattfinden (avoir lieu) kann. Kann er aber wirklich stattfinden? Oder impliziert er in sich selbst, indem er sich als Anfang und als Öffnung vorstellt, einen klaffenden Spalt, der eben die Unmöglichkeit des Abschlusses offenbart?

Die Analysen, die Derrida Artaud gewidmet hat, sind genau von diesen Spannungen geprägt. Man kann Artaud nicht als Zeugen der Essenzialität des Denkens oder des Dichtens betrachten, da sein Projekt uns eine Leere (creux) aufzeigt, die jede Bewegung hin zur Essenzialität zum Scheitern bringt. Mit anderen Worten, man kann weder in der „aktiven Leere" noch im dichten Schatten der Negativität, die man beim Denken entdeckt, Zuflucht finden. Derrida sagt:

> Wenn Artaud den klinischen oder kritischen Exegesen absolut widersteht – und, wie wir glauben, in einem bislang unerreichten Maße, – dann kommt das durch das, was in seinem Geschick (mit diesem Wort bezeichenen wir eine Totalität, die früher als die Trennung von Leben und Werk ist) die Verwahrung *selbst* gegen die Exemplifizierung *selbst* ist. Kritiker und Arzt stehen hier hilflos vor einer Existenz, die sich weigert zu bedeuten, vor einer Kunst, die ohne Werk, vor einer Sprache, die ohne Spur sein will, das heißt ohne Differenz.[769]

Wenn man vor einer „Existenz" steht, die sich weigert zu „bedeuten", dann deshalb, weil sie sich weigert, in der Differenz zu verharren, die zur Entfremdung, zur Trennung führt. Zum Beispiel scheint die traditionelle Unterscheidung (oder Differenz) zwischen Seele und Körper oder zwischen Leben und Werk für Artaud unerträglich zu sein, da er das, was ihm eigen ist, schützen möchte; so will er auf die Selbstgegenwart (présence à soi) verharren. Derrida schreibt: „In diesem Sinne vollendet die ‚Metaphysik' Artauds in ihren kritischsten Augenblicken die okzidentale Metaphysik [...]."[770] Doch ein solches Leben, ein Leben ohne Differenz, scheint unlebbar zu sein; denn es ist wehrlos gegen den Umsturz, der vielleicht noch grausamer ist als die Differenz zwischen selbst und selbst. Wie es in der *Stimme und das Phänomen* zu lesen ist: „Eine differänzlose Stimme, eine Stimme ohne Schrift ist zugleich absolut lebendig und absolut tot."[771]

Derrida schenkt der Stimme besondere Aufmerksamkeit, weil sie scheinbar ohne Spur existiert; sie scheint etwas völlig Geistiges zu sein. Doch das gesprochene Wort fällt auf den Boden, es verschwindet nicht spurlos. Es fällt in

---

[769] J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 267.

[770] Ebd. S. 300.

[771] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, a.a.O., S. 163.

die Buchstaben, in die Zeichen, die, insofern sie wie Einschnitte auf einer Oberfläche sind, eine Lücke schaffen, eine Öffnung, aus der die Stimme sprechen, räsonieren und sich selbst erkennen kann. Es gibt also eine tiefe Doppelzüngigkeit im lebendigen Wort, in der Stimme, die glaubt, sich selbst gegenwärtig zu sein. In den Enteignungen, die Artaud in seinem Inneren, in seinem Denken entdeckt („Ich befinde mich in ständiger Verfolgung meines geistigen Seins.“[772]), sieht Derrida das Drama der Stimme, der *soufflierten Rede*. Er sieht darin das Schicksal des Subjekts der okzidentalen Metaphysik, des Subjekts, das durch seine eigene Geschichte, durch seine eigene Bewegung wie verzögert (différé) wird.

In seinen Briefen an Rivière spricht Artaud vom „zentralen Zusammenbruch der Seele“, von der “wesentlichen und zugleich flüchtigen Erosion”[773]. Im Wort „flüchtig“ (fugace) identifiziert Derrida eine Flüchtigkeit, einen subtilen Diebstahl. Das Flüchtige ist zugleich das Verstohlene (furtif). In der *Soufflierten Rede*, Derrida schreibt: „Das Verstohlene ist – im Lateinischen – die Art des Diebes, der sehr schnell vorgehen muss, um mir die Wörter, die ich gefunden habe, zu stehlen. Sehr schnell, weil er sich unsichtbar in jenes Nichts, das mich von meinen Wörtern trennt, einschleichen und sie mir flüchtig machen muß [...].“[774]

Es ist eben dieser Einbruch des Nichts, der sehr schnell zum Gefühl der Entfremdung führen kann. Dieses Nichts ist nicht ein unüberwindbarer Abgrund, der (metaphorisch gesprochen) zwei Ufer einfach von einander getrennt halten würde; man kann sagen, dass dieser Abgrund von allen Seiten überquert wird; all diese Bewegungen füllen aber nicht die Lücke, die sich trotzdem öffnet. Das bewusste Verhältnis zu etwas, selbst wenn es sich um eigenen Körper handelt, impliziert bereits die Entfremdung. Derrida: „Seit ich ein Verhältnis zu meinem Körper habe, seit meiner Geburt also, bin ich nicht länger mehr mein Körper. Seit ich einen Körper habe, bin ich nicht derselbe, ich besitze ihn also nicht. Diese Entbehrung setzt und initiiert meinen Bezug zu meinem Leben. Mein Körper ist mir also seit je gestohlen.“[775] Dasselbe gilt für das Werk. Der junge Artaud schrieb: „Liebe Freunde, was ihr für meine Werke gehalten habt, waren nur die Abfälle meiner selbst.“[776]

Die problematische Seite dieser Analysen Derridas zeigt sich, für uns, in der eigentümlichen Gefangenschaft, die im Geschick Artauds vorkommt. Am Ende

---

[772] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 16.

[773] Ebd. S. 21.

[774] J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 270-271.

[775] Ebd. S. 275.

[776] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 86.

der *Soufflierten Rede* fasst Derrida seinen Ansatz zusammen: „Die Doppelheit des Artaudschen Textes [...] zwang uns unaufhörlich, auf die andere Seite der Grenze zu treten und damit die Geschlossenheit der Präsenz zu zeigen, in der er sich verschließen mußte, um das naive Einbezogensein in die Differenz zu denunzieren."[777] Somit ist jeder Schritt Artauds, sozusagen, in der Doppelheit verwurzelt. In diesem Sinne ist Derrida nicht weit von dem entfernt, was Blanchot sagte: „Denken ist von nun an dieser Schritt, der immer zurückgetan werden muß." Jedoch mit dem Unterschied, dass es nunmehr weder ein Vorwärts noch ein Rückwärts gibt, sondern nur eine Membran, die nicht nur naive Lesarten abwehrt oder sie vielmehr verwickelt, sondern auch der Einschreibung widersteht, die das Denken zu einem gelebten Denken machen könnte, oder die Grausamkeit zur gelebten Grausamkeit. Es ist kein Zufall, dass Derrida in seinen Analysen über Artaud den „Wunderblock" Freuds als Beispiel für eine Schrift „die sich selbst auslöscht und gleichzeitig erhält"[778] anführt. Ein solcher Ansatz vernachlässigt aber den wirklichen, den ursprünglichen Wert des Augenblicks, in dem Artaud seine Fetzen (seine Gedanken) dem „völligen Nichts" entreißt.[779]

Der Einfachheit halber werden wir Gouhier und Bergson gemeinsam vorstellen (bevor wir uns Deleuze und Rogozinski zuwenden). Gouhiers Kommentar ist relativ unbekannt; dennoch sind die Analysen, die er uns bietet, legitim und fruchtbar. Artaud, der, wie gewohnt, nicht vor der Verwendung philosophischer Terminologie zurückschreckt, bezieht sich fast nie direkt auf Philosophen. Aber Bergson bildet eine der wenigen Ausnahmen. Artaud scheint vom Begriff der Dauer fasziniert zu sein, die die Kontinuität des Denkens sicherstellt („Es gibt keinen Stillstand im Denken."[780]). Die bergsonsche Kritik am homogenen Raum, an der numerischen Vielheit, die uns die Nebeneinanderstellung der qualitativ unterschiedlichen Bewusstseinsdauern

---

[777] J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 300.

[778] Ebd. S. 296.

[779] "Deshalb habe ich Ihnen auch gesagt, daß ich nichts hätte, kein unvollendetes Werk, da die paar Dinge, die ich Ihnen vorgelegt habe, *jene Fetzen darstellen, die ich dem völligen Nichts habe entreißen können*." A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 16.

[780] "In Wirklichkeit ist das Bewusstsein ein Block, den der Philosoph Bergson als reine Dauer bezeichnet. Es gibt keinen Stillstand im Denken. Was wir vor uns stellen, damit es der Verstand betrachtet, ist in Wirklichkeit bereits vergangen; und der Verstand hält nur noch eine Form, mehr oder weniger leer von echtem Denken." (Unsere Übersetzung) ; « En réalité la *conscience est un bloc*, ce que le philosophe *Bergson* appelle de la *durée pure*. Il n'y a pas d'arrêt dans la pensée. Ce que nous mettons devant nous pour que la raison de l'esprit le regarde, en réalité est déjà passé ; et la raison ne tient plus qu'une forme, plus ou moins vide de vraie pensée. » A. Artaud, *Œuvres Complètes VIII,* Gallimard, 1971, p. 185.

präsentiert und auf diese Weise die Bewegung des Denkens verfälscht, scheint in seinen Augen eine relevante Kritik zu sein. Die Zustände des Bewusstseins sind vor allem dem Wachstum und der Verminderung der Spannung[781] unterworfen, und nicht dem repräsentativen Denken, das mit Zeichen operiert und dem die Spannung des Bewusstseinsaktes entgeht; eine Spannung, die manchmal recht dramatisch und entscheidend ist. Selbst wenn der Blick auf ein statisches Objekt gerichtet bleibt, findet eine unaufhörliche Veränderung statt. Um ein Beispiel aus der *Schöpferischen Evolution* anzuführen: Die Zeit, „die ich warten muss", bis „der Zucker schmilzt" (im Glas Wasser)[782], ist nicht die mathematische Zeit (die von statischen Augenblicken ausgemacht wird), sondern die Zeit der Spannung; in diesem Sinne ist sie auch die Zeit der Handlung und der Kreativität. Eine solche Vorstellung von Temporalität oder vom Fluss des Bewusstseins treibt das Denken dazu, aus der Spannung heraus zu handeln; oder besser gesagt, die Spannung zu finden, welche die Handlung möglich macht. Wie Bergson sagt: „Die Wahrheit ist, daß wenn der Pfeil von Punkt A ausgeht, um in Punkt B niederzufallen, seine Bewegung AB als Bewegung genauso einfach, genauso unzerlegbar ist wie die Spannung des Bogens, der ihn abschießt."[783]

Das Universum selbst verharrt in der Dauer, und insofern es lebende Wesen gibt, bleibt diese Dauer radikal offen; die Zeit kann sich darin einschreiben. Es ist eine monistische Weltsicht (die nicht von der durch einen Gott erneuerten Schöpfung (creatio continua) abhängt), und Gouhier hat recht, eine solche Vision auch bei Artaud zu festzustellen. Indem der junge Artaud von seiner Seele spricht, die „substanziell angegriffen"[784] ist, kommt das Ineinandergreifen von Materialität und Vitalität zum Vorschein. Doch gibt es auch einen Dualismus, der nicht bergsonianisch ist (das heißt, er hat nichts mit den Tendenzen der Energie zur

---

[781] Man beachte, dass Artaud in seinen Briefen an Rivière eben über die Verringerung (oder der Herabsetzung) der mentalen Spannung spricht: „Ein verstohlenes Etwas, das mich der Worte, *die ich gefunden habe*, beraubt, das meine geistige Spannkraft herabsetzt […]." A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 21.

[782] "Will ich mir ein Glas Zuckerwasser bereiten, so muß ich, wie ich es auch anstellen mag, warten, bis der Zucker schmilzt. Dieses kleine Faktum ist sehr aufschlußreich. Denn die Zeit, die ich warten muß, ist nicht mehr jene mathematische, die sich auch dann noch mit der Erstreckung der gesamten Geschichte der materiellen Welt zur Deckung bringen ließe, wenn diese auf einen Schlag im Raum hingebreitet wäre. Sie fällt zusammen mit meiner Ungeduld, das heißt mit einem Teil meiner eigenen Dauer, der weder willkürlich ausdehnbar noch einschrumpfbar ist. Es handelt sich *nicht mehr um etwas Gedachtes, sondern um etwas Erlebtes*." Henri Bergson, *Schöpferische Evolution*, Felix Meiner Verlag, 2013, S. 20.

[783] Ebd. S. 349.

[784] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 36.

Materialität oder zur Geistigkeit zu tun). In seinen inneren Zuständen erlebt Artaud die Brüche, und sie lassen ihn in einem Zustand des Schwebens. Um den besonderen dualistischen Ansatz bei Artaud aufzuzeigen, spricht Gouhier von der „Verwirklichung" (réalisation) und der „Entwirklichung" (dé-réalisation).[785] Mit anderen Worten, wenn der junge Künstler es nicht schafft, sich zu verwirklichen, sei es durch das Schreiben von Gedichten oder durch den Ausdruck seiner Gedanken, erleidet er in gewissem Sinne den Verlust der Realität. Wie er selbst sagt: „Eine Art ständiger Verlust des normalen Niveaus der Wirklichkeit."[786]

Gouhier zieht die Parallele zwischen der Kreativität, die das bergsonsche Konzept der Dauer ins Spiel bringt, und der dichterischen Tätigkeit Atrauds. Gouhier sagt: Wenn Artaud von der „schrecklichen Krankheit des Geistes" spricht, geht es in erster Linie um den „Geist, der eine poetische Berufung besitzt oder von einer solchen Berufung besessen wird"[787]. (Unsere Übersetzung). Gouhier elaboriert weiter diese Interpretation auf folgender Weise: „Der Dichter Artaud ist das Persönlichste in der Person Antonin Artauds; seine Person schafft sich (se crée) gerade in dem Moment, in dem er als Dichter sein Gedicht schafft (crée)."[788](Unsere Übersetzung)

Unserer Ansicht nach kann eine solche Interpretation nicht vollständig befriedigend sein. Auch wenn der junge Artaud danach strebt, seine Gedicht (die von Rivière aufgrund der „verwirrende[n] Absonderlichkeiten" abgelehnt wurden) zu veröffentlichen, ist es zweifelhaft, dass er sich in erster Linie als Dichter versteht. Es scheint uns, dass er in erster Linie mit dem beschäftigt ist, was er beim Schreiben der Gedichte entdeckt und was ihm als dringendes Problem erscheint, nämlich das Problem seines Denkens. Er schreibt an Rivière: „Für mich geht es um nichts weniger als die Frage, ob ich das Recht habe oder nicht, weiterhin zu denken (continuer à penser), in Versen oder Prosa."[789]

---

[785] "Der Dualismus, den Artaud erlebt, ist nicht derjenige, der das spirituelle Dasein oben und das unterirdische Dasein unten aufstellt: man muss jede räumliche Vorstellung von oben und unten aufgeben. Denken wir stattdessen an zwei Situationen, die praktisch, wenn auch nicht elegant, als *Verwirklichung* (*réalisation*) und *Entwirklichung* (*dé-réalisation*) bezeichnet werden können; in seinem Werk verwirklicht sich Artaud; ein Scheitern hier derealisiert (déréalise) ihn; daher die Bilder des 'Abgetriebenen' und des 'Kastrierten'." (Unsere Übersetzung) Henry Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1974, S. 22-23.

[786] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 84.

[787] H. Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, a.a.O., S. 18.

[788] Ebd. S. 13-14.

[789] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 17.

Man könnte einwenden, dass der Dichter Artaud bei Gouhier als „das Persönlichste in der Person Antonin Artauds“[790] definiert wird, und in diesem Sinne sollte es gerechtfertigt sein, die poetische Tätigkeit und das Denken auf die gleiche Ebene zu stellen, insofern beide die Kreativität mit sich bringen, die zugleich das Hervorbringen der Persönlichkeit im Menschen fördert. Auch wenn diese These faszinierend ist, scheint sie uns auf die poetische Tätigkeit im Allgemeinen zu verweisen, und in diesem Sinne lässt sie uns an der Schwelle dieses Rätsels stehen. Man könnte diese These zum Beispiel mit den Analysen von Rogozinski kontrastieren, der zeigt, dass die poetische Tätigkeit beim späten Artaud im Unterbrechen (dérèglement) der Rhythmen, in den Erfindungen der Hapax besteht (wir werden darüber sprechen).

Parallel zu diesen Analysen sei hinzugefügt, dass die Kontinuität, auf der die bergsonsche Philosophie teilweise beruht, der Problematik Artauds nicht völlig entspricht, dessen Bewusstsein den übermäßigen Fluktuationen unterworfen ist. Auch wenn die Regelmäßigkeit des Rhythmus einen Impuls erzeugen kann, der unser Bewusstsein zusammenhält und der „all unser Denken und all unser Wollen“[791] werden kann, ist nicht klar, wie ein solches Phänomen das Heilmittel für das Unterbrechen zu bieten vermag, das innerhalb der Regelmäßigkeit des Bewusstseinsflusses auftreten kann. Wie dem auch sei, man kann nicht leugnen, dass es bei Artaud, besonders in seinen frühen Schriften, eine bergsonsche Inspiration gibt. Oder wie Derrida sagte: Es gibt „eine Menge energetische Metaphern und streng Bergsonsche theoretische Formeln“[792]. Aus diesem Grund haben wir es für notwendig erachtet, Gouhier und Bergson in unsere Darstellung einzubeziehen.

In unserer Arbeit schenken wir den Kommentaren von Deleuze besondere Aufmerksamkeit und versuchen, durch eine umfangreiche Analyse seiner Werke seine Interpretation des Denkens Artauds ans Tageslicht zu bringen. Im Wesentlichen kann man sagen, dass Deleuze versucht hat, das philosophische Denken aus den Fesseln statischer Konstruktionen zu befreien. Normalerweise glaubt man, dass es möglich ist, ein Problem zu lösen, indem man eine Ebene oder ein überlagertes Niveau einführt, oder anders gesagt, indem man den Kreis erweitert. Man kann zum Beispiel behaupten, dass der Traum in die Realität enthalten ist, und nicht umgekehrt. Aber warum nicht umgekehrt? Diese Frage ist

---

[790] « [C]e qu'il y a de plus personnel dans la personne d'Antonin Artaud. » H. Gouhier, *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*, a.a.O., S. 13.

[791] Henri Bergson, *Zeit und Freiheit*, Felix Meiner Verlag, 2016, S. 17.

[792] J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, a.a.O., S. 274.

belanglos, insofern man weiß (und das mit Recht), dass man in jedem Fall die Differenzierung der Ebenen nicht vermeiden kann, sonst gäbe es weder Traum noch Realität, und man würde in die Widersprüchlichkeit verfallen (die die eigene Argumentation oder das eigene Denken sozusagen vernichten würde). Demzufolge scheint es vernünftig zu sein, uns innerhalb einer Grenze zu bewegen (und gegebenfalls sie immer weiter zu verschieben). Doch was passiert in uns in der Tat, wenn wir über die Realität oder einen Traum nachdenken oder über beides gleichzeitig? Ist unser Denken wirklich von Grenzen umgeben, die sich früher oder später aufzwingen müssen?

Bergson hatte versucht, die Dominanz der Denkart in Frage zu stellen, die im Verhältnis zwischen dem Enthaltenden und dem Enthaltenen besteht. Deshalb richtete er seine Aufmerksamkeit auf intensive Zustände und fragte polemisch: „Wie [...] sollte eine intensivere Empfindung eine Empfindung von geringerer Intensität enthalten?"[793] Man kann Bergson entgegnen, dass es möglich ist, die Steigerung und die Abnahme der Intensität mithilfe der (im homogenen Raum dargestellten) Größe zu präsentieren; ein solcher Vorgang kann aber nicht die Natur des Sinnes ans Tagelicht bringen, der sich durch eine Serie ergibt, der eine Richtung bekommt und sozusagen orientiert wird.

In *Differenz und Wiederholung* greift Deleuze die These Humes auf, wonach die Wiederholung einer identischen Sequenz (AB) etwas Neues im Geist erzeugt, „der sie betrachtet". Ein solcher Vorgang stört das Gleichgewicht in der Einbildungskraft, die „die homogenen Augenblicke zusammen [zieht] und sie zu einem qualitativen inneren Eindruck mit einem gewissen Gewicht [verschmilzt]".[794] Deleuze schreibt: „Wenn A erscheint, erwarten wir B mit einer Stärke, die dem qualitativen Eindruck aller kontrahierten ABs entspricht."[795] Auf diese Weise entsteht die Inkommensurabilität; es ist nicht mehr gerechtfertigt zu sagen, dass A oder B (oder beide zusammen) in der kontrahierten Sequenz *enthalten* sind. Zum Beispiel ist klar, dass die Umkehrung der Reihe (BA) uns nicht mehr das Äquivalent aller „kontrahierten ABs" geben kann.

Das Motiv der Inkommensurabilität ist ebenfalls im Werk *Proust und die Zeichen* (1965) präsent. Der Roman Prousts stellt uns eine Welt vor, in der die Kreuzung der Perspektiven oft unmöglich ist; der Erzähler muss die Zeichen entschlüsseln und interpretieren, Zeichen, die nicht mit den Objekten oder Persönlichkeiten, die sie aussenden, übereinstimmen; die Zeichen stören die ruhige Existenz des

---

[793] H. Bergson, *Zeit und Freiheit*, a.a.O., S. 7.

[794] Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink Verlag, 1992, S. 99.

[795] Ebd. S. 99-100.

Denkens, das langsam versteht, dass man auf zufällige Begegnungen achten muss. Im Kapitel „Das Bild des Denkens“ schreibt Deleuze:

> Was zu denken zwingt, ist das Zeichen. Das Zeichen ist Objekt einer Begegnung; aber gerade die Kontingenz der Begegnung steht für die Notwendigkeit dessen ein, was sie zu denken gibt. Der Akt des Denkens entspringt nicht einer einfachen natürlichen Möglichkeit. Er ist im Gegenteil die einzige wahrhafte Schöpfung. Die Schöpfung ist die Genese des Denkaktes im Denken selbst.[796]

Doch die Interpretation der Zeichen führt nicht zur Totalisierung (der Perspektiven), da die Zeit, die ins Spiel kommt, „äußerster Interpret“ ist, und sie besitzt „das seltsame Vermögen [...], gleichzeitig Stücke zu affirmieren, die im Raum kein Ganzes bilden“; anders gesagt, diese Zeit schafft die „Distanzen ohne Intervalle“.[797] In diesem Zusammenhang verweist Deleuze auf Bergson: „Jedenfalls bedeutet die Zeit, nach Bergsons Formulierung, dass alles nicht gegeben ist: das Ganze kann nicht gegeben werden.“[798] Es ist die Zeit der passiven Synthese, der Kontraktion (z.B. der Sequenz AB) und nicht die der Reflexion; es ist die Zeit, die auf die Zukunft orientiert oder gerichtet bleibt, deren Gegenwart aber in die Vergangenheit gezogen wird (es entsteht also ein Ungleichgewicht); dies führt dazu, dass das denkende Subjekt, das Ich, durch diese Zeitlichkeit gespalten wird (wie Deleuze in *Differenz und Wiederholung* sagt: „Ein Sprung oder ein Riß im Ego [Je], eine Passivität im Ich [moi] – dies ist die Bedeutung der Zeit.“[799])

Solche Analysen führen Deleuze dazu, die Subjektivität des Erzählers (im Roman Prousts) in Frage zu stellen; er behauptet: „Es gibt weniger einen Erzähler als eine Machine der Recherche [...], die in dieser oder jener Konfiguration funktioniert [...]. In Wahrheit ist der Erzähler ein gewaltiger Körper ohne Organe.“ Er ist wie eine Spinne: „sieht nichts, nimmt nichts wahr, erinnert sich an nichts. Sie empfängt einzig an einem Ende ihres Netzes das geringste Erzittern ihres Netzes, das sich als *starke Welle* (onde intensive) in ihren Körper fortsetzt und sie zum erforderlichen Ort laufen lässt.“[800] Der Erzähler kann nicht aus sich selbst heraus, er hat nicht einmal den Mund, um seine Geliebte zu küssen – Albertine, deren Gesicht sich auflöst und vor den Augen des Erzählers verschiedene Landschaften erscheinen lässt. Die Figuren werden wie die „Marionetten“ des

---

[796] Gilles Deleuze, *Proust und die Zeichen*, Verlag Ullstein, 1978, S. 80.

[797] Ebd. S. 104.

[798] Ebd.

[799] G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 119.

[800] G. Deleuze, *Proust und die Zeichen*, a.a.O., S. 144-145.

Deliriums des Erzählers („der universelle Schizophrene"), der zum Körper ohne Organe geworden ist.

In der *Logik des Sinns* (1969) taucht der Äon auf, die Zeit der Gegen-Verwirklichungen (contre-effectuations). Alice wächst, aber wird zugleich kleiner. Das Jetzt, das das Gleichgewicht in der Progression des Sinns bringen sollte, ist genau das, was das Ungleichgewicht einführt, solange es das Jetzt des Werdens[801], des Ereignisses ist. An Descartes denkend, schreibt Deleuze: „[D]ie persönliche Ungewißheit ist kein dem Geschehen äußerlicher Zweifel, sondern eine objektive Struktur des Ereignisses selbst, insofern es stets in zwei Richtungen zugleich verläuft und das Subjekt dieser doppelten Richtung entsprechend zerteilt (écartèle)."[802] Der Sinn, immanent verstanden, prallt sozusagen von sich selbst ab; er kann sich in Sätze oder in Körper manifestieren, erschöpft sich aber weder in dem einen noch in dem anderen; er bringt nie eine völlige Übereinstimmung hervor. Der Sinn ist weniger eine logische Bedeutung als vielmehr eine Bewegung, eine Richtung (sens); er ist der Sinn, der sich macht (z.B.: Alice wird größer).

Nietzsche folgend, stellt Deleuze die vorgegebenen Ausrichtungen (Orientierungen) in Philosophie in Frage. Der Platonismus hat uns das „Bild des Philosophen" hinterlassen: „ein Wesen des Aufstiegs, das die Höhle verläßt, sich emporhebt und um so mehr läutert, als es aufsteigt."[803] Demzufolge ist der Idealismus wie die „angeborene Krankheit der platonischen Philosophie"[804]. Kann man aber solche Orientierung umkehren? Für Deleuze ist es vor allem Nietzsche, der diese Orientierung in Frage stellt, indem er seinen Blick auf die vorsokratische Philosophie richtet. Deleuze sagt: „Der vorsokratische Philosoph verläßt die Höhle nicht und meint im Gegenteil, daß man sie noch nicht genug zur eigenen Sache gemacht habe, noch nicht tief genug in sie eingedrungen sei."[805] Und behauptet weiterhin: „Die Vorsokratik ist die genuine philosophische Schizophrenie, die in die Körper und ins Denken gegrabene absolute Tiefe [...]."[806] Oder wie es in der Serie über Lewis Carroll und Artaud zu lesen ist: „Alles ist Körper und körperlich. Alles ist Mischung von Körpern und im Körper;

---

[801] „Es gehört vielmehr zum Wesen des Werdens, in beide Richtungen gleichzeitig zu verlaufen, zu streben: Alice wächst nicht, ohne zu schrumpfen, und umgekehrt." Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Suhrkamp, 1993, S. 15.

[802] Ebd. S. 18.

[803] Ebd. S. 162.

[804] Ebd.

[805] Ebd. S. 163.

[806] Ebd.

Verschachtelung, Penetration.“[807] Es geht jedoch für Deleuze nie darum, zu behaupten, dass die Körper und die Wörter (Bezeichnungen) mit einander komplett übereinstimmen können; es muss zwischen ihnen eine Fluchtlinie geben; oder anders gesagt, es muss eine *disjunktive Synthese*[808] ins Spiel kommen.

Deleuze und Guattari weisen in *Anti-Ödipus* darauf hin, dass der Schizophrene eben mit der disjunktiven Logik operiert. Wenn zum Beispiel der Psychanalytiker ihm vorschlägt, dass er, von der Jungfrau Maria sprechend, in der Tat seine Mama meint, antwortet der Schizophrene: „Ja, das ist meine Mutter, aber meine Mutter ist die Jungfrau Maria (c’est justement la Vierge).”[809] Und sie schreiben weiter: „Das ist vielleicht das Paradoxeste: eine disjunktiv bleibende Disjunktion, die gleichwohl die getrennten Begriffe affirmiert, und zwar über alle ihre Distanz hin, *ohne den einen durch den anderen zu begrenzen noch den einen aus dem anderen auszuschließen*. Das ‚sei es ... sei es...‘ (soit... soit...) statt des ‚oder aber...’.“[810] Hier sei hinzugefügt, dass das berühmte Diktum Spinozas Deus sive Natura eben auf solche Logik hindeutet. Spinoza sagte nicht: Deus vel Natura – Gott oder Natur, sondern Deus *sive* Natura – Gott und sei es auch Natur[811]. Hier kommt die Ebene der Immanenz zum Vorschein.

Weiterhin kann man sagen, dass solche Analysen und Durchbrüche auch auf die Weise des Philosophierens hindeuten, die Deleuze persönlich eigen ist. Zum Beispiel in seinen Gesprächen mit Parnet sagt er:

> Nicht wenige meinen, Fragen müssten erst einmal kräftig wiedergekäut werden, bevor man von ihnen wegkomme. So dröhnt und hallt es denn unausgesetzt:

---

[807] S. 115.

[808] « La plus profonde idée de Deleuze est peut-être bien celle-ci : que la différence est aussi bien communication, contagion des hétérogènes; qu'en d'autres termes une divcrgence n'éclate jamais sans contamination réciproque da; points de vue. ‘La disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'incompossible est maintenant un moyen de communication ... A l’exclusion des prédicats se substitue la communication des événements.’ (LS, 203-204). […] La grande idée est donc celle-ci : les points de vue ne divergent pas sans s'impliquer mutuellement, sans que chacun ‘devienne’ l'autre dans un échange inégal qui n'équivaut pas à une permutation. L'idée dérive du concept de multiplicité, d'après lequel une pure différence n'a avec d'autres qu'un rapport de différence, *mais ne s'affirme précisément comme telle qu'à distance des autres*. » Francois Zourabichvili, *Deleuze une philosophie de l'événement*, PUF, 1994, S. 107-108.

[809] Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Anti-Ödipus, Kapitalismus und Schizophrenie*, Suhrkamp, 1977, S. 22.

[810] Ebd. S. 97-98.

[811] Der Übersetzer Robert Misrahi sagt in seinem Vorwort: « [T]oute la querelle de l'athéisme est inscrite en cette formulation [...] : Dieu n'est pas autre chose que la Nature. » Spinoza, *Ethique*, Editions de l'éclat, 2005, S. 29.

> „Wie steht es um die Philosophie? Ist sie tot? Wird sie überwunden?“ Das alles ist ausgesprochen mühsam. Man wird immer auf die Frage zurückkommen, um am Ende von ihr wegzukommen. Freilich geht dieses „Wegkommen“ (sortir) nicht offen vonstatten; die Bewegung vollzieht sich stets hinter dem Rücken des Denkenden oder in dem winzigen Augenblick, da er blinzeln muss. Wegkommen: entweder ist man immer schon weg, oder man kommt niemals weg.[812]

Wir spüren hier u.a. eine Dringlichkeit. Es gibt weder Platz noch Zeit für das Denken, für das kreative Denken. Die Lektüre der Texte oder das Rückkehren auf gewisse Fragen lassen manchmal keinen Raum für es. Daher muss man für einen Denkakt sozusagen aktiv platz machen, für den Denkakt, der „im Denken selbst“ entsteht. Man muss wegkommen (sortir).

Deleuze hat nie aufgehört, das (philosophische) Denken als eine wahrhafte Schöpfung zu verstehen. Und das ist eben das, was er auch bei Artaud gesehen hat. Der junge Mann kümmert sich nicht darum, seine Gedichte oder seine Denktechnik zu perfektionieren, sondern er will „einfach dahin […] gelangen, etwas zu denken“. Deleuze schreibt: „Für ihn ist dies das einzig denkbare ‚Werk‘; es setzt einen Impuls, einen Zwang zu denken voraus, der alle Arten von Gabelungen durchläuft, von den Nerven ausgeht und sich der Seele mitteilt, um zum Denken zu gelangen. Folglich ist das, was zu denken das Denken genötigt ist, zugleich seine zentrale Erschütterung (l’effondremnt central) [...].“[813] Artaud versteht, was das Denken bedeutet: „das noch nicht Existierende zu erzeugen“[814].

Aber warum diese zentrale Erschütterung (oder genauer übersetzt: zentraler Zusammenbruch)? Warum muss es im Moment der Geburt eines Gedanken ein Zerreißen stattfinden? Wir haben diese Frage teilweise schon beantwortet, als wir oben über die neuen Ausrichtungen des Denkens gesprochen haben. Fügen wir hinzu, dass ein Gedanke weder in sich selbst eingeschlossen ist (wie eine Serie oder Sequenz, die sich wiederholen und zu sich selbst zurückkehren würde), noch schlechthin auf die Welt geöffnet ist (das heißt, es entspricht nie völlig einem gegebenen Sachverhalt). Das bedeutet bereits ein Gespaltensein im Denken. Eben da, wo Deleuze von der Kontraktion der Sequenz AB spricht (der Konraktion, die in die Wahrnehmung einen qualitativen Unterschied einführt), sagt er auch: „Eine Abfolge von Augenblicken ergibt nicht die Zeit, sie löst sie ebensosehr auf; sie kennzeichnet bloß deren immer schon gescheitertes Geburtsmoment (le point de

---

[812] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialoge*, August Verlag, 2019, S. 9.

[813] G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, a.a.O., S. 191.

[814] Ebd. S. 192.

naissance toujours *avorté*).“[815] Deswegen kann sich die Anwesenheit immer in die Abwesenheit verwandeln, und genauer gesprochen, deswegen ist es unmöglich, endgültig zu sagen, ob etwas ist oder nicht ist (eben hier zeigt sich die Natur des Zeichens, das „im Intervall aufblitzt“[816]).

Der Denker kann also nicht einfach darauf bestehen, dass er etwas richtig gedacht hat. Der genaue Gegenstand des Denkens ist weder ein Satz, noch ein Sachverhalt. Er ist etwas anderes, er ist ein *aliquid*. Zum Beispiel ist das esoterische Wort Schnark (bei Lewis Carroll) eine „beständig verlängerte und zur gleichen Zeit von zwei [heterogenen] Serien gezogene Grenze“[817]. Schnark ist ein unbestimmtes oder eher ein unmögliches Wesen („Du suchst es mit Sorgfalt - und suchst es mit Salz; Du jagst es mit Hoffnung und Gabeln“). Deleuze bezieht sich auf solche Beispiele, um klarzumachen, dass das Denken sich selbt differenzieren, seinen eigenen Boden finden muss (und dieser Boden ist niemals vorgegeben).

Hat aber auch Artaud ein solches Denken vor Augen, wenn er von seinen Gedanken und Denkprozessen spricht? Zum Beispielt sagt er: „Ich kann nicht erwarten, daß Zeit oder Mühe die Unklarheiten oder Schwächen beheben werden; darum fordere ich mit so viel Beharrlichkeit und Unruhe diese Existenz, selbst wenn sie mißglückt sein mag (cette existence même *avortée*).”[818] Hat er verstanden, dass die Zeit oder die Existenz aus sozusagen gescheiterten Augenblicken bzw. Geburtsmomenten besteht? Machen wir erst einen Schritt weiter.

Wie es in der *Logik des Sinns* zu sehen ist, bemüht sich Deleuze, aus dem Fall Artaud noch etwas mehr herauszuziehen. Es handelt sich hier um die Sprache des Schizophrenen. Die dreizehnte Serie spricht von der Fragilität der Oberfläche. Die Spiele der Sprache, die auf einer Oberfläche stattfinden, verschwinden, die Bezeichnungen fallen ins Leere[819]; der Schizophrene fühlt sich verletzt von den

---

[815] Ebd. S. 100.

[816] „‚Zeichen‘ nennen wir, was in einem derartigen System geschieht, was im Intervall aufblitzt, etwa eine Kommunikation, die sich zwischen den Disparata herstellt. Das Zeichen ist zwar eine Wirkung, aber die Wirkung besitzt zwei Aspekte, einen, mit dem sie als Zeichen die produktive Asymmetrie ausdrückt, einen anderen, durch den sie sie aufzuheben versucht.“ Ebd. 38.

[817] G. Deleuze, *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 47.

[818] Ebd. S. 17.

[819] „In diesem Zusammenbruch der Oberfläche verliert das Wort als ganzes seinen Sinn. Es wahrt möglicherweise eine bestimmte Macht zur Bezeichnung, die aber doch als leer; eine bestimmte Macht zur Manifestation, die als indifferent; eine bestimmte Bedeutung, die als ‚falsche‘ empfunden wird. In jedem Fall verliert es aber seinen Sinn, d. h. seine Fähigkeit, eine unkörperliche, von den Aktionen und Passionen unterschiedene Wirkung aufzunehmen oder auszudrücken, ein von seiner eigenen gegenwärtigen Verwirklichung unterschiedenes ideelles Ereignis.“ G. Deleuze, *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 116.

Wörtern, die ihn durchdringen; sein Körper wird „eine[r] Art Sieb-Körper" (ein Begriff Freuds)[820]. Während Lewis Carroll mit Schachtelwörtern oder esoterischen Wörtern operiert, präsentiert uns Artaud, der Schizophrene, die „Sprache ohne Artikulation". So Deleuze:

> Wenn Antonin Artaud in seinem *Jabberwocky* sagt „Jusque là où la rourghe est à rouarghe a rangmbde et rangmbde a rouarghambde", geht es darum, das Wort zu aktivieren, einzuflößen, zu schmelzen oder zu entflammen, damit es zur Aktion eines teillosen Körpers wird, und nicht um die Passion eines zerstückelten Organismus.[821]

Das Bindemittel dieser Sprache (oder dieses Körpers) besteht „in einem aufweichenden, a-organischen Prinzip, einer ozeanischen Masse oder Fülle"[822]. Es wird behauptet: „Tatsächlich *gibt es überhaupt keine Serien mehr*, die beiden Serien sind verschwunden. Der Unsinn stiftet keinen Sinn auf der Oberfläche mehr; er absorbiert, er verschlingt allen Sinn, auf der Seite des Signifikanten ebenso wie auf der des Signifikats."[823] Das heißt, die unsichtbare Grenze, die z.B. das Wort Schnark entstehen lässt, ist in diesem Fall nicht mehr da.

Der Schizophrene litt enorm unter den Worten, die seinen Körper durchdrangen; diese Worte sind nun verwandelt, und sie lassen einen a-organischen Körper, eine a-organische Sprache entstehen. Dennoch besteht Deleuze darauf, dass Artaud „einen vitalen Körper und die erstaunliche Sprache dieses Körpers entdeckt"[824] hat. Worin besteht aber die Vitalität dieses Körpers? Es gibt keine einfache Antwort auf diese Frage. Es scheint uns jedoch, dass Deleuze die Intensität im Blick hat, die die Heterogenität der Elemente hervorbringen kann. In seinem Werk *Die Falte Leibniz und der Barock* (1988) sagte er: „Bei einer bestimmten Geschwindigkeit des Schiffes wird die Welle ebenso hart wie eine Mauer aus Marmor."[825] Diesbezüglich kann man auch an die folgende Passage in *Francis Bacon: Logik der Sensation* (1981) denken:

---

[820] Ebd.

[821] Ebd. S. 119.

[822] Ebd. S. 118.

[823] Ebd. S. 121.

[824] „Artaud ist der einzige, der in der Literatur von absoluter Tiefe war und, durch sein großes Leiden, wie er sagt, einen vitalen Körper und die erstaunliche Sprache dieses Körpers entdeckte. Er erforschte den Infra-Sinn, der heute noch unbekannt ist. Carroll aber bleibt der Meister oder Vermesser der Oberflächen, die man für so bekannt hielt, daß man sie nicht erforschte, und auf denen sich dennoch die ganze Logik des Sinns befindet." Ebd. S. 124.

[825] Gilles Deleuze, *Die Falte Leibniz und der Barock*, Suhrkamp, 1995, S. 15.

> Gewiss durchströmt die Musik unseren Körper bis ins Innerste und setzt uns ein Ohr in den Bauch, in die Lungen... Sie versteht sich auf Welle und Nervosität. Nun zieht sie aber gerade unseren Körper – und die Körper – in ein anderes Element hinein. Sie entledigt die Körper ihrer Trägheit, der Materialität ihrer Gegenwart. Sie *entkörpert* die Körper.[826]

Das ist eben das Hauptmerkmal (wenn es überhaupt eines gibt) des Körpers ohne Organe (le Corps sans Organes). Er kann sich sozusagen reorganisieren lassen, indem er sich den verschiedenen Intensitäten leiht. Dieser Körper ist nicht ein Leib, seine Vitalität kommt weniger aus den organischen oder subjektiven Funktionen als aus den oben beschriebenen Verwandlungen.

Es sei noch hinzugefügt, dass bei Deleuze diese Heterogenität, die jegliche Eingeschloßenheit unmöglich macht, ein wichtiges Motiv ist. In *Differenz und Widerholung* sagt er:

> [Artaud] weiß, daß die *Schwierigkeit* als solche und ihr Gefolge von Problemen und Fragen kein Zustand *de facto* ist, sondern eine Struktur *de jure* des Denkens. Daß es ein Azephales im Denken wie ein Moment von Amnesie im Gedächtnis gibt, ein Aphasisches in der Sprache und ein Agnostisches in der Sinnlichkeit. Er weiß, daß Denken nicht angeboren ist, sondern im Denken erzeugt werden muß.[827]

Das Hin und Her im Denken, oder besser gesagt, die Fluktuationen im Denken (denn es ist unmöglich, wahrhaft zu denken, ohne von etwas bewegt zu werden) führen nicht zum Eingrenzen eines Erlebnisfeldes (man habe über das und das gedacht), sondern sie lassen zugleich ein Loch erscheinen; sie (sozusagen) durchbohren einen Gedanken. Es ist nur unter dieser Bedingung, dass der Denkakt im Denken selbst erzeugt werden kann. Dieses Loch ist für Deleuze nicht ein Nullpunkt der Subjektivität (wie bei Husserl), sondern vor allem das, was das Subjekt zerreißt, was es spaltet. So muss der Denker den zentralen Zusammenbruch erleben.

Kann man aber eine solche Konzeption des Denkens auch bei Artaud finden? Zunächst können wir Deleuze in folgendem Punkt zustimmen: Man kann sich vorstellen, dass Artaud, dem wir in der Korrespondenz mit Rivière begegnen, misstrauisch gegenüber dem klassischen Bild des Denkens gewesen wäre, dem Bild, das das Subjekt eher als ein Prinzip versteht, das die verschiedenen Repräsentationen synthetisiert. Es ist klar, dass Artaud glaubt, mit etwas

---

[826] Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logik der Sensation*, Wilhelm Fink, 2016, S. 51.

[827] G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*. a.a.O. S. 191.

Einzigartigem, etwas Unerhörtem in Kontakt zu sein, und er fühlt sich u. a. von Rivière missverstanden. In gewissem Maße akzeptiert er, um die Worte von Deleuze aufzugreifen, ein gespaltenes Subjekt zu sein (gespalten durch die Verzweigungen oder Unterbrechungen seines Denkens). Doch es ist fragwürdig, dass er, wenn er von „[s]einen Gedanken" oder von deren wirklichen Wert spricht, die (zerreißende) Kreativität des Denkens im Blick hat, wie diese von Gilles Deleuze verstanden wird. Es scheint uns, dass seine Gedanken eher „jene Fetzen" sind, die er „dem völligen Nichts" entreißt. In diesem Sinne sind seine Gedanken durch die Persistenz gekennzeichnet; das Denken beharrt in einem unmöglichen oder schwer vorstellbaren Raum („Eine Art unverständliche und ganz aufrechte Haltung inmitten des Ganzen im Geist."[828]). Dieses Denken ist für ihn nicht trennbar vom Hervorkommen seines Ichs. Er sagt: „Diese geheime und vielförmige Kristallisierung des Denkens, das in einem bestimmten Augenblick seine Gestalt wählt. Es findet eine unmittelbare und direkte Kristallisierung des Ichs inmitten aller möglichen Formen, aller Denkweisen statt."[829]

Man kann mit recht behaupten, dass diese seine Gedanken zwischen dem Zusammenbruch und der Geburt schwanken, dass sie irgendwie auch die seltsame Macht des Denkens offenbaren; es geht aber für Artaud weniger darum, den Denkakt im Denken selbst zu erzeugen (à la Deleuze), als vielmehr sich selbst zu erzeugen („Ich habe keine andere Beschäftigung mehr, als mich neu zu erschaffen."[830]). Was die sogenannte inartikulierte schizophrene Sprache des späten Artaud betrifft, scheinen uns die Einwände von J. Rogozinski (und auch von L. Jenny) legitim zu sein. Natürlich sind die von Deleuze angeführten Beispiele schwer aussprechbar und scheinen unzerlegbar zu sein; es ist aber trotzdem möglich, in diesen Beispielen, wie J. Rogozinski darauf hinweist, „eine andere, rhythmische und mobile Artikulation, eine 'heimliche' Syntax, eine neue Anatomie"[831] zu erkennen. Es geht darum, unregelmäßige Rhythmen oder

---

[828] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 92.

[829] Ebd. S. 50.

[830] « Je n'ai plus qu'une occupation, me refaire. » A. Artaud, *Œuvres Complètes I*, a.a.O., S. 117.

[831] « Une autre articulation, rythmée et mobile, une syntaxe "furtive", une nouvelle anatomie ». J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit.,* pp. 138-139 ; « Cette description [du langage schizophrénique] est problématique sur bien des points. Il semble que Deleuze ait cherché à 'reconnaître' l'identité du mot et du souffle, dans une fidélité à Artaud qui n'est qu'apparence car le souffle, pour ce dernier, désigne un certain usage de l'articulation. Ceci conduit Deleuze à d'insolubles contradictions. […] Derrière ces bizarreries se profile ce que J. Derrida nous a appris à reconnaître comme un 'mythe logocentrique'. La langue schizophrénique selon Deleuze partage bien des caractéristiques de la 'première langue' rousseauiste. » Laurent Jenny, *La terreur et les signes, op. cit*., pp. 256-257.

einzigartige Erfindungen einzuführen, um eine Art von Lähmung des Bewusstseins und seines Fließens zu überwinden. Es muss eine Silbe den Fluss durchdringen, eine Silbe, die wie ein hapax funktioniert; sie muss sozusagen das soufflierte Wort durchdringen, das Wort, das sich wiederholt und aufzwingt (wie von einem anderen diktiert). Wir werden gleich sehen, wie Rogozinski diesen Kampf Artauds dargestellt hat.

Außer den oben vorgestellten Werken, die bereits als Klassiker gelten, haben wir es für notwendig erachtet, uns ebenfalls mit den relativ neu erschienenen Arbeiten Jacob Rogozinskis zu befassen: *Le moi et la chair: Introduction à l'ego-analyse* (2006) und *Guérir la vie: La passion d'Antonin Artaud* (2011). Es scheint uns wichtig, dass der Autor die Gefahren ins Auge gefasst hat, die bei der Lektüre der Texte Artauds auftauchen: „Wie soll man ihn lesen, ohne ihn zu verschlingen oder von ihm verschlungen zu werden?"[832] Natürlich mag ein solcher Ansatz unmöglich erscheinen, da die feine Linie zwischen diesen beiden Extremen nicht vorgegeben ist; es ist jedoch höchstspannend, dass Rogozinski eine Perspektive eingeführt hat, die die Rückkehr zu sich selbst oder den Zugang zu einem singulären Selbst (moi singulier) ermöglicht, ohne dass wir in die Falle der Identität tappen, der Identität, die oft das ist, was das Denken und Erleben aus eigenem Antrieb verhindert. In diesem Sinne ist der von Rogozinski skizzierte Ansatz sowohl kreativ als auch rigoros.

Die Figur Artauds inspiriert bereits das erste Werk, das den Titel *Le moi et la chair : Introduction à l'ego-analyse* trägt.[833] Worin bestehen die Ego-Analysen? Sie beziehen sich auf die Genese des singulären Ego. Rogozinski beruft sich auf die phänomenologische Methode – Epoché. Bekanntlich besteht diese Methode im Suspendieren (oder im Ausschalten) all unserer Urteile bezüglich des Seins der Welt; auf diese Weise wird der „Rückgang auf das ego der reinen cogitationes"[834] vollzogen. Doch während diese Methode Husserl letztendlich zu der

---

[832] « Comment le lire sans le dévorer, ni se laisser dévorer par lui ? » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, op. cit*., p. 2.

[833] In seinem später erschienenen Werk (Guérir la vie...), schreibt Rogozinski : « Cette ego-analyse que j'ai exposée dans *Le moi et la chair* est directement issue de sa pensée, et pourtant elle lui est étrangère. Moins étrangère sans doute que d'autres philosophies, mais elle n'évite pas de faire appel à des notions venues d'ailleurs - et comment l'éviter ? Ce dont j'avais rêvé s'est révélé impraticable : impossible de ne le pas le trahir, impossible de ne pas le manger. Au moins m'a-t-elle aidé à le comprendre, mieux que ces approches qui le figent dans la psychose ou la métaphysique, ou anéantissent le moi-chair dans un champ d'immanence impersonnel. » *Ibid*., p. 17-18.

[834] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)*, Martinus Nijhoff, 1973. S. 4.

„Ichspaltung“ führt (um der transzendentalen Erfahrung gerecht zu werden, bezieht sich er auf die Möglichkeit “eine[r] neue[n] Reflexion“[835], dank derer das Ich sich selbst und seinen Bewußtseinsstrom transzendental erfahren kann), gibt Rogozinski der Epoché eine andere Richtung. Es handelt sich beim Vollzug der Epoché vor allem um die Differenzierung der verschiedenen Schichten einer Erfahrung, die (diese Differenzierung) Hand in Hand mit der Zersplitterung (éclatement) des Ichs geht.

Um mit der Epoché zu experimentieren, braucht man nichts anderes als seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, was in einem Wahrnehmungsakt wirklich gegeben ist. Beim Berühren der Tischoberfläche kann ich die transzendenten Qualitäten identifizieren, das heißt, die Qualitäten, die *nicht von mir* kommen, die nicht meine sind; ich kann aber meine Aufmerksamkeit ebenfalls auf die Empfindungen (oder mit Husserl gesprochen, Empfindnisse) richten, die in meinem Leib lokalisiert sind. Rogozinski sagt:

> Es handelt sich um rein immanente Eindrücke, bei denen ich mich nicht mehr auf ein externes Objekt beziehe, sondern mich nur durch meine eigene Fähigkeit des Empfindens affiziere. Ebenso wie meine Affekte sind solche Eindrücke eins mit meinem Bewusstsein: *Ich bin* meine Verzweiflung, ich bin ein Ich-in-Verzweiflung (ego-au-désespoir), so wie ich diese eisige Empfindung bin, die mich zu einem vor Kälte erstarrten Körper macht.[836] (Unsere Übersetzung)

Wenn man der Radikalität der Epoché treu bleibt, kommen verschiedene Ströme (flux) der Empfindungen ans Tageslicht, die die vorausgesetzte Einhheit (eines Objektes oder eines Ichs) zersplittern: „Ebenso wie das natürliche Ding in eine Vielzahl von Abschattungen und primären Empfindungen zerfällt, spaltet sich auch das Ego in unzählige, voneinander getrennte Egos. Jeder Facette der Welt,

---

[835] „Nennen wir das natürlich in *die Welt* hineinerfahrende und sonstwie hineinlebende Ich an der Welt *interessiert*, so besteht die phänomenologisch genderte und beständig so festgehaltene Einstellung darin, daß sich eine Ichspaltung vollzieht, in dem sich über dem naiv interessierten Ich das phänomenologische als *uninteressierter Zuschauer* etabliert. Daß dies statt hat, ist dann selbst durch eine neue Reflexion, zugänglich, die als transzendentale abermals den Vollzug eben dieser Haltung des *uninteressierten* Zuschauens fordert - mit dem ihm einzig verbleibenden Interesse, zu sehen und adäquat zu beschreiben.“ Ebd. S. 73.

[836] « Il s’agit d’impressions purement immanentes où je ne vise plus un objet extérieur à moi, où je m’affecte seulement de mon propre pouvoir de sentir. Au même titre que mes affects, de telles impressions ne font qu’un avec ma conscience : *je suis* mon désespoir, je suis un ego-au-désespoir comme je suis cette sensation glacée qui fait de moi une chair transie de froid. » J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, a.a.O., S. 167.

jeder Abschattung der Dinge und jeder Bedeutung jeder dieser Abschattungen entspricht ein singuläres Ich.“[837] (Unsere Übersetzung)

Während bei Deleuze das Immanenzfeld durch Singularitäten gekennzeichnet ist, die unpersönlich und präindividuell sind, besteht Rogozinski darauf, in diesem Feld die egologische Genese zu sehen:

> Mindestens eines muss festgehalten werden: Diese larvalen Egos, diese Splitter meines Selbst (ces éclats de moi), sind noch immer und immer wieder *ich* (c'est encore et toujours *moi*). Wenn es unmöglich ist, das Ich von einem ursprünglicheren Nicht-Ich abzuleiten – von einem unbewussten Es oder einem unpersönlichen transzendentalen Feld – muss daraus geschlossen werden, dass das Ich sich immer selbst vorausgeht, sich ursprünglich zu sich selbst gibt.[838] (Unsere Übersetzung)

Dieses singuläre Ich, das der Schwerpunkt der Ego-Analysen ist, ist für Rogozinski vor allem ein Ichleib[839] (ein Begriff Husserls). Wenn aber dieser Ichleib derartigen Zersplitterungen unterworfen ist (oder ständig unter der Gefahr steht, wieder zersplittert zu werden), wie kommt dann die Selbst-Identifikation zustande? Wie Rogozinski darauf hinweist, war Husserl darauf aufmerksam, dass z.B. das gesehene Auge (im Spiegel) zunächst nicht als sehendes Auge anerkannt wird; es ist vor allem ein „Ding Auge“.[840]

Man sollte sich also einer eigentümlichen Erfahrung der Selbst-Affektion zuwenden; wenn eine Hand die andere berührt, kommt der leibliche Chiasmus

---

[837] « De même que la chose naturelle éclate en une multiplicité d'esquisses et de sensations primaires, de même l'ego se scinde en d'innombrables ego dissociés les uns des autres. À chaque facette du monde, à chaque esquisse des choses, à chaque visée de chacune de ces esquisses, correspond un moi singulier. » Ebd. S. 164.

[838] « Une chose au moins doit rester acquise : ces ego larvaires, ces éclats de moi, c'est encore et toujours *moi*. S'il est impossible de dériver le moi d'un non-moi plus originaire – d'un ça inconscient ou d'un champ transcendantal impersonnel – il faut en conclure que le moi se précède toujours lui-même, se donne originairement à lui-même. » Ebd.

[839] « 'Chair', 'vie', 'ego', ces termes sont parfaitement synonymes : le moi immanent est *Ichleib*, un moi charnel et vivant, un moi-chair. » Ebd. S. 169.

[840] « Husserl avait raison : dans le miroir 'je ne perçois pas mon oeil, l'oeil qui voit, en tant qu'oeil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement [...] qu'il est identique à la chose-oeil (*Ding Auge*) qui est la mienne (qui se constitue comme mienne par le toucher)'. » Ebd. S. 175. Siehe auch : Edmund Husserl*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, Martinus Nijhoff, 1952, S. 147.

(chiasme charnel[841]) zustande – die Erfahrung des „se-toucher-touchant“[842] („sich-selbst-berühren-berührend“). Es ist diese eigentümliche Erfahrung, die die *Synthese der Identifikation* (synthèse d'identification[843]) ermöglicht. Und es muss auch eine Differenzierung stattfinden. Rogozinski schreibt: „Damit es einen Chiasmus geben kann, muss mein Fleisch (chair) Zwei sein, in mindestens zwei leibliche Pole (pôles charnels) geteilt, die sich gegenseitig affizieren können.“[844]

Dies bedeutet zugleich, dass die völlige Verschmelzung der Pole zum Zusammenbruch des Egos führen würde; anders gesagt, dem Ego würde es nicht gelingen, sich zu verkörperlichen (se donner un corps)[845], in der Welt zu erscheinen[846]. Deswegen muss etwas Nicht-Egoisches in der Innerlichkeit des Egos entstehen.

Wenn das Ego sich selbst berührt und z.B. die Glattheit der Oberfläche empfindet, so hat es mit den Qualitäten zu tun, die „zugleich [s]ein und fremd“ sind; auf diese Weise wird bereits ein ichfremder Kern[847] hervorgebracht. Etwas muss also verbleiben, und dieses Verbleibende wird von Rogozinski *le restant* genannt. Das Verbleibende ist ein notwendiges Moment der Genese des Ego; es ist aber eben ein egologisches Moment und nicht ein Hinweis darauf, dass das Ego im Endeffekt nur etwas Abgeleitetes sei. Diesbezüglich sagt Rogozinski: „Es ist [...] die Spaltung des Ego, verursacht durch das Verbleibende, die [...] die

---

841 « [L]e chiasme charnel est un événement fondateur, comparable dans le champ de l'immanence au façonnement du monde par un Démiurge. » Ebd. S. 176.

842 Ebd. 175.

843 « Pour que j'existe, une synthèse est donc nécessaire, *synthèse d'identification* où chaque ego fragmentaire rejoint les ego des autres pôles, les reconnaît comme d'autres modes de lui-même, d'autres visages d'un même et unique moi. » Ebd. S. 173.

844 « Pour qu'il y ait chiasme, il faut que ma chair soit Deux, divisée en au moins deux pôles charnels capables de s'affecter réciproquement. » Ebd. S. 182.

845 “La chair se replierait sur soi, s'enfoncerait en ellemême; elle imploserait sans jamais réussir à se donner un corps, avec ses organes différenciés. À la limite, il n'y aurait même plus de chair ni de moi, mais seulement une masse anonyme et informe, un magma. » Ebd. S. 198.

846 Es sei darauf hingewiesen, dass Husserl sich die Frage stellt, wie die 'ganz exzeptionelle Erscheinungsweise [eigenes] Leibes' zur Apperzeption der Pluralität des Egos führen kann. Hier eine bemerkenswerte Passage aus dem dritten Band der Intersubjektivität: „Hier ist die Frage, wie die ganz exzeptionelle Erscheinungsweise meines Leibes zu einer Apperzeption führen kann, in der er als Körper im Raum so wie die Aussenkörper, also *in Gleichstellung aller Körper*, aufgefasst werden kann. Danach erst kann Gleichheit und Ähnlichkeit des Leibkörpers mit anderen Körpern erfahren sein. [...] Das ist also die erste Voraussetzung der Einfühlung.“ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 661.

847 « [E]lles forment en moi le noyau de l'étranger au moi. » J. Rogozinski, *Le moi et la chair*, a.a.O., S. 200.

Möglichkeit von Phänomenen begründet, die mir nicht erscheinen, von ‚unbewussten' Phänomenen. Das Verbleibende ist also nicht ein Abkömmling des Unbewussten, sondern das Unbewusste ist ein Effekt des Verbleibenden."[848]

Das Ego hat eine besondere Beziehung zum Verbleibenden; diese Beziehung zeigt sich u.a. in der narzissistischen Liebe[849] oder im Impuls, andere zu hassen und zu verfolgen[850]. Das Verbleibende ist im Grunde genommen ein nicht erscheinendes Phänomen (phénomène inapparent)[851], aber es ist trotzdem ein Phänomen, das sich mir gibt (sei es auch durch Obsessionen oder Entfremdungen); es ist wie eine Insel, die da draußen zu sein scheint, die aber zugleich ein in Zeit und Raum verlorenes Phantasma ist.

Das Verbleibende, das nicht selten etwas Dämonisches zu sein scheint, hat in der Tat eine Schutzfunktion, es verhindert die völlige Übereinstimmung der leiblichen Pole; es ist durch das Verbleibende, dass das Ego sich auf die Welt (oder auf das weltliche Sein) öffnet; es hilft dem Ego, sich (sozusagen) nach draußen zu projizieren. Im Auge Rogozinskis ist die primordiale Angst die Angst angesichts

---

[848] « [C]'est au contraire le clivage de l'ego provoqué par le restant qui l'empêche d'apparaître dans ma conscience et c'est cela qui fonde la possibilité de phénomènes qui ne m'apparaissent pas, de phénomènes 'inconscients'. Le restant n'est donc pas un rejeton de l'inconscient, c'est l'inconscient qui est un effet du restant. » Ebd. S. 202-203.

[849] « Que mon rapport à mon image ne suffise pas pour permettre une auto-identification, telle est bien la leçon du mythe de Narcisse. Loin de tomber amoureux de son image, comme on se le représente trop souvent, celui-ci se laisse au contraire captiver jusqu'à la mort par cette figure qui se donne à lui comme l'image *d'un autre*. La reconnaître comme *son propre* reflet lui aurait peut-être permis de s'en détacher, de ne pas succomber à cette mortelle capture. Ce qui condamne Narcisse, c'est son manque de narcissisme... » Ebd. S. 227.

[850] « Cet Autre-déchet, cet intrus menaçant, je l'appréhende pourtant obscurément comme une part de ma chair. Même lorsqu'elle provoque de la haine ou du dégoût, la perception de la différence ne s'oppose pas fondamentalement à l'identification. Freud envisageait la possibilité d'une identification négative qui ne s'accomplirait plus dans l'amour, mais dans la haine […]. […] Dans la plupart de nos relations affectives, nous oscillons ainsi entre l'amour et la haine, le désir et le dégoût, et nous ne faisons que substituer une identification aliénante à une autre. » Ebd. S. 258-259.

[851] « Le restant est un phénomène *inapparent* (ou, si l'on y tient, un phénomène 'inconscient') – et pourtant il s'agit bien d'un *phénomène*, ce qui veut dire qu'il paraît malgré tout, qu'il *se donne* à moi. » Ebd. S. 203.

der Möglichkeit der Selbstvernichtung, der Implosion des Ichleibes, angesichts der Aphanisis, des Verschwindens im schwarzen Loch.[852]

Diesbezüglich könnten wir die Parallele zu Deleuze ziehen, der, wie wir oben gesehen haben, immer stark betont hat, dass die völlige Übereinstimmung zwischen z.B. dem Denken und seinem Objekt ungerechtfertigt und unerwünscht ist. Das „Azephale im Denken" oder das „Agnostische in der Sinnlichkeit" kann man als ein Loch verstehen, das auf seltsame Weise erscheint (oder wie man auf französisch sagen würde: *se donne lieu*). Damit legt Deleuze den Akzent vielmehr auf den kreativen Durchbruch und begrüßt sozusagen, dass das Subjekt durch diesen Akt gespalten wird. Er sagt: „In all dem verfolgt Artaud die schreckliche Offenbarung eines *bildlosen Denkens*..."[853]

Dieses etwas Andere, das im Denken sowie in der Sensibilität erscheint, ist für Deleuze nicht die Figur der Transzendenz, sondern der Immanenz; jedoch hindert bei ihm diese Immanenz nicht daran, dass das Ego nicht nur zerstreut und zermalmt, sondern auch sozusagen zweitrangig wird. Der Ansatz Rogozinskis ist anders: er akzeptiert die Zerstreuung oder Zersplitterung des Egos, erkennt die Prekarität der Synthese an, aber erkennt zugleich die Entfremdungen und Entstellungen (défiguration) an, die eben ein Ego erlebt. Das Unberührbare im Berühren oder das Undenkbare im Denken ist für ihn weniger eine Zone, in der eine wahrhaft philosophische Schöpfung stattfinden kann, sondern vor allem eine prekäre Zone, in der sich ein Ego verlieren oder auch zerfetzt werden kann. Die Theorie des Verbleibenden (*restant*) ist eben ein Versuch, den egologischen Ansatz zu verteidigen.

Kurz zusammengefasst: Deleuze, so Rogozinski, vernachlässigt den Kampf Artauds gegen die Entfremdung (aliénation). Artaud leidet an seltsamen Abwesenheiten und Unterbrechungen in seiner Sensibilität. Er schreibt im Text *Correspondance avec la Momie* (1927): „Dieses Fleisch, das sich im Leben nicht mehr berührt / diese Zunge, die nicht mehr über ihre Schale hinauskommt [...]."[854] (Unsere Übersetzung) Dieses seltsame Ausbleiben deutet auf die Krise des

---

[852] « Cet effondrement, cette catastrophe où il s'anéantit, je lui donne un nom qui désigne en grec la destruction, la disparition, l'impossibilité de paraître, de se manifester comme un phénomène : je le nommerai l'*aphanisis*. Le psychanalyste Ernest Jones avait recours à ce terme pour qualifier l'objet d'une angoisse fondamentale, la crainte d'une disparition totale du désir sexuel, dont l'angoisse de castration et la peur de la mort seraient des formes dérivées. Je l'envisage autrement : cette angoisse primordiale s'éveillerait devant la possibilité de l'autoanéantissement, de l'implosion du moi-chair. » Ebd. S. 198.

[853] G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*. a.a.O., S. 191.

[854] « Cette chair qui ne se touche plus dans la vie, cette langue qui n'arrive plus à dépasser son écorce […]. » S. 361.

Chiasmus (crise du chiasme)[855] hin; es ereignet sich eben im Leben eines Egos. Artaud schreibt an Rivière: „Es gibt [...] ein Etwas, das mein Denken zerstört; ein Etwas, das mich nicht hindert, zu sein, was ich sein könnte, sondern das mich, wenn ich so sagen darf, in der Schwebe läßt (en suspens).”[856]

Rogozinski will zeigen, dass ein solches Ereignis sich nicht (nur) im Bereich der Pathologien einordnet, sondern etwas ist, das das Werden des Egos wesentlich begleitet. In seinem späteren Werk *Guérir la vie: La passion d'Antonin Artaud* (2011) schreibt er:

> Zuerst glaubte Artaud, an einer speziellen Krankheit zu leiden, doch später erkannte er, dass dieser „zentrale Zusammenbruch“ alle Menschen betrifft; es ging nicht nur darum, sich selbst zu heilen, sondern das Leben zu heilen. Jeder Leib (chair) zerreißt sich und jedes Leben ist krank: Jedes Dasein steht am Rand des Wahnsinns, jenes Wahnsinns, der uns zu Menschen macht.[857] (Unsere Übersetzung)

In *Guérir la vie*... fokussiert sich Rogozinski auf das Werk des späten Artaud. Es geht um Artaud, der bereits viele Jahre in verschiedenen psychiatrischen Anstalten verbracht und nach langer Unterbrechung wieder angefangen hatte zu schreiben. Rogozinski sagt:

> Wenn sein Name aus dem Abgrund auftaucht, erscheint er gespalten, durch den Bindestrich gebrochen, der die beiden Silben des Wortes Ar-tau trennt (und verbindet). Jetzt geht es darum, die *Leere zu akzeptieren*, die Arrhythmie in den Rhythmus des Gedichts zu integrieren, indem man diese Tonwechsel, diese

---

[855] « À chaque défaillance de la synthèse, à chaque crise du chiasme, surgissent […] de nouvelles illusions, des *phantasmes* qui marquent profondément mon rapport à mon corps, au monde, aux autres. À travers ces phantasmes, c'est le restant que j'appréhende dans l'angoisse de mourir, en anticipant mon devenir-cadavre […]. » S. 209.

[856] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 21.

[857] « S'il croyait d'abord souffrir d'une maladie particulière, le Mômo s'est aperçu par la suite que cet "effondrement central" concernait tous les hommes ; qu'il n'était pas seulement question de se guérir lui-même, mais de guérir la vie. Toute chair se déchire et toute vie est malade : chaque existence se tient à la limite de la folie, cette folie qui fait de nous des hommes. » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, a.a.O., *S.* 166-167.

> Parataxen aufnimmt, die – wie bei Hölderlin oder Céline – sein Schreiben prägen.[858] (Unsere Übersetzung)

Wenn die leibliche Synthese, die zugleich die Synthese der Identifikation ist, scheitert, wenn selbst der Eigenname im Abgrund verschwunden zu sein scheint, kann das Schreiben zur Hilfe kommen:

> Auf diese Weise wird das Desaster geschrieben und kann, indem es geschrieben wird, transfiguriert werden. Alles hängt von der Widerstandsfähigkeit der Membran, der Konsistenz des Oberflächenplans (consistance du plan de surface), seiner Fähigkeit, das Chaos zu *enthalten* (*contenir*), ab. Indem er neue Arten erfand, seinen Körper zu leben, zu schreiben, zu zeichnen, Theater zu machen, bemühte er sich, die Konsistenz dieses Plans immer weiter zu erhöhen.[859] (Unsere Übersetzung)

Dieser Plan ist aber nicht ein vorgegebenes Kontinuum; er muss zusammengesetzt werden. Zum Beispiel auf die folgende Weise:

> Der Rhythmus eines Werks ist eine Sache der *Montage* (*montage*) und darf nicht mit dem rein repetitiven Takt natürlicher Rhythmen verwechselt werden. Im Gegenteil, es geht darum, den Takt der Sätze zu *verzerren* (*décadrer*) und zu stören, indem man eine bewegliche Artikulation, ein differenzielles Element-X einführt, das den Takt durcheinander bringt.[860] (Unsere Übersetzung)

Selbst wenn wir ein relativ leicht aussprechbares Beispiel der Glossolalie nehmen – „ratara ratara ratara / atara tatara rana / otara otara katara / otara ratara

---

[858] « Quand son nom ressort du gouffre, il apparaît fendu, fracturé par le tiret qui sépare (et unit) les deux syllabes du vocable Ar-tau. Il s'agit maintenant d'*accepter le vide*, d'intégrer l'arythmie dans le rythme du poème, en accueillant ces sautes de ton, ces parataxes qui – comme chez Hölderlin ou Céline – ponctuent son écriture . » Ebd. S. 166-167.

[859] « Ainsi, le désastre s'écrit et, en s'écrivant, il peut être transfiguré. Tout dépend de la résistance de la membrane, de la consistance du plan de surface, de sa capacité à *contenir* le chaos. En inventant de nouvelles manières de vivre son corps, d'écrire, de dessiner, de faire du théâtre, il s'est efforcé d'accroître toujours plus la consistance de ce plan. » Ebd. S. 159.

[860] "[L]e rythme d'une oeuvre est une affaire de *montage* et il ne se confond pas avec la cadence purement répétitive des rythmes naturels. Il s'agit au contraire de *décadrer*, de dérégler le tempo des phrases en y introduisant une articulation mobile, un élément-X différentiel qui en détraque la cadence. » Ebd. S. 165.

kana“[861] –, sehen wir eine Montage, wobei der Name Artauds ins Spiel gebracht wird. Es handelt sich meistens um die Variationen um „ar“ und „ra“. Wir hören u.a. art (Kunst), ratage (Fehlschlag), canne (Stock), katara („Fluch“ auf Griechisch).[862] Die Silben durchbohren die (sozusagen) gelähmte Kadenz des Bewußtseins und versuchen, die Synthese der Identifikation rythmisch zu erzeugen.

Es gibt freilich die Möglichkeit, diese Variationen um "ar" und "ra" anders zu betrachten. Man könnte z.B. sagen, dass sie im Endeffekt unterschwellig werden; dass sie zum Lärm werden und daher unzerlegbar, unartikuliert. Gilles Deleuze definiert schizophrene Sprache auf folgende Weise: „Es geht darum, aus dem Wort eine Aktion zu machen, indem man es unzerlegbar macht, jeder Zersetzung entzieht: *Sprache ohne Artikulation*. Das Bindemittel aber besteht dabei in einem aufweichenden, a-organischen Prinzip [...].“[863]Das Lärm-Werden der Worte ist eben mit diesem a-orgnischen Prinzip verbunden. In der 27. Serie (*Von der Oralität*) sagt Deleuze: „Folglich geschieht alles [beim Schizophrenen] in der Tiefe, unterhalb des Sinnbereichs, zwischen zwei Formen des Unsinns eines reinen Lärms (bruit pur), dem Unsinn des zersprungenen Körpers und Wortes, und dem Unsinn des Körperblocks oder des Blocks unartikulierter Worte [...].“[864] Wie es in der 13. Serie zu sehen ist, gibt es beim Schizophrenen eine Dualität: Es gibt die Worte, die zerstückelt werden (sie werden sozusagen rissig und verlieren auf diese Weise ihren Sinn), und es gibt die Worte, die verwandelt werden, die bereits Aktions-Worte sind und zum organlosen Körper werden.[865] Sei es bemerkt, dass diese Dualität in der *Logik des Sinnes* mehrfach auftaucht, z.B. ebenfals in der 18.

---

[861] « Voici quelques essais de langage auxquels le langage de ce livre ancien devait ressembler. Mais on ne peut les lire que scandés, sur un rythme que le lecteur lui-même doit trouver pour comprendre et pour penser : ratara ratara ratara / atara atara tatara rana / otara otara katara katara/ otara ratara kana […]. » Antonin Artaud, Œuvres complètes IX, Gallimard, 1979, S. 172.

[862] « [O]n peut entendre également résonner l'art, le ratage et la tare, le Cathare, Catherine et la canne, katara (qui signifie "malédiction" en grec) et cette mystérieuse "otarie" (encore un anagramme d'arto…) qui parcourt les Cahiers de Rodez. » J. Rogozinski, *Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, a.a.O., S. 95.

[863] G. Deleuze, *Logik des Sinnes*, a.a.O. S. 118.

[864] Und er sagt weiter: “Die gleiche Dualität sich ergänzender Pole findet sich in der Schizophrenie zwischen den Wiederholungen und den Perseverationen wieder, zum Beispiel zwischen dem Zähneknirschen und den Katatonien, wobei die ersten von inneren Objekten und vom Körper zeugen, die sie zerstückeln und von denen sie zugleich zerstückelt werden, und die anderen für den organlosen Körper eintreten.“ Ebd. S. 234-235.

[865] “Diese beiden Worte entwickeln sich unter Bezug auf die Dualität des Körpers, zerstückelter Körper und organloser Körper. Sie verweisen auf zwei Theater, Theater des Schreckens oder der Passion und das im wesentlichen aktive Theater der Grausamkeit.“ Ebd. S. 120.

Serie (*Von den drei Philosophenbildern*): „Ebenso zeigt uns Dionysos seine beiden Gesichter, seinen offenen und zerrissenen Körper, seinen unerschütterlichen und organlosen Kopf, zerstükkelter, aber auch undurchdringlicher Dionysos.“[866]

Es gilt jedoch zu bemerken, dass – und das ist ein wichtiger Punkt – wenn man seine Aufmerksamkeit auf das Unterschwellige oder das Tiefe richtet, man vor allem (nach dem Ansatz Deleuzes) mit der Intensität zu tun hat und weniger mit der Artikulation. Daher wird der Akzent vielmehr auf das Ungleichgewicht gelegt und weniger auf die Frage, wie ein Subjekt oder ein Ego sich rekonstruieren kann. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich Jacob Rogozinski damit, wie ein Ego, das einen zentralen Zusammenbruch erlebt hat, wieder zum Leben kommt und die Mittel erfindet, sich wieder ins Leben einzuschreiben. Seiner Meinung nach geht es bei Artaud, der viele Obsessionen und delirante Ideen durchlebt hat, nicht um die Verneinung seines Egos, seines singulären Ichs. Das Delirium ist da, aber es wird auch durchlebt, wie es z.B. in dieser bekannten Phrase zu erkennen ist: „Moi Antonin Artaud, je suis mon père, ma mère, mon fils / *et moi*.“[867] (Ich, Antonin Artaud, bin mein Vater, meine Mutter, mein Sohn / *und ich*.) Dieses Ich ist nicht ein Prinzip, sondern eben ein singuläres Ich, das sich durch sein eigenes delirantes Bewußtsein erkennt: Ich wäre all dies nicht, ohne eben ich zu sein.

Neben der kritischen Lektüre dieser bemerkenswerten Kommentare zum Leben und Werk Antonin Artauds haben wir versucht, unseren eigenen Beitrag zu leisten. Dazu haben wir uns bemüht, zunächst den Begriff des Erlebens des Denkens zu entwickeln, um dem Denken, das bei Artaud zum Vorschein kommt, gerecht zu werden. Unter den Kommentatoren waren es vor allem Blanchot und Deleuze, die dem Denken Artauds Aufmerksamkeit geschenkt haben. Es scheint uns jedoch, dass im ersten Fall die teils von Heidegger inspirierten Analysen (über das Entziehen des Denkens) das Schicksal Artauds vor allem mit der unvordenklichen Wahrheit des Denkens oder der Poesie verbinden. Im zweiten Fall wird das Denken vor allem als philosophische Aktivität und Schöpfung verstanden. Durch diese Analysen, die sich gleichzeitig mit großen philosophischen Problemen befassen, wird das eigene Denken Artauds trotzdem in den Hintergrund gedrängt. Um uns davon zu distanzieren, haben wir versucht, den Begriff des Denkens, wie er in der relativ jüngeren philosophischen Tradition

---

[866] Ebd. S. 164.

[867] “Les énoncés qu'il proférait du fond de l'asile pour évoquer son aliénation, son abjection, l'anéantissement de son moi, attestent dans leur formulation même de son caractère *irréductible* : lorsqu'il déclarait que "je ne suis pas Antonin Artaud" mais "une caricature de moi", que "je suis de la merde" ou que "je ne suis rien", c'est encore un je qui supporte tous ces énoncés qui sont censés l'annuler. » S. 8.

erscheint, darzustellen. Der Grund war folgender: Obwohl Artaud kein Philosoph ist, ist es klar, dass er eine besondere Beziehung zu seinen Gedanken hat; es ist klar, dass er das Denken nicht auf konventionelle (oder mundane) Weise versteht; daher wäre es nützlich, zu untersuchen, wie sich das Denken bei bedeutenden Figuren der Philosophie darstellt; auf diese Weise könnte man eben die Spannungen und Gefahren entdecken, die mit dem Akt und dem Begriff des Denkens verbunden sind. Denn das Denken ist nicht trennbar von einem Drama, von einer Inszenierung. Das Denken, bei dem sich nicht wenige Pfade kreuzen, wird erlebt.

Im zweiten Teil beschäftigen wir uns mit vier Philosophen: Descartes, Husserl, Bergson und Nietzsche. Es ist klar, dass das Denken bei Descartes und Husserl im Ego verankert ist, während bei Nietzsche und Bergson der Schwerpunkt darauf liegt, wie der Denkakt die (oft unvorhersehbaren) Verwandlungen des ursprünglichen Raumes des Denkens mit sich bringt, und deswegen kann man selbst jene Überzeugung in Zweifel ziehen, nach der dieser Akt eben vom Ego vollzogen wird. Diese Zweideutigkeiten sind nicht erstaunlich. Natürlich ist das Denken als Prozess untrennbar von den Schwankungen, die es begleiten und die nicht vollständig durch Worte oder Prinzipien ausgedrückt werden können. Dass das Denken sich bewegt und sich als ständiges Hin und Her konstruiert, bedeutet, dass es sich notwendigerweise mit Unsicherheiten und weiterhin mit Erneuerungen befasst. Man sollte nicht nur den zurückgelegten Weg erkennen und beschreiben, sondern auch den Gedanken, dessen Kontinuität oft nur scheinbar ist. Denn es ist notwendig, sich an die bereits durchlaufenen Abschnitte zu erinnern und sie miteinander zu vergleichen; es ist wesentlich, die neue Perspektive zu entdecken, die sich nur von einem bestimmten Punkt aus öffnet, sowie die Intervalle, in denen der Gedanke noch nicht das war, was er jetzt ist. Diese Intervalle scheinen auf den ersten Blick unbeweglich zu sein, begleiten aber das Denken ständig und können unerwartete Perspektiven offenbaren. Man kann sagen, dass ein Gedanke an einem dünnen Faden hängt. Er ist vor allem ein Erlebnis, das dem Denker erlaubt, sich selbst zu konstruieren. Sehen wir jetzt, wie eben dieses Erlebnis bei den oben erwähnten Autoren dargestellt wird.

Bei Descartes kommt das Denken als ein gründender Akt zum Vorschein. Doch aus methodologischer Sicht wird es erst am Ende des Weges entdeckt, nach dem Vollzug des radikalen Zweifels. Auf der Suche nach dem unerschütterlichen Fundament ist der meditierende Philosoph weder ein körperliches Wesen noch ein animal rationale; er will sich von allen Überzeugungen befreien, selbst von denjenigen, die aus der philosophischen Tradition kommen. Die Wahrheit wird von nun an durch das natürliche Licht gesucht. Der radikale Zweifel lässt den Denker in der Schwebe und lässt ihn zugleich entdecken, dass er die ganze Zeit in

einem Denkakt engagiert war: „Was ist Zweifeln schließlich anderes als eine bestimmte Weise zu denken?“[868] Der Zweifel kann nicht ein gewisses Scheinen oder Erscheinen vernichten, das durch diese Schwankungen entsteht: „[I]ch sehe nämlich jetzt das Licht, höre das Geräusch, empfinde die Wärme. Zwar ist das falsch, ich schlafe nämlich. Sicherlich aber scheine ich zu sehen, zu hören, warm zu werden. Es ist nicht möglich, daß dies falsch ist ; dies ist in eigentlichem Sinne das, was in mir Sinnliches Wahrnehmen genannt wird; und dies genau so aufgefaßt ist nichts anderes als Denken.“[869] Es ist dieser äußerste Punkt, an dem der Denker selbst gleichsam bedrängt wird, der das Denken mit dem Empfinden (oder dem sinnlichen Wahrnehmen) zusammenfallen lässt.

Das hindert Descartes jedoch nicht daran, eine radikale Trennung zwischen Körper und Gedanke aufrechtzuerhalten. Die Lebewesen und andere Körper in der Natur sind nicht weniger Maschinen als die vom Menschen geformten Objekte: „[E]s ist für eine aus diesen oder jenen Rädern zusammengebaute Uhr nicht weniger natürlich, daß sie die Stunden anzeigt, als es für einen aus diesem oder jenem Samen entsprungenen Baum ist, daß er ebensolche Früchte hervorbringt.”[870] Im Grunde genommen ist der Körper etwas Ausgedehntes; im Raum, der eine unbestimmte Ausdehnung hat (das heißt, er ist weder endlich noch unendlich), finden die mechanischen Bewegungen statt (das Gleiche gilt für die Bewegungen, die im menschlichen Körper stattfinden).

Doch der Gedanke, der durch diese Bewegungen erzeugt oder verursacht wird, ähnelt ihnen nicht. Er hat, im Grunde genommen, eine andere Natur. Wenn man beobachtet, dass ein Stück Wachs andere Gestalten annimmt und sich dabei verändert, sind es nicht die Augen, die dasselbe Wachs sehen, oder die Hände, die dieselbe Form berühren, sondern es ist der Geist, der beurteilt, dass es sich um dasselbe Objekt handelt. Das Wachs ist nur durch seine Attribute erkannt (es gibt keine Substanz, die sich hinter ihnen verbirgt); es sind aber vor allem die Attribute, die der Geist selbst besitzt. Wie Descartes behauptet: „[Es werden] von keinem Ding so viele Attribute erkannt [...] wie von unserem Geist.“[871]

Derjenige, der erkennt, ist nicht ein eingeschachteltes Bewusstsein, das metaphorisch gesprochen sein Netz der Erkenntnis ins Meer der Empfindungen

---

[868] René Descartes, La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle (herausgegeben in der französischen und lateinischen Fassung, ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Gerhart Schmidt), Königshausen & Neumann, 1989, S. 71.

[869] René Descartes, Meditationen, Felix Meiner Verlag, 2009, S. 32-33.

[870] René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie (Lateinisch-Deutsch), Felix Meiner Verlag, 2005, S. 627.

[871] R. Descartes, Meditationen, a.a.O., S. 365.

wirft, sondern eine substantia cogitans, die sich selbst durch ein seltsames Erscheinen entdeckt und auch festhält. Sie ist jedoch gleichsam in diesem Augenblick eingeschlossen: „Ich bin, ich existiere ; das ist sicher. Wie lange aber ? Nun, solange ich denke ; denn vielleicht könnte es auch geschehen, daß ich, wenn ich alles Denken unterließe, sogleich völlig aufhörte zu sein."[872] Deshalb musste Descartes sich letztendlich auf Gott berufen, um die kontinuierliche Existenz des denkenden Wesens in der Zeit zu gewährleisten.[873]

In den Cartesianischen Meditationen stellt Edmund Husserl seine Phänomenologie als eine Egologie[874] dar. Dem Weg Descartes folgend muss der Phänomenologe den „Rückgang auf das ego der reinen cogitationes"[875] vollziehen. Husserl wirft Descartes jedoch vor, das Ego auf eine abgetrennte substantia cogitans reduziert zu haben, als wäre diese nichts weiter als „ein kleines Endchen der Welt"[876]. Husserl will diese Beschränkung überwinden und, sich auf die Schema ego-cogito-cogitatum stützend, die transzendentale Erfahrung ans Tageslicht bringen.

Da das Bewusstsein einen intentionalen Charakter hat, kann man dieses Bewusstsein erweitern, indem man es befragt; man kann versuchen, jedes beliebige Objekt und jeden beliebigen Sinn als ein bewusstes Erlebnis zu beschreiben. Das Ego vermag ebenfalls jenes Erlebnis in Betracht zu ziehen, in dem es seiner selbst bewusst wird. Ein Erlebnis fließt ab; das Ego kann dieses Strömen zurückhalten, sich so und so entscheiden, so und so beurteilen. Es kann diesem „flüchtigen Akt" einen motivierenden, gründenden Charakter verleihen und dadurch auch sich selbst bestimmen („nunmehr bin ich und bleibend das so und so entschiedene Ich"[877]).

---

[872] Ebd. S. 30.

[873] "Die Natur der Zeit ist so beschaffen, daß ihre Abschnitte nicht voneinander abhängen und niemals gleichzeitig existieren. Deshalb ergibt sich daraus, daß wir jetzt sind, nicht, daß wir in der nächstfolgenden Zeit auch noch sein werden, sofern uns nicht irgendeine Ursache, nämlich dieselbe, die uns zuerst hervorgebracht hat, gleichsam unablässig wiedererschafft, will sagen: uns erhält." R. Descartes, Die Prinzipien der Philosophie (Lateinisch-Deutsch), a.a.O., S. 29-30.

[874] „Sicherlich fängt sie [phänomenologie] also als reine Egologie an, und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzendentalen, Solipsismus verurteilt." E. Husserl, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I), a.a.O., S. 69.

[875] Ebd. S. 4.

[876] Ebd. S. 63.

[877] „Entscheide ich mich z.B. erstmalig in einem Urteilsakte für ein Sein und So-sein, so vergeht dieser flüchtige Akt, aber nunmehr bin ich und bleibend das so und so entschiedene Ich, ich bin der betreffenden Überzeugung." Ebd. S. 100.

Nichtsdestotrotz reicht ein rein deskriptives Vorgehen allein nicht aus. Husserl beruft sich auf die eidetischen Variationen. Es ist möglich, jeglichen Wahrnehmungsgegenstand frei zu variieren, um sein Eidos zu erhalten. Dieses Eidos „schwebt sozusagen [...] in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten" und deutet auf den „idealen Umfang" einer Wahrnehmung hin.[878] Es geht jedoch weniger darum, das Eidos als etwas Monolithisches zu errichten, als vielmehr darum, die Variationen zu entdecken, die einen Wahrnehmungsakt bereichern und zugleich in ihn Spannungen einführen. Diese Spannungen sind besonders klar, wenn man seinen Blick eben auf das Ego selbst richtet. Husserl schreibt: „Es ist hier zu beachten, daß ich zunächst mich selbst, dieses apodiktisch-faktische ego, in freier Variation umdenken kann,und so das System der Möglichkeitsabwandlungen meiner selbst gewinnen, deren jede aber durch jede andere und durch das ego, das ich wirklich bin, aufgehoben ist."[879]

Diese Variationen nehmen in den posthum veröffentlichten Manuskripten eine interessante Wendung. Wenngleich die Existenz des Ego apodiktisch ist, oder besser gesagt, obwohl das Ego die absolute Gewissheit hat, sich selbst zu sein und zu existieren, kann es seine Erlebnisse so variieren, dass sie zum Nichts führen und (sozusagen) ausgelöscht werden? Zum Beispiel: „Was sollte das Nichts vor einer Erinnerung, die ich noch habe, besagen? Das Nichts ist eine schwarze Nacht, in der nichts passiert. Aber diese schwarze Nacht ist eben auch wieder etwas, eine Art positiver Füllung der immanenten Zeitform."[880] Im Grunde genommen sagt Husserl, dass selbst diese schwarze Nacht ein Phänomen, ein Erscheinen ist (oder es sein muss). Kann es jedoch ein Ego geben, das diese „Art positiver Füllung" erleben würde? Hat es überhaupt einen Sinn, in diesem Fall über ein Ich zu sprechen? Husserl reflektiert:

> Ich kann „totes", ungewecktes (völlig traumlos schlafendes) Ich sein, ein solches, das einen völlig undifferenzierten Strom hat, worin nichts ist, was die Bedingungen der Affektion und somit auch Aktion erfüllt. Das Ich ist ausser Funktion. Es ist darum nicht nichts und untrennbar von seinem Strom, auch

[878] „Der so gewonnene allgemeine Typus Wahrnehmung schwebt sozusagen in der Luft – in der Luft absolut reiner Erdenklichkeiten. So aller Faktizität enthoben, ist er zum Eidos Wahrnehmung geworden, dessen idealen Umfang alle idealiter möglichen Wahrnehmungen als reine Erdenklichkeiten ausmachen." Ebd. S. 104.

[879] Ebd. S. 167.

[880] Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II, Martinus Nijhoff, 1973, S. 156-157.

> wenn es ausser Funktion ist. Das Ich, dieser „Pol", kann nicht entstehen und nicht vergehen, es kann nur geweckt werden. [881]

Deutet der letzte Satz vielleicht ebenfalls auf einen Imperativ hin, nämlich auf den Imperativ, dass das Ich aufwachen muss, dass es die Erscheinungen erkennen und auch selber erscheinen muss? Ein paar Zeilen weiter behauptet Husserl: „Nur ein Ich, das sich selbst erkennen kann, kann irgendein anderes Ich und kann überhaupt anderes, eine Natur, eine Welt erkennen. Ein absolut und von Ewigkeit zu Ewigkeit dumpfes Ich könnte sich nicht erkennen [...]."[882]Auf diese Weise präsentiert uns Husserl die egologischen Variationen. Die Blicke tauchen in die Dunkelheiten ein. Besteht hier nicht die Gefahr, dass das Ich, das eben über sich selbst und sein Leben reflektiert, sich verliert? Dass das Hin und Her im Denken nicht dahin gelangt, einen sicheren Grund zu finden? Der Zweifel muss in dieses Gewebe ständig einbezogen werden.

Nietzsche ist derjenige, der das egologische Fundament des Denkens und damit die Stabilität der Identität des Ichs in Frage stellt. Wie es beispielsweise in den Aphorismen 16 und 19 von „Jenseits von Gut und Böse" zu sehen ist, ist das Denken, ebenso wie das Wollen, etwas Komplexes, und in ihnen beiden bergen sich gewisse Überzeugungen, die die wahre Aktivität eines Subjekts eher verhüllen als sie erklären.[883]Auf diese Weise verflüchtigen sich viele Gewissheiten für Nietzsche.

In der *Fröhlichen Wissenschaft* präsentiert er uns die Figur des tollen Menschen, der „am hellen Vormittage eine Laterne anzündet", und auf den Marktplatz geht, um Gott zu suchen.[884] Die dort versammelte Menge verspottet ihn; in ihren Augen ist er wie ein Kind, das sich verirrt hat. Dann fängt aber der tolle Mensch an, ihnen eine Geschichte zu erzählen; es ist die Geschichte des Todes Gottes. Es scheint, dass die Menge diese Geschichte, ihren Sinn, nicht begreifen kann. Der tolle Mensch wirft „seine Laterne auf den Boden", die zerbricht und erlischt. Anfang und Ende vermischen sich; der Sinn seiner eigenen Geschichte entgeht dem Menschen.

Im Aphorismus der ewigen Wiederkunft begegnen wir einem einsamen Denker, der von einem Dämon angesprochen wird. Der Denker („Stäubchen vom

---

[881] Ebd. S. 156.

[882] Ebd. S. 157.

[883] Friedrich Nietzsche, KSA 5 (Jenseits von Gut und Böse), Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, S. 29 und S. 31.

[884] Friedrich Nietzsche, KSA 3 (Die fröhliche Wissenschaft), Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, S. 480.

Staube“) muss gnadenlos zermalmt werden. Das gesamte Dasein wird dem unaufhörlichen Neubeginn unterworfen („und es wird nichts Neues daran sein“).[885] Das ist eine erschreckende Nachricht, die zugleich ein Rätsel ist. Es handelt sich um nichts anderes als um das Leben des Denkers. Die Worte des Dämons führen ihn ins Herz des Labyrinths, wo das ganze Leben zu einem reinen Bild, einem reinen Erscheinen wird. Es ist eine lähmende Vision, die den Denkenden vernichten kann. Gleichsam tut sich ein Abgrund zwischen ihm und seinem Leben auf. Wie kann er diesen Abgrund und seine Sinnlosigkeit überwinden? Vermag er, gleich Descartes, dem Dämon zu sagen, dass diese Existenz, die eben nur ihm erscheint, die Machtlosigkeit und Nichtigkeit des Denkers nicht bezeugen kann? Wie kommt aber der Sinn des Lebens wieder ins Spiel, wie werden all diese Bilder wieder bewegt und neu erfunden? Der Denker wird von dringenden Fragen umgeben.

Die Lage ist jedoch nicht hoffnungslos. Nietzsche beruft sich auf das Denken als Erlebnis: „Diese Dinge kennt ihr als Gedanken, aber eure Gedanken sind nicht eure Erlebnisse, sondern das Nachklingen von denen Anderer: wie wenn euer Zimmer zittert, wenn ein Wagen vorüberfährt. Ich aber sitze im Wagen, und oft bin ich der Wagen selber.“[886] Das Denken muss erlebt werden. Ein solches Erlebnis bedeutet, dass das Ich immer mehr im beweglichen Kern des Denkens umhüllt wird, im Kern, der die umherschweifenden Blicke einfängt, die Blicke, die plötzlich nach innen gezogen werden. Im Inneren des Denkens kann das Ich sogar zum „Stäubchen vom Staube“ werden. Dieses Werden kann aber auch eine Art List sein, indem das Ich zu jedem Erlebnis „ja“ sagt und ihm zugleich erlaubt, zu schwanken und neue Höhen und neue Tiefen zu verraten. Es sind diese Schwankungen, die das öffnen, was bisher verschlossen war und dem Ich erlauben, eine (neue) Innerlichkeit zu schaffen.

David Lapoujade sagte: „Bergson stellt diejenigen gegenüber, die einen Standpunkt über die Bewegung eines Phänomens haben, und diejenigen, die die Bewegung selbst zum Standpunkt des Phänomens machen, seine ‚Bewusstheit‘.“[887] Bergson ist derjenige, der das Denken dem Erlebten näher bringt. Es gibt etwas Absolutes in dem Moment, in dem das Denken sich mit dem wachsenden Fortschreiten der Dauer verbunden fühlt, in dem es selbst zum Fortschreiten der

---

[885] Ebd. S. 570.

[886] Friedrich Nietzsche, KSA 9 (Nachgelassene Fragmente 1880-1882), Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, S. 314.

[887] « Bergson oppose ceux qui ont un point de vue sur le mouvement d’un phénomène et ceux qui font du mouvement le point de vue même du phénomène, sa ‘conscience’. » David Lapoujade, Puissances du temps Versions de Bergson, Les editions de Minuit, 2010, S. 102.

Dauer wird. Diese Intimität von Denken und Dauer bringt eine anmutige Kontinuität hervor. Bergson sagt: „Zweifellos denken wir nur mit einem kleinen Teil unserer Vergangenheit; mit unserer gesamten Vergangenheit jedoch und darin eingeschlossen der ursprünglichen Biegung unserer Seele aber wünschen, wollen und handeln wir." Und fügt hinzu:

> Aus diesem Fortleben der Vergangenheit folgt für das Bewußtsein die Unmöglichkeit, denselben Zustand zweimal zu durchlaufen. […] Unsere Persönlichkeit, die sich in jedem Augenblick aus angesammelter Erfahrung aufbaut, wandelt sich ohne Unterlaß. Und weil sie sich wandelt, hindert sie jeglichen Zustand, sei er auch an der Oberfläche mit sich selbst identisch, daran, sich jemals auch in der Tiefe zu wiederholen. Darum ist unsere Dauer unumkehrbar.[888]

Das Leben, die Dauer, sind nicht mehr im göttlichen Verstand eingeschrieben, der die Welt in jedem Moment gleichsam neu erschafft (wie bei Descartes); sie sind nunmehr, mangels eines besseren Ausdrucks, im Buch der Natur eingeschrieben. Dies verleiht dem Leben ebenso wie dem Denken einen dramatischen Charakter; der Moment der Entscheidung befindet sich nunmehr im Herzen des unendlich variierten und variablen Lebens. Doch wie ist der Begriff der Unumkehrbarkeit, auf den Bergson zurückgreift, zu verstehen? Bedeutet er unter anderem, dass die Momente oder vielmehr die Ereignisse ihre Identität mit sich selbst bewahren, dass sie wie aufbewahrt bleiben? Wenn ja, wo finden sie ihren Platz, in welchem Raum sind sie eingeschrieben oder aufbewahrt?

Es scheint, dass dieser Raum ein virtueller Raum sein muss, der sie bewahrt, indem er sie ständig wiederholt; wenn man beispielsweise aus der Wahrnehmung eines sich bewegenden Objekts ein Bild bewahrt und versucht, es weiter zu bewahren (in seinem Bewusstsein zu behalten), kann dieses Bild nicht still bleiben; es muss anfangen, zu blinzeln und zu pulsieren, ständig zu erscheinen und zu verschwinden, und dabei den Eindruck erwecken, dass unser gesamtes Bewusstsein zu ihm hingezogen wird. Wie wir bei Deleuze gesehen haben, ist es diese Wiederholung, die eine qualitative Differenz, ein Gewicht einführt. Und es ist dieses durch die Kontraktionen entstandene Gewicht, das die Kontinuität zerreißt und den Weg für die Temporalität des Äon, für die Zeit der Gegen-Verwirklichungen, bereitet. Denn trotz des unaufhörlichen und kontinuierlichen Fließens der Dauer bleibt die Präsenz wie gespalten. Die Unumkehrbarkeit scheint ein unerbittliches und notwendiges Gesetz zu sein; sie ist aber vielleicht das Erste,

[888] H. Bergson, Schöpferische Evolution, a.a.O., S. 15-16.

was zerschmettert wird, wenn man über das unaufhörliche Fließen des eigenen Lebens nachdenkt, das heißt, wenn man anfängt zu denken.

Auf diese Weise haben wir versucht, das Denken als Erlebnis ans Tageslicht zu bringen. Man kann sagen, dass seit Descartes das Denken als das betrachtet wird, was im Menschen das Innerste oder sogar das Greifbarste ist. Dennoch kann sich dieses Ereignis ebenfalls als etwas Befremdliches zeigen. Denken ist etwas Anfängliches, es ist nicht ohne die Kraft des Anfangens; dieser Anfang ist aber kein Punkt in einem klar abgegrenzten Raum. In jedem Denkakt gibt es immer unsichtbare Spannungen, die den Gedanken zerreißen können (Artaud sprach von der „anormalen Trennung der Elemente des Denkens“[889]). Diese Spannungen und Gefahren kommen nicht nur bei den großen Philosophen zum Vorschein, sondern auch bei denjenigen, die dem Denken als Erlebnis eine besondere Aufmerksamkeit schenken.

Der Briefwechsel zwischen Artaud und Rivière dreht sich um das Thema des Denkens. Der junge Künstler erlebt die Schwankungen in seinen Gedanken, und diese lassen weder den Denker noch sein Verständnis des Denkens unberührt. „Ich befinde mich in ständiger Verfolgung meines geistigen Seins”, sagt Artaud.[890] Er entdeckt die seltsame Materialität des Denkens und spricht von der Erosion seiner Gedanken. Die Worte oder inneren Gespräche verlieren ihre Lebendigkeit und ihre Fähigkeit, die Bewegung des Denkens zu enthalten und auszudrücken. Es handelt sich nicht um eine Ungeschicklichkeit beim Ausdrücken der Gedanken, sondern um ein wirkliches Ereignis, das in ihm stattfindet und ihn auf fundamentaler Ebene berührt: „Diese Kruste der Wörter, die abfällt, man darf sich nicht einbilden, daß die Seele nicht darin eingeschlossen sei.“[891]

Er besteht darauf, eben diese Realität zu beschreiben; er besteht darauf, die flüchtige Präsenz der Gedanken ans Tageslicht zu bringen. Er schreibt Rivière: „In einer Stunde, morgen vielleicht werde ich mein Denken geändert haben, aber dieses gegenwärtige Denken existiert und ich lasse mein Denken nicht untergehen.”[892] Er weiß bereits, dass im Denken Zerreißungen stattfinden können; daher ist seine Einstellung zu seinen eigenen Gedanken durch diese Eindringlichkeit gekennzeichnet.

In seinen Gedanken, in seiner Innerlichkeit erlebt Artaud die Abtrennungen. Sie haben eine seltsame Natur, indem sie nicht die logische oder abstrakte Funktion

---

[889] A. Artaud, *Frühe Schriften*, a.a.O., S. 21.

[890] Ebd. S. 16.

[891] Ebd. S. 110.

[892] Ebd. S. 24.

des Denkens betreffen, sondern eben das, was oft unsichtbar bleibt. Artaud schreibt:

> Ich fühle, wie unter meinem Denken der Boden zerbröckelt [...]. Aber dieses Zerbröckeln, das mein Denken an seinen Grundlagen befällt, an seinen dringenden Verbindungen mit dem Verstand und der Instinktivität des Geistes, ereignet sich nicht im Bereich eines nicht wahrnehmbaren Abstraktums, an dem einzig die oberen Bezirke des Verstandes teilhätten. Mehr als der Geist, [...] ist es die Nervenbahn des Denkens (le trajet nerveux de la pensée), die von diesem Zerbröckeln befallen und abgelenkt wird.[893]

Der Gedanke verliert seine Vitalität; der Geist und der Verstand bleiben jedoch intakt. Wenn Artaud sich gegen den Geist oder den Verstand wendet, meint er nicht die Nutzlosigkeit dieser beiden, sondern ihre Unfähigkeit, das Zerfallen oder, generell gesprochen, die Nervenbahn des Denkens aufzunehmen. Sie behalten ihre (sozusagen) Fassaden und verfälschen damit das Erlebnis.

Weiterhin sieht es so aus, dass das Denken für Artaud etwas Innerlicheres und Ganzheitlicheres ist als Geist und Verstand. Artaud als Person drückt sich durch das Denken aus, und dieses Denken hat seine Nervenbahn; es beteiligt sich an den Bewegungen, seien es auch Schwankungen oder Fluktuationen, an den Aufschwüngen und Verminderungen der Intensitäten. Ein Gedanke als Erlebnis ist kein Punkt. Artaud schreibt: „Es ist so hart, nicht mehr zu existieren, nicht mehr etwas zu sein. Der wahre Schmerz besteht darin, zu spüren, wie sich in einem das Denken verschiebt. Aber das Denken als ein Punkt ist sicher kein Leiden."[894]

Auch wenn das erlebte Denken kein Punkt ist, ist es dennoch durch Brüche gekennzeichnet. Artaud ist sich dieser Brüche bewusst („Ich bin der, der die Schlupfwinkel des Verlustes kennt."[895]). Man kann sogar sagen, dass er sie als etwas Wesentliches betrachtet (denn es ist vielleicht durch sie, dass man das findet, was man verloren hatte und dessen Abwesenheit trotzdem nicht augenfällig war). Für den jungen Künstler ist es klar, dass sie sein Werk beeinträchtigen und in ihm, mit Rivière zu sprechen, „verwirrende Absonderlichkeiten" erscheinen lassen. Trotz dieser Mangelhaftigkeiten besteht er aber darauf, dass eben ein solches Denken *wertvoll* ist. Wie er in seinem zweiten Brief schreibt:

> Ich bildete mir ein, Ihnen einen Fall, einen eindeutig geistigen Fall zu liefern, und da ich Sie an jeder geistigen Deformation, an allen zerstörerischen

---

[893] Ebd. S. 109.

[894] Ebd. S. 88.

[895] Ebd. S. 91.

> Hindernissen des Denkens interessiert wähnte, glaubte ich, bei dieser Gelegenheit Ihre Aufmerksamkeit auf den wirklichen Wert (valeur réelle), den ursprünglichen Wert meines Denkens und dessen Erzeugnisse zu lenken.[896]

Das Wort „réelle" wird von Artaud hervorgehoben. Worin besteht aber der wirkliche (und zugleich ursprüngliche) Wert seiner Gedanken? Diesen Wert könnte man z.B. in jenen „Fetzen" sehen, die er dem völligen „Nichts" entreißt, in jenen Beschreibungen, in denen er seine inneren Zustände ans Tageslicht bringt und dabei die eigentümliche Sprache nicht scheut. Artaud beschreibt die Nervenbahn der Gedanken. Das Denken und der Leib (chair) greifen ineinander. Manchmal vermag sich ein Gedanke nicht aufrechtzuhalten; deswegen muss er auch heruntersteigen und die Geistigkeit sogar „im Innersten des Knochenmarks"[897] suchen. Artaud befasst sich mit der Innerlichkeit, die die Zusammenbrüche anerkennen und auch willkommenheißen kann. Er sagt zum Beispiel: „Was mich bei den Menschen, bei allen Menschen, zum Lachen bringt, ist, dass sie sich nicht vorstellen können, dass das Gefüge (l'agrégat) ihres Bewusstseins auseinanderfallen könnte."[898] (Unsere Übersetzung)

Artaud besteht nicht nur auf der Kontinuität (oder dem Ineinandergreifen) des Denkens und der Leiblichkeit, sondern ist es für ihn ebenso wichtig, die seltsamen Abwesenheiten oder Brüche in den Vordergrund zu stellen:

> Daß die Seele die Sprache im Stich läßt oder die Sprache den Geist, und daß dieser Bruch in die Ebenen der Sinne gleichsam eine gewaltige Furche aus Verzweiflung und Blut zieht, das ist der große Schmerz, der nicht die Kruste oder das Gebälk aushölt, sondern den STOFF der Körper. Es gilt diesen irrenden Funken zu verlieren, von dem man fühlt, DASS er ein Abgrund war, der sich des ganzen Raums der möglichen Welt bemächtigt, und das Gefühl einer solchen Nutzlosigkeit, daß sie dem Knoten des Todes gleicht.[899]

Es ist möglich, in diesen Beschreibungen die Zeichen der Krise des leiblichen Chiasmus (ein Begriff von Rogozinski) zu sehen; gewisse Identifikationen kommen nicht mehr zustande; der Körper selbst ist wie ausgehöhlt, die Sensibilität wie gefurcht. Der Abgrund, „der sich des ganzen Raums der möglichen Welt

---

[896] Ebd. S. 21

[897] Ebd. S. 9.

[898] « Ce qui me fait rire chez les hommes, chez tous les hommes, c'est qu'ils n'imaginent pas que l'agrégat de leur conscience se défasse; à n'importe quelle opération mentale qu'ils se livrent ils sont sûrs de leur agrégat. » A. Artaud, *Œuvres Completes I*, a.a.O., S. 348.

[899] A. Artaud, Frühe Schriften, a.a.O., S. 110-111.

bemächtigt", deutet auf eine besondere Krise hin. In *Le moi et la chair* weist Rogozinski darauf hin, dass Husserl den Leib als Nullpunkt (der Subjektivität) gelegentlich als „Raumloch", als etwas „Unanschauliches" bezeichnete.[900] (Husserl sagt zudem, dass der Leib zunächst nicht eine „Außenerscheinung", sondern nur eine „Nullerscheinung" hat.[901]) Dies bedeutet unter anderem, dass die Identifikation mit dem eigenen Leib (oder Körper) nicht vorgegeben sein kann, und die Brüche, die Artaud entdeckt, haben diese Anziehungskraft, weil sie in der Tat auf etwas Ursprüngliches hindeuten.

Das Raumloch als etwas Ursprüngliches kann seine Präsenz immer deutlicher machen und den Eindruck erwecken, dass das ganze Leben um Abwesenheiten kreist. Naiv ausgedrückt ist dies seine gefährliche Seite. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass dieses Loch, das offensichtlich nicht als etwas Positives erscheint, dennoch mit der Subjektivität, genauer gesagt, der Subjektivierung des Ichs verbunden ist. Jedes Objekt, jede Erscheinung kann als Nullpunkt betrachtet werden, was bedeutet, dass das Ich sich mit jeder Erscheinung identifizieren oder auch von ihr entfremden kann. Jeder kennt die Situation, wenn man plötzlich sein Spiegelbild sieht, besonders dort, wo man es nicht erwartet: Manchmal braucht man Zeit, sich selbst zu erkennen.

Unser Anliegen ist nicht, dieses Raumloch als eine beunruhigende Vorbedingung der Subjektivität darzustellen, sondern zu behaupten, dass man dieses Loch in seinen Erlebnissen aktiv erkennen kann. Selbst wenn viele Identifikationen scheitern, gibt es dennoch Möglichkeiten, sich selbst zu identifizieren. In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* teilte Merleau-Ponty eine interessante Beobachtung mit:

> Man hat zeigen können, daß wir unsere eigene Hand auf einer Photographie nicht erkennen, daß sogar viele nur zögernd ihre eigene Handschrift aus anderen heraus erkennen, daß hingegen jeder seine Silhouette oder seinen Gang im Film erkennt. So erkennen wir nicht durch den Gesichtssinn, was wir gleichwohl oft genug gesehen haben, und dahingegen erkennen wir sogleich die visuelle Darstellung von etwas, das uns an unserem Leibe nicht sichtbar ist. [902]

Zurück zu Artaud zu kommen: man kann sagen, dass der wirkliche Wert seiner Gedanken keineswegs null ist, selbst wenn er in seiner Innerlichkeit das

---

[900] J. Rogozinski, Le moi et la chair, op. cit., p. 160.

[901] Edmund Husserl, Ding und Raum (Vorlesungen 1907), Martinus Nijhoff, 1973, S. 366.

[902] Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, De Gruyter, 1966, S. 179.

Nichts und die Nichtigkeit erlebt. Er findet Wege, diese Zustände zu durchleben. Er sagt im Text „Alles Geschriebene ist Schweinerei“:

> Ah, diese Zustände, die man nie benennt, diese außerordentlichen Seelenzustände, ah, diese Geistesintervalle, ah, diese winzigen Fehlschläge, die das tägliche Brot meiner Stunden sind, ah, dieser wimmelnde Haufen von Gegebenheiten, – es sind immer die gleichen Worte, die mir dienen, und wirklich, ich sehe nicht so aus, als sei ich sehr rege in meinem Denken (beaucoup bouger dans ma pensée), aber in Wirklichkeit bin ich es da mehr als ihr [...]. [903]

[903] S. 92-93.

Résumé français

La vie et la pensée d'Antonin Artaud ont attiré l'attention de nombreux philosophes français du XXe siècle. La philosophie contemporaine s'intéresse à Artaud en particulier depuis les années 60, notamment grâce aux commentaires importants de Derrida et Deleuze. Avant tout connu comme acteur de théâtre, il a par la suite élaboré sa propre conception du théâtre. En particulier pendant ses jeunes années, Artaud écrit des poèmes et publie de courts essais. On peut en général dire qu'il aspire à une vocation intellectuelle. Cependant, sa vie est marquée par des transgressions : il refuse que son activité et sa vie soient encadrées dans un domaine quelconque. Dans ses lettres à Rivière, il se présente comme un jeune homme confronté à quelque chose de singulier. Quelle est cette singularité ? Pour Artaud, elle se manifeste dans l'entrelacement de l'existence et de la pensée. Il découvre des « trous » et des « arrêts » dans sa pensée, il souffre parfois de « l'inexistence absolue ».

Dans la première partie de notre travail, nous présenterons les commentaires philosophiques sur Artaud. Nous avons choisi quatre auteurs : Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Henri Gouhier. Le critère était simple : il fallait qu'un commentaire mesure ou démontre la portée philosophique de la pensée ou de l'œuvre d'Artaud. Chaque commentateur sera présenté dans un contexte plus ou moins large. Par exemple, les deux pages sur Artaud dans Différence et Répétition de Deleuze sont tellement denses qu'il serait superficiel de se contenter de ne résumer que ces deux pages ; il nous faudra parler de Proust, de Bergson, etc. De même, pour comprendre pourquoi Derrida choisit d'aborder Artaud en élaborant la notion de « parole soufflée », il nous faut connaître ses analyses sur la phénoménologie husserlienne (dans *La voix et le phénomène*), tout autant que de son intérêt pour *Finnegans Wake* de James Joyce. La figure d'Artaud apparaîtra ainsi en premier lieu à travers un immense réseau philosophique éclectique.

La deuxième partie sera une sorte d'intermède. Nous nous interrogerons sur l'expérience de la pensée dans la philosophie moderne. À cette fin, nous avons choisi quatre philosophes : Descartes, Husserl, Nietzsche et Bergson. En quelque sorte, au moins au premier regard, Descartes et Husserl représentent les pôles opposés à Nietzsche et Bergson. Chez les premiers, il y a pour ainsi dire un ancrage égologique de la pensée, tandis que chez les derniers, l'accent est mis plutôt sur le dépassement ou sur la transformation (souvent imprévisible) qui peut avoir lieu dans la pensée et qui peut, du même coup, entraîner la dispersion de l'ego. Cette tension entre les auteurs sera utile pour rendre justice à l'expérience qu'est le penser.

La troisième partie sera dédiée exclusivement à Artaud et à sa pensée. Pour le dire de manière concise, nous nous interrogerons sur les différents aspects sous lesquels apparaît chez lui l'expérience vécue de la pensée. Nous montrerons, par exemple, que cette pensée est marquée par l'urgence (face à l'effondrement imminent), ou qu'elle commence à habiter la chair, permettant ainsi la revitalisation de la pensée. À cet égard, nous parlerons également du suspens ou de la suspension des pensées qui font face à l'étrange absence de la sensibilité. De manière plus générale, nous tenterons de valoriser l'expérience vécue de la pensée chez Artaud, ou plutôt, parler de la « valeur réelle » de la pensée qu'il invoque dans ses lettres à Rivière. À cette fin, nous nous appuierons surtout sur ses écrits de jeunesse qui

sont inclus dans le premier tome des *Œuvres complètes* (Gallimard, 1970) : *Correspondance avec Jacques Rivière* (1924), *L'ombilic des limbes* (1925), *Le pèse-nerfs* (1927). Par ailleurs, nous approfondirons notre compréhension de la pensée d'Artaud en revenant aux commentaires de Gilles Deleuze et en introduisant un autre commentateur, Jacob Rogozinski (*Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud*, 2011).

Résumé anglais

The life and thought of Antonin Artaud have attracted the attention of many French philosophers of the 20th century. Contemporary philosophy has shown interest in Artaud particularly since the 1960s, due to the comprehensive commentaries by Derrida and Deleuze. Known primarily as a theater actor, Artaud later developed his own conception of theater. Especially during his youth, Artaud wrote poems and published short essays. It can be said that he aspired to an intellectual vocation. However, his life is marked by transgressions: he refused to confine his activity and life within any particular domain. In his letters to Rivière, he presents himself as a young man confronted with something singular. What is this singularity? For Artaud, it manifests in the intertwining of existence and thought. He discovers “holes” and “interruptions” in his thinking, and even claims that from time to time he suffers from the “absolute inexistence”. He lives through his thoughts which become strangely fragmented.

In the first part of our work, we present the philosophical commentaries on Artaud. We have chosen four authors: Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, and Henri Gouhier. The criterion was simple: a commentary had to measure or demonstrate the philosophical significance of Artaud's thought or work. Each commentator will be presented in a more or less broad context. For example, the two pages on Artaud in Deleuze's Difference and Repetition are so dense that it would be superficial to merely summarize those two pages; we will also need to discuss Proust, Bergson, etc. Similarly, to understand why Derrida approaches Artaud by developing the notion of “parole soufflée”, we must be aware of his analyses on Husserlian phenomenology (in Speech and Phenomena), as well as his interest in James Joyce's Finnegans Wake. Thus, the figure of Artaud will emerge from an eclectic philosophical network.

The second part will be a kind of interlude. We will explore the experience of thought in modern philosophy. For this purpose, we have chosen four philosophers: Descartes, Husserl, Nietzsche, and Bergson. At first sight, Descartes and Husserl represent poles opposite to Nietzsche and Bergson. In the former, there is, so to speak, an egological anchoring of thought, while in the latter, the emphasis is rather on the (often unpredictable) transformation that can occur in thought and can, in turn, lead to the dispersion of the ego. This tension between the authors will be useful to do justice to the lived experience that thinking is.

The third part will be dedicated exclusively to Artaud and his thought. To put it concisely, we will explore the different aspects under which the lived experience of thought appears in him. We will show, for example, that this thought is marked by urgency (in the face of imminent collapse), or that it begins to inhabit the flesh, thus allowing the revitalization of thought. In this regard, we will also discuss the suspense or suspension of thoughts that confront the strange absence of sensibility. More generally, we will attempt to highlight the lived experience of thought in Artaud, or rather, speak of the “real value” invoked in his

letters to Rivière. For this purpose, we will mainly rely on his early writings included in the first volume of the Collected Works (Calder and Boyars, 1968): Correspondence with Jacques Rivière (1924), Umbilical Limbo (1925), Nerve Scales (1927), etc. Furthermore, we will return to the commentaries of Gilles Deleuze and introduce another commentator, Jacob Rogozinski (Guérir la vie : La passion d'Antonin Artaud, 2011), to deepen our discussion around Artaud's thought.

Résumé

Notre travail se consacre à la vie et à la pensée d'Antonin Artaud, qui a attiré l'attention de nombreux philosophes français du XXe siècle. Avant tout connu comme acteur de théâtre, il a par la suite élaboré sa propre conception du théâtre. En particulier pendant ses jeunes années, Artaud écrit des poèmes et publie de courts essais. Dans ses lettres à Rivière, il se présente comme un jeune homme confronté à quelque chose de singulier. Quelle est cette singularité ? Pour Artaud, elle se manifeste dans l'entrelacement de l'existence et de la pensée. Il découvre des « trous » et des « arrêts » dans sa pensée, il souffre parfois de « l'inexistence absolue ». Néanmoins, il s'efforce d'arracher ses pensées au néant complet. Nous nous interrogeons sur le destin philosophique d'Artaud (en analysant les commentaires de Blanchot, Derrida, Deleuze, Gouhier, Rogozinski) et y apportons notre propre contribution en développant la notion de l'expérience vécue de la pensée.

Mots clefs : Artaud, pensée philosophie, ego, singularité

Abstract

Antonin Artaud and philosophie : lived experience of thinking

Our work focuses on the life and thought of Antonin Artaud, who has attracted the attention of many French philosophers of the 20th century. Known primarily as a theater actor, he later developed his own conception of theater. Especially during his youth, Artaud wrote poems and published short essays. In his letters to Rivière, he presents himself as a young man confronted with something singular. What is this singularity? For Artaud, it manifests in the intertwining of existence and thought. He discovers "holes" and "interruptions" in his thinking, and he sometimes suffers from "absolute inexistence." Nevertheless, he strives to wrest his thoughts from the complete nothingness. We inquire into the philosophical destiny of Artaud (by analyzing the commentaries of Blanchot, Derrida, Deleuze, Gouhier, and Rogozinski) and contribute our own insight by developing the notion of the lived experience of thought.

Keywords : *Artaud, thought, philosophy, ego, singularity*