

Société Luxembourgeoise de Littérature Générale et Comparée
Centre Universitaire Luxembourg



ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL

**ALLEGORY OLD AND NEW,
CREATIVITY AND CONTINUITY IN CULTURE**

(LUXEMBOURG, juin 1992)

Numéro spécial du
COURRIER DE L'ÉDUCATION NATIONALE

Numéro spécial de la
REVUE LUXEMBOURGEOISE DE LITTÉRATURE GÉNÉRALE ET COMPARÉE

Luxembourg 1992

CONSCIENCE IMPERSONNELLE ET MACHINES DESIRANTES: QUELQUES TRAITS COMMUNS A SARTRE ET A DELEUZE

INTENTIONNALITE OBJECTIVANTE ET INTENTIONNALITE PRODUCTRICE DE LA CONSCIENCE

Les chercheurs ayant étudié Sartre ont surtout exploré l'idée d'engagement et l'idée de situation, comme si celles-ci étaient les seules voies qui découlent «naturellement» de *La Transcendance de l'ego* (dorénavant TE) et de *L'être et le néant* (dorénavant LEN)¹. Une autre voie est pourtant possible, celle de mettre l'accent sur la conscience enfermée sur elle-même, sur la conscience de conscience et sur la façon dont celle-ci se reproduit. Il y a en effet une opposition entre une conception de la conscience enfermée sur elle-même, et une conscience «diasporique», penchée sur des objets transcendants. A partir de cette ambiguïté sartrienne ayant pour origine la tradition phénoménologique, il est possible d'établir le rapprochement entre le concept de «machines désirantes» de Deleuze et le concept de «conscience impersonnelle» chez Sartre.

Dans TE l'activité de la conscience possède un rôle double. Tant que la conscience se penche en dehors d'elle-même, elle constitue le monde en tant qu'objet de l'expérience au moyen de l'intentionnalité (mais elle ne lui donne pas l'existence). Parallèlement à la constitution d'objets extérieurs au moyen de l'intentionnalité transcendante, la conscience est autopoétique. Par «autopoétique» on entend ici que la conscience n'est pas produite mais plutôt qu'elle se produit elle-même par sa propre activité. La conscience, d'après Sartre,

¹ Sartre, "La transcendance de l'Ego", Jean Voin, Paris 1965; et "l'Etude et le néant.", Gallimard, coll.TEL, Paris 1980.

«est ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre» (TE 62).

Il faut prendre cet énoncé dans toute sa profondeur, ce qui veut dire ici profondeur phénoménologique et kantienne. Dans la *Critique de la raison pure* la conscience synthétise les données fournies par la sensibilité et constitue ainsi et l'expérience et les objets de l'expérience. C'est le côté «diasporique» dont on parlait précédemment. Mais la conscience double cette synthèse par la synthèse qui fait de la synthèse constitutive de l'expérience une synthèse consciente de la conscience des choses: c'est l'aperception transcendante. Il n'y a de conscience qu'à partir du moment où l'activité diasporique est atteinte et doublée par l'intentionnalité interne de la conscience.

On peut distinguer deux moments dans la production de la conscience. Premièrement, la conscience devient consciente des choses et du monde en général: c'est la poésie. Deuxièmement, la conscience déjà «constituée» commence à agir. Puisque l'activité de la conscience n'agit pas sur les choses et ne produit pas de choses. Puisqu'elle est «ce qu'elle produit et ne peut rien être d'autre», son activité ou intentionnalité interne ne produit que «de la conscience».

L'aperception transcendante, ou conscience (de) conscience, produit les objets en tant qu'objets de l'expérience et la production de la conscience par elle-même, l'autopoïésis. Il faut remarquer que la production de la conscience par elle-même n'est pas de la même nature que la production des objets. La conscience ne se contente pas de se produire comme si elle était un objet noématique. La conscience n'est pas un noème pour elle-même sous peine de devenir chose. Si l'activité de la conscience s'arrêtait avec la simple conscience, celle-ci s'acquiescerait et deviendrait un objet noématique. Ce que la conscience produit est la production elle-même, la conscience est production de la production. Si l'on permet de faire un parallèle avec l'économie, on peut dire de la conscience ce qu'on dit du capital. Dans le régime marchand la finalité du capital n'est pas de produire des choses, mais de se-reproduire. Le but du capital, dans le régime marchand, est la production du capi-

tal, la production de la production. Sartre, évidemment, ne pose pas le problème dans ces termes. Il est pourtant essentiel à sa conception de la conscience que celle-ci produise, non seulement la conscience, mais la production de conscience.

L'intentionnalité objectivante produit des noèmes, des noyaux de sens, c'est-à-dire, des objets pour-la-conscience. En revanche, l'intentionnalité productrice de conscience ne saurait produire une conscience-objet. Les deux types de production sont incommensurables. Cette irréductibilité des intentionnalités rend possible la conception impersonnelle de la conscience chez Sartre. Sartre est en effet obligé d'atteindre un champ autre que celui des noèmes s'il veut dépasser la chosification de la conscience. La conscience étant «une spontanéité impersonnelle» (TE 62), pour que celle-ci ne se transforme pas en noème, la conscience ne peut pas être une spontanéité constituée. La conscience n'est pas un noème, elle est une noésis qui produit des noèmes en dehors et qui produit la production de la production en elle-même. La production, en tant que spontanéité, se détermine elle-même à exister. La production trouve son origine dans une production qui reste toujours en activité productive, sinon, la production deviendrait elle-même un produit. Le produit de la production n'est autre que la production.

L'intention qui porte et rapporte la conscience à elle-même ne connaît aucune limite. La conscience «se détermine à l'existence à chaque instant sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*» (TE). Mais, bien qu'elle ne connaisse pas de limites, il existe une sorte de finalité ou de but de la production de la production. La conscience «signifie» ce qu'elle n'est pas encore, elle «signifie» ce qu'elle sera. C'est la notion de projet (LEN 621). Grâce au projet, la conscience signifie quelque chose qui en même temps est et n'est pas elle-même. Quelque chose qui n'est pas encore et que la conscience deviendra par la suite renvoie à ce que la conscience est maintenant. Le projet substitue ce que la conscience n'est pas encore à ce que la conscience est. De cette façon la conscience est portée, dans le futur, vers elle-même en tant qu'objet du projet et en tant qu'objet noématique. Parallèlement, ce quelque chose que la conscience

sera, ne sera jamais tout à fait ni un noème ni un objet mais une noémis.

Puisque rien ne la précède, la conscience est un rien qui en même temps est commencement premier (TB 74). En tant que commencement premier elle est le principe incontesté et condition de possibilité de la création. Cette création peut aussi bien être celle de l'art que celle de l'artisan et, de façon générale, elle est la création du sens. En tant que rien, elle est pure création, elle s'épuise en son activité sans acquérir une forme, sans acquérir une structure. La conscience s'évanouit, elle disparaît, elle se retire devant sa création. On peut jamais voir ni toucher la conscience-en-train-de-(se)-créer, seulement ses résultats. On peut parler de la «source» de la production mais ceci n'est qu'un métaphore. La production s'efface devant son fruit, qui est production. A son tour, cette production s'efface devant la production qu'elle crée sans que jamais l'on puisse trouver une structure ou une forme de la production. La production du sens reste ainsi libérée de toute contrainte provenant de l'extérieur ou de l'intérieure de la production. Aucun facteur étranger n'intervient dans la noësie productive de conscience. La création est à proprement parler un champ transcendantal «libéré» et «purifié» (TE Conclusion. La conscience peut devenir ainsi une sorte de pur roman d'aventures. Lorsque Roquentin se rend compte qu'on ne peut saisir le Marquis de Rollebon tel qu'il est, il ne reste qu'à raconter «une histoire comme il ne peut pas en arriver»². La finalité de l'activité de la conscience cesse d'être la constitution du noème «Marquis de Rollebon» et devient un pur produit de la conscience imageante, une fin en elle-même.

CONSEQUENCES DE LA PRODUCTION DE CONSCIENCE «SE PRENANT ELLE-MEME POUR FIN»; CONSCIENCE-FOYER ET CONSCIENCE DE-SITUEE

Ce ce que la conscience n'est pas encore, a le statut ontologique du pour-soi, tantôt conscience transcendante, tantôt

² Sartre, J.-P., *La Naussée*, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1981, p.210.

homme, tantôt liberté. L'herméneutique censée «interpréter» le projet comme signe de l'intentionnalité de la conscience est la psychanalyse existentielle. Celle-ci doit révéler un «*projet original, unification qui doit se révéler à nous comme un absolu non substantiel*» (LEN 621, Sartre souligne). «Non impersonnel et non structuré de la conscience. Mais «Le projet originel d'un pour-soi ne peut viser que son être» (LEN 624). Ne visant que son être, l'intentionnalité productrice de conscience est confirmée, dans LEN, comme production de la conscience par la conscience, c'est-à-dire, production de la production. Cela mène à un problème essentiel auquel Sartre ne donna jamais de solution satisfaisante. Au lieu de suivre la voie de l'autopoïésis, il préféra suivre la voie de la transcendance ouverte dans TE. Cela pourtant ne l'empêche pas de s'interroger sur les conséquences du fait d'entendre le champ transcendantal purifié comme production de la production de conscience. Il écrit dans la conclusion de LEN: est-il possible, en particulier, qu'elle [la liberté, donc la spontanéité] se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante [...] La liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute situation?» (LEN fin de la Conclusion).

Une liberté se prenant elle-même pour fin risquerait de ne plus entretenir de rapports avec le monde transcendant et de ne plus être située. Une liberté devenue une fin en elle-même, risquant d'échapper à la situation, risquerait aussi de dissoudre la notion de conscience. Chez Sartre, la conscience est une sorte de foyer ouvert vers l'extérieur par l'intentionnalité. Ce foyer se définit justement par ce rapport d'intériorité et d'extériorité. L'intentionnalité constitutive des noèmes établit la différence immédiate entre ce qui provient de la conscience et ce qui provient de l'expérience constituée. La différence intérieur-extérieur, qui place la conscience en une *situation*, est le fruit d'une intuition directe. Cette intuition accompagne la constitution des noèmes et accompagne la production de la production. *L'imagination* et *L'Imaginaire* ont été écrits justement pour montrer l'irréductibilité de la différence entre les noèmes objectifs constitués par la conscience à partir de matériaux monadains et la con-

science consciente de soi. Si cette différence s'atténue ou s'efface, c'est la notion de situation elle-même qui s'écroule. Les notions d'individualité et de sujet, fondées sur la différence immédiate entre l'intériorité et le transcendant, disparaîtraient également.

Finalement Sartre ne choisit pas la voie de la liberté prise elle-même pour fin et il prend partie pour le concept de situation. Sartre abandonne rapidement l'examen du caractère autopoétique et désituationnant de la conscience productrice de production pour analyser la noësis des objets transcendants. Ceux-ci sont le thème général de la suite donnée à LEN dans *Les cahiers pour une morale*, *Saint-Genet* et même dans *L'idiot de la famille*. Dans ces ouvrages, la place principale est occupée par la production de la vie objectivée dans l'art et dans la société.

Un bref rappel de l'analyse de l'amour faite par Sartre dans LEN sert à montrer son attachement à la notion de conscience-foyer. Ce rappel peut aussi servir à montrer la priorité des intentionnalités objectivantes sur l'autopoïésis. Sartre dénonce la conception oedipienne de l'érotisme comme étant une conception déterministe qui néglige que l'ego ne fait pas partie de la conscience (TE 50). Mais l'amour, chez Sartre, reste lié à l'individuation de la conscience. La finalité de l'amour est de devenir une fin librement choisie par la liberté d'autrui (LEN 414). Ce qui empêche la relation amoureuse de réussir est que la liberté, c'est-à-dire la spontanéité d'autrui, est conçue comme un foyer impénétrable que ni l'amour, ni la haine, ne sauraient faire déchoir, décomposer ou ouvrir. Au niveau de la réflexion pure, et non pas au niveau psychique où tout se passe autrement, l'amour reste chez Sartre le contraire de l'extase mystique. L'amant ou l'aimé, voulant se «fondre» avec le partenaire et voulant en même temps respecter sa liberté, ne peut s'empêcher de constituer son partenaire en objet. L'amoureux le plus passionné ne peut pas démolir les barrières de l'individuation et de l'intentionnalité objectivantes. Tout investissement érotique reste chez Sartre celui d'une conscience individuelle en rapport avec une autre conscience individuelle. Pendant qu'on aime, la conscience se produit elle-même, mais elle ne saurait se produire elle-même sans produire la production objectivante. Même dans l'amour, la production de la production ne

profite pas de la possibilité de se désituer, de rompre la barrière qui la sépare du transcendant. L'unité de la conscience surmonte toute épreuve physique ou morale, comme par exemple celles de la torture et de la guerre: «jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation» -écrit Sartre dans *La république du silence*³.

Ce qui empêche Sartre d'atteindre le champ transcendantal non individuel cherché par Deleuze c'est que l'auteur de LEN n'échappe pas aux antinomies kantiennes. Sartre veut maintenir les droits de la liberté simultanément à ceux de la causalité, sans pour autant ressusciter le monde des noumènes et des phénomènes. Ces mondes parallèles ont été rejetés par Sartre dès l'analyse de l'être du phénomène et du passage de l'ontique vers l'ontologique, entamée au début de LEN. Pourtant, Sartre rejette l'antinomie qui oppose la détermination à l'indétermination en essayant de ramener les composants à un seul monde où causalité et liberté cohabiteraient. La liberté sartrienne devient une *cause* non empirique sur le plan du monde empirique. Cela ne poserait pas de problème particulier si ces deux notions n'étaient pas issues d'une doctrine dont la condition de possibilité est l'existence de deux mondes séparés, l'un étant celui de la liberté et l'autre celui de la détermination. De là les difficultés pour expliquer le type de lien qu'entretiennent la liberté et la causalité chez Sartre. Si la liberté est indéterminée, par quel moyen saurait-elle affecter le monde? Comment accepter l'absence de la loi transitive qui oblige le monde à être affecté dans la même mesure où il affecte la conscience? Comment relier, sur un même plan, la liberté et le monde, si on conçoit celle-là comme indétermination a priori et celui-ci comme détermination?

Sartre se propose de dépouiller le champ transcendantal de la structure égologique pour faire ressortir la transcendance du monde face aux risques du solipsisme chez Husserl. Sartre est alors à même de libérer l'homme des rôles que lui fait tenir Freud dans l'économie du désir. Mais, bien que la conscience n'accomplisse pas de rôle comparable à ceux que tiennent les intégrants du triangle familial freudien, Sartre pense le désir de façon individuelle et

³ Sit. III, p.11, Gallimard, Paris 1982

synthétique. Chez Sartre la liberté a nécessairement besoin de s'investir dans des objets individualisés ou sur des synthèses composées par une unité d'objets individuels. Tout investissement ou engagement doit se réaliser sur des objets puisque le rapport au transcendance objective et la façon dont la conscience se relationne avec le monde. Les objets peuvent changer, l'engagement peut «sauter» inlassablement d'un objet sur l'autre. Cela n'empêche que chez Sartre l'engagement doit se réaliser sur des noèmes substantialisés. Dans ce sens la liberté sartrienne possède une distribution à tendance sédentaire. On dit «la tendance» parce que la distribution sartrienne ne saurait s'arrêter sur un objet pour toujours. Le transcendant sur lequel la liberté s'objective est toujours en processus de de-substantialisation et de desindividualisation: bien que celle-ci ne soit pas substance, elle porte sur des entités substantialisées et fixes.

Même l'«universel singulier» décrit dans *L'idiot de la famille* jouit d'une conscience unifiée et unifiante. Cela explique, en partie, la difficulté éprouvée par Sartre à saisir les rapports de détermination et d'indétermination chez le jeune Flaubert. Avec Sartre l'on peut concevoir que l'on désire un objet synthétique, par exemple, une-femme-dans-la-chambre ou qu'on aime le monde de la personne aimée sans limiter le champ des objets désirables aux figures du théâtre oedipien. Cela n'altère rien au fait qu'il s'agisse d'individualités. Qu'elles soient singulières ou synthétiques, les individualités restent des objectivités constituées et reliées par une conscience elle aussi individuelle. Un des enjeux soulevés par Deleuze consiste à ne pas désirer une-femme-dans-la-chambre, mais à désirer le désir d'un ensemble transindividuel constitué par une-femme-dans-la-chambre (sic), et à proposer en même temps que ce désir ne provienne et ne porte sur aucune individualité. Autrement dit, le champ transcendantal que cherche Deleuze n'est plus celui de la conscience qui aime et de l'objet aimé, mais celui de l'amour, du processus, de la liaison pure. C'est une possibilité ouverte par Sartre, mais guère exploitée par lui.

Le champ transcendantal entendu comme conscience introduit ce que Deleuze appelle le point de vue du Moi⁴. La conscience sartrienne est une synthèse individuelle qui insère ce champ transcendantal dans une conception apollinienne du monde. (Par conception apollinienne nous entendons la théorie qui se représente le monde et le moi peuplés d'individualités, atomiques ou synthétiques. Celles-ci seraient, de plus, susceptibles d'être connues et liées par des rapports causals rigoureux. Le coeur de la conception apollinienne est constitué par les principes de causalité et d'individuation). Il est certain qu'avec les notions de «conscience impersonnelle», d'«être-pour-soi» ou de «vécu» Sartre frôle le seuil qui mène au-delà la causalité et l'individuation qui lui auraient permis de surmonter l'ambiguïté des notions précédemment citées. Chez Sartre, le champ transcendantal est privé de personnalité, mais doué de l'individualité de l'aperception. L'être-pour-soi n'est pas une substance, il est un rien, mais un rien qui agit sur les choses. Le vécu fait de l'universel social une expérience singulière, mais il reste à la mi-chemin entre une notion transcendantale et une autre purement psychologique.

La conscience sartrienne, tout en ayant nécessairement les portes ouvertes vers l'extérieur, reste un foyer sédentaire. Ce foyer change, évolue, se transforme, il ne peut cesser de se transformer, mais il revient inébranlablement sur lui-même (LEN IV, II, I). Le transcendant reste ainsi constitutif de la production immanente. L'aperception ne saurait exister pour Sartre sans la noésis objectivante. Cela le mène à ne pas exploiter l'idée d'une production de production désindividualisée en se prenant elle-même pour fin. Dans ce sens Levinas⁵ a raison de comparer l'ontologie phénoménologique avec *L'Odyssée* d'Homère. Portée hors d'elle-même par la situation et l'engagement, par l'amour, la conscience ne saurait se dissoudre même dans la pire des fortunes de la navigation. L'intention transcendantale, l'intention «voyageuse», l'intention qui porte la conscience hors de son foyer reste ancrée par des chaînes invisibles à Ithaque.

⁴ Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1982, p.124.

⁵ Levinas, E; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972, p.108, note 13.

Ce revenir sur soi n'est pas une annulation des distances et ne saurait être confondu avec la production de production. Sartre propose l'idée de la liberté se prenant elle-même pour fin et l'idée de production. Ces idées englobent les concepts d'écroulement de toute barrière constitutive de l'individualité et d'écroulement de la différence entre l'immanent et le transcendant. Mais tout en ayant soulevé ces idées, Sartre ne les suit pas. Il ajoute à la production de la production la distinction irréductible qui ré-situe la liberté et qui empêche celle-ci de devenir elle-même une fin. Hantés par les valeurs transcendentes, les choix de la liberté, qui portent sur la liberté elle-même, portent nécessairement aussi sur le transcendant. De là le caractère d'Odysse de la phénoménologie sartrienne. Ulysse, tout en étant le symbole du navigateur et du voyageur, est surtout et paradoxalement, le symbole du sédentaire. Il part, et, en partant, il crée la frontière, inexistante auparavant, entre sa patrie et le reste de la terre. Il parcourt le monde, mais le monde qu'il parcourt est toujours regardé en tant qu'objet.

Jamais Ulysse n'est séduit par les charmes de Circé, jamais il ne se fond avec elle, jamais elle ne cesse d'être un objet pour lui, jamais il ne cesse de penser à son épouse et à son foyer lorsqu'il couche avec la magicienne. Tandis que ses compagnons succombent aux liqueurs enchantées oubliant ainsi leur patrie, Ulysse devient garant de l'unité et l'entreprise et garde la conscience que les matelots ont perdue. Il fait du transcendant un moyen pour mieux retourner et pour mieux apprécier les douceurs de son épouse et de son foyer. Les voyages d'Ulysse font de la terre un foyer individualisé à partir duquel des intentionnalités «voyageuses» et objectivantes sont concevables. C'est lui qui invente le sédentaire et le nomade, Ulysse établit la différence entre le terroir et la terre, entre le pays et le continent, entre le national et l'étranger.

VERS UN CHAMP TRANSCENDANTAL DEPOURVU DE CONSCIENCE

Deleuze a soulevé les possibilités offertes par une conscience entendue comme production de production, sans barrière entre l'immanence et l'extérieur. Dans la *Logique du sens* le projet de

Deleuze se rapproche, partiellement, de celui de Sartre dans TE. Deleuze écrit:

«nous cherchons un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indéfinie»⁶.

C'est au nom de ce projet que la critique de Sartre faite par Deleuze s'avère juste.

«Ce qui empêche cette thèse [celle du champ transcendantal sartrien] de développer toutes ses conséquences chez Sartre - écrit Deleuze-, c'est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d'une conscience. Malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation»⁷.

Tout comme le reproche que fait Sartre à Husserl, Deleuze reproche à Sartre de ne pas mener au bout son projet d'impersonnalisation en astreignant le champ transcendantal à l'individuation. Aussitôt que Sartre atteint un champ impersonnel, il le conçoit en tant que conscience, conscience qui sous-entend l'individuation. C'est que Sartre reste attaché à la notion de conscience entendue comme production de production, mais possédant un noyau assimilable au foyer d'Ulysse. Ce foyer qui, selon Deleuze, subsisterait après l'effort sartrien pour dépouiller la conscience de tout contenu, empêcherait Sartre d'atteindre le champ transcendantal pur. Les notions de conscience et de champ transcendantal sont incompatibles pour Deleuze. Pour Deleuze, le champ transcendantal doit être libéré et privé de la conscience comme il a été libéré de l'ego par Sartre.

La critique deleuzienne ne saurait être comprises sans tenir compte que chez Sartre, la production de production ne peut être le

⁶ Deleuze, Gille, *Logique du sens*, Paris, Minuit 1982, p.124.

⁷ Deleuze: *Logique du Sens*, op.cit. p.121.

but de la production. La conscience (se) produit grâce au jeu d'intentionnalités. Ce jeu, redoublé par la conscience de soi, devient une entité individuelle; non une chose, mais un noyau, un foyer tendant hors de lui-même. Tout en étant impersonnel, le champ transcendantal sartrien est individualisé et distinct du monde grâce à la différence entre les synthèses constitutives des objets et la synthèse constitutive de la conscience. Les intentionnalités surgissent d'un noyau individualisé pour revenir à ce même noyau chez Sartre. Les intentionnalités transcendantes ne sont pas conscientes d'elles-mêmes. Pour le devenir, elle sont redoublées par l'aperception, par la conscience de soi qui les ramène à une individualité, à une singularité. L'unité du monde en tant qu'objet unitaire des intentions ne provient pas des intentions transcendantes. Si celles-ci constituent le monde en objet, l'unité de l'objet requiert une unité préalable qui fait de ces intentions les intentions d'une conscience individuée. Toute en étant impersonnel, le champ transcendantal sartrien est peuplé d'individualités. La première d'entre elles est celle de la conscience, la deuxième, celle des objets individualisés par l'intentionnalité noématique. Le champ transcendantal sartrien est ainsi débiteur du principe d'individuation garanti par la conscience de soi qui accompagne la conscience des objets.

Deleuze essaie de penser le champ transcendantal par-delà ou en deçà le principe d'individuation de la conscience. A la synthèse individuelle, Deleuze oppose

«les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience»⁸.

Le «principe mobile immanent d'autounification» de Deleuze se substitue à ce qui chez Sartre est le redoublement de la synthèse transcendante par la synthèse d'aperception. Loin de tendre vers un foyer, loin d'unifier dans «une maison commune» les données

⁸ Deleuze, *Logique du sens*, op.cit., p.125.

fournies en vrac par la sensibilité, la «distribution nomade» les prive de demeure. La «distribution nomade» ne connaît ni foyer ni terroir individualisé, mais l'esplanade indistincte et sans frontières. Elle ne pourrait être conçue comme conscience de soi ou comme une sorte de retour de un héros classique à son pays. La «distribution nomade» ne saute pas d'un objet individué vers un autre, ou d'île en île parce qu'elle ne connaît que les océans et les continents. Par-delà ou en deça l'objectivité individualisée, elle est production continue de singularités unifiées par distribution nomade. Le champ transcendantal deleuzien, au contraire de celui de Sartre, est distributif. Il ne condense pas, il dilate, il dilue, il éparpille l'unité de la conscience. Chez Deleuze le champ transcendantal n'est pas comparable à un Ulysse, à un commandant de la flotte donnant une unité à l'entreprise d'intentionnalités en voyage autour des îles. En tant que «principe d'émission de singularités», il est une multitude de marins «sans foi ni loi», de pirates succombant aux charmes de Circé. Chez Deleuze il s'agit d'un voyage semblable à celui d'Ulysse de par l'incertitude, mais radicalement différent d'une Odyssée puisqu'il s'agit d'un héros sans Ithaque, sans épouse ni patrie.

LIBERTE ET CAUSALITE DANS UNE CONSCIENCE DEPOUILLEE D'EGO

De façon analogue à celle dont Sartre bannit l'ego hors du champ transcendantal, Deleuze se propose de dépouiller le psychisme de la structure oedipienne de Freud pour mettre au jour la production du désir et le produit du désir dans tout leur éclat:

«L'Oedipe -écrit Deleuze- c'est comme Dieu; le père, c'est comme Dieu; le problème n'est résolu que lorsqu'on supprime *et le problème et la solution*. La schizo-analyse ne se propose pas de résoudre Oedipe [...] Elle se propose de désœdipianiser l'inconscient pour atteindre les véritables problèmes. Elle se propose d'atteindre à ces régions de

l'inconscient orphelin, précisément "au-delà de toute loi", où le problème ne peut même être posé»⁹.

Un champ transcendantal non pourvu de conscience permet de concevoir le désir comme flux non individualisé et non porté sur des objets individualisés, animés ou non. Ne provenant ni de personne ni d'aucune conscience, pour Deleuze le désir ne connaît de limites ni en amont ni en aval. L'investissement du désir peut être total puisque le flux ne connaît pas la barrière qui distingue ce qui est transcendant de ce qui provient de la conscience. En amont, il ne se limite qu'à sa propre capacité d'investir. Il ne peut s'empêcher d'investir le monde comme la conscience sartrienne ne peut s'empêcher d'investir le monde avec l'intentionnalité. L'investissement érotique n'a pas pour Deleuze la structure de la conscience qui fait du rapport amoureux un rapport impossible chez Sartre. Pourtant, chez Deleuze le rapport amoureux n'est pas individuel; il ne saurait l'être parce qu'en poussant le champ transcendantal jusqu'à le priver de l'unité fournie par la conscience, le rapport amoureux doit être compris comme flux indistinct. Ce flux envahit tout; il se distribue de façon nomade et, pour, le monde est toujours érotisé.

S'investir dans le gant de la femme aimée comme le fait le jeune admirateur d'une héroïne romanesque n'est pas de la sublimation, n'est pas un détournement du désir vers un objet socialement acceptable. On peut désirer le gant sans pour autant se détourner de l'attrance exercée par la femme aimée. Léon désire à la fois Mme Bovary et les objets qui lui appartiennent. Frédéric se lie d'amitié avec le mari de Mme Arnoux de telle sorte que cette amitié est loin d'être un simple prétexte pour fréquenter la femme aimée. Sartre pensait que la «limpidité première» appartenait exclusivement au champ de la conscience transcendantal. Pour Deleuze, en revanche, cette «limpidité» n'appartiendrait qu'au désir pur, qu'au champ transcendantal libéré de sa structure de conscience individuelle. Ce désir que nous nommons «pur», libéré de toute structure, dépasse la structure oedipienne et les limites imposées par la «personne» ou

⁹ Deleuze, *Anti-Oedipe*, op.cit., p.97.

par la «conscience». Le champ du désir est plutôt celui du flux, celui de l'indistinction, celui des connexions impersonnelles des personnes entre elles ou entre les personnes et la totalité du monde. Aussi, le champ transcendantal cesse-t-il d'être une odyssée pour devenir un voyage sans retour, une perte. Il s'agit d'une sorte de «passion inutile» non éloignée de la passion inutile décrite par Sartre. C'est l'ivresse des matelots par contraposition à l'unité de l'entreprise garantie par la conscience qu'Ulysse ne perd jamais.

L'économie de la conscience sartrienne, entendue comme production de production, est une économie de l'épuisement de la production dans la production. L'idée de «passion inutile» veut justement signifier cette absence de finalité extérieure à la production. La liberté produit des objets qui servent de matière première, mais de matière première pour la production. Cette économie reste enfermée dans le cercle constitué par une production vouée à consommer le produit de la production. C'est une production sans fin ni commencement, une production inépuisable. De son côté, l'économie érotique deleuzienne est aussi une économie de la production avant d'être une économie de la consommation. Le désir ne se produit pas lui-même pour se satisfaire mais pour se maintenir dans la production. Le désir se désire lui-même, il veut se maintenir et s'accroître sans chercher ni le paroxysme ni l'assouvissement, il est désir du désir

«La production comme processus déborde toutes les catégories idéales et forme un cycle qui se rapporte au désir en tant que principe immanent [...] Le couplage de la synthèse connective, objet partiel-flux, a donc aussi bien une autre forme, produit-produire. Toujours du produire est greffé sur le produit, c'est pourquoi la production désirante est production de production, comme toute machine, machine de machine»¹⁰.

Machine de machine, production de production, conscience de conscience, les trois concepts appartiennent à la lignée issue de l'impersonnalisation de la conscience inaugurée par Husserl. Sartre a certainement reculé face à la des-individualisation et a ajouté une

¹⁰ Deleuze, *Anti-Oedipe*, op.cit., p.10-12. Nous soulignons.

intentionnalité productrice de conscience à l'intentionnalité objectivante. Si l'on supprime la première des intentionnalités on arrive à une position proche de celle de Deleuze. Sartre soulève le problème mais par la suite il ne lui donne pas de solution. Avec toute sa richesse intrinsèque, la notion de «vécu», tel qu'elle est utilisée dans «l'Idiot de la famille», ne nous semble pas une solution digne de l'enjeu. Elle est à tel point sur-définie par les divers esquisses que Sartre en donne dans «L'Idiot de la famille», que cette notion reste dans le flou et devient un concept trop opératoire. La critique que Deleuze fait à Sartre aide à poser le problème de la constitution du sujet et donne quelques indications pour y répondre. Un des enjeux le plus important est peut-être celui de savoir jusqu'à quel point il est possible de concevoir une distribution nomade de la liberté non doublée par une conscience-foyer-aperception.

Hernán NEIRA