

Deleuze : la sensibilité comme hétérogène de la pensée

Introduction : la bêtise et les singularités ordinaires

Afin de comprendre la fonction – décisive – que Deleuze confère à la *sensibilité*, c'est-à-dire être l'opératrice du point de bascule, du « point de conversion »¹, du « point de transmutation »² d'un régime de pensée à un autre, il nous faut la réinscrire, de façon plus large, dans son projet philosophique général qui émerge, qui surgit de ce qu'il appelle, à propos de tous les autres philosophes, son *cri*. En effet, ce à quoi Deleuze en appelle, sa vocation – et qui demande à être répétée de manière novatrice –, c'est l'élaboration d'une nouvelle *image de la pensée* qu'il qualifiera, dès *Différence et répétition*, de *pensée sans image*, et qu'il convient d'opposer à la *pensée avec image*. Et si un tel basculement d'un régime de pensée dans et vers un autre s'impose avec une telle nécessité, une telle urgence, c'est pour *sauver* la pensée de ce qui la menace le plus : croire qu'elle pense là où, en réalité, elle ne pense pas ; c'est ce que Deleuze nommera la « bêtise » et qui permet de rendre compte d'une formule dont il ne se départira jamais et qui se trouve dans la monographie qu'il consacre à Nietzsche en 1962 où il écrit : « la philosophie sert à nuire à la bêtise », formule, sentence, à laquelle on peut ajouter la suivante : « la philosophie c'est l'art, l'activité de créer des concepts ». Autrement dit, ce qu'il s'agit pour nous de comprendre c'est en quoi la création de concepts constitue-t-elle le seul et unique moyen d'arracher la pensée à la bêtise. Par bêtise, Deleuze entend cette tendance de la pensée à prendre des banalités pour « remarquables, des confusions de « points ordinaires » avec des points singuliers, des problèmes mal posés ou détournés de leur sens »³. La bêtise consisterait ainsi à confondre le *singulier* avec l'*ordinaire*, l'*inconnu* avec le *déjà-connu* et, de manière plus large – ce qui constitue l'un des principaux écueils de la philosophie occidentale – à ne pas être en mesure de remarquer la singularité qui constitue ce que Deleuze appellera, dans *Logique du sens*, les « événements transcendants »⁴. Si les singularités sont les véritables événements transcendants, c'est dans la mesure où elles déclenchent l'*usage supérieur et transcendant* de la pensée que Deleuze distingue, voire même oppose, à son *usage inférieur et empirique*. Or le problème auquel nous avons affaire avec la bêtise est précisément celui de ne pas remarquer ces singularités remarquables et, à l'inverse, de ne remarquer que ce que la pensée est en mesure de *reconnaître*, autrement dit non pas la différence en elle-même, c'est-à-dire la « différence pure » qui se présente comme « l'unique », le « singulier », « l'inéchangeable », le « nouveau », mais la « différence spécifique » qui suppose l'*identité* d'un genre commun. Si la singularité, prise dans sa pleine nouveauté, dans son unicité et dans son incommensurabilité *résiste* à toute entreprise d'identification et de représentation, la singularité spécifique, quant à elle, a déjà fait l'objet du travail d'*identification* opérée par le sujet à travers la synthèse. C'est pourquoi il importe de distinguer les singularités qui sont les véritables événements transcendants – et nous aurons à revenir sur la conception deleuzienne du transcendantal – qui font l'objet d'une *rencontre* et les singularités qui ne font l'objet que d'une *reconnaissance*. Or nous nous trouvons ici sur la *ligne de faille* qui traverse l'ensemble du chapitre III de *Différence et répétition*, en l'occurrence l'opposition entre la reconnaissance, qui constitue l'exercice de la pensée dans son usage inférieur, et la rencontre qui constitue l'usage de la pensée dans son usage supérieur et authentiquement créateur de concepts. *Dès lors le problème qui se pose est celui de savoir comment accéder à ces singularités non remarquables qui déclenchent l'exercice authentiquement créateur de la pensée et qui, dans le même temps, l'arrachent à la torpeur naturelle de la reconnaissance ?* La

¹ Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, p. 63.

² *Ibidem*.

³ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

⁴ Deleuze, *Logique du sens, 12e série « Sur le paradoxe »*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

réponse à ce problème – et qui constituera l’hypothèse que nous analyserons – est la *sensibilité*. C’est-à-dire que la *sensibilité* constitue, comme dit en amont, l’opératrice par l’activité de laquelle la pensée bascule d’un régime à un autre, c’est-à-dire se convertit, au sens spinozien du terme, d’un exercice à un autre et s’arrache par là-même à la bêtise. De ce point de vue, la sensibilité ne saurait constituer, pour Deleuze, une faculté uniquement passive, marginale, périphérique ou à la philosophie mais, au contraire, son commencement hétérogénéique sans lequel, précisément, elle ne commencerait pas à penser.

I. Fabrique de la différence et synthèse dans la reconnaissance

a) Le sens commun et l’identification de l’identique

Afin que la pensée s’élève à une « puissance n supérieure » de penser, encore faut-il, selon Deleuze, repérer les obstacles épistémologiques subjectifs qui grèvent la pensée de l’intérieur. En effet la pensée ne *commence* à s’exercer pleinement et authentiquement qu’à la condition qu’elle soit parvenue à éliminer tous les présupposés. Or, et malgré la découverte, notamment par Descartes, d’un commencement pur dans le Cogito, la pensée n’échappe pas à un autre présupposé « enveloppé dans un sentiment au lieu de l’être dans un concept », en l’occurrence que *connaître* c’est *reconnaître*. En effet, le principal écueil de la pensée moderne – qui ne ferait, selon Deleuze, que répéter le geste philosophique platonicien de conjuration de la Différence – c’est de se donner par avance une définition de ce que signifie penser. C’est ainsi qu’il faut entendre l’expression *pensée avec image*. Le terme image s’explique par sa critique de l’histoire de la philosophie qui, dans les années 1960, se comprend comme une critique de la pensée de la *représentation*. C’est-à-dire que tout ce qui se présente dans la sensibilité, à travers notamment les formes pures *a priori* de l’espace et du temps, *doit* faire l’objet d’une représentation où, comme le dit Deleuze, ce qui importe c’est le préfixe RE- davantage que la présence. La présence première se trouve donc immédiatement dévaluée au profit d’une représentation seconde opérée par un sujet qui *visé* l’identification d’un objet identique par la synthèse des différences. Il y a donc *image de la pensée* car celle-ci se *représente* à l’avance ce qu’elle doit connaître d’une part – en l’occurrence l’*objet identique* – ainsi que la manière de le connaître – en l’occurrence par synthèse des différences dans l’identité – et qui constitue la méthode de la pensée, c’est-à-dire pour reprendre l’étymologie du mot, le chemin qui mène à l’identité. Ainsi, selon Deleuze, l’histoire de la philosophie, de manière hégémonique mais non homogène, est gouvernée par ce qu’il appelle le primat de l’identité sur la différence, de l’Un sur le multiple et du Même sur l’Autre. « Le primat de l’identité, écrit-il ainsi dans l’Avant-propos de *Différence et répétition*, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation ». Voilà donc l’un des principaux présupposés qui, malgré les nombreuses tentatives qui ont scandé l’histoire de la philosophie, n’ont pas permis à la pensée de *commencer* effectivement à penser eu égard au fait qu’elle *limite* uniquement son exercice et son appréhension du réel à ce qu’elle peut et doit reconnaître – le droit déterminant la puissance –, en l’occurrence l’identification d’un objet identique qui suppose la synthèse des différences par le sujet. Nous sommes donc face à ce que Deleuze appelle le « cercle du fondement » où « il s’agit de retrouver à la fin ce qui était dans le début », c’est-à-dire qu’il s’agit de retrouver dans le réel l’image que la pensée y projette par avance. « L’image du cercle, écrit-il encore au chapitre III de *Différence et répétition*, témoignerait plutôt pour la philosophie d’une impuissance à commencer véritablement »⁵.

Le premier postulat qui grève de l’intérieur la pensée c’est ce que Deleuze appellera le « sens commun ». Cette expression désigne le fait que nous savons *en droit* ce que signifie penser. Autrement dit, avant de philosopher, avant même de se mettre à penser, le penseur

⁵ *Différence et répétition, op.cit.*

présuppose ce que c'est que s'*orienter* dans la pensée et dans le réel en se donnant à la fois le point de départ – le sujet – et le point d'arrivée – l'objet, double pince de la différence. La pensée sait alors par quoi commencer ainsi que ce vers quoi elle tend : alliance du sens commun et du bon sens – que nous prendrons soin d'analyser ci-après. Dans la douzième série de *Logique du sens*, « Sur le paradoxe », Deleuze donne du sens commun la définition suivante :

« Dans le sens commun, « sens » ne se dit pas d'une direction, mais d'un organe. On le dit commun, parce que c'est un organe, une fonction, une faculté d'identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même. Le sens commun identifie, reconnaît, non moins que le bon sens prévoit »⁶.

Les éléments qui ressortent de la définition du sens commun sont les suivants : pour qu'un objet soit identifié comme étant le même – « c'est doigt un doigt, c'est une table, bonjour Théétète » et, pourrions-nous rajouter en nous référant à la cinquième méditation cartésienne de Husserl « ceci est un cube » – cela suppose l'activité d'un sujet toujours le même qui assure l'harmonie des facultés entre elles. Autrement dit, la sensibilité doit obéir, pour ainsi dire, à l'image de l'objet que la pensée projette *a priori* dans le réel et qu'elle doit retrouver par l'opération de synthèse du divers. *Pour revenir à ce que nous affirmions en introduction, l'on voit que la pensée avec image ne remarque dans le réel que ce qu'elle est capable de reconnaître en fonction du primat de l'identité qui gouverne le champ de la représentation.* La pensée avec image aboutit donc à ce que Deleuze appelle, non sans ironie, une « crucifixion de la différence », une conjuration du dissemblance et une condamnation du simulacre qui, à la différence de la copie, a perdu tout lien de ressemblance avec le modèle.

b) Le bon sens et la répartition harmonieuse des différences

Si, comme nous l'avons dit en amont à propos du sens commun, celui-ci est l'organe d'identification des différences, le bon sens, quant à lui, est l'organe de prévision des différences. Ainsi la pensée avec image serait-elle implicitement déterminée d'une part par le sens commun qui identifie et d'autre part par le bon sens qui prévoit. Autrement dit, ce à quoi procède ici Deleuze, c'est à une analyse génétique de l'étendue gouvernée par l'organe du sens commun et du temps gouverné par l'organe du bon sens. Nous sommes donc en mesure d'affirmer ici qu'étendue et temps ne sauraient constitués les formes pures *a priori* de la sensibilité à travers lesquelles se donnent les phénomènes, mais des formes construites par la pensée elle-même qui se les donnent *comme a priori* afin de rendre possible la synthèse du divers dans l'identique. « Car, si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme de l'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue des objets qualifiés comme tels »⁷. La fonction du bon sens est donc de prévoir les différences afin, précisément, qu'elles soient rendues prévisibles et que le temps n'y change rien à l'affaire.

« Le bon sens est essentiellement répartition ; sa formule est « d'une part, d'autre part », mais la répartition qu'il opère se fait dans de telles conditions que la différence est mise au début, prise dans un mouvement dirigé qui est censé la combler, l'égaliser, l'annuler, la compenser. Une telle répartition impliquée par le bon sens se définit précisément comme distribution fixe ou sédentaire ».⁸

⁶ *Logique du sens, op.cit.*

⁷ *Différence et répétition, op.cit.*, p. 175.

⁸ *Logique du sens, op.cit.*, p. 93.

Ce que met en évidence cet extrait de la douzième série de *Logique du sens*, « Sur le paradoxe », est que la fonction du bon sens est la répartition des différences sur un champ de distribution téléologiquement orientée vers leurs synthèse. Pour ce faire, le bon sens se donne une singularité a priori évaluée comme remarquable et il l'étend « sur toute la ligne des points remarquables et réguliers qui en dépendent »⁹. Les caractères du bon sens sont donc les suivants : affirmation d'une seule et unique direction vers laquelle doivent tendre les singularités ; détermination de cette direction comme allant du plus différencié au moins différencié, « du singulier à l'ordinaire, du remarquable à l'ordinaire » dira en ce sens Deleuze ; orientation de la flèche du temps, du passé au future, d'après une détermination chronologique linéaire ; fonction de prévision et enfin type de distribution sédentaire, fixe, agraire qui ramène l'inconnu à ce qui doit être prévisible. Autrement dit la conjuration des différences singulières s'opère dans le temps à travers l'organe du bon sens qui, allié au sens commun, rend possible ce que Deleuze appellera la *récognition* qui constitue l'un des huit postulats de la pensée avec image.

« On voit bien la complémentarité des deux forces du bon sens et du sens commun. Le bon sens ne pourrait assigner aucun début et aucune fin, aucune direction, il ne pourrait distribuer aucune diversité, s'il ne se dépassait vers une instance capable de rapporter ce divers à la forme de l'identité d'un sujet, à la forme de permanence d'un objet ou d'un monde, qu'on suppose être présent du début jusqu'à la fin. Inversement, cette forme d'identité dans le sens commun resterait vide si elle ne se dépassait vers une instance capable de la déterminer par telle ou telle diversité commençant ici, finissant là, et qu'on suppose durer tout le temps qu'il faut l'égalisation des parties. C'est dans cette complémentarité du bon sens et du sens commun que se noue l'alliance du moi et du monde »¹⁰.

c) L'harmonie des facultés et l'échec du transcendantal

De ce point de vue la *sensibilité* se trouve encerclée dans et par une dialectique du sujet et de l'objet, du sens commun et du bon sens, dont l'alliance a pour fonction de permettre à la pensée de se *reconnaître* dans ce qui n'est pas elle, de ramener l'inconnu au déjà connu et la différence à l'identité – dont le primat gouverne le champ de la *représentation*. En effet, pour que l'objet soit reconnu et identifié comme étant le même, l'identique, il faut une instance qui assure l'*harmonie des facultés entre elles*, en l'occurrence le *sujet*. Celui-ci a pour fonction, d'une part, de synthétiser le divers dans l'unité et, d'autre part, de répartir le rôle et la fonction de chacune des facultés en fonction de l'intérêt visé – théorique, pratique, esthétique. Et ce sera tout l'enjeu du chapitre de la *Critique de la raison pure* consacré à l'« Amphibologie des concepts de la réflexion » qui consiste à discerner et à répartir le rôle des facultés entre elles et, notamment de la sensibilité et de l'entendement, celui-ci occupant la place de faculté législatrice dans le domaine théorique de la connaissance. Ainsi, ce qu'il convient ici de remarquer, c'est que la place et surtout la *puissance* de chacune des facultés, et notamment de la *sensibilité*, est dérivée, déduite, de ce que la pensée est *en droit*, c'est-à-dire de sa *nature droite*. Ce que *peut* la sensibilité, sa *puissance* propre se trouve donc – de fait et de droit – limitée à ce qu'elle doit fournir aux autres facultés afin que ces dernières, à leur tour, remplissent la fonction qui est la leur en vue de parvenir à l'identification d'un objet identique. La visée du sens commun – en l'occurrence la représentation réfléchie d'un objet identique – ne peut donc être rendue effective qu'à la

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibid.*, p.96.

condition d'une étroite collaboration en toutes les facultés où chacune doit fournir aux autres uniquement ce qu'elle est en mesure de reconnaître. C'est en ce sens que Deleuze écrit : « La reconnaissance se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu.. »¹¹. Un objet est donc reconnu lorsqu'une faculté « le vise comme identique à celui d'une autre, ou plutôt quand toutes les facultés ensemble rapportent leur donné et se rapportent elles-mêmes à une forme d'identité de l'objet »¹². Autrement dit, la forme de l'objet réfléchit la forme du sujet dont la fonction principale et primordiale est de fonder « la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même »¹³. L'ensemble des facultés est donc sollicité et réparti en fonction de la visée d'un sens commun de ce que doit être l'objet dans l'étendue et afin qu'il soit réparti dans le temps d'après une direction donnée qui précède et ordonne notre appréhension du réel. Cette collaboration des facultés entre elles trouvera son achèvement dans la *Critique de la raison pure* qui, selon Kant, « a donné raison que sans elle (l'harmonie de la sensibilité et de l'entendement), aucune expérience n'est possible, et que par conséquent, sans elle, les objet (parce qu'ils sont conformes, d'une part, quant à l'intuition, aux conditions formelles de notre sensibilité, d'autre part, quant à la liaison du divers, aux principes de coordination dans une conscience comme condition de possibilité de la connaissance de ces objets) ne peuvent nullement être accueillis par nous dans l'unité d'une conscience et entrer dans l'expérience : si bien qu'ils ne seraient rien pour nous ». C'est donc parce que sensibilité et entendement entrent dans une « fraternelle sympathie » qu'ils peuvent mettre en œuvre une connaissance qui ne se fait pas *dans* les choses, à leur contact *immédiat*, mais dans le champ réflexif et médiatisé de la représentation. *Dans cette perspective d'une concorde interne des facultés assurée par le sujet qui vise l'identification d'un objet identique, la sensibilité n'a qu'une puissance limitée eu égard au fait qu'elle ne saurait excéder les limites qui lui sont assignées.*

Ainsi, ce que critique Deleuze, c'est précisément le fait que la *sensibilité* ne *remarque* et *ne doit* remarquer que les singularités susceptibles d'entrer dans le moule d'une structure catégorielle comprise comme condition de possibilité *a priori* de l'expérience possible. Autrement dit, le champ transcendantal se trouve par avance limité uniquement à ce que la pensée peut identifier par le sens commun et prévoir par le bon sens. Unités de synthèse conditionnant et orientant l'expérience phénoménale de manière universelle, uniforme et rectiligne, les catégories font alors l'objet d'une critique radicale par Deleuze qui n'y voit qu'une manière de distribuer les singularités selon une répartition préalable et fixe qui appauvrit notre rapport au réel. Il s'agit donc ici de comprendre que Deleuze entend produire lui-même des *catégories non kantienne*s en démantelant l'harmonie des facultés entre elles afin d'ouvrir la pensée à l'*expérimentation* de singularités remarquables qu'elle n'est pas en mesure de remarquer dès lors qu'elle limite son exercice aux conditions de possibilité *a priori* de l'expérience possible. Ces catégories non kantienne)s ne peuvent dès lors plus jouer le rôle de moule que le sujet *impose* à la matière sensible pour y reconnaître l'identité de l'objet quelconque. Au contraire la pensée ne cesse de se *moduler* – au sens que Simondon confère à ce terme – au contact affectif avec une singularité remarquable produite par la *sensibilité*. Tel est le sens à conférer à ce que Deleuze appelle, de manière paradoxale, l'empirisme transcendantal : *une pensée qui ne commence effectivement à penser que lorsqu'elle crée les conditions d'expérimentation du réel en train de se faire.* Autrement dit, la pensée ne commence à penser, et ne trouve son commencement véritable, que lorsqu'elle *rencontre* des singularités remarquables qui paralysent et neutralisent le processus de la reconnaissance. Or ce

¹¹ *Différence et répétition, op.cit.*, p. 174.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

basculement d'une pensée dogmatique et orthodoxe à une pensée créatrice et hétérodoxe s'opère par le biais d'une sensibilité qui fait entrer dans le champ de l'expérimentation des singularités remarquables, en l'occurrence des différences pures qui échappent, d'une part, à l'identification du sens commun et, d'autre part, à la répartition sédentaire et figée du bon sens. Par la sensibilité, des singularités pures remontent à la surface et commandent un nouveau partage du sensible.

II. Choc de la singularité remarquable et exercice supérieur de la sensibilité

a) Les forces inconscientes du dehors

Il convient tout d'abord de remarquer que la critique de la pensée avec image se fera par l'intermédiaire de Lucrèce, Nietzsche, Bergson – lignée souterrain démoniaque – mais aussi et surtout Proust, autrement dit d'un écrivain qui « rivalise avec la philosophie » comme le dira Deleuze dans le magnifique essai qu'il lui consacre. Si Proust rivalise avec la philosophie, c'est dans la mesure même où Deleuze, à son *contact*, expérimente une nouvelle image de la pensée, en l'occurrence « l'idée que toute pensée est une agression, vient sous la contrainte d'un signe, qu'on ne pense que contraint et forcé. Et que, dès lors, la pensée n'est plus menacée par un moi volontaire, mais par des forces involontaires, des « effets » de machine... Encore faut-il être capable d'aimer l'insignifiant, d'aimer ce qui dépasse les personnes et les individus, encore faut-il s'ouvrir aux rencontres et trouver un langage dans les singularités qui débordent les individus »¹⁴. Autrement dit, si Proust rivalise avec la philosophie ou, tout du moins, avec la philosophie de type rationaliste, c'est précisément dans la mesure où il *dérègle* l'image que la pensée se fait d'elle-même et qu'il ouvre la voie à la construction d'une nouvelle image de la pensée qui n'emprunte plus la ligne droite de la *reconnaissance* mais la ligne brisée de la *rencontre*. Avec Proust et, plus généralement encore, avec les écrivains modernes – Artaud, Gombrowicz, Kafka, Fitzgerald... – Deleuze arrache la pensée à son usage empirique inférieur pour la faire sauter, la faire basculer, transmuter vers son usage transcendant supérieur qui consiste en la création de concepts compris non plus simplement comme synthèse du divers dans l'identité mais comme création d'une nouvelle *coupe du réel* qui nous le donne à voir et à expérimenter d'une toute autre manière. Ainsi, ce qu'il nous faut à présent comprendre c'est la manière dont s'opère le saut de cet usage empirique inférieur à un usage transcendant supérieur où la pensée atteint sa vocation la plus haute. Et, pour Deleuze, cette transmutation se fera précisément par la *sensibilité*. Ce que la philosophie de type rationaliste ignore, à l'exception faite de cette « ligne prodigieuse, brisée, explosive, tout à fait volcanique »¹⁵ qui passe à travers « Lucrèce, Spinoza et Nietzsche »¹⁶, ce sont les « zones obscures où s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous forcent à penser »¹⁷.

« Le grand thème du Temps retrouvé est celui-ci : la recherche de la vérité est l'aventure propre de l'involontaire. La pensée n'est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée. Plus important que la pensée, il y a ce qui « donne à penser » ; plus important que le philosophe, le poète. Le poète apprend que l'essentiel est hors de la pensée, dans ce qui force à penser. Le leitmotiv du Temps retrouvé, c'est le mot forcer : des impressions qui nous forcent à regarder, des rencontres qui nous forcent à interpréter, des expressions qui nous forcent à nous penser »¹⁸.

¹⁴ Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Editions de Minuit, 2002, p. 193.

¹⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF Quadrige, 2022, p. 116.

¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

La pensée ne saurait donc commencer par elle-même en vertu d'un naturel philosophe ou d'une affinité naturelle avec le vrai. Au contraire, la pensée ne pense que contrainte et *forcée* par l'immixtion, l'effraction violente d'un *signe* que seule la sensibilité est en mesure de capter. Autrement dit la sensibilité ne consiste pas à fournir à l'entendement des impressions sensibles qu'il peut travailler à son aise mais, au contraire, elle est captée, happée par des *signes* qui signalent – Deleuze parlera en ce sens d'un « signe-signal » – non pas ce que la pensée peut reconnaître mais, au contraire, ce qui met en défaut la reconnaissance, autrement dit ce qui lui fait éprouver *son impuissance à penser*. La genèse de l'acte de penser ne saurait donc se trouver dans l'acte volontaire de penser, mais dans l'acte involontaire d'être forcée à penser ce qu'elle n'est pas en mesure de penser, en l'occurrence les *signes* captés par la sensibilité. Autrement dit, la sensibilité s'élève elle-même à sa puissance n supérieure, elle « découvre sa passion »¹⁹ dira Deleuze, qui n'est plus de fournir à l'entendement des impressions sensibles reconnaissables susceptibles de participer à l'identification d'un objet identique mais, au contraire, de *saisir les signes*. De ce point de vue, la sensibilité, dans son usage supérieur et sa vocation propre, se trouve au contact de signes qui, de manière *paradoxe*, font signe vers ce qui excède la pensée, en l'occurrence vers quelque chose qu'elle ne peut pas se représenter. Ce que la sensibilité fait remonter à la surface, ce qu'elle rend visible, ce sont des singularités remarquables non reconnaissables, non identifiables, « des états libres ou sauvages de la différence en elle-même » qui résistent à l'identification par la synthèse. Autrement dit, le signe est toujours signe d'une hétérogénéité, d'une bifurcation, d'un écart, d'une variation, autrement dit d'une « « différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun » ». ²⁰ Le signe est donc signe d'un écart, d'une différence pure, « schizophrénie de droit ». Ce que capte la sensibilité dans son usage supérieur, c'est donc une différence qui fait littéralement *éclater* l'homogénéité du réel et, par là-même, l'activité de prévision du bon sens. « Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant, ils sont les porte-signes »²¹. Le signe-signal est émission matérielle d'une frange *anormale* du réel qui déborde l'objet identifiable, le sujet identifiant et la distribution prévisible.

Ainsi, à travers la sensibilité, c'est le monde ordonné du Logos qui se brise, qui se dissipe en une multiplicité anarchique de fragments que le sujet n'est plus en mesure de totaliser, d'unifier. Ainsi, ce que provoque la sensibilité, lorsque celle-ci capte les forces qui l'ont capté, c'est une véritable *impuissance de la penser à penser* comme elle pense habituellement et ce, dans la mesure même où le monde n'est plus le même : la sensibilité c'est l'épreuve affective, par la pensée, d'un non reconnaissable qui met en échec le mécanisme de reconnaissance et qui, dans le même mouvement, ouvre la pensée à un autre régime de penser : celui de la *rencontre expérimentale avec l'impensable*. Jamais l'acte de penser ne s'engendre dans la pensée, si celle-ci n'est pas d'abord *affectée* par un dehors – à ne pas confondre avec l'extérieur – qui, capté par la sensibilité, vient *percuter* la pensée qui éprouve sa propre impuissance, touche à sa propre *limite*. C'est en ce sens que l'activité philosophique – créer des concepts comme coupe nouvelle du réel – ne commence pas dans et par elle-même mais toujours dans un *milieu*, dans un bain mouvant et fluctuant d'émission de signes qui désédimentent le monde distribué et stratifié par le bon sens.

¹⁹ *Différence et répétition, op.cit.*, p. 186.

²⁰ *Proust et les signes, op.cit.*, p. 54.

²¹ *Différence et répétition, op.cit.*, p. 189.

b) Le dérèglement de l'harmonie des facultés entre elles

L'exercice de la sensibilité ne saurait donc être réduit à fournir aux autres facultés une matière sensible qui participe à la construction d'un objet identique et identifiable par le sujet. Au contraire, la sensibilité supérieure, en tant qu'« organe métaphysique », donne vie à des singularités qui sont les « événements transcendants », c'est-à-dire non pas des événements ordinaires qui confortent la pensée dans l'image d'elle-même mais, comme le dira Deleuze dans *Logique du sens*, des événements transcendants qui mettent la pensée en demeure de se transcender, autrement dit de *sauter* dans son usage supérieur. Ainsi, la singularité produite par la sensibilité – auquel ne correspond aucun contenu empirique connu ou reconnaissable – « émeut l'âme, la rend perplexe, c'est-à-dire la force à poser un problème »²². Ce que provoque la sensibilité transcendante et supérieure, c'est un éclatement de l'harmonie des facultés entre elles eu égard au fait que le sujet n'a plus la *force* de synthétiser le divers dans une identité pré-conçue. Cette diminution de force est précisément provoquée par une autre force qui *affecte* le sujet et qui le pousse, par là-même, à *moduler* autrement son rapport au monde. Ce que nous éprouvons, ce que le sujet éprouve, c'est donc l'affaissement, l'effondrement des conditions de possibilité qui rendaient son expérience possible. L'expérience du monde est devenue impossible car une « tempête » - qui n'est pas sans rappeler les tableaux de Turner mais aussi le sublime kantien – a ouvert un gouffre dans le sujet qui n'a plus la force ni d'harmoniser les facultés entre elles – chacune se trouvant emportées vers leur limite supérieure –, ni d'identifier l'objet qui luit d'une lueur différentielle qui fait naître un *nouvel* objet. Autrement dit la sensibilité donne à voir la naissance d'un sensible nouveau que rien ne précède et qui affecte le sujet d'une impuissance à penser. Le *dehors* fait éclater le *dedans*, brise la fraternelle collaboration des facultés qui, par là-même, sont à leur forcées de se transcender sans que cela ne se fasse sous l'autorité d'un sens commun.

« Il existe bel et bien un ordre dans cet enchaînement. Mais ni l'ordre ni l'enchaînement n'impliquent une collaboration sur une forme d'objet supposé le même ou une unité subjective dans la nature du Je pense. C'est une chaîne forcée et brisée, qui parcourt les morceaux d'un moi dissous comme les bords d'un Je fêlé. L'usage transcendant des facultés est un usage à proprement parler paradoxal, qui s'oppose à leur exercice sous la règle d'un sens commun. Aussi l'accord des facultés ne peut être produit que comme accord discordant, puisque chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes ».²³

Percutée, violentée par une sensibilité qui ne lui est plus soumise, la pensée éprouve son impuissance à penser et se voit mise en demeure de penser autrement et de repenser les conditions de possibilité de son expérience possible. La sensibilité engage donc la pensée dans la recherche d'un transcendantal non donné à l'avance. La pensée doit alors inventer les conditions de possibilité de l'expérimentation réelle du monde en train de se faire, elle doit donc créer de nouveaux concepts qui, « à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire »²⁴. Une telle distribution nouvelle, nomade, retaille l'ordinaire, reconfigure l'expérience qui n'a plus rien de normal ni d'habituel. Rompant ainsi avec Kant qui se donne le transcendantal comme structure *a priori* du sujet, condition anhistorique de possibilité de l'expérience en général, Deleuze lance la pensée vers l'exploration inconnue et la

²² *Ibid.*, p. 182.

²³ *Ibid.*, p. 190.

²⁴ *L'île déserte et autres textes, op.cit.*, p. 28.

construction permanente d'un champ transcendantal qui doit rendre réelle l'expérimentation avec les singularités inédites. C'est à cette seule condition que la pensée devient créatrice, c'est-à-dire fonctionnellement déterminée à réagencer ses catégories à chaque fois qu'une rencontre s'opère.

c) La sensibilité : vers une nouvelle écologie

De manière selon décisive, ce qui se joue à travers cette reconfiguration du rôle de la sensibilité – qui passe de la réception des impressions sensibles – à la captation de signes matériels nouveaux, c'est une nouvelle *écologie de la pensée*. En effet, sous les coups violents d'une rencontre aléatoire avec les signes matériels captés par la sensibilité, la pensée ne se limite plus à réfléchir le monde mais à l'évaluer, autrement dit à se faire pensée clinique sensible aux signes qui l'affectent. Si, comme dit Deleuze reprenant Spinoza, nous ne savons ce que peut un corps, nous pourrions également affirmer que nous ne savons ce que peut une pensée tant sa puissance reste initialement soumise à la nature droite de la pensée avec image. Deleuze entend par là-même libérer les puissances de la pensée de l'asservissement de tout sens donné par avance, en l'occurrence du bon sens qui détermine la distribution du monde et, par conséquent, notre évaluation. La pensée clinique, affectée par les forces du dehors, explore alors de nouvelles façons d'évaluer le monde qui n'est plus appréhendé sous la forme d'une représentation unifiée mais à travers l'expérimentation d'une éthologie multiple qui ouvre la voie à différents modes d'existence. Au lieu de renvoyer à un sens commun ou à un bon sens qui déterminerait *a priori* le sens des signes perçus, les signes matériels, les signes-signaux captés par la sensibilité exposent les rapports de force effectifs dans lesquels sont pris ceux qu'ils affectent et expriment la carte mouvante des modes d'affecter et d'être affecté par lesquels nos *individuations* se font et se défont, autrement dit se métamorphosent sans que cela ne débouche sur une forme-sujet définitive. C'est en ce sens que, forcée à critiquer ses conditions de possibilité de l'expérience du monde, la pensée se fait éthique de l'expérimentation avec des singularités remarquables susceptibles de la métamorphoser. Rien, aucune image de la pensée, aucune représentation, aucune méthode, aucun sujet ne précède les actes cliniques variés qui ouvrent la pensée aux signes et qui, en retour, la *modulent* de manière différentielle. Le sujet individué se fait modularité pré-individuelle sensible à sa propre métamorphose en fonction des signes rencontrés et évalués. Ainsi la pensée, dans son exercice transcendant et authentiquement créateur, ne se contente plus de représenter le monde mais de le faire *fonctionner* autrement. Cette pensée expérimentale, sensible aux signes, donne à voir un monde qui ne correspond à aucune image, un « Erewhon d'où sortent, inépuisables les « ici » et « maintenant » toujours nouveaux, autrement distribués »²⁵. Les signes de la sensibilité ne sont donc pas soumis à l'interprétation – recherche d'un sens – ou à la désignation – recherche d'un contenu empirique – mais bien à l'expérimentation de pensées nouvelles qui donnent à penser. Penser ne saurait donc consister à reconnaître dans les singularités ce qu'il y a d'ordinaire ou, dans la même veine, à faire de l'ordinaire un événement. Au contraire, la pensée clinique se fait sensible aux signes qu'elle rencontre afin de créer une nouvelle carte intensive du monde, c'est-à-dire une carte d'affects susceptibles d'élargir et d'enrichir en permanence notre rapport au monde.

« Il faut être doué pour les signes, s'ouvrir à leur rencontre, s'ouvrir à leur violence »²⁶.

²⁵ *Différence et répétition, op.cit.*, p. 3.

²⁶ *Proust et les signes, op.cit.*, p. 123.