

# Au-delà de la répétition

## Deleuze avec et contre Freud

SARA COCITO

(Università di Pisa, Università di Firenze)

### *Beyond Repetition: Deleuze With and Against Freud*

**Abstract:** This paper explores Gilles Deleuze's critique of Sigmund Freud's concept of repetition, particularly in the context of temporality, habit, and the unconscious. While psychoanalysis links the repetition compulsion to the search for pleasure, the tendency to repeat over and over again a past traumatic experience and, finally, on a deeper level, the drive to return to an inanimate state, the account given by Deleuze in *Difference and Repetition* is quite different. On the one hand, repetition surely rules the process of psychic individuations but, on the other hand, it never refers to an empirical object or an actual experience – meaning that there is no habit which is repeated for the purpose of obtaining some pleasure, there is no past experience recurring in the present and, above all, the death drive does not correspond to the human need to go back to a purely material inanimate condition.

This perspective allows Deleuze to reinterpret the unconscious as a dynamic force of questioning and problematization, rather than a mere repository of past experiences. This shifts the understanding of psychic life from one of static repetition to one of perpetual novelty and differentiation, challenging traditional psychoanalytic views and highlighting the continuous generation of newness in human desires and behaviors.

**Keywords:** Repetition, psychoanalysis, virtual, pure past, death drive.

Dans *La répétition pour elle-même*, un des chapitres apparemment entre les plus obscurs de *Différence et répétition*, Deleuze avance sa théorie de la constitution de la psyché qui s'entrelie à son explication des processus qui articulent la temporalité dans ses dimensions constitutives (passé, présent et avenir) – ces processus étant trois synthèses.

Le discours deleuzien sur la temporalité se relie à sa métaphysique du virtuel dans la mesure où les trois synthèses, loin de se borner à décrire la genèse des trois moments empiriques qui appartiennent à la conception chronologique du temps, constituent des instruments théorétiques fondamentaux pour comprendre les différents aspects du procès de différenciation qui strie le virtuel (mais ce n'est pas assez, il coïncide avec le virtuel). Les synthèses du temps expliquent à la fois l'engendrement des actualités et des individuations – ceux qui se donnent sur le plan empirique –, leur précarité, leur incontournable dissolution et – finalement – le caractère inépuisable de la productivité du virtuel, qui s'explique dans la génération incessante du nouveau radical.

Ce qui rend cette partie de l'œuvre deleuzienne particulièrement intéressante – et ultérieurement difficile – est le fait que les trois synthèses opèrent selon trois figures de la répétition : ça force Deleuze à entamer une confrontation directe avec cette discipline qui, pendant le XX<sup>e</sup> siècle, a fait des actes et des mécanismes répétitifs une de ses théorisations centrales, c'est-à-dire la psychanalyse. Le développement de la conception deleuzienne de la répétition – et de son rapport avec le développement multidimensionnel du temps et la constitution de la psyché – ne peut pas faire abstraction de ce débat qui voit donc Freud comme interlocuteur principal.

### 1. *Fondation du règne du principe de plaisir*

En concluant sa mise en relation des synthèses temporelles avec la théorie de la répétition psychanalytique et plus particulièrement freudienne, Deleuze désigne les trois figures de la répétition à travers lesquelles opèrent les trois synthèses du temps comme «les trois au-delà du principe de plaisir»<sup>1</sup>, mais s'en tenant à l'interprétation de *Jenseits des Lustprinzips* fournie peu de pages avant, on pourrait déduire qu'elles ne sont «pas du tout des exceptions à ce principe, mais au contraire la détermination des conditions sous lesquelles le plaisir devient effectivement principe»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993<sup>7</sup>, p. 151.

<sup>2</sup> Ivi, p. 128.

La première figure de la répétition adressée par Deleuze est celle impliquée par l'habitude, qui fonde la constitution du présent vivant dans la première synthèse temporelle. Or, si cette répétition est adressée à «reproduire un plaisir obtenu», avec «le bût d'un plaisir à obtenir»<sup>3</sup>, les actions habituelles ne constituent pas un grand problème du point de vue psychanalytique, en tant qu'elles se montrent pleinement conformes au principe de plaisir qui gouverne la vie psychique du Ça, en les guidant à la recherche d'une satisfaction immédiate de ses désirs, car «dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le cours des processus animiques est automatiquement régulé par le principe de plaisir»<sup>4</sup>.

Le problème qui s'impose ici à la réflexion deleuzienne est que cette répétition (qui vise à répéter un plaisir déjà connu) présuppose déjà une idée de plaisir, une expérience primordiale où un plaisir de quelque sorte s'est manifesté : les efforts psychiques visant à l'achèvement du plaisir et à la fuite du déplaisir n'expliquent pas comment le plaisir lui-même a pu s'élever au rang de principe.

La thèse de Deleuze – qui reprend un des noyaux centraux de l'empirisme humien – est que la psyché elle-même est un complexe d'habitudes, entendant l'habitude non pas seulement comme acte répété mais comme connexion réitérée de sensations et impressions. Cette répétition est infondée, dans le sens qu'elle ne se fonde pas sur le principe de plaisir, elle est dépourvue de tout objectif spécifique : les associations sont casuelles, les habitudes qui nous forment (que nous sommes...) sont tout à fait aléatoires.

L'habitude ouvre le temps présent, qui n'est pas ponctuel, mais possède une épaisseur, car il contient la rétention du passé et l'attente de quelque chose d'analogue dans l'avenir.

Deleuze appelle ces processus « synthèses passives » et par ce terme il exprime l'équivalent du concept de 'liaison' freudienne : le Ça, pour Freud, est un champ envahi d'excitations libres, qui sont reliées et progressivement organisées par les synthèses. Cette contraction (qui coïncide avec une répétition primordiale) résout une tension, aplanit une différence : un nouvel état est produit, qui est, proprement, un état de plaisir.

Le plaisir obtenu n'est pas, cependant, le bût des liaisons – il n'agit pas encore comme principe : c'est seulement au moment où les excitations libres sont reliées dans la constitution de la structure psychique d'un Moi que le plaisir

<sup>3</sup> Ivi, p. 129.

<sup>4</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 15.

est pour la première fois expérimenté – comme effet, en non pas comme cause finale – et devient, effectivement, régulateur.

Ce plaisir est le résultat d'une «passion pour la répétition»<sup>5</sup> autistique qui fonde le règne du principe de plaisir. Deleuze réinterprète ce plaisir primordial à travers l'idée d'une béatitude hallucinatoire éprouvée par les micro-âmes qui vivifient les différentes synthèses et les contemplant, entièrement satisfaites par l'expérience répétée des associations.

Jusqu'à ce qu'on reste à «[la] répartition mouvante de différences et [aux] résolutions locales dans un champ intensif»<sup>6</sup>, on a à faire avec la couche primaire du Ça. Lorsque des ultérieures contractions sont opérées, le *Je* se constitue donc en tant qu'ensemble d'habitudes et les différentes résolutions locales sont intégrées dans une organisation globale qui définit le fonctionnement général du Ça et institue le règne du principe de plaisir.

## 2. *Un passé qui n'est pas le mien*

On n'a pas concédé trop d'espace à la question de l'habitude car ces épisodes répétitifs ne sont pas spécifiquement, chez Freud, ceux qui mènent à l'effective observation et conceptualisation d'une «contrainte à répéter», dont la structure et la dynamique, d'ailleurs, sont l'objet de la vraie contestation deleuzienne.

Pendant son expérience professionnelle et clinique, Freud détecte, chez plusieurs de ses patients souffrants de névroses, une certaine résistance à récupérer de façon consciente les souvenirs oubliés ou refoulés qui serviraient à la technique psychanalytique pour donner une confirmation aux constructions interprétatives de l'analyste. Ce qui se passe, plutôt, est que le patient répète dans l'acte et dans la situation présente, sur un mode inconscient, les contenus du souvenir stimulé. Freud note alors que «le malade ne peut pas se souvenir de tout parmi ce qui est refoulé en lui, peut-être précisément pas l'essentiel, de sorte qu'il n'acquiert pas la conviction de la justesse qui lui a été communiquée. Il est bien plutôt obligé de répéter le refoulé comme expérience vécue présente, au lieu de s'en souvenir comme d'un morceau du passé»<sup>7</sup>.

Cette tendance se manifeste particulièrement dans la situation transférentielle propre de la séance de l'analyse, où le malade tisse son rapport

<sup>5</sup> A. Schuster, *The Beyond of the Pleasure Principle*, in *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge (MS), MIT Press, 2016, p. 54.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 128.

<sup>7</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, cit., pp. 16-17.

avec le médecin à l'image de certaines dynamiques relationnelles et surtout sexuelles de son enfance. Toutefois, ce qui est constaté dans les cas de névrose, il est possible de le retrouver même chez les personnes qui ne sont pas affectées par cette pathologie : ils ne présentent aucun symptôme de conflit névrotique, mais ils exhibent quand même une contrainte à répéter tout à fait similaire.

On connaît ainsi des personnes chez qui toute relation humaine a la même issue: des bienfaiteurs qui après quelque temps sont quittés dans le ressentiment par chacun de leurs protégés, si différents que ceux-ci puissent être par ailleurs, et auxquels il semble donc dévolu de vider la coupe amère de l'ingratitude; des hommes chez qui toute amitié a pour issue que l'ami les trahit; d'autres qui, répétant cela un nombre incalculable de fois dans leur vie, élèvent une personne au rang de grande autorité pour eux-mêmes ou aussi pour le public, et qui renversent eux-mêmes cette autorité, après un temps donné, pour la remplacer par une autre; des amoureux chez qui tout rapport tendre à la femme passe par les mêmes phases et conduit à la même fin, etc<sup>8</sup>.

On voit que cette contrainte à répéter n'a pas plus à faire avec une habitude contractée qui définit, de quelque manière, une attitude psychique individuelle: elle concerne, plutôt, une expérience effectivement vécue pendant l'enfance qui a été intériorisée sous forme de représentation ou image et conservée, même si dans l'inconscient, même si refoulée. La première critique que Deleuze adresse à la conceptualisation freudienne de la contrainte de répétition concerne le fait que cette expérience passée, mais un temps présente, se donne comme terme ultime et originel pour ses répétitions successives: elle se rejoue, en donnant la chose à répéter; l'ancien présent s'érige à modèle des expériences et des rapports des présents suivants, ceux constituant la vie adulte. On se trouve enchaîné à quelque aspect ou épisode de son enfance, ainsi les rapports avec la mère — pour citer un exemple très commun dans le discours psychanalytique — se projettent dans les rapports avec les autres femmes qu'on rencontrera pendant sa vie. D'où la critique deleuzienne:

La théorie traditionnelle de la contrainte de la répétition en psychanalyse reste essentiellement réaliste, matérialiste, et subjective ou individualiste. Réaliste parce que tout se « passe » entre présents. Matérialiste, parce que le modèle d'une répétition brute et automatique reste sous-jacent. Individualiste, subjective, solipsiste ou monadique : parce que l'ancien présent, c'est-à-dire l'élément répété, déguisé, et le nouveau présent, c'est-

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 20-21

à-dire les termes actuels de la répétition travestie, sont seulement considérés comme des représentations du sujet, inconscientes et conscientes, latentes ou manifestes<sup>9</sup>.

À ce «modèle de répétition matérielle du même» Deleuze oppose un autre type de répétition: ce n'est pas que le moment actuel de la vie adulte réplique une mémoire infantile refoulée ; c'est plutôt que soit l'une soit l'autre répètent quelque chose qui n'est pas de la même nature, c'est-à-dire qui n'est pas de l'ordre de l'expérience vécue. Tous les deux, tant le souvenir infantile que son apparition successive, sont de l'ordre du présent, car elles ont été expérimentées par l'individu dans un moment actuel de sa vie concrète; toutefois, ce qui est effectivement répété dans ces deux présents éloignés dans le temps, n'a jamais appartenu à celui-ci: il s'agit d'*objets partiels* ou *virtuels*.

Mais c'est quoi ces objets partiels ou virtuels ? D'abord, Deleuze les caractérise comme des objets qui ont été retirés de la réalité — ici entendue comme le domaine des objets auxquels le Moi se rapporte comme termes de ses désirs et de ses actions. La virtualité des objets partiels dérive du fait qu'ils sont toujours déplacés par rapport à la réalité et, au même temps, — ajoute Deleuze — leur partialité est à attribuer à leur déplacement par rapport à eux-mêmes : ils sont non-localisables et, surtout, non-identifiables, ce qui rend l'encadrement de ces objets partiels plutôt problématique et obscur. Toutefois, ils sont incorporés dans les objets réels, ils s'y manifestent mais non pas en tant qu'eux-mêmes : leur incorporation ne se conçoit pas comme une intégration, ils y sont plutôt «plantés».

Pour rendre compte et mieux comprendre ce double aspect des objets partiels, il faut s'appuyer sur une des principales références de Deleuze en matière de virtualité. Dans *Matière et mémoire*, Bergson introduit la notion de *souvenir pur*, caractérisant les états psychologiques qui, bien qu'inconscients, se conservent en eux-mêmes. Encore plus, la propriété de conservation n'affecte pas seulement des états psychologiques singuliers, mais le passé dans son intégralité et ça fait en sorte que «notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire»<sup>10</sup>. Bergson représente cette double capacité du passé (conservation en soi et détermination du présent) par l'image très fameuse du cône, dont Deleuze se sert pour arriver à préciser le statut ontologique de ses objets virtuels. Pour

<sup>9</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 137

<sup>10</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 88.

commencer, la conservation de tout passé est figurée par la base du cône et implique une sorte de contemporanéité et de coexistence par rapport au moment présent actuel, même si le souvenir pur ne s’y manifeste jamais en tant que tel.

Or, Deleuze interprète l’«*en soi*» du passé et la distinction bergsonienne entre souvenir pur et souvenir-image — c’est-à-dire le souvenir réactualisé dans le présent — de façon assez radicale, en considérant les souvenirs purs comme extra-psychologiques: en ce sens, ils n’ont jamais été présents, ils ne sont jamais «passés»: «nous parlons nécessairement d’un passé qui ne fut jamais présent, puisqu’il ne se forme pas “après”»<sup>11</sup>. La façon dont Deleuze lit l’ouvrage bergsonienne conduit à concevoir les souvenirs purs comme des entités qui, bien que réels, n’ont pas à faire avec notre expérience personnelle: ils ne sont pas *nos* souvenirs, il ne s’agit pas de *notre* passé mais d’un passé qui se trouve au-delà de notre vie – pour utiliser un mot très cher à Deleuze, il est *impersonnel*.

À ce point, il peut sembler que nous nous soyons éloignés du terrain de la psychanalyse: quel intérêt particulier peut avoir un passé, un ensemble de souvenirs qui à première vue n’ont rien à voir avec nos vécus, nos traumatismes, nos mémoires par rapport à ses buts thérapeutiques, qui, nécessairement, regardent nos expériences, nos souvenirs, nos répétitions?

L’opération qui permet à Deleuze de rapprocher ce passé apparemment stérile et inutilisable à la vie psychique des individus concrètes se fonde sur l’idée bergsonienne que toute existence actuelle et consciente se constitue à partir d’une sélection et d’une contraction d’un des plans ou des sections de ce passé: «notre personnalité toute entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrainé, indivisible, dans notre perception présente»<sup>12</sup>. Notre présent est le produit de la répétition d’une virtualité; toutefois, car cette virtualité n’a jamais été présente en soi, sa répétition ne lui ressemble pas, elle n’a ni sa forme ni son contenu.

C’est vrai, donc, qu’il y a un lien entre les expériences personnelles et vécues dans le présent et le passé; toutefois, Deleuze introduit une différence fondamentale par rapport à la théorie freudienne, à savoir la «pureté» du passé, son caractère non-expérientiel, son être impersonnel: nos vies, d’après Deleuze, répètent un passé virtuel, qui n’est pas le nôtre<sup>13</sup>. Il prétend que nos

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 111.

<sup>12</sup> H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 98.

<sup>13</sup> Nous n’examinerons pas ici le bien-fondé de la lecture que fait Deleuze de la notion du passé pur de Bergson.

désirs, nos comportements, nos idiosyncrasies, les événements de nos vies se constituent et se projettent sur les objets réels à partir d'un domaine de virtualités qui ne nous appartient pas et il identifie ce dynamique avec celle de l'érotisme et de la formation sexuelle: les pulsions sont en effet synthétisées au niveau des virtualités (l'exemple psychanalytique est, ici, celui de la sexualité pré-génitale qui se présente toujours, d'abord, comme une contemplation de virtualités) et depuis redirigées sur les objets réels. Toutefois, nos amours présentes ne sont pas des amours anciennes déguisés par l'apparence d'une autre personne, d'une autre situation et d'une autre époque de notre vie, «il n'y a pas de terme ultime, nos amours ne renvoient pas à la mère ; simplement la mère occupe dans la série constitutive de notre présent une certaine place par rapport à l'objet virtuel»<sup>14</sup>: toute libido est d'abord «la Vierge, celle qui ne fut jamais vécue, au-delà de l'amante et au-delà de la mère»<sup>15</sup>.

D'un côté, on peut bien sûr affirmer que, pour Deleuze, toute expérience psychique n'est pas d'autre chose qu'une répétition, que nos premiers amours ne font autre chose que répéter, mais la nature de ce qui est répété — l'objet virtuel — interdit que la même chose ne se reproduise. Les objets virtuels n'ont pas, comme on a précisé dessus, d'identité fixe, leurs modalités propres sont le déplacement et le déguisement: toute virtualité est toujours déplacée par rapport à soi-même et pour ça elle se manifeste comme déguisée, de temps à autre, dans notre vie vécue. Le fait que, même dans des expériences similaires, on rencontre des personnes et des circonstances différentes n'est pas du tout accidentel : il s'agit de la nature même de toute répétition psychique et on voit, sur ce côté, que Deleuze nous permet de dire qu'on ne répète jamais, qu'on vit ou aime toujours de façon différente par rapport à nos modalités précédentes de vivre et d'aimer. Donc, la répétition est bien le processus qui constitue la vie psychique mais, en suivant l'argumentation de Deleuze, elle est dépourvue de tout contenu matériel, elle est une forme vide.

Une ultérieure question doit nous forcer à interroger plus profondément l'élément provocateur des positions deleuziennes: on ne comprend pas comment il est possible de dire qu'il y a de la répétition si, effectivement, l'inconscient ne nous donne rien qui ait déjà été vécu par nous. La caractérisation de l'objet virtuel comme manquant à sa place et se déguisant dans nos expériences reste encore trop ambiguë.

Deleuze tente de clarifier la nature de ce bizarre inconscient impersonnel par la reprise de la diatribe entre Freud et Jung sur la possibilité, pour celui-ci,

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 139

<sup>15</sup> Ivi, p. 115.



de faire autre chose que désirer : toutefois, demande-t-il, le désir lui-même n'est pas « une force tout entière fondée dans la puissance de la question ? »<sup>16</sup>. Ici, on comprend alors que Deleuze caractérise l'inconscient comme une « force de recherche, questionnante et problématisante »<sup>17</sup>, alors, les objets virtuels ne sont que des questions, des interrogations, des tensions qui demandent d'être résolues – mais au même temps leur partialité est expliquée par leur irrésolution, par le fait qu'elles ne contiennent pas, n'englobent pas leur solution définitive.

Ces questions problématiques recherchent une solution dans l'actualité, dans l'incarnation dans l'actualité des vécus, mais toute actualisation ne sera pas capable de satisfaire intégralement la question. Ce qui se répète dans nos vies est alors, finalement, une question, un problème – mais d'un temps à l'autre la question ne se pose pas exactement dans les mêmes termes, le problème ne se présente jamais de la même manière. Plutôt, chaque expérience vécue développe des nouveaux aspects du problème, elle en dégage une de ses plusieurs directions et une de ses plusieurs solutions, mais celles-ci sont nécessairement destinées à un « état provisoire et partiel »<sup>18</sup>.

### 3. *Revenir à la mort – l'ouverture du problématique*

Afin de comprendre mieux le potentiel de cette dernière proposition, il faut toutefois examiner la dernière critique que Deleuze adresse à la répétition freudienne, celle concernant l'instinct de mort.

Freud arrive à le théoriser à partir du constat que « la contrainte de répétition ramène aussi ces expériences vécues du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir et qui même en leur temps ne peuvent avoir été des satisfactions »<sup>19</sup>: ça le force à admettre non seulement l'existence, comme on a déjà vu, d'une contrainte de répétition dans la vie psychique, mais aussi bien que son action dépasse le principe de plaisir, comme si elle était « plus originelle, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle met à l'écart »<sup>20</sup>. D'ici, l'exigence d'en comprendre le fonctionnement, ses conditions de manifestation et sa relation avec le principe de plaisir: après une longue spéculation hypothétique sur la formation du système psychique humain et,

<sup>16</sup> Ivi, p. 142

<sup>17</sup> Ivi, pp. 140-141

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, cit., pp. 20-21.

<sup>20</sup> Ivi, p. 22.

plus en général, sur l'origine de la vie biologique, Freud arrive à avancer sa thèse que la contrainte de répétition est «un caractère général des pulsions et peut-être même de toute vie organique»<sup>21</sup>: elle serait donc l'expression d'une nature conservatrice du vivant, en tant qu'impulse à restaurer un état précédent. Finalement, Freud suggère que l'état antérieur que la compulsion à répéter vise à restaurer est la mort, c'est-à-dire la condition de matière inanimée dont la vie a été séparée et engendrée par l'action de forces externes essentiellement perturbatrices<sup>22</sup>: cette tendance mortifère est alors opposée à celle de Éros (c'est-à-dire au principe de plaisir), qui vise à propager la vie, mais elle est bien présente dans tous les organismes vivants (même si, explique Freud, le retour à l'inorganique est recherché selon une modalité immanente et non par intervention de causes extérieures).

Deleuze, de son côté, conteste l'opposition pulsionnelle entre Éros et Thanatos, en affirmant que les deux tendances ne diffèrent pas vraiment par leur nature car elles dérivent de la même source énergétique, même si elles sont engagées dans des dynamiques différentes. Pour désigner l'origine commune des pulsions de vie et de mort, Deleuze s'empare de la théorie freudienne de la libido selon laquelle il y a, à la base des dynamiques psychiques humaines, une énergie neutre qui se qualifie sexuellement quand elle investit des objets réels mais qui, alors qu'elle s'en retire et reflue sur le Moi, se déssexualise et devient déplaçable.

Or, chez Freud, l'instinct de mort préexiste à cette énergie déssexualisée — dit Deleuze —, car il n'y a pas autre instinct de mort au-delà du reflux de la libido sur le Moi, qui en est fracturé en tant qu'il arrive à percevoir son propre désir et sa propre activité comme ceux d'un autre<sup>23</sup>. D'ici, l'objection deleuzienne est issue du constat que l'instinct de mort représente, enfin, la répétition dernière, sa figure la plus radicale: ici on voit encharné le modèle de répétition le plus brut et le plus matériel par excellence, à plus forte raison que la mort est conçue d'après sa «définition extrinsèque, scientifique et objective»<sup>24</sup>, justement comme matière inanimée. Deleuze n'accepte pas cette caractérisation de la mort comme état originaire auquel revenir, car en réalité elle est tout à fait présente dans le vivant.

<sup>21</sup> Ivi, p. 36.

<sup>22</sup> Cfr. ivi, p. 38.

<sup>23</sup> Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., pp. 147-150.

<sup>24</sup> Ivi, p. 147.

La mort est plutôt la forme dernière du problématique, la source des problèmes et des questions, la marque de leur permanence par-dessous toute réponse, le Où et le Quand ? qui désigne ce (non)-être où toute affirmation s'alimente<sup>25</sup>.

On en pourrait donc conclure que pour Deleuze la mort est, enfin, ce qui met tout vivant en contact avec le domaine du problématique: la mort représente le Problème suprême, la question à partir de laquelle les autres questions qui lui font sa vie, son existence, son *destin* prennent consistance.

Il faut bien distinguer et même tenir ensemble ces deux côtés de la mort que Deleuze reprend de Blanchot: d'une part, mourir est une expérience signifiante pour celui qui vit, en tant qu'elle implique nécessairement la dissolution de sa personne, la conclusion de sa vie. Il y a, toutefois, un aspect sous lequel elle est «sans relation avec moi, sans pouvoir sur moi»<sup>26</sup> en tant qu'elle est, par rapport à moi, toujours à venir, *étrangement impersonnelle*: la mort, sous cette perspective, est une *réouverture* au multiple engagé dans toute question, le retour à l'état des libres différences qui ne sont plus liées dans les effectuations et les désirs du moi.

Cet aspect du discours deleuzien est repris et approfondi dans un bref écrit publié peu de mois avant du suicide du philosophe: avec *L'immanence: une vie...*<sup>27</sup> Deleuze nous présente la mort – et en particulier le risque de mort rencontré par Riderhood, canaille dickensienne – comme porte d'accès (peut-être privilégiée mais certainement non unique) sur ce qu'il appelle *une vie*:

Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d'amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à la sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa morte, il y a un moment qui n'est plus que celui d'*une vie* jouant avec la mort<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Ivi, p. 148.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> G. Deleuze, *L'immanence: une vie*, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 359-363.

<sup>28</sup> Ivi, p. 361.

La duplicité asymétrique dans la mort – celle décrite auparavant – se reflète dans la duplicité propre à la vie: au-delà de nos vies, peuplées de nos angoisses et nos joies, de nos actes nobles ou mauvaises, il y a *une* vie qui n'est pas la nôtre. Elle est une vie impersonnelle, qui transcende nos habitudes et nos idiosyncrasies : *une vie* est pour Deleuze une courante pure de puissance immanente contenant la multiplicité de virtuels, d'événements qui résonnent (mais ne causent pas, ni s'identifient) avec les faits de notre histoire personnelle, encharnée.

Le principe de mort, dans le cadre de la philosophie deleuzienne, est le mécanisme transcendantal qui fait revenir la différence, le multiple (qui révèle le fait que notre vie était *une vie* entre plusieurs autres) – et qui, finalement, interdit toute répétition qui ne concerne que la pure différence.

#### 4. *Au-delà de la répétition : la contre-effectuation*

En conclusion de cette discussion concernant la théorie de la contrainte de répétition freudienne et l'élaboration polémique d'une conception de répétition tout à fait différente chez Deleuze, on voudrait avancer ici une suggestion qui essaie d'examiner les conséquences existentielles du discours deleuzien — dont le but, on croit, est en vrai strictement ontologique et plutôt éloigné des fins thérapeutiques de la psychanalyse. Plus exactement, il s'agit de se demander qu'est-ce que reste pour nos vies dans ces théories qui sont toujours orientées, en dernier ressort, à l'idée d'une dé-subjectivation, d'une impersonnalité qui tout dissout.

Ce qu'il faut préciser maintenant est que, malgré la contestation féroce avancée par Deleuze contre toute idée de répétition concernant le Même, c'est-à-dire, un même modèle, un même objet, un même souvenir ou épisode de notre vie, il ne dit pas exactement que ce type de répétition n'existe pas du tout. La répétition du Même existe bien mais elle existe comme illusion:

Le même, le semblable sont des fictions engendrées par l'éternel retour. Il y a là, cette fois, non plus une erreur, mais une *illusion*: illusion inévitable, qui est à la source de l'erreur, mais qui peut en être séparée<sup>29</sup>.

L'éternel retour constitue alors le dispositif théorique dont Deleuze se sert pour signifier sa conception de la répétition, la seule «vraie» répétition du point

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 165

de vue de sa métaphysique: la répétition concerne toujours et exclusivement le différent, seulement ce qui diffère fera retour.

Ça semble vouloir dire, à notre avis, deux choses: d'abord, que toute actualisation apparemment fixe du virtuel est fêlée par la multiplicité ou les déplacements que le virtuel comporte; ce n'est pas que toute vie déterminée ou toute personne douée d'une identité sont destinées à retourner un état de différences pures, d'impersonnalité virtuelle. Plutôt, toute vie et toute identité sont en fait traversées par ces éléments de différenciation, qui compromettent toute personnalisation rigide. On sait que la propriété du virtuel est de se déguiser: l'illusion de l'identité des choses actuelles, avec la perception trompeuse que les événements reviennent, est une conséquence dégagee par le masquage du virtuel même. Du point de vue des représentations humaines, il est donc certainement vrai qu'il y a des répétitions, ainsi comme on a raison de percevoir d'être enchaînés de quelque façon à des événements primordiaux de notre existence, qui nous empêchent de nous projeter dans un avenir imprégné d'occasions nouvelles, de nous engager dans des expériences inédites.

Ce qu'on soutiendra ici, est que la théorisation deleuzienne de l'instinct de mort, même si enveloppée dans une aura destructrice, présente même un côté optimiste, émancipatoire pour la vie humaine, par rapport à ses répétitions psychiques, à ses idiosyncrasies. Pour affirmer ça il y faut d'abord une subtilité théorique: *pour nous*, la mort est toujours à venir, elle ne se donne jamais comme expérience concrète, nous ne tombons pas tout d'un coup dans l'impersonnel lorsque nous sommes personne; toutefois, elle se trouve *en nous* comme question fondamentale qui nous constitue.

En suivant les observations avancées par Rambeau à propos des risques ou du côté « ombreux » de la philosophie de la dé-subjectivation deleuzienne<sup>30</sup>, on dira que la virtualité de la mort est ce qui nous met en contact avec notre finitude ou – avec un choix de termes plus deleuzienne – notre provisoire, notre désappartenance à nous-mêmes, notre engagement dans un devenir qui fait glisser toute illusion d'une identité figée et du retour du même: ça nous fait saisir la multiplicité évoluant qui nous constitue, en nous rappelant que nous sommes temporels dans le sens plus pur du terme et, surtout, déjà pendant la vie.

Cette prise de conscience, on croit, trouve sa formulation conceptuelle dans l'idée de contre-effectuation, qui on trouve élaborée un an plus tard, dans la XXI et la XXII séries de *Logique du sens*. Tout événement présente deux côtés:

---

<sup>30</sup> F. Rambeau, *Deleuze et l'inconscient impersonnel*, «Cahiers philosophiques», 10 (2006), n. 107, pp. 54-71.

l'un, celui de son effectuation dans la matérialité des choses et la particularité des personnes; l'autre, sa partie non-effectuable, immatérielle et impersonnelle. Ce n'est pas accidentel de revenir le décalque des deux visages de la mort, d'autant que Deleuze le rende explicite :

C'est par là que la mort et sa blessure ne sont pas un événement parmi d'autres. Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double<sup>31</sup>.

Contre-effectuer signifie exactement se saisir comme l'*acteur* de ses propres événements, conserver un écart entre ce qui s'est passé dans nos vies et l'événement *en soi*: ça permet de comprendre les manières dont les événements nous ont singularisés et saisir ses propres expériences vécues comme une réponse déterminée à une question plus grande, persistante, à laquelle on peut toujours donner plusieurs et surtout *autres* réponses. Saisir la mort comme virtuelle, pressentir la pureté de l'événement signifie non seulement se percevoir comme dépourvus d'une cohérence propre, mais aussi devenir conscients de la multiplicité propre du virtuel qui constitue nos amours et nos désirs, du fait qu'il y a des autres effectuations possibles du même événement, se libérer de l'illusion que nous sommes forcés à le répéter toujours de la même manière, apprendre que aussi une nouvelle donation de sens est possible. Ce n'est pas seulement que tout ça est possible: il est en fait nécessaire, par la nature même de la répétition deleuzienne qu'on a exposée jusqu'ici. D'après la ligne que Deleuze nous propose, arriver à apercevoir signifie, donc, se délivrer de l'illusion d'être entraînés dans la répétition de quelque chose, de se rejouer au-delà de l'angoisse que cette illusion produit, se saisir dans sa propre, inévitable capacité d'évolution.

Sous cet aspect, alors, Thanatos devient – en recourant à deux expressions à notre avis très efficaces de Montebello – une «multiplication de la vie»<sup>32</sup>, une «puissance de vie libérée»<sup>33</sup>

saracocito97@gmail.com

---

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 178.

<sup>32</sup> P. Montebello, *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse*, «Doispontos», 8 (2011), n° 2, p. 25.

<sup>33</sup> Ivi, p. 18.

## Bibliographie

- Bergson, H., *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze, G., *L'immanence: une vie, en Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 359-363.
- Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1920 (tr. fr. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010).
- Rambeau, F., *Deleuze et l'inconscient impersonnel*, «Cahiers philosophiques», 10 (2006), n. 107, pp. 54-71. Disponible sur [www.educ-revues.fr](http://www.educ-revues.fr) [Consulté le 25 août 2024].
- Schuster, A., *The Beyond of the Pleasure Principle*, in *The Trouble with Pleasure. Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge (MS), MIT Press, 2016.
- Montebello, P., *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse*, «Doispontos», 8 (2011), n° 2, pp. 15-26.

**Sara Cocito** is pursuing a Ph.D. in Moral Philosophy at the Universities of Pisa and Florence. She is specializing in 20th century French thought, focusing particularly on Henri Bergson, Antonin Artaud, Jean Wahl, and Gilles Deleuze. Her research interests deal with the intertwining between metaphysics and ethics.