

La métaphysique liquide

Alexis Richard

Chargé de cours et doctorant à l'UQAM

Dans les pages qui suivent, je veux (1) poser la question de l'être à travers la recherche de la limite de l'humain normal, son point de chute dans la folie, pour ensuite (2) procéder à l'élaboration spéculative d'une position métaphysique conséquente.

1. Folie, ou comment le contact de l'humain normal et de ce qu'il nomme folie nous renseigne-t-il sur l'être des choses?

L'humain normal. L'humain normal n'est pas l'humain vrai. Il est l'apparence d'une réalité quantitative, c'est-à-dire qu'il apparaît à la surface du réel à travers sa quantité. Il ressort du lot humain général du fait qu'on le voit souvent, qu'on l'entend souvent, au point où on le comprend facilement, rapidement, au point où il devient presque impossible de percevoir comportement, geste ou parole inhabituels sans faire de comparaison avec lui. Il est une moyenne par le biais de laquelle on évalue. L'habitude nous fait souvent confondre ses vues et opinions avec la vérité profonde. Facteur aggravant, le fait que la décision politique contemporaine se légitime par le biais du suffrage de la majorité, que la décision commerciale le prenne pour public cible, tout comme le cinéma, la musique et la télévision dans le domaine culturel, tout cela, dis-je, intensifie l'efficacité de cette habitude.

L'humain normal qui traîne et trône à la surface n'est pas sans conséquences métaphysiques. Il laisse une profonde empreinte esthétique, ontologique et morale. Cette

empreinte s'envisage le mieux par le biais de deux concepts : *le sens commun et le bon sens*. (a) Le sens commun renvoie à un ensemble de manières de percevoir, à un standard perceptif, à la manière dont l'humain normal traite les représentations proche de l'immédiateté que lui fournissent ses sens (vue, ouïe, toucher, goût, odorat). Il renvoie à son contact avec la surface de la perception, et se traduit par la création d'un cosmos d'évidences sensorielles. (b) Le bon sens renvoie quant à lui à un ensemble de manières de juger, à un standard interprétatif. Il faut entendre par là les valeurs habituelles, les prescriptions et proscriptions morales du quotidien, les attentes que l'humain normal est en droit d'avoir de lui-même, de sa famille, de ses amis, de ses voisins, des autres citoyens, les limites du scandaleux, etc. Le bon sens regroupe des habitudes de jugement disparates qui passent aussi pour des évidences, c'est pourquoi il peut toujours faire l'économie de la réflexion. En fait on se sert généralement de l'idée de bon sens précisément pour critiquer la réflexion : on le mobilise contre le flânerie universitaire ou philosophique, contre des décisions politiques. Il renvoie au contact de l'humain normal avec une surface morale.

La névrose peut être considérée comme la pathologie propre de l'humain normal, sa folie à lui. Elle représente l'humain malade en vertu de sa normalité. Elle se définit par l'emploi du langage pour éviter ou contourner un domaine affectif qu'on ne veut pas réfléchir pour une raison ou une autre, pour couvrir ou compenser des affects refoulés qu'on ne veut pas affronter. Elle est le prix à payer pour celui qui se conforme à la morale durant l'enfance, c'est par elle, dit-on, que resurgissent durant l'âge adulte les

traumatismes prélangagiers et les dommages causés par le renoncement aux désirs. Elle est le pain et le beurre de la psychanalyse.

Le fou. La prépondérance quantitative de la surface métaphysique de l'humain normal constitue la raison pour laquelle tout ce qui est « fou », à partir de ce point de vue, revêt un intérêt singulier. Bien que renvoyant à des expériences du monde qu'il est impossible de rattacher au sens commun (puisque'une perception ne peut être dite folle que si elle est anormale) comme au bon sens (puisque'une perception anormale ne peut qu'entraîner un jugement anormal), la folie ne saurait exclure quiconque de l'espèce humaine. De quelque point de vue que l'on se place, le schizophrène et l'autiste, par exemple, sont des sujets au même titre que l'humain normal. Ils possèdent tout ce qui fait le sujet : représentations, émotions, affectivité, pensée, expressivité, vie (!) etc. Si je mentionne ce qui peut ressembler à une évidence, c'est que l'humain normal est souvent tenté de regarder la folie sous l'angle de la fausseté et de l'erreur (en parlant d'hallucination, de faiblesse d'esprit, de déraison, de déficience mentale, de débilité, etc.), et que le glissement de l'erreur à l'irréel, voire à l'inexistant, est aussi facile que fréquent – par exemple pour celui qui oppose l'imaginaire au réel. De la même manière qu'un mensonge propose du faux tout en étant lui-même réel, si l'on admet que quelqu'un puisse s'imaginer quelque chose qui n'existe pas, il faut admettre la réalité de l'action d'imaginer quelque chose. Quoiqu'il en soit, ce qui importe ici c'est de saisir l'absurdité d'affirmer que l'expérience « folle » est fautive pour admettre au contraire que le fou est vraiment là-devant et que sa vie subjective est réelle.

C'est la réalité de cette surface subjective qui fait que la folie constitue une porte ouvrant sur tout un champ de questionnement métaphysique. Elle est une expérience à la

fois proche de l'humain normal (lui qui ne peut s'empêcher de la côtoyer et/ou d'y succomber à un moment ou un autre dans sa vie) et lointaine (puisqu'elle implique une surface de contact avec la réalité qui a une autre texture), une expérience qui explore les limites de la subjectivité en bordure de la normalité. Par l'écart perceptif et évaluatif qu'elle introduit dans le monde dirigé par l'humain normal, la folie se pose en *altérité intérieure* qui remet ce monde en perspective. Perspective aussi corrosive pour le sens commun et le bon sens que constructive pour la métaphysique. J'en propose d'abord une image double par le biais du regard clinique que pose Cinzia Raffin sur l'autisme (2001) et du regard philosophique que pose Gilles Deleuze sur la schizophrénie (1969).

Autisme. En admettant, avec Raffin, que l'autisme est un type de pathologie qui varie significativement dans sa forme, il semble être possible d'en donner une première image à travers un noyau dur de caractéristiques générales qui reviennent dans presque tous les cas : un déficit de la communication et de l'interaction sociale (par rapport à l'humain normal) et une limitation des intérêts marquée par un attachement à un petit nombre d'activités stéréotypées (écouter toujours la même chanson, la même émission de télé, jouer au même jeu) (Raffin, 2001 : 22).

L'autisme est cette démonstration vivante de la continuité corps-esprit dans la mesure où il prend racine dans une expérience sensorielle spéciale qui bouleverse l'ensemble du cheminement psychologique. Au lieu que le rapport au monde soit pour lui l'occasion de voir progressivement s'additionner et se synthétiser des découpages qui ordonnent ses perceptions-représentations (comme pour le sens commun), l'enfant autiste évolue dans un monde « imprévisible et chaotique », sans « aucune frontière », « aucun ordre ». Il a les deux pieds dans le même monde que l'humain normal, mais sans les

découpages symboliques qui dédoublent et quadrillent l'expérience ordinaire. Le monde prend l'apparence d'une grande soupe, une seule grande surface où tout se mélange et fusionne, « une masse confuse d'événements, de personnes, de sons et de visions » (Raffin, 2001 : 29). Mais la chose ne s'arrête pas là. De la sensorialité du sens commun aux jugements du bon sens, il y a intensification symbolique. L'autiste baigne dans un monde « normal » qui ne se contente pas de classer les sensations et les représentations de manière à les rendre intelligibles et communicables. Le monde normal dédouble ce dédoublement par des exigences morales (le bon sens), des exigences qui se meuvent aisément en jeux de surenchère verbale, de feintes, d'attaques et de manœuvres en surface visant à produire l'image de la moralité. Ces frontières symboliques sont plus abstraites que les premières en même temps qu'elles sont plus sévères. C'est pourquoi elles sont source de plus de souffrance et d'incompréhension pour l'autiste.

Être de détails, l'autiste ne souffre pas du monde parce qu'il serait doté d'un esprit lent ou trop peu attentif, mais tout au contraire parce qu'il se voit surchargé d'affects hyper particularisés qui demeurent dans un état de disjonction. Il passe son temps et son énergie à percer ce qui l'entoure, un entourage toujours trop riche en détails singuliers pour être capturé dans une image d'ensemble. C'est pourquoi lorsqu'il tombe sur un petit bout d'ordre, il s'y attache comme si c'était le sens de sa vie, il s'accroche aux *régularités*, aux séries d'affects qu'il peut reproduire ou réexpérimenter, il s'attache aux séquences. Quand l'accumulation de frontières sémantiques et morales n'est pas là pour l'atténuer, il doit en effet être infiniment rassurant, calmant et reposant de prendre congé du chaos.

Schizophrénie. Malgré l'écart que l'on est en droit de faire valoir entre autisme et schizophrénie, le détour par la schizoanalyse de Gilles Deleuze (qui n'a rien à voir avec une étude clinique et tout avec la philosophie) fait paradoxalement ressortir plusieurs éléments convergents. Chez Deleuze, la schizophrénie est la pathologie de la multiplicité et du grand mélange. Comme son origine étymologique l'indique, le terme « schizophrénie », qui vient du grec, renvoie au fractionnement de l'esprit. Ce que son origine n'indique pas, cependant, c'est que ce fractionnement occasionne une surcharge. La psychose schizophrénique est surcharge sensible qui excite l'affectivité par des changements rapides et nombreux qui contribuent à une expérience chaotique, magmatique. Elle représente l'aggravation de la continuité entre le corps et l'esprit que nous expérimentons tous dans le lien entre nos émotions et nos idées (par exemple quand notre colère progresse et que notre culpabilité s'estompe au même moment, ou quand la gêne et la honte s'accompagnent d'un serrement d'estomac). Pour le schizophrène, il n'y a pas de surface de représentation (Deleuze, 1969 : 106). « La première évidence schizophrénique, c'est que la surface est crevée. Il n'y a plus de frontières entre les choses et les propositions, précisément parce qu'il n'y a plus de surface des corps. » (idem.) Pénétration du corps par tous les événements, abolition de toutes les frontières. La division entre l'individu et le monde est abolie au profit d'une continuité des affects, continuité par laquelle les mots se voient dotés d'une efficacité *corporelle* maximale. « Tout événement est effectué, fût-ce sous une forme hallucinatoire. Tout mot est physique, affecte immédiatement le corps. » (ibid. : 107)

Ici encore, c'est le champ lexical du fluide que privilégie l'auteur pour donner l'image d'état de mélange parfait, par opposition à l'emboîtement d'organes – à l'être

découpé en cases distinctes, aux propositions langagières différenciées, aux objets physiques disposés les uns à côté des autres, à la distinction entre son identité propre et celle des autres. Et c'est bien ce qui rend difficile d'accès l'expérience schizophrénique, le défi qu'elle incarne pour les limites de ce que l'on appelle identité. Là où l'humain normal se représente pour se mettre à distance et se mettre à l'abri de son expérience, le schizophrène absorbe à grande vitesse tout ce qui l'entoure, tout ce qu'il vit (même les mots), jusque dans ses organes liquéfiés. Le milieu de vie du schizophrène se trouve là où l'humain normal ne descend que rarement, sous la surface, l'inquiétante descente à laquelle il préfère le mensonge et la rationalisation. Cette différence semble constituer le noyau dur du manque d'empathie du normal. Le schizophrène de Deleuze est à l'image d'un guerrier sans peau qui affronte des seigneurs en armure.

Effet corrosif de la peste sur le sens commun et le bon sens. En tant qu'autre de la raison, la folie n'est pas toujours, ou même la plupart du temps, cet objet extérieur et éloigné que l'on observe confortablement de loin. La pitié méprisante de celui qui clame « ah! Comme je suis chanceux d'être normal », n'a rien d'invincible. Tant que la raison demeure son propre indice de santé, elle ne peut manquer de se perdre de temps à autre. De même, la déraison peut très bien elle aussi se parer du prestige de la majorité. Il arrive en effet que les conventions sociales cèdent, se rompent, s'écroulent, se défassent, se brisent, se disloquent, se fracassent, se dissolvent, s'abîment. Et alors, celui qui était l'humain normal devient le fou, franchissant à son tour le seuil du grand mélange chaotique.

Antonin Artaud nous donne l'occasion de nous pencher sur la question quand, dans *Le Théâtre et son double*, il se propose de revigorer le théâtre en s'inspirant de la

peste. Plusieurs épisodes de peste ont fortement marqué l'imaginaire occidental. Par exemple celles de Thèbes dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle ou dans *Les Bacchantes* d'Euripide, celle de la Bible, celle d'Athènes en 430 av. J.-C. telle que la décrit Thucydide, la peste antonine qui frappe Rome en l'an 166 telle que rapportée par Gallien, la Peste Noire de 1347, celle de Londres en 1665, de Marseille en 1720. Ces différents épisodes (et beaucoup d'autres) diffèrent tous en ce qui concerne les symptômes, les descriptions faites par les auteurs ne concordant pas du tout. Ce qu'ils ont en commun, c'est l'effondrement moral et religieux qui les accompagne à chaque fois (Artaud, 1964 : 29). « L'histoire, les livres sacrés, dont la Bible, certains vieux traités médicaux, décrivent de l'extérieur toutes sortes de pestes dont ils semblent avoir retenu beaucoup moins les traits morbidiqes que l'impression démoralisante et fabuleuse qu'elles laissèrent dans les esprits. » (ibid. : 24-25) Sous l'action du fléau, nous dit Artaud, les cadres de la société se liquéfient, l'ordre tombe, on assiste à toutes les déroutes de la morale, à toutes les débâcles de la psychologie, alors qu'une « plainte macabre » plane sur la ville et que s'installe une ambiance de « défaite généralisée » (ibid. : 21-22). La peste enseigne qu'avec l'avènement d'un grand désordre, l'humain se rapproche du chaos. La peste pousse l'humanité dans un devenir-chaos; elle *est* Dionysos, le dieu de la rupture de toutes les conventions. Une rupture qui se comprend aisément à la vue du tableau qu'en fait Artaud :

La peste établie dans une cité, les cadres réguliers s'effondrent, il n'y a plus de voirie, d'armée, de police, de municipalité; des bûchers s'allument pour brûler les morts, au hasard des bras disponibles. Chaque famille veut avoir le sien. Puis le bois, la place et la flamme se raréfient, il y a des luttes de famille autour des bûchers, bientôt suivies d'une fuite générale, car les cadavres sont

trop nombreux. Déjà les morts encombrant les rues, en pyramides croulantes que des bêtes mangent sur les bords. Leur puanteur monte en l'air comme une flamme. Des rues entières sont barrées par des entassements de morts. C'est alors que les maisons s'ouvrent, que des pestiférés délirants, l'esprit chargé d'imaginaires affreuses, se répandent en hurlant par les rues. Le mal qui leur travaille les viscères, qui roule dans leur organisme entier, se libère en fusées par l'esprit. (ibid. : 33-34)

Les survivants qui descendent dans la rue n'ont plus de morale, car toutes les références qui lui donnent sens sont dissoutes. Par là, la peste révèle, elle fait tomber le masque de la morale ordinaire, découvre ce que cette dernière a de mensonger (ibid. : 46). Le déterminé retourne à l'indéterminé, les organes de la société sont liquéfiés, et il en résulte la destruction du sens commun et du bon sens. Tout se passe comme si l'humain normal vivait sur une mince surface de conventions prenant l'apparence d'unités de matière solide emboîtées, agencées, installées les unes contre les autres. Quand quelque chose parvient à défaire cet agencement, le solide devient liquide et fait place au chaos. La panique généralisée renvoie l'humain normal dans les profondeurs, sous la surface de son monde de représentation, et c'est là qu'il retrouve le chaos.

Quel lien entre la peste et le théâtre? Le délire communicatif, la communion par le délire. Les organes solides sont fixés chacun à leur place; les organes liquéfiés s'abolissent dans la confusion du mélange. Artaud veut copier la peste, s'en inspirer pour s'emparer de l'esprit et du corps des spectateurs à la manière d'une contagion de foule (ibid. : 38). Il faut que le théâtre revienne à ses origines, c'est-à-dire le rituel sacrificiel, qu'il exerce la même *fascination*, qu'il soit aussi efficace. Le théâtre, à l'image de la peste, doit prendre ce qui est, l'ordre solide du monde et des valeurs, le dissoudre, le liquéfier pour refaire, réinventer la chaîne entre ce qui est et ce qui n'est pas. Il doit

provoquer et orienter un bouleversement (ibid. : 40). Imiter la peste dans son efficacité contagieuse, plastique et physique, dans la manière dont elle passe de la liquéfaction du social au tissage du lien religieux (ibid. : 16). Cela ne va pas sans la remise en cause de « toutes les relations d'objet à objet et des formes avec leurs significations » (ibid. : 64) « Créer des mythes, voilà le véritable objet du théâtre » (ibid. : 180-181). Pour y arriver, le spectateur doit devenir liquide.

Folie et devenir animal. Une fois posée la mince ligne séparant l'humain normal de la folie, il est plus facile de saisir pourquoi certaines époques ont eu peur de la folie. Avant de devenir un champ de savoir pris en charge par la médecine et la psychologie sous forme de pathologie (à la faveur d'une réification qui progresse depuis le XVIIe siècle et qui atteint son apogée au XIXe), avant de devenir un inoffensif objet de science, le fou a déjà fait peur et c'est cette peur qui a d'abord motivée l'humain normal à l'enfermer. En effet, d'après l'*Histoire de la folie* que nous a léguée Foucault, c'est de la peur du fou que proviennent les institutions de santé mentale, le discours de « l'internement pour le bien du fou » ne vient que beaucoup plus tard. *On l'a interné pour s'en protéger avant de l'interner pour lui venir en aide.* À cet égard, il est significatif de noter que les premiers asiles étaient d'anciens établissements d'isolement des lépreux. De la protection contre la contagion des corps à la protection contre la contagion des âmes (Foucault, 1972 : 19, 76-77).

Parmi les images de peur que nous a laissées le Moyen-âge, la plus significative à cet égard me semble être celle de la dégradation de l'âme. La vue de quelqu'un dont l'esprit se perd jusqu'à se perdre lui-même, dont la personnalité semble se renverser ou dont la mémoire va en s'effaçant; tout cela choque la croyance en l'immortalité de l'âme

en montrant l'instabilité et la fragilité de la personnalité. Sous cet angle, la folie renvoie à la sortie de l'humanité vers l'animalité, à son devenir-animal, à la nature qui nous reprend aux conventions sociales à coup d'accès de fureur (ibid. : 198). Il s'agit de la peur de se faire dévoiler ses profondeurs secrètes de bête humaine, vision inquiétante à l'image d'une peinture de Jérôme Bosch : « Le monde sombre dans l'universelle fureur. La victoire n'est ni à Dieu ni au Diable; elle est à la folie. » (ibid. : 39) Par le truchement de celle-ci, l'humanité soupçonne le mensonge sur lequel elle fonde sa réalité. Angoissant soupçon que l'internement balaye provisoirement jusqu'à ce que la science lui donne une justification *a posteriori*.

C'est le grand sabbat de la nature : les montagnes s'effondrent et deviennent plaines, la terre vomit les morts, et les os affleurent sur les tombeaux; les étoiles tombent, la terre prend feu, toute vie se dessèche et vient à la mort. La fin n'a pas valeur de passage et de promesse; c'est l'avènement d'une nuit où s'engloutit la vieille raison du monde. (ibid. : 38)

La peur de la folie renvoie à la métaphysique dans la mesure où elle est la fenêtre par laquelle tout sens peut s'effondrer, toute histoire, toute surface symbolique, toute représentation. C'est en menaçant la surface de la vie normale que les profondeurs chaotiques peuvent apparaître à la conscience (Deleuze, 1969 : 285). L'humain normal n'accède pas aux profondeurs, mais sa position défensive nous permet d'en apercevoir le reflet. Se protéger de la folie c'est montrer du coup le combat premier de la morale : la morale (qui définit, ordonne et hiérarchise des valeurs) contre le chaos (qui est incertitude, imprévisibilité, disjonction triomphante). La morale est une volonté d'ordre « primordial », l'ordre qui permet tous les autres, et c'est pourquoi elle est également la

plaie ouverte de l'humain normal, ce qu'il défend le mieux, avec le plus d'énergie et d'acharnement. Aussi bien tenter de capturer de l'eau en serrant le poing. C'est justement dans le parti pris en faveur de la folie, que la littérature et la philosophie des Hölderlin, Nerval, Nietzsche et autres Artaud prend l'un de ses sens les plus importants, en cette ère de toute-puissance de la majorité. Ce sont là des pensées qui investissent cette plaie et qui parviennent à résister à l'emprisonnement moral (Foucault, 1972 : 632). Affirmation du mensonge moral au profit d'une vérité de la folie, voilà qui ouvre sur la métaphysique.

2. Métaphysique liquide.

Conséquences métaphysiques. La folie révèle une chose aquatique (ibid. : 27), au sens de mélange, de mouvement, de courants multiples et contradictoires; en ce que le fluide invite à se représenter l'état de mélange parfait par opposition à l'emboîtement et au découpage des organes et des corps. La métaphysique liquide est métaphysique des profondeurs ou métaphysique du chaos. Elle renvoie au « plan universel », au grand mélange, là où objets, paroles, gestes, sons et mots sont dotés d'une valeur équivalente et d'une efficacité décisive (Artaud, 1964 : 108). Les trois grands types de philosophie que distingue Deleuze dans sa *Logique du sens* permettent de la repérer et de s'en faire une idée schématisée :

- La philosophie des profondeurs, comme celles d'Empédocle, Héraclite, Nietzsche, qui s'enfonce dans le corps profond, le pensée fluide de la folie, la subversion de la synthèse disjonctive, le grand mélange, l'obscur, l'opaque, l'indiscernable.

- La philosophie des hauteurs, comme celles de Platon, Aristote, Descartes, Hegel, qui s'élève vers les idées hautes, la pensée solide des concepts, la conversion de la synthèse conjonctive, la puissance de la déduction.
- Une philosophie de surface, comme celles de Diogène le cynique, Antisthène, Zénon (et le stoïcisme en général), La Rochefoucauld, Spinoza, qui arpente la surface, la pensée superficielle et probe, l'envers et l'endroit des propositions langagières, la perversion de la contradiction, la surface des agencements expressifs. (Deleuze, 1969 : 155)

Avant d'entrer dans de plus amples détails, il importe de rendre clair un point crucial : « Tout ce qui arrive et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface. » (ibid. : 157) Il n'est pas envisageable de s'extraire de la surface pour produire une représentation profonde de l'être, car toute représentation est déjà une surface de contact avec l'être. L'humain normal est à l'image d'Héraclès, le héros qui lutte à la fois contre les profondeurs (les Enfers) et les hauteurs (l'Olympe); la seule philosophie qui soit à sa portée se fait « à coup de bâton », l'instrument de désignation par excellence, l'instrument avec lequel on indique, pointe ou montre les choses rencontrées à la surface (ibid. : 159). Une fois parvenu à la « monstration pure » (idem.), soit quand les propositions peuvent être renversées et contredites à l'infini, ni l'idée absolue ni la substance profonde ne sont accessibles à l'humain normal. Cette précaution prise, le découpage proposé ci-haut repose toutefois sur l'affirmation selon laquelle *la vérité se trouve dans les profondeurs avec le chaos*, malgré son inaccessibilité; ce n'est que mise en face d'une vérité-chaos que l'expérience du monde prend la forme d'une surface fragile, et les hauteurs d'un emballement spéculatif de cette surface. Comme l'affirme Nietzsche, le discours ne

produit pas la vérité, ni en représentation ni en expression, c'est la vérité qui produit le discours (Godbout, 2008 : 108). Le discours est une réalité complètement différente de l'être qu'il permet de représenter, il en constitue le double. La surface est un effet et cet effet est le point de départ et d'arrivée des représentations de l'humain normal. De l'ordre des profondeurs, la vérité est complètement hors de portée. Dans la mesure où la vérité est inatteignable, elle conserve à tout jamais sa puissance d'intimidation, ce qui fait d'elle un formidable incitatif à la panique métaphysique.

Introduction au chaos. Le chaos ne doit ni être confondu avec le néant ni opposer directement à l'ordre. Le néant ne renvoyant à rien et le chaos à quelque chose, le premier point est intuitif. Le chaos implique une surabondance, il est dépense pléthorique, trop plein d'énergie imprévisible, ce qui n'a rien de commun avec le vide du néant. En ce qui concerne l'opposition de l'ordre et du chaos, la difficulté consiste à distinguer deux échelles de grandeur sans commune mesure. Le chaos, comme je le soutiendrai bientôt, est un principe de synthèse disjonctive triomphante, c'est-à-dire de désarticulation, de déliaison. Comme tel, il ne s'oppose en rien à la stabilisation partielle et provisoire de zones d'ordre. Opposer ces termes, c'est mettre sur un pied d'égalité le fini et l'infini. Il vaut donc mieux faire contraster la prévisibilité et la certitude avec le chaos (Olivier, 2008 : 55-56) en appuyant sur son caractère « indécidable », « parfaitement imprévisible », sur l'« indétermination de ce qui est » (Hentsch, 2005 : 80, 98, 99 et 102). Le chaos est invincible surprise renouvelée à l'infini devant les événements. Il renvoie au seuil du flou, à l'interpénétration des choses et à la rupture inévitable de toutes les identités. Il est en-deçà du minimum d'intensité nécessaire aux perceptions et aux jugements de l'humain

normal, là où pour lui les choses se perdent dans le flou, le fluide. On peut démêler tout cela en deux temps : le chaos se fractionne en unités de puissances (comme chez Nietzsche), ou en *conatus* (comme chez Spinoza), et son mouvement ontologique fondamental est la synthèse disjonctive (comme chez Deleuze), ou l'éternel retour (comme chez Nietzsche).

Puissance et conatus. Le *conatus* renvoie à l'idée d'une puissance singulière en tant que substance, il est la matière première de l'être (Diogène Laërce, 1999 [200~250] : Livre VII, 151). Pour reprendre les mots de Dante, la substance est la chose profonde, un objet quelconque absolument commun « et dont tous les modes sont variables » (Dante, 2004 [1321] : Chant XXIV, 70-75). Dans cette perspective, toutes les choses, les individus, les groupes, les objets inanimés, doivent être envisagées comme des assemblages provisoires de puissances, des forces ou poussées parfaitement impersonnelles qui se dépensent (c'est la volonté de puissance). « Ce qui est impersonnel et pré-individuel, ce sont les singularités, libres et nomades. » (Deleuze, 1969 : 166) Le *conatus* implique de se projeter au niveau moléculaire de l'être, au niveau de sa continuité parfaite. À ce niveau, les événements qui se produisent à la surface du réel ne renvoient ni à des personnes-individus ni à des groupes-collectivités, dans la mesure où ces catégories n'interviennent qu'en tant qu'elles sont des agencements moléculaires de puissances (Deleuze et Guattari, 1980 : 39-52, 253-282). C'est pourquoi l'image adéquate est celle d'une matière liquide qui ne souffre aucune discontinuité; l'être comme grand mélange liquide continu. L'être est un flux de contingences, indiscernables *a priori*, qui ne devient lisible qu'à la faveur de l'élaboration d'une série de lignes de démarcation qui découpent l'être de manière à faire monde (Habermas, 1987 : 29). Ce monde devient le

double superficiel d'un agencement profond, le double d'une installation de puissances qui se dépensent (dans l'harmonie comme dans la contradiction).

Prenons l'individu en guise d'exemple de forme d'agencement de puissances. Il est, contrairement à ce que son nom indique, divisé de l'intérieur, ne serait-ce que par ses appétits, ses désirs, sa raison changeante et ses influences morales; des puissances qui s'entrechoquent sans cesse jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'à la rupture de l'agencement. L'individu ne se distingue des autres formes d'agencement que dans la mesure où il est un lieu privilégié de représentation, le lieu d'évaluation par excellence de ce qui se passe à la surface. Ses intentions, son libre-arbitre, sa conscience, sont des phénomènes de surface qui renvoient à un monde d'apparences provisoires dont la causalité profonde demeure cachée. En cela, l'agencement individuel est le vaisseau d'une subjectivité temporaire qui vogue sur les flots d'une substance continue et impersonnelle en attendant d'y replonger : le sujet est une multiplicité aussi interne qu'externe qui évalue individuellement et produit de la surface.

Synthèse disjonctive. La synthèse disjonctive renvoie au dénouement des liens, par opposition à la création de liens et à leur maintien. Quand on leur laisse assez de temps, les jonctions de puissances sont toujours provisoires : les molécules se séparent, les gens meurent, les zones d'ordres se défont, les rochers s'érodent, les étoiles explosent, etc. La synthèse disjonctive désigne la dissolution des agencements, des identités, la rupture des surfaces, la force triomphante de la disjonction. « Rien n'est moins stable que l'identité. Elle est constamment remise en cause par une autre force qui passe au chaos, à la destruction de l'identité (le *pour moi*). Une force destructrice incroyable qui n'aspire qu'au retour de l'énergie au mouvement. » (Olivier, 2008 : 59)

Les singularités, les puissances, les intensités, s'agencent, mais elles sont vouées à retourner à l'indétermination la plus complète, à l'état de singularité pure. C'est là l'éternel retour de Nietzsche, quand l'événement pur renaît des cendres des agencements morts.

L'éternel retour ne se dit pas *du* Même ('il détruit les identités', les agencements). Au contraire, c'est lui le seul Même, mais qui se dit de ce qui diffère en soi – de l'intense, de l'inégal, ou du disjoint. [...] L'éternel retour est bien Cohérence, mais c'est une cohérence qui ne laisse pas subsister la mienne, celle du monde et celle de Dieu. (Deleuze, 1969 : 348-349)

Ce qui revient éternellement, c'est donc l'intensité de la puissance singulière (ibid. : 348), l'éternel retour est un principe de re-brassage moléculaire perpétuel et imprévisible, il implique de repasser des formes solides et agencées au grand mélange liquide informe. C'est pourquoi l'éternel retour n'exprime pas un ordre qui s'oppose ou soumette le chaos, mais plutôt ce qui dans le chaos se rapproche le plus d'un ordre. Il fait « chaosmos » (ibid. : 206).

Posture. La métaphysique liquide débouche sur une éthique et une esthétique de la surface. Sa posture est celle d'une recherche interminable de probité devant le chaos, une posture qui veut ressembler à la mer, qui débouche sur une inquiétante vérité à l'image de la pensée et loin de toute promesse rassurante de savoir une fois pour toute. Confiné au rôle d'une doublure à la surface de l'être, le sujet de la métaphysique liquide touche au travail éthique ultime quand il se raconte, se joue, se met en scène de manière à participer à la formation des limites qui rendent l'être décodables, comestible, vivable. Un travail vain de tissage en surface qui doit être perpétuellement recommencé. C'est l'idée d'une perspective qui pense en s'abolissant (Nietzsche, 1993 [1886] : 1^{ère} partie,

§1), qui oscille entre formation de sens et maintient dans l'indécidabilité généralisée. Une posture en suspension qui se refuse à fuir le chaos et qui, au contraire, cherche à l'accueillir en *tissant inlassablement jusqu'à la mort*.

Bibliographie

- ARTAUD, Antonin (1964) *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard.
- DANTE (2004 [1321]) *La Divine Comédie, Le Paradis*, Paris, GF Flammarion.
- DIOGÈNE LAËRCE (1999 [200~250]) *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, La Pochotèque.
- DELEUZE, Gilles (2005 [1969]) *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix (1980) *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- FOUCAULT, Michel (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*, Liège, Gallimard.
- GODBOUT, Louis (2008) *Nietzsche et la probité*, Montréal, Liber.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Théorie de l'agir communicationnel, tome I : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Francfort, Fayard.
- HENTSCH, Thierry (2005) *Le temps aboli : L'Occident et ses grands récits*, Montréal, Éditions Bréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- OLIVIER, Lawrence (2008) *Détruire : la logique de l'existence*, Montréal, Liber.
- NIETZSCHE, Friedrich (1993 [1886]) « Par-delà le bien et le mal : Prélude à une philosophie de l'avenir » dans *Œuvres Tome II*, Paris, Robet Laffont.
- RAFFIN, Cinzia (2001) « La violence qui se cache derrière le problème de l'autisme » dans *Thérapie familiale*, vol.1, no.22, pages 21-38.