

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ONTOLOGIE POLITIQUE CHEZ DELEUZE ET STIRNER.

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JULIE LEROUX

AOÛT 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	
LA MATRICE ONTOLOGIQUE DE L'INDIVIDU	24
1.1 La proximité entre Deleuze et Stirner selon Saul Newman	26
1.2 La matrice ontologique de l'individu selon Deleuze	33
1.3 La matrice individuelle de l'Être selon Stirner	47
1.4 Deux conceptions distinctes de l'Être et de l'individu	55
CHAPITRE 2	
L'IMPORTANCE DU PROCESSUS D'INDIVIDUATION	58
2.1 Les origines du concept d'individuation – Jung, Aristote, Leibniz.....	60
2.2 L'individuation chez Deleuze.....	69
2.3 L'individuation chez Stirner.....	84
2.4 Résumé des divergences ontologiques concernant le processus d'individuation	93
CHAPITRE 3	
ONTOLOGIE ET POLITIQUE	96
3.1 Le rejet de l'État en tant que pouvoir.....	99
3.1.1 La critique deleuzienne de l'État	100
3.1.2 La critique stirnérienne de l'État	113
3.1.3 De la critique de l'État aux divergences ontologiques	119
3.2 Penser la révolte.	120
3.2.1 La révolte chez Deleuze.....	121
3.2.2 La révolte chez Stirner.....	130
3.2.3 Conséquences ontologiques de la notion de révolte.....	140
CONCLUSION.....	144
BIBLIOGRAPHIE.....	162

RÉSUMÉ

Dans la recherche qui suit, l'objectif principale est d'effectuer une étude comparative du concept d'individu chez Gilles Deleuze et Max Stirner. Pour ce faire, nous partons des propos et de la thèse suggérée par Saul Newman dans son texte « *Deleuze and Stirner* », *Idealistic studies*. En son sein, il avance l'existence d'une proximité entre les pensées des philosophes et suggère la thèse selon laquelle Deleuze serait un héritier de la pensée stirnérienne. C'est cette question que nous tentons d'étudier. Il ne s'agit pas de remettre en question la proximité des deux pensées, mais plutôt de réfuter le fait que Deleuze soit l'héritier de la pensée de Stirner. Nous débutons notre recherche avec une présentation des principaux éléments conceptuels qui servent à comprendre la matrice ontologique de l'individu telle qu'elle se présente pour les philosophes. Ainsi, nous remarquons que deux conceptions distinctes de l'Être se dessinent. Ensuite, nous proposons une analyse du principe d'individuation pour démontrer que les divergences que nous avons retenues sont plus profondes qu'elles ne le paraissent. C'est, par la suite, au niveau du politique que nous constatons l'impact causé par celles-ci. À partir de la notion de révolte, il est possible d'analyser plus en profondeur les discordances ontologiques. Au final, notre étude révèle que la thèse de Newman comporte certaines lacunes, malgré la vraisemblance d'une partie de ses arguments. Il ne s'agit pas de remettre en cause ses propos, bien au contraire, mais de proposer une analyse plus profonde de ceux-ci.

Mots clés : Deleuze, Stirner, Newman, individuation, ontologie, politique, révolte.

INTRODUCTION

Il est bien difficile de définir ce qu'est réellement un individu. Tantôt fermé sur lui-même, mais en même temps ouvert aux flux du dehors, qui ne cessent de passer en lui, l'être individuel n'est en ce sens jamais une entité fixe et achevée. Les courants qui le traversent concourent à lui attribuer des traits particuliers qui lui procurent une certaine consistance, tout en n'étant toutefois conjoints que pour un temps éphémère et condamnés à reprendre leurs courses éternelles. Si l'on peut dire que tous les individus sont uniques, c'est bien par ces conjonctions instables qui ne peuvent, en fin de compte, assurer aucune identité définitive.

Malgré cela, il y a toujours cet intrus, le Même, qui placé en évidence devant ces mécanismes de l'éternel renouveau, concours à effacer la singularité de l'être. Le même n'existe pas à l'intérieur des mécanismes régissant la nature et le monde : il n'existe qu'au sein des mécanismes de la représentation. À travers ceux-ci, le même sert à doter de signification tout ce qui est. À travers l'identité, il assigne un sens à ce qui n'en a pas et en cela peut servir au maintien de dominations. À travers celles liées à la sphère politique, par exemple, qui exercent leur emprise pour faire de l'être singulier cet « homme » raisonnable qui connaît déjà le chemin d'un devenir destiné à se cristalliser. Le Même n'existe pas et malgré cela, nous l'avons érigé en symbole. C'est bien en cela

qu'il se fait intrus : il symbolise cet état de psychose latente au sein duquel les jeux de dominations capturent le réel. C'est, du moins ce que soutiennent les philosophes Max Stirner et Gilles Deleuze.

Gilles Deleuze théorise l'existence d'une différence qui, non conceptuelle, se distingue de la différence conceptuelle, de la différence par rapport au Même. Selon cette vision, l'existant serait parcouru d'une somme d'intensités et de fluctuations, les flux de différences, disposés de manière chaotique sans qu'il n'y ait aucune raison ou principe pour les expliquer. Ces différences, interagissant et passant les unes à travers les autres, constituent ce qui pourrait s'apparenter à un plan de singularités présubstantielles caractérisant le pluralisme de l'existence. Le réel tel que nous le connaissons ne serait qu'une espèce d'interprétation et de représentation de ces mouvements, c'est-à-dire le résultat de certains processus contribuant à les traduire afin d'en extraire des identités de sens. Si l'on considère que la différence *réelle*, qui se cache derrière l'ensemble des éléments de l'existant, c'est-à-dire en est le principe matériel immanent – « la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence il n'y a rien. »¹ –, ne dépend pas du Même, c'est bien parce qu'elle ne suppose aucune identité ou définition préétablies, ne se réclame d'aucun centre et donc est dépourvue du semblable en tant qu'unité de mesure. C'est aussi le cas de cette entité individuelle que Deleuze nomme le *Je fêlé*. Pour l'instant, contentons-nous d'avancer que l'entité individuelle, pour lui, est un assemblage de cette pluralité de différences qui fusent de manière désordonnée dans l'Être.

Cette conception de la différence, diront certains commentateurs, témoigne de l'empirisme pluraliste de Deleuze. C'est aussi en lien avec cette manière si particulière de percevoir la différence qu'il est possible à l'un d'entre eux, Saul Newman,

1. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France. P. 80.

d’entrevoir certaines proximités de sa pensée avec le principe de l’Unique dans la pensée de Stirner. L’Unique stirnérien est l’être dépourvu des perversions et des abstractions de l’esprit et du divin. C’est le Moi d’un devenir constant et non-essentiel, c’est-à-dire celui qui ne se laisse déterminer si ce n’est que par les jeux chaotiques de sa singularité propre. Qui plus est, tout comme c’est le cas de la différence non conceptuelle chez Deleuze, l’Unique ne peut être interprété comme un concept : il est, lui aussi, non-conceptuel. Dans les deux cas, une définition de la différence aurait pour effet d’en corrompre le sens.

C’est en réaction à l’idéalisme hégélien ainsi qu’à l’humanisme feuerbachien que Stirner donne naissance à ce non-concept. En tant que penseur de l’immanence, il rejette, dans *L’Unique et sa propriété*, l’Esprit absolu hégélien, le caractérisant comme une coquille vide. N’ayant aucune emprise sur le réel, l’esprit absolu ne peut être qu’un spectre, l’une des abstractions que l’on nous sert afin d’asservir la singularité du Moi. Il en serait de même pour les avatars post-hégéliens de l’esprit – l’Homme, la société, l’État. L’Unique sert de véhicule à Stirner pour déconstruire et dépasser ces avatars, affirmera entre autres Victor Basch ; il en est l’achèvement final, c’est-à-dire que le non-concept a pour fonction de meurtrir leur non-sens jusqu’à extinction de leur transcendance divine, ce qui redonne à l’individu la tâche de sa singularité. Peu importe sa forme, l’Esprit a toujours pour fonction de fixer le réel à un ordre de sens absolu et universalisant, et c’est justement ce que critique Stirner.

Il y a un court passage dans son *Nietzsche et la philosophie* où Deleuze pousse un peu plus loin cette intuition de Basch au sujet de Stirner. L’auteur de *L’Unique* est celui, dit-il, qui « [...] révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique. »². Ce que cela veut

2. Deleuze, Gilles. (1962). « Contre la dialectique ». *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France. p. 186.

dire pour Deleuze, c'est que la destruction des spectres de l'Esprit n'est possible que dans la mesure où cela coïncide avec le néant d'où émerge le Moi ; l'aboutissement de la dialectique comme dissolution des aliénations que sont l'État, la Religion, la Société, etc., n'est en fin de compte que le point où le Moi devient propriétaire, c'est-à-dire le point où l'Unique renvoie les objets de ses aliénations au néant³. Mais ce néant auquel il les condamne n'est et ne reste toujours que le néant que représente son propre Moi. Pour cela, croit Deleuze, Stirner ne sort pas de la dialectique, mais plutôt la porte jusqu'à ses derniers retranchements en démontrant que son moteur ainsi que ce à quoi elle aboutit n'est en fin de compte que le rien d'où émerge l'Unique, le néant.

Ce qu'oublie cependant Deleuze, mais que n'omet pas de préciser Newman, c'est que le néant duquel émerge l'Unique n'a pas pour seul principe la dissolution, mais aussi la création : il est « *néant créateur* »⁴. Pour Newman, Stirner était déjà sur la voie qui sera celle de Deleuze, ce dernier qui « poursuit ce retournement de l'idéalisme et de l'abstraction conceptuelle »⁵. Malgré certaines incohérences liées aux omissions dont le commentateur fait preuve – nous y reviendrons –, il faut avouer que la thèse qu'il propose au sujet des philosophes est audacieuse. Si l'on s'en tient à l'analyse de Deleuze, la différence entre sa pensée et celle de Stirner semble décisive, mais les arguments de Newman montrent assez clairement le potentiel qu'il y a à pousser l'étude conjointe de ces deux penseurs. Il s'en tient toutefois à la mise en lumière de leurs proximités, ce qui simplifie trop l'analyse, puisque des divergences fortes subsistent, notamment sur le statut de l'individu dans leur pensée respective. Chez Stirner, l'individu est premier, c'est-à-dire qu'il est à l'origine de la création des différences qui l'animent. Il est non seulement la source qui détermine ses propres configurations, mais

3. *Ibid*, p. 185.

4. Deleuze, Gilles. (1962). « Contre la dialectique ». *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France. p. 12.

5. *Ibid*.

aussi celles qui ont trait au réel qui l'entoure. Chez Deleuze, au contraire, l'individu est le résultat d'un agencement de différences sur lesquelles il n'a pas de contrôle. Cela veut dire que les différences qui l'animent dépendent de mécanismes dont la source est extérieure au sujet. Dans ce cas-ci, l'individu n'est pas premier, mais plutôt se constitue en même temps que le réel. Pour mieux comprendre les questions ontologiques respectives que posent les philosophes, nous aborderons le statut de l'entité individuelle sous un angle nouveau, celui du principe d'*individuation*. Ce dernier, nous le verrons, participe à la création du réel dans les pensées stirnérienne et deleuzienne. Le fait qu'il sert de surcroît à appréhender le développement du sujet individuel à travers son rapport au monde introduit une somme de réflexions majeures quant aux mécanismes de création y étant associés. En effet, le sens qu'il prend signale lui aussi de divergences ontologiques majeures. Pour cela, la compréhension du processus permettra de structurer notre analyse des omissions de Newman. En premier lieu, il servira à montrer que ces divergences concernent directement le sens propre à l'Être ainsi que les différents modes qui le constituent chez Stirner et Deleuze. En second lieu, l'individuation servira aussi à comprendre les mécanismes divergents caractérisant le sens de l'Être, c'est-à-dire le fait de l'autonomie relative au sujet stirnérien ainsi que l'importance de l'ascèse du sujet deleuzien. Tout cela contribuera à éclairer le lien entre ontologie et politique. Nous verrons alors que les structures profondes caractérisant les différents principes d'individuation chez les penseurs contribuent à changer le sens de l'analyse que propose Newman. Il ne s'agit pas de rendre caduques les similarités sur lesquelles il insiste, mais plutôt, d'affirmer que l'omission des divergences ontologiques dont nous présenterons l'ampleur a pour effet d'affaiblir sa thèse principale.

C'est à cette tâche que nous aurons l'ambition de nous atteler. Pour ce faire, nous avons mobilisé les écrits des philosophes eux-mêmes, la principale visée étant d'éclairer le

statut distinct de l'individu et de l'individuation chez deux penseurs majeurs de la différence. Pour Stirner, notre analyse se concentre principalement sur *L'Unique et sa propriété*.⁶ Ses autres textes témoignent à notre avis de la dépendance du jeune Stirner envers les philosophies hégéliennes et post-hégéliennes. Pour cette raison, nous n'avons pas cru pertinent de les considérer dans notre analyse.

Le principal constat que nous permet de faire *L'Unique et sa propriété* s'effectue en lien avec l'usage d'une thématique incontournable, c'est-à-dire l'égoïsme en tant qu'instinct primaire du sujet. Lorsqu'il est vécu de manière consciente, l'égoïsme exprime l'autonomie qui est associée à l'Unique en tant que créateur de son propre vécu. En cela, le concept aide à mieux saisir les mécanismes qui font de l'être individuel le créateur de son propre univers. Disons alors, à son propos, qu'il peut être vécu de deux manières différentes, consciente (il s'agit là de l'Unique) et inconsciente (l'égoïste inconscient de ce qu'il est, qui croit agir par devoir ou dévotion tandis que ses desseins sont toujours orientés vers un bénéfice quelconque, et ce, même s'il l'ignore). Cette différenciation entre ces deux formes du concept, comme nous l'expliquerons, montre l'intuition d'Albert Lévy qui suggère que l'une des entreprises derrière *L'Unique et sa propriété* est de rendre le sujet conscient de son égoïsme. C'est en prenant conscience de ce fait que l'Unique peut se révolter contre les dominations en cours, devenir propriétaire de son univers et ainsi décider du sens qui lui est associé. Ces précisions permettront de penser le sujet stirnérien en lien avec les données qui constituent l'individu deleuzien.

À l'origine du processus de création associé à l'Unique, l'égoïsme est donc la source de son autonomie. Pour Stirner, l'Unique en tant qu'égoïste est le créateur de ses

6. Afin d'augmenter notre compréhension des propos tenus par Stirner, nous avons pris soin d'utiliser deux versions différentes de *L'Unique et sa propriété*, dont les traductions divergentes.

jouissances personnelles et donc de son unicité. Le processus de création s'effectue en même que se fait l'individuation du sujet. Tous deux sont titulaires de mécanismes destinés à se renouveler et, pour cela, disons que l'être stirnérien ne correspond pas à une individualité fixée.

C'est aussi pour cette raison que Stirner associe indirectement la révolte au processus de création. En renouvelant ses créations, l'Unique ne se laisse pas bernier par de fausses dominations et ainsi, garde le plein contrôle de son monde. Il faut alors comprendre la révolte comme processus par lequel l'être décide de se faire le seul maître et créateur de son univers. Tout au contraire de la révolution, qui s'apparente, pour Stirner, à une modification déterminée de l'ordre des choses, la révolte consiste à anéantir les dominations qui pèsent sur l'être par le biais des pulsions créatrices qui émanent de l'Unique. Elle n'est en cela pas bien différente de l'égoïsme puisqu'elle procure une autonomie complète au sujet. Existe donc un lien direct entre l'égoïsme, la création et l'individuation.

L'autonomie propre au sujet qui se manifeste à travers les processus de sa création dépend aussi de son degré de puissance, c'est-à-dire des potentialités lui étant attachées.⁷ Pour le dire simplement, cette conception de la puissance permet d'appréhender le sujet comme étant relatif à une forme de devenir, qui, comme chez Deleuze, est dépourvue de logique et de finalité. Qui plus est, le concept de puissance aide aussi – comme l'a vu Newman – à éclairer le rôle relatif à ce que Stirner appelle l'*Association des égoïstes* : non pas une forme dérivée de la société, mais bien

7. On perçoit ici l'influence de Spinoza chez Stirner, qu'a très bien mise en lumière François Hatot dans ses analyses.

l'instance où la rencontre de la plurivocité propre à l'Être permet le renforcement des potentialités individuelles.⁸

Ces thématiques signalées ici à partir de Stirner ont un sens différent chez Deleuze. À ce propos, il faut dire que son œuvre est beaucoup plus vaste que celle de Stirner, souvent défini comme l'homme d'un seul texte (*L'Unique et sa propriété*). Deleuze est un monument et les propos contenus au sein de ses ouvrages et articles peuvent paraître assez ardues à synthétiser. Pour cette raison, nous avons limité notre sélection quant de textes en fonction des thèmes traités (ontologie, individuation et politique).

Il est important de préciser que l'Être est, pour Deleuze, univoque, c'est-à-dire qu'il ne se dit que dans un seul et unique sens, ce dernier constitué par la pluralité de la différence. La question ontologique est, en effet, au centre de son œuvre. Il traite notamment de ce thème central dans *Différence et répétition*, que nous retiendrons pour analyser les mécanismes sous-jacents à cette univocité de l'être, qui semblent a priori diverger de la plurivocité de l'Être chez l'Unique stirnérien.

Opérant sur deux fronts, les flux de différences réelles peuvent être captés par deux types de machines : les machines moléculaires qui en facilitent la course, et les machines molaires qui, quant à elles, pour la plupart, ont des fonctions de codage ou

⁸8. Newman, Saul. (2003). «Deleuze and Stirner», *Idealistic studies* [traduction française], V.33. Récupéré de http://max-stirner.com/wp-content/uploads/2020/05/Saul-Newman-Idealistic-Studies-Deleuze-and_watermark_watermark.pdf.

de surcodage.⁹ C'est dans l'*Anti-Œdipe*¹⁰, *Mille Plateaux*¹¹ et les *Dialogues avec Claire Parnet*¹² que Deleuze décrit le plus clairement ces machines ainsi que leurs divers modes de fonctionnement. Cette théorie sera notamment l'occasion d'affiner notre compréhension du système deleuzien et donc servira entre autres à examiner les éléments qui, de l'œil du philosophe, ont pour effet la régression du désir, ou plutôt le fait que l'individu semble vouloir sa propre oppression.

La critique de cette régression du désir s'appuie aussi sur la critique deleuzienne de la représentation, de l'essentialisme ainsi que des abstractions qui relèvent de mécanismes de domination.¹³ Si, en définitive, l'intuition relative à la notion d'individuation dépend des flux de différences de la substance, il faut dire que ces différences peuvent aussi être rattrapées par le joug du Même. C'est de cette manière que se manifestent les mécanismes de domination qui assiègent nos existences. C'est en lien avec les analyses qu'il tient au sein de *Pourparlers*¹⁴, de *l'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* que nous expliciterons cette thématique. La pertinence de celle-ci tient au fait que nous aurons à montrer que plusieurs concepts cherchent à décrire les mécanismes issus de dominations politiques. Pensons entre autres aux images arborescentes ou morales de la pensée. Retenons à ce stade-ci que le sujet, tout comme c'est le cas dans la pensée de Stirner, est toujours complice de ses propres dominations.

9. Deleuze utilise aussi les notions de virtuel et d'actuel afin de décrire les mécanismes profond liés à la différence, qui peuvent parfois remplacer le moléculaire et le molaire. Nous y reviendrons de manière plus spécifique au chapitre trois.

10. Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix. (1972). *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minuit.

11. Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Les Éditions de Minuit.

12. Parnet, Claire. Et Deleuze, Gilles. (1996). *Dialogues*, France : Champs essais, Flammarion.

13. On pensera entre autres à son concept d'image de la pensée ou à l'éthique sous-jacente à la morale.

14. Deleuze, Gilles. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. France : Les éditions de minuit.

Comme les corpus sélectionnés de Stirner et de Deleuze suivent un enchaînement thématique bien défini – ontologie, individuation et politique –, il importe alors de ne pas en déroger pour ce qui est de l’usage utile des commentaires sur les philosophes. Bien entendu, pour des soucis de précision, l’analyse de la question des similarités et différences chez Stirner et Deleuze ne peut se passer de l’usage d’une somme de titres et d’articles de divers commentateurs qui viendront étayer notre étude.

Commençons avec les commentaires sur Stirner. Il importe d’abord d’éclairer le rôle de l’égoïsme à l’origine de la volonté d’autonomie individuelle du sujet. À l’aide du commentaire de Lévy¹⁵, on s’intéressera notamment à la différence de sens existant entre les concepts d’égoïsme conscient et inconscient, mais aussi au fait que la notion d’égoïste acquiert un sens positif qui correspond à une forme particulière de devenir. Ce devenir, nous le verrons, est de l’ordre de la création. En tant que catégorie ontologique, le concept de devenir est lui aussi traité à fond par Lévy. Le devenir correspond au lieu unissant l’entreprise créatrice et la créature éphémère¹⁶ qui en découle. Il importe de savoir à ce stade-ci que les desseins associés aux entreprises que poursuit l’Unique ne sont jamais stables, mais plutôt toujours destinés à être modifiés ou remplacés. Ainsi, par l’acte de création, dit Lévy, l’Unique crée le sens attribué à un objet ou à une réalité. Comme ce sens nouvellement créé dépend des flux de désirs que le sujet stirnérien se plaît de déverser sur son monde, il va sans dire qu’il est destiné à se mouvoir, et donc à changer de forme en même temps que la configuration de son créateur.

15. Lévy, Albert. (1904). *Stirner et Nietzsche* [Thèse]. Paris : Société Nouvelle de Librairie et d’Édition.

16. On parle de créature éphémère comme du résultat directe associé au processus de création, lequel est à l’image du créateur, c’est-à-dire destinées à changer de forme.

Mais si l'acte de création est ce par quoi le sujet façonne son devenir, le processus nécessite de surcroît la variable ontologique qui correspond à l'instinct de jouissance¹⁷, c'est-à-dire à cette aptitude de l'Unique à jouir et consommer les objets qui découlent de ses désirs. Principe décrit à la fois par Lévy et Michel Onfray¹⁸ – qui, pour sa part, en parle par le biais de la notion de plaisir, censée être le mot d'ordre de *L'Unique* –, il s'agit pour l'Être d'un état corrélatif à la jouissance de sa propre personne en tant que propriétaire de son entreprise créatrice. Cela veut dire qu'une fois ses désirs comblés, c'est-à-dire une fois la substance de l'objet absorbé par le sujet, ne lui incombe alors que de s'en défaire, toujours en quête de nouveaux désirs.

Ces quelques données centrales suggèrent que l'ontologie à l'œuvre au sein de la pensée de Stirner est de l'ordre de l'Immanence, c'est-à-dire le fait que l'Être est matière plutôt que transcendance. Il est indispensable de prendre en compte cette variable ontologique puisqu'elle situe le mode d'être sur lequel se déploie l'Unique stirnérien : un univers matériel et corporel à un seul niveau.

Deux autres commentateurs seront utiles pour explorer cette dimension de la pensée de Stirner : Victor Bacsh¹⁹, qui pose le sujet stirnérien comme substance unique, composée d'une âme et d'un corps en tant que composés matériels, et Roger de Weiss²⁰, qui décrit

17. Il faut bien garder en tête que, comme le mentionne Lévy, ce sens ne perdure pas dans le temps, mais est appelé à changer.

18. Onfray, Michel. (2010). *Les Radicalités existentielles : contre-histoire de la philosophie. T.06*. Paris : Grasset.

19. Basch, Victor. (1904). *L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner*. Versailles, Paris : F. Alcan.

20. De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie », *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne]. Lausanne, Suisse : L'Âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false.

l'Unique comme entité dépourvue de scission entre le Moi essentiel et le Moi non-essentiel (physique).

Le matérialisme de Stirner s'exprime en grande partie par le concept de puissance (ou de force, selon les traductions). Dépourvu d'un moi essentiel, l'Être stirnérien évolue selon ses seules capacités physiques, c'est-à-dire selon ce qu'il peut et ne peut pas être, faire ou réaliser en tant qu'être physique. Tout comme c'est le cas de la notion au sein de la pensée deleuzienne, la puissance stirnérienne doit être comprise en un sens spinoziste (ce qu'il peut faire et ne peut pas faire en tant qu'individu, selon ses capacités physiques et mentales). Pour éclairer cette perspective et souligner son importance, nous nous servirons des commentaires de François Hatot et de Onfray.

Passons à la seconde thématique, qui a trait cette fois à l'individuation. Elle permettra d'explorer les divergences apparentes entre Stirner et Deleuze quant au statut du sujet individuel, mais aussi du fait politique. Le processus d'individuation s'incarne à travers des différences qui concernent le sens propre à l'Être. Sa compréhension ne peut être dissociée de la question du sujet individuel – chez Stirner, parce que l'Unique est premier –, dont l'étude nous servira à en saisir les différentes applications ; individuation en tant qu'ascèse du sujet chez Deleuze, et individuation comme mécanisme conjoint à la volonté de l'Unique chez Stirner. L'individuation permet dans les deux cas la formation de l'entité individuelle parce qu'elle se rapporte à la création du réel. Chez Stirner, cependant, c'est dans la mesure où elle dépend de l'individu et de ses désirs qu'elle s'accorde au réel.

Soulignons que le terme d'individuation n'apparaît jamais clairement dans les quelques traductions françaises des textes de Stirner. C'est plutôt dans les commentaires qu'apparaît l'usage du terme, par exemple dans les textes réunis dans le collectif dirigé

par Diederik Dettmeijet²¹. Mais il faut savoir que la plupart des analyses qui s’y trouvent s’appuient directement sur la version allemande du livre de Stirner. Le commentateur Hans G. Helms²² intègre une somme de citations et de résumés de textes en allemand, ce qui a l’avantage de faire voir que le terme d’individuation apparaît bien comme la traduction la plus précise de la pensée de Stirner sur le devenir-individu. Relevons aussi les analyses de De Weiss, qui accentuant l’importance de l’individuation pour caractériser la pensée stirnérienne. La définition que propose de De Weiss de l’individuation – c’est-à-dire un devenir issu des processus corporels propres à l’Unique – permettra de la comprendre comme un processus matériel et corporel permettant à l’Unique de se créer lui-même.

C’est à partir de l’idée d’un sujet individuel conçu comme un tout se reconstituant sans cesse et dépourvu de toute finalité que Stirner justifie sa critique de l’État et de l’essentialisme. Cette critique voit en celui-ci bien plus qu’une simple structure de domination politique ; l’entité étatique emprisonne le devenir du sujet et le dote ainsi d’une identité préétablie et fixe. De cette façon, elle parvient à s’imposer comme vérité de l’être. Disons simplement pour l’instant que l’État en tant qu’idée fixe ne s’abolit dans le réel que pourvu que l’Unique en refuse l’existence. Si l’État a une emprise sur nous, selon Stirner, c’est parce que nous l’acceptons et le reconnaissons comme vérité. L’idée fige les désirs de l’Unique, et prend le dessus sur lui : il n’est plus conscient de

21. Le titre de Dettmeijet est un recueil de plusieurs textes de commentateurs stirnériens.

22. G. Helms, Hans. (1979). « Le langage de l’idéologie ». *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne]. Lausanne, Suisse : l’âge d’homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWc-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false.

son égoïsme. Sur ce point, les commentaires convergents d'E. Armand²³ et de Onfray seront une référence importante de notre analyse.

Pour abolir cette idée, encore faut-il briser l'image de l'État par la prise de conscience et l'affirmation de nos propres processus d'individuation, ceux-là même qui sont à l'origine de nos unicités. Cela passe en premier lieu par une prise de conscience de l'égoïsme à l'œuvre dans l'être, et ensuite par un agencement des puissances. L'association agence les flux de désirs des Uniques, à qui elle sert de moyen de révolte contre les multiples dominations. Les analyses de E. Armand²⁴ seront utiles ici pour mieux comprendre l'association en tant que mécanisme de révolte tandis que celles de Victoire Basch²⁵ serviront pour l'analyse de l'association en tant qu'espace d'inscription.²⁶ En complément, au sujet de l'association, nous utiliserons les propos de Daniel Guérin²⁷ ainsi que de Massimo Passamani²⁸ dans *Utilisation réciproque : Relationnalité et révolte chez Max Stirner*.

Les commentaires choisis sur Deleuze, qui sont aussi sélectionnés en lien avec les trois thématiques retenues, permettront d'éclairer plusieurs points problématiques de sa

23. Armand, E. « Le Stirnérisme ». Dans *encyclopédie anarchiste* [en ligne], récupéré de <http://www.encyclopédie-anarchiste.org/articles/s/stirnerisme.html>.

24. *Ibid.*

25. Basch, Victor. (1904).

26. E. Armand est le pseudonyme que se donne Lucien-Ernest Juin.

27. Guérin, Daniel. « Stirner père de l'anarchisme? Son apport et ses lacunes. ». *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de

https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false.

28. Passamani, Massimo. (2008). « L'utilisation réciproque : relationnalité et révolte chez Max Stirner », *Nouvelle revue : des ruines*. Revue anarchiste aperiodique (n.1). p. 50 à 56.

pensée. Il faut garder à l'esprit que la synthèse présentée ici ne donne à nouveau qu'un aperçu limité des titres sélectionnés, sans préjuger de leur intérêt pour aborder d'autres thèmes.

L'ontologie deleuzienne se caractérise par la complexité des concepts qui la constituent, la déploient et la précisent peu à peu. L'usage de commentaires susceptibles d'éclairer ces concepts paraît donc incontournable. C'est le cas, entre autres, de la notion de désir en tant que flux intensif pourvu de liens coextensifs, ces derniers analysés dans *La notion de désir dans l'œuvre de Gilles Deleuze*²⁹, dans *Gilles Deleuze, une introduction*³⁰, dans *La politique de Gilles Deleuze*³¹ ainsi que dans *L'Anti-Œdipe : libérer les flux du désir*³². Ces analyses montrent par exemple que le désir deleuzien porte sur la différence réelle, qui s'inscrit toujours au sein de la substance univoque qu'est l'Être. Il n'est donc d'aucune manière lié à un manque quelconque.

La notion de désir chez Gilles Deleuze nous paraît utile pour comprendre le *Corps sans Organes* deleuzien. Celui-ci correspond au plan de consistance sur lequel s'inscrivent les flux de désirs. Sa compréhension est nécessaire pour obtenir une vision plus précise du système deleuzien dans son ensemble, c'est-à-dire une vision des liens qu'entretiennent ce plan de consistance et les nombreux mécanismes qui parviennent à inscrire sur sa surface (ce qui est entre autres le cas de l'individuation).

29. Bélanger, Olivier. (2009). *La notion de désir dans la philosophie de Gilles Deleuze* [Mémoire de maîtrise]. Université de Montréal.

30. Bouaniche, Arnaud. (2007). *Gilles Deleuze, une introduction*, France : Agora, Pocket.

31. Beaulieu, Alain. *La politique de Gilles Deleuze : du marxisme au peuple manquant* [PDF]. Université de Sudbury.

32. Halpern, Catherine. (2005). « L'anti-Œdipe : Libérer les flux du désir », *Science Humaines* [en ligne]. Hors-série (N.3). Récupéré de https://www.scienceshumaines.com/l-anti-oedipe-liberer-les-flux-du-desir_fr_14352.html.

Sur le postulat deleuzien de l'univocité de l'Être, l'analyse la plus pertinente se trouve dans le livre d'Alain Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*³³. En complément des propos de Deleuze lui-même, Badiou éclaire les processus qui sont sous-jacents à cette univocité. D'une part les processus ayant trait au virtuel, lequel procède de la matière différentielle en devenir. D'autre part ceux qui ont trait à l'actuel, qui concernent cette fois les processus de représentation et de vérité, mais aussi les processus d'individuation. Il sera alors plus facile de traiter les points de désaccord entre cette cartographie des processus ontologiques avec la vision stirnérienne du réel. Il sera aussi plus facile de réfléchir aux conséquences de l'univocité de l'être sur les mécanismes de l'individuation.

Les concepts cruciaux d'actuel et de virtuel sont longuement analysés dans les commentaires de Badiou et d'Arnaud Bouaniche. De nouveau, ici, l'intérêt principal réside dans la compréhension des processus sous-jacents. Pour comprendre le sens que donne Deleuze au *virtuel*, il faut s'attarder aux mécanismes qui procèdent de la matière différentielle en devenir vers l'ordre moléculaire de l'existant, c'est-à-dire les flux qui émergent de la substance et qui sont captés et acheminés par Différent/Ciation. Ensuite, le sens qu'il donne à l'actuel concerne plutôt des mécanismes qui renvoient aux processus de représentation et de vérité. La matière servira à comprendre le lien entre l'entité individuelle et les dominations qu'elle finit par accepter.

En s'appuyant sur plusieurs commentaires de la pensée de Deleuze, il devient plus simple de saisir le matérialisme à l'œuvre dans sa pensée (c'est-à-dire que sa pensée s'oriente vers la vie réelle et physique). L'ouvrage de Bouaniche précise ce postulat en

33. Badiou, Alain. (2013). *Deleuze : « La clameur de l'être »*. Domont, Paris : Fayard.

montrant que le matérialisme deleuzien est indissociable d'une forme d'empirisme qui s'attache à la vie réelle. Cet empirisme que Deleuze qualifie de « transcendantal » diffère de l'empirisme courant en cela qu'il analyse les problèmes de la vie et de l'expérience du réel en lien avec les divers rapports éventuels découlant des mécanismes internes à l'unique substance qui forme le monde. Le fait que son empirisme soit défini comme transcendantal aide à mieux saisir les modes intriqués du virtuel et de l'actuel en lien avec l'action créatrice de la substance.

Ce regard posé sur l'ontologie deleuzienne nous aidera à mieux cerner les mécanismes sous-jacents au processus d'individuation expliqué entre autres dans *Différence et répétition*. Pour clarifier l'enjeu de l'individuation, il est utile de s'appuyer à nouveau sur le commentaire, et tout particulièrement ici sur les travaux respectifs de Fabien Trécourt³⁴ et de Stéphane Llères³⁵. Ils mettent d'abord en lumière une certaine souveraineté du processus plutôt que de l'entité individuelle elle-même (comme cela fut noté auparavant, il s'agit là d'une divergence majeure entre Stirner et Deleuze), c'est-à-dire le fait que le sujet individuel n'est en quelque sorte pas réellement l'acteur de son individuation. En nous appuyant sur les analyses des commentateurs, nous tenterons d'établir les conséquences de cette divergence entre le mode d'individuation deleuzien et celui que pense Stirner. Mais il en ressort aussi du commentaire que l'individuation, comprise aussi par Deleuze comme réponse au problème de l'Idée, permet néanmoins la construction dynamique du sujet individuel. Cela signifie que le mécanisme est profondément lié aux effets politiques (les relations entre domination et révolte).

34. Trécourt, Fabien. (2005). « Gilles Deleuze, le philosophe artiste », *Sciences humaines* [En ligne], Mensuel n.275. https://www.scienceshumaines.com/gilles-deleuze-le-philosophe-artiste_fr_35152.html.

35. Llères, Stéphane. « Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze », *Revue Multitudes*, 2006/2, N.25.

Nous ne retiendrons enfin qu'un certain nombre de commentaires sur la dimension politique de l'œuvre de Deleuze. Soulignons déjà que les propos de Deleuze lui-même, sur ce plan, sont d'un accès plus direct que ses développements sur l'ontologie et l'individuation. Par souci de synthèse, nous ne présenterons que les thématiques politiques qui paraissent centrales pour notre analyse, tout particulièrement les liens qu'entretiennent révolte, nomadisme et machines de guerre. Bouaniche et Badiou nous ont permis d'affiner notre compréhension à cet égard, mais aussi le commentaire d'Alain Beaulieu (*La politique de Gilles Deleuze*), dont il faut souligner la très grande utilité pour notre perspective. À l'aide de ces commentaires, on peut saisir le sens de la révolte à travers les différences qui la séparent du concept de révolution. Son sens profond concerne la création (souvent décrite en lien avec le personnage conceptuel du nomade et avec le concept de lignes de fuites, supposées échapper à la récupération des flux par les instances de domination) tandis que la révolution correspond plutôt à un transfert de domination, c'est-à-dire à la souveraineté du Même (ce qui rappelle la position de Stirner à ce même propos). La révolte correspond donc au renouvellement constant de l'individuation et de ses mécanismes sous-jacents, avec pour objectif la création de différence.

Ajoutons à l'ensemble du commentaire un certain nombre de textes généraux sur le thème de l'individuation, centrale dans notre analyse. L'individuation est avant tout un processus, qui éclaire les mécanismes sous-jacents à l'entité individuelle. Le concept nous permet de poser avec plus d'acuité que ne le propose Newman l'enjeu des différences et des similitudes entre Stirner et Deleuze. En premier lieu, comme nous le verrons, ce processus permet de comprendre l'origine des différences entre les sujets stirnériens et deleuziens, liées à des divergences ontologiques plus profondes. En

second lieu, il permet aussi de parfaire l'argumentaire de Newman sur le fait politique en lui apportant les nuances qui lui manquaient.

Notre analyse générale du concept d'individuation s'appuiera essentiellement sur cinq sources distinctes. D'abord les articles d'Alain Delaunay³⁶ et de José Pinheiro Neves³⁷, qui retracent la signification globale ainsi que les origines du concept. L'article de Philippe Caspar³⁸ traite plus spécifiquement de ses origines aristotéliennes. Les articles d'Anick Latour³⁹ et d'Arnaud Pelletier⁴⁰ élargissent l'arrière-plan aristotélien, notamment le lien à l'idée d'entéléchie, par une comparaison avec Leibniz. Enfin il est utile de se référer aussi aux développements de C. Gustave Jung⁴¹ sur l'individuation, puisqu'il a fortement contribué à populariser le concept en tant que processus psychologique interne à l'individu.

Signalons enfin un dernier commentaire portant directement sur la comparaison entre Stirner et Deleuze, celui de Hatot. Ce dernier décrit le temps d'un chapitre ce qu'il caractérise comme la similitude entre la différence deleuzienne et l'unicité à l'œuvre chez l'Unique stirnérien. Nous retiendrons de son texte les types de rencontres à travers

36. Delaunay, Alain. « Individuation », Dans *Encyclopédie Universalis* [En ligne]. Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/individuation/>.

37. Pinheiro Neves, José. (2011). « Pour Comprendre les nouvelles liaisons digitales : le concept d'individuation chez Carl Jung et Gilbert Simondon ». *Société*. n.111.p. 105-114.

38. Caspar, Philippe. (1986). « Le problème de l'individu chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série. tome 84. n.62. p. 173 à 186.

39. Latour, Anick. (2002). « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélienne ». *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 100 (n.4). p. 698 à 772.

40. Pelletier, Arnaud. (2006). « Substance, individu, monade : les transformation de la métaphysique leibnizienne selon Michel Fichant », *Revue philosophique de Louvain* [en ligne], Tome104 (n.2).p. 361-369. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2006_num_104_2_7665.

41. Jung, C.G. (1973). *Ma vie, rêves et pensées ; recueillis et publiés par Aniléla Jaffé* (3^e édition). France : Gallimard.

lesquelles évolue le sujet stirnérien, soit l'Association d'égoïstes en tant que processus d'agencement des puissances singulières d'une somme d'Uniques. L'analyse de Hatot a aussi l'avantage de traiter des critiques respectives de Stirner et Deleuze au sujet des abstractions de l'esprit. C'est sur cette base que les deux philosophes s'attaquent respectivement à l'État, le caractérisant d'idée fixe. En tant qu'abstraction de l'esprit, l'État s'emploierait à imposer une série de mécanismes, de règles et de besoins psychologiques à l'être, ceci afin de s'assurer de la dépendance du sujet. En cela, il n'y a chez les philosophes que par l'insurrection ou, autrement dit, par le rejet de ces idées fixes en tant que vérités immuables et transcendantes, que la destitution du pouvoir étatique peut être rendue possible.

Terminons par Newman, dont la démarche et les questions ont directement inspiré notre analyse. L'intérêt de son analyse découle des liens qu'il effectue entre ontologie et politique. Bien que l'étude qu'il en fait ne s'attaque pas en profondeur aux mécanismes ontologiques qu'il signale, il reste l'un des rares commentateurs ayant pris soin d'analyser ces questions de manière conjointe chez Stirner et Deleuze. Ses propos, dans l'ensemble, sont pionniers puisqu'ils ouvrent la porte à une réflexion plus complexe. Si, comme nous le disions, le commentateur insiste sur les similitudes entre les pensées de Stirner et de Deleuze dans *Idealistic studies*, c'est afin d'appuyer sa thèse, qui souligne qu'une convergence entre les principes de l'Unique stirnérien et de la différence deleuzienne peut être envisagée : la pensée de Deleuze lui-même « peut être vue comme l'extension logique de la tentative de Stirner pour débarrasser la pensée des 'spectres' de l'idéalisme et de l'essentialisme »⁴². En définitive, poursuit-il, cela a pour implication politique l'avènement, chez les deux penseurs, d'une éthique de la singularité. C'est précisément à cette thèse stimulante, mais à bien des égards trop

42. Newman, Saul. (2003). « Deleuze and Stirner ». p. 2.

univoque, que tentera de répondre notre étude. Nous reviendrons sur l'ensemble de son argumentaire dans le premier chapitre.

Bien que notre thèse prenne pour point de départ celle de Newman, nous refusons la prémisse qui fait de Deleuze l'héritier philosophique de Stirner. Les similarités repérées par Newman doivent plutôt être ressaisies en tenant compte de la singularité des deux positions philosophiques. C'est en abordant les deux œuvres à partir d'une interrogation fondamentale sur les processus d'individuation que leur proximité peut ressortir sans masquer l'arrière-fond d'une différence philosophique décisive.

Dans un premier chapitre, nous parcourons de manière détaillée l'analyse de Newman ainsi que les problèmes qu'elle soulève. Nous verrons à ce propos que la thèse du commentateur pose problème dans la mesure où elle n'affronte pas l'enjeu du statut ontologique différent de l'individu dans les pensées de Stirner et de Deleuze. Cela nous permettra de comprendre les différents mécanismes à travers lesquels se déploie l'Être de leurs pensées. Qui plus est, le chapitre nous permettra aussi d'amener le sujet de l'individuation en tant que processus contribuant à la création du réel.

Bien que les similitudes que propose Newman demeurent pertinentes, il faut toutefois se garder de confondre le semblable au Même. La mise de côté qu'il fait des divergences ontologiques entre les deux œuvres contribue à occulter le fait que Stirner et Deleuze ne donnent pas le même sens à la création du réel. Avec l'étude de leurs conceptions du sujet individuel, l'on constate très clairement l'existence d'un lien entre ceux-ci et les processus de création propre au réel. Pour mieux le saisir, nous nous sommes basés sur les mécanismes sous-jacents aux processus d'individuation dans les deux œuvres. Au chapitre deux, nous tenterons de parfaire notre connaissance du processus afin de mieux le situer dans les deux pensées. Nous verrons à cet effet que

l'individuation à l'œuvre chez Deleuze n'agit pas de la même façon que celle qui se déploie chez Stirner. En définitive, nous croyons que l'analyse du processus permettra d'affiner l'argumentaire politique de Newman en faisant ressortir l'impact des divergences sur celui-ci. Notre second objectif sera donc de montrer à ce sujet que les différences profondes concernant l'entité individuelle dans les systèmes de pensées dépendent par extension de l'individuation en tant que processus créateur du réel. Que l'individu en soit à l'origine ou qu'il n'en soit plutôt qu'une variable associée ne change rien sur le fait que ce sont les mécanismes créateurs du réel qui sont les causes des divergences dont nous traitons.

C'est aussi par le biais de l'individuation qu'il nous sera possible de saisir les mécanismes à l'origine des dominations politiques qu'étudie Newman. L'objectif sera d'intégrer les divergences ontologiques aux analyses de Newman, non pas pour invalider ses propos, mais plutôt afin de reformuler et nuancer sa thèse principale. Nous verrons à ce propos au troisième chapitre de quelle manière les mécanismes ontologiques profonds de l'individuation changent le sens de son analyse. Les configurations propres au politique émergent suite aux mêmes procédés ontologiques que le sujet individuel, c'est-à-dire que la compréhension du politique est liée à la saisie des mécanismes à l'origine de la création du réel. Nous espérons ainsi montrer que les conceptions politiques de Stirner et de Deleuze supposent deux manières fondamentalement différentes de voir le monde.

En définitive, la somme de ces éléments servira à compléter la thèse qui rapproche Deleuze de Stirner en lui apportant une série de spécifications. Rappelons que notre objectif principal n'est pas d'invalider les similitudes identifiées par Newman, mais simplement de parfaire son analyse afin d'y inclure les divergences importantes. Ce n'est pas parce que la pensée deleuzienne n'est pas l'héritière de celle de Stirner que

tous deux ne partagent pas des points de similarités. Simplement, il est important de garder en tête qu'une étude de profondeur montre que leurs origines ne sont pas les mêmes.

CHAPITRE 1

LA MATRICE ONTOLOGIQUE DE L'INDIVIDU

« [...] il n'y a pas deux grains de poussière absolument identiques, pas deux mains qui aient les mêmes points remarquables, pas deux machines qui aient la même frappe, pas deux revolvers qui strient leurs balles de la même façon... »⁴³
Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 39

Dans *Différence et répétition*, Deleuze associe la différence aux simulacres chez Platon. Ce dernier pose en effet, à travers ses dialogues, le problème des prétendants désireux d'incarner l'Idée pure : par exemple, celui dont l'action et la pensée seraient au plus près de la Justice. Il s'agit de séparer les faux prétendants des vrais, les premiers étant portés par ce qui relève du simulacre, c'est-à-dire une copie imparfaite de l'Idée. Considérant que les bonnes copies sont associées à une identité relevant du Même, cette thèse de Platon entraînerait alors la soumission de la différence et ainsi inaugurerait l'hégémonie de la représentation, ce que critique Deleuze.⁴⁴ Il semble que ce soit pour cette raison qu'il reprenne le concept de simulacre afin de le réhabiliter. Il s'agit d'oublier le modèle de la représentation relevant du Même pour laisser à la différence sa singularité. S'il n'y a pas deux grains de poussière qui soient absolument identiques, c'est en tant que l'ensemble des simulacres se rapportent à la même instance Une

43. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. p. 39.

44. *Ibid*, p. 340 et 341.

comme productrice de différence. L'Un (ou la substance), dit le penseur, est le simulacre des simulacres, c'est-à-dire que l'ensemble des différences en découlent. Il n'y a pas de spécifications propres à l'Être en dehors des différences. Pour cela, il est important de considérer la différence comme dépourvue de spécifications, comme ce qui ne peut être représenté sans s'annuler.⁴⁵

Deleuze n'est pas le seul qui pense la différence en ces termes. Stirner, qui critique aussi la représentation, a une définition qui semble assez proche. En effet, la différence est pour lui synonyme de ce qui ne peut être défini ou représenté. La représentation, quant à elle, n'est qu'un outil d'asservissement par l'imposition d'une définition fixe à un être chaotique. Pour cette raison, l'Unique s'en moque comme d'un outil de domination dépourvu de réelle substantialité. La représentation n'est en fin de compte qu'une des figures de ce qu'il associe aux spectres de l'esprit, c'est-à-dire qu'elle tente de représenter une entité ne pouvant être représentée. Si cette entité est un être unique, c'est qu'elle semble aussi pourvue d'une différence ne pouvant être qu'annulée dans l'usage du concept censé le définir. L'on peut donc affirmer qu'une indéniable proximité apparaît si l'on considère les philosophies deleuzienne et stirnérienne.

Ce premier chapitre sera l'occasion d'explorer cette proximité. Nous détaillerons dans un premier temps l'analyse de Saul Newman, qui vise précisément à montrer les similarités entre certains concepts et certaines idées de Deleuze et de Stirner. Que ce soit en ce qui a trait à leur ontologie ou à leurs conceptions du politique et du pouvoir, pour lui, plusieurs notions semblent similaires. Comme nous l'expliquions en introduction, même si la thèse de Newman fournit plusieurs bases de notre propre analyse, nous la trouvons unilatérale puisqu'elle laisse dans l'ombre les importantes différences entre les deux pensées. Dans un deuxième temps, nous traiterons donc de

45. *Ibid*, p. 7 à 42.

ces oublis problématiques. Pour étayer cette critique, nous présenterons tour à tour des aspects décisifs des pensées de Deleuze et de Stirner, en insistant sur leur ontologie et sur le statut qu'ils donnent à l'entité individuelle, de manière à bien faire ressortir les différences. La deuxième section sera consacrée à Deleuze et la troisième à Stirner. Nous concluons le chapitre en tentant de montrer ce que voilent les oublis de Newman, à savoir le fait que la pensée deleuzienne se présente comme une ascèse tandis que la pensée stirnérienne insiste sur l'importance de la volonté individuelle en tant que moteur du réel.

1.1. La proximité entre Deleuze et Stirner selon Saul Newman

Le point de départ de Newman est l'apparente convergence de Deleuze et Stirner sur la question des abstractions conceptuelles qui dominent nos vies et vident la différence de sa substance profonde. L'unicité stirnérienne dont l'Unique est l'expression pourrait, soutient-il, être théorisée dans des termes semblables à la différence non conceptuelle deleuzienne. Si la singularité propre à l'Unique de Stirner et la différence non conceptuelle deleuzienne ne peuvent être réduites à de simples concepts, c'est que toutes deux s'apparentent à ce qui relève de la singularité pure. Les similitudes que Newman observe entre les philosophes émanent de ce qu'il définit comme une forme d'empirisme pluraliste, c'est-à-dire un pluralisme qui a trait à l'existence matérielle et corporelle. Récapitulons son argumentaire à ce sujet.

Newman présente d'abord la critique de la représentation commune aux deux philosophes. Pour l'un et l'autre, c'est parce que la représentation a pour effet de lier

le concept à son objet qu'elle se fait abstraction et idée fixe. Chez Stirner, la critique porte sur la fiction, apparentée à la représentation. Ce que Newman veut signifier, c'est que le philosophe affirme la différence ainsi que la singularité comme seuls éléments de la réalité empirique. L'essence humaine, la vérité, la moralité, la rationalité, etc., ne sont ainsi que des abstractions vides qui, n'ayant aucune réalité matérielle, ont pour fonction de mettre les différences individuelles en conformité avec leurs propres normes et principes directeurs. Toute pensée qui s'élève en tant que pensée maîtresse qui se pose comme la vérité de tel ou tel objet, et tout particulièrement l'humain, transforme celui-ci en esclave. En vénérant cette pensée comme vérité ou comme absolu, le sujet emprisonne sa singularité dans l'idée fixe. Tout au contraire, la différence réelle qui témoigne de l'unicité relative à l'Unique stirnérien, comme de l'Être global d'ailleurs, ne peut se satisfaire d'un concept pour la définir. Elle est différence pure, inconceptualisable et chaotique.

De manière similaire, selon Newman, la critique chez Deleuze est dirigée contre la différence conceptuelle, c'est-à-dire contre la différence qui se définit en fonction du Même. L'identité qui en émerge se voit codée par des flux de pouvoir qui lui donne une définition propre ainsi qu'une essence particulière. C'est de cette manière que se manifestent la ressemblance et la généralité. La différence est alors interprétée en des termes qui l'assimilent à une structure de l'identité. Comme Stirner, Deleuze croirait que la différence est corollaire d'une forme de singularité ne pouvant être définie. La différence non conceptuelle, en tant que flux du vivant, ignore les connexions préétablies et fuit les centres de pouvoir : elle renvoie à un devenir chaotique et pluriel.

Ces critiques de la représentation et des identités issues des généralités seraient intimement liées à une critique de l'État. Ainsi, dans un deuxième argument, Newman affirme que Stirner et Deleuze dénoncent tous deux l'État en tant qu'incarnation

politique de l'unité conceptuelle qui nie la vie réelle. Il faut d'ailleurs aller au-delà des types d'États particuliers, c'est-à-dire au-delà de sa forme concrète (socialiste, libéral, démocratique, etc.), pour percevoir sa structure même et son autorité comme autant de manifestations du pouvoir qu'il fait peser sur les individus. Qui plus est, les deux philosophes poseraient que l'individu est aussi complice de sa propre domination, et ce, dans la mesure où il y a canalisation des flux de désirs par des structures de pouvoir (dans ce cas-ci l'État et l'ensemble de ses institutions). Cela signifie que ces forces dominantes agissent selon divers processus de canalisation et de capture. Leur principal effet est d'imposer un cadre ainsi qu'une identité circonscrite au désir.

Pour Stirner, explique Newman, ce rejet de l'État et de son autorité prend appui sur la critique de l'homme essentialisé tel que le pense l'humanisme de Feuerbach. L'homme de Feuerbach fonctionne comme une image représentative auquel l'individu doit se conformer. Cela a pour effet de brimer la différence singulière de l'Unique, mais plus encore, de pousser à se soumettre et à se reconnaître au sein de cette figure transcendante. Les intérêts du pouvoir deviennent en quelque sorte les intérêts de l'individu concret, qui les acceptent en tant que tels. Il devient alors le complice de sa propre domination. En ce sens, la domination étatique serait rendue possible par notre approbation de l'autorité. Le pouvoir qu'exerce cette entité s'enracine en notre être puisque nous l'autorisons à exister et le reconnaissons comme entité transcendante et supérieure. C'est parce que nous nous conformons à ce cadre que nous impose l'État que nos désirs s'y conforment. C'est ainsi que nos désirs deviennent désirs d'État.

À travers des mouvements similaires, Deleuze analyserait ce qu'il définit comme *l'image arborescente de la pensée*, laquelle se construit pour constituer le plan conceptuel sur lequel les discours essentialistes sont fondés. L'État, en plus de fonctionner comme procédé de capture qui fournit le modèle à cette image de la pensée,

constituerait pour Deleuze ce monstre oppressant qui vise la domination de l'individu. Il construit l'image essentielle qui est censée définir l'Être de l'Homme. Mais, poursuit Newman, Deleuze comme Stirner associent aussi la puissance de domination étatique à des processus par lesquels les sujets se font eux-mêmes les complices de leurs propres dominations. En ce sens, Deleuze croit que ce processus de subjectivation qui pousse l'individu à introniser les dominations qui pèsent sur lui passe par divers procédés de capture du désir, telle cette image de la pensée. Si le sujet devient son propre bourreau par les processus de domination qu'il institue en lui, c'est dans la mesure où l'État canalise les désirs individuels au travers de la représentation œdipienne.

Le désir, pour Deleuze, est relatif au mouvement des différences qui constituent les connexions relatives au monde empirique. C'est aussi à travers les nombreuses connexions de ces flux de différences que se constitue le sujet. C'est d'ailleurs pourquoi le sujet deleuzien n'est jamais l'origine de sa propre individualité, qui provient plutôt des connexions de l'activité désirante. En cela, affirme Newman, le désir deleuzien découle d'une forme d'empirisme transcendantal. Mais la représentation de type œdipien ramène les structures désirantes à des cadres prédéfinis pour les emprisonner au sein du sujet individuel. De cette façon, les désirs sans contrainte constitués des flux de différences peuvent être remplacés par une image représentative du sujet, qui aura pour effet de les canaliser à travers des structures intégrées par l'individu lui-même. Le sujet réprime alors lui-même les flux de désirs chaotiques des différences, sans le besoin de l'entremise directe de l'État. Newman parle donc du mécanisme de la représentation œdipienne comme d'une « défense de l'État contre le désir sans contraintes »⁴⁶. Pour le dire autrement, la représentation œdipienne pousse le désir à se faire désir d'État. Elle canalise l'ensemble des codes pour leur attribuer des

46. Newman, Saul. (2003). p. 15.

significations déterminées que le sujet accepte d'assimiler. C'est ainsi que le sujet devient la cause de son oppression.

Dans les deux cas, selon Newman, cela mène à la conclusion qu'il faudrait dépasser l'État en tant qu'idée avant qu'il puisse être dépassé dans la réalité. La résistance aux dominations passerait donc aussi par notre pensée et nos idées. Pour cette raison, dans un troisième argument, Newman parle de résistance ou d'insurrection comme réponse des philosophes aux dominations (la révolution, chez Stirner comme chez Deleuze, n'ayant en définitive comme aboutissement que l'avènement de nouvelles dominations). Chez Stirner, l'individu se doit de refuser son identité essentielle par l'insurrection, qu'il associe au refus des idées fixes et transcendantes ainsi qu'à l'affirmation continuelle de soi-même. Cela signifie que l'individu se doit de se reconnaître en tant que seul maître de ses désirs par le biais de la réinvention de son unicité : il doit se reconnaître en tant qu'Unique. L'insurrection stirnérienne passe en ce sens par le refus des généralités abstraites. Elle vise le renouvellement continu du devenir individuel.

De manière semblable, Deleuze reconnaît que la résistance aux dominations n'est possible que par un certain devenir (devenir qui, pour Newman, s'apparente beaucoup à l'Unique stirnérien). Selon cette perspective, l'individu doit s'orienter vers une pensée qui ignore les généralités et qui tend vers la multiplicité. Le concept de rhizome, pour Deleuze, symbolise une structure dépourvue de centre régulateur. Il fuit les connexions établies par les dominations et par l'image de la pensée et, ainsi, fonctionne avec les différences non conceptuelles. Le modèle rhizomatique deleuzien permet l'insurrection de l'individu notamment par certaines formes non autoritaires de pensée.

L'argument final de Newman sur les similitudes entre la *politique de la singularité* du stirnérisme et la *politique rhizomatique* deleuzienne vise à montrer en quoi les deux pensées diffèrent de la *politique d'identité*. La pensée rhizomatique, tout comme la politique de la singularité, cherche à dépasser les identités, qui se fondent toujours sur une logique de binarité : une identité en tant qu'opposée à une autre. Elle cherche à créer et recréer sans cesse une somme de connexions entre diverses identités, et ce, de manière aléatoire. Elle excède les identités fixes de par son caractère mouvant. Tout au contraire, la politique de l'identité dont parle Newman (au sens contemporain de la défense d'identités particulières) et à laquelle la politique rhizomatique semble résister dépend de ces catégories d'oppositions binaires, c'est-à-dire que l'identité s'inscrit au sein de catégories conceptuelles qui sont en oppositions avec d'autres. Elle n'est, en ce sens, pas compatible avec l'universel, qui quant à lui englobe les oppositions dans une globalité conceptuelle. Si cela pose problème, pour Newman, c'est que cette binarité limite le devenir politique à des identités prédéfinies qui s'opposent. La particularité qui l'anime lui adjoint des droits particuliers, ce qui provoquerait une essentialisation de la différence et, par le fait même, l'emprisonnement du sujet politique dans une identité essentielle à laquelle il ne peut que se conformer. Au lieu de nier les principes hiérarchisant de la logique d'État, le sujet les intègre et c'est ainsi qu'elle réaffirme sa domination sur lui. Or, les différences issues de la politique rhizomatique excèdent l'identité fixe qui découle de cette essentialisation. Elles sont affaire de connexions chaotiques, indéfinies et mouvantes. La politique rhizomatique est en ce sens une multiplicité qui dépasse les catégories politiques existantes afin d'en créer de nouvelles, et cela même si cela suppose une ouverture à l'universel. C'est ainsi qu'il peut y avoir résistance aux dominations. La disparition des catégories d'opposition permet la création d'une multitude de catégories.⁴⁷

47. *Ibid*, p. 19.

C'est à travers cette ouverture que le commentateur postule que la singularité – qu'elle soit stirnérienne ou deleuzienne – implique une éthique politique de la vie réelle, de la vie corporelle, qui diffère de la particularité. La singularité, c'est l'ouverture à la possibilité de l'Autre, dit Newman. Au final, l'on comprend mieux la thèse de Newman, qui vise à montrer par le biais des similitudes entre les pensées de Stirner et de Deleuze en quoi la pensée « anti-centraliste » de Stirner « anticipe l'approche de Deleuze ». ⁴⁸

Toutefois, le rapprochement entre Deleuze et Stirner proposé par Newman paraît forcé dans la mesure où il ne tient pas compte du vocabulaire et des embranchements conceptuels divergents chez les deux philosophes. Bien que réelles, les similarités observées ne suffisent pas à effacer les nombreux points discordants existants, qui ne sont pourtant pas de moindre importance si l'on désire mettre en relation deux pensées aussi complexes. Il y a, en effet, deux premières grandes divergences, reliées entre elles, dont omet de parler Newman dans son texte : la première porte sur la question ontologique et la seconde sur le statut de l'entité individuelle (l'individu). Disons simplement pour l'instant que pour Deleuze, l'entité individuelle n'existe que comme ensemble de points intensifs appartenant à l'Être. C'est très différent de ce qu'on constate chez Stirner, où l'Être découle de l'entité individuelle – l'Unique – en tant que sa création. Chez Deleuze et Stirner, les deux questions semblent donc bien intriquées l'une à l'autre. Nous tenterons de les aborder de manière conjointe pour respecter cette intrication. Les éclaircissements sur ce plan permettront ensuite de traiter plus précisément les divergences politiques, au chapitre trois.

48. *Ibid*, p. 17.

1.2. La matrice ontologique de l'individu selon Deleuze

La question ontologique est primordiale chez Deleuze, dans la mesure où les éléments conceptuels qu'il construit au cours de son parcours philosophique dépendent tous de sa manière de concevoir l'Être. L'Être sert à désigner ce qui est, c'est-à-dire l'existence, qu'elle soit relative à la sensibilité d'un individu ou à l'ensemble des perceptions sensibles et intelligibles du vivant. Plus concrètement, chez Deleuze, l'on dira que l'ontologie structure l'ensemble de sa pensée en lui donnant une orientation particulière à partir de l'idée de différences non conceptuelles. L'on parle alors, pour caractériser sa philosophie, d'ontologie pluraliste. Afin de bien saisir la manière sous laquelle elle se présente, une compréhension préalable de certains de ses éléments conceptuels est indispensable. Les analyses qui suivent pourront paraître assez ardues au lecteur puisqu'il est impossible d'évacuer la complexité des notions deleuzienne sans du même coup en compromettre la substance. Nous tenterons néanmoins de rendre le tout le plus intelligible possible.

Pour commencer, il faut dire que la question de l'Être deleuzien prend une tournure singulière qui, pour être bien comprise, doit être abordée sous l'angle de mécanismes plus profonds. En premier lieu, il est important de considérer que l'Être, pour Deleuze, est univoque. Autrement dit, ce qu'il explique à de nombreuses reprises, notamment dans *Différence et répétition*, l'Être ne se dit que dans un seul et unique sens, ce sens étant celui des différences. Cela veut dire que Deleuze pose l'existence comme étant le fait d'une substance unique, dont la somme des attributs ne se dirait que dans un seul sens : la multiplicité des différences. À ses yeux, l'ensemble des attributs de l'existant diffère puisqu'ils sont porteurs de singularités sans pareil, qui ne peuvent être catégorisées ou décrites à l'aide de concepts ou d'identités. Les différences qui

ordonnent le réel ne peuvent alors être interprétées comme des *différences par rapport au Même*, c'est-à-dire comme des différences en lien avec un modèle. C'est pour cette raison qu'elles sont décrites comme des simulacres. Elles émergent de la substance et se répètent à l'infini à travers leurs multiples singularités.⁴⁹ L'univocité de l'Être est sans doute l'un des éléments les plus importants pour saisir la pensée de Deleuze. L'ensemble des structures de sa pensée découlent directement de ce postulat initial.

Cette univocité de l'Être est exposée de manière théorique par Deleuze à travers un réseau de concepts permettant de mieux saisir son implication réelle et son fonctionnement plus concret. À ce sujet, en deuxième lieu, intervient l'*idée*, considérée comme l'une des formes créatrices de cette multiplicité de différences. À travers l'idée, les différences se déploient en tant que puissances dynamiques. La différence « [...] engendre l'espace propre à l'idée. »⁵⁰ Dans *Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze*, Stéphane Llères définit l'idée deleuzienne comme étant une structure, comme un « [...] ensemble dont les termes ne se définissent que par leurs différences les uns avec les autres [...] »⁵¹. Cela signifie que l'idée se compose de différences, lesquelles entretiennent certaines liaisons avec d'autres afin de créer un sens au réel. Les différences dans l'idée, poursuit Llères, se compliquent, c'est-à-dire qu'elles sont impliquées les unes dans les autres et, de cette manière, se répètent à l'infini. Pour le dire ainsi, l'idée appartient à une virtualité, celle qui détermine la sphère actuelle de l'existence.

49. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*.

50. *Ibid*, p. 40.

51. Llères, Stéphane. « Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze ». p. 201.

« En cela, l’Idée a deux faces ; une virtuelle et une actuelle. Dans sa face virtuelle, elle est constituée de différence pure et c’est en cela qu’elle est non-sens, tandis que sa face actuelle est celle à travers laquelle elle peut être interprétée par le biais de la représentation, qui se sert du concept pour s’assurer de sa compréhension. »⁵²

La virtualité propre à l’idée peut être comprise comme un potentiel. Dans son analyse, la commentatrice Dominique Noël l’explique comme une structure. Elle correspond à un assemblage de matériels différentiels à actualiser, c’est-à-dire à l’ensemble des flux différentiels qui sont prélevés dans l’infini de la substance univoque afin de créer du réel. Bien évidemment, la structure du contenu virtuel ne peut prendre une forme complète et déterminée que dans la sphère actuelle. Dans sa virtualité, la structure reste inexpliquée et correspond en quelque sorte à la genèse de son contenu différentiel ; elle ne peut obtenir une détermination que passé le stade de l’actualisation de son contenu. Lorsque Deleuze affirme que l’idée a deux faces, l’une virtuelle et l’autre actuelle, il veut dire alors que l’objet est toujours pourvu d’un potentiel – un *était*, dit Noël en parlant avec les mots de Deleuze – en même temps qu’il incarne son actualisation dans la réalité objectivable et définissable. En cela, les deux faces se complètent.⁵³ Qui plus est, comme le dit Deleuze dans *Différence et répétition*, il faut se garder de confondre le possible et le virtuel. Dans le premier cas, l’on traite avec incertitude d’un devenir qui pourrait être et qui pourrait ne pas être, c’est-à-dire qui ne détient pas de statut réel, tandis que dans le second cas, l’on parle plutôt d’un contenu dont la réalité se constitue à travers son actualisation. Le virtuel, dit Deleuze, correspond au devenir qui réalise le réel.

En ce qui a trait à l’idée en tant que telle, il importe de considérer qu’elle est, pour Deleuze, « structure problématique », c’est-à-dire qu’elle fait problème. C’est qu’elle

52. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. P. 315.

53. Noël, Dominique (2007). « Le virtuel selon Deleuze », *Intellectica* [en ligne]. V.45. 109-127. Récupéré de https://www.persee.fr/docAsPDF/intel_0769-4113_2007_num_45_1_1269.pdf .

constitue une instance où la pensée peut parcourir la sensibilité et engendrer une somme de non-sens virtuel sans avoir recours à de quelconques facultés. Elle a ainsi pour visée d'engendrer du sens en constituant des solutions. En résumé, le problème persiste dans sa face virtuelle, et ce puisque les différences qui l'animent en font un non-sens, tandis que sa face actuelle engendre la solution à sa structure problématique. Elle crée alors un sens qui peut être interprété par le biais des facultés et traduit par le concept. Malgré cela, sa structure problématique ne disparaît jamais complètement puisqu'elle perdure toujours dans la face virtuelle de l'idée. Le problème persiste à travers sa solution en cela que la face actuelle de l'idée, selon les termes de Deleuze, ne fait que « recouvrir » son autre part virtuelle, qui est toujours active en elle.

Pour mieux comprendre les procédés qui rendent cela possible, considérons en troisième lieu les processus de *Différentiation* et de *Différenciation*. Ils sont distincts l'un de l'autre bien qu'ils désignent des processus connexes. Ils constituent en effet les deux faces de l'objet en tant que tel, ils ont à voir avec le virtuel et l'actuel. Pour cette raison, ils jouent un rôle central dans l'ontologie deleuzienne. La différenciation concerne la détermination du contenu virtuel de l'idée qui fait problème, tandis que la différenciation aura pour effet de déterminer l'actualisation du contenu virtuel et, par le fait même, la constitution des solutions adjacentes.

Plus spécifiquement, la différenciation concerne les trois synthèses de l'entendement, que Deleuze désigne comme étant les synthèses passives de l'ordre moléculaire (ou virtuel).⁵⁴ Indispensables pour comprendre le fonctionnement ontologique du réel, ces dernières acheminent en quelque sorte le contenu indifférencié de la substance vers

54. Comme nous le verrons en chapitre trois, l'œuvre de Deleuze est à plusieurs niveaux, c'est-à-dire que deux concepts peuvent renvoyer à des réalités similaires sur deux plans d'analyses différents, par exemple sur le plan ontologique et sur le plan politique (le virtuel ontologique et le moléculaire socio-politique).

l'instance virtuelle. Dans la substance, le contenu infini ne distingue aucune différence. Dans l'infini, en effet, la pluralité de différences n'est pas distincte : « [...] un infini éternel n'a pas de qualités, puisqu'il a toutes les qualités »⁵⁵, disait Jung à propos de l'infini. Il est à la fois vide et plein. Les synthèses passives interviennent justement dans la création de la multiplicité différentielle pour lui donner une existence virtuelle. La première synthèse capte des fragments sur les flux des singularités différentielles émanant de la substance univoque, flux que Deleuze nomme *Hylè*. La deuxième synthèse, quant à elle, s'emploie à découper le fragment issu de la première synthèse à même la *Hylè*. Enfin, la troisième synthèse inscrit ce morceau de différence sur le corps sans organes : c'est ainsi que la singularité s'inscrit en tant que contenu virtuel de l'idée.⁵⁶ L'on dira que cette différenciation, qui a pour effet d'assurer la distribution des singularités de la substance, leur permet de s'incarner au sein d'intensités différentielles. Cela signifie que pour que les différences intensives puissent s'incarner au sein du réel, elles nécessitent un champ d'intensité virtuelle préalable. L'intensité, pour Deleuze, précède la différenciation et ses mécanismes d'actualisation, c'est-à-dire que c'est le mouvement propre à l'intensité qui détermine la dramatisation de l'idée à travers la différenciation – ce processus est celui qui « s'exprime directement dans les dynamismes spatio-temporels de base »⁵⁷ – et, par cela, qui détermine aussi l'incarnation du contenu virtuel au sein de l'étendue et de la qualité. Bien évidemment, dit Deleuze, l'intensité et les différences qu'elle porte s'annulent dans l'étendue et dans

55. Maillard, Christine. (2017). *Au cœur du Livre Rouge, les Sept Sermons aux morts : aux sources de la pensée de C. G. Jung* [En ligne], Paris : Imago, La compagnie du Livre Rouge. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=vUjIDgAAQBAJ&pg=PT8&lpg=PT8&dq=je+commence+par+le+n%C3%A9ant.+le+n%C3%A9ant+est+identique+jung&source=bl&ots=x1tnh2HDfv&sig=ACfU3U3Qqpzj1Gw2hduUB4MB76hvy07SVg&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwiiyu6ylIfhAhXSwVkkKHdVOC_QQ6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=je%20commence%20par%20le%20n%C3%A9ant.%20le%20n%C3%A9ant%20est%20identique%20jung&f=false.

56. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. P. 271 et 272.

57. *Ibid*, p. 316.

la qualité, c'est-à-dire qu'elles s'affirment en tant que parts conceptualisables de l'actuel. C'est la part de l'actualisation qui se détermine suite aux mouvements propres à l'individuation. Pour mieux comprendre, retenons pour l'instant cette formule suivante : différenciation = les trois synthèses passives [vers] → différenciation = dramatisation.

Si c'est la différence qui est associée au processus qui détermine la solution aux problèmes de l'idée, c'est qu'elle est incarnée par un autre processus, celui d'individuation. Ce dernier fonctionne comme une espèce de « traducteur » de la substance. Bien évidemment, il ne s'agit pas de traduire les flux différentiels qu'elle suppose. Au contraire, l'individuation fonctionne sur le corps sans organes, c'est-à-dire qu'elle prépare la formation des réseaux intensifs et chaotiques en voie d'être actualisés. Elle fonctionne avec le processus de différenciation. La différenciation, dit Deleuze, a elle aussi deux faces, l'une qui concerne « les qualités ou espèces diverses actualisant les variétés »⁵⁸ et l'autre « qui concerne le nombre ou les parties distinctes actualisant les points singuliers ».⁵⁹ La différenciation fonctionne avec l'individuation afin d'actualiser le potentiel virtuel qui pourra ensuite être dramatisé. La dramatisation s'occupera de spécifier la différence en tant qu'idée problématique par le biais du concept. C'est ainsi qu'une des faces de la différence s'estompe à travers l'espèce et les parties ainsi que dans les qualités et les étendues. Par ce fait même, il est alors possible de se représenter le réel à l'aide de concepts.

Pour rendre le double processus de différenciation et de différenciation plus compréhensible, résumons leurs mécanismes de cette manière. Dans un premier temps,

58. *Ibid*, p. 271.

59. *Ibid*.

la différenciation et ses trois synthèses passives qui auront pour effet de capter une différence en tant que multiplicité virtuelle de l'être univoque et de l'inscrire sur le Corps sans Organes. Dans un deuxième temps, l'on dira que la différence ainsi captée se constitue en tant qu'idée problématique virtuelle, laquelle sera associée à des champs d'intensités sur le Corps sans Organes. Dans un troisième temps, le processus d'individuation fera en sorte de préparer l'actualisation de l'idée et de ses champs intensifs dans le réel. Dans un quatrième et dernier temps, il y aura actualisation du potentiel virtuel et dramatisation dans le réel, c'est-à-dire que l'idée actualisée se comprendra comme signe perçu par le biais des facultés ainsi que traduit par la représentation conceptuelle. L'on peut donc affirmer que le réel, chez Deleuze, se constitue d'après les liens entre les divers mécanismes de l'actuel et du virtuel. Nous reviendrons de manière plus spécifique sur les différents rôles des mécanismes de différenciation et de différenciation en lien avec l'individuation au chapitre deux. Pour l'instant, il faut garder en tête que le virtuel fonctionne avec la différenciation, tandis que l'actuel est le produit de la différenciation.

Les intensités qui créent le réel sont les origines du contenu qui émerge par la représentation. La distribution qui s'effectue de la matière actuelle dépend du virtuel pour être comprise et, en cela, dépend aussi du Corps sans organe en tant que surface d'inscription virtuelle. Il est, en effet, ce plan où les objets partiels, prélevés à même la Hylè, se connectent et se déconnectent des machines désirantes dans l'ordre virtuel. Il donne une consistance au désir – les flux de différences de la substance – qui, multiple et différencié, le parcourt par le biais des synthèses passives. De cette façon, l'on dira que le Corps sans organes s'oppose à l'organisation, à la constitution en organismes. Pour Deleuze ainsi que pour Guattari, l'organisme ne constitue en effet qu'une simple « [...] strate sur le Corps sans organes, c'est-à-dire un phénomène d'accumulation, de coagulation, de sédimentation qui lui impose des formes, des fonctions, des liaisons,

des organisations dominantes et hiérarchisées, des transcendances organisées pour en extraire un travail utile. »⁶⁰. Pour contrer cette conception du corps ainsi que pour la libérer de tout prédicat, il faut en effet plutôt se rapporter à son propre plan d'immanence, c'est-à-dire aux flux de la substance qui parcourent le Corps sans organes. Ainsi, s'il est dit sans organes, c'est qu'il serait plutôt constitué de seuils, lesquels tracent les flux de création virtuelle de la substance univoque.

« C'est un corps intense, intensif. Il est parcouru d'une onde qui trace dans le corps des niveaux ou des seuils d'après les variations de son amplitude. Le corps donc n'a pas d'organes, mais des seuils ou des niveaux. Si bien que la sensation n'est pas qualitative et qualifiée, elle n'a qu'une réalité intensive qui ne détermine plus en elle des données représentatives, mais des variations allotropiques. La sensation est vibration. On sait que l'œuf présente justement cet état du corps "avant" la représentation organique : des axes et des vecteurs, des gradients, des zones, des mouvements cinématiques et des tendances dynamiques, par rapport auxquels les formes sont contingentes ou accessoires »⁶¹

C'est peut-être pour cette raison que Deleuze et Guattari parlent du *Corps sans organes* comme quelque chose qui « [...] est à construire et en même temps [...] est déjà là [...] »⁶². L'on dira alors que les configurations qui parcourent le Corps sans organes et qui s'y inscrivent pour créer l'objet partiel – le revers virtuel du contenu actuel de l'existence – sont donc alors constitutives de la puissance propre aux êtres, c'est-à-dire correspondent à leur potentiel.⁶³

À cet effet, il s'avère important de considérer le sens que prend le concept de puissance chez Deleuze. Il concerne l'incarnation de la différence et des divers degrés qu'elle

60. Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix. (1972). *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*. p. 197.

61. Deleuze, Gilles. (1981). *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris : Le seuil. p. 48.

62. *Ibid*, p. 36.

63. Deleuze, Gilles. (1960). *Différence et répétition*. ; Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix . (1980) *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Les Éditions de Minuit.

revêt dans le réel. Pour cette raison, le concept exprime à son tour l'ontologie deleuzienne. Si, par la représentation, le sujet peut conceptualiser la différence et ainsi s'expliquer le réel, la puissance propre au sujet (ou à un objet quelconque) est cette caractéristique qui fait de lui une singularité de différence. Comprise en ce sens spinoziste, est synonyme de « bon » ce qui augmente ma puissance d'Être. Est « mauvais », à l'inverse, ce qui diminue ma puissance d'être. La puissance équivaut à ce que peut ou ne peut faire un être selon ses capacités, à ce qui lui est bénéfique ou non, et se rapporte aux limites propres à l'actualité de chacun d'eux. Il ne faut pas oublier à ce sujet, comme le rappelle Alain Badiou dans *Deleuze, la clameur de l'être*, que la puissance permet à l'être de dépasser ses propres limites selon le point de vue d'une ascèse de la pensée, c'est-à-dire que la puissance « [...] va aux êtres qui ont ascétiquement renoncé aux “vécus” et aux “états de choses” qui constituaient leur actualité, sentimentale, intellectuelle ou sociale, et qui ont eu la puissance d'excéder leur limite, d'aller “là où l'hybris les porte”. ».⁶⁴ L'on peut alors comprendre la limite comme l'actualité propre à l'individu. Afin de l'excéder, ce dernier se doit d'atteindre la pensée par cette fracture qui persiste en lui : il lui faut embrasser le fond intensif de la substance en tant que revers virtuel permettant une ascèse de la pensée, et donc accéder aux flux de puissance lui permettant d'outrepasser la limite de son actualité. Si l'Être deleuzien est dit univoque, il ne faut pas oublier que cette univocité est parcourue d'une somme de différences, qui sont inégales les unes aux autres. Pour cela aussi, Badiou ajoute que les flux qui animent la substance se doivent d'être considérés de manière hiérarchique, selon leurs divers degrés de puissance.⁶⁵

La complexité de l'ontologie deleuzienne vient largement du défi qui consiste à passer, par strates successives, de l'unique substance à la multiplicité des différences actuelles.

64. Badiou, Alain. (2013). p. 23 et 24.

65. *Ibid.*

Cette complexité se retrouve forcément dans son analyse de l'entité individuelle. Notion somme toute ardue à définir, il faut dire qu'elle existe bel et bien chez le philosophe, si ce n'est qu'elle s'incarne de manière qui diffère de l'Unique stirnérien. Le sujet individuel n'est pas chez Deleuze créateur du sens et de la signification du réel. Bien au contraire, il découle de la substance univoque et il est composé d'une myriade de différences. Dans les lignes qui suivent, nous présenterons les mécanismes qui constituent le sujet individuel, ce qui permettra éventuellement de comprendre le lien qu'ils entretiennent avec l'individuation, lien que nous décrirons plus spécifiquement en deuxième chapitre.

Disons pour débiter que, chez Deleuze, l'entité individuelle se présente comme un ensemble de connexions de type rhizomatique qui participent à la substance univoque : dans ce cas-ci, l'Être ne découle pas de la singularité individuelle. C'est plutôt l'Être en tant que substance univoque qui contient l'individu en son sein comme ensemble d'agencements entre lignes et intensités.

« Au contraire, quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuels, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade [...] et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passent d'un individu à un autre, circulant et communicant sous les formes et les matières. »⁶⁶

Si les pourtours du sujet individuel sont difficiles à cerner, c'est que les singularités dans le multiple deleuzien sont, dit-il lui-même, « préindividuelles »⁶⁷. La singularité

66. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. p. 56.

67. *Ibid*, p. 317.

est éparpillée dans l'Idée : « Elle ignore encore l'individu »⁶⁸. Cela signifie qu'elle diffère de forme en comparaison aux instances du Je et du Moi, qui pour leur part procèdent de la différenciation et donc de la part actuelle propre à l'Idée. L'usage de ces concepts est en cela destiné à montrer que la spécification du sujet individuel ne fait que représenter les données différentielles à travers des métaphores pour en faciliter une compréhension actuelle, qui serait alors impossible de manière intensive. Néanmoins, ces métaphores qui tentent de traduire les flux de la substance ne correspondent d'aucune sorte au sujet réel – la singularité individuelle est, tout comme la combinaison des flux qui l'anime, indéfinissable – et ne servent en définitive qu'à constituer l'organisation qui exprime la compréhension du Je à travers la spécification psychique. En tant que contenus actuels, ils sont des différences qui ont acquis un sens ainsi qu'une identité à travers le bon sens et le sens commun. L'individu qui en émerge, bien que parcouru par une somme de flux de différences, est interprété selon cette identité définie par le Je à travers le Moi en tant que concepts. C'est le jugement, dit Deleuze, qui permet aux concepts de s'arrimer aux termes qui animent le sujet individuel pour les transposer en contenus actuels. L'on dira que le bon sens ainsi que le sens commun en découlent en tant que facultés dans le jugement.

À ce sujet, il paraît important de poursuivre l'analyse par l'explication des mécanismes qui, à travers les instances représentatives que sont le bon sens et le sens commun, traduisent la virtualité propre au sujet individuel. Plus précisément, les facultés du jugement, dit Deleuze dans *Différence et répétition*, tendent à interpréter les différences de manière à les annuler, c'est-à-dire qu'en s'expliquant elles perdent leurs singularités. Le sens commun définit l'identité du moi lorsqu'il en engendre une forme correspondante à travers le concept, au sein duquel le moi se distribue : le sens commun

68. *Ibid.*

« [...] apporte la forme du Même »⁶⁹ à travers cette identité du moi. Le bon sens, quant à lui, ordonne les facultés du jugement pour en faire des analogies. Il les organise de telle sorte qu'elles ne fonctionnent qu'en usant de catégories. En cela, le bon sens a pour fonction d'universaliser la forme des mois empiriques et d'assurer leurs hiérarchisations. Les représentations analogiques résultantes de leurs actions conjointes correspondent alors aux déterminations de ce que Deleuze associe à une image de la pensée.

Cette image de la pensée correspond entre autres à la représentation de la forme spécifique du Moi à travers le Je. Tout au contraire, le sujet individuel distribué en tant qu'intensité n'est le fait d'aucune organisation ou spécification et c'est justement pour cette raison qu'il diffère du Je et du moi. Elle procède plutôt des flux virtuels de différences de la substance univoque. Pour reprendre les mots de Deleuze, « [...] la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles [...] »⁷⁰, ce qui signifie que les différences individuelles dépendent de l'instance individuante et donc que « [...] les Idées qui découlent des impératifs, loin d'être les propriétés ou attributs d'une substance pensante, ne font qu'entrer et sortir par cette fêlure du Je, qui fait toujours qu'un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé. »⁷¹ La différence individuante propre au sujet individuel procède en cela de mécanismes plus profonds que ceux associés à la représentation, mécanismes ayant pour effet de façonner sa singularité. Si, comme nous l'avons mentionné, la substance est dite univoque, c'est que la singularité en découle nécessairement en tant que fragments d'intensités. Le sujet individuel appartient alors aux multiplicités de la substance une. Ce qui signifie concrètement que le Je chez Deleuze ne correspond pas,

69. *Ibid*, p. 175.

70. *Ibid*, p. 57.

71. *Ibid*, p. 258.

comme chez Stirner, à une entité autonome et créatrice de sens, mais se constitue plutôt comme un sujet qui procède par ascèse, c'est-à-dire dont les configurations constituent plutôt un Je fêlé⁷² par lequel entrent et sortent les flux de différences. Le sujet n'est pas réellement autonome et sa singularité dépend de mécanismes préindividuels plus profonds : « L'individuant n'est pas le simple individuel. », dit très clairement Deleuze dans *Différence et répétition*.

« L'individu n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature. Il n'est pas un Moi dans ce qu'il exprime ; car il exprime des Idées comme multiplicités internes, faites de rapports différentiels et de points remarquables, de singularités préindividuelles. Et il n'est pas davantage un Je comme expression ; car là encore il forme une multiplicité d'actualisation, comme une condensation de points remarquables, une collection ouverte d'intensités. »⁷³

Une autre notion deleuzienne, *autrui*, permet de saisir cette absence d'autonomie de la part du sujet intensif. Certains aspects de cette structure qu'est *autrui* doivent être abordés à ce stade-ci de l'analyse. La notion permet de comprendre que le réel ne dépend pas du sujet qui le vit – ce qui, nous verrons sous peu, semble contredire la position stirnérienne –, ce qui signifie qu'il existe un univers de possibles qui ne se limite pas au champ perceptif de l'Être. En fait, Deleuze le répète à de nombreuses reprises, *autrui* n'est rien, il incarne un monde possible. Pour mieux comprendre ce que cela implique, reprenons l'analyse de la notion d'*autrui* proposée par Stéphane Llères. En premier lieu, dit-il, *autrui* est cette instance qui sert à différencier le perçu du non perçu.⁷⁴ L'absence d'*autrui* implique l'existence du non perçu, soit de ce qui n'est pas actuellement perçu. L'actuellement perçu, explique Llères, ne suffit pas à décrire ce qui est, ce qui existe, et en cela, il se dépasse vers un « perçu potentiel », un perçu possible.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 331.

74, Llères, Stéphane. « *Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze* ». p. 206 à 208.

Mais, en deuxième lieu, il représenterait le passage de l'individu dans un rapport intensif. En effet, autrui existe comme rapport différentiel intensif, c'est-à-dire comme l'assemblage d'une somme de connexions de flux de différences qui entrent dans le champ perceptif de l'individu. Il est un « emboîtement de rapports différentiels impliqués », dit Llères. Mais si autrui existe à mes yeux, il s'avère que j'existe aussi en tant qu'autrui à ses yeux. En cela, l'individu qui perçoit existe aussi comme un emboîtement de rapports différentiels et donc, cela suppose qu'il est lui-même prisonnier de ce rapport différentiel intensif. Bien évidemment, si autrui n'est rien, cela veut aussi dire qu'il appartient à un plan qui n'est pas celui de la représentation et donc, que ces rapports intensifs ne concernent pas ceux du bon sens.

L'ensemble des éléments de cette conception d'une unique substance fluide, mobile et différenciée ne rend toujours pas clair qu'un individu puisse exister pour Deleuze. Retenons pour l'instant qu'il n'attribue à l'entité individuelle qu'un rôle secondaire en cela qu'elle est, au même titre que l'ensemble du réel, une création découlant d'un ensemble de flux qui émanent de la substance univoque. Il s'agit là d'un point central de l'ontologie deleuzienne et il ne peut être évacué même si l'on veut par ailleurs penser certaines proximités avec un penseur tel que Stirner. La prise en compte de cet aspect de l'ontologie deleuzienne manque à l'analyse Newman ce qui rend certes plus facile de souligner la continuité entre Deleuze et Stirner, mais l'opération se fait alors au prix d'une profonde occultation de sa pensée.

1.3. La matrice individuelle de l'Être selon Stirner

Nous disions que le mouvement créateur de différences, chez Deleuze, s'opère par une série de processus qui se rapportent à la substance une et qui en traduisent les flux dans le réel. Ainsi le sujet peut s'incarner en tant qu'entité singulière. Au contraire, bien que l'ontologie stirnérienne s'inscrive aussi dans un mouvement de différences pures, il y a une forte différence avec Deleuze. Là où Deleuze imagine une solution censée appuyer son refus du dualisme, Stirner quant à lui se sert de son ontologie pour défaire les argumentaires hégéliens et post hégéliens. C'est bien aux absolus de l'hégélianisme que le philosophe s'attaque dans *l'Unique et sa propriété*. Comme le dit Massimo Passamani, le sujet stirnérien « [...] n'est "unique" qu'avec ses rapports (avec son monde). Le terme *unicité* exclut donc celui d'absolu, puisqu'absolu – *ab-solutum* – signifie précisément privé de rapports, de relations. »⁷⁵. Lorsque Stirner affirme que l'Unique est propriétaire de son monde, il veut aussi dire qu'il est lui-même l'origine de l'ensemble de ses rapports : il est le créateur de son univers. Cependant, précise Passamani, il n'y a pas d'union réelle pour caractériser les rapports de l'Unique. Comme nous le verrons au chapitre trois, autrui n'existe pour le sujet qu'en tant que potentialité, c'est-à-dire qu'en tant qu'outil lui permettant d'augmenter sa puissance personnelle. Chez Stirner, les individus sont des univers à part entière qui ne se rencontrent jamais directement. C'est pour cette raison, ce que nous développerons sous peu, qu'il y a chez lui plurivocité de l'être. Il n'y a pas de substance univoque chez Stirner, mais bien plutôt une plurivocité de l'Être, puisque chaque Unique constitue un univers relatif à l'un des sens que prend l'Être. L'entité individuelle chez Stirner n'est pas un résultat, mais plutôt est une origine parmi d'autres.

75. Passamani, Massimo. (2008). « L'utilisation réciproque : relationnalité et révolte chez Max Stirner ».

« En soulignant l'universalité de l'unicité (dans le sens où chacun est unique), Stirner ne se pose pas comme *le* centre, mais comme *un* centre. [...] Quand Stirner parle de monde, il désigne cet ensemble de relations que l'Unique entretient avec tout ce qui est autre que lui, qu'il s'agisse de choses ou de personnes. La centralité par rapport à ses propres rapports [...] »⁷⁶

Pour mieux saisir les termes sous lesquels se présente cette plurivocité de l'Être, il faut revenir à l'argumentaire utilisé par Passamani dans son texte. Si l'Unique est premier, c'est qu'il est le seul maître et créateur de son univers. Pour comprendre, il faudrait penser au sujet stirnérien dans des termes qui ressemblent à la monade de Leibniz, c'est-à-dire comme un être parmi d'autres dépourvu de rapports avec les autres monades : « Tu es *unique* uniquement avec ta *propriété* ». ⁷⁷ L'Unique, précise le commentateur, est une « *unilatéralité* » qui résiste au concept d'union. Même l'association d'égoïstes, comme nous le verrons au troisième chapitre, n'est pas caractérisée par le philosophe comme un regroupement social, mais elle fait plutôt figure d'instance censée augmenter la puissance propre au sujet. Les seuls rapports que celui-ci entretient sont en lien avec son univers propre. Sous cet angle, l'on dira alors qu'autrui est perçu par l'Unique comme moyen. Il est un outil dont l'Unique se sert afin d'exploiter son univers pleinement.

L'Être plurivoque et dépourvu d'absolu suppose également le rejet de tout prédicat essentiel censé témoigner d'une nature propre à la singularité de l'individu. Pour Stirner, les prédicats sont en quelque sorte des fantômes vides, c'est-à-dire sont de l'ordre des idées fixes et des abstractions. L'on dira alors que son matérialisme coïncide en premier lieu avec un mode d'existence où se manifeste une série de différences qui

76. *Ibid.*

77. Penzo, Giorgio. (1983). *Max Stirner. Scritti minori*, [Traduit par G. Riva]. Bologne : Pàtron. p. 131 et p. 113.

ne correspondent qu'aux agencements de rencontres émergeant de la puissance et des désirs des Uniques. Le sujet stirnérien est l'origine et le moment d'un plan unique dont il est propriétaire.⁷⁸ Ensuite, s'il est propriétaire de tout ce qui l'entoure, c'est dans la mesure où il en est aussi le créateur. Cela signifie que le sens de son monde découle directement de lui en tant que sa création. Être de passions égoïstes, l'Unique se pose aussi comme seul créateur de sa singularité, et donc de la relation qu'il entretient avec son plan d'existence unique et matériel. Comme le mentionne Albert Lévy à ce sujet, il n'y a pas, pour Stirner, de définition objective des choses : « [...] Chacun trouve dans les objets ce qu'il y cherche [...] »⁷⁹. Qui plus est, il importe de préciser que le processus par lequel il crée est dit *éternel*. Comme nous le verrons, les configurations de son existence changent au même rythme que le mouvement créateur de l'Unique. Il y a chez Stirner une multiplicité de *moments* d'individualités en devenir, c'est-à-dire que les sujets individuels en tant qu'origines chaotiques et instables changent sans cesse leurs configurations. C'est de ces configurations qu'émerge la forme d'un plan d'existence en tant qu'associé à un individu en particulier. Pour Stirner, le sens ne préexiste jamais à l'Être puisque toute définition prédicative est héritée de la morale (religieuse, humaniste ou autre) et a en ce sens pour effet de relier les différences du réel à un ordre transcendant.

Le matérialisme stirnérien suppose donc le rejet des transcendances au bénéfice de la vie réelle. Roger De Weiss suggère que les origines du matérialisme stirnérien remontent à Aristote, dans la mesure où il suppose une homologie entre la matière et la forme, entre l'âme et le corps.⁸⁰ En dehors de l'univers matériel propre à l'individu,

78. Pour Stirner, le fait d'être propriétaire signifie que l'Unique est disposé à jouir de tout ce dont il a envie. Il s'empare ainsi de l'objet de ses désirs afin d'en consommer la substance. Il s'en départira par la suite pour prendre un autre des éléments visés par son désir.

79. Lévy, Albert. (1904). *Stirner et Nietzsche* [Thèse]. p. 21.

80. De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie », p. 223.

aucune réalité ne peut subsister. L'homme et la nature participent au même mode d'existence, comme l'ensemble de la multiplicité des univers propres aux uniques. Il faut imaginer le monde de l'Unique comme un univers parmi d'autres : s'il y a une pluralité de sens relative à l'Être, il y a aussi une pluralité d'univers matériels. Les univers se côtoient, mais ne se frôlent jamais et c'est pour cette raison que l'Unique est un centre. Âme et corps y participent de manière conjointe en tant que tout, mais jamais en tant qu'absolus. Victor Basch montre à ce sujet l'effort du christianisme primitif, qui voulait soumettre le corps, considéré comme la « partie basse de l'homme »⁸¹, à l'âme, considéré pour sa part comme sa « partie noble ». Le christianisme plante ainsi l'Esprit du péché au sein de l'âme individuelle : « [...] l'homme ne craint plus les fantômes qui sont en dehors de lui, mais les spectres qui sont en lui [...] »⁸². C'est la corporalité propre à l'individu qui souille son âme de l'Esprit du péché, et c'est à travers une somme de dictats religieux qu'il pourra retrouver une part de l'essence divine. Suivant sa mort, lorsque libéré de sa propre corporalité, il pourra alors atteindre l'Esprit pur. Mais, poursuit Basch, comme l'Esprit pur ne peut être atteint qu'après sa mort, l'homme le perçoit comme une puissance transcendante extérieure à l'individu. Stirner est très critique à ce sujet. Comme toutes les idées fixes, la croyance en cette transcendance divine contribuerait à miner l'entreprise créatrice de l'Unique en lui fournissant le modèle auquel il devrait se soumettre.⁸³ En tant qu'abstraction de l'esprit, l'âme, tout comme les prédicats, contribuerait à effacer les singularités indéfinissables propres aux êtres.

« C'est le Christ qui mit en lumière cette vérité que le véritable Esprit, le fantôme par excellence, est — l'Homme. L'esprit fait chair, c'est l'Homme ; il est lui-même l'effroyable essence, il en est à la fois l'apparence et l'existence. Depuis lors, l'homme

81. Basch, Victor. (1904). p. 57.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*

ne s'épouvante plus devant les revenants qui sont hors de lui, mais devant lui-même ; il est pour lui-même un objet d'effroi. Au fond de sa poitrine habite l'Esprit de péché, la pensée la plus douce (et cette pensée est elle-même un Esprit) est peut-être un diable, etc. [...] Ce n'est cependant que par la « chair » que je puis secouer la tyrannie de l'Esprit, car ce n'est que quand un homme comprend aussi sa chair qu'il se comprend entièrement, et ce n'est que quand il se comprend entièrement qu'il est intelligent ou raisonnable. »⁸⁴

Si Stirner pose l'homologie structurelle du corps et de l'âme, ce n'est pas seulement pour briser l'argumentaire chrétien qui appelle à soumettre la corporalité de l'homme aux dictats religieux d'un Esprit pur et transcendant, c'est aussi pour montrer que le moteur des processus créatifs de l'Unique dépend des jeux de sa puissance personnelle. Disons alors que le matérialisme stirnérien dépend de cette notion de puissance, qui à plusieurs égards rappelle la définition deleuzienne. Comprise elle aussi en un sens spinoziste, la puissance propre à l'Unique représente ses potentialités singulières, c'est-à-dire ce qu'il peut et ne peut pas effectuer selon ses capacités physiques et mentales.

« Qu'est-ce donc que ma propriété ? Ce qui est en ma puissance, et rien d'autre. À quoi suis-je légitimement autorisé ? À tout ce dont je suis capable. »⁸⁵

Les jeux de création provenant de l'Unique dépendent alors de ces limites propres à l'entité individuelle. La puissance, chez Stirner, est donc associée aux flux de désirs qui participent à cette création du réel. Comme nous l'expliquerons plus loin, la puissance est relative à ce que Michel Onfray nomme « instinct de jouissance », c'est-à-dire s'explique par cet instinct de l'Unique qui le pousse à posséder les objets de ses désirs comme ses créatures. C'est en possédant qu'il peut user de sa puissance créatrice : il faut se souvenir que, pour Stirner, posséder et créer sont des termes

84. Stirner, Max. (1972). *l'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, Paris : l'Age D'homme. p. 45 et p.59.

85. *Ibid*, p. 208

équivalents à plusieurs égards. Contrairement à ce qui se produit chez Deleuze, les flux délirants n'émanent pas d'une substance Une, mais bien de l'Unique lui-même.

Là où cela devient intéressant, c'est lorsque l'on considère que la puissance individuelle propre à l'être peut être augmentée par le mécanisme de l'association d'égoïstes. L'ontologie stirnérienne dépend aussi de cette structure, sans laquelle il serait impossible de comprendre en quoi consiste la circulation des désirs pour l'Être stirnérien. Nous reviendrons de manière plus développée à la dimension politique de cette circulation au chapitre trois. Pour l'instant, comprenons l'association d'égoïstes comme un des moyens contribuant aux jouissances personnelles des Uniques. Elle a pour effet d'augmenter leurs puissances créatrices et se caractérise par un ensemble d'Uniques pourvus d'entreprises et de désirs similaires s'unissant afin de mettre leurs puissances en communs. Comme le stipule Stirner, « [...] nos puissances réunies produisent plus que l'une d'elles ne pourrait faire isolément »⁸⁶ et, en cela, l'association n'est, pour Stirner, « rien d'autre qu'une augmentation de ma force [...] »⁸⁷. L'on dira alors que si la constitution du réel ne dépend en définitive que de l'Unique à travers les processus de sa création, elle dépend aussi de surcroît des configurations qu'il crée à travers les flux désirant de ses congénères, qu'il utilise en tant qu'outils. Comme le fait judicieusement remarquer François Hatot, le dialogue, chez Stirner, n'est possible entre les individus que par un « fais-toi valoir »⁸⁸ et le lien social entre ceux-ci n'existe que par le biais de leurs autovalorisations propres, c'est-à-dire par le biais de leur utilisation réciproque d'autrui ; c'est aussi pour cette raison que le lien social est nécessairement

86. *Ibid.*, p. 247.

87. *Ibid.*

88. Hatot, François (2005). «De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'Unicité chez Max Stirner : Études Stirnérienne I» [Mémoire de maîtrise en ligne]. Université de Paris IV, septembre 2005. Récupéré de http://max-stirner.com/wp-content/uploads/2020/05/etude-stirnerienne-I_watermark-1.pdf.

un outil qu'utilise l'individu pour assouvir ses désirs. S'il reste toujours subordonné à son créateur, le désir, dans l'association, passe d'un individu à l'autre, s'entrechoquant et se mêlant aux visées égoïstes des autres associés. Il est multiple, puisque parcouru et nourri par la puissance d'autrui, mais reste cependant unique et différencié. Par le ou les objectifs qui émergeront des termes du contrat de l'association, le désir individuel peut acquérir une consistance plus solide et ainsi s'assurer de sa course. Si le réel s'inscrit à travers une série d'existences qui, incomparables les unes aux autres, se constituent en agencements de réseaux parcourus par des instincts égoïstes variables, ceux-ci n'acquièrent leurs consistances qu'à travers l'Unique lui-même. En définitive, c'est lui qui se doit d'être à l'origine de la création de l'association. Définie dans la préface de *L'Unique et sa propriété* comme « résultant du libre choc des individus, opposé à la société actuelle religieuse et hiérarchique »⁸⁹, elle est, contrairement à la société, non permanente : elle se brise lorsque les termes du contrat arrivent à leur fin. Une fois son objectif conquis, l'Unique le redirige vers d'autres conquêtes, passe de la création d'un ensemble d'agencements à la création d'un autre (d'une association à une autre). De cette manière, comme le souligne Hatot, l'association ne restreint pas la liberté individuelle, mais plutôt la rend possible : elle est le modèle de Stirner pour penser les multiplicités.⁹⁰ Si l'Être stirnérien est plurivoque, c'est qu'il est caractérisé par une pluralité de configurations différentielles qui changent sans cesse. Chaque Unique membre de l'association en constitue le point central selon sa propre perspective. Pour cette raison aussi, l'Unique est fermé aux flux qui émanent du dehors de sa singularité. Il canalise les puissances d'autrui afin d'augmenter la sienne propre et ainsi accentuer le niveau de ses créations. S'il n'y a pas de sens a priori de l'existence qui, chez Stirner, définit le réel, c'est donc parce que celui-ci est plurivoque, multidimensionnel et dynamique.

89. *Ibid*, p. 15.

90. *Ibid*, p. 244.

Si Stirner s'oppose aux abstractions de l'esprit, c'est parce que ces dernières figent l'appréhension de l'être : lorsque l'individu emploie ces abstractions, il en vient alors à ignorer son instinct premier, c'est-à-dire son égoïsme primaire. En fait, la singularité individuelle s'incarne chez Stirner par ce qu'il nomme l'égoïsme conscient. Tout au contraire, lorsqu'il adopte une identité préétablie, il refoule cet égoïsme et s'ignore lui-même. Stirner oppose dès lors à l'égoïsme conscient le statut de l'égoïste qui s'ignore – celui qui ne se reconnaît pas encore comme créateur⁹¹ – et qui canalise ses desseins égoïstes vers des transcendances qui n'ont aucune existence réelle. Ces dernières, comme nous l'avons vu, tendent alors à se cristalliser en son être, lui imposant une série de dictats qui s'imposeront à lui. Un tel individu n'est pas autonome en cela qu'il dirige toujours ses actions selon l'entité qu'il sert, qu'elle soit idée, personne, concept moral, etc. Qui plus est, cela influe sur sa personnalité, qui n'est pas représentative de la singularité chaotique qui l'anime. L'égoïsme inconscient n'est pas conscient de son pouvoir créateur. Cette composante de l'ontologie stirnérienne, que Newman évacue de ses explications, est extrêmement importante pour bien saisir le statut de l'entité individuelle dans sa pensée. Retenons pour l'instant que ce n'est que si l'être est conscient de l'égoïsme qui l'anime, et qu'il s'en sert selon son propre vouloir, qu'il peut abandonner les transcendances fixes. Lorsqu'il l'assume, il parvient à défier tout devoir-être et à reprendre le contrôle des créations qui découlent de lui. Il en redevient le propriétaire.

« Qu'entends-tu donc par un égoïste ? Celui qui, au lieu de vivre pour une idée, c'est-à-dire pour quelque chose de spirituel, et de sacrifier à cette idée son intérêt personnel, sert au contraire ce dernier. [...] Es-tu lié à ton heure passée ? Dois-tu faire aujourd'hui ce que tu fis hier ? Ne peux-tu te transformer à chaque instant ? S'il en était ainsi, tu te sentirais enchaîné et paralysé. Mais, chaque minute de ton existence, une nouvelle

91. Comme nous le verrons, l'Unique stirnerien, en tant que créateur de son univers, est pour Stirner celui qui donne sens à son univers.

minute de l'avenir te fait signe et t'appelle ; en te développant, tu te dégages “ de toi ”, de ton moi actuel. Ce que tu es à chaque instant est ton œuvre, et tu dois à cette œuvre de ne pas te perdre, toi, son auteur. Tu es toi-même un être supérieur à ce que tu es, tu te dépasses toi-même. Mais ce fait que tu es supérieur à toi, que tu n'es pas seulement une créature, mais en même temps ton créateur, t'échappe en ta qualité d'Égoïste involontaire, et c'est pourquoi l' “être supérieur” reste pour toi un étranger. Tout être supérieur, Vérité, Humanité, etc., est un être au-dessus de nous. »⁹²

C'est de cette manière que l'individu conserve la puissance de création du multiple dans son univers. Le fait d'embrasser son instinct premier lui permet alors de consommer le fruit de ses créations. Notons alors l'importance de l'autonomie qui, dit Lévy à ce sujet, est intimement lié à l'instinct d'égoïsme assumé par le sujet. Elle sert au sujet à s'assurer de la destruction des spectres de l'Esprit, mais aussi, elle est le moteur de l'ensemble des créations qui émaneront de lui. Cela veut dire que l'acte de création du réel en lui-même est l'impulsion propre à l'autonomie, c'est-à-dire propre à des desseins qui seraient exempts de toute influence extérieure et qui ne procéderaient que selon les désirs singuliers de l'Unique.

1.4. Deux conceptions distinctes de l'Être et de l'individu

Les ontologies respectives de Deleuze et Stirner mériteraient une présentation beaucoup plus détaillée. Notre but était toutefois d'établir que l'exposé des fondements de leurs pensées impose une révision majeure de la thèse de Newman, qui se contente de mettre au jour leur proximité. Bien sûr, Newman a raison de souligner que l'un et

92. *Ibid*, p. 38 et p. 42.

l'autre voient l'individu comme une singularité fluctuante. Mais le rapprochement s'estompe lorsque l'on considère l'origine des fluctuations. Chez Deleuze, elles participent à la multiplicité de la substance univoque. Chez Stirner, les fluctuations émanent de l'individu lui-même en tant que ses créations.

L'autonomie qui caractérise ou non les sujets est liée directement à la question de l'univocité et la plurivocité de l'Être. Résumons notre argumentaire à ce propos. Dans le cas de la pensée deleuzienne, on parle d'une singularité individuelle dépourvue d'autonomie et qui dépend des flux de différences, tandis que dans la pensée stirnérienne, il s'agit plutôt d'une singularité qui procède de l'autonomie, principal facteur à l'origine de la création des flux de différences. S'il y a bel et bien une instance individuelle chez Deleuze, elle est d'un tout autre ordre que ne l'est l'Unique stirnérien. Ce que notre analyse tend jusqu'ici à montrer, c'est que l'univocité qui s'applique à l'Être deleuzien ne s'applique pas chez Stirner. L'Unique n'est pas une instance univoque, mais bien plutôt une entité créatrice parmi les autres, dont elle se distingue. C'est aussi pour cette raison, rappelons-le, que l'Être chez Stirner ne fait pas figure d'absolu. Il y a plusieurs sens à l'Être stirnérien selon l'Unique qui le crée. Le réel dépend de l'Unique et donc ne lui préexiste pas. S'il est multiple, c'est-à-dire qu'il y existe autant d'univers de sens qu'il y a d'Uniques, c'est qu'il est corollaire d'une multitude de singularités, tous étant étanches les unes les autres. L'association des égoïstes n'est elle-même pas un tissu social. Elle n'est qu'un mécanisme parmi d'autres que l'Unique utilise pour créer son réel. C'est parce que les univers ainsi créés forment une multiplicité dont les réalités ne se ressemblent et ne se rejoignent pas que l'on parle de plurivocité de l'Être chez Stirner.

Or c'est plutôt le mouvement inverse qui se produit dans la pensée deleuzienne. Le point crucial est l'idée d'une substance univoque pourvue d'une multiplicité

différentielle. L'instance individuelle n'est donc pas chez lui une donnée immédiate, il faut en ressaisir la constitution. Elle existe néanmoins, mais diffère de l'individu stirnérien : l'individu deleuzien est une configuration contingente d'intensités. La substance univoque appartient elle-même à ce que Deleuze caractérise d'immanence transcendantale, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'un ensemble de flux différentiels. L'individu existe à travers ces ensembles et se constitue comme assemblage de points différentiels intensifs.

Chez Stirner, les flux sont toujours imbriqués dans les instincts – égoïsme et autonomie – de l'Unique. Il n'y a pas de transcendance des différentiels chez Stirner, puisque les différences participent à la particularité que commande l'Unique. Qui plus est, le sujet individuel s'y retrouve comme l'unique plan propre à son univers, ce qui est le cas de tous les Uniques.

Il faut retenir à ce stade-ci que les conceptions distinctes de l'Être et de l'entité individuelle éloignent les deux pensées. En effet, d'un côté le sens du réel découle du matériel traduit par le biais des représentations et suppose une ascèse du sujet, tandis que de l'autre, le réel découle nécessairement de la volonté propre à l'Unique. Ce fait a pour fonction, à notre avis, d'entraîner des conséquences qu'on ne peut écarter. Le statut et le sens des similarités mises de l'avant par Newman doivent par conséquent être pensés à la lumière des différences majeures entre les deux pensées. C'est en analysant le processus d'individuation chez Deleuze et Stirner que nous chercherons à préciser les enjeux soulevés par Newman.

CHAPITRE 2

L'IMPORTANCE DU PROCESSUS D'INDIVIDUATION

Le mouton ne s'efforce pas de devenir un « vrai mouton », ni le chien un « vrai chien » ; aucun animal ne prend son être pour un devoir, c'est-à-dire pour une idée qu'il doit réaliser. Il se réalise par là même qu'il vit sa vie, c'est-à-dire qu'il s'use et qu'il se détruit. Il ne demande pas à devenir quelque chose d'autre que ce qu'il est. Ce n'est pas que je veuille vous conseiller de ressembler aux animaux. Je ne le puis d'ailleurs pas, car vous exhorter à devenir des animaux serait vous proposer de nouveau une tâche, un idéal[...] Il en va tout autrement si tu ne poursuis pas un idéal comme ta « destination », mais que tu te consumes comme le temps consume tout. La destruction n'est pas ta « destination », car elle est le présent.⁹³

Max Stirner, *L'Unique et sa propriété* [En ligne].

L'étude du sujet individuel apporte des données importantes à considérer pour notre analyse. D'abord, parce qu'elle permet de comprendre de manière plus précise des divergences de fond : chez Stirner, il y a plusieurs sens à l'Être, et l'Unique en tant qu'entité individuelle est le moteur de la création de son monde, tandis que c'est la substance univoque qui crée le potentiel individuel ainsi que le réel chez Deleuze. Cette étude permet aussi de relever l'existence d'un processus très important pour préciser l'analyse : celui de l'individuation. Les divergences ontologiques sur le statut de l'individu, traitées au chapitre un, deviennent beaucoup plus claires lorsque l'on prend

93. Stirner, Max. (1842). *L'Unique et sa propriété* [En ligne]. Paris : P.V. Stock Éditeur. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/stirner_max/unique_propriete/Stirner_unique_propriete.pdf.

en compte de manière approfondie le mécanisme de l'individuation. La prise en compte du processus d'individuation sera aussi très importante pour saisir les divergences politiques dont nous traiterons au troisième chapitre.

Comme nous le montrerons sous peu, si le processus est à l'œuvre dans les deux pensées, c'est en tant qu'il est à l'origine de la création du réel. Son usage permet de comprendre que les similarités sur lesquelles insiste Newman restent valables, mais qu'elles sont mieux cernées si l'on tient compte des mécanismes ontologiques profonds des deux pensées. L'étude de l'individuation permet en ce sens de constater que ce qui fait l'individu, chez Stirner et chez Deleuze, est posé similairement en tant que devenir chaotique et mouvant. Nous verrons cependant que le processus d'individuation n'est pas pensé, dans les deux cas, à partir du paradigme ontologique.

Ce chapitre sera pourvu de trois parties. La première traitera des origines du concept d'individuation, pour en étendre et en préciser la compréhension. La deuxième partie sera consacrée à la théorisation du processus chez Deleuze, tandis que la troisième partie présentera l'individuation stirnérienne. Il sera alors plus simple de comprendre, au chapitre trois, en quoi les mécanismes propres à l'Être s'incarnent en devenirs « politico-éthiques »⁹⁴ chez Newman ainsi que les raisons profondes qui font en sorte que ces devenirs ne répondent pas aux mêmes présupposés ontologiques.

94. Newman, Saul. (2003). «Deleuze and Stirner».

2.1. Les origines du concept d'individuation – Jung, Aristote, Leibniz

Avant d'aborder l'individuation chez Stirner et Deleuze, il faut considérer le concept en lui-même, pour en saisir notamment les origines théoriques, ce qui permettra une meilleure compréhension de l'orientation matérialiste que lui donnent aussi bien Stirner que Deleuze.

Si plusieurs sens lui ont été donnés dans l'histoire de la pensée, le concept est le plus souvent défini comme processus permettant la formation de l'entité individuelle. De manière plus précise, comme l'explique Alain Delaunay, il s'agit du « [...] processus d'organisation qui détermine la réalisation d'une forme individuelle complète et achevée. »⁹⁵. On doit notamment ce sens, poursuit Delaunay, à l'œuvre de Carl Gustav Jung, jugée essentielle dans l'élaboration du concept. Jung reprend en réalité plusieurs perspectives philosophiques auxquelles il ajoute une série de considérations permettant une compréhension nouvelle et plus éclairée de ce que serait l'individuation. C'est aussi, de l'aveu de Delaunay, le premier à en proposer une conception « à la lumière de la psychologie des profondeurs. »⁹⁶ Pour ces diverses raisons, il nous semble nécessaire de considérer brièvement son analyse.

Jung caractérise l'individuation comme un « processus par lequel un être devient un « in-dividu » psychologique, c'est-à-dire une unité autonome et indivisible, une totalité. »⁹⁷ Selon Jung, l'individuation correspond à la réalisation du *Soi*, qui nous

95. Delaunay, Alain. « Individuation ».

96. *Ibid.*

97. Jung, C.G. (1973). p. 630.

distingue d'autrui. Le *Soi* se distingue du *Moi* en cela qu'il s'inscrit dans un jeu d'échanges entre les forces conscientes et inconscientes de l'individu, c'est-à-dire qu'il correspond à la forme achevée de l'individu, émanant de ces jeux.⁹⁸ Pour mieux comprendre la dynamique propre au concept jungien, Sylvie Ducretot explique que pour Jung, nous naissons décentrés de notre propre totalité individuelle. Notre *Moi* – part consciente de la totalité individuelle – n'est ni représentatif de notre totalité dans son ensemble ni non plus du centre de notre psyché : il n'est qu'une des parties du tout individuel. L'individuation constitue alors ce mouvement qui vise le recentrement de l'individu vers son noyau interne, lui donnant accès à son *Soi*-même.⁹⁹

Dans *Les sept sermons aux morts*, Jung définit le principe d'individuation comme une différenciation. Pour le psychanalyste, cela s'explique du fait de la relation qu'entretient la Créature (l'être individuel) au Plérôme, cette substance que Jung associe à l'infini éternel qu'est l'existence. Pour bien nous imaginer l'individuation jungienne, il est nécessaire de comprendre en quoi consiste cette relation. Pour débiter, disons du Plérôme qu'il pourrait être réfléchi comme un plan intensif où l'ensemble des qualités de l'infini éternel sont regroupées. Elles coexistent en effet les unes avec les autres sans qu'aucune interaction ne soit effectuée. De cette manière, comprenons que le Plérôme n'est pas destiné à se satisfaire de l'une d'entre elles pour se définir. Comme dit Jung, l'infini éternel qui le caractérise ne peut avoir de qualités puisqu'il

98. Pour Jung, le *Soi* correspond à « [...] l'archétype central, [...] la totalité de l'homme. » (Jung, p. 635), c'est-à-dire qu'il est « [...] une entité “sur-ordonnée” au moi. ». De ses propres mots, le *Soi* « [...] est non seulement le centre, mais aussi la circonférence complète qui embrasse à la fois conscient et inconscient : il est le centre de cette totalité comme le moi est le centre de sa conscience. » (C.G.Jung, p. 636). Tout au contraire, le concept du *Moi* correspond aux percepts d'un individu, c'est-à-dire à sa part consciente.

99. Ducretot, Sylvie. *Le processus d'individuation de C.G. Jung* [en ligne], exposé en ligne (Rojo Sierra : Introduction à la lecture de Jung, Éd. Goerg), Récupéré de https://www.psychanalyse.com/pdf/JUNG_LE_PROCESSUS_D_INDIVIDUATION_CHEZ_C_G_JUNG_20_PAGES_2.5_MO.pdf.

les contient déjà toutes en son sein : en cela, les qualités s'annulent dans le Plérôme, c'est-à-dire qu'elles n'y sont pas actives.

La Créature ne participe pas au Plérôme, n'est pas dans le Plérôme, affirme Jung. C'est plutôt le Plérôme qui anime l'individu, c'est-à-dire passe à travers lui en tant que son commencement et sa fin. C'est la solidité de son immanence qui distingue la Créature du Plérôme. Contrairement à ce dernier, la Créature est dotée de qualités qui lui sont propres, c'est-à-dire qu'elle n'en contient qu'un nombre fini. Bien qu'elles procèdent toutes du Plérôme – n'oublions pas que le Plérôme passe à travers l'individu – elles ne s'annulent pas dans l'entité individuelle, mais plutôt y sont actives. Dans l'être elles se constituent alors selon des couples d'opposés, par exemple le Juste et l'Injuste. L'individu, pour se construire, se doit alors de se différencier de ces couples actifs en lui. Si nous gardons en tête que le Plérôme constitue l'état dans lequel l'ensemble des qualités se trouvent indifférenciées – c'est ainsi que les oppositions y sont inactives – et que la Créature quant à elle est constituée de qualités qui au contraire se différencient les unes des autres en couples d'opposés (bien/mal, beau/laid, etc.), il est alors beaucoup plus facile d'accéder au concept d'individuation jungienne. « Notre essence est différenciation. [...] C'est là ce qu'on appelle le *principium individuationis*. Ce principe est l'essence de la Créature. »¹⁰⁰. Pour Jung alors, en tant que Créatures, nous nous devons de nous différencier des couples d'opposés qui ne s'annulent qu'au sein du Plérôme : c'est là notre essence. L'individu ne peut en cela les annuler, mais peut par contre s'en distinguer. Dans le cas où il n'embrasserait pas son essence, et donc ne serait pas soumis au principe d'individuation, il se verrait alors devenir prisonnier de ces mêmes qualités du Plérôme. Par exemple, le fait de ne pas se différencier suffisamment du Beau aurait pour effet de pousser la Créature à s'identifier au couple

100. Maillard, Christine. (2017). *Au cœur du Livre Rouge, les Sept Sermons aux morts : aux sources de la pensée de C. G. Jung* [En ligne].

d'opposés qui, dans le Plérôme, constituent le Beau et le Laid. Cela veut dire que lorsque nous tendons vers une qualité dont nous omettons de nous différencier, nous tombons au sein de ces deux opposés (pour reprendre notre exemple, cela veut dire de tomber dans le Beau et dans le Laid). Nous tombons alors directement au sein du Plérôme. Dit autrement, puisque les qualités ne peuvent s'annuler en nous comme c'est le cas dans le Plérôme, Jung dira qu'un tel état aurait pour effet d'entraîner la dissolution de l'être individuel.¹⁰¹ Découle dès lors une somme de maladies psychiatriques qu'il analysera plus tard à partir de cet exposé. Retenons à cet égard que, pour Jung, le processus par lequel se différencie l'entité individuelle est celui qui la pousse à se recentrer vers sa totalité.

Malgré que l'apport de Jung éclaire une grande partie des composantes propres au concept d'individuation, il faut cependant avouer que l'individuation jungienne demeure très orientée vers les contenus internes et psychiques de l'individu, c'est-à-dire les archétypes en tant que symboles inconscients innés et émergeant d'un inconscient universel, partagé par tous les êtres. Son analyse s'effectue au détriment de ce qui relève de sa corporalité physique et de l'influence du monde extérieur en général.¹⁰² L'on retiendra néanmoins du concept jungien le fait que l'individuation constitue le processus qui pousse la Créature à réaliser les éléments propres à son unicité par le fait de divers mécanismes de différenciation. Mais il est important de penser un processus matériel d'individuation si l'on veut éclairer les analyses de Stirner et de Deleuze.

101. *Ibid.*

102. Pinheiro Neves, José. (2011). « Pour Comprendre les nouvelles liaisons digitales : le concept d'individuation chez Carl Jung et Gilbert Simondon ». p. 107.

Bien que le concept d'individuation ait été popularisé par Jung, il n'est bien sûr pas le seul penseur à l'avoir théorisé. Dans *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, Roger De Weiss fait remarquer que l'enjeu de l'individuation par la matière remonte à l'un des problèmes classiques de la philosophie, qu'on peut tenter de résoudre en usant de certaines théorisations d'Aristote en ce qui a trait à la question de l'Être. Aristote postule une conception de l'Être en tant que composé d'une matière et d'une forme indissociables l'une de l'autre. C'est de ce cadre hylémorphique qu'émerge alors le principe d'individuation aristotélicien.¹⁰³ La matière, comme l'explique Philippe Caspar, est indéterminée et sensible à la fois. Sa phase sensible subit en cela divers changements dans sa relation avec la forme, par le mouvement propre à l'individuation.¹⁰⁴ Pour mieux comprendre, l'on dira que l'individuation est associée à l'acte, à l'*Entelechia* et, de cette manière, procède par le *mouvement* propre à la matière. Pour Aristote, le mouvement passe par trois composantes : la *puissance*, l'*energia* et l'*entelechia*. L'*entelechia* dépend d'une distinction entre la puissance – associée à la matière en tant que potentiel virtuel inachevé – et l'acte, qui, quant à lui, dépend de causes formelles et représente le réalisé ou l'atteint. L'*entelechia*, explique Annick Latour est en quelque sorte ce processus qui mène à l'accomplissement d'une nature complète et achevée.¹⁰⁵ Elle s'apparente en ce sens à une finalité. Dans le mouvement, la puissance sert d'élément déclencheur et prépare l'action par la canalisation des flux indéterminés de la nature. L'*energia*, quant à elle, constituerait le déploiement de l'acte : elle cherche l'*entelechia* en tant qu'aboutissement. L'action qui correspond à la puissance est liée à l'acte de l'*energia* en cela que tous deux s'appellent mutuellement. L'acte anticipe sa propre finalité par

103. Caspar, Philippe. (1986). « Le problème de l'individu chez Aristote ». p. 175.

104. *Ibid*, p. 179.

105. Latour, Annick. (2002). « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne ». p. 699 et 700.

le biais de l'*entelechia*, c'est-à-dire qu'elle vise son propre aboutissement. Par ailleurs, si l'*entelechia* s'apparente à l'individuation, c'est parce qu'elle associe la forme à la matière sous sa forme sensible et comble ainsi le manque propre à l'acte. « Dans le mouvement, l'acte représente le terme, le but du processus, l'aboutissement de l'acquisition de la forme qui manquait à l'être en puissance. ».¹⁰⁶ En d'autres termes, comme l'avance Latour, l'acte permet l'actualisation du potentiel virtuel indéterminé qu'Aristote associe à la matière. Dans l'acte, la puissance relative au potentiel virtuel à actualiser est associée à l'*energia*, tandis que pour l'*entelechia*, c'est plutôt la possibilité d'aboutissement relative à la substance. Cela signifie aussi, de surcroît, qu'au contraire de l'*energia* – qui représente la partie dynamique de l'acte –, l'*entelechia* est plutôt l'aboutissement statique que la puissance cherche à actualiser. L'essence d'un être ou d'une chose, pour Aristote, ne dépend pas de l'Idée transcendante, mais plutôt d'une série de manifestations internes qui cherchent à accomplir le phénomène de l'*entelechia*. Pour cela, le philosophe est le premier qui, sans le nommer directement, pose l'individuation comme processus permettant d'actualiser ce qui est en puissance au sein de la matière, et ce, par le biais de la forme.¹⁰⁷

C'est avec Leibniz que le concept d'entéléchie devient encore plus pertinent pour nous. Pour le comprendre, il faut partir de la relation qu'entretiennent les concepts de *machine de la nature* et d'*entéléchie primitive*. C'est dans les années 1691, dit Latour, que Leibniz introduit le concept d'entéléchie, qui deviendra monade vers 1696. S'il la qualifie de primitive, c'est que l'entéléchie correspond à l'entité humaine comme monade dominante, c'est-à-dire comme siège de la totalité des perceptions qui

106. *Ibid*, p. 701.

107. Kunzmann, Peter. Bukard, Franz-Peter. et Wiedmann, Franz. (1993). *Atlas de la philosophie* (2^e édition). Italie : La pochothèque. p. 49.

parcourent le vivant (monades dites constituantes).¹⁰⁸ Comme l'explique Sarah Carvallo dans *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l'organisme et le mixte*, Leibniz cherche à lier, à l'aide du concept d'entéléchie, les actions de l'âme et du corps en démontrant que tous deux renvoient aux mêmes déterminations dynamiques, c'est-à-dire l'entéléchie en tant que cause qui se caractérise par l'ensemble des perceptions, et la loi en tant que mouvements découlant des fonctions organiques. Le fait que le corps et l'âme soient liés contribuent à assurer la continuité entre les perceptions et l'organisme, c'est-à-dire entre les mécanismes et la finalité de leurs fonctions.

C'est en des termes similaires qu'Arnaud Pelletier définit la *machine de la nature*. Il la décrit comme le complément corporel propre à l'entéléchie leibnizienne. En premier lieu, la machine de la nature se présente comme un corps physique entretenant une liaison avec l'âme (c'est-à-dire comme l'organisme qui entretient un lien avec les perceptions). C'est selon cette perspective que les flux sensoriels entrent en contact avec les fonctions propres au corps. L'entéléchie est alors définie comme le procédé permettant l'union du corps et de l'âme. Mais, comme le souligne Latour, cela sous-entend aussi que l'entéléchie porte en elle l'ensemble des forces actives et passives propre à la substance. Sous cette désignation qu'elle analyse, l'entéléchie correspond à un emboîtement innombrable d'une somme de compositions en tant qu'expressions de l'infini de l'univers qu'elle concentre, les monades constituantes. Il n'y aurait pas l'entéléchie, mais plutôt des entéléchies, lesquelles sont interprétées comme se faisant des « formes substantielles [...], des points métaphysiques pourvus de forces [...] ».¹⁰⁹ Si les entéléchies constituantes sont en premier lieu posées comme des *forces actives primitives*, c'est qu'elles sont considérées comme des composés actifs de la substance : elles correspondent, affirme Latour, à l'acte premier de la substance, voire même à la

108. Pelletier, Arnaud. (2006).

109. Latour, Annick. (2002). « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne » p. 715.

substance elle-même.¹¹⁰ Elles sont semblables à des points dynamiques d'où émergent les forces capables de permettre l'action des corps. Elles permettent une cohésion dans la substance à travers la monade dominante.¹¹¹

À ce propos, disons que la machine de la nature, elle aussi, est faite d'emboîtements de diverses pièces organiques. Pour le dire simplement, l'analyse effectuée par Arnaud Pelletier permet de constater qu'il y a deux aspects aux corps leibniziens : une *matière corporelle* et sa *matière seconde*.¹¹² Dans le cas de la matière corporelle, il s'agit du corps sensoriel lié à la perception (c'est-à-dire les perceptions en tant que causes ainsi que le mouvement en tant que loi). Animé par la substance – âme ou entéléchie primitive dominante –, il constitue l'unité dont procède l'ensemble des sensations. C'est la matière première qui deviendra plus tard, dans le vocabulaire leibnizien, la *Monade*.¹¹³ La matière seconde, quant à elle, comprend un ensemble de substances corporelles – comme en témoigne Pelletier, qui ne peuvent en ce sens être considérées comme des phénomènes –, c'est-à-dire un ensemble de substances corporelles possédant elles-mêmes leurs propres entéléchies internes. Seulement, et c'est là où ça devient intéressant, ces composés de la matière seconde ne semblent pas être considérés, par la matière corporelle, comme des individualités pourvues de leur propre unicité, mais plutôt comme des agrégats de percepts que captent la machine corporelle et qui s'interprètent par l'entéléchie.¹¹⁴

110. *Ibid.*, p. 718.

111. Pelletier, Arnaud. (2006). « Substance, individu, monade : les transformations de la métaphysique leibnizienne selon Michel Fichant ».

112. *Ibid.*, p. 22.

113. *Ibid.*, p. 23.

114. *Ibid.*

De Leibniz, l'on retiendra, avec Pelletier, que les machines de la nature sont en état de médiation avec l'âme. Elles ont pour fonction de représenter – de percevoir – l'infini de l'univers selon le point de vue du corps physique. C'est, dit Carvallo, de cette manière que l'entéléchie, ou monade, parvient à conjuguer « [...] la synthèse d'une finalité propre au vivant qui s'efforce de persévérer dans son être et son organisation [...] [et] la multiplicité des parties avec celle des fonctions au sein d'une unité ».¹¹⁵ C'est aussi pour cette raison que l'on peut affirmer que l'entéléchie ne correspond pas à une finalité ou à l'atteint comme chez Aristote, mais englobe toute finalité : elle « permet d'identifier l'intégralité du vivant en dépit de la multiplicité de ses parties ».¹¹⁶ La relation entre l'âme et le corps telle que la pense Leibniz ne suppose plus la puissance de l'acte ainsi que la finalité visée en elle-même comme le propose Aristote, mais plutôt la transformation constante du multiple dans l'un : comme en témoigne ce passage de Leibniz cité par Pelletier : il « [...] n'y a point de multitude sans de[s] véritables unités. ». Le point de vue du philosophe intègre le mouvement qui manquait à notre analyse du concept d'individuation. Il sera très utile pour comprendre les liens entre la singularité individuelle et la création du réel. Cela nous permettra de saisir l'individuation en lien avec l'unicité du sujet chez Stirner, ainsi que les mécanismes qui, chez Deleuze, permettent au processus d'assurer une cohérence entre le virtuel et l'actuel.

115. Carvallo, Sarah. (2004). *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l'organisme et le mixte* [En ligne]. Paris : Persée. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-bulletin-d-histoire-et-d-epistemologie-des-sciences-de-la-vie-2007-2-pages-213.htm> .

116. *Ibid*, p. 49.

2.2. L'individuation chez Deleuze

D'un premier abord, nous disions qu'il faut interpréter l'individuation par le biais de concepts tout en supposant qu'elle désigne des processus matériels. Que ce soit chez Stirner ou chez Deleuze, il y a une interprétation du réel. Pour Stirner, l'Unique crée le sens propre à son univers physique tandis que chez Deleuze, le sens résulte des processus d'actualisation du réel. D'une manière similaire, la compréhension de l'individuation en tant que processus passe nécessairement par l'usage de concepts. Dans cette section, nous aurons pour objectif de définir l'individuation à travers les mécanismes qui façonnent le réel chez Deleuze, mais aussi, d'expliquer en quoi elle permet d'expliquer son rôle dans la création de l'individu.

L'analyse du processus d'individuation est plus explicite chez Deleuze que chez Stirner, tout spécialement dans *Différence et répétition*. Bien entendu, sa compréhension de l'individuation se situe dans une ontologie complexe. Le terme d'individuation correspond, dans son analyse, au processus qui prépare l'actualisation des singularités. Comme nous le verrons, son rôle est d'assurer la cohésion entre le virtuel et l'actuel par une série de mécanismes. Dans un premier temps, nous tenterons de définir l'individuation chez Deleuze pour donner une idée de base à son sujet. Nous pourrons ainsi, dans un deuxième temps, définir plus spécifiquement son rôle à travers les divers mécanismes qui façonnent le réel chez le philosophe. Comme nous le verrons, l'individuation chez Deleuze sert à effectuer la liaison entre le virtuel et l'actuel, c'est-à-dire entre les divers mécanismes sous-jacents à ceux-ci. La sphère virtuelle de l'existence se compose à travers ce que le philosophe nomme la synthèse idéale de la différence, tandis que l'existence actuelle découle des mécanismes qu'il associe à la synthèse asymétrique du sensible. Pour imaginer l'évolution des processus,

nous pouvons nous servir de l'équation suivante : Synthèse idéale de la différence/virtuel [vont vers]→ Individuation [vont vers]→ Synthèse asymétrique du sensible/actuel. Dans un troisième temps, nous verrons finalement que l'individuation n'a pas pour point de départ et de support le sujet individuel comme tel : c'est au contraire elle qui déploie les flux qui le composent. Les singularités parcourent le sujet, mais n'émanent pas de lui, c'est-à-dire que les différences qui parcourent ces flux ne découlent pas, comme chez Stirner, d'une entité une (l'Unique). L'individu semble au contraire résulter de mécanismes plus profonds. L'individualité dépend des variations de points remarquables émergeant d'une substance univoque. Mais voyons de plus près en quoi consistent l'individuation deleuzienne et les dynamiques successives qu'elle suppose.

Au premier chapitre, nous mentionnions que l'individuation est ce mouvement qui détermine l'actualisation du contenu virtuel intensif, c'est-à-dire qu'elle effectue la mise en communication des termes divergents compris dans l'Idée. L'Idée est une multiplicité différentielle et les particules qui la composent n'existent qu'à l'état d'intensité, que l'on pourrait se représenter comme des espèces de potentiels de flux énergétiques. Ces derniers, bien qu'ils s'inscrivent tous dans l'univocité propre à l'Être, n'appartiennent pas au même degré de réalité que les objets physiques et semblent plutôt s'inscrire au sein d'un plan de transcendance matériel. Un peu comme dans l'exemple des gènes emprisonnées dans notre A.D.N., ces flux représentent des potentiels qui ne s'expriment pas tous au niveau de la réalité attachée aux objets matériels et c'est pour cela qu'ils sont présentés comme des potentiels. L'on dénote deux modes spécifiques associés à ces termes : un mode virtuel où une multitude de termes s'inscrivent comme des potentiels dans un plan de transcendance matériel et un second mode, celui-ci actuel, au sein duquel certains des termes intensifs s'expriment à travers les objets qui façonnent le réel. Au niveau virtuel, les termes qui s'expriment

à travers les objets s'inscrivent dans une somme de réseaux de connexions désordonnés. Autrement dit, les intensités qui émanent de la substance univoque passent par les trois synthèses passives dont nous avons traité au chapitre premier – une première qui capte les flux, une seconde qui les découpe et une troisième qui les inscrit sur le Corps sans organes – et ainsi se regroupent pour former des agencements intensifs. Les termes qui s'expriment au niveau actuel dépendent de ces relations intensives – c'est, dit Stéphane Llères, les relations qui préexistent aux termes eux-mêmes, et non l'inverse – mais en même temps leur sont extérieurs. Les intensités virtuelles et celles qui s'expriment au niveau actuel dépendent les unes des autres, mais n'appartiennent pas aux mêmes niveaux de réalités. C'est un peu comme si les termes et leurs relations se trouvaient superposés à travers deux plans différents, mais qui, en même temps, seraient impliqués l'un dans l'autre. L'individuation est comprise comme processus de résolution d'un état problématique, dit Llères à ce sujet, parce qu'elle vient faire le pont entre ces deux modes de l'Être. Elle permet aux termes divergents et actuels de s'intégrer les uns aux autres afin de former un tout dans l'actuel. Ensuite, il faut aussi dire que les termes propres à l'Idée sont compris les uns dans les autres à travers leurs agencements et existent comme des différentiels, c'est-à-dire comme expressions d'intensités qui diffèrent. C'est toujours la différence qui se répète chez Deleuze. Il faut retenir qu'il ne s'agit pas, comme nous le verrons pour Stirner, de la création du réel en tant que mode unique par le biais d'instincts individuels, mais au contraire il s'agit d'ordonner les modes actuels et virtuels de la substance pour permettre cette création du réel.

Un peu comme l'entéléchie chez Leibniz, mais d'une manière qui en diffère cependant, l'individuation est ce qui permet la cohésion entre ces deux plans qui participent d'une même réalité. Chez Leibniz, l'entéléchie peut être pensée comme un complément de l'âme. Elle met en scène une somme de différences – des points dynamiques – qui ont

pour fonction d'interagir avec la matière et ses rapports sensoriels. Son rôle est d'assurer la cohésion entre ces points dynamiques associés à l'âme et la substance. Elle ordonne ainsi la matière, qui quant à elle procure à l'âme les supports sensoriels complémentaires aptes à être traduits. Pour cette raison, elle suppose aussi une imbrication infinie d'entéléchies en tant que mouvements de flux de différences au sein même de l'entéléchie, qui participe à la cohésion du tout et de ses parties. Sous cet aspect, l'entéléchie doit être comprise comme cette entité une et fermée au dehors, ce que Leibniz appellera plus tard la monade. Comme nous l'avons mentionné, la notion d'entéléchie vise à penser les rapports de l'Un et du multiple. Sous cet aspect, elle permet d'éclairer l'individuation deleuzienne car, bien que les termes diffèrent – par exemple, il n'y a pas d'âme, à proprement parler, chez Deleuze –, elle est aussi ce processus qui permet à la matière d'acquiescer une certaine cohésion dans la substance à travers ces plans de consistance : celui du virtuel, des différentiels et des flux captés dans la substance ainsi que celui de l'actuel, qui quant à lui concerne la matière et les corps en tant que tout ordonnés. Le processus permet d'acheminer le multiple qui émanent de la substance Une à travers d'autres procédés qui lui assureront une cohérence sur les plans sensoriels, spatio-temporels ainsi qu'organiques. L'individuation peut alors être comprise comme processus créateur de singularités et qui porte sur des flux d'intensités qui forment le réel. Seulement, nous le constaterons, les singularités associées au processus deleuzien n'émergent pas de l'individu comme c'est le cas chez Stirner, mais bien de cette substance univoque dont nous avons traité. En cela, l'individuation peut être pensée comme ce qui crée le réel, lequel obtient ensuite ses spécifications à travers l'actualisation des contenus virtuels.

Pour mieux saisir le rôle de l'individuation en lien avec les autres mécanismes qui créent le réel selon Deleuze, il faut reprendre l'explication ontologique présentée au premier chapitre. Pour décrire la création du réel, Deleuze introduit deux moments

importants, c'est-à-dire la synthèse idéale de la différence, dont les mécanismes sous-jacents sont à l'origine de la création de la part virtuelle de l'existence, et la synthèse asymétrique du sensible, qui quant à elle sert à créer l'actuel. La synthèse idéale de la différence correspond au mécanisme de différenciation (à ne pas confondre avec la différenciation), lequel est associé aux trois synthèses passives sur lesquelles nous avons insisté. Dans la synthèse idéale de la différence, les flux de la substance sont captés, découpés et inscrits sur le Corps sans organes. La synthèse asymétrique du sensible, pour sa part, fonctionne avec la différenciation, c'est-à-dire avec les mécanismes de dramatisation et d'actualisation qui permettent aux intensités qui s'agencent sur le Corps sans organes d'acquérir une existence spécifique au niveau actuel. L'individuation doit alors être posée comme le processus permettant de joindre les deux synthèses pour assurer leurs cohésions. La formule est alors la suivante : synthèse idéale de la différence, qui suppose le processus de différenciation (différenciation = les trois synthèses passives) [vont vers]→ individuation [va vers]→ synthèse asymétrique du sensible et différenciation, qui pour leurs parts fonctionnent avec les mécanismes de dramatisation et d'actualisation.¹¹⁷

« Le monde est un œuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : Différenciation individuation dramatisation différenciation (spécifique et organique). [...] Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées. » [...] Tandis que la différenciation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions (par intégrations locales). »¹¹⁸

117. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*.

118. *Ibid*, p. 322, 267 et 270.

Voyons de manière plus spécifique comment les deux synthèses fonctionnent. En premier lieu, nous disions que le premier moment correspond à la synthèse idéale de la différence, laquelle a pour fonction la création du contenu différentiel propre aux mouvements intensifs virtuels. La synthèse idéale de la différence fonctionne par différenciation, c'est-à-dire procède par trois sous-synthèses, celles que Deleuze nomme les synthèses passives. Grâce au travail de ces trois synthèses s'effectue le déploiement du champ d'intensité préalable à l'explication empirique du contenu propre à l'Idée. Souvenons-nous, si l'Idée pose problème, entre autres choses, c'est qu'elle s'organise autour d'un non-sens, et ce, sans avoir recours à de quelconques facultés. C'est lorsque s'effectue la différenciation que se produit le déferlement de la différence en tant que multiplicité virtuelle et problématique qui sera tantôt traduite à travers la synthèse asymétrique du sensible. Le processus de différenciation enclenche les trois synthèses passives, et donc capte, découpe et inscrit les flux de la substance univoque pour créer les intensités problématiques propres à l'Idée, c'est-à-dire pour créer des fluctuations intensives qui ne peuvent être traduites ou expliquées et, en cela, qui font non-sens. Comme l'explique Olivier Bélanger à ce sujet, il s'agit d'isoler les différentiels de la soupe infinie et une de la substance pour en faire des potentiels. Cela dit, la différenciation ne leur accorde pas d'identité définie, mais plutôt permet de les distinguer en tant qu'intensités de différences pures à travers la structure univoque de la substance. Pour faire simple, l'on pourrait dire que la synthèse idéale de la différence, par le biais de la différenciation, crée la structure, le squelette intensif et virtuel qui organise le réel actuel.

Le potentiel virtuel qui en émerge, comme nous le disions, peut être représenté de manière similaire au matériel génétique de l'homme, ce dernier étant titulaire de potentiels qui, dans ses gènes, peuvent s'exprimer ou ne pas s'exprimer à travers sa réalité physique. Par exemple, dans le cas d'un individu aux yeux bruns détenant les

gènes récessifs des yeux bleus, il s'agirait de penser le contenu virtuel qui émerge de la différenciation comme un agencement intensif entre les gènes dominants yeux bruns (qui s'exprime dans le réel) et les gènes récessifs des yeux bleus (qui, quant à eux, ne s'expriment pas, mais qui sont néanmoins présents dans le code génétique de la personne).¹¹⁹

C'est l'individuation qui a pour fonction de préparer le matériel intensif qui sera ensuite actualisé dans la synthèse asymétrique du sensible. Au sens précis que Deleuze donne au terme, l'individuation est donc une étape d'un processus du virtuel vers l'actuel, processus qui comporte lui-même plusieurs étapes. Suivant l'inscription des intensités par la différenciation sur le Corps sans organes, l'individuation en effectue divers agencements, c'est-à-dire tisse des liens entre les différentiels. Souvenons-nous, le virtuel et l'actuel sont les deux figures d'une même réalité, et donc se vivent simultanément l'un et l'autre. C'est aussi pour cette raison que l'Idée pose problème. Le contenu propre à la part virtuelle de l'existence ne s'exprime pas de la même manière dans sa part actuelle. D'un côté, il y a les différentiels virtuels qui sont dépourvus d'organisation, de signification ou d'identité, tandis que de l'autre côté, l'on retrouve des schémas ordonnés et actuels dont l'existence se spécifie et se définit par le biais notre représentation. Autrement dit, les flux différentiels qui émergent de la différenciation incarnent des champs intensifs virtuels en tant que potentiels divergents, mais tout de même concomitants de par la relation qui les unit dans l'actuel, ce qui pose problème. Les intensités virtuelles divergentes sont des différences pures, qui ne dépendent pas les unes des autres et qui n'entretiennent aucune relation les unes et les autres, tandis qu'elles se regroupent et fonctionnent comme des composantes plus ou moins unifiées qui agissent en simultanément dans l'actuel. C'est donc de dire que les deux faces du réel, l'actuel et le virtuel, se complètent et fonctionnent à l'unisson, mais sont

119. *Ibid.*

pourvues de mécanismes totalement divergents. Pour régler le problème, comme nous l'avons mentionné, le processus d'individuation effectue la mise en communication des termes divergents qui s'agencent dans l'Idée, c'est-à-dire qu'il effectue des agencements à partir des points intensifs qui ont été inscrits sur le Corps sans organe pour qu'ils puissent s'exprimer dans l'actuel. C'est par les mouvements propres au processus d'individuation que pourront ensuite être actualisés les différentiels à travers des schémas ordonnés et non contradictoires. En cela, les agencements qui sont créés par individuation se doivent d'être compris comme des potentiels, c'est-à-dire qu'ils nécessitent de passer par la différenciation de la synthèse asymétrique du sensible pour acquérir une existence actuelle. L'individuation n'est pas destinée à supprimer complètement le problème de l'Idée, qui quant à lui persiste sous la face virtuelle de celle-ci. Elle ne fait que capter et préparer les flux différentiels, mais ne les actualise pas. L'on dira alors, pour reprendre les mots de Deleuze, que l'individuation, en tant que champ d'intensités, provoque la différenciation. Le processus doit être pensé comme le mécanisme qui contient les rapports différentiels et les points remarquables qui seront actualisés par différenciation.¹²⁰ C'est cette dernière qui incarne le processus d'actualisation du potentiel virtuel.

Après l'individuation, vient en deuxième lieu la synthèse asymétrique du sensible. Cette dernière s'effectue par les processus de dramatisation et de différenciation pour créer l'actuel. Cette deuxième grande synthèse est en quelque sorte la genèse du sensible. Pour que les différentiels contenus dans l'Idée (ceux-là mêmes qui s'inscrivent sur le Corps sans organes par la différenciation) s'expriment dans les qualités et les étendues, l'individuation doit être pensée en lien avec la dramatisation, qui est sa suite immédiate. Cela veut dire que suivant le processus d'individuation intervient presque instantanément la dramatisation par la synthèse asymétrique du

120. *Ibid.* p. 323.

sensible. Celle-ci précède la différenciation : pour que se complète l'actualisation, la dramatisation doit structurer les rapports entre les agencements virtuels qui tantôt s'incarneront dans le réel actuel. Les rapports entre les agencements s'intégreront ensuite à travers des dynamismes d'origines spatio-temporels, dans des dynamismes relatifs aux espèces ainsi que dans des dynamismes relevant des parties organiques. Il s'agit de la première phase de l'actualisation du contenu virtuel.¹²¹ Autrement dit, en structurant les rapports entre agencements virtuels, la dramatisation les organise afin de les préparer à acquérir un sens par la différenciation. Elle opère à plusieurs niveaux, c'est-à-dire qu'elle concerne la constitution d'un espace interne, mais aussi d'une étendue externe.¹²²

La différenciation, quant à elle, achève le processus de dramatisation en permettant l'actualisation qui explique les rapports entre les agencements virtuels et ainsi, permet à travers leur cohésion de façonner la représentation de notre réalité physique. Elle transpose les agencements qui découlent de l'individuation dans le réel, ou ceux-ci peuvent être vécus par nos sens. Par le biais de la différenciation, les rapports effectués entre les agencements virtuels acquièrent un sens, et ainsi sont actualisés. Dans notre exemple des gènes, la différenciation aurait pour visée d'interpréter les agencements entre les potentiels qui s'exprimeront directement dans le physique de l'individu, c'est-à-dire que le processus aurait pour effet d'exprimer les gènes dominants qui font les yeux bruns de notre sujet fictif. En cela, et contrairement à ce qui se produit chez Stirner, l'individuation et ses processus sous-jacents n'ont rien à voir avec de quelconques instincts puisque le réel étant déjà actif dans la substance univoque.¹²³

121. *Ibid*, p. 323.

122. *Ibid*.

123. *Ibid*.

Les mécanismes à l'origine de la création du réel, qui opèrent par la synthèse idéale de la différence et la synthèse asymétrique du sensible, ont aussi pour fonction de façonner l'individu. Celui-ci, nous l'avons déjà mentionné, n'existe réellement que sur le plan virtuel des différences. La traduction qui en émerge dans l'actuel, quant à elle, ne serait en fin de compte qu'une espèce de métaphore censée lui apporter une certaine consistance dans notre représentation. Rappelons-le, l'individu réel n'est pas un tout – pas plus qu'il ne peut être compris comme organisme –, mais plutôt se compose de mouvements d'intensité qui changent sans cesse leurs configurations. Ces mouvements intensifs, les « intensités individuantes », s'organisent à travers les fissures de cette virtualité afin de former ce que Deleuze nomme un Je fêlé et le Moi dissous. Pour rendre le tout plus compréhensible, on peut s'imaginer que ces fissures forment en quelque sorte des fenêtres d'opportunité (qui sont limitées dans le temps puisque tout ce système est en perpétuel mouvement) à travers lesquelles des liaisons s'effectuent entre le Je réel et intensif et le Je qui se forme dans la représentation du monde actuel. En pénétrant ces fissures, cependant, les configurations intensives propres à ce Je changent de nature pour être saisies à travers notre sensibilité et nos sens. La traduction qui émerge par ce changement de nature n'est pas le Je réel. Elle en constitue au contraire un reflet déformé. Cette fissure du Je, l'on pourrait l'associer au processus de la différenciation, c'est-à-dire le processus par lequel les termes virtuels deviennent actuels. Si l'on considère que l'individuation provoque la différenciation, l'on peut alors affirmer qu'il s'agit du processus créateur des rapports différentiels qui forme ce Je fêlé ainsi que ce Moi dissous dont parle Deleuze. Voyons plus spécifiquement de quoi il s'agit.

Comme l'explique Llères, l'individu deleuzien doit être compris comme étant fondamentalement intensif. « L'individu est donc implication ou emboîtement de rapports différentiels, et c'est en cela qu'il est intensif. La différence est donc au

principe de l'individu. ». ¹²⁴ Il faut se l'imaginer comme constellation presque énergétique de points dont les agencements et les mouvements de flux transcendent la nature du plan qui forme l'actuel. Ces flux de points intensifs, s'ils sont aussi des composés matériels, se forment néanmoins d'une manière qui diffère de l'organisation du corps actuel. Comme les termes qui forment l'Idée dont nous avons parlé plus haut, ils ne communiquent pas les uns avec les autres et n'ont aucun incident les uns sur les autres. Malgré cela, ils coexistent puisqu'ils sont tous en fin de compte des figures de différences : c'est pour cette raison, affirme Lléres, que ce sont les relations qui définissent les termes. L'on dira alors que le Je réel incarne un ensemble de rapports entre des termes différentiels et donc, s'inscrit en des termes similaires à ceux de l'Idée intensive en tant que problème. Comme c'est le cas du problème de l'Idée, la solution qui parvient à expliquer ces termes à travers les étendues et les qualités procède du processus d'individuation. C'est que le problème persiste sur le plan virtuel, mais acquière sa solution dans l'actuel. Par l'individuation, les termes qui ne pouvaient communiquer entre eux acquièrent ainsi une consistance, laquelle parvient à s'expliquer dans l'actuel. En cela, dit Deleuze :

« L'individuation ne suppose aucune différenciation, mais la provoque. Les qualités et les étendues, les formes et les matières, les espèces et les parties ne sont pas premières ; elles sont emprisonnées dans les individus comme dans des cristaux. Et c'est le monde entier, comme dans une boule de cristal, qui se lit dans la profondeur mouvante des différences individuanes ou différences d'intensité. »¹²⁵.

C'est donc de dire que c'est à travers le processus d'individuation que l'individu incarne les deux faces du réel – virtuelle et actuelle –, et donc que les termes intensifs qui lui sont relatifs obtiendront cette extension dont il a besoin pour être compris.

124. Lléres, Stéphane. « Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze ». p. 204.

125. Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. p. 318.

Autrement dit, à travers l'individuation, les termes intensifs s'agencent pour préparer leur actualisation. Bien évidemment, l'individu actuel n'est pas l'individu réel et les différences qui le composent réellement s'annulent dans l'extension que représente cette unité propre au corps.¹²⁶ L'individu ne s'y trouve toujours que comme explication des termes qui le composent dans l'instant. Ce sont les points remarquables ainsi que les agencements entre ceux-ci, issus de l'individuation, qui font l'individu. C'est pour cela que l'individuation n'est pas non plus cet individu, mais plutôt la solution au problème qu'il porte.

« Aussi faut-il constamment rappeler le caractère multiple, mobile et communicant de l'individualité : son caractère impliqué. L'indivisibilité de l'individu tient seulement à la propriété des quantités intensives de ne pas se diviser sans changer de nature. Nous sommes faits de toutes ces profondeurs et distances, de ces âmes intensives qui se développent et se réenveloppent. Nous appelons facteurs individuels l'ensemble de ces intensités enveloppantes et enveloppées, de ces différences individualisantes et individuelles, qui ne cessent de pénétrer les unes dans les autres à travers les champs d'individuation. L'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du Moi dissous. »¹²⁷

L'individualité dont l'individu est pourvu se constitue par un ensemble de facteurs intensifs différentiels enveloppés et enveloppants, c'est-à-dire qu'elle se constitue d'un ensemble d'intensités imbriquées les unes dans les autres, et donc exprime la totalité des rapports différentiels découlant de la substance. « Les intensités enveloppantes (la profondeur) constituent le champ d'individuation, les différences individualisantes. Les intensités enveloppées (les distances) constituent les différences individuelles. »¹²⁸. Cela signifie que l'individu ne cesse de changer de nature selon les divisions effectuées par ces intensités qui s'enveloppent, se développent et se réenveloppent à travers les mouvements de différences issus des intensités qui se trouvent enveloppées. Les

126. *Ibid*, p. 325

127. *Ibid*, p. 327.

128. *Ibid*, p. 326.

intensités individuantes, en tant que multiplicités différentielles, nous l'avons vu, sont dites mouvantes. C'est pourvu que ces différences se pénètrent tout en changeant leur nature qu'elles sont dites être impliquées les unes et les autres à travers des systèmes complexes. Le fait qu'elles soient différences suffit à assurer leurs répétitions les unes à travers les autres. Les systèmes complexes des différentiels qui animent le sujet individuel ne dépendent d'aucune identité, mais bien de différences mouvantes. Il n'y a que le contenu intensif individuante qui exprime l'individu deleuzien, celui-là même qui précède le passage des intensités au travers de cette fissure de la différenciation dont nous parlions. C'est pour cette raison que l'on parle d'un Je fêlé et d'un Moi dissous. À l'inverse de l'Unique créateur du réel tel que le pense Stirner, l'individu deleuzien se constitue en même temps que le réel et découle en cela de la substance.

C'est pourquoi l'individu en tant que Je et en tant que Moi qui émerge des processus de l'actualisation dépend de son champ d'intensité préalable qui s'effectue par individuation. L'intensité qui se développe détermine l'actualisation des différences, c'est-à-dire que les mouvements qui s'opèrent par elle et à travers elle détermineront ensuite la dramatisation, les différenciations spécifiques et différenciations organiques. Mais, comme le dit Deleuze, les qualités et étendues qui découlent de l'actualisation ne ressemblent pas aux intensités qui les créent. Dans l'ordre des intensités, les différences ne peuvent être interprétées, tandis qu'elles s'expliquent à travers la spécification qui suit la différenciation. Le Je et le Moi diffèrent en ce sens du processus d'individuation et sont plutôt réfléchis comme figures de la différenciation : le Je procède par spécification à travers le concept et donc concerne la spécification psychique. Le Moi, pour sa part, représente l'organisme et découle de la différenciation organique. Comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, tous deux ont à voir avec le bon sens et le sens commun.

« [...] si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue du moi empirique et des objets qualifiés comme tels ou tels (ce pourquoi il s'estime universellement partagé). C'est le bon sens qui détermine l'apport des facultés dans chaque cas, quand le sens commun apporte la forme du Même. »¹²⁹

Rappelons que chez Deleuze, bon sens et sens commun servent à joindre les facultés au sujet, c'est-à-dire qu'ils servent à lui assurer une définition. En d'autres termes, ils aident à saisir l'ensemble des objets comme titulaires d'identités fixes à travers la forme du Même. En cela, comme l'indique Llères, le bon sens a pour fonction de saisir les différences qui s'annulent en extension, suivant le processus de différenciation. Il a pour visée de les égaliser à travers la forme de l'identité. Leurs côtés insaisissables s'estompent à travers la représentation et s'organisent un portrait du sujet qui repose sur des éléments spécifiques. La traduction qui émerge ne peut qu'être interprétée par des schèmes plus ou moins fixes et qui sont déjà connus. Le sens commun, pour sa part, représente l'organisme et l'unité qui en émerge. Il a pour fonction d'organiser l'ensemble des facultés par la compréhension d'un individu défini comme unité matérielle. Cette organisation a pour caractéristique d'être partagée par un grand nombre de sujets. C'est l'organisme en tant que norme du sensible qui assure cette organisation. Cette dernière doit être pensée comme l'on pense à un ensemble d'organes qui participent au même tout.¹³⁰

« Si le "Je pense" est le terme même visé par le bon sens explicatif, et par là, principe de dégradation de l'individu, le moi est quant à lui individualité dégradée, c'est-à-dire mise hors d'elle-même à l'état d'organisme. Ni l'un ni l'autre ne sont l'individu. L'individu n'est ni "Je" ni moi, il ne dit ni moi, ni "Je" [...] »¹³¹

129. *Ibid.*, p. 172.

130. Llères, Stéphane. « Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze ».

131. *Ibid.*

C'est le bon sens et le sens commun qui façonnent le Je et le Moi dans l'actuel, c'est-à-dire qui concourent à effacer les différences intensives sous la forme du Même. Comme l'explique Llères, le Je ne forme pas le sujet réel puisqu'il est associé au Même, c'est-à-dire qu'il rapporte l'ensemble des différences à une identité sous la forme du Même. Le Moi non plus, d'ailleurs, puisqu'il se présente comme l'instance sous laquelle l'ensemble des différences s'organisent dans la subjectivité d'un organisme en tant que tout. L'on peut alors poser que le Je et le Moi sont compris par Deleuze comme les traductions biaisées qui, dans la représentation, organisent une image du sujet. Ils ne peuvent être associés au sujet réel en cela qu'ils évacuent l'ensemble des différences qui le constitue dans l'individuation.

Il est important pour notre analyse de comprendre que l'individu purement intensif s'exprime par la substance et donc n'est pas autonome. Il s'agit d'un élément majeur pour comprendre notre critique de l'argumentaire de Newman. Comme le dit lui-même Deleuze dans *Différence et répétition*, l'ensemble de ce qui le définit et qui oriente ses agir découle du mouvement de mécanismes intensifs. Par exemple, lorsque j'avance une jambe, j'effectue le geste selon les coordonnées intensives qui sont déterminées par les flux virtuels du monde. Ce n'est pas ma jambe en tant que partie de mon organisme qui agit, mais plutôt l'ensemble des flux intensifs qui, mis en relation les uns les autres, agissent et définissent l'action de marcher qui en résulte de manière extensive. En cela, ce sont les relations qui se tissent entre les différentiels de la substance par le processus d'individuation qui sont à l'origine de l'individu. Pour Deleuze, c'est ainsi que l'on peut comprendre les jeux de puissance issus de l'entité individuelle. Lorsqu'il affirme que la puissance relative à l'Être dépend de degrés, ce que peut et ne peut pas l'individu, il parle bien évidemment des relations qui forment les flux différentiels. Disons pour l'instant qu'il s'agit pour l'individu d'accepter que le fait de dépasser ses propres limites dépende de sa capacité à se laisser guider par les

flux de son actualité. Dans *La Clameur de l'Être*, Alain Badiou décrit cet état comme celui d'un renoncement ascétique des vécus et états de choses découlant de son actualité. C'est pourvu que le contenu virtuel découle des mouvements de différenciation que l'Être parvient à excéder ses propres limites, c'est-à-dire qu'il accepte de se laisser porter par les fluctuations de cette virtualité. Mais, pour ce faire, prévient Badiou, il lui faut aussi renoncer à son vécu actuel en acceptant ses configurations internes.

2.3. L'individuation chez Stirner

Chez Stirner, l'individuation est le processus par lequel l'Unique jouit de l'instant présent. Elle s'effectue par ce qui s'apparente à un *instinct de jouissance* ainsi qu'à un *instinct d'autodissolution*.¹³² En cela, le processus dépend de la puissance propre à l'Unique pour se réaliser. On dira aussi de l'individuation qu'elle réalise l'Être par l'ajout de ce qui manque à l'égoïsme inconscient pour être maître absolu de sa propre individualité. Bien entendu, croit Stirner, le sujet doit avant tout être conscient des procédés internes relatifs à l'individuation. Nous y reviendrons.

Il s'avère nécessaire de lever un obstacle avant de poursuivre notre analyse, puisque Stirner ne mentionne nulle part dans son œuvre le concept d'individuation. Comment donc en faire le point de rencontre entre les deux philosophies ? Rappelons que l'intuition justifiant l'usage du terme pour qualifier sa pensée vient notamment de

132. L'instinct de dissolution est un concept emprunté à Albert Lévy.

Diederik Dettmeijer et des commentateurs qui ont contribué au collectif qu'il a dirigé sur Stirner.¹³³ Certains d'entre ceux-ci affirment – entre autres Roger De Weiss et Jeanguy Rens – que l'œuvre stirnérienne repose sur une revendication forte de l'identité corporelle, c'est-à-dire de « l'individuation »¹³⁴ en tant que « phénomène physique »¹³⁵. En somme, ce n'est que parce que l'individu s'individu, et de ce fait est pris d'amour pour sa propre personne telle qu'elle est *faite* qu'il lui devient possible de dépasser l'intérêt qu'il porte aux absolus. C'est la corporalité – et les affects qui en découlent – qui permet le processus d'individuation. Aucun phénomène de l'existence n'est supérieur, selon Stirner, à l'être physique qu'est l'individu.

À partir de ce postulat, Martin Buber montre qu'à l'Unique est associé un individualisme de la pure négation : à la fois dans la mesure où il émanerait du néant – « je n'ai basé ma cause sur rien », dit Stirner – ainsi que parce qu'il suppose le déchirement de l'ensemble de ses liens et engagements existentiels, posés par Buber comme « [...] ne devant plus représenter qu'une “nourriture” pour sa singularité. »¹³⁶. Tout se joue donc à l'intérieur de l'individualité stirnérienne. Mais Buber oublie

133. Dettmeijer, Diederik. (1979). *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false.

134. De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie », p. 223 et Rens, Jeanguy (2012), « La thèse chez Stirner », *rens.ca* [en ligne]. Récupéré de <http://rens.ca/2012/la-these-chez-stirner-philosophie/>

135. De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie ». p. 222, 223 et 229.

136. Feuerbach, Ludwig. (1979). « Réponse à Max Stirner ». *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false. P. 68.

pourtant que l'individuation stirnérienne passe nécessairement par un constant devenir, c'est-à-dire par les créations que commande l'Unique, et ne peut en cela se limiter à la pure négation comme il semble l'affirmer.¹³⁷ Qui plus est, comme c'est le cas d'un grand nombre de commentateurs, il dépeint un Stirner théoricien de l'individualisme, tandis que l'Unique n'a à notre avis pas grand-chose à avoir avec un quelconque individualisme et tient plutôt d'une forme d'ontologie de l'immanence. Nous souhaitons plutôt montrer que ce n'est pas l'individu en tant qu'entité supérieure qui est au centre du système stirnérien. Il semble au contraire que l'Unique a pour fonction la déconstruction de cette même catégorisation qu'est la notion d'individu en pensant le « Moi » en lien à un constant devenir, parcouru d'instincts et d'affects, pour qui la réalisation de son être ne s'achève jamais, mais évolue au rythme des déferlements de désirs qui en émanent. C'est aussi à partir de ce postulat de l'Unique en tant que devenir constant, devenir qui passe nécessairement par des processus d'individuation, que nous comptons analyser les tensions qui existent entre les pensées de Stirner et de Deleuze.

Nous avons traité de l'individuation stirnérienne en premier lieu comme processus s'effectuant par le biais de deux instincts : un instinct de jouissance et un instinct d'autodissolution (ces concepts sont présentés par Albert Lévy dans *Stirner et Nietzsche*). Mais Lévy, qui ne fait qu'esquisser l'instinct de jouissance, décrit l'instinct de dissolution de manière plus substantielle (ce dernier ayant été emprunté aux écrits de Stirner lui-même) – ces derniers trouvent clairement plusieurs échos dans *L'Unique et sa propriété*. Bien évidemment, les instincts ne sont commandés par aucune loi générale chez Stirner – « [L'unique est] un abîme où bouillonnent, sans règle et sans loi, les instincts, les appétits, les désirs, les passions : un chaos sans clarté et sans étoile ! »¹³⁸ – et découlent plutôt de l'Unique en tant que ses créations. Seul l'instinct

137. De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie ». p. 229.

138. Stirner, Max. (1842). *L'Unique et sa propriété* [En ligne]. p. 143.

d'égoïsme semble à ce propos détenir une place spéciale chez l'Unique. Les instincts de jouissance et d'autodissolution, pour leur part, se doivent d'être vécus de manière consciente par l'Unique, c'est-à-dire qu'ils se doivent d'être ses créatures en plus d'être ses créations. Cela veut dire que ces dernières en tant que vécus conscients se doivent de découler de l'autonomie du sujet, et donc ne doivent pas le commander. Elles dérivent de l'instinct d'égoïsme lorsque celui-ci est vécu de manière consciente. Ce n'est qu'en ce sens que les instincts de jouissance et de dissolution peuvent résonner l'un et l'autre de concert et contribuer à la création de l'être propre à l'entité individuelle. En effet, les deux sont intimement liés et dépendent en quelque sorte l'un de l'autre pour que l'individuation s'effectue.

Si la jouissance des plaisirs et du monde en général semble aussi importante dans la théorisation de l'individuation stirnérienne, c'est donc qu'elle participe à la création de l'Être. Chez Stirner, l'instinct de jouissance est l'impulsion première qui pousse à parfaire le sens du monde. En plus d'être création découlant de l'Unique, il est ce qui motive en effet ce dernier à enfanter de nouvelles créatures afin d'en absorber la substance. En d'autres termes, comme le dit Lévy, elle amène l'Unique à « [...]se dépenser, à se consommer : la vie comme la lumière brûlent en se consumant. »¹³⁹ Pour que l'individuation advienne, l'Unique se doit tout d'abord de jouir consciemment de son existence comme de son environnement physique et d'en faire ses créatures. Stirner exprime clairement à cet égard que la jouissance du monde s'effectue à partir de la jouissance de sa propre personne (puisque tout découle de l'Unique en tant que seul absolu de son univers). Ainsi, à propos de la jouissance, Stirner affirme :

« Mais ma propriété n'est pas une chose, qui aurait une existence indépendante de Moi ; Mon bien propre n'est autre chose que Mon pouvoir. Ce n'est pas cet arbre, mais

139. Lévy, Albert. (1904). *Stirner et Nietzsche* [Thèse]. p. 51.

Mon pouvoir sur lui ou le fait que J'en dispose, qui est Mien. »¹⁴⁰ Plus loin il dit : « À quoi tendent mes rapports avec le monde ? Je veux en jouir, aussi doit-il être ma propriété et c'est dans ce but que Je veux le gagner. Je ne veux ni la liberté, ni l'égalité des hommes, mais seulement *Mon* pouvoir sur eux, Je veux en faire ma propriété, c'est-à-dire les rendre tels que *je puisse en jouir*. »¹⁴¹

Dans l'instinct de jouissance, l'Unique façonne son devenir et son être afin d'en soutirer un maximum de jouissance. Celui-ci, en ce sens, peut apprécier son instinct d'égoïsme de manière consciente.

Il faut convenir à propos de l'instinct de jouissance qu'il dépend, pour effectuer l'individuation propre au devenir de l'être, d'un instinct d'égoïsme que Stirner voit comme la principale caractéristique de l'entité individuelle. *L'Unique et sa propriété* présente en effet l'égoïsme comme un instinct primaire de l'être, c'est-à-dire qui précède une majorité des aspirations propres à l'individu. Tout individu, quels que soient les desseins qu'il décide de poursuivre, est pour Stirner un égoïste, et cela, peu importe qu'il en soit conscient ou qu'il en soit plutôt inconscient. Par exemple, pour Stirner, celui qui cherche à faire plaisir à l'autre par amour, sans le savoir, ne le fait en fin de compte que pour son bon plaisir personnel, c'est-à-dire que le lien qu'il partage avec l'autre lui est bénéfique d'une quelconque manière. Tout Unique est fondamentalement égoïste. Par ses propos, Stirner vise entre autres à permettre à l'égoïsme de devenir conscient de l'instinct qui l'anime. Seul l'individu qui est conscient de ce fait peut créer son être par le processus d'individuation.

« Rien n'est sacré que pour l'Égoïste qui ne se rend pas compte de son égoïsme, pour l'Égoïste involontaire. J'appelle ainsi celui qui, incapable de dépasser jamais les bornes de son moi, ne le tient cependant pas pour l'être suprême ; qui ne sert que lui en croyant servir un être supérieur, et qui, ne connaissant rien de supérieur à lui-même, rêve pourtant quelque chose de supérieur ; bref, c'est l'Égoïste qui voudrait n'être pas

140. Stirner, Max. (1972). *L'Unique et sa propriété et autres écrits*. p. 315.

141. *Ibid*, p. 353.

Égoïste, qui s'humilie et qui combat son égoïsme, mais qui ne s'humilie que « pour être élevé », c'est-à-dire pour satisfaire son égoïsme. Comme il voudrait cesser d'être égoïste, il interroge ciel et terre, en quête de quelque être supérieur auquel il puisse offrir ses services et ses sacrifices ; mais il a beau s'agiter et se mortifier, il ne le fait en définitive que par amour de lui-même, et l'Égoïsme, l'odieux égoïsme ne le lâche pas. Voilà pourquoi je l'appelle un égoïste involontaire. »¹⁴²

En somme, ce que signifie Stirner, c'est que la création de l'entité individuelle par l'être passe par la jouissance consciente de ses propres desseins égoïstes (ses créatures). Pour jouir de son univers de manière consciente, encore faut-il que l'Être soit aussi conscient que seul le moi propre à sa personne peut incarner l'être suprême apte à commander ses passions. L'individu assumant son égoïsme sait créer la matière première qui lui servira à donner une signification à son univers. Tout ce qui n'est pas l'Unique constitue ses propriétés, ses *créatures*. S'il est créateur en même temps qu'il est sa propre créature, c'est que ses créations sont aussi nécessairement ses créatures. L'Être est fondamentalement égoïste, mais il est aussi un être de plaisir pour qui création se doit nécessairement être synonyme de jouissance : ainsi en est-il de l'instinct de jouissance chez Stirner.

Pour ce qui est de l'instinct d'autodissolution, il s'agit entre autres de cette tendance de l'Unique à fuir tout ce qui peut se fixer dans le temps. L'individu, dit Stirner, ne doit pas laisser perdurer une de ses passions, sans quoi il se verrait sans doute devenir prisonnier de celle-ci, qui pourrait devenir à travers le temps l'idéal à la place de son être propre. Pour cela, par l'instinct d'autodissolution l'individu *met à mort* sa créature une fois sa substance consommée, c'est-à-dire une fois que la passion a été exploitée au maximum.

142. *Ibid*, p. 37 et p. 42.

L'on constate, à la lecture de *L'Unique et sa propriété*, que Stirner traite des jouissances (et de l'Être dans sa globalité) comme de créatures servant à la consommation de l'Unique. Si ce dernier s'approprie tout ce dont il a envie afin d'en jouir, ce n'est en fin de compte que pour en consommer la substance profonde. Après avoir absorbé sa créature, il se doit de la détruire afin de faire place à une nouvelle création. À nouveau, l'Unique lance son dévolu sur d'autres passions, d'autres créations. S'il ne peut y avoir d'individuation sans l'instinct de dissolution, c'est parce que celui-ci permet le renouveau constant des flux de création qui définissent l'univers de l'Unique. L'individuation, en ce sens, est pour Stirner un processus qui se renouvelle sans cesse et qui revient à l'infini. Elle est ce par quoi l'individu se renouvelle à l'éternité, selon ses propres singularités.

« [...] étant l'Unique, Je ne sais rien de la dualité d'un Moi supposant et d'un Moi supposé [...], mais le fait que Je M'absorbe signifie seulement que Je suis. Je ne me suppose pas, parce qu'à chaque instant Je ne fais pas autre chose que me poser et Me créer, n'étant Moi qu'en ce que Je ne suis pas supposé, mais posé et posé seulement au moment où Je Me pose, Je suis créateur et créature en une seule et même personne. »¹⁴³

Comme le dit Victor Basch dans *L'individualisme Anarchiste : Max Stirner*,¹⁴⁴ l'Unique est dans l'instant présent.¹⁴⁵ Pour cela, il semble que l'individuation stirnérienne s'apparente beaucoup plus au concept d'entéléchie selon Leibniz que selon Aristote. L'individuation n'est pas l'achèvement d'un quelque chose à réaliser, mais bien un processus qui se produit dans l'instantanéité du moment. Il n'y a pas de but ou

143. *Ibid.*, p. 205 et 367.

144. Notez que nous ne sommes pas en accord avec l'acceptation du terme individualiste pour qualifier Stirner. Malgré cela, l'on retrouve un bon nombre de faits intéressants pour notre analyse dans le titre de Basch.

145. Basch, Victor. (1904). p. 94.

de visée à atteindre, mais simplement une entreprise de création qui passe par l'absorption et la dissolution de passions.

L'importance du concept d'entéléchie aristotélicien repose sur le cadre hylémorphique qu'il suppose : le corps et l'âme en tant qu'unité, issue de la matière. Comme le dit Basch, l'Unique de Stirner représente une réaction violente « [...] contre cette conception monacale de la vie [...] »¹⁴⁶ et ainsi, vise à « [...] reconstituer la “totalité” brisée, mettre fin à la scission opérée entre les différentes parties du Moi [...] ».¹⁴⁷ L'individuation est un processus qui se produit par le biais des sens. Elle ne se produit pas, comme c'est le cas chez Jung par exemple, à travers une série de modes de significances déjà préconstruits à l'avance – les archétypes en tant que symboles inconscients innés et émergeant d'un inconscient universel, partagé par tous les individus – mais plutôt par les potentialités créatrices propres à l'Unique. Cela suppose un fait important ; la conception matérialiste d'une âme et d'un corps ne faisant qu'un, ajoutée à la singularité qui définit l'Unique, suppose que ce dernier soit pourvu de forces et de faiblesses lui étant propres. Pour Stirner donc, comme l'écrit François Hatot, nulle limite ne peut encadrer le devenir propre à l'individu, si ce n'est sa propre puissance.¹⁴⁸ Si cette dernière ne lui suffit pas, poursuit Hatot, les flux créateurs de l'Unique peuvent se lier momentanément au support que constitue l'association d'égoïstes. En tant que « [...] le lieu de l'agencement des flux et des forces qui constituent la multiplicité du réel »¹⁴⁹, l'association d'égoïstes, comme nous l'avons vu plus tôt, fonctionne un peu comme le prolongement des flux qui émanent de ses associés, lesquels constituent la multiplicité propre au réel. Elle sert à canaliser les

146. *Ibid*, p. 116.

147. *Ibid*.

148. Hatot, François. (2005). « De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'Unicité chez Max Stirner : Études Stirnerienne I ». p. 69 et p. 78.

149. *Ibid*, p. 112.

puissances de ses membres afin que ceux-ci puissent s'individuer par le biais de leurs désirs devenus communs. Dans l'association, l'individuation est aussi un processus du renouveau, mais l'association, précise Stirner, ne doit jamais perdurer dans le temps.

L'on peut aussi dire que le matérialisme stirnérien suppose une vision assez singulière du concept de propriété. Pour bien comprendre, partons des propos de Lévy. Pour le commentateur, l'objet qui se pose en face de l'individu, c'est-à-dire dont la corporalité dépend d'une instance qui aurait pour effet de transcender les créations qui émanent de l'Unique et dont le sens serait déjà fixé, correspond à un dédoublement de l'unicité propre à l'Unique. Ce dernier, poursuit Lévy, pour empêcher ce dédoublement, se doit de reprendre en lui sa créature et en faire sa propriété.¹⁵⁰ En cela, la propriété de l'individu est aussi la créature dont il jouit. Mais cela signifie de surcroît que le sens attribué à une propriété dépend en première instance du sens que lui attribue l'Unique. Il faut, à cet égard, se souvenir de la citation où Stirner affirme non pas l'existence de l'arbre, mais bien plutôt le pouvoir qu'il détient sur ce dernier. La propriété, en tant que création, participe alors à la singularité de l'individu ; les objets qui façonnent le réel, dès lors, ne constituent plus que des assemblages de flux de création qui émanent de l'Unique.

« Toi seul tu es la vérité, ou plutôt tu es plus que la vérité, car sans toi elle n'est rien.[...] Tu ne t'adresses aux pensées et aux représentations comme aux phénomènes du monde extérieur que dans le but de les conformer à ton goût, de te les rendre agréables et de te les approprier ; tu ne veux que t'en rendre maître et devenir leur possesseur ; tu veux t'y orienter et t'y sentir chez toi, et tu les trouves vraies ou les vois sous leur vrai jour quand elles ne peuvent plus t'échapper, quand il ne leur reste rien d'insaisi, rien d'incompris, ou que tu en jouis et qu'elles sont ta propriété. [...] »¹⁵¹

150. Lévy, Albert. (1904). *Stirner et Nietzsche*. p. 23.

151. Stirner, Max. (1972). *l'Unique et sa propriété et autres écrits*. p. 112.

De manière beaucoup plus concrète, disons à propos de la propriété stirnérienne, qui s'étend à l'ensemble de l'univers dont l'Unique se décide de jouir, qu'elle représente cette capacité propre à l'individu de créer de l'Être. L'individuation stirnérienne contribue à créer, en même temps que les potentialités et jouissances de l'individu, l'ensemble des significations qui viennent donner sa consistance au monde réel. La propriété de l'Être s'étend en ce sens à tout ce que l'Unique décide de s'approprier, et ce, y compris le sens et les configurations signifiantes de l'Être. Le matérialisme de Stirner explique les mécanismes corporels qui permettent la création de désirs et tend à définir le réel selon un ensemble de termes d'usages. Cela signifie que le monde est issu de processus corporels émanant de l'individu lui-même. L'Être n'est pas au-dessus de l'Unique, mais dépend au contraire de ce dernier afin de se constituer. Le matérialisme de Stirner suppose alors le monde en tant que propriété de l'individu, dont le sens est soumis à la volonté de celui-ci.

2.4. Résumé des divergences ontologiques concernant le processus d'individuation

La présentation de l'individuation selon Stirner rend clairement visible la distance qui sépare la conception deleuzienne de la sienne. Ces divergences, qui ont trait à l'individu chez les philosophes, découlent des différents degrés d'analyses qu'ils utilisent quant aux modes de l'existence. Chez Deleuze, l'individuation correspond au processus créateur du réel dont l'entité individuelle dépend pour exister. Elle s'effectue lorsqu'il y a mis en communication des disparates, c'est-à-dire des termes différentiels virtuels. Son rôle est alors de préparer le matériel intensif qui sera ensuite actualisé par différenciation. Cela suppose deux points importants à retenir. En premier lieu, le fait

que l'individu soit créé par une ascèse, c'est-à-dire qu'il est le résultat d'un ensemble différentiel propre à la substance et, en cela, n'est pas l'origine de ses actions. En deuxième lieu, l'individuation permet aussi de comprendre que le réel deleuzien fonctionne à travers deux modes intriqués de l'existence, le virtuel et l'actuel. Dans tous les cas, l'individuation ou plutôt les flux différentiels préindividuels n'admettent pas l'autonomie préalable au processus d'individuation stirnérienne.

Chez Stirner, l'individuation permet à l'Unique de se créer en tant que propriétaire du monde. À ce sujet, l'on pourrait croire qu'un individu déjà complet n'a pas besoin de s'individuer et ce, dans la mesure où il est déjà individu. À cela, nous pouvons répondre que le processus sert à assurer la transformation constante de l'unicité propre à l'Unique. L'individuation ne sert pas à permettre l'achèvement d'un être incomplet pour en faire un individu complet comme c'est le cas chez Jung. L'individu chez Stirner est déjà complet en tant que tout indéfinissable. Il a besoin du processus, et donc a besoin de ses instincts de jouissance et de dissolution, pour ne pas tomber dans les idées fixes. Il est premier en tant que tout indéfinissable et mouvant. L'individuation ne cherche pas la fixité, mais plutôt vise la transformation constante de l'être et de ses désirs. Il permet la création du réel ainsi que de l'entité individuelle. Il dépend de l'autonomie du sujet, c'est-à-dire de la conscience qu'il a de son égoïsme primaire. Comme nous l'avons expliqué, l'individuation pour être complète dépend de la réalisation des instincts de jouissance et de dissolution. Afin de les vivre pleinement, le sujet se doit d'être conscient de son égoïsme. Sans cette conscience, ses jouissances ne se rendent jamais à une dissolution pleine et entière et, pour cela, elles se fixent et deviennent des absolus. Sans le mouvement, il ne peut y avoir d'individuation. L'égoïste conscient, quant à lui, s'individue par le biais de ses instincts de jouissances et de dissolution. Par l'instinct de jouissance, il peut jouir de ses créations en absorbant

leur substance profonde, tandis que par le biais de l'instinct de dissolution, il abandonne ses passions puisque celles-ci ont été exploitées à leur maximum. Cela lui laisse de surcroît l'opportunité d'exploiter de nouvelles créations. Dans ce cas-ci, l'individuation est appelée par l'individu en tant que totalité. Cela permet aussi de poser qu'il n'y a qu'un seul mode de l'existence chez Stirner, un mode strictement corporel et matériel. De plus, il est important de retenir que ce mode d'existence découle uniquement de l'unicité propre au sujet. Il n'y a pas de potentiels énergétiques en voie d'être réalisés par divers mécanismes propres à l'Être chez Stirner, mais tout au contraire, l'on parle plutôt de l'Unique en tant que mode corporel et exclusif par lequel l'Être se crée.

L'étude de l'individuation, en résumé, permet d'expliquer plus précisément les divergences ontologiques des deux pensées. Elle permet de comprendre qu'autonomie et ascèse du sujet sont comprises en lien avec deux natures différentes propres à l'Être ; chez Stirner, l'Être est plurivoque, c'est-à-dire qu'il se constitue d'une multitude d'Unique en tant qu'univers hermétiques et qui ne communiquent jamais entre eux, tandis que chez Deleuze, il est univoque, c'est-à-dire que l'Être ne se dit que dans un seul sens, celui des différences. De plus, l'individuation permet aussi de discerner des divergences quant aux modes propres à l'Être chez les penseurs. Chez Deleuze, l'individu n'est qu'une traduction dans l'actuel d'agencements de points intensifs et virtuels. Les deux modes, intriqués l'un dans l'autre à travers le réel, expliquent l'ascèse dont parle Badiou, c'est-à-dire explique le renoncement dont doit faire preuve l'individu quant à son autonomie face aux jeux de créations du réel. Chez Stirner, au contraire, l'individu constitue lui-même le mode unique de son monde. C'est pour cela que l'individuation, chez lui, rime avec autonomie. Ces notions permettront d'expliquer le sens des divergences plus politiques dont nous traiterons au chapitre trois.

CHAPITRE 3 ONTOLOGIE ET POLITIQUE

« De ceci naît cette considération que tout jugement que je porte sur un objet est l'œuvre, la *création* de ma volonté ; [...] »¹⁵²

Max Stirner, *l'Unique et sa propriété*

« En chacun de nous, il y a comme une ascèse, une partie dirigée contre nous-même. Nous sommes des déserts, mais peuplés de tribus, de faunes et de flores [...] Et toutes ces peuplades, toutes ces foules, n'empêchent pas le désert, qui est notre ascèse même, au contraire elles l'habitent, elles passent par lui, sur lui. [...] Le désert, l'expérimentation sur soi-même, est notre seule identité, notre chance unique pour toutes les combinaisons qui nous habitent. »¹⁵³

Claire Parnet et Gilles Deleuze, *Dialogues*.

Les divergences entre les pensées deleuzienne et stirnérienne, dont nous avons présenté la nature et l'ampleur aux premier et deuxième chapitres, exigent de nuancer les analyses politiques qui découlent des ressemblances entre les deux œuvres. Dans son argumentaire final, Newman fait de l'œuvre de Deleuze l'héritière idéologique du stirnérisme en soulignant la proximité de leurs rejets critiques de l'État et des identités

152. Stirner, Max. (1842). *l'Unique et sa propriété* [En ligne]. p. 264.

153. Parnet, Clair. et Deleuze, Gilles. (1996). p. 18.

fixes. Il poursuit ainsi en traitant des similitudes qui unissent la rhizomatique deleuzienne à la politique de la singularité stirnérienne. Mais l'analyse de l'ontologie des deux philosophes dévoile des différences très marquées qui ne peuvent que se répercuter sur le sens de leurs tendances politiques. C'est à ce travail de recadrage philosophique des points d'arrivée politiques de leur réflexion que nous nous attarderons au chapitre trois, non pas contre les vues de Newman, mais en souhaitant reprendre l'analyse sans l'amputer de l'arrière-plan qui donne sens à la dimension politique des deux œuvres.

Soulignons d'emblée un déséquilibre entre les conceptions politiques de Deleuze et Stirner. En effet, si le corpus politique est vaste chez Deleuze, il est cependant assez limité chez Stirner. Néanmoins, il faut dire que le politique est central chez lui dans la mesure où sa pensée exprime l'insurrection de l'Unique contre l'État et ses institutions. Il en traite à travers une critique sévère de positions phares de son époque, par exemple en répondant à l'absolu hégélien, aux théories sur la société, sur l'humanisme, sur le communisme, sur l'État, etc. On l'aura bien compris, le politique ne se limite pas à la question étatique, mais englobe au contraire une série de variables. Il concerne l'étude des institutions qui découlent de l'État, mais aussi de la société en général, la *polis*, la cité au sens grec. Il se rapporte donc à la société ainsi qu'à son vivre ensemble, mais aussi à son organisation et à l'exercice de ses pouvoirs (notamment par le biais de la police, du Droit, de la loi, etc.).

Rappelons, au sujet de la thèse de Newman, que c'est le caractère massif que suppose le fait de présenter Deleuze comme étant le successeur de la pensée de Stirner qui nous semble problématique. Les ressemblances qu'il souligne restent bien sûr importantes. Cependant, comme nous l'avons exposé aux chapitres un et deux, les points discordants sur l'autonomie relative à l'individu, qui concernent processus d'individuation des sujets, changent le sens de leurs thèses. Comme nous le verrons, les bases ontologiques de leurs œuvres occasionnent un certain nombre d'impacts au sujet de leur conception du politique.

Pour ce faire, nous avons divisé le chapitre trois en deux grandes sections. Dans la première, nous traiterons des éléments ontologiques importants qui interviennent dans les critiques politiques des philosophes. Nous verrons alors de manière successive les mécanismes ontologiques qui justifient leur vision de l'État. De plus, nous signalerons les liens de ces mécanismes quant à leurs postulats sur l'autodomination du sujet.

La deuxième sous-section sera l'occasion d'approfondir la notion de révolte chez les penseurs. Nous verrons alors que les similitudes entre la rhizomatique deleuzienne et la politique de la singularité stirnérienne gagnent elles aussi à être éclairées à partir des bases ontologiques divergentes des deux auteurs.

3.1. Le rejet de l'État en tant que pouvoir

Puisqu'il s'agit de compléter et nuancer les analyses de Newman sur la proximité politique de Deleuze et Stirner, rappelons ses affirmations centrales. Il part des critiques de la représentation et des idées fixes chez Stirner et Deleuze pour éclairer leur critique de l'État. Aux yeux des philosophes, l'État se constituerait en tant qu'autorité dominante. Son rôle principal serait d'imposer une vision du réel aux sujets. Pour ce faire, l'État use d'une série de mécanismes – règles, limites, impositions – qui contraignent les individus à un cadre qu'ils intériorisent par la suite : ils deviennent leurs propres bourreaux. L'identité qu'ils associent à leur individualité dépend dès lors de ce cadre étatique. Ils croient être libres de se définir eux-mêmes, mais leur définition demeure généralement à l'intérieur du cadre fixé par l'État. En général, les individus ne sont pas conscients de ce processus.

Dans cette section du chapitre, nous tenterons d'effectuer des liens entre les propos de Newman ainsi que les bases ontologiques à l'œuvre chez les penseurs. Il sera question de l'analyse des mécanismes qui interviennent dans les critiques des penseurs au sujet de l'État et de l'autodomination du sujet. Pour ce faire, nous montrerons que les divergences concernant le sens de l'Être – univocité et plurivocité – et les différents modes propres à l'Être chez les philosophes – virtuel/moléculaire et actuel/molaire pour Deleuze versus un monde unique d'existence caractérisant le sujet chez Stirner – engendrent une somme réflexions supplémentaires concernant leurs critiques. Il sera

plus simple, suivant ces analyses, de comprendre ensuite en quoi la thèse de Newman pose problème.

3.1.1. La critique deleuzienne de l'État

Pour commencer, disons qu'il est vrai d'affirmer que la critique de l'État proposée par Deleuze est liée à sa conception de la représentation. Comme le dit Newman, le philosophe est d'avis que l'État, en tant qu'autorité dominante, contraint les sujets du politique à adopter une vision du réel spécifique : « [l'appareil d'État] surcode tous les segments, à la fois ceux qu'il prend sur soi à tel ou tel moment et ceux qu'il laisse à l'extérieur de soi. Ou plutôt l'appareil d'État est un agencement concret qui effectue la machine de surcodage d'une société. ». ¹⁵⁴ À travers les mécanismes de la représentation, l'appareil d'État peut fournir l'image conceptuelle qui sera assimilé à des structures de l'identité à travers la généralité et la ressemblance. C'est pour cette raison, poursuit Newman, que l'État est la structure sur laquelle se fixe les discours essentialistes, lesquels permettent de fonder ce que Deleuze nomme *l'image arborescente de la pensée*. Il procède par effet de capture pour fournir le modèle de cette image de la pensée : il fonctionne à partir du modèle de l'arbre et des racines, le système deleuzien du « livre-racine », dont chaque partie renvoie à une intention

154. *Ibid*, p. 156.

directrice unique, et donc à une identité sous-jacente substantielle.¹⁵⁵ En d'autres mots, le « livre-racine » renvoie à une forme de récit classique dans le sens où son organisation dépend d'un centre directeur. Dans ce type de livre, le multiple dépend de cette organisation et est en cela régie selon les termes directeurs d'un centre ou d'une unité supérieure. Ainsi, aux yeux de Deleuze, « L'État a été le modèle du livre et de la pensée [...] ».¹⁵⁶

Dans *Mille plateaux*, Deleuze explique que l'arbre est titulaire d'une logique du calque et de la reproduction. Le calque est effectué à partir de données toutes faites, qui découlent d'une structure qui le supporte : dans le cas qui nous intéresse, il s'agit de l'appareil d'État. L'image de la pensée qui se forme à partir du modèle de l'arbre relève de la loi de l'Un, c'est-à-dire dépend d'une unité principale forte d'où découle une logique binaire. Ou bien « [...] la loi de l'Un qui devient deux, et qui devient quatre... »¹⁵⁷, ou bien sinon celle de « [...] l'unité-pivot qui fonde un ensemble de relations biunivoques entre élément ou points objectifs [...] »¹⁵⁸. L'arbre, dans ce modèle, a pour fonction de hiérarchiser et d'organiser les calques, c'est-à-dire qu'il traduit en quelque sorte les multiplicités intensives, dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, afin de les organiser dans des axes de signifiants et de

155. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. p. 9 à 37.

156. *Ibid*, p. 33.

157. *Ibid*, p. 11.

158. *Ibid*, p. 15.

subjectivation. Cela signifie que l'appareil d'État, chez Deleuze, ne se constitue pas comme une instance autonome en soi, mais plutôt se construit à partir d'une réalité intensive lui étant sous-jacente. Comme c'est le cas du sujet, les constituants de l'appareil d'État ne sont pas autonomes de leurs actes puisque ceux-ci correspondent en fait à des mouvements de la substance. L'appareil d'État, en ce sens, fonctionne sur des segments qui passent à travers lui et le pénètrent, mais aussi sur des segments qu'il possède en lui-même. Les agencements qui lui sont propres fonctionnent par effet de capture en cela qu'ils se nourrissent directement à partir du phylum machinique, c'est-à-dire à partir des flux moléculaires, et les traduits à travers des codes en leur imposant des connexions de type arborescentes. Dit autrement, l'appareil d'État travaille à strier les ensembles lisses. Nous y reviendrons.

Avant de poursuivre, il importe de préciser l'impact de la transition politique qu'effectue Deleuze à partir de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux*. Comme l'explique Llères dans son texte *De l'individuation à la stratification*, il n'y a pas à proprement parler de rupture entre la période où Deleuze se concentre sur sa critique du transcendantal et celle où il passe au politique. Comme le dit le commentateur, « [...] la critique politique de *l'Anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux* ne rompt pas avec le projet d'une critique transcendantale, mais la poursuit, ouvrant ainsi la possibilité d'un matérialisme transcendantal ».¹⁵⁹ Ce fait est important à considérer puisqu'il a un

159. Llères, Stéphane. (2006). « De l'individuation à la stratification ». *Implications Philosophiques* [en ligne]. Récupéré de <http://www.implications-philosophiques.org/ethique-et-politique/philosophie-politique/de-lindividuation-a-la-stratification-12/> .

impact sur la compréhension des concepts qu'il déploie. En effet, pour faire court, cette deuxième période qui caractérise la pensée de Deleuze doit être interprétée comme le passage de la genèse individuel à celle des formations collectives. Comme Lléres le dit, il n'y a pas chez le philosophe d'opposition entre l'individuel et le collectif, mais plutôt un changement de registre quant au vocabulaire qu'il utilise. Ainsi, si l'individuation concerne le devenir individuel, son actualisation, l'on parlera plutôt de stratification pour définir les formations collectives : « La stratification consiste donc à passer du virtuel, compris comme moléculaire – ou submoléculaire – à l'actuel compris comme molaire »¹⁶⁰. Autrement dit, la genèse du transcendantal se transpose sur le plan matériel, et c'est ainsi que « [...] le couple moléculaire-molaire se substitue au couple virtuel-actuel, et la stratification remplace l'actualisation ».¹⁶¹

« Or, à la fois : les deux systèmes de référence sont en raison inverse, en ce sens que l'un échappe à l'autre, et que l'autre arrête l'un, l'empêche de fuir davantage ; mais ils sont strictement complémentaires et coexistants, parce que l'un n'existe qu'en fonction de l'autre ; et ils sont pourtant différents, en raison directe, mais sans se correspondre terme à terme, parce que le second n'arrête effectivement le premier que sur un "plan" qui n'est plus le plan du premier, et que le premier continue son élan sur son propre plan. »¹⁶²

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*

162. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2.* p. 268.

Il faut considérer le molaire et le moléculaire comme les revers machiniques du vivant. Comme l'explique Bélanger, l'ordre moléculaire est celui de l'activité désirante. Les machines qui le constituent, poursuit-il, ont pour fonction tout ce qui se rapporte à la création des différences intensives dans le monde. L'ordre molaire, quant à lui, concerne les machines sociales. Dans ce cas-ci, il s'agit de machines de masse ou d'ensemble, ayant des visées structurantes et spécifiques.¹⁶³ Qui plus est, comme c'est le cas du virtuel et de l'actuel, moléculaire et molaire existent en simultanés : « [...] les machines désirantes d'ordre moléculaire forment et surdéterminent les machines d'ordre molaire ». ¹⁶⁴

C'est sur cette voie que nous aimerions situer les oublis problématiques de Newman quant à la question de l'État deleuzien : le philosophe, en effet, ne limite pas son analyse à une simple critique, mais aussi tente d'éclairer la question du « comment cela fonctionne ». En cela, sa critique ne se contente pas d'opposer l'État à des devenirs nomades, comme le fait Stirner avec l'égoïsme conscient, mais bien plutôt essaie d'expliquer en quoi la structure sous-jacente à l'appareil étatique fonctionne avec ces mêmes devenirs. Chez le philosophe, il n'y a pas de binarité ou d'opposition à proprement parler, mais plutôt des modes divergents qui travaillent ensemble et qui animent la substance. En cela, l'appareil d'État ne fonctionne pas seulement à partir de dynamismes sociopolitiques, mais s'inscrit à travers les mouvements profonds qui régissent les différents modes propres à l'Être. En premier lieu, disons qu'il

163. Bélanger, Olivier. (2009). *La notion de désir dans la philosophie de Gilles Deleuze* p. 19.

164. *Ibid*, p. 43.

fonctionnement par le biais de mouvements de composition territoriale. Il a pour fonction première de strier les territorialités parcourues d'espaces dits lisses, c'est-à-dire les espaces nomades sur lesquels les flux ne s'organisent pas en systèmes arborescents. Les espaces lisses, nous le verrons sous peu, correspondent aux devenirs nomades et désorganisés – des espaces où les mouvements de la substance ne s'expliquent pas sous des coordonnées ayant été fixés par les forces de la représentation –, tandis que le strié correspond aux espaces organisés et délimités en espaces territoriaux.¹⁶⁵ À ce titre, comme le dit Deleuze, l'État travaille avec et à travers des segmentarités dures, c'est-à-dire les segments molaires. En comparaison avec l'actuel, l'on peut dire que le molaire, en tant que mode de la substance, procède par le biais de la représentation. L'État, parcouru par ces segments, effectue des mouvements de reterritorialisation sur les agencements moléculaires déterritorialisés, et ce par le biais de codes qui viennent les expliquer. Il agit de manière semblable aux forces du bon sens et du sens commun que nous avons vue plus tôt, et a donc pour effet de rapporter les flux mouvants et indéfinis à des forces de signification et subjectivation. De cette manière il impose ses codes et les intériorise en nous à travers une image arborescente de la pensée. C'est pour cette raison qu'il est défini comme appareil de striage. L'État n'agit jamais comme une entité autonome apte à prendre des décisions, mais plutôt fonctionne à partir de ces divers segments qui le pénètrent.

165. Deleuze, Gilles. (1979). *Retranscription du cours du 6 novembre 1971 : Séance 1* [En ligne]. Vincennes, Paris. Récupéré de <https://www.webdeleuze.com/textes/235>.

« La politique opère par macro-décisions et choix binaires, intérêts binarités ; mais le domaine du décidable reste mince. Et la décision politique plonge nécessairement dans un monde de micro-déterminations, d'attirances et de désirs, qu'elle doit pressentir ou évaluer d'une autre façon. Une évaluation des flux et de leurs quanta, sous les conceptions linéaires et les décisions segmentaires. [...] Bonne ou mauvaise, la politique et ses jugements sont toujours molaires, mais c'est le moléculaire, avec ses appréciations, qui la "fait". »¹⁶⁶

Il faut mentionner de surcroît que l'État ne travaille pas seul et dépend d'une *machine abstraite de surcodage*, qui organise et reproduit des segments en les opposants au sein de binarités (dominants et dominés). Comme l'explique Deleuze dans *Micropolitique et segmentarité*, l'appareil d'État est l'agent de reterritorialisation qui effectue la machine abstraite de surcodage et, en ce sens, surcode les territorialités pour en effectuer le striage. La machine abstraite de surcodage a donc pour visée la stratification du territoire, c'est-à-dire que le concept peut être défini en des termes équivalents à ceux utilisés pour décrire les mécanismes d'actualisations. C'est pour cela que l'État agit en tant que *centre de pouvoir*.¹⁶⁷ Il est, comme le dit Deleuze, un centre qui fonctionne comme une caisse de résonance, et ainsi canalise des ensembles segmentaires moléculaires. Par le biais de la machine abstraite de surcodage peut être effectuée l'actualisation – la stratification – des agencements des flux désordonnés et indifférenciés de la substance mis en relations par le biais de l'individuation. Mais, en deuxième lieu, il faut dire que l'appareil d'État passe aussi par un ensemble de tissus de type moléculaire, au sein duquel il n'existe qu'en tant qu'ensemble de fluctuations

166. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. p. 270 et 271.

167. *Ibid*, p. 273.

diffuses et désordonnées. C'est que, comme nous l'avons vu pour le virtuel et l'actuel, le molaire fonctionne de concert avec le moléculaire : les fluctuations moléculaires ont pour fonction d'alimenter les grands ensembles molaires. Les agencements qui en découlent, et qui procèdent par individuation, sont ensuite actualisés en segments de lignes.¹⁶⁸ Qui plus est, molaire et moléculaire fonctionnent en simultanés, c'est-à-dire qu'il n'y a pas à proprement parler de commencement ou de fin associé aux processus des deux modes. La machine abstraite de surcodage, au travers cette dynamique, fait office d'instance actualisante, ce qui veut dire que l'État en tant que centre de pouvoir est le produit d'une somme d'agencements du tissu moléculaire qui, après avoir passé le stade de l'individuation, effectuent la machine abstraite de surcodage associé à l'origine des segmentarités dures. Cette machine actualise le contenu projeté par le centre de pouvoir étatique pour en faire des segments. Le molaire ne s'oppose pas au moléculaire, mais plutôt travaille à en traduire le contenu. Qui plus est, les lignes provenant des agencements moléculaires, tout comme les segments molaires, ne sont ni bonnes ni mauvaises par nature.¹⁶⁹

Pour mieux comprendre comment les instances moléculaires et molaires interviennent à travers l'appareil d'État, reprenons les trois aspects que décrit Deleuze à ce sujet. Comme c'est le cas de l'ensemble des centres de pouvoir, l'État passe par le biais de trois zones différentes, c'est-à-dire une zone de puissance ayant trait à une machine

168. *Ibid.*, p. 272 à 276.

169. *Ibid.*

abstraite de surcodage molaire, une zone d'indiscernabilité relative au tissu moléculaire et une zone d'impuissance ayant trait à une machine abstraite de mutation.¹⁷⁰ Si les deux premières zones correspondent à des lignes de segmentarités dures molaire et à des lignes de segmentarités souples moléculaires, la troisième quant à elle correspond à ce que Deleuze nomme *Ligne de fuite*. Pour récapituler, en premier lieu, l'on retrouve les rapports entre les sexes, entre les classes sociales, etc., qui définissent les grands ensembles et les individus eux-mêmes à travers les lignes de segmentarités dures, mais aussi, au niveau spatial, le striage étatique qui découpe et identifie une territorialité qui rend compte de ces mêmes binarités molaires. En deuxième lieu, les lignes moléculaires souples font intervenir des rapports plus difficiles à localiser, extérieurs aux binarités sociales et qui concernent les flux qui s'échappent des classes, des sexes, etc.¹⁷¹ Ce sont les flux qui émanent de la substance et qui nous façonnent. Au niveau spatial, on parlera des espaces lisses, où des multiplicités à n dimensions précipitent leurs mutations par déterritorialisations en subordonnant l'habitat au parcours. La déterritorialisation peut soit être relative ou absolue. Elle est relative lorsqu'elle sous-entend un déplacement vertical, c'est-à-dire lorsqu'elle implique la projection du plan d'immanence (Corps sans organes) dans le réel molaire, projection qui sera ensuite traduite à travers des mécanismes de codage et de surcodage (l'on parle alors de changements mineurs au sein des rapports territoriaux et sociaux).¹⁷² Enfin, en troisième lieu, la déterritorialisation absolue, quant à elle, correspond à la ligne de fuite comme

170. *Ibid*, p. 262, 271, 276 et 277.

171. *Ibid*, p. 239, 240.

172. Deleuze, Gilles. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 89 à 91.

explosion, c'est-à-dire qui est titulaire de devenirs imperceptibles. Lorsque la déterritorialisation est absolue, elle implique un changement dans les codes et la création de nouvelles coordonnées. En cela, la ligne de fuite, disent Deleuze et Guattari, consiste à faire fuir le monde, comme l'eau fuit d'un tuyau percé. Cette ligne, nous le verrons bientôt, est celle qui fonctionne avec une machine de guerre.¹⁷³

« Il y a là, comme pour chacun de nous, une ligne de segmentarité dure où tout semble comptable et prévu, le début et la fin d'un segment, le passage d'un segment à l'autre. Notre vie est ainsi faite : non seulement les grands-ensembles molaires (États, institutions, classes), mais les personnes comme éléments d'un ensemble, les sentiments comme rapports entre personne ne sont segmentarisés [...] [que] pour garantir et contrôler l'identité de chaque instance, y compris l'identité personnelle. »¹⁷⁴

Ce sur quoi se limite à notre avis Newman dans son analyse de la critique deleuzienne de l'État, entre autres choses, concerne justement l'activité qui se produit sur ces trois types de lignes, c'est-à-dire dans les ordres molaires et moléculaires ainsi que sur la ligne de fuite. Pour mieux comprendre, parlons brièvement de la théorie de l'inconscient et du corps social que développe Deleuze avec Guattari. Cette dernière répond à la psychanalyse centrée sur l'Œdipe par une théorie de l'inconscient dans laquelle le désir ne serait plus interprété en liens avec des figures familières, mais plutôt se penserait comme l'équivalent des flux intensifs de la vie réelle. Comme le mentionne Bélanger, dans la psychanalyse, le champ politique est caractérisé par une définition

173. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. p. 238 à 252.

174. *Ibid*, p. 239.

des flux par des codages spécifiques. Lorsque le matériel intensif passe de l'ordre moléculaire à l'ordre molaire, il y a modification des mécanismes : dans l'ordre molaire, les forces du désir se répriment.¹⁷⁵ En rapportant sans cesse le devenir à son propre vécu et l'inconscient à une espèce de théâtre, on emprisonne le corps social dans des schémas de domination et de répression. En cela, si l'individu devient son propre bourreau, c'est parce que les flux délirants qui le composent sont emprisonnés dans le formatage qui découle des structures de domination. Il est prisonnier de lignes à segmentarités dures. En tant que force réactionnaire, la psychanalyse de l'Œdipe, tout comme c'est le cas de l'appareil d'État, transforme les usages propres aux forces du désir et dresse celui-ci contre lui-même. Rappelons-nous, les lignes molaires sont régies par des lois spécifiques et tendent vers la binarité.¹⁷⁶

Avec leur théorie de l'inconscient, Deleuze et Guattari veulent signifier que le sujet n'est pas limité aux lignes de segmentarités dures, mais peut aussi évoluer sur deux autres types différents de lignes. Premièrement, le fait que molaire et moléculaire travaillent ensemble implique la perpétuation des flux de désirs, c'est-à-dire que les flux moléculaires continuent leur travail sous les lignes à segmentarités dures. Les deux lignes ne cessent d'interférer, disent Deleuze et Guattari. En cela, disons que le sujet prisonnier des segmentarités dures souffre de la récupération des flux mutant par les forces de codages molaire. Reste cependant que les segments molaires ne pourraient

175. Bélanger, Olivier. (2009). *La notion de désir dans la philosophie de Gilles Deleuze*. p. 45.

176. *Ibid.*

subsister sans leurs origines intensives moléculaires. Il subsiste toujours une espèce de déterritorialisation relative entre les deux points, qui implique des rapports historiques ou sociaux qui se créent et s'effacent.¹⁷⁷ Pour justifier ce fait, il faut repenser aux processus de différenciation et de différenciation à l'origine de la création du réel, qui implique que les agencements produits par l'individuation seront ensuite actualisés et donc, codés par des segments durs. La déterritorialisation relative implique en ce sens le mouvement intensif qui se perpétue au niveau moléculaire, et dont les composantes se reterritorialisent sur l'entité étatique qui prend soin de les coder à l'aide de la machine abstraite de surcodage. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la récupération de ces flux pourrait être comparée au processus d'actualisation, qui organise les flux décodés au sein de structures déterminées. La déterritorialisation, qu'elle soit relative ou absolue, est semblable au processus d'individuation en cela qu'elle implique une métamorphose des agencements intensifs moléculaires. Bien entendu, ses mouvements impliquent une reterritorialisation par codage de flux.

Mais, deuxièmement, il est aussi possible au sujet d'emprunter une ligne de fuite par de nouvelles lignes à segmentarités souples, lesquelles suggèrent la libération pleine et entière des flux de désir. La ligne de fuite est celle de la déterritorialisation absolue et débouche vers un décodage des forces de domination ainsi que sur la création de nouveaux agencements. Nous reparlerons plus en détail de cette ligne en deuxième partie de ce chapitre.

177. Deleuze, Gilles. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 89 à 91.

Ce qu'il faut retenir, c'est que la théorie de Deleuze et Guattari parle d'une production désirante, qui passe par le Corps sans organes (ou plan d'immanence), une usine à produire du désir et qui inscrit des agencements intensifs.¹⁷⁸ La récupération qui s'effectue par les forces dominantes fait partie de cette dynamique. Seulement, la proximité que les puissances de récupération partagent avec les institutions sociales, psychanalytiques et étatiques dépend aussi de mécanismes plus profonds. À ceci il faut ajouter que leur théorie ne clame pas une reprise responsable volontaire de l'individu ou des groupes sociaux quant à leurs activités sur ces différentes lignes, mais appelle plutôt à une prise de conscience quant au fonctionnement de l'activité désirante sur chacune d'entre elles. L'on peut dire alors que lorsque les penseurs affirment que le désir doit être libéré, ils affirment de surcroît l'importance du renoncement ascétique aux types de vécus spécifiques et collectifs pour des devenirs intensifs qui passent par les lignes à segmentarités souples, à l'origine des lignes dures, ainsi que les lignes de fuites.¹⁷⁹ Il ne s'agit pas d'emprunter volontairement leur chemin, mais de prendre conscience du fait que nous les traversons, ou, plutôt, qu'ils nous traversent. Ce n'est qu'en tant qu'ils nous traversent qu'il y a création d'agencements nouveaux. C'est aussi, comme nous le verrons en deuxième parti, en ces termes que Deleuze parle de résistance.

178. Deleuze, Gilles. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. Lorain, France : Les éditions de minuit. p. 24 à 38.

179. Préparation MAFPEN à l'Agrégation, Intervention du 21 novembre 2007, Académie La réunion, En ligne, https://pedagogie.ac-reunion.fr/fileadmin/ANNEXES-ACADEMIQUES/03-PEDAGOGIE/02-COLLEGE/philosophie/Textes_des_collegues_sur_auteurs/Xdeleuze4.pdf (page consultée le 11 novembre 2020).

3.1.2 La critique Stirnérienne de l'État

Newman affirme que la critique de Stirner sur les spectres de la représentation et sur l'État se présente sous des schèmes semblables à ceux qu'expose Deleuze. L'essence humaine, la vérité, la moralité, l'État sous ses diverses formes, etc., sont considérés comme des fictions de l'esprit qui transforment le sujet en esclave de lui-même. Peu importe la figure qu'elle revêt, l'idée en tant qu'absolu doit d'être dépassée dans la pensée pour l'être aussi dans la réalité matérielle. C'est ainsi que l'individu se reconnaît comme seul maître de ses désirs. Au niveau politique, cela voudrait dire de refuser l'État en tant qu'idée. Il n'y a plus aucune obéissance et le caractère absolu de l'entité s'éteint. Le sujet stirnérien peut à présent créer la réalité selon ses propres desseins.

Les limites de l'analyse de Newman quant à la critique de Stirner concernent l'opposition que le philosophe impute aux deux dispositions de l'Être que sont l'égoïsme conscient et l'égoïsme inconscient. Rappelons à cet effet que tout individu est égoïste selon Stirner : même lorsqu'il s'ignore ou se refuse comme tel, son action lui apporte toujours un quelconque avantage. La différence majeure entre les deux types d'individus, c'est l'autonomie propre à l'égoïste conscient, qui a l'avantage de choisir par lui-même ce dont sera constitué son devenir. Dans ce cas-ci, le sujet ne dépend d'aucune instance, mais plutôt de sa seule volonté. Lorsque l'être se refuse à être un égoïste, il devient son propre bourreau. Il ne connaît, à ce titre, ni l'instinct de jouissance, ni même l'instinct de dissolution. C'est qu'il n'est plus le centre de son

univers, mais plutôt s'abandonne à des transcendances ainsi qu'à des idées fixes. En tant qu'il ne jouit plus de sa propre personne par le biais de ses désirs, il omet aussi l'importance de son autodissolution. L'individuation stirnérienne, au sens positif, passe par les instincts de jouissance et de dissolution. Comme nous l'avons expliqué au chapitre deux, le processus ne peut être complet que si l'être sait jouir de ses désirs, c'est-à-dire absorbe l'ensemble de la matière propre à son désir du moment, pour ensuite le faire passer par un état de dissolution selon lequel il le met à mort pour s'enquérir d'autres objets de jouissance. En cela, chez l'égoïste qui s'ignore, le processus individuant n'est jamais complet et l'individu ne peut qu'organiser son identité sur des frontières fixes. Puisque ces jouissances ne viennent pas réellement de lui, il ne peut pas les dissoudre. Lorsqu'une jouissance n'est pas consommée (et donc, lorsque l'instinct de dissolution n'entre pas en jeu), elle n'est pas vécue pleinement. Le fait de ne pas la consommer transforme le sujet en adorateur. Or pour Stirner, toute jouissance diverge de l'adoration. Jouissance se doit d'être synonyme de la satisfaction qui découle du fait de se servir d'une chose selon ses propres desseins.

« Le véritable Homme, c'est la Nation ; l'individu, lui, est toujours un égoïste. Dépouillez donc cette individualité qui vous isole, cet individualisme qui ne souffle qu'inégalité égoïste et discorde, et consacrez-vous entièrement au véritable Homme, à la Nation, à l'État. Alors seulement vous acquerez votre pleine valeur d'hommes et vous jouirez de ce qu'il appartient à l'Homme de posséder ; l'État, qui est le véritable Homme, vous fera place à la table commune et vous confèrera les "droits de l'Homme", les droits que l'Homme seul donne et que seul l'Homme reçoit. Tel est le principe civique. »¹⁸⁰

180. Stirner, Max. (1842). *l'Unique et sa propriété* [En ligne]. p. 117 et 118.

Pour Stirner, l'État est une instance de domination qui se substitue à l'Église. Le changement de paradigme qui s'effectue suivant la Réforme, dit-il, n'est en ce sens qu'un simple transfert des dominations. Dans les faits, c'est toujours à un spectre transcendant que l'on doit des comptes. Si certains des concepts lui étant associés changent de forme, les visées dominatrices qui se cachent derrière l'État sont les mêmes que celles du religieux, c'est-à-dire d'assujettir l'unicité de l'être pour l'arrimer à une définition déjà définie d'avance. L'Esprit, c'est-à-dire le principe religieux, croit-il, pénètre l'État par le biais de la morale. Celle-ci représente la domination du sacré puisqu'elle s'instaure comme base de la vie sociale : suivant la Réforme, l'Esprit du religieux n'est que remplacé par le concept d'humanité. Ce dernier agit par le biais du principe civique, c'est-à-dire que la moralité transforme l'individu en homme et lui impose une série de valeurs et de normes qu'il se doit d'adopter afin de se consacrer au bien public. Dès lors, l'individu doit s'en remettre à l'État de manière constante, et ce, pour l'ensemble de ses actions : « L'État devint ainsi la véritable Personne devant laquelle s'efface la personnalité de l'individu : ce n'est pas moi qui vis, c'est *lui* qui vit en moi. ».¹⁸¹ La liberté issue des droits du politique est en ce sens synonyme d'esclavage pour Stirner, et ce parce que c'est en servant l'État que l'individu est dit libre. Le bien, le mal, le vrai, le faux, sont des concepts que cette instance impose.

Qui plus est, il faut aussi dire que le refus stirnérien de l'État s'inscrit en réaction à la philosophie de Hegel et des penseurs post-hégéliens. Rappelons que chez Hegel l'État ne reconnaît une quelconque valeur à l'individu que pourvu qu'il soit membre de la

181. *Ibid*, p. 95.

collectivité étatique. En cela, l'identité individuelle dépend d'un absolu.¹⁸² C'est un procédé semblable qui s'applique à la critique stirnérienne des autres formes étatiques et ce, que l'on pense à l'État socialiste qui, dit-il, subordonne l'Unique à la société ou que l'on pense à l'humanisme de Bruno Bauer, de Feuerbach et de Ruge, qui transforme l'individu en rouage de l'humanité.¹⁸³

C'est en ces termes qu'il faut comprendre la critique stirnérienne de l'État et ce, peu importe la forme qu'il revêt. Le problème majeur que retient Stirner à ce propos, c'est l'incapacité pour l'égoïste d'appartenir à cette grande famille que l'État gouverne. C'est parce que l'homme est un égoïste qui s'ignore qu'il est décrit par Stirner comme son propre bourreau. L'État, dit-il, déteste l'égoïste. En cela, non seulement il cherche – comme le font la morale et la religion – à le discréditer, mais plus encore, l'image qu'il impose à l'individu est contraire à l'instinct d'égoïsme. L'État prône la société et l'humanisme, c'est-à-dire cette propension de l'être à s'identifier au concept d'Homme. L'identité de l'individu ne procède plus par le biais des jouissances qui émanent de sa personne, mais plutôt de cette instance et des valeurs qui en découlent et qu'il intériorise. La domination étatique, en ce sens, efface le besoin qu'a l'individu de créer ses propres désirs. Ainsi, peu importe le cas, l'égoïste qui s'ignore et qui s'abandonne à l'État ne connaît pas jouissance et dissolution et ne jouit plus de sa propre volonté, mais bien de fantasmes vides. Un tel être ne sait plus se créer, ne sait plus s'individuer.

182. Grégoire, Franz. (1962). « L'État Hégélien est-il totalitaire? », *Revue Philosophique de Louvain* [en ligne]. Vol.60. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/26334930?seq=1> p. 244, 245.

183. Stirner, Max. (1842). *l'Unique et sa propriété* [En ligne]. p. 11.

En tant qu'il ne jouit plus de sa propre personne par le biais de ses désirs, il omet aussi l'importance de son autodissolution. Il ne se renouvelle plus, mais embrasse le moule identitaire fixe que lui impose l'État. Même s'il croit être encore à l'origine de ses décisions, ces dernières cherchent toujours à remplir des fonctions qui ne le concernent pas directement. Ainsi, il arrime ses désirs aux désirs d'État et n'est plus le centre de son univers. Il devient son propre bourreau en acceptant de se conformer par l'omission de ses instincts égoïstes. Quelle que soit la forme d'État dont il est question – communisme, humanismes, etc. – l'ensemble des institutions qui le suppose entraîne la perte de l'unicité propre à l'Unique. *L'Unique et sa propriété* propose à ce titre une série de critiques des institutions qui découlent des formes étatiques : la loi, le Droit, la police, la société, l'Église, la propriété d'État, etc., qui constituent pour Stirner une somme de réalités fixes, des spectres qui n'ont pour fonction que de susciter le refoulement de l'égoïsme primaire propre à l'être. La critique stirnérienne est fondamentalement politique sur ce point.

« Le Socialisme conclut que nul ne doit *posséder*, de même que le Libéralisme politique concluait que nul ne doit *commander*. Si pour l'un *l'État* seul commandait, pour l'autre la *Société* seule possède. »¹⁸⁴

Au même titre que sa critique de l'entité étatique, il s'attaque aussi à la société. En tant qu'instance que Stirner caractérise de fixe, elle rejette l'égoïsme et ses instincts. Elle inscrit l'individu dans un collectif et fixe ses besoins à ceux d'autrui. L'être n'est plus un unique, mais bien plutôt l'extension de cette grande famille avec laquelle il se doit

184. *Ibid*, p. 112.

de partager valeurs, normes et moralité. Qui plus est, par souci d'égalité, dans la société, la propriété n'est plus la création individuelle de l'Unique, mais bien plus tôt une propriété publique du bien commun. De cette manière, elle participe elle aussi aux dominations et impose une identité à l'individu. Tantôt, lorsqu'elle est communiste, elle veut prôner un collectivisme qui défend le bien commun, tandis qu'en d'autres instants, lorsqu'elle est libérale, elle instaure l'Homme en tant qu'absolu à atteindre. Cependant, pour Stirner, dans les deux cas elle brime l'individu. Dans le communisme, le bien commun retire la part qui revient à l'individu tandis que, dans le libéralisme, c'est plutôt le concept d'Homme qui l'enjoint à abandonner son unicité pour une identité qui n'est pas la sienne. Le collectivisme dont fait état la société est tout comme l'État une pensée vide qui encourage la haine de l'égoïsme et brime les instincts réels du sujet. Il est intimement lié aux institutions étatiques et partage les mêmes visées dominatrices. Stirner prône l'autonomie et la volonté individuelle propre à l'Unique, qui sont contraires aux présupposés qui émanent du fait politique (l'organisation et le vivre ensemble propre à la société, mais aussi l'exercice des pouvoirs qui en émanent ainsi que les institutions supposées mettre en œuvre ces pouvoirs). Comme nous le verrons sous peu, la solution politique que propose Stirner suite à ses critiques de l'État est intimement liée au principe de révolte par lequel l'Unique devient un égoïste conscient. À ce titre, Stirner ne propose aucun modèle politique censé remplacer l'État et la société. Nous y reviendrons.

3.1.3. De la critique de l'État aux divergences ontologiques

En somme, nous constatons aisément l'impact des divergences ontologiques, telles que présentées dans les précédents chapitres, sur l'argumentaire politique de Newman. Elles n'ont pas effet d'invalider son argumentaire quant aux similarités qui unissent les pensées deleuzienne et stirnérienne, mais elles ont néanmoins un impact quant à sa thèse. Comment, en effet, se pourrait-il que Deleuze soit entendu comme successeur philosophique de Stirner tandis que l'origine de leurs analyses politiques diffère si radicalement sur le plan ontologique ?

Chez Deleuze, la réalité se forme à partir de deux modes différents issus de la substance, mais qui, néanmoins, travaillent ensemble. Le molaire et moléculaire – ou l'actuel et le virtuel – qui forment la réalité à partir des jeux de la substance. Au niveau politique, l'impact majeur qui en résulte concerne l'absence de volonté à l'origine des décisions des acteurs sociaux. La domination étatique ne procède pas par le biais des individus et des chefs d'États, mais bien au contraire dépend des jeux de la substance et des machines qui y travaillent. Qui plus est, l'individu y est posé comme étant son propre bourreau de par les mécanismes qui provoquent son ascèse : ce statut ne résulte pas de ses décisions propres, mais plutôt des connexions de flux et des différentes machines qui les font passer du moléculaire au molaire. Or les mécanismes ontologiques diffèrent chez Stirner, ce qui occasionne des divergences majeures quant à l'origine de leurs critiques respectives. En effet, l'univers stirnérien est posé comme une plurivocité de

l'Être, c'est-à-dire un monde dans lequel chaque Unique constitue un centre hermétique. Ensuite, il faut dire que cette plurivocité est titulaire de modes uniques d'existences, c'est-à-dire qu'il n'y a ni moléculaire ni molaire, mais plutôt un mode unique d'existence au sein duquel l'individu choisit entre le refus ou la reconnaissance de son égoïsme instinctif. Autrement dit, l'individu se doit d'effectuer un choix entre deux postures, entre ces deux manières différentes d'engendrer ou non notre réalité : soit comme un égoïste qui s'ignore, c'est-à-dire qui ne parvient pas à dépasser les idées fixes et les absolus, et qui pour cette raison ne se reconnaît pas en tant qu'Unique, ou bien comme un égoïste conscient de sa nature profonde, qui se reconnaît en tant qu'Unique et qui connaît les instincts de créations et de dissolutions. Il faut aussi dire à ce propos que les dispositions stirnériennes de l'Être sont comprises comme des binarités, et donc sont à l'opposé l'une de l'autre. Elles ne travaillent pas ensemble comme c'est le cas du molaire et du moléculaire deleuzien.

3.2. Penser la révolte

Les réponses proposées par Stirner et Deleuze au problème de l'autodomination du sujet, poursuit Newman, se rejoignent elles aussi. Ils montreraient tous deux, en effet, que c'est par la résistance ou l'insurrection que le sujet doit se défaire de l'emprise des identités issues de généralités. Pour cela, l'individu devrait viser une réinvention continuelle de lui-même à travers une recherche des multiplicités différentielles. Cela

aurait pour effet de provoquer diverses modifications dans les arrangements politiques. Le politique n'est plus limité à une seule figure, il est alors possible d'excéder les lignes traditionnelles de pouvoir. C'est de cette manière que l'État perdrait son emprise globale sur le sujet. Qui plus est, Newman insiste aussi sur la notion de singularité – et non de particularité – pour établir les liens qu'il établit entre Stirner et Deleuze. Dans le pluralisme empiriste dont parle le commentateur, les différences ne connaissent aucune limite et sont ouvertes à toutes les configurations imaginables. En cela, dit Newman, la singularité est ouverte à ce qui excède ses propres limites.

Bien évidemment, si Newman ne se trompe pas lorsqu'il pose ces similitudes, ces dernières ne suffisent pas à appuyer correctement sa thèse principale. Comme nous le verrons, les mécanismes sous-jacents aux notions de révolte en lien avec leurs analyses du politique – la politique rhizomatique ainsi que la politique de la singularité – ne se ressemblent pas quant à leurs origines ontologiques.

3.2.1. La révolte chez Deleuze

Comme nous le disions, l'État en tant qu'idée se doit d'être dépassé pour l'être dans la réalité. À ce titre, Newman introduit la notion de révolte au sein de son argumentaire final. Brièvement, le sujet se doit d'orienter sa pensée vers un devenir où les généralités font place aux multiplicités. Selon ce point de vue, l'individu fuit les dominations par

le biais du modèle rhizomatique, c'est-à-dire par le biais d'une insurrection qui passe par des formes non autoritaires de pensée. L'autodomination du sujet, rappelons-le, est associée par Deleuze au processus de subjectivation par lequel l'individu intériorise les dominations. C'est, dit-il, par le biais des procédés de captures relatifs au modèle de l'arbre et de l'image arborescente de la pensée que le processus s'effectue. Seulement, comme nous l'avons aussi mentionné, il semble que le sujet ne soit pas autonome quant à la canalisation des flux qui le pénètre. Ainsi, si Newman nomme correctement les mécanismes de résistance par lesquels l'individu embrasse des formes non autoritaires de pensée, il semble néanmoins qu'il omet un certain nombre d'informations quant aux mécanismes profonds qui pénètrent l'individu et qui font de la résistance deleuzienne une sorte d'ascèse de la pensée.

Bien entendu, la résistance deleuzienne travaille à partir d'une rhizomatique. Newman ne se trompe pas sur ce point. Contrairement au modèle de l'arbre qui justifie les dynamiques étatiques, le rhizome est dépourvu de centre régulateur, et se présente plutôt comme une multiplicité désordonnée. Celle-ci, comme le disent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, se doit d'être analysée comme dépourvue d'objet ou de sujet fixe, puisqu'elle porte sur un ordre de grandeurs et de dimensions qui ne peuvent se transformer sans changer leurs formes et leurs natures. La multiplicité propre au rhizome correspond à la structure profonde de la cartographie qui fonctionne avec l'espace lisse dont nous avons parlé plus tôt, c'est-à-dire qui diverge du calque.¹⁸⁵ Cela

185. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. p. 20.

signifie qu'elle est dépourvue de logique et que ses ramifications ne renvoient pas à des lignes pourvues de natures similaires, mais plutôt se forment en connectant des points quelconques à d'autres points quelconques. La multiplicité propre au rhizome ne se compose pas non plus en alignant un commencement à une fin, mais plutôt se compose d'ensembles de lignes qui se forment à partir d'un milieu duquel elles débordent : « [...] le rhizome se rapporte à une carte qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples, avec ses lignes de fuites ». ¹⁸⁶ C'est, comme nous l'avons expliqué en chapitre deux, à partir de cette dynamique que Deleuze construit son système de pensée.

« Individus ou groupes, nous sommes traversés de lignes, méridiennes, géodésiques, tropiques, fuseaux qui ne battent pas sur le même rythme et n'ont pas la même nature. Ce sont des lignes qui nous composent, nous disions trois sortes de lignes. Ou plutôt des paquets de lignes, car chaque sorte est multiple [...] de toutes ces lignes, certaines nous sont imposées du dehors, au moins en partie. D'autres naissent un peu par hasard, d'un rien, on ne saura jamais pourquoi. D'autres doivent être inventées, tracées, sans aucun modèle ni hasard [...]. » ¹⁸⁷

Il faut rappeler à ce titre que les formes non autoritaires de pensée dont parle Newman découlent des agencements entre les intensités différentielles et rhizomatiques de la substance. Ce que cela veut dire, c'est que l'individu qui embrasse des formes non binaires de pensée afin de contrer les processus de son autodomination se doit de reconnaître que l'activité créatrice qui façonne son identité réelle s'inscrit dans les jeux

186. *Ibid.*, p. 31, 32.

187. *Ibid.*, p. 247.

fluctuants de son je « fêlé » et de son moi « dissous ». La résistance deleuzienne doit en ce sens être comprise comme une ascèse, c'est-à-dire qu'elle sous-entend un renoncement ascétique du contrôle que l'individu ou que les grands ensembles sociaux exercent des vécus et états de choses qui découlent de leur actualité. Le vécu, qu'il soit individuel ou relatif aux ensembles sociaux, tout comme c'est le cas du réel en général, se construit à partir des trois types de lignes, moléculaires (virtuels), molaire (actuels) et lignes de fuites, dont nous avons parlé ci-haut. Celles-ci, comme le disent Deleuze et Guattari, parcourent et façonnent l'ensemble du vivant. La résistance deleuzienne est une nomadologie – ou une rhizomatique – parce qu'elle s'inscrit à partir des flux moléculaires qui fuient de l'ordre molaire et qui emprunte la ligne de fuite.

Lorsqu'il y a insurrection, c'est qu'une ligne de fuite traverse les deux autres lignes : c'est elle qui détruit leurs séries segmentaires et non pas les individus ou les groupes qu'elle traverse. Comme le dit le Alain Beaulieu, la révolte deleuzienne équivaut à « [...] situer le débat politique au cœur du processus de création d'un État-nation absent et d'un peuple qui n'est pas encore constitué. ».¹⁸⁸ Cela signifie que la résistance passe par le biais d'une science nomade par laquelle les flux de désirs parviennent à déjouer les dominations en procédant par déterritorialisation.¹⁸⁹ En premier lieu, si le peuple ne peut se définir, c'est parce qu'il y a des segments souples et moléculaires qui parcourent sa face molaire. Ce mouvement a pour effet de renouveler jusqu' à l'infini

188. Beaulieu, Alain. *La politique de Gilles Deleuze : du marxisme au peuple manquant*. p. 330.

189. Chez Deleuze, l'activité désirante est synonyme de l'activité relative aux flux différentiels de la substance.

les configurations du peuple. Mais, en deuxième lieu, s'il y a résistance, c'est qu'une ligne de fuite vient déjouer les dynamiques de connexions moléculaires et molaires en leur imposant une déterritorialisation dite absolue, non pas pour les effacer, mais pour laisser le processus de création se renouveler. Comme le dit Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la déterritorialisation est absolue lorsqu'il y a suppression des limites intérieures propres au plan d'immanence qui construit les agencements moléculaires et molaires d'un état de réalité quelconque, c'est-à-dire lorsque les agencements intensifs qui s'inscrivent sur le Corps sans organes débordent sur de nouveaux agencements : la déterritorialisation absolue « [...] le [plan d'immanence] retourne contre soi, pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple. ».¹⁹⁰ Rappelons à cet effet que le plan d'immanence, ou Corps sans organe, peut être imaginé comme un espace, une surface d'inscription sur laquelle aboutissent les agencements intensifs moléculaires (ou virtuels) qui découlent du processus d'individuation.

Nous disions que la ligne de fuite est relative à la machine de guerre nomade. En effet, comme le dit Beaulieu, l'utilisation nomade de la machine de guerre passe par l'introduction d'une quantité indéterminée de lignes de fuites, lesquelles portent sur une déterritorialisation absolue comme création d'un nouveau peuple, d'une nouvelle terre. Au niveau politique, la machine de guerre est donc l'appareil de prédilection du

190. Deleuze, Gilles. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 100.

nomade pour déjouer le striage étatique. Elle se désigne en tant qu'aspect « réactif »¹⁹¹ du nomadisme et donc, concerne « l'élément constitutif » de l'espace lisse.¹⁹² On peut dire à son propos qu'elle est l'outil de résistance par excellence du nomade. Pour Deleuze et Guattari, c'est que la machine de guerre est une « pure forme d'extériorité »¹⁹³. Les agencements nomades qui se forment lorsqu'une ligne de fuite est empruntée ne se referment pas sur une forme d'intériorité tant qu'ils n'auront pas subi de reterritorialisation étatique : lorsqu'un groupe ou une formation sociale s'empare d'une machine de guerre, ce n'est pas pour en user comme outils de guerre, mais plutôt dans le but d'emprunter des lignes de fuites vers des devenirs qui sont extérieurs à l'appareil d'État ainsi qu'à ses procédures de contrôle. Dans ce cas-ci, la machine de guerre est donc le fait des flux qui échappent au contrôle étatique. Elle pousse la déterritorialisation à l'absolue en supprimant les limites internes propres au plan d'immanence et en le retournant contre lui-même. Ainsi, elle brise les agencements de pouvoir par la création d'agencements nouveaux (et donc, de nouveaux espaces-temps). Comme le dit lui-même Deleuze dans *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, la résistance est ce qui résiste aux pensées courantes en libérant une puissance de vie. Entendue dans ces termes, elle est l'égale de la création. En cela, elle ne se limite pas aux sphères politiques et sociales, mais s'étend aussi au sein d'une

191. Holland, Eugene. *Nomadologie Affirmative et Machine de Guerre* [En ligne]. Ohio State University. Récupéré de <https://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/d0087ba19f3b3cd7feb353c730e8d3a6.PDF>.

192. *Ibid.*

193. Deleuze, Gilles. Et Félix Guattari. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. p. 438.

multitude d'autres, par exemple dans les domaines artistique, philosophique, politique, littéraire, musical, etc. Qui plus est, il faut aussi dire que la résistance n'est pas le propre de l'homme, ou de l'individu qui crée, mais plutôt de cette force de vie qu'il libère et qui le dépasse. Par le biais de la création, elle instaure de nouveaux agencements de vie, ce qui permet de transformer l'existence. La machine de guerre, en ces termes, créer des réseaux de résistance contre les lieux dominants afin de libérer cette puissance de vie. Dans ce cas-ci, elle a à voir avec la révolte.

Il faut pourtant mentionner aussi la proximité que la machine de guerre peut entretenir avec les devenirs capitalistes. Selon Eugene Holland, le capitalisme n'utilise pas la machine de guerre de la même manière que l'utilise le nomade. Le capitalisme ne s'attaque pas aux États, mais plutôt les englobe. Il évolue aussi dans les espaces lisses. Il crée ses ramifications à partir des centres striés appartenant aux États et contourne ainsi les appareils de captures étatiques. La machine de guerre du capitalisme consiste à contrôler les flux qui parcourent le lisse. Ce n'est pas le cas du nomade, qui utiliserait quant à lui la machine de guerre afin de se protéger des tentatives de captures. Ainsi, la ligne de fuite par laquelle passe cette machine ne peut pas être considérée positive ou négative.¹⁹⁴

Bien que la machine de guerre n'ait pas la guerre comme objectif, il arrive en certaines occasions qu'elle soit malgré tout récupérée comme outil de guerre. Cela veut dire que

194. Holland, Eugene. *Nomadologie Affirmative et Machine de Guerre*

la machine de guerre peut aussi être appropriée par l'État. Elle subit alors un changement de paradigme : la révolte se transforme alors en opération militaire. Dès lors que sa nature change, elle se voit redirigée contre les nomades ou vers d'autres forces voulant lui imposer des buts (d'autres États, par exemple). Mais, le fait est que la guerre n'est pas originellement le propre de l'État : ce dernier, en effet, est à la base titulaire d'une police et d'une machine bureaucratique qui ne la connaissent pas. Pour se l'approprier, l'appareil d'État procède par effet de capture, c'est-à-dire qu'il doit la subordonner à des facteurs qui lui sont internes (par exemple, sur son espace strié et ses activités propres, ses signes et ses normes sociales, etc.). Par cet effet de capture, l'État organise ses propres puissances d'action, c'est-à-dire ses activités, son espace, la circulation de ses citoyens et de ses capitaux, etc. En découlent de nouveaux agencements de contrôle ainsi que de nouvelles dominations.

En somme, l'on dira de la révolte qu'elle ne peut être définie en termes de classes ou de contradictions, mais bien plutôt en termes de déterritorialisation et de minorités.¹⁹⁵ La minorité, pour Deleuze et Guattari, n'a pas de modèle. Elle est relative à ce qui est en train de se faire, à ce qui est en voie de création. C'est pour cela que l'insurrection est relative à une déterritorialisation de type absolu : elle embrasse les connexions intensives issues des mouvements de la substance et s'en sert afin de créer de nouveaux agencements. Elle sous-entend, comme le dit Deleuze, le passage de la philosophie à travers la non-philosophie, c'est-à-dire le passage d'un « devenir-peuple » à travers le

195. Deleuze, Gilles. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. p. 231, 232.

penseur lui-même : « L'artiste ou le philosophe sont bien incapables de créer un peuple, ils ne peuvent que l'appeler, de toutes leurs forces »¹⁹⁶. Ici, il semble que ce soit les mouvements segmentaires – individuants – propres au contenu moléculaire qui passent par la machine de guerre. Si la machine de guerre est intimement liée aux mouvements de déterritorialisation qui visent la création des espaces lisses, c'est-à-dire des espaces où se déploient des agencements qui visent des devenirs politiques minoritaires, c'est qu'elle s'inscrit elle-même au sein de mécanismes profonds, qui n'ont rien à voir avec les décisions d'un homme politique ou d'un corps social quelconque. Les individus ne participent jamais directement au fait politique, mais bien plutôt le subissent. C'est que les choix et les décisions qu'ils effectuent dans l'actuel découlent en dernière instance des agencements créés par les mécanismes du virtuel. Comme le dit Badiou, dans l'œuvre deleuzienne, « la condition de la pensée [...] est ascétique », c'est-à-dire que l'individu qui pense est nécessairement celui qui se laisse porter par les intensités du virtuel :

« [...] l'événement de pensée est le pouvoir ascétique de me laisser choisir [...] et d'être porté, en tant qu'automate purifié, là où l'exige l'*hybris* [...] »¹⁹⁷

Les conditions du politique sont au plus près de l'événement de la pensée, puisqu'elles exigent des sujets (hommes politiques, groupes sociaux, etc.) un renoncement ascétique quant aux vécus et décisions qui découlent de leur actualité. Leurs choix politiques

196. Deleuze, Gilles. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* p. 111.

197. Badiou, Alain. (2013). *Deleuze : « La clameur de l'être »*. p. 24.

dépendent des mécanismes virtuels qui créent l'actuel. C'est sur ce point que l'analyse de la pensée politique de Deleuze proposée par Newman demeure insuffisante. De la question ontologique à l'ontologie politique, le paysage conceptuel se déplace, mais suggère toujours le même message, celui propre à l'unicité de la substance : l'Être ne se dit que dans un seul sens et ce sens est celui de la multiplicité des différences. Comme nous l'avons montré à ce sujet, la rhizomatique deleuzienne qu'analyse Newman dans son texte est beaucoup plus qu'une éthique de la singularité qui s'oppose à la politique d'identité. La rhizomatique appelle à l'abandon du sujet aux activités issues des lignes qui le parcourent.

3.2.2. La révolte chez Stirner

Dans son argumentaire final, nous disions que Newman insiste sur les similitudes entre la politique de la singularité du stirnérisme et la politique rhizomatique deleuzienne. La politique de la singularité chez Stirner permettrait de dépasser la logique binaire issue des politiques de l'identité. Si nous sommes d'accord sur ce point, il faut néanmoins mentionner que l'argumentaire de Newman semble manquer de substance en ce qui a trait à Stirner : il insiste beaucoup sur la politique rhizomatique et s'en sert même pour décrire la singularité chez Stirner. Or, que l'on parle de politique ou de révolte, il n'y a pas chez Stirner de mécanismes semblables à ceux que l'on retrouve chez Deleuze. Il n'y a aucune ascèse chez Stirner, mais plutôt une autonomie créatrice.

L'éthique de la singularité, chez Stirner, fonctionne par individuation, ou plutôt s'inscrit dans l'acceptation du sujet de l'autonomie propre aux mouvements individuants qui se déterminent par le biais de sa seule volonté. Rappelons à ce sujet que l'individuation, chez Stirner, dépend de la conscience qu'a l'Unique d'être fondamentalement égoïste, laquelle permet aux instincts de jouissance et de dissolution de faire leur œuvre. Grâce à celle-ci, l'Unique peut créer son univers sans craindre la cristallisation de son être à l'intérieur d'idées fixes. À travers son individuation, il renouvelle l'ensemble de ses créations. Au niveau politique, cette éthique a à voir avec la révolte. Le sujet se révolte lorsqu'il prend conscience de son égoïsme et brise les chaînes qui faisaient de lui son propre bourreau. Ainsi, cette révolte est d'ordre intellectuel et se caractérise par la négation de l'idée d'État. C'est suite aux mouvements individuants provenant de ses instincts de l'Unique qu'elle prend forme ; le mouvement de création chez Stirner, qui émerge de ces instincts, peut être considéré comme le fait politique lui-même. En créant son univers, l'Unique s'assure l'exercice et la gestion des pouvoirs qui en découlent. Il est politique du fait même qu'il détruit l'ensemble des forces qui ne lui procurent aucune jouissance. L'organisation politique de son univers dépend uniquement des jouissances qu'il crée et qu'il consomme, celles-ci participant aux configurations de son existence. En s'imposant comme seul centre de son univers, l'Unique pousse l'insurrection contre l'État jusqu'à ses derniers retranchements. Il abandonne ainsi les transcendances qui faisaient peser leur domination sur lui lorsqu'il était un égoïsme inconscient, et donc, détruit l'État en tant qu'Idée. Qui plus est, il abandonne la révolution qui, elle aussi, passe par une soumission du Moi à une instance lui étant supérieur, tel que la nation ou le peuple, par exemple. Pour cela, la révolte chez Stirner

découle de la force de son autonomie individuelle. S'il émane du néant, dit Victor Basch, c'est que l'Unique n'a que lui-même pour réaliser le réel, c'est-à-dire plus spécifiquement qu'il ne se possède que si la création de sa propre personne est au commencement et à la source de tout devenir. Cet aspect de la pensée de Stirner permet d'insister sur l'importance de l'autonomie individuelle chez lui.

Comme le dit Massimo Passamani, la révolte correspond à cette réforme de l'existant qui replace le sujet au centre du monde. Le sujet est, chez le philosophe, le centre de son monde, et ce, parce que tout tourne autour de lui. Il ne constitue une réalité unique que s'il ne partage aucun lien direct avec autrui : comme c'est le cas de la monade, il évolue dans un monde complètement fermé et ne communique jamais directement avec autrui. Il forme une entité close : « [...] un microcosme clos et complet [...] »¹⁹⁸. Si son individuation devient politique, c'est aussi parce qu'il délaisse son rôle d'esclave en s'acceptant comme le créateur des liens qu'il établit entre les composantes de son monde. Contrairement à ce qui est le cas chez Deleuze, le peuple ne manque pas à Stirner. Il n'existe pas. Il est refusé par le penseur parce qu'il s'agit là d'un concept fixe, une fiction issue de l'État. C'est pour cela que l'individu stirnérien ne rentre jamais réellement en contact direct avec autrui. Tout au contraire, le sujet en quête de jouissance l'utilise comme une instance qui lui sert. Du fait de son égoïsme, il ne voit en autrui que ce qu'il décide d'y voir, ce qu'il décide d'y créer en tant que sa propre réalité. Les rapports qu'il entretient partent et vont vers lui, se constituent et se brisent

198. Basch, Victor. (1904). p. 113.

selon ses instincts de jouissances et de dissolution. Il n'accorde aucun intérêt au fait qu'un dehors puisse exister en dehors des mouvements de sa propre autocréation.

L'Unique n'est jamais directement en contact avec autrui au sens d'un individu partageant l'existence d'une seconde réalité lui étant extérieure. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il ne partage aucun lien. Simplement ces liens lui sont profitables : il en est le propriétaire. En effet, Stirner mentionne à plusieurs reprises que l'individu est un Unique et un propriétaire, c'est-à-dire qu'il est unique pourvu qu'il soit aussi propriétaire. Les deux sont liés. En décrétant l'utilité et le rôle propre à autrui ou aux objets qui l'entoure, non seulement il se les approprie, mais aussi les transforme pour en faire des objets de jouissances. C'est pour cela que les relations qu'il entretient, en tant que ses propriétés, émanent toutes de sa personne en tant que ses créations. Ses relations ne doivent jamais rester stables dans le temps : après en avoir joui, c'est-à-dire après avoir consommé leur substance, il se doit d'en créer de nouvelles.

Le sujet stirnérien, lorsqu'il est conscient de son égoïsme primaire, évolue à travers ce que le philosophe nomme des associations d'égoïstes. Si nous qualifions d'intellectuel le premier mouvement de la révolte stirnérienne, il faut dire que c'est par ce second mouvement que le sujet détruit complètement la domination étatique. Passamani précise à peu près en ces termes cette particularité fameuse de la pensée stirnérienne : l'unilatéralité de l'individu n'est parfois complètement possible qu'à travers l'association. Pour bien comprendre cette affirmation, il faut considérer que l'instinct de jouissance qui lui est propre dépend aussi de la puissance qu'il porte. Pour créer le

monde, l'individu peut parfois être limité quant à ses potentialités individuelles, ce qu'il peut et ne peut pas en tant qu'être physique. La puissance, chez Stirner, n'est pas le fait de caractéristiques fixes ayant pour effet d'accorder une définition à l'être, mais se doit au contraire d'être perçue comme un ensemble de fluctuations, qui changent d'intensité selon les désirs en cause. C'est justement cette oscillation de puissance qui se produit lorsque l'Unique étend celle-ci afin de la combiner avec l'association. C'est selon cette perspective que l'on peut considérer que ses limitations physiques, intellectuelles ou autres peuvent être compensées par ce décuplement de sa puissance. Par son biais, il transforme autrui en outil ayant pour effet d'augmenter sa puissance, et en cela, de lui assurer la réalisation de sa jouissance du moment. Il peut jouir et créer, c'est-à-dire s'individuer sans qu'aucune limite ne le gêne. Il ne s'agit pas de dire que l'individuation du sujet est impossible à réaliser sans l'association – de toute manière, l'association dépend dans un premier temps de l'égoïste pour exister, et en cela dépend de son égoïsme primaire –, mais bien au contraire il s'agit plutôt de considérer que le processus peut dans plusieurs cas être facilité par elle. Elle reste le prolongement de son propriétaire, qui peut tout aussi bien s'individuer sans aide. Elle n'est pas indispensable à l'Unique. Cependant, si l'on considère l'existence de la domination étatique, elle reste un outil important à l'insurrection du sujet.¹⁹⁹

Bien entendu, lorsque Stirner parle d'association, il ne parle pas d'un collectif au sens de l'addition d'une somme d'individus. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas de la société,

199. Stirner, Max. (1972). *L'Unique et sa propriété et autres écrits*.

de considérer son existence comme extension à celle d'autres individus qui partagent la création de leur monde. Insistons sur ce fait, l'association est toujours cette instance dont l'Unique est propriétaire. Elle ne dépend pas de la multitude, mais bien de lui seul. Comme nous en avons discuté au préalable, les Uniques sont des entités fermées, qui ne communiquent jamais réellement avec autrui. Il n'y a pas un monde, mais bien une multitude de mondes, tous étant les créations des Uniques. Mon univers n'est pas le même que le vôtre, vous qui lisez ces lignes. Les deux existent, mais ne se rencontrent simplement jamais. Je fais partie de votre existence comme ta création, comme vous faites partie du mien comme ma création. C'est aussi le cas de l'union qui en découle. L'association est volontaire puisque quiconque peut en rompre le contrat lorsqu'il le souhaite. Chez Stirner, la perception qu'a l'Unique des associés ne dépend que de l'utilité qu'ils représentent pour lui. C'est parce qu'ils ne font pas figure d'entités autonomes, mais bien plus sont vécus comme les extensions de sa puissance que l'individu ne voit chez ses semblables que ce qu'il décide d'y voir selon ses interprétations. L'image qui en découle est alors vécue comme le réel propre à l'Unique. En dehors de cet effort de création, qui de son cru, façonne autrui, il n'y a pas d'existence possible. Les configurations que nous imaginons pour les autres individus sont en fait des créations issues de notre compréhension. Si autrui reste un monde possible, ce n'est qu'en tant que l'Unique le perçoit comme tel. C'est aussi pour cette raison que Stirner considère que les associés sont des outils dont il se sert : l'instinct d'égoïsme motive leurs créations. L'union qui en découle en tant que puissance se constitue comme le prolongement de cette relation d'utilité. Son existence dépend de la représentation qu'il a de ses membres, comme c'est le cas des qualifications propre

aux univers possibles de la théorie des multivers. Ensuite, en tant que dans l'association, la puissance d'autrui devient la propriété de l'Unique, il n'y a plus *des* puissances, mais bien *une* puissance. L'Unique ne s'associe que pour créer selon son intérêt individuel. L'association dépend en cela d'un contrat façonné par et pour lui-même. Elle est la propriété exclusive au sujet, c'est-à-dire sa création personnelle.²⁰⁰

Le monde que crée l'Unique est entièrement matériel. Comme nous l'avons expliqué, il y a plurivocité de l'Être chez Stirner parce qu'il y a plusieurs Uniques et donc, parce qu'il y a une pluralité de volontés et de conception de la réalité physique qui vont toutes dans des sens divergents. En cela, poursuit Passamani, la plurivocité chez Stirner permet de montrer le fait que l'Unique n'est pas une figure absolue dans la pensée stirnérienne. Bien qu'il constitue le centre de son monde, il n'est pas le seul centre qui existe. Il constitue un centre parmi tant d'autres et, s'il impose sa centralité, poursuit le commentateur, c'est pour l'opposer à celle qui découle de la domination hiérarchique issue de l'État.²⁰¹ Il n'y a pas, en effet, de conception politique au sens d'une proposition d'exercice du pouvoir au sein d'une communauté organisée chez Stirner. Le collectif n'existe réellement chez Stirner qu'en tant que moyen d'accentuer sa puissance créatrice.

200. *Ibid.*

201. Passamani, Massimo. (2008). « L'utilisation réciproque : relationnalité et révolte chez Max Stirner ».

L'on peut aussi dire de ce contrat dont dépend l'association qu'il est limité dans le temps. En effet, une fois que la substance propre aux jouissances que cherche l'individu est consommée, l'association prend fin. Le contrat que façonne l'Unique est en cela destiné à prendre fin. Comme ça, l'association ne devient jamais une instance fixe. Elle est aussi dépourvue de transcendance, puisqu'elle découle directement de l'Unique et de sa volonté propre. Elle sert ses intérêts égoïstes, mais ne le possède pas et c'est pour cette raison qu'autrui n'est pour Stirner qu'un objet qu'il utilise à sa guise.

« Faut-il peut-être ne prendre aucun intérêt actif à la personne d'autrui ? Dois-je n'avoir à cœur ni sa joie ni son intérêt, ne puis-je préférer la jouissance que je lui procure à telle ou telle de mes jouissances personnelles ? Loin de là : je puis lui sacrifier avec joie d'innombrables jouissances, je puis m'imposer des privations sans nombre pour augmenter son plaisir, et je puis, pour lui, mettre en péril ce qui, sans lui, me serait le plus cher, ma vie, ma prospérité, ma liberté. En effet, c'est pour moi un plaisir et un bonheur que le spectacle de son bonheur et de son plaisir. Mais je ne me sacrifie pas à lui, je reste égoïste et je – jouis de lui. »²⁰²

C'est parce qu'elle sert les intérêts individuels du sujet que l'union est, affirme Passamani, profondément liée à son insurrection. Si le sujet se révolte en devenant conscient de son égoïsme primaire, c'est-à-dire qu'il détruit l'Idée de l'État, il lui est beaucoup plus simple de parvenir à devenir le seul propriétaire du monde par l'association d'égoïstes. L'association lui permet d'acquérir une autonomie encore plus grande. Bien qu'elle ne soit pas indispensable à sa quête de jouissance, elle lui est nécessaire pour détruire complètement les dominations étatiques. Le fait de se départir

202. Stirner, Max. (1842). *l'Unique et sa propriété* [En ligne]. p. 232, 233.

seul de l'État en tant qu'idée dominante lui suffit pour ignorer les desseins autoritaires qui ne lui servent pas ainsi que pour transformer les dominations qui lui servent afin de servir ses désirs. Cela lui permet d'acquérir une certaine autonomie, mais ne lui permet pas de détruire complètement l'État. En devenant des associés, les individus ne courent plus la menace d'être dépassés par cet être suprême et son ordre dominant. Passamani souligne ainsi l'utilité du mécanisme. Chez Stirner l'autorité étatique ne peut être démantelée qu'en étant confrontée à l'union de plusieurs égoïstes et c'est pour cela que l'autonomie pleine et entière attachée aux mouvements de révolte en dépend. Le fait est que l'individu seul n'est pas pourvu d'assez de puissance pour que le renversement du système étatique soit possible. Le pouvoir d'État dépend de l'autodomination d'un grand nombre de sujets pour être effectif. Autrement dit, l'Unique se doit d'augmenter son degré de puissance par l'association. Il se doit de créer des agencements de puissance lui permettant de vivre pleinement et sans limites les instincts issus de son individuation.

« Aussi l'État et Moi sommes-nous ennemis. Le bien de cette "Société humaine" ne me tient pas au cœur, à moi l'égoïste ; je ne me dévoue pas pour elle, je ne fais que l'employer ; mais afin de pouvoir pleinement en user, je la convertis en ma propriété, j'en fais ma créature, c'est-à-dire que je l'anéantis et que j'édifie à sa place *l'association des Égoïstes*. »²⁰³

Il est très important de ne pas perdre de vue l'importance de l'autonomie relative à l'égoïste dans le processus de révolte : l'association permet en effet, par le biais de la volonté égoïste qui découle de la révolte, de détruire la cristallisation de l'entité étatique.

203. *Ibid*, p. 154 et 155.

C'est de son plein gré qu'il se révolte. Il ne suffit alors pas, dit Passamani, que l'individu participe à une association dont l'existence se limite dans le temps afin de faire révolte à la domination des autorités puisque, sans égoïsme, l'union fondée risque de devenir une entité supérieure. L'important, dit-il, c'est que la multiplicité des forces que j'accumule par l'association ne soit pas considérée par l'Unique comme une nouvelle puissance collective qui aurait absorbé sa puissance, comme un « nous tous », mais bien comme le décuplement de sa propre puissance. Pour que révolte se fasse, il est important que l'association soit issue de la volonté propre au sujet. C'est aussi pour cela que Stirner veut que son association soit la propriété de l'individu. Rappelons à cet effet que le premier mouvement de la révolte individuelle de l'Unique s'effectue lorsqu'il se reconnaît comme égoïsme conscient. Sans cette révolte de type intellectuel, l'association ne servira pas ses intérêts.

Il est évident que les bases ontologiques chez Deleuze et Stirner viennent façonner leurs conceptions du politique et de la notion de révolte. En résumé, il faut retenir que ces fondements, chez Deleuze, dénotent l'importance de l'ascèse du sujet dans les mécanismes de sa politique rhizomatique ainsi que sur sa conception de la révolte. La rhizomatique, ou nomadologie, est l'étude des mécanismes profonds qui sont à la base de la création des interactions sociales et politiques. Elle situe l'origine des transformations sociales au sein même des structures profondes propres aux configurations de la substance univoque. Chez Deleuze, il n'y a pas d'autonomie individuelle ou collective, puisque tout est déterminé en dernière instance par les différents types de lignes qui parcourent le vivant, c'est-à-dire les lignes moléculaires,

les lignes molaires ainsi que les lignes de fuites. Ces dernières, nous l'avons vu, fonctionnent avec plusieurs types de machines, qui ont pour effet tantôt d'agencer le contenu intensif moléculaire découlant de la substance univoque à des configurations qui seront ensuite traduites dans les grands ensembles molaires. La révolte, en tant que rhizomatique, dépend de ces mécanismes. Chez Stirner, il s'agit plutôt de l'inverse. C'est, au contraire, l'autonomie propre à l'Unique qui est première. L'univers en tant que sa création propre ne s'inscrit qu'au sein d'un mode unique d'existence, dont le sujet est maître. Qui plus est, chez Stirner, il n'y a pas d'univocité de l'Être, mais bien une plurivocité matérielle. Les Uniques sont des entités closes, et représentent des univers complètement hermétiques au-dehors. C'est le sujet qui est à la base de la création de ses interactions avec autrui, qui ne lui servent en fin de compte qu'à augmenter sa puissance de création. Contrairement à ce qui est le cas dans la pensée deleuzienne, c'est par le biais de la prise de conscience de son égoïsme primaire que le sujet stirnérien fait politique.

3.2.3 Conséquences ontologique de la notion de révolte

L'analyse politique comparée des pensées de Deleuze et Stirner proposée par Newman ne tient pas en compte l'ontologie distincte de chaque auteur. Cela a de surcroît un effet sur l'analyse qu'il effectue des concepts stirnériens et deleuziens. Nous constatons que ses analyses ont pour effet de brouiller certaines spécificités conceptuelles chez les

philosophes. Newman a parfois tendance à abuser du vocabulaire deleuzien pour décrire les mécanismes à l'œuvre chez Stirner. Cela a pour conséquence d'accentuer l'importance des similitudes qu'il décrit dans son texte. En insistant sur ces dernières, il devient plus difficile de réfléchir aux grandes divergences ontologiques qui sont à l'origine de ces mêmes similitudes. La visée de notre analyse, nous l'avons mentionné, n'est pas de remettre en question les liens que Newman effectue entre les concepts des philosophes, mais plutôt, de montrer que Deleuze ne peut être posé comme l'héritier idéologique de Stirner. En cela, ce chapitre avait pour but de montrer en quoi la critique des penseurs en ce qui a trait à l'État, mais aussi en ce qui a trait aux notions de révolte et de singularité, repose sur des bases ontologiques divergentes, dont l'influence se fait sentir dans leurs analyses politiques respectives. Pour ce faire, nous avons divisé notre chapitre en deux grandes sections.

Dans la première, nous nous sommes attardés aux bases ontologiques des critiques de l'État de Stirner et Deleuze. Ainsi, nous avons constaté que chez Deleuze, la domination étatique découle des mécanismes liés à une image de la pensée, elle-même titulaire d'une logique arborescente. Ensuite, nous avons aussi montré que l'État, en tant que centre de pouvoir, est le produit des connexions qui s'établissent entre les instances moléculaires et molaires. Cela signifie que l'État, tout comme le sujet, évolue au même rythme que les configurations qui s'effectuent entre les lignes molaires, moléculaires et de fuites. Ce sont toujours les intensités qui déterminent l'actualité du vécu individuelle et sociale.

Chez Stirner, c'est en quelque sorte l'effet inverse qui se produit. Sa critique de l'État dépend de l'autonomie propre au sujet. L'individuation stirnérienne procède par le biais de deux dispositions différentes, celle d'un égoïste qui s'accepte comme tel ainsi que celle de celui qui refuse son égoïsme primaire. C'est le sujet qui ne s'accepte pas comme étant un égoïste créateur que l'État domine. Pour cela, nous avons conclu que la critique stirnérienne appelle à la réalisation pleine et entière de l'autonomie individuelle propre à l'Unique.

En seconde partie nous avons analysés les notions de singularité et de révolte. Chez Deleuze, c'est par le biais des intensités de la substance que doit être pensée la notion de révolte. Cette dernière procède au moyen des lignes de fuites qui fonctionnent par déterritorialisation absolue. La ligne de fuite vient déjouer les dynamiques entre les rapports moléculaires et molaire pour créer de nouvelles connexions. C'est ainsi que se créent les formes non-autoritaires de pensées. C'est donc de dire que la création des devenirs minoritaires s'inscrit aussi comme une ascèse : l'individu et les groupes sociaux qui fonctionnent à travers ces devenirs minoritaires ne représentent que des points, des séries segmentaires qui évoluent à travers ces dynamiques.

Chez Stirner, l'éthique de la singularité dépend de l'autonomie propre à l'Unique. Elle dépend en ce sens de ses instincts. Cette éthique permet de comprendre la révolte comme le mouvement premier à travers lequel l'individu se reconnaît comme le centre de son univers. Il y a, chez Stirner, deux moments qui sont associés à la révolte : celui qui découle de l'acceptation de l'égoïsme primaire du sujet et celui par lequel l'Unique

augmente son degré de puissance par l'association des égoïstes afin d'obtenir une autonomie absolue.

CONCLUSION

Tandis que notre étude arrive à son terme, rappelons nos deux hypothèses de départ ainsi que notre thèse. En premier lieu, nous avons soutenu que le rapprochement entre Deleuze et Stirner mis de l'avant par Newman signalait des proximités réelles, mais qu'il masquait les différences fondamentales entre les deux œuvres et les conséquences de ces différences sur leur pensée politique. Il s'agissait donc pour nous de montrer qu'une analyse des mécanismes profonds sur lesquels insistent les deux pensées mettait l'accent sur l'existence de divergences ontologiques importantes entre celles-ci. Nous avons débuté notre analyse en nous centrant sur le processus d'individuation tel qu'il se manifeste chez Stirner et Deleuze. À partir du concept, nous avons constaté des différences majeures entre les deux différentes méthodes utilisées pour décrire le sujet individuel à travers les pensées, ce qui de surcroît introduit par extension une somme de problèmes quant aux mécanismes de création y étant associés. En premier lieu, l'étude de l'individuation permettait de mettre en lumière le sens propre à l'Être chez les philosophes, mais aussi la différence qui concerne les modes d'existences propres à l'Être. Chez Deleuze, l'univocité de la substance procède par deux modes intriqués l'un à travers l'autre, le virtuel et l'actuel (ou le moléculaire et le molaire), tandis que

l'on retrouve une plurivocité de l'Être à un seul mode chez Stirner, c'est-à-dire le mode corporel propre à l'Unique. En deuxième lieu, nous voulions partir de la conception qu'ont les philosophes de l'entité individuelle pour montrer que l'individuation supposait des dynamiques très différentes chez l'un et l'autre. Chez Deleuze, le processus appelle à une ascèse du sujet, tandis que chez Stirner, il dépend plutôt de la volonté de l'Unique. Il s'agissait alors, à partir de ces deux grandes divergences, d'éclairer le lien entre ontologie et politique. Ces précisions sur l'ontologie et sur l'individuation nous ont conduits à refuser fermement la thèse de Newman selon laquelle Deleuze serait un successeur philosophique de Stirner.

Pour étayer notre thèse, nous avons divisé l'analyse en trois chapitres. L'étude des divergences ontologiques en lien avec les différentes conceptions du fait individuel dans le chapitre premier devait nous mener à l'analyse des différents mécanismes de création chez les penseurs, c'est-à-dire l'ascèse relative au sujet deleuzien ainsi que l'autonomie relative au sujet stirnérien. Pour ce faire, nous avons débuté le chapitre avec le résumé des principaux arguments de Newman tout en insistant sur le fait que nous les jugions insuffisants. Pour le commentateur, les pensées de Stirner et Deleuze s'unissent à travers une forme d'empirisme pluraliste, c'est-à-dire un pluralisme ayant trait à l'existence corporelle. De ce fait, propose-t-il, une série de similarités en découlent ; l'on peut penser par exemple à leurs critiques respectives des absolus et de la représentation, ou de leurs conceptualisations de la révolte. À partir d'elles, le commentateur conclut le fait que l'unicité stirnérienne peut être réfléchi en des termes

semblables à la différence non conceptuelle deleuzienne. Deleuze, dit-il, est un héritier de la pensée de Stirner.

La seconde partie du chapitre premier, divisé en deux sous-sections, concerne quant à elle la présentation. À propos de Deleuze, nous avons d'abord pris soin de présenter une partie du réseau conceptuel favorisant la compréhension de l'univocité de l'Être et des deux modes – virtuel et actuel – lui étant associé dans sa pensée. Il s'agit d'expliquer les raisons qui justifient, pour le philosophe, que la substance ne se dise que dans un seul sens, c'est-à-dire celui des différences. Pour ce faire, nous sommes parties du problème propre à l'Idée, structure problématique chez Deleuze, puisqu'elle engendre des réseaux différentiels sans avoir recours aux facultés. Pour résoudre le problème, il faut faire passer le contenu différentiel virtuel à travers les processus de différenciation pour le traduire à travers la qualité et le nombre, c'est-à-dire dans l'actuel. Néanmoins, le problème ne se dissipe qu'en extension à travers le sens qu'il acquière grâce à la représentation. En profondeur, cependant, le problème persiste. Cette particularité de l'univocité deleuzienne s'explique, on l'a vu, par le double processus de différenciation et de différenciation : par la différenciation, les flux différentiels virtuels sont captés, coupés et imprimés sur le Corps sans organes (la structure problématique de l'Idée) et, simultanément, l'individuation enclenche la différenciation, qui quant à elle organise les flux pour les traduire au sein de concepts et ainsi, assurer leur actualisation. Comme le dit lui-même Deleuze, l'ensemble de ces mécanismes se produisent en simultané. Il s'agit pour lui de construire un système philosophique lui permettant d'associer l'univocité de la substance à la différence pure,

et ainsi d'expliquer que la traduction actuelle d'un objet ne dépend pas d'un sens qui diffère de celui qu'emprunte son contenu intensif différentiel.

À partir des caractéristiques propres à cette univocité de la substance, nous avons ensuite pris soin de préparer le lecteur à travers cette section du chapitre à la conception du philosophe quant au sujet individuel. Comme c'est le cas de l'Idée, le sujet est un composé de coordonnées différentiels, lesquelles sont traduites suivant leur différenciation. Il est préindividuel, c'est-à-dire que sa forme actuelle, la traduction qui en émerge suite aux mécanismes de différenciation, dépend de combinaisons s'étant formées à travers les composés de la substance. Outre le fait que tout cela suppose l'existence de deux modes distincts et intriqués à travers lesquels se forme le sujet, la virtualité intensive qui se meut par différenciation et la traduction qui en émerge par différenciation dans l'actuel, cette particularité de la pensée deleuzienne laisse aussi supposer qu'il y a une absence d'autonomie chez le sujet. Comme le laisse sous-entendre Alain Badiou, c'est que l'entité individuelle chez le philosophe procède par ascèse : il n'est pas autonome de sa pensée et de ses actions, et ce, puisqu'il n'est en fin de compte qu'un agencement différentiel à travers l'univocité de l'Être.

Pour ce qui est de Stirner, nous voulions exposer la plurivocité caractérisant sa pensée. Chez le philosophe, l'entité individuelle fait figure d'Unique, c'est-à-dire se constitue de manière semblable à la monade chez Leibniz. L'unicité propre au sujet se constitue comme un centre. Elle ne dépend que du sujet unique, lequel est à la fois propriétaire et créateur de son univers. L'univers de l'Unique est en effet complètement hermétique

à tout dehors, et il n'entend jamais directement en communication avec la somme des autres univers existants. L'Être stirnérien est plurivoque parce qu'il se constitue en une infinité de sens, ceux que portent les Uniques. Si le sujet est le centre de son univers, il faut dire qu'il existe plusieurs centres. Qui plus est, il faut aussi considérer que ces centres se constituent comme des moments d'individualités en devenir, c'est-à-dire qu'ils changent sans cesse leurs configurations. C'est de celles-ci qu'émerge le plan d'existence associé à un sujet. Le sens ne préexiste jamais à l'être et c'est pour cette raison que Stirner critique les transcendances et les idées fixes. L'entité individuelle est, chez Stirner, totalement autonome de ses processus de créations.

Nous voulions aussi montrer que cette autonomie propre à l'Être procède par le biais de la théorie de l'égoïsme primaire qu'expose Stirner. En résumé, pour le philosophe, l'individu est toujours un égoïste, et ce, même lorsqu'il l'ignore. Ainsi, lorsqu'il n'est pas en contrôle de la création de son univers, c'est qu'il se laisse bernier par de fausses représentations. Puisqu'il ne renouvelle plus ses créations, il tombe dans la fixité propre aux dominations. Si un tel être est toujours autonome, c'est qu'il choisit inconsciemment d'adorer des transcendances pour son propre plaisir. Même lorsqu'il l'ignore, dit Stirner, l'être agit toujours selon des dessins égoïstes. Lorsqu'il est conscient de son égoïsme, au contraire, l'individu jouit pleinement de son univers à travers le renouvellement de ses créations. De cette façon, il détruit toute forme de transcendance. Il est le maître de son univers.

Il nous paraissait indispensable de traiter de la question de l'Être chez les penseurs, et ce, puisque sa compréhension facilite ensuite celle du système philosophique lui étant associé. Les mécanismes qui expliquent l'Être servent en effet à comprendre le choix et l'orientation des schémas conceptuels. C'est d'après son sens, entre autres, que l'argumentaire politique des penseurs se forme. La question de l'entité individuelle, quant à elle, avait pour objectif de mener sur le terrain de l'individuation. De premier abord, elle permet de constater que subsiste une distinction majeure entre les sujets stirnérien et deleuzien, c'est-à-dire la distinction entre un Unique totalement autonome quant à la création de son univers et un sujet fait d'agencements préindividuels et fonctionnant par ascèse. De second abord, cette question permet de mettre un accent particulier sur la distinction quant aux modes propres à l'Être. Ces deux points concernant le sujet individuel appellent un examen plus approfondi de l'individuation en tant que processus permettant de situer plus profondément les divergences entre les pensées de Stirner et de Deleuze.

L'importance du processus d'individuation se manifeste de par le sens profond qu'il revêt au sein des pensées deleuzienne et stirnérienne, c'est-à-dire qu'il est créateur de réel. L'objectif principal du deuxième chapitre était de développer notre argumentaire quant aux mécanismes propres à l'ascèse chez Deleuze ainsi que propre à l'autonomie de l'Unique chez Stirner. Pour cela, il nous fallait non seulement expliquer les mécanismes profonds de l'individuation dans chacune des pensées, mais surtout, expliquer la relation que ces mécanismes entretiennent avec le sujet individuel. Ainsi, l'on constate clairement que l'importance du sujet individuel quant à la création du réel

ne demeure une variable indispensable que dans le cas stirnérien. Le second objectif de ce chapitre était de préparer le matériel ontologique permettant de saisir les caractéristiques profondes du fait politique chez les philosophes. Nous avons divisé le deuxième chapitre en trois sous sections distinctes.

Nous avons pris soin de débiter notre deuxième chapitre par une brève présentation de l'individuation. Nous avons retracé l'étude du processus à partir de trois axes : un premier, la pensée de Jung, qui explique la relation de l'individuation à l'entité individuelle, un second, l'entéléchie aristotélicienne, qui sert à parfaire notre compréhension de l'individuation comme composante créatrice du réel, et un dernier, l'entéléchie leibnizienne qui deviendra la monade, dont la théorie permet d'effectuer des liens entre singularité individuelle et création du réel. L'objectif était de préparer l'analyse de l'individuation chez Deleuze et Stirner en fournissant un arrière-plan qui en éclaire les particularités.

Les deuxième et troisième sous-sections visaient donc à détailler l'analyse de l'individuation chez Deleuze et chez Stirner. Nous voulions illustrer dans la deuxième sous-section que l'individuation deleuzienne ne concerne pas l'individu à proprement dit, mais plutôt fonctionne à partir des flux qui le parcourt et le façonne. L'individuation effectue la mise en communication des termes divergents de l'Idée, qui n'existent qu'à l'état d'intensités et en cela, ne participent pas au même mode d'existence que celui qui découle de l'explication propre aux objets physiques : le processus prépare des agencements à travers le matériel imprimé sur le Corps sans organes. Autrement dit,

les termes et leurs relations intensives sont superposés à travers deux modes différents de l'existence, mais qui sont néanmoins intriqués l'un dans l'autre. C'est donc de dire que l'individuation participe à cette intrication entre les modes virtuels et actuels lorsqu'elle agence les intensités qui seront actualisées. Le processus permet l'acheminement du multiple différentiel qui émane de la substance Une à travers une somme de mécanismes lui assurant une cohérence dans l'actuel. Le fait que le processus ne concerne pas l'individu s'explique par la définition qu'en fait Deleuze. Comme nous l'avons expliqué, le sujet individuel est constitué de mouvements intensifs, les intensités individuantes, qui s'agencent pour former le Je fêlé et le Moi dissous. Cela signifie que les compositions qui l'animent procèdent par individuation et s'organisent sur le plan virtuel de l'existence. Qui plus est, cela veut aussi dire que ces dernières expriment la totalité des rapports différentiels découlant de la substance. Le sujet individuel actuel se constitue en même temps que s'effectue la création du réel. La forme qui en émerge dans l'actuel n'est en fin de compte qu'une traduction de ses mouvements intensifs et donc, ne peut être interprétée comme étant le sujet réel (dans l'actuel, la différence qui l'anime s'annule). Cela permet d'expliquer les raisons pour lesquelles, chez Deleuze, il n'y a pas d'individu, mais plutôt un Je fêlé en tant que combinaisons intensives de flux de la substance. Le fait que l'entité individuelle se constitue à travers la substance permet de montrer son absence d'autonomie. Il est alors possible de décrire cet état – en s'inspirant des analyses d'Alain Badiou – comme celui d'un renoncement ascétique des vécus et des états de choses qui découlent de son actualité. De plus, le fonctionnement des configurations propres au sujet préindividuel permet aussi de comprendre que l'individuation précède en quelque sorte la formation

intensive du sujet actuel, ce qui signifie qu'il se constitue suite aux mouvements de l'individuation.

C'est le mouvement contraire qui s'opère chez Stirner. La troisième sous-section était destinée à montrer que l'individuation chez le penseur dépend de l'autonomie propre au sujet. Le processus ne peut s'effectuer complètement que pourvu que l'Unique soit conscient de son égoïsme primaire. Cela veut dire que le sujet est une variable indispensable au bon fonctionnement du processus. Contrairement à ce qui est le cas chez Deleuze, l'individuation lui sert d'outil en lui permettant de s'enquérir de la création du réel. Si le processus dépend de la conscience qu'il a de son égoïsme, c'est qu'il procède par le biais d'instincts. Ces derniers, au nombre de deux, Albert Lévy les nomme « instinct de jouissance » et « instinct de dissolution ». En résumé, l'individuation pour s'effectuer dépend du potentiel créatif propre au sujet. Pour ce faire, ce dernier se doit de créer la matière dont il jouira ensuite par le biais de son instinct de jouissance. Une fois l'ensemble du matériel propre à cette nouvelle création absorbé, c'est-à-dire une fois qu'il en a joui au maximum, l'Unique doit la dissoudre, c'est-à-dire qu'il la supprime par l'instinct de dissolution. Comme l'égoïsme, ce processus doit être vécu de manière consciente afin de s'effectuer. Le sujet qui n'est pas autonome dans la création de son univers ne peut s'individualiser : ses jouissances dépendent d'instances fixes. Grâce à l'individuation, l'Unique peut se renouveler de manière continue. C'est ainsi qu'il peut se constituer comme le centre de son univers. En tant que sa propriété le sens, qui émerge de celui-ci, est soumis à sa volonté.

Le deuxième chapitre a donc permis d'approfondir la question des divergences entre Stirner et Deleuze. L'analyse des processus d'individuation a permis d'affiner notre compréhension de l'entité individuelle. Il devenait plus facile de montrer que celle-ci n'a pas la même importance au sein des deux pensées. Chez Deleuze, le sujet se présente comme un ensemble d'agencements intensifs de la substance. Privé d'autonomie, il procède par ascèse, c'est-à-dire que le Je fêlé reconnaît qu'il participe aux mouvements de la substance sans avoir d'incidence sur eux. Chez Stirner, ce sont plutôt les configurations propres au réel qui découlent de l'Unique en tant qu'instance créatrice de tout devenir. La conscience de son égoïsme primaire lui procure une ultime autonomie quant au renouvellement de ses jouissances. Il est l'unique propriétaire et créateur de son univers.

Le chapitre trois était pour nous l'occasion d'examiner plus directement les arguments politiques centraux proposés par Newman. Pour ce faire, nous avons pris soin de les analyser à partir des bases ontologiques respectives aux pensées deleuzienne et stirnérienne. Nous avons procédé en séparant nos propos en deux sous-sections, une première ayant trait à l'analyse politique qu'utilise Newman quant aux critiques des dominations et de l'instance étatique dont font preuve les philosophes dans leurs pensées, ainsi qu'une seconde concernant les liens qu'il effectue entre la notion de révolte et l'éthique de la singularité qu'il leur impute. Nous sommes repartis des similitudes que propose Newman au sujet de la rhizomatique deleuzienne ainsi que de la politique de la singularité stirnérienne et ce, afin de montrer que subsiste une différence profonde quant au poids donné à la volonté du sujet chez Stirner et Deleuze.

La critique deleuzienne de l'État a à voir avec la conception qu'a le philosophe de la représentation. En effet, les deux travaillent ensemble, c'est-à-dire que les mécanismes de domination étatique découlent de l'image conceptuelle associée à la représentation. Nous voulions ainsi montrer que les mécanismes de domination étatique se structurent à partir de ce que Deleuze nomme l'image arborescente de la pensée. L'État procède par effet de capture, c'est-à-dire qu'il fournit le modèle propre à cette image de la pensée afin de modeler l'identité du sujet politique. Cette image, qui peut être associée au modèle deleuzien de l'arbre, a pour objectif de hiérarchiser et d'uniformiser le devenir politique et social. Qui plus est, en tant que centre de pouvoir, l'État agit aussi à travers des mouvements de compositions territoriales. À l'aide de sa machine abstraite de surcodage, il vise la stratification des territoires lisses et nomades. L'État est une structure qui fonctionne par déterritorialisation, c'est-à-dire qui procède par effet de capture pour transformer les flux nomades en pouvoir arborescent. Mais s'il fonctionne avec différents types de machines, nous l'avons mentionné, ce n'est pas en tant qu'instance autonome. Les mouvements qui le constituent dépendent des trois types de lignes dont nous avons parlé, moléculaire, molaire et lignes de fuites, c'est-à-dire fonctionnent à partir des mouvements qui lient le moléculaire (le virtuel) au molaire (l'actuel). Lorsque Deleuze parle de l'autodomination du sujet, c'est que celui-ci est prisonnier de segments molaires et du formatage qui découle des structures de pouvoirs, tel que l'État. En cela, nous constatons qu'il n'y a pas d'autonomie en ce qui a trait aux choix et aux actions qui sont effectuées sur les diverses lignes dont nous avons parlé.

C'est aussi à partir des mécanismes propres à la représentation que Stirner base sa critique de l'État et des spectres de l'Esprit. Cependant, et contrairement à ce qu'avance Deleuze, c'est pour Stirner le manque d'autonomie individuelle qui donne le pouvoir aux structures de dominations. L'autodomination du sujet dépend de la conscience qu'a l'individu de son instinct d'égoïsme, c'est-à-dire qu'il peut soit en être conscient, et ainsi être le seul au contrôle de la création de son monde, ou être plutôt un égoïste qui s'ignore, et ainsi devenir son propre bourreau. L'État a de l'emprise sur le sujet dans la mesure où ce dernier lui laisse l'opportunité de devenir un absolu : c'est que chez l'égoïste qui s'ignore, les mécanismes de l'individuation sont incomplets. Dans ce cas, les jouissances qui l'animent ne viennent pas réellement de lui, et ne peuvent être détruites par son instinct de dissolution. Elles s'organisent alors en instances fixes et le transcendent. Il les intériorise, comme il intériorise la morale, la loi, le Droit, l'humanisme, etc. Sur ce point, l'État fonctionne comme l'ensemble des structures de dominations auxquelles Stirner s'attaque. C'est qu'il ne limite pas sa critique à l'État, mais s'attaque aussi en des termes similaires à la société, à l'Église, au communisme et à la société humaniste. Tout ce qui ne procède pas de l'Unique lui est nécessairement nuisible.

Ces considérations importantes ont aussi un impact en ce qui a trait aux conceptions des penseurs quant aux notions de singularité et de révolte, analysées en seconde partie. Chez Deleuze, l'idée de singularité passe par une rhizomatique, c'est-à-dire par l'étude des mouvements qui procède par les trois lignes dont nous parlions. Elle s'oppose en cela aux structures de la représentation qui découle de la pensée arborescente avec

laquelle fonctionne l'État. Ce sont aussi les intensités de la substance qui sont à l'origine de la révolte. Elles servent à l'individu à orienter sa pensée vers des devenirs où les généralités font place aux multiplicités. La révolte deleuzienne se construit à travers des schémas désordonnés, qui sont dépourvus de centre régulateur et dont les dimensions ne cessent de se transformer. En d'autres termes, la révolte résulte de formes non autoritaires de pensée, dont les agencements intensifs découlent du processus d'individuation. L'individu accepte de reconnaître que l'activité créatrice qui le façonne découle des jeux fluctuants de son Je fêlé et de son Moi dissous, c'est-à-dire découle de configurations sur lesquelles il n'a aucun contrôle. Cela veut dire que les agencements propres au mouvement de révolte se construisent sur les trois types de lignes dont nous parlions. Lorsqu'il y a résistance, c'est qu'une ligne de fuite traverse les agencements moléculaires et molaires, les transforme puis en détruit les séries segmentaires. Elles fonctionnent avec une machine de guerre nomade, laquelle parvient à déjouer le striage étatique par le biais de lignes de fuites qui mènent vers de nouveaux devenirs. Ce ne sont pas les individus ou les groupes sociaux qui résistent, c'est plutôt le fait de leurs configurations intensives, qui procède par déterritorialisation, qui est à l'origine de la révolte.

C'est le contraire qui se produit chez Stirner. La révolte s'organise pour lui autour de l'égoïsme propre à l'Être ainsi qu'autour de ses instincts de jouissance et de dissolution. C'est une autonomie créatrice qui est à l'origine de la révolte stirnérienne. Cela veut dire concrètement que le sujet qui se révolte est celui qui prend conscience de son égoïsme primaire. Il y a, chez Stirner, deux moments associés à la révolte. Le premier

moment, de type plus intellectuel, est celui par lequel l'individu accepte son égoïsme primaire et ainsi refuse son rôle d'esclave. Il se reconnaît alors comme unique créateur des liens qu'il établit avec son univers. Par ce mouvement, il parvient à détruire l'idée de l'État. Le deuxième moment, quant à lui, concerne la destruction de l'État et de ses institutions. Pour ce faire, l'Unique se doit d'augmenter son degré de puissance par l'association des égoïstes. Cette dernière est pour lui l'occasion d'atteindre des objectifs que ses limitations physiques ou intellectuelles lui empêchent d'atteindre. Il transforme ainsi autrui en outils qui facilitent son insurrection. Puisque l'association augmente son degré de puissance, elle lui donne l'opportunité de combattre les dominations et de les éliminer complètement. Contrairement à ce qui est le cas chez Deleuze, la révolte ne procède pas par une ascèse de la pensée, mais dépend de la volonté et de l'autonomie propre à l'Unique.

Le troisième chapitre montre clairement que l'horizon limité de l'analyse de Newman contribue aussi à mal poser l'enjeu du politique dans les pensées de Deleuze et Stirner. Chez Deleuze, l'appareil d'État dépend de mécanismes intensifs profonds, lesquels s'inscrivent à travers les deux modes propres à la substance univoque. Les forces de domination fonctionnent à partir des mouvements qui lient le moléculaire (le virtuel) au molaire (l'actuel). Ce n'est pas en tant que structure autonome que l'État ainsi que ses forces politiques parviennent à strier les flux nomades lisses, mais parce ces flux intensifs, suivant leur individuation, ont été actualisés par la différenciation. Les dominations, tout comme l'État, évoluent au même rythme que les connexions qui s'effectuent entre le moléculaire et le molaire. Chez Stirner, tout au contraire, les

structures de domination acquièrent leurs pouvoirs du fait de l'inconscience du sujet individuel sur son égoïsme primaire. C'est parce que l'individu devient son propre bourreau que l'État peut établir son contrôle sur lui. Qui plus est, nous avons aussi démontré que l'efficacité du contrôle étatique dépend de l'Unique en cause. S'il n'y a qu'un seul mode relatif à la plurivocité de l'Être chez Stirner, il faut aussi mentionner qu'il se constitue autour de la figure de l'Unique, c'est-à-dire qu'il y existe autant de sens propres à l'Être qu'il y existe d'individus. Pour le philosophe, l'Unique se constitue comme une entité et qui ne communique pas avec le dehors. Il est à lui seul, en ce sens, un monde à part entière.

Les considérations ontologiques visaient aussi à pousser l'analyse des procédés de révolte à partir de la rhizomatique deleuzienne ainsi qu'à partir de l'éthique de la singularité stirnérienne. Si a priori, les deux pensées semblent se ressembler de par leurs rejets communs de la politique de l'identité, il faut toutefois souligner de nouveau les divergences qui découlent de leurs fondements ontologiques respectifs. Chez Deleuze, la révolte se vit comme une ascèse, c'est-à-dire qu'elle se vit à travers des agencements intensifs préindividuels. Elle passe par des devenirs qui se renouvellent sans cesse. Chez Stirner, par contre, la révolte résulte plutôt de l'autonomie du sujet. Elle s'inscrit au sein du devenir plurivoque propre à l'Être, puisqu'elle se dit en autant de sens qu'il y a de sujet. Bien entendu, chaque Unique constitue le centre de son propre univers et ne communique jamais avec son dehors. Contrairement à ce qui est le cas chez Deleuze, la révolte stirnérienne n'effectue ses mouvements qu'au sein d'un mode unique, celui qui se constitue en même temps que l'univers physique de l'individu.

Au final, nous sommes d'avis que les hypothèses que nous suggérons en introduction se confirment. Le traitement adéquat des questions soulevées par Newman exigeait de prendre en compte les divergences ontologiques majeures entre Stirner et Deleuze. Avec l'individuation et l'étude des différentes composantes du sujet individuel, nous constatons que le sens propre à l'Être ainsi que les différents modes qui le supposent diffèrent chez les penseurs. Certes, les critiques politiques des deux philosophes sont dirigés vers les mêmes instances (les absolus, la représentation ainsi que l'État et ses institutions.) et utilisent des concepts similaires afin d'y répondre (le sujet en tant que son propre bourreau, la révolte, le rhizome et l'éthique de la singularité). Cependant, les fondements profonds ainsi que les mécanismes qui justifient leurs critiques ainsi que leur choix de concepts ne sont pas les mêmes. Pour cela aussi, nous croyons avoir vu juste en ce qui a trait à notre thèse de départ : les similitudes entre les deux pensées sur lesquelles insiste Newman ne suffisent pas à faire de Deleuze l'héritier philosophique de Stirner. Leurs pensées ont des points de jonctions politiques, mais elles ne rentrent pas dans les mêmes catégories ontologiques.

En fin de compte, ce que nous apprennent Stirner et Deleuze, c'est qu'il n'y a pas de singularité individuelle qui soit identique à une autre. Qu'il soit l'origine de l'un des sens propres à l'Être ou qu'il soit une composition qui parcourt la substance, c'est à travers son rapport à l'Être que l'individu est unique. Il est, en effet, titulaire d'une différence qui se renouvelle sans cesse à travers les mécanismes sous-jacents à ce rapport. On constate par ailleurs que leur conception respective de l'individuation

s'éloigne de la conception qu'en avait Jung ou même Aristote. L'individuation n'est pas un chemin qui mène vers la totalité individuelle, mais bien plutôt participe au processus créateur de l'Être. Un peu comme c'est le cas de l'entéléchie leibnizienne, qui se caractérise par l'ensemble des perceptions et des appétits, le processus sert à définir la réalité. Bien plus qu'un achèvement, l'individuation est plutôt un renouveau qui se déploie sans cesse à travers de nouveaux termes qui ne s'équivalent pas les uns les autres.

À cet égard, l'un des constats qui découlent de notre étude correspond justement à la différence en tant que mot d'ordre des deux pensées : elle va même jusqu'à survivre aux divergences qui les distinguent. La différence, lorsqu'elle n'est pas opposée au Même, correspond au moteur créateur du réel. Elle compose les êtres en parcourant leurs singularités individuelles. Mais, qui plus est, elle est aussi la constante qui se renouvelle avec les flux de créations qui émergent des mécanismes dans l'Être. Cela signifie que le renouveau qui est associé au processus d'individuation sous-entend la création de termes en tant que différences pures. L'on peut alors affirmer que le réel chez Stirner et Deleuze, tout comme l'individu, est un chaos de différences. Celui-ci est intimement lié au processus d'individuation, c'est-à-dire qu'il y participe : l'individuation est un processus créateur de différences.

Il est aussi intéressant de constater que l'usage de la différence dans la pensée des philosophes permet de prendre conscience de l'immensité du poids accordé au Même dans notre conception du monde. Si Deleuze nous enseigne à en comprendre les

mécanismes, Stirner quant à lui nous offre l'égoïsme comme solution concrète pour s'en défaire. Mais, ce que la différence permet réellement de saisir dans notre étude, c'est qu'il n'a pas de réelle importance attachée au fait qu'il y ait ou non une proximité entre les pensées stirnérienne et deleuzienne. Ce qui est important, au contraire, c'est de prendre conscience de l'ensemble de ces éléments, ressemblances et divergences, afin d'accentuer la compréhension que nous avons de notre monde.

BIBLIOGRAPHIE

Aristote. (2005). *Métaphysique*. Paris : Agora, Pocket.

Armand, E. « Le Stirnérisme ». Dans *encyclopédie anarchiste* [en ligne], récupéré de <http://www.encyclopedie-anarchiste.org/articles/s/stirnerisme.html>

Badiou, Alain. (2013). *Deleuze : « La clameur de l'être »*. Paris : Collection Pluriel.

Basch, Victor. (1904). *L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner*. Paris : F. Alcan.

Beaulieu, Alain. *La politique de Gilles Deleuze : du marxisme au peuple manquant* [PDF]. Université de Sudbury.

Bélanger, Olivier. (2009). *La notion de désir dans la philosophie de Gilles Deleuze* [Mémoire de maîtrise]. Université de Montréal.

Bréchon, Pierre et Galland, Olivier. « Individualisation et individualisme » [document en ligne]. récupéré de http://www.gemass.fr/IMG/pdf/Brechon_Galland_Individualisation_final.pdf

Bouaniche, Arnaud. (2007). *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris : Agora, Pocket.

- Buber, Martin. (1979). « L'Unique et l'individu ». *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false,
- Caspar, Philippe. (1986). « Le problème de l'individu chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série. Tome 84. n.62.
- Carvalho, Sarah. (2004). *La controverse entre Stahl et Leibniz sur la vie, l'organisme et le mixte* [en ligne]. Paris : Persée. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-bulletin-d-histoire-et-d-epistemologie-des-sciences-de-la-vie-2007-2-pages-213.htm>
- De Weiss, Roger. (1979). « Stirner classicisme et prophétie », *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne]. Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false,
- Delaunay, Alain. « Individuation », Dans *Encyclopédie Universalis* [en ligne]. Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/individuation/>
- Deleuze, Gilles. (1962). « Contre la dialectique ». *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.

- Deleuze, Gilles. (1979). *Retranscription du cours du 6 novembre 1971 : Séance 1* [en ligne]. Vincennes, Paris. Récupéré de <https://www.webdeleuze.com/textes/235>
- Deleuze, Gilles. (1981). *Spinoza philosophie pratique*. Paris : Les éditions de minuit, Reprises.
- Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix. (1972). *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. Et Guattari, Félix. (1980). *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris : Les éditions de minuit.
- Deleuze, Gilles. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Les éditions de minuit.
- Deleuze, Gilles. (1981). *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris : Le seuil.
- Ducretot, Sylvie. *Le processus d'individuation de C.G. Jung* [en ligne], exposé en ligne (Rojo Sierra : Introduction à la lecture de Jung, Éd. Goerg), Récupéré de https://www.psychanalyse.com/pdf/JUNG_LE_PROCESSUS_D_INDIVIDUATION_CHEZ_C_G_JUNG_20_PAGES_2.5_MO.pdf
- Feuerbach, Ludwig. (1979). « Réponse à Max Stirner ». *Max Stirner Etudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHwC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false,

- Fichant, Michel. (2003). « Leibniz et les machines de la nature ». *Studia Leibnitiana* [en ligne]. Vol.35 (no.1). 1-28. Récupéré de https://www.jstor.org/stable/40694428?seq=1#page_scan_tab_contents
- G. Helms, Hans. (1979). «Le langage de l'idéologie ». *Max Stirner Estudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne]. Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false,
- Gnassounou, Bruno. (2013). « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz. ». *Revue d'histoire des sciences* [en ligne]. Tome 66. P. 33 à 72. Récupéré de <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-des-sciences-2013-1-page-33.htm>
- Grégoire, Franz. (1962). « L'État Hégélien est-il totalitaire? », *Revue Philosophique de Louvain* [en ligne]. Vol.60. Récupéré de <https://www.jstor.org/stable/26334930?seq=1>
- Guérin, Daniel. « Stirner père de l'anarchisme? Son apport et ses lacunes. ». *Max Stirner Estudes, documents réunis et présentés par Diederik Dettmeijer*, [en ligne], Lausanne, Suisse : l'âge d'homme. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=cgBs1MHZcv8C&pg=PA131&lpg=PA131&dq=max+stirner+individuation&source=bl&ots=DXxtE37T50&sig=MFwE0Sv5ABP9NbUZ-4pw_CibOZs&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwipmefju73ZAhWiq1kKHWC-AZcQ6AEIKDAA#v=onepage&q=max%20stirner%20individuation&f=false,
- Halpern, Catherine. (2005). « L'anti-Œdipe : Libérer les flux du désir », *Science Humaines* [en ligne]. Hors-série (N.3). Récupéré de https://www.scienceshumaines.com/l-anti-oedipe-liberer-les-flux-du-desir_fr_14352.html

- Hatot, François. (2005). «De l'importance du spinozisme dans l'élucidation de la notion d'Unicité chez Max Stirner : Études Stirnerienne I» [Mémoire de maîtrise en ligne]. Université de Paris IV, septembre 2005. Récupéré de http://max-stirner.com/wp-content/uploads/2020/05/etude-stirnerienne-I_watermark-1.pdf
- Holland, Eugene. *Nomadologie Affirmative et Machine de Guerre* [en ligne]. Ohio State University. Récupéré de <https://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/d0087ba19f3b3cd7feb353c730e8d3a6.PDF>
- Jung, Carl Gustav. (1973). *Ma vie, rêves et pensées ; recueillis et publiés par Anilèla Jaffé* (3^e édition). Paris : Gallimard.
- Kunzmann, Peter. Bukard, Franz-Peter. et Wiedmann, Franz (1993). *Atlas de la philosophie* (2^e édition). Paris : La pochothèque.
- Latour, Annick. (2002). « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne ». *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 100 (n.4).
- Leduc, Christian. (2017). *Substance, individu et connaissance chez Leibniz*. Montréal : Presse de l'Université de Montréal, Vrin.
- Leibniz. (1995). *Discours de métaphysique, suivie de Monadologie*. Paris : Gallimard.
- Leibniz. (1881). *La monadologie* [en ligne]. Paris : C. Delagrave. Récupéré de classiques.uqac.ca/classiques/Leibniz/La_Monadologie/leibniz_monadologie.Pdf
- Lévy, Albert. (1904). *Stirner et Nietzsche* [Thèse]. Paris : Société Nouvelle de Librairie et d'Édition.
- Llères, Stéphane. (2006). « De l'individuation à la stratification ». *Implications Philosophiques* [en ligne]. Récupéré de <http://www.implications->

philosophiques.org/ethique-et-politique/philosophie-politique/de-l-individuation-a-la-stratification-12/

Llères, Stéphane. « Autrui et l'image de la pensée chez Deleuze », *Revue Multitudes*, 2006/2, N.25.

Maillard, Christine. (2017). *Au cœur du Livre Rouge, les Sept Sermons aux morts : aux sources de la pensée de C. G. Jung* [en ligne], Paris : Imago, La compagnie du Livre Rouge. Récupéré de https://books.google.ca/books?id=vUjiDgAAQBAJ&pg=PT8&lpg=PT8&dq=je+commence+par+le+n%C3%A9ant.+le+n%C3%A9ant+est+identique+jung&source=bl&ots=x1tnh2HDFv&sig=ACfU3U3Qqpzj1Gw2hduUB4MB76hvy07SVg&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwiiyu6yIIfhAhXSwVkKHdVOC_QQ6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=je%20commence%20par%20le%20n%C3%A9ant.%20le%20n%C3%A9ant%20est%20identique%20jung&f=false

Manon, Simone. (2010). « Individualisme et égoïsme. Tocqueville. », *Philolog* [en ligne]. Récupéré de <http://www.philolog.fr/individualisme-et-egoisme-tocqueville-2/>

Newman, Saul. (2003). «Deleuze and Stirner», *Idealistic studies* [traduction française], V.33. Récupéré de http://max-stirner.com/wp-content/uploads/2020/05/Saul-Newman-Idealistic-Studies-Deleuze-and_watermark_watermark.pdf

Noël, Dominique. (2007). « Le virtuel selon Deleuze », *Intellectica* [en ligne]. V.45. 109-127. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/AsPDF/intel_0769-4113_2007_num_45_1_1269.pdf

Onfray, Michel. (2010). *Les Radicalités existentielles : contre-histoire de la philosophie. T.06*. Paris : Grasset.

Passamani, Massimo. (2008). « L'utilisation réciproque : relationnalité et révolte chez Max Stirner », *Nouvelle revue : des ruine*. Revue anarchiste aperiodique (n.1).

- Parnet, Clair. et Deleuze, Gilles. (1996). *Dialogues*, Paris : Champs essais, Flammarion.
- Pelletier, Arnaud. (2006). « Substance, individu, monade : les transformation de la métaphysique leibnizienne selon Michel Fichant », *Revue philosophique de Louvain* [en ligne], Tome104 (n.2). 361-369. Récupéré de https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2006_num_104_2_7665
- Penzo, Giorgio. (1983). *Max Stirner. Scritti minori*, [Traduit par G. Riva]. Bologne : Pàtron.
- Pinheiro Neves, José. (2011). « Pour Comprendre les nouvelles liaisons digitales : le concept d'individuation chez Carl Jung et Gilbert Simondon ». *Société*. n.111. 105-114.
- Préparation MAFPEN à l'Agrégation, Intervention du 21 novembre 2007, « Deleuze et la politique », *Académie La réunion* [En ligne]. Récupéré de https://pedagogie.ac-reunion.fr/fileadmin/ANNEXES-ACADEMIQUES/03-PEDAGOGIE/02-COLLEGE/philosophie/Textes_collegues_sur_auteurs/Xdeleuze4.pdf
- Rens, Jeanguy. (2012), « La thèse chez Stirner », *rens.ca* [en ligne]. Récupéré de <http://rens.ca/2012/la-these-chez-stirner-philosophie/>
- Sibertin-Blanc, Guillaume. (2005). « État et généalogie de la guerre : l'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astériorion* [En ligne]. n.3. Récupéré de <https://journals.openedition.org/asterion/425>
- Stirner, Max. (1972). *l'Unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, Paris : l'Age D'homme.
- Stirner, Max. (1842). *l'Unique et sa propriété* [En ligne]. Paris : P.V. Stock Éditeur. Récupéré de http://classiques.uqac.ca/classiques/stirner_max/unique_propriete/Stirner_unique_propriete.pdf

Trécourt, Fabien. (2005). « Gilles Deleuze, le philosophe artiste », *Sciences humaines* [en ligne], Mensuel n.275. https://www.scienceshumaines.com/gilles-deleuze-le-philosophe-artiste_fr_35152.html

Zourabichvili, François. (2003). *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris : Ellipses Édition Marketing S.A.