



HAL
open science

La caresse philosophe

Jeanne Etelain

► **To cite this version:**

Jeanne Etelain. La caresse philosophe. *La Deleuziana - Online JOurnal Of Philosophy*, 2017, Milieux of Desire, 6, pp.40-49. hal-03026097

HAL Id: hal-03026097

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03026097>

Submitted on 26 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La caresse philosophe

par JEANNE ETELAIN

Abstract

This paper is a speculative experimentation that aims to explore the relationship between desire and thinking. Deviating from the letter, it attempts to understand philosophy as the knowledge of desire, as much as the desire for knowledge. To do so, it starts with the figure of Erôs, as assimilated by Plato with the dialectical method and the nature of philosophical inquiry. It then turns toward French phenomenology, for which the caress is the embodiment of desire - so much so that the horizontal exploration of matter replaces the vertical ascension toward the intelligible. Finally, it focuses on the concept of the erogenous zone, which Deleuze borrows from psychoanalysis but transforms into an ontological category intimately associated with the image of thought. In these terms, philosophy can therefore be regarded as a caress.¹

L'anagramme de René Descartes : Tendre Caresse

Il est bien connu que le désir est au cœur de la définition de la philosophie, que cette dernière est littéralement l'amour du savoir, désir de connaissance. Mais il serait tentant de s'écarter de la lettre et d'entendre aussi la philosophie comme un savoir du désir. Non pas tant une science qui aurait le désir pour objet d'étude, une discipline qui s'interrogerait sur sa nature ontologique ou sa structure, qui déterminerait quels sont ses objets ou les lois qui le gouvernent, qui formulerait des énoncés descriptifs ou normatifs. Il ne s'agirait effectivement là que d'une partie seulement de la philosophie. La philosophie comme savoir du désir désignerait plutôt un savoir qui repose sur le désir, qui le prend pour méthode, ce qui en exige évidemment une connaissance préalable. Cependant, cette connaissance serait une connaissance intuitive : c'est parce qu'elle est animée par un désir de comprendre que la philosophe serait aussi celle qui sait désirer. Pour mener à bien cette expérimentation spéculative, nous proposons de repartir de la figure platonicienne de l'Erôs philosophe qui assimile le désir à la méthode

¹ Je tiens à remercier Emily Apter et Etienne Balibar qui ont inspiré ce texte par leurs enseignements ainsi qu'Anaïs Nony, avec qui j'ai eu l'immense plaisir de codiriger ce numéro, et les évaluateurs pour leurs relectures avisées.

dialectique. Nous irons ensuite du côté de la phénoménologie française pour aborder la manière dont le désir s'incarne dans la caresse, substituant à l'ascension verticale du sensible vers l'intelligible l'exploration horizontale de la matière. Enfin, nous nous attarderons sur le concept de zone érogène que Deleuze reprend à la psychanalyse pour en faire une catégorie ontologique indissociable de l'image de la pensée.

Erôs philosophe

Ce lien essentiel pour la philosophie entre savoir et désir est discuté à plusieurs reprises par Platon, notamment dans *Le Banquet* et *Phèdre*, à travers la figure d'Erôs. Dans son essai, Monique Dixsaut rappelle que l'ambiguïté du terme Erôs (le désir) est qu'il désigne aussi bien l'appétit sexuel (*epithumia*) que l'amitié tendre (*philia*) (1985 : 148). L'auteur note que les trois termes sont utilisés de manière interchangeable d'un texte à l'autre si bien qu'il est en vérité impossible d'établir une hiérarchie stable entre eux. Elle en conclut à « une même nature » du désir, mais une nature qui « n'est pas une, mais triple » (1985 : 148). *L'epithumia* correspond habituellement dans la tripartition de l'âme à la partie désirante aux côtés du *thumos* (la partie volutive) et du *logistikon* (la partie rationnelle). Il est vrai que *l'epithumia* est décrit comme un mouvement qui entraîne l'âme vers le bas, au niveau des plaisirs sensibles. Toutefois, il ne s'agit pas de réprimer la partie désirante, de lui dire non, seulement de la conduire vers des objets plus dignes comme le suggère l'analogie de l'attelage ailé (*Phèdre* 246a). Le cocher – la partie rationnelle de l'âme – dirige la partie désirante vers les formes intelligibles. La raison ne s'oppose donc pas au désir. C'est l'âme tout entière, composée de ses trois parties, qui est engagée dans chacun de nos actes, précise Socrate (*République* IV, 436b). Il s'agit donc plutôt là de deux modalités du désir. Le désir est effectivement un mouvement vital dont les premières manifestations sont de boire et de manger, mais il n'en reste pas moins qu'il existerait un désir propre à la partie rationnelle de l'âme. La *philia* pourrait désigner ce désir « apprivoisé », cette dernière relevant de l'objectivité et d'« un discours technique, raisonnable et humain » (Dixsaut 1985 : 148). *Epithumia* et *philia*, l'appétit et l'amitié, le sexe et l'amour, sont donc deux élans d'Erôs qui se fait tantôt Erôs tyran, tantôt Erôs philosophe (*La République* IX, 573b-d).

Dans les dialogues de Platon, la dimension érotique de la philosophie prend alors plusieurs facettes : d'une part, Erôs est le sujet du discours qui vise à en déterminer la nature ontologique ; d'autre part, il sert d'exemple à la démonstration de la méthode dialectique selon les deux procédés du rassemblement et de la division ; enfin il est l'agent qui rend possible le mouvement même de l'ascension propre à la réduction eidétique. Dans *le Banquet*, Socrate raconte la naissance d'Erôs à travers la bouche de Diotime (201e-204d). D'après la prêtresse, Erôs est le fils de Pénia (la pauvreté, le

manque) et de Poros (l'expédient, l'excès), lui-même fils de Métis qui est, rappelons-le, la déesse de la ruse et de l'intelligence. Il faut donc noter que le désir n'est pas seulement « ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque » comme le suggérerait la filiation avec Pénia (200e). Au paradigme du désir-manque, il faut ajouter celui du désir-puissance : en tant que fils de Poros, Erôs invente les moyens pour sortir de son aporie et se procurer ce qu'il désire. Il « ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. » (203d) Par ailleurs, Erôs est un *daímōn* – ce qui lui confère une position intermédiaire entre les dieux et les hommes. C'est en cela qu'il permet le passage du monde sensible au monde intelligible. Par exemple, Erôs est d'abord attiré par la beauté incarnée dans un corps, puis par la beauté qui réside dans tous les corps, ensuite il s'élève à la beauté des âmes, puis à la beauté des productions de l'âme, jusqu'à parvenir enfin à la contemplation de la Beauté en soi, c'est-à-dire la Forme intelligible du Beau dont participent toutes les choses sensibles belles. Sa parenté avec la dialectique va plus loin : Erôs est animé par un désir d'unicité, il cherche ce qui est unique (Dixsaut 1985). C'est ainsi qu'il est amené à rassembler la multiplicité des corps sensibles soumis au devenir sous l'unité de ce qui est unique, immuable et éternel à savoir la Forme.

Ainsi, selon Platon, Erôs est ce qui pousse à définir, à rassembler et à diviser – trois activités essentielles de la méthode dialectique qui permet d'accéder au monde des idées, c'est-à-dire à la connaissance des essences, et qui constitue la fin ultime de la philosophie, dans son double sens de but et d'achèvement. Plus précisément, Erôs philosophe. A chaque étape de l'ascension du sensible vers le suprasensible, il est dit qu'il « enfante » des discours. Le désir est donc aussi une force créatrice, inventive, qui produit de la pensée. Il s'ensuit que ce serait Erôs qui philosophe en nous. C'est la partie désirante de l'âme de la philosophe qui l'anime et la transporte vers la connaissance. Le désir se confondrait presque avec la pensée. La philosophe ne serait alors que le véhicule, l'incarnation, d'une puissance supérieure. Quel sens donné alors à cette parenté entre le désir et la philosophie au sein d'une métaphysique qui ne reconnaît pas l'hypothèse des Formes intelligibles ? Quel pourrait être le statut du désir par rapport à la pensée dans une métaphysique, non pas idéaliste, mais matérialiste ? S'il n'existe pas de monde des Idées, si derrière le sensible il n'y a rien, si tout est phénoménalité, on n'aurait pas d'autre choix alors que de rester à la surface des corps, de fouiller la profondeur du sensible, de caresser le monde. Nous voudrions effectivement faire la proposition suivante : substituer à la figure de l'ascension verticale du sensible vers l'intelligible par Erôs celle de l'exploration horizontale de la matière par la caresse.

Philosophie de la caresse

La caresse est la manière paradigmatique par laquelle le désir s'incarne. Contrairement au toucher², la caresse a peu fait l'objet d'une investigation philosophique à l'exception notable de Sartre et Levinas qui lui consacrent chacun quelques pages exceptionnelles. Pour les deux philosophes, la caresse est un toucher animé par le désir implique un rapport à l'autre. Elle est tantôt une tentative échouée d'instauration de la chair d'autrui qui s'achève dans une appropriation objectivante (Sartre 1943 : 430-436) , tantôt une main tendue vers l'infini transcendant de l'altérité (Levinas 1961 : 288-290) . Nous souhaiterions cependant étendre la réflexion sur la caresse au-delà du rapport charnel au corps de l'autre pour l'envisager comme un rapport philosophique au monde. Sartre déjà esquissait cette possibilité lorsqu'il écrivait que :

Je découvre dans ma perception désirante quelque chose comme une chair des objets. Ma chemise frotte contre ma peau et je la sens : elle qui d'ordinaire est pour moi l'objet le plus lointain devient le sensible immédiat, la chaleur de l'air, le souffle du vent, les rayons du soleil, etc., tout m'est présent d'une certaine manière [...]. (1943 : 432)

La philosophie est effectivement celle qui regarde le monde avec désir, c'est en cela que sa perception est désirante. À ses yeux, chaque chose se trouve dotée d'une texture particulière, parfois agréable, parfois rugueuse, mais qui suscite toujours l'étonnement, l'interrogation, la réflexion. « Le plus lointain devient le sensible immédiat » c'est-à-dire que l'objet s'impose à la perception. Il n'est pas médiatisé par la conscience, il est pur objet de contemplation pour l'esprit. Plus précisément, cette perception désirante instaure le monde en tant que tel, conférant aux objets une chair et une présence. Il est vrai que la caresse, geste tactile, possède la capacité d'accéder à l'étendue, de distinguer le soi du non-soi, de discerner les objets. Elle est « façonnement » comme dit Sartre (1943 : 430). La main qui parcourt dessine les contours des corps qu'elle tâtonne, elle les fait venir à l'existence sous ses doigts, et les instaure comme pure présence sensible. Ainsi la caresse est transcendantale au sens où elle est condition de possibilité du monde. Mais il s'agit là d'une caresse impersonnelle qui ne renvoie pas à un sujet

² Je renvoie à ce titre au livre que Derrida consacre à Jean-Luc Nancy, *Le Toucher* (Paris : Galilée, 2000), dans lequel il retrace une brève histoire philosophique du toucher (Aristote, Maine de Biran, Lévinas, Merleau-Ponty). La philosophie de Nancy serait intéressante à considérer ici, mais malheureusement nous manquons d'espace pour l'intégrer. En revanche, nous espérons que cet article permettra d'ébaucher ce que Nancy hérite de Deleuze à savoir une pensée du toucher et du désir non-correlée à un sujet humain individuel, mais ouvert sur une extériorité.

préexistant. En même temps que la caresse révèle la chair des objets caressés, elle instaure également le sujet caressant qui se sent sentir et se sent se sentir. Le doux frôlement de ma peau contre la matière lisse légèrement glacée de la table suscite, par une action fantôme à distance, des vagues de frissons dans le creux de mes reins. La caresse révèle ainsi une fêlure ontologique par laquelle le sujet est au moins deux : corps caressant et corps caressé. Dans cet instant de stupeur, la supposée unité substantielle du corps, comme celle de la conscience, est brisée. La fêlure ontologique de la caresse fait écho ici au thème de la transcendance de l'ego développé quelques années auparavant par Sartre (1936) afin de désigner un excès du moi sur lui-même. En un sens, la caresse instaure un monde qui dépasse la dualité du sujet et de l'objet, voire pointe vers une co-(n)naissance du sujet et du monde.

Par ailleurs, la caresse est compréhension et non pas préhension. « La caresse, écrit Levinas, consiste à ne se saisir de rien » (1961 :288). L'exploration épidermique se heurte à l'impénétrabilité des objets qui imposent une résistance purement matérielle à une main qui se voudrait possessive. On ne peut rester qu'à la surface des choses. La caresse « cherche, elle fouille » (1961 :288), mais elle ne trouve rien. Animé par le désir, c'est un toucher insatiable qui n'abandonne jamais son exploration. La caresse passe d'un objet à l'autre, c'est un mouvement asymptotique, elle est sans cesse relancée. C'est un geste qui en redemande toujours. La caresse consiste à parcourir, à s'attarder, à revenir. Ce n'est pas, comme le suggère Sartre, parce que la caresse est désir d'elle-même. Elle ne s'enlise pas dans un rapport purement charnel au monde dans lequel elle ne s'attacherait qu'à une stricte expérience sensible. Elle est plutôt, comme l'écrit Levinas, transcendance du sensible (1961 : 288). Alors que Sartre considère effectivement la caresse comme une tentative d'appropriation du corps de l'autre, qui devient l'instrument de sa propre transcendance (« le plaisir de caresser se transforme en plaisir d'être caressé » 1943 : 438), Levinas y voit au contraire l'instauration d'autrui comme altérité radicale qui est au fondement d'une relation éthique. La main qui va-et-vient inlassablement sent sous ses doigts une surface de séparation qui l'empêche d'accéder à l'essentiel de la chose. Il existe une irréductible distance qui est ressentie comme une esquivance de l'objet caressé. Selon nous, cette distance pointerait vers l'indice d'un intelligible qui se déroberait sans cesse dans la volupté de la matière. La caresse fouillerait le sensible à la recherche d'un suprasensible, mais son mouvement infini révélerait son insondabilité essentielle.

Alors que dans la tradition platonicienne, le corps de la philosophe n'était que le véhicule de la puissance désirante, la phénoménologie de Sartre et Levinas permet de penser une incarnation du désir à travers le motif de la caresse. Ce que la caresse substitue à la figure de la dialectique platonicienne est un mouvement horizontal qui reste à la surface des choses comprise comme le lieu du sens. Cependant, la caresse

apparaît également comme ce qui fait venir les objets à la conscience et la conscience à l'être. Si la caresse est une activité épistémique, connaître signifierait alors faire naître simultanément (co-naître) le sujet connaissant et l'objet de cette connaissance. A l'opposé, la dialectique est une méthode qui procède par l'articulation, la division et le rassemblement, d'éléments qui préexisteraient de tout temps à leur connaissance. Il s'ensuit que la caresse doit être comprise comme un processus sans terme. Ce que Sartre et Lévinas mettent tous deux en avant est effectivement le caractère asymptotique de la caresse qui se décline en gestes infiniment recommencés. Toutefois, les deux auteurs restent prisonnier d'une conception du corps comme imputable à un Moi : il s'agit toujours de *mon* corps ou du tien. Ils pensent le désir comme le désir de quelqu'un au double sens de son génitif : c'est-à-dire à la fois le désir éprouvé par quelqu'un (génitif subjectif) et le désir éprouvé pour quelqu'un (génitif objectif). Or ce que la caresse met également à un jour est une fêlure ontologique par laquelle le Moi est en excès sur lui-même. La caresse révélerait donc en même temps l'existence d'une puissance impersonnelle. Cette critique de la conception phénoménologique du corps a été particulièrement menée à bien par Deleuze, ce qui nous amène à nous tourner vers sa philosophie et à y envisager le motif de la caresse bien qu'il ne soit pas thématiqué.

Zones érogènes

Deleuze a été très marqué par sa lecture de *La transcendance de l'Ego* de Sartre à qui il emprunte l'idée d'un champ transcendantal impersonnel, mais récuse son association à la conscience. C'est tout l'enjeu du dialogue entre Husserl et Bergson que Deleuze met en scène dans son commentaire de *Matière et Mémoire* dans *l'Image-mouvement* (1983) : il s'agit de dépasser l'opposition de la conscience et de la chose. Deleuze pense ainsi une matière phénoménale sans sujet qui serait un pur apparaître « pour personne et ne s'adress[ant] à personne » (1983 : 88), contestant ainsi l'idéalisme transcendantal kantien. S'inspirant de Simondon, Deleuze affirme l'identité de la matière et de la forme : la matière est un champ intensif traversé par des formes. Il s'ensuit que la perception n'est pas corrélée à l'expérience d'un sujet, elle n'est pas le propre d'une conscience, de sorte qu'il existe une perception *objective* au niveau même de la matière. Deleuze et Guattari diront que Bergson a été pris ici « du vertige de l'immanence » cher à Spinoza (1991 : 50) car il a pensé la matière vivante comme un champ indépendant du sujet transcendantal ou de l'ego constituant c'est-à-dire non informé par un principe transcendant. Ce champ d'immanence, appelé plus tard plan de consistance ou image de la pensée, prend d'abord le nom de Corps sans Organes, abrégé en CsO, par opposition au corps propre de la phénoménologie. Le CsO s'oppose à la notion d'organisme qui désigne le corps comme organisation fixe, unifiante et normative. Le CsO est le corps qui

ne s'arrête jamais à des formes, sans cesse en devenir et absolument indéterminé. C'est la matière intense et non formée, chargée en potentialités, à partir de laquelle des flux sont coupés par des machines désirantes qui les agencent. Autrement dit, le CsO est le plan de composition ou le champ d'immanence du désir.

Cette conception d'un corps essentiellement désirant est empruntée en partie à la psychanalyse dont l'apport principal est justement d'avoir découvert une causalité libidinale comme origine de la vie psychique. Cependant, le corps de la psychanalyse reste un organisme c'est-à-dire un corps organisé avec l'appareil génital comme centre de commande de la pulsion sexuelle. Le processus par lequel la pulsion se concentre, s'unifie et se soumet aux organes génitaux est décrit par Freud à travers une série de stades dans l'organisation libidinale de l'enfant, chaque stade étant caractérisé par le primat d'une zone érogène, et qui fait intervenir le complexe de castration et le complexe d'Œdipe. Or, il se trouve que la théorie des stades est une reformulation postérieure de la théorie des zones érogènes, ajoutée progressivement entre 1913 et 1923 (Laplanche et Pontalis 1967). Dès lors que l'on supprime la théorie des stades, le corps se présente comme simplement une multiplicité de zones érogènes, indépendant de toute téléologie liée à l'histoire psychique du sujet. En d'autres termes, sans la logique des stades, la théorie des zones érogènes se présente comme une théorie anœdipienne du désir. Elle est effectivement l'inverse de la théorie des stades qui consiste dans l'unification, l'organisation et la hiérarchisation du corps. Dans la théorie des zones érogènes, le désir est indéterminé quant à ses objets et possède la capacité infinie d'en changer. Tout le corps peut devenir érogène : il n'y a pas de partie du corps qui ne peut être excitée, même si certaines parties sont « prédestinées » (1924 : 165) comme la bouche ou l'anus, car la peau est « la zone érogène par excellence » (1924 : 140). Ainsi tout le corps est virtuellement érogène.

Avant même de rompre avec la psychanalyse freudienne, Deleuze a déjà eu cette formidable intuition de découpler la théorie des zones érogènes de la théorie des stades : « les deux notions psychanalytiques de stade et de zone ne coïncid[ent] pas. » (1969 : 228). La zone érogène³, visée par la pulsion sexuelle, est ce qui a été prélevée sur un flux impersonnel, le sein par exemple, et qui se trouve connectée à une zone érogène, comme la bouche, elle-même prélevée sur un autre flux impersonnel. C'est ici qu'interviendrait la caresse : elle correspondrait à l'activité de coupure-flux qui caractérise la production désirante. La caresse glisse sur la « surface glissante, opaque et tendue » (1972 : 17) du

³ Il est intéressant de noter que la question des zones érogènes disparaîtra dans *L'Anti-Œdipe*, remplacée par celle des objets partiels. Or, techniquement, l'objet partiel ne correspond qu'à une seule entrée de la machine désirante, la source ou émetteur de flux, dont la zone érogène constitue l'autre entrée, le récepteur.

CsO, elle va-et-vient, s'arrête, et « zone » à certains endroits. La caresse fait jouer les régions corporelles les unes contre les autres, en isole une, et la fait venir petit à petit par des gestes répétés. Or les zones érogènes sont évènementielles : il y en a autant que de caresses recommencées. Ainsi, la caresse est un processus de différenciation. Le corps érogène se distingue en effet du corps propre de la phénoménologie en tant qu'il n'est pas vécu comme une unité substantielle ou une substance individuelle. C'est un corps fragmenté, discontinu, différencié. Cependant, la caresse ne brise pas pour autant la continuité vibrante du CsO. Les zones se répondent entre elles, s'appellent, se font échos. Elles sont connectées par des réseaux énergétiques virtuels que la caresse actualise. Le corps érogène ne se confond pas non plus avec le corps physiologique puisque, lorsqu'une partie corporelle est caressée, sa fonction biologique est subvertie : la bouche devenue zone érogène ne sert pas à la satisfaction du besoin de s'alimenter – elle est déterritorialisée par la caresse. Finalement, le corps érogène est distinct du CsO, le corps libidinal, le corps plein, celui qui est tout en puissance érogène. La caresse, même si elle glisse sur le CsO, actualise un corps régionalisé, traversé de localités, différencié en aires. Les zones érogènes apparaissent comme les évènements, les singularités, les qualités qui parcourent la surface du CsO.

Ainsi le CsO n'est ni le corps de la psychanalyse, ni le corps de la phénoménologie, ni le corps de l'anatomie. En fait, la référence au corps dans la notion de CsO pourrait être trompeuse si on ne se rappelle pas qu'elle ne doit pas être confondue avec celle d'organisme. La notion de corps ici ne relève pas du concept, mais d'un signifiant qui serait là pour signaler une matérialité radicale. Quand nous parlons de la caresse, nous désignons une caresse sans corps, une caresse sans main, tel le sourire sans chat de Lewis Carroll. Ainsi le CsO relèverait de l'incorporel, qui n'est pas la même chose que le non-corporel. L'incorporel appartient à la catégorie ontologique du virtuel par distinction avec l'actuel qui désigne l'état de choses physiques et mentales. Ce serait plutôt un devenir-corps qui se situe à la surface des choses. Il serait alors tentant de dire que tout est corps, d'où l'association progressive sous la plume de Deleuze et Guattari du CsO avec le plan de consistance qui est aussi « le milieu » où la philosophie opère et se constitue (1991 : 39-40). En effet, CsO et plan de consistance sont décrits selon les mêmes termes : ce ne sont pas des concepts, ils sont pré-philosophiques, intensifs, matière non formée, traversés de mouvements infinis, en variation continue, etc. Par ailleurs, Deleuze définissait déjà le sens comme l'incorporel qui se dégage de l'état de choses (1969 : 30). Il semblerait donc que la surface comme lieu du sens devienne le CsO pour finalement être identifiée à l'image de la pensée. Il ne faudrait pas y voir là un virage idéaliste, mais plutôt une radicale identité du corps et de la pensée, dont cette dernière serait le corrélatif maximal de la première. Autrement, dit c'est une catégorie ontologique réfractaire à tout dualisme. Si le CsO désigne d'abord le champ à partir

duquel le désir opère et se constitue, ne faudrait-il pas en conclure à l'identité du désir et de la pensée ?

Je proposerais donc pour finir de dire que les zones érogènes sont au corps sans organes ce que les concepts sont à au plan d'immanence de la pensée, et que la caresse est philosophe. Les concepts sont des fragments, des singularités, des évènements qui composent le plan d'immanence de la pensée. La caresse se promène sur le corps en même temps qu'elle le trace et articule les zones érogènes entre elles alors qu'elle les fait venir à l'existence. La pensée serait alors comme une caresse qui parcourt le plan d'immanence, va et vient, s'arrête à certains endroits. Telle une caresse, la pensée s'attarderait, chercherait, fouillerait, donnant ainsi consistance à des concepts, à des zones érogènes du plan d'immanence. La pensée caresserait le monde, dessinant parfois des contours, des formes, d'autres fois, traçant des itinéraires, des connexions. Elle est une activité de tâtonnement, d'exploration, de recherche en prise avec le réel. A entrées multiples, elle s'insinue dans chacun des plis et replis, dessine les contours de figures planes, glisse le long de surfaces moites, gravit des versants un peu galbés, se loge dans le moindre creux, s'égaré dans des méandres...

Les ~~concepts~~ [zones érogènes] sont l'archipel ou l'ossature, une colonne vertébrale plutôt qu'un crâne, tandis que le ~~plan~~ [corps sans organes] est la respiration qui baigne ces isolats. Les ~~concepts~~ [zones érogènes] sont des surfaces ou volumes absolus, difformes et fragmentaires, tandis que le ~~plan~~ [corps sans organes] est l'absolu illimité, informe, ni surface ni volume, mais toujours fractal. Les ~~concepts~~ [zones érogènes] sont des agencements concrets comme configurations d'une machine, mais le ~~plan~~ [corps sans organes] est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. Les ~~concepts~~ [zones érogènes] sont des évènements, mais le ~~plan~~ [corps sans organes] est l'horizon des évènements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels (...). Les ~~concepts~~ [zones érogènes] pavent, occupent ou peuplent le ~~plan~~ [corps sans organes], morceau par morceau, tandis que le ~~plan~~ [corps sans organes] lui-même est le milieu indivisible où les ~~concepts~~ [zones érogènes] se répartissent sans en rompre l'intégrité, la continuité. (Deleuze et Guattari 1991 : 40)

BIBLIOGRAPHIE

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G. (1983). *Cinéma 1. L'image-mouvement*. Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, G. (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1* (2012). Paris: Editions de Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, G. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Editions de Minuit.

Dixsaut, M. (1985). *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*. Paris: Vrin.

Freud, S. (1905-1924). *Trois essais sur la théorie sexuelle* (2011). Paris: Flammarion.

Laplanche J. et Pontalis J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (2000). Paris: Le Livre de Poche.

Platon. (2007). *Le Banquet*, trad. L. Brisson. Paris: Flammarion.

Platon. (2012). *Phèdre*, trad. L. Brisson. Paris: Flammarion.

Platon. (2002). *République*, trad. G. Leroux. Paris: Flammarion.

Sartre, J.-P. (1936). *La transcendance de l'Ego* (1966). Paris: Vrin.

Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.