

*Taula, quaderns de pensament*

Universitat de les Illes Balears

ISSN: 0214-6657

núm. 46, 2014-2015

Pàg. 193-203

**CRISI DE LA RAÓ I IMATGE DEL  
PENSAMENT A GILLES DELEUZE\*****Arnaud Villani**

**RESUM:** Davant d'una Raó que recull i expressa pel seu compte els drets d'allò que sotmet el pensament, el pensament només reconquereix els seus drets desplaçant els components de la sèrie racional fins a trobar aquest límit —per a ella, impensable— on fulgura un sense-imatge o no-pensat (l'Afora) que neutralitza la negativitat essencial, la voluntat de control i marcatge; en una paraula, el règim de signes paranoic, propi de la raó-poder. Lliure de tota Imatge (transcendència), el pensament ve —sota el guiatge de Deleuze— a situar-se del costat d'allò esquizo-inventiu, de la metamorfosi: recobra el sentit de la superfície (pla d'immanència) per no tractar més que amb multiplicitats (Idees) la afirmació de les quals implica una redefinició (intensiva) del concepte, així com la relegació, a un segon pla, de la qüestió de la veritat. L'element del pensament és d'ara endavant el sentit, de la producció del qual la creació problematitzant és l'acte constituent; i l'experimentació, la condició real. No hi ha doncs crítica radical —és a dir, lluita contra l'estúpidesa— que no consisteixi en sentir d'una altra manera: una altra sensibilitat, per afectes i perceptes. Empirisme transcendental i elevació de les facultats a la més alta potència: heus aquí, al capdavant, el racionalisme superior de Deleuze que, a tall d'un gran corrent d'aire fresc, ens permet respirar de nou la filosofia.

**PARAULES CLAU:** raó, pensament, imatge, representació, veritat, sentit, estúpidesa, violència.

---

\* Nota preliminar: el present article va ésser originalment publicat (2003) a França (*Noesis*, nº 5, «Formes et crises de la rationalité au XX<sup>ème</sup> siècle», Tome 1: «Philosophie», pàgs. 203-216. Enllaç: <<http://noesis.revues.org/1502>>).

\*\* Arnaud Villani (1944) és catedràtic de filosofia i de lletres clàssiques, doctor en filosofia amb la tesi *Philosophie critique de la communication* (1991) i poeta. Actualment ensenya la filosofia en *Khâgne* al Lycée Masséna de Niça. Entre les seves principals línies d'investigació, figuren: 1º- l'escritura i crítica poètica («Oiseaux noirs et autres textes», *Revue NU(e)*, nº 18, 2002), 2º- el «pensament simbòlic» (*Kafka. L'ouverture de l'existant*, Paris, Belin, 1985), 3º- la «filosofia de l'infinit» (*Petites méditations métaphysiques sur la vie et la mort*, Paris, Hermann, 2008), y 4º- el pensament de Deleuze, sobre el que té nombrosos treballs, dels quals mereixen ser destacats: «Deleuze et Whitehead» (*Revue de métaphysique et de morale*, nº 2, 1996), «La métaphysique de Deleuze» (*Futur antérieur*, nº 43, 1998), «Deleuze et l'anomalie métaphysique» (en Alliez, É. [dir.]: *Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Synthélabo, 1998), així com *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (con Sasso, R. [dir.]: Nice, Les Cahiers de Noesis, 2003), *La Guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze* (Paris, Belin, 1999) i *Logique de Deleuze* (Paris, Hermann, 2013).

**ABSTRACT:** In the face of Reason, which gathers and expresses on its own account the rights that subjugate the thought, thought only recovers its rights by shifting the components of rationality until reaching the edge – irrational for Reason – where a non-image or a non-thought sparkle (the Outside) which neutralise essential negativity, the will to control and mark; in one word, the regime of paranoiac signs characteristic of the power of reason. Free from any Image (transcendence), thought is situated – according to Deleuze – close to inventive-schizophrenia, or metamorphosis: it recovers the sense of the surface (immanence level) to consider only multiplicities (Ideas) which affirmation supposes an (intensive) redefinition of the concept, and relegates questions about truth to a second level. The element of thought is, from now on, the sense from which the ‘problematising’ creation of the constitutive act is produced; and the experimentation, the real condition. There is no radical critique –that is to say, fight against stupidity– which does not consist of feeling in a different manner: another sensitivity to different effects and perceptions. Transcendental empiricism and elevation of the faculties to the greatest power: this is, in definitive, Deleuze’s superior rationalism which, like a powerful, breath of fresh air, allows us to breathe philosophy again.

**KEY WORDS:** reason, thought, image, representation, truth, sense, stupidity, violence.

Posem per cas la sèrie següent: *noûs* hegemònic, sentit i raó raonable (oposats al deliri i a la violència), direcció metòdica del seu pensament, respecte de les regles de construcció de les proposicions, saber accessible a tots, necessitat i universalitat, igualtat en l’ús de la paraula, comunitat i comunicació, discussió demostrativa i crítica, judici de veritat, llum natural, sentit comú i bon sentit, ordre intel·ligible del Món, Enteniment i Raó, mediació, representació, *Logos* i *Ràtio*.

Tot seguit, procurarem mostrar que Deleuze durà a terme dues operacions sobre aquesta sèrie: privilegiar certs punts que es convertiran en els components del concepte de raó, desplaçar-los per tal que, de regulars, passin a ésser notables i constitueixin les anomalies, o, dit d’una altra manera, les asprors de la raó. D’aquesta manera, la sèrie s’haurà tornat, per dir-ho així, divergent, constarà de singularitats que constituïran una multiplicitat continua i heterogènia, en virtut de la qual la dita sèrie transitarà de l’estatut de línia (localitzable, calculable) al de plec (il·localitzable, nòmada, plegat fins a l’infinit). Tal és, breument resumida, l’operació que Deleuze efectuarà sobre el concepte de Raó i de racionalitat. Si bé és fàcil endevinar quins components essencials rescataria Deleuze per desplaçar-los (en realitat, els desplaça tots): sentit i raonable, hegemònic, transcendència de la intel·ligibilitat, teatre de la representació, llum natural, judici de veritat; i si tampoc no resulta massa complex advertir cap a on els desplaça (allò sentit es torna deliri no clínic; allò raonable, violent; allò hegemònic, menor; la transcendència intel·ligible, immanència transcendental-sensible; el teatre, fàbrica; la llum natural, fulguració; el judici de veritat, rebuig del judici i sentit), farà falta descobrir-ne el fi, per tal que aquesta operació no quedi reduïda a un simple passatemp.

El primer efecte estimulante de l’acostament deleuzià al problema resideix en que ens insta a intentar –i no hi ha res més difícil– distanciar-nos del mer catàleg dels components de la sèrie racional per trobar la raó d’aquesta, raó de la Raó o idea de la Raó. El doble naixement, històric i emblemàtic, de la raó-discurs-poder, ubicat al centre del *meson*\*

---

\* Sobre el *meson*, en qualitat de «cercle dels “semblants”» i de precursor de l’*àgora*, que funciona simultàniament com a «posada en comú de l’ús de la paraula» i «repartiment dels béns», vegeu Détienne, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, pàgs. 91-92 [N. Del T.].

dels guerrers i de la deessa Raó revolucionària, ens posa en el camí d'una raó-repartiment (en el primer sentit de *+nem-*\*\*). Si la raó és el procés que situa a equidistància d'un grup de pretendents dotats de desitjos, de paraula i de sentit comú, però que amanseixen llurs passions, el bé *neutralitzat* d'una veritat i d'un poder (d'una veritat-poder) en una situació global de panoptisme (publicitat), d'igualtat i de mediació, és des del començament i per sempre que la Raó està gràvida de negativitat.

Del *meson* a l'*àgora*, el centre s'ha desplaçat des del botí fins al discurs i al poder dipositats *enmig*, i des de l'*àgora* fins a las nostres societats racionals i racionalitzades. És aquest complex béns-discurs-poder el que s'ha mutat en Raó, de manera que els subjectes de la comunitat s'autocontemplen i s'atorguen, per mitjà de llur repartiment, un valor infinit, heretat del *Logos* mateix: heus aquí, a l'origen, l'elecció escrupolosa (*religio*) que permet afrontar amb esperança la mirada crítica de tots, com a forma neutralitzada de l'interès, de la passió recelosa, de l'enveja.

Així és com, personalment, intentaria retre compte de l'autocentrament, de la negativitat essencial, del valor afegit (l'*efecte-logos*, el coeficient de racionalitat o de científicitat) d'autosatisfacció de la raó a les societats occidentals. No fer *qualsevol cosa*, no dir banades, acatar les lleis, les regles i les tècniques en vigor, en una comuna exclusió de les parts animals, vegetals, minerals; en poques paraules, de la metamorfosi (no és precisament per això que, a Plató, estan els Poetes condemnats al bandejament?) o de l'*Afora*: heus aquí la raó perquè, sempre i per tot arreu, el *Logos* i un cert *Nomos* romanen lligats.

Ara bé, no és quelcom negatiu –ho sabem– el que Deleuze col·loca al centre, sinó l'afirmació; no és el segon sentit de *+nem-*, sinó el primer (distribuir aleatòriament), el que Deleuze privilegia; el seu *Logos* (de *+leg-*) consistiria més aviat a extraure fluxos d'ençà d'una primera síntesi connectiva immanent (la boca que cull la llet del pit) i no transcendent, atès que, en cas contrari, portaria precisament de tornada el poder de control de la raó que inscriu, classifica, optimitza i dedueix el resultat; finalment, el règim de signes del qual dependria la raó clàssica seria el règim paranoic, amb tota la seva espiral d'interpretacions de signes sobrecodificats, culpabilitzants, victimaris.

## 1. La imatge del pensament com a punt d'inflexió de la raó

Quan la situació ho exigeix, Deleuze parla sense subterfugis:

Històricament s'ha constituït una imatge del pensament anomenada filosofia que impedeix que les persones pensin.<sup>1</sup>

---

\*\* Cf. VILLANI, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, pàg. 43: «[Deleuze] invoca la distinció dels dos sentits del radical *\*nem-*, essent el primer el que li permet postular un *nomos nòmada* [...] que distribueix sense voltar ni mesurar». Vegeu també *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, pàg. 72: «*+Nem-*, el radical de la *norma*, [conserva] almenys el seu origen nòmada, el d'espargiment d'un camp per tot arreu» [N. Del T.].

<sup>1</sup> DELEUZE, G., PARNET, C.: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pàg. 20.

Entrar al cor de la qüestió exigeix polir la raó, escombrar tots els *seus* components d'allò que, personalment, anomenaria les seves «malcesures».\* Però desplaçar no vol dir suprimir. Significa analitzar més detalladament, micrològicament i eliminar, onsevulla que s'allotgi, allò negatiu. D'aquí, sens dubte, la necessitat d'afirmar, al final del recorregut, l'existència d'un racionalisme deleuzià, però amb la condició que es tractaria d'un *racionalisme superior*. Una mena de resum de la teoria de la Imatge del pensament pot trobar-se als *Diàlegs*,<sup>2</sup> encara que paga més la pena remetre's al capítol III de *Diferència i repetició*.<sup>3</sup>

Seguiré la demostració, en vuit punts, d'aquesta obra. Els postulats de la *imatge del pensament* són:

- 1) – la bona voluntat de pensar;
- 2) – el sentit comú;
- 3) – el reconeixement;
- 4) – els quatre fonaments de la representació: allò mateix, allò semblant, allò anàleg i allò oposat;
- 5) – la veritat, contrària a l'error;
- 6) – la proposició com a designació i no com a sentit;
- 7) – els problemes calcats de les solucions;
- 8) – la subordinació de l'aprendre a un saber preexistent.

Ara bé, el que aflora progressivament tocant a tal imatge, en un «entre» o en un «para-» que resumeix tot Deleuze, és un negatiu de la imatge, un sense-imatge que no cessa d'envoltar-la com el seu límit impensat on es decideix, segons Deleuze, l'esdevenir de la raó.

És a tall d'autèntic *insipiens*, en el sentit que Gauniló replica a Sant Anselm, com Deleuze salta a peus junts dins el problema:

Hi ha algú que no arriba a saber el que tothom sap. No està dotat de bona voluntat ni de llum natural, és un singular ple de mala voluntat que no assoleix pensar.\*

Als ulls d'aquest «insensat» que «es fa l'idiota», la pretesa universalitat de tot pensament descansa sobre un element del sentit comú transformat en exigència universal i natural.

Contra la bona voluntat de pensar i el seu caràcter natural, Deleuze promou allò involuntari. Contra el sentit comú, que és subjacent a l'«ortodòxia», i, al capdavall, contra la identitat del jo en el «Jo penso», que fa servir de fonament a la *concordia facultatum*, fomenta la paradoxa i la discordança de les *facultats*. Contra el

---

\* *Malcésure* al text original. Es tracta d'un neologisme creat per Villani mitjançant contracció de l'adjectiu femení *mauvaise* («mala», «dolenta») i del substantiu femení *césure* («cesura», «incisió»). Hem optat, forçant una mica el significat, més aviat poètic, de «cesura», per conservar l'esperit d'aquesta contracció traduint-la per «malcesura» [N. del T.].

<sup>2</sup> *Op. Cit.*, pàg. 31.

<sup>3</sup> DELEUZE, G.: *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pàgs. 169-217 (després abreviat *DR*).

\* Cf. *DR*, pàgs. 170-171 [N. del T.].

reconeixement (i tot el que hi ha en joc en la fórmula kantiana de la síntesi de reproducció: «si el cinabri fóra [...] ara lleuger, ara pesat»),\* que es converteix, per a la Imatge del pensament, en un model, de la mateixa manera que la *doxa* s'havia convertit en la seva forma exclusiva, Deleuze recorre a la ironia: «qui pot creure que en això hi vagi el destí de la filosofia, i que nosaltres pensem quan reconeixem?».<sup>4</sup> Heus aquí, novament, que el presumpte *dret* d'aquest model no prové més que de l'extrapolació de certs fets. D'allò irreconeixible en fa falta per tant, atès que és l'única cosa capaç de destituir el tribunal de la Raó, al que es suposa, per endavant, immune a les il·lusions i als honors, i cessar de regir-nos pel sentit comú.

El que hi ha aquí en joc és considerable, quan separa els filòsofs artistes dels obrers de la filosofia, els exploradors de la idea dels seus explotadors. Perquè –i això constitueix precisament el cor de la qüestió–, «què és un pensament que no fa mal a ningú, ni a qui pensa, ni als altres?».\*\*

El primer moment del pensament el constitueix la violència efractiva. Només hi ha vertader pensament quan aquest és involuntari, coaccionat, vacil·lant, balbucient. Deleuze es troba a les antípodes del naixement del pensament com a antiviolença, simbolitzada per Néstor, a tall de discurs sàviament racional i tan moralitzant, que intervé per separar Aquil·les i Agamèmnon. Ara bé, és aquesta violència originària del pensament el que la raó pretén jugar:

Hi ha de tot a la Crítica: un tribunal de jutge de pau, una cambra de empadronament, un cadastre, menys el poder d'una nova política que enderrocaria la imatge del pensament.\*

Així és com, novament, ens acostem a la descripció de Nietzsche on la veritat (podríem dir, en un sentit més ample, la Raó) se'ns apareix com aquesta criatura bonassa que dóna incessantment a tots els poders establerts la seguretat que mai no causarà a ningú la menor incomoditat.<sup>5</sup>

La representació, com a forma emblemàtica de la raó, contra la qual Schopenhauer erigirà els drets de la voluntat, assimila tota diferència sota quatre formes: la identitat en el concepte, l'oposició en la determinació del concepte, l'analogia en el judici i la semblança en l'objecte. Tot això bloqueja el pensament en el que té de més propi: la localització d'una diferència en sí mateixa, no referida a allò idèntic; l'elevació de les facultats al més alt que són capaces. Arribat a aquest punt, Deleuze reprèn (sense citar-lo) l'anàlisi que sostreu de les síntesis passives humeanes a *Empirisme i subjectivitat*, i que desenvolupa en quatre temps, l'exhaustiva exposició del qual, però, ens és impossible ressenyar aquí: el *sentiendum* com a sentir insensible, el *memorandum* com

\* Citat a DELEUZE, G.: *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pàg. 20 [N. del T.].

<sup>4</sup> DR, pàg. 176.

\*\* Cf. DELEUZE, G.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pàgs. 120-121 (després abreuiat *NPh*) [N. del T.].

\* DR, pàg. 179 [N. del T.].

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Œuvres philosophiques complètes*, éd. G. Colli, M. Montanari, Paris, Gallimard, 1988, 2-2, *Considérations inactuelles* 3 et 4, *Schopenhauer comme éducateur, Richard Wagner à Bayreuth* [també citat a *NPh*, pàg. 119. N. del T.].

a recordar immemorial, l'*imaginadum* com a imaginar inimaginable i el *cogitandum* com a pensar impensable. Així, cada facultat «surt de les seves frontisses»\*\* i divergeix en una discòrdia que Deleuze equipara amb un cordó explosiu de pólvora.\*\*\*

Tot comença, per tant, a cobrar forma —una estranya i inquietant forma. El primer element que és diferència no referida a allò idèntic, que engendra tant la qualitat en allò sensible (*aisthétion*) com l'exercici transcendent de la sensibilitat (*aisthétéon*), és la intensitat. Ara bé, la dita intensitat no és només sensible, sinó sensible-intel·ligible, sobresensible immanent i transcendental, i no suprasensible transcendent.

Del que es tracta, així mateix, és de la Idea com a problemàtica i diferencial, i de la singularitat com a element anòmal de la multiplicitat. Dit d'una altra manera, és la intensitat la que deu vindre, al sistema deleuzià, *es to meson*, enmig. Sols ella pot fer miques les cadenes de la raó, clivellar el Jo [*Je*] i dissoldre el Mi mateix [*Moi*],\* substituir allò clar i distint per allò obscur-distint (segons unes vies ja indicades per Leibniz i Baumgarten), i la llum per un efecte de llampec. I, de fet, ocorre que la singularitat mai no designa un resultat, sinó un moment diferencial, lligat com a tal, més que a l'infinitesimal o a un límit, a la inseparabilitat de dues coses captades en una zona de veïnatge, que encara les fa vacil·lar entre açò i allò, entre ser una recta o una corba, ser un home o un llop.

Estant així les coses, resulta cada vegada més clar que la qüestió d'allò transcendental no serà la mateixa que la de la veritat o que la de l'error (encara que s'enriqueixi a aquest últim amb la ignorància, la superstició o la neciesa, amb la il·lusió necessària de la raó o amb l'alienació), sinó que es tracta, al contrari, de la possibilitat de l'estupidesa com a problema que afecta el fons i que fa que el fons pugui a la superfície.<sup>6</sup> I, alhora, se'ns brinda l'oportunitat d'entendre millor la irrupció, des del final del debat sobre la influència compartida entre Carroll i Artaud en Deleuze, del Cos sense òrgans, *àgora* generalitzada o camp de distribució (en el primer sentit de *+nem-*).

D'una altra banda, la veritat ja no pot constituir el problema fonamental de la filosofia, atès que, com es mostrarà detalladament més endavant, la designació i la significació, que remeten a un concepte, deixen pas al Sentit que ve referit a la Idea.<sup>7</sup> Puix que es situa entre les coses i les paraules, el sentit com a *extra-ser* prolifera fins al no-sentit i recobra el problema de la estupidesa, cuidadosament apartat pel concepte i la significació.

Afrontar el no-sentit i la estupidesa té, en efecte, el mèrit d'emparar-nos contra la *puerilitat* de proposicions vertaderes enteses com a respostes a preguntes predeterminades. Deleuze es fa ressò de la «cuculització» de Gombrowicz, oposada al

\*\* Cf. DELEUZE, G.: *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, «Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne», pàgs. 40-49 (després abreviat CC) [N. del T.].

\*\*\* Cf. DR, pàg. 184 [N. del T.].

\* Per recalcar amb més claredat la distinció que la filosofia estableix entre els dos aspectes del subjecte, el Jo universal i el jo individual, la unitat transcendental i l'existència concreta del mateix, distinció que, contràriament a allò permès en català, es pot remarcar amb facilitat en francès mitjançant la diferència que aquest idioma contempla entre el *je*, pronom de la primera persona del singular, i el *moi*, predicat també referit a la primera persona, hem optat per traduir el *je* per «jo» i el *moi* per «mi mateix» [N. Del T.].

<sup>6</sup> DR, pàg. 197.

<sup>7</sup> Deleuze, G.: *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, «3<sup>e</sup> Série. De la proposition», pàgs. 22-35 [després abreviat LS. N. del T.].

balbuzeig de *Ferdydurke*, o al no-sentit de *Cosmos*. Fa falta, no obstant això, una inversió més: allò vertader i allò fals són tan secundaris i inessencials com les solucions. El que resulta decisiu són les situacions problemàtiques com a formes formants, objectivitats ideals [*idéelles*],\* actes constituents. És del problema a la invenció de novetat, i no de la solució al problema simplista i exsangüe que se li fa correspondre, que la conseqüència és bona.

La Idea platònica –ho sabem– era ja relació de relacions, identitat a sí mateixa com a pura relació. Definida com a problemàtica o diferencial, la Idea deleuziana ens introdueix a un racionalisme superior, que sols es desvela sempre que l'altre racionalisme li cedeixi el seu lloc. La Idea està, en efecte, per tot arreu. És menor, passa desapercebuda:

Sota els grans i sorollosos esdeveniments estan els petits esdeveniments del silenci, de la mateixa manera que sota la llum natural estan els petits resplendors de la Idea.<sup>8</sup>

Es tracta de la pura relació del Plec, distribució de punts heterogenis però continus, que entren en unes relacions ideals [*idéelles*]. Heus aquí una notable reminiscència plotiniana de l'«esfera diàfana» com a coexistència dels intel·ligibles que s'entremescen fora de l'espai, fora del temps, en allò immaterial, i que donen compte de tot naixement de forma actualitzable. La Idea és, sobretot, la conjunció d'una elevació de la sensibilitat i de la intel·lecció, del *sentiendum* i del *cogitandum*, a la més alta potència.

Entenguem, però, que l'orientació, la finalitat d'aquest racionalisme superior no resideix en un pur pensar, un contemplar o un representar, sinó en un *fer*. Per això, és precís donar prioritat a l'aprendre sobre el saber. Vegem-ho mitjançant l'exemple de la natació que, al seu torn, ens revela el sentit de l'agençament: el mar ideal [*la mer idéale*] és un sistema de lligams o immediacions diferencials entre partícules i de singularitats que corresponen als graus de variació entre les dites relacions. Aprendre a nadar significa conciliar els punts notables del nostre cos amb els punts singulars de la Idea per formar un camp problemàtic l'equivalent del qual, en la producció, és l'agençament. La mirada de Cézanne només es torna plegament de la muntanya (agençament) sota condició que l'esdevenir-muntanya passe per un plegament (ideació, funció-muntanya). En un racionalisme superior, la ideació constitueix la cara oculta de l'agençament, i allò immanent, la prova d'allò transcendental.

---

\* A Deleuze es troba una distinció clau entre *idéel* i *idéal* que no té equivalent en català. Mentre que *idéal* fa referència al caràcter, no sols abstracte, sinó també actual, del concepte entès en sentit clàssic: es tracta de la imatge mental que *re-presenta* o «presentifica» una cosa en una consciència i per a un subjecte, i que respon d'aquesta manera a l'exercici (inferior) del pensament com a *acte de reconeixement* (= nivell proposicional de la veritat-adequació); *idéel* designa per la seva banda la dimensió inactual (és a dir: virtual o «despresentificant»), però no per això menys real, de la Idea deleuziana que, en qualitat de «multiplicitat pura», es sostreu a les coordenades d'allò recognizable (la Idea, segons una fórmula proustiana, és «real sense ser actual, ideal [*idéelle*] sense ser abstracte» — *DR*, pàg. 269), trobant-se ja sempre en situació de desbordament respecte del subjecte, la consciència i el concepte, i requerint, per ser pensada, un ús (superior) de les facultats pensants que Deleuze anomena *acte de problematització* (= nivell extra-proposicional del sentit com a produït) [N. Del T.].

<sup>8</sup> *DR*, pàg. 212.

El pensament mateix, no és el que en cap cas pot ser la raó figurada del racionalisme: una màquina desitjant? La qual cosa queda perfectament resumida en la següent sentència dels *Diàlegs*: «la unitat real mínima no és la paraula, ni la idea o el concepte, ni el significant, sinó l'agençament».<sup>9</sup> D'aquí es segueix aquesta confessió:

El que en realitat em preocupava era descriure eixe exercici del pensament, o bé en un autor, o bé per sí mateix, en la mesura que s'oposa a la imatge tradicional que la filosofia ha projectada, erigida en el pensament per sotmetre'l i impedir-li pensar.<sup>10</sup>

## 2. La subversió estoïcitzant de la proposició

O d'una Lògica del Ser a una Lògica del Sentit. Sabem que, a Deleuze, cal oblidar l'ÉS en benefici de la I.\* En primer lloc, per evitar l'eminència del Gran Significant. Tot seguit, per fer valdre les síntesis connectives que Deleuze relaciona amb el pensament empirista. Finalment, per abandonar les nostàlgies alemanyes del *Grund*, amb el fi de concentrar-se en l'asíndeton i en la importància de l'ús, propis de l'anglès. Hom oblida, aleshores, l'Endins per recuperar l'Afora; el Fons, per fer sorgir el Sense-Fons.<sup>11</sup> I és l'estil deleuzià el que caldria interrogar minuciosament, amb la seva parataxi i la seva asintàxia, les seves fórmules nominals i la velocitat dels seus enunciats.

Però, més profundament, Deleuze vol acabar d'una vegada amb el judici. En dos sentits. En primer lloc, com suggereix el text «Per acabar d'una vegada amb el judici» de *Crítica i clínica*,<sup>12</sup> es tracta de posar fi a la mania judicial, al seu càstig i a la seva mala consciència, a la seva voluntat de domini, a la seva sicofància. Després, per tal de confirmar la importància absoluta del Sentit, cal anar a cercar, més enllà de la designació, la manifestació i la significació, allò expressat (*lekton*) de la proposició. El que Deleuze aguaita és aquest *incorporal* en el sentit estoic del terme: ni paraula ni cos, ni representació sensible o racional, sinó entre-dos, extra-Ser, Afora. Per a un mateix designat, l'estel, es manifesten dos expressats incorporals o «noemes»: l'estel de la tarda i l'estel del matí.\*

<sup>9</sup> D, pàg. 65.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pàg. 23. Vegeu també LS, «31<sup>e</sup> Série. De la pensée», pàgs. 253-260. [En la versió original d'A. Villani, la corresponent nota a peu de pàgina conté una errata: nota 10, pàg. 212, llegiu <31<sup>e</sup> série> en lloc de <3<sup>e</sup> série>. N. del T.].

\* L'orientació filosòfica de Deleuze, indissociable com a tal d'una extinció del nom de «ser», comporta l'aterrament de l'ontologia (clàssica) i de la lògica predicativa en benefici d'una lògica de l'esdevenir i de les relacions; inversió-enderrocament que Deleuze procura restituir en francès mitjançant un joc de paraules, sense equivalent en català, entre l'«és» (*est*), tercera persona del singular del present de l'indicatiu del verb «ser» (*être*), i la conjunció de coordinació «i» (*et*), ambdós fonèticament idèntics en eixa llengua. Així mateix, si tinguéssim que encunyar l'estil deleuzià amb un símbol, sense caure no obstant això en pedanteries a les quals el nostre autor era més aviat aliè, subratllariem d'entrada aquesta amputació silenciosa d'una lletra que permet el francès: *E(S)T*. Sobre aquest punt, vegeu en particular ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, pàg. 9 [N. Del T.].

<sup>11</sup> D, pàg. 70.

<sup>12</sup> *Op. Cit.*, pàgs. 158-169.

\* Deleuze reprèn la cèlebre distinció fregeana entre *Sinn* («sentit», «connotació», «intensió») i *Bedeutung* («referència», «denotació», «designació»), entre *el que diu* (*o expressa*) una proposició i *allò de què* es diu el sentit, «allò expressable o allò expressat de la proposició». No la reprèn, però, sense prosseguir alhora la



Així com els Estoics insistien en el verdejar de l'arbre o en l'alletar de la dona, més aviat que en la mortalitat de Sòcrates, així mateix Deleuze priva la lògica de l'atribució (Whitehead, en el mateix sentit, s'oposava a la forma d'una «lògica de subjecte-predicat») i li restitueix el poder d'expressar l'esdeveniment (la dona alleta) o les implicacions (la dona alleta, per tant ha tret a llum). És tota la racionalitat clàssica la que en surt tergiversada, i, més profundament, la imatge del món en el seu conjunt, la que es modifica, puix que, per damunt i al voltant dels objectes i dels sers, es propaga una cosa així com la boira dels seus esdeveniments, el bavor de les seves formes vacil·lants, indecises, atrapades en esdevenir i en encontres.

### 3. L'esdevenir del concepte

S'adverteix aquí una evolució del pensament deleuzià. A l'època de *Diferència i repetició*, els conceptes continuen estant del costat de la imatge del pensament. D'ençà dels *Diàlegs*, es troben expressions tals com: «els conceptes són monstres». El concepte «encara es mou», s'ha convertit en la Idea mateixa com a pla de perplecció i de fabricació virtuals. És de contorn irregular, de límit porós. És un tot fragmentari, en la mesura que cada concepte és un encreuament de problemes i realitza nous talls.

El temps dels conceptes globalitzants ha arribat a la fi. Fins i tot els conceptes són hecèitats, esdeveniments.<sup>13</sup>

No és que es tracte d'advocar per un esperit que «divaga» i que passa del disbarat a la desraó. Entre la crítica i la clínica, l'experimentació esquizo-inventiva i la desferra drogada\*, el fil és tènue. El filòsof, però, està del costat d'allò inventiu; creador de conceptes, «mobilitza noves connexions, camins, sinapsis».<sup>14</sup>

El gran text sobre el concepte segueix essent el de *Què és filosofia?*. Comprendrem millor l'estat de la qüestió gràcies al següent exemple:

El concepte d'un ocell no resideix en el seu gènere o la seva espècie, sinó en la composició de les seves postures, dels seus colors i dels seus trinat.\*\*

---

«inspiració estoica» d'un Husserl que, en distingir al seu torn el sentit, no sols de la vivència psicològica i de les representacions subjectives (àmbit de la manifestació), sinó també dels conceptes lògics (àmbit de la demostració), ens presenta el sentit mateix (igualmente anomenat *noema*) com a un impassible, un incorporal, que està mancat –per descomptat– d'existència física, però també d'existència mental. Després, si bé és cert que hi ha molts noemes o sentits per a un mateix designat, és a dir, molts modes que té de presentar-se un mateix designat en unes expressions, no per això es pot dir d'ells que existeixen, sinó tan sols que *insisteixen* o *subsisteixen*. D'aquí, com bé subratlla Villani, el seu caràcter d'«entre-dos», d'«extra-Ser» i, al capdavant, d'esdeveniments purs. Sobre aquest punt, vegeu *LS*, «3<sup>o</sup> série. De la proposition» [N. del T.].

<sup>13</sup> *D*, pàg. 173.

\* Cf. DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *L'Anti-Èdipe*, Paris, Minuit, 1972, pàgs. 11 i 26 [N. del T.].

<sup>14</sup> DELEUZE, G.: *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pàgs. 204-221.

\*\* Cf. DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, pàg. 25 (després abreviat *QPh*) [N. del T.].

Més aviat que per les eternes taxonomies, que s'assemblen a jerarquies laïcitzades i que inculquen l'hàbit de l'obediència i del «quedar-se al seu lloc», Deleuze advoca per una *sineidèsia*.<sup>\*\*\*</sup> En ella s'adverteix la relació de les *eidé* concebudes com a relacions internes, pulsions formants, sèries d'inseparabilitats. D'aquí es segueix la definició del concepte:

...inseparabilitat d'un número finit de components heterogenis recorreguts per un punt en sobrevol absolut, a velocitat infinita.<sup>15</sup>

Mitjançant una estranya inversió d'allò abstracte i d'allò concret clàssics, el concepte s'ha convertit en un plec de les singularitats intensives, en la seva multiplicitat de coexistència virtual, «real sense ser actual, ideal [*idéelle*] sense ser abstracta»,\* i en l'encontre fulgurant de dos plecs, que propaga en aquests plecs, a velocitat infinita, la ressonància d'aquest encontre.\*\*

I, per acabar de trencar els lligams del concepte amb una raó subvertida de cap a cap, ocorre que aquest perd la seva referència als objectes exteriors:

La filosofia no és una formació discursiva, ja que no encadena proposicions que es defineixen per la seva referència a un estat de coses. El concepte filosòfic és una relació de ressonància.<sup>16</sup>

Això és àdhuc el que la distingeix de la ciència. Deleuze actuarà de la mateixa manera amb el percepte, que perdre la referència a un estat de coses propi de la percepció, i amb l'afecte, que es dissociarà, per la mateixa raó, de l'afecció. Resumint, percepte, afecte i concepte no concerneixen els subjectes o els objectes, sinó el que s'esdevé entre ells, al voltant seu, en l'eixam o remolí que formen, d'on sorgeixen les anomalies a tall de rugositats visibles i captables.

## Respirar la filosofia

Deleuze no ha perdut la raó en el seu gegantesc i heroic desplaçament de la mateixa. El seu racionalisme superior, empirisme transcendental i elevació de les facultats a la més alta potència, passa per una sòlida reactivació de les idealitats plotinians. Conserva íntegrament la dierètica platònica com a moment de denúncia de les malposicions de les

---

\*\*\* El terme *syneidésie*, que traduïm aquí per «sineidèsia», és un neologisme inventat per Villani mitjançant contracció de *sin-*, procedent del grec *syn-* («amb»), i d'*eidós* («idea, forma, tipus»), el paper de la qual consisteix a expressar la radical *heterogènesi* a què les Idees (deleuzianes), en el seu entramat de llaços complexos, donen a llum. En aquest sentit, diríeu que la sineidèsia designa una cosa així com una «sinergia d'Idees» [N. del T.].

<sup>15</sup> *QPh*, pàg. 26.

\* Cf. DELEUZE, G.: *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1998, pàgs. 73-74 [N. del T.].

\*\* Cf. *DR*, pàg. 154; *LS*, pàg. 216 [N. del T.].

<sup>16</sup> *QPh*, pàg. 28.

cesures, de la que Bergson se'n recordarà.\* La seva racionalitat-repartiment reprèn el contacte amb un sentit molt antic de *némô*: distribueix els fluxos en un camp no-marcad, els extrau pel mig de màquines, els intensifica, en lloc de conduir-los a un únic lloc de control i de marcatge, com feia l'epàctica socràtica.

En canvi, Deleuze trenca amb la sospitosa autoglorificació del *Logos*, que condueix directament al poder, amb la relegació de les intensitats del mite i de les metamorfosis, i amb qualsevol efecte de racionalitat que, en lloc de potenciar, esmussa les possibilitats d'actuar i de pensar, i predisposa a l'obediència, al rebuig de la resistència que caracteritza la noblesa del pensament.\*\*

Deleuze, al meu entendre, va encara més lluny que les denúncies de l'Escola de Frankfurt, més lluny que el tema del *pensiero debole* com a pensament inerm (el pensament violent de Deleuze no ho és en el sentit que ho entén Vattimo, i presenta, almenys, l'avantatge de preservar-nos del nihilisme, a diferència de la solució del filòsof italià que ens hi precipita) o que les trivialitats de *Contra el mètode* o *Adéu a la raó* de Feyerabend. En *desmoralitzar la Raó* d'un subjecte mal format i mal fundat, Deleuze introdueix en nosaltres el *meson de la nostra relació al món en el seu conjunt*, i restaura el sentit d'una comunitat i d'una distribució més secretes, més subtils, però on creadors i artistes poden, per fi, *respirar* la filosofia.

Traducció del francès per a  
Taula: quaderns de pensament  
de JULIEN CANAVERA  
Universitat de València

---

\* Bergson no ignora que les coses es mesclen en realitat. Però, lluny de localitzar l'origen de les nostres confusions en els mixtos com a tals, el situa al contrari del costat de la nostra incapacitat per distingir, en les representacions que ens formem d'aquests mixtos, els elements que els componen i que difereixen en natura. Per exemple, del temps ens fem una representació impregnada d'espai, «mixt mal analitzat» que ens impedeix diferenciar clarament les dues presències pures de la duració i de l'extensió que s'hi mesclen. Les diferències de natura o les articulacions d'allò real són termes i temes constants en la filosofia de Bergson. «En aquest sentit, es pot parlar d'un platonisme de Bergson (mètode de la divisió): a Bergson li agrada citar un text de Plató sobre l'art de trossejar i el bon cuiner». Cf. DELEUZE, G.: *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, nota 2, pàg. 11 [N. del T.].

\*\* Segons una valuosa ensenyança que Deleuze reprèn de Spinoza, el que esmussa les possibilitats d'actuar, de pensar i, per tant, de *comprendre*, no eximeix —ben al contrari— d'obeir ordres. Doncs com Spinoza ja va observar, existeix una contradicció insalvable entre «obeir» i «comprendre»: sols hom obeeix quan no comprèn, sols hom comprèn quan deixa d'obeir. En aquest sentit, bé pot Deleuze retreure a aquesta Raó que s'autoglorifica la mateixa errada que Spinoza, per la seva banda, atribuïa a la teologia, a saber: la d'«haver ignorat i ocultat la diferència de natura entre obeir i conèixer» i d'«haver-nos fet prendre principis d'obediència com a models de coneixement». Cf. DELEUZE, G.: *Spinoza*, Barcelona, Labor, 1974, pàgs. 95-96. Vegeu també PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, pàg. 131 [N. del T.].