



HAL
open science

L'enfance ou la réforme de l'enseignement chez Deleuze et Jankélévitch

Thibault Vian

► **To cite this version:**

Thibault Vian. L'enfance ou la réforme de l'enseignement chez Deleuze et Jankélévitch. 2020. hal-02566381

HAL Id: hal-02566381

<https://univ-paris8.hal.science/hal-02566381v1>

Preprint submitted on 7 May 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.

L'enfance ou la réforme de l'enseignement chez Deleuze et Jankélévitch

Thibault Vian



Enfant-loup

extrait de Guy Hocquenghem, René Schérer, *Co-ire. Album systématique de l'enfance*, p. 82

Résumé

La figure de l'enfance chez Jankélévitch est une matière en mouvement, brise légère, étonnement à l'égard du monde et des autres et de soi-même. Elle est, telle la musique, ce qui restitue l'impondérable teneur qualitative des choses, celle par laquelle nous renouons avec l'immédiat : la dimension d'une expérience originaire et immédiate du monde. Pour Deleuze également, « le bloc d'enfance » fait rupture avec le modèle classique de la verticalité d'une maturation, vers un état d'achèvement : celui de l'être-adulte. Désobéissance, désordre, le devenir-enfant ne désigne en rien la reconquête d'un état définitivement révolu, mais le mouvement insaisissable de l'illimité – qui gambade sans limite. Ligne de fuite, turbulence de la pensée, l'enfance défie les institutions et toute progression notamment scolaire. L'enseignement structuré, reçu dans le cadre d'un programme, apparaît alors comme étrangeté et ennui pour l'insaisissable petit garnement que l'on n'arrête jamais et qui cabriole

de rencontre en rencontre, en dehors de tout ce qui prétendrait en limiter l'effervescence. Comment penser, à travers cet esprit d'enfance, la dynamique d'un enseignement, qui soit une sorte de matière en mouvement, ou « une gifle, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée » (Deleuze, *Différence et répétition*) ?

Introduction

Dans une émission consacrée à « Gilles Deleuze, sa vie, son œuvre » sur France Culture, diffusée le 5 avril 2012, Robert Maggiori invoque au détour d'une analyse politique la figure de Vladimir Jankélévitch, « philosophe à l'opposé de Deleuze, précise-t-il, quoiqu'un jour on fera une thèse sur le rapprochement des deux ». C'est ce rapprochement entre le grand penseur de Vincennes et le brillant professeur de la Sorbonne que ce travail, par delà la différence de tradition entre les deux Universités dont tous deux étaient des figures éminentes, a pour office d'esquisser. Jankélévitch, professeur de philosophie morale à Paris-I, écrit pendant la seconde guerre mondiale un *Traité des vertus* que Deleuze, jusque dans le champ lexical mobilisé, n'aurait jamais pu signer de sa plume ; en revanche, tous deux puisent pour leur philosophie respective leurs racines communes dans le rejet d'une même figure de la philosophie allemande, Martin Heidegger ; et dans la reconnaissance d'un même père spirituel, Henri Bergson.

Le point de départ de notre étude, laquelle s'articule autour de trois moments analytiques, invite à replacer sous un premier rapport les deux auteurs dans leur tradition universitaire respective – d'inspiration plus classique et historique à la Sorbonne, et plus contemporaine à Vincennes – et tout particulièrement sur leur conception de l'histoire de la philosophie, ce théâtre vivant des idées exposées à mesure des siècles, mais dont l'écriture même ne semble pouvoir se concevoir hors de tout enjeu de pouvoir institutionnel. Pour le dire dans les termes de Deleuze lui-même : « L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux ? Une formidable école d'intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d'autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent. » (Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, éditions Flammarion, 1999, pp. 19-20). Par delà, ou plutôt chez Deleuze en deçà de la sédentarité de toute stratification du savoir, se déploient la dynamique et la puissance d'une pensée nomade – opposition que Jankélévitch ne reprend pas sous cette forme – par laquelle se dessine la figure du penseur authentique, *L'idiot* chez Deleuze et l'homme de la méconnaissance chez Jankélévitch, figures qui, nonobstant leur référence commune à *l'Idiot* de Dostoïevski et à *De docta ignorantia* de Nicolas de Cues, jamais ne coïncident totalement.

De manière sous-jacente à cette non-coïncidence, il est une étincelle plus profonde encore, une inspiration commune aux deux philosophes, laquelle n'est pas un concept ou un auteur, mais l'expression d'un élan partagé sur fond duquel se déploie, avec leur raffinement et leurs spécificités, leur philosophie respective. Ce visage marginal, cette turbulence

originaires ne trouvent pas, comme dans la modernité, leur modèle dans les ancêtres de la tradition, « le musée des grands classiques », pour reprendre l'expression de Vladimir Jankélévitch dans ses dialogues avec Michel Serres, ces solides piliers du panthéon des auteurs au programme ; mais elle réside dans la fulgurance et dans la fraîcheur vivifiante de l'enfance. Authentique constellation, de sa légèreté fugitive, qui se distingue non seulement de toute mise en forme, de cette construction *a posteriori* que représentent notamment les souvenirs d'enfant ; mais qui impose également une profonde déprise à l'égard du *logos* lui-même, pour retrouver l'expérience authentique et renouer avec l'immédiat, contre cette austérité de la logique totalement désertée du je-ne-sais-quoi, son inexorable sécheresse sans imprévu ni dissonance, « l'insuffisance même d'une logique "trop" impeccable, l'inexplicable malaise où nous laissent, quand la sincérité et l'inspiration et le cœur n'y sont pas, un métier pourtant correct en tous points et une technique irréprochable ».¹

Mais enfance ne désigne ni un état constitué, ni même l'antériorité chronologique d'une étape de la vie qui précéderait, dans la verticalité d'une maturation, l'état d'achèvement que dépeint la figure traditionnelle de l'être-adulte ; enfance est insaisissable ligne de fuite, désordre et affirmation d'une turbulence de la pensée qui excède en droit toute ontologie – la constance et la plénitude de l'être – ; ainsi conviendrait-il de parler, reprenant alors l'opposition entre Parménide et Héraclite, non pas de la permanence de l'être mais des fulgurations du devenir-enfant, puissance de déploiement à l'œuvre, mouvement perpétuel qui incessamment se dérobe aux territoires définis par les cadres et les institutions. Nonobstant leurs différences d'expression, il est une même et ardente étincelle que l'on retrouve chez Deleuze et Jankélévitch. Il sera intéressant d'entreprendre l'analyse comparée de la notion de *bloc d'enfance*, qui apparaît notamment dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*², et un chapitre du livre d'Isabelle De Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, qui s'intitule « Une destination : l'enfance ». On retrouve cette idée chez nombre de philosophes et d'écrivains, Emmanuel Levinas, René Schérer, Jacques Rancière, Guy Hocquenghem, et Tony Duvert, dont nous trouvons dans *Paysage de Fantaisie* l'illustration la plus significative, et peut-être également la plus scandaleuse, de la philosophie deleuzienne. Si rupture il peut y avoir entre modernité et postmodernité, cette dissociation réside moins dans un changement d'ontologie que dans ce renversement radical de la norme régulatrice et traditionnelle de l'être-adulte, à la fois modèle, moteur et finalité de l'éducation classique, en cette errance fugitive du devenir-enfant qui trouve ses racines philosophiques, ou plutôt sa source jaillissante (la notion de racine référant encore à la sédentarité et à la stratification des vieilles structures) dans la pensée russe – Chestov, Berdiaef, Dostoïevski – sans néanmoins s'y réduire tout-à-fait. Comment et sous quels rapports, par delà la facticité des philosophies et de leurs références singulières, le devenir-enfant constitue-il l'unité hétérogène qui, en marge de tout édifice moderne, souffle et engendre – à l'instar du souffle créateur divin – l'archipel postmoderne et ses rhizomes, qui indéfiniment prolifèrent ?³

1 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première*, Quadrige PUF, 1986, p. 142.

2 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Ed. de Minuit, Paris, 1991, p. 206.

3 *Ibid.*, p. 101 : « les Anglais sont précisément des nomades qui traitent le plan d'immanence comme un sol meuble et mouvant, un champ d'expérience radical, *un monde en archipel* (n.s.) où ils se contentent de planter leur tentes, d'île en île et sur la mer ».

I- Le cours, la gifle et la mise en forme

Le problème philosophique initial qui se pose, au professeur comme au penseur, peut s'exprimer de la manière suivante : convient-il pour un élève, préalablement à la question de savoir quelles finalités et quel contenu de formation il y a lieu de définir, et indépendamment du choix des objets d'étude et de l'élection des œuvres à commenter, de former un esprit critique à mesure d'une progression ayant statut d'instruction préalable, au risque néanmoins d'enclaver sa pensée et son jugement dans les barricades de cette instruction préparatoire et dans la détermination des chemins qu'elle assigne ; ou vaut-il davantage préserver la fleur étincelante de cette virginité d'esprit, contre tout savoir stratifié qui peut faire écran à l'authenticité d'un événement imprévu, à l'étranger ou à un horizon inconnu, désormais déchiffré par le prisme de ce savoir préalable et rapporté dans les coordonnées d'un connu philosophiquement maîtrisable ; alors que c'est précisément, selon le mot de Deleuze lui-même, « le fortuit ou la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser »⁴ ? La réponse à la problématique ne serait être aussi binaire que la manière dont elle est ici énoncée : l'on trouve sans nul doute – cela n'étonnera guère – une plus grande attention à la formation propédeutique chez le philosophe du je-ne-sais-quoi que chez le penseur de la répétition (comme différence), qui tient en réalité non pas tant à la référence chez les deux auteurs, à l'intensité d'une pensée qui transcende toute structure constituée, qu'au statut même de la médiation : « le professeur de philosophie peut commencer un cours sur la perception en exposant les concepts de l'esthétique transcendantale de *La Critique de la raison pure*, puis illustrer son propos avec divers exemples. L'élève reçoit la structure conceptuelle en premier et les exemples viennent, comme des bouffons, rendre la chose plus sympathique et attrayante ».⁵

L'on trouve avec insistance chez Deleuze l'opposition entre la science royale structurée et ce que Rancière dans *Le Philosophe et ses pauvres* nomme la science errante⁶ ; entre l'amplitude d'une connaissance maîtrisée dans ses éléments comme dans ses approfondissements, et le dynamisme d'une recherche intellectuelle qui toujours suppose tension, itinération créative, bouleversement, perpétuelle déstabilisation, un flux indéfini par lequel s'exprime la force d'une activité de déploiement qui excède toute forme qui prétendrait en orienter ou en limiter l'exercice. Mais l'expression du philosopher lui-même, si elle n'est qu'« une gifle, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus absolument nécessaire qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde »⁷, et qu'elle s'origine chez Deleuze dans la résonance intensive d'un *sentiendum* premier et irréductible, cette amorce immanente et balbutiante de la pensée – la mise en

4 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, éditions PUF, Paris, 1968, p. 189.

5 Sébastien Charbonnier, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendantale de l'apprentissage et du problème*, éditions L'Harmattan, Paris, 2009, p. 46.

6 Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, éditions Fayard, 1983, p. 176.

7 Deleuze, *Différence et Répétition*, *Op. cit.*, p. 181-182. Cf. « Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient » (*Ibid.*, p. 188).

marche du désir – ; l'Université revêt par conséquent une dimension d'importance non pas, d'abord, par les contenus qu'elle dispense, mais avant tout par les rencontres singulières, et le *noochoc* qu'elles rendent possible sur fond de la conflictualité des forces qui s'y expriment. A cet égard, pour l'élève « la rencontre a donc une double fonction : elle est ce qui garantit le déséquilibre permanent de la pensée grâce aux difficultés nouvelles qu'elle suscite – l'équilibre est à chercher ; elle est ce qui défait les certitudes en nivelant l'implication affective de chaque rencontre ». ⁸

De la philosophie comme dynamique des intensités, de la rencontre comme inductrice de ces intensités, nous sommes désormais conduits à la figure solaire du maître deleuzien, dont la peinture illustre moins le visage – frontal ou de profil – du pédagogue qui enseigne à ses élèves d'éternelles vieilleries pour antiquaires (*sic*), que celui par lequel émerge précisément l'électrochoc de la pensée : « nos maîtres ne sont pas seulement les professeurs publics, bien que nous ayons grand besoin de professeurs. Au moment où nous arrivons à l'âge d'homme, nos maîtres sont ceux qui nous frappent d'une radicale nouveauté, ceux qui savent inventer une technique artistique ou littéraire et trouver les façons de penser correspondant à notre modernité, c'est-à-dire à nos difficultés comme à nos enthousiasmes diffus. Nous savons qu'il n'y a qu'une valeur d'art, et même de vérité : la "première main", l'authentique nouveauté de ce qu'on dit, la "petite musique" avec laquelle on le dit. Sartre fut cela pour nous (par la génération de vingt ans à la Libération). Qui, alors, sut dire quelque chose de nouveau, sinon Sartre ? Qui nous apprit de nouvelles façons de penser ? Si brillante et profonde qu'elle fût, l'œuvre de Merleau-Ponty était professorale et dépendait de celle de Sartre à beaucoup d'égards » ⁹. Et Deleuze autant que Jankélévitch s'inscrivaient tous deux sur le registre de ces hommes « qui nous frappent [*après la gifle*] d'une radicale nouveauté » ; Robert Maggiori lui-même, dans l'émission « Gilles Deleuze, sa vie, son œuvre » sur France Culture, relate sa rencontre renversante avec Deleuze, comme la confrontation non avec un enseignant mais avant tout avec un penseur, dans les séminaires duquel il se passe quelque chose, il y a événement, l'éclat d'une détonation toujours parfaitement imprévisible. En cela, ils demeurent très proches des cours magistraux de Jankélévitch lui-même, où la même génération d'élèves venait s'abreuver, pour le dire dans les mots pleins d'éloge de Pierre-Michel Klein, « à sa parole vivante, à la verve de ses improvisations spéculatives (...) où la pensée, bien qu'amenée par une certaine forme de système, échappait cependant à ses présuppositions et emportait l'auditoire dans une sorte d'autre monde où les rencontres de vérités soudaines étaient lentement amenées par de lentes et patientes analyses préalables ; jusqu'à ce qu'apparaisse à l'occasion inattendue d'une pointe ironique, l'intuition juste, simple et limpide ». ¹⁰

⁸ Sébastien Charbonnier, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendante de l'apprentissage et du problème*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 50.

⁹ Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, « Il a été mon maître », p. 109.

¹⁰ Pierre-Michel Klein, conférence professée à l'École Normale Supérieure, intitulée « La métalogue de la mort », le 16 décembre 2005, à l'occasion du Colloque « Vladimir Jankélévitch : Actuel inactuel ».

II- De la dualité philosophique à sa mise en tension

Un retour sur Deleuze s'impose plus spécifiquement : tout se passe comme s'il subsistait une forme insistante – et paradoxale – de dualisme dans l'exposé même de sa philosophie, et il y a lieu de s'étonner du registre binaire, constamment invoqué, à partir duquel se déploient les couples de notions deleuziennes : forme/*energeia* ; science royale/science nomade ; image de la pensée/force d'une recherche ; temps strié/temps lisse ; arborescence/rhizome ; L'État centralisé/les machines de guerre en marge de cet état ; la structure/les lignes de fuite. L'on repère une forme continûment reconduite d'antagonisme figé, très kantien dans son expression, qui s'inscrit sur le registre d'une certaine bipolarité – un pôle sédentaire que rejette massivement l'auteur et un pôle nomade qui se définit contre celui-là, à partir d'une constellation conceptuelle par laquelle il acquiert, ainsi, solide consistance : « nous définissons la “machine de guerre” comme un agencement linéaire qui se construit sur des lignes de fuite. En ce sens, la machine de guerre n'a pas du tout pour objet la guerre ; elle a pour objet un espace très spécial, espace lisse, qu'elle compose, occupe et propage. Le nomadisme, c'est précisément cette combinaison machine de guerre-espace lisse »¹¹. Tout se passe encore comme si la philosophie deleuzienne illustrait elle-même ce champ de bataille entre deux tranchées en guerre, deux *territoires*, sédentaires, enracinés, géographiquement distincts, qui s'affrontent *manu militari*, et dont le bataillon deleuzien se trouve constitué par la chaîne suivante : machine-de-guerre-ligne-de-fuite-espace-lisse-nomadisme ; chaque notion se définissant, par rapport aux autres, dans une systématisme à laquelle nulle ne se dérobe.

Ainsi Deleuze ne bouleverserait-il le dualisme classique (et notamment la distinction entre empirie et transcendantal) que pour proposer une forme de dualité nouvelle. A moins que les livres de Deleuze ne soient eux-mêmes, par le théâtre de la conflictualité qu'ils illustrent, une solide matière première, deux silex placés l'un en face de l'autre et dont la friction produit cette étincelle violente, qui est elle-même source de l'éclosion d'une pensée authentique ; c'est-à-dire que loin de transmettre des réponses structurées et définitives, les œuvres deleuziennes mettraient en scène cette mise en tension entre les concepts d'un système duel, par delà tout caractère de vérité ou de fausseté, l'expression d'un champ de bataille qui nous frappe et qui soit l'inducteur de ce *noocho* fortuit par lequel émerge l'incandescence du problématique comme tel. La “philosophie” deleuzienne est toujours en réalité déjà une mise en forme, qui ne saurait échapper totalement à la cohérence d'une systématisme conceptuelle, dont la dissociation, l'hétérogénéité et le caractère de radicale nouveauté ne peuvent émerger que sur fond de la rencontre et de l'affrontement entre deux unités homogènes.

III- Noocho et tectonique des plaques

Il ne suffit pas d'opposer, par voie de conséquence, le dynamisme de la force et des intensités, point nodal de la philosophie deleuzienne, à la formation qu'implique toute éducation possible – comme nous l'avons esquissé en début de chapitre – ; les livres mêmes

11 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Ed. Minuit, 1990, p. 50

de Deleuze expriment eux-mêmes les secousses et les vibrations d'une tectonique entre deux plaques, deux structures qui possèdent chacune une forme circonscrite (les "tranchées" en guerre) et par la collision ou la subduction desquelles se trouve libérée la décharge d'une puissante *energeia*, une force de tremblement qui alors ébranle – par l'intensité d'une activité sismique dévastatrice – les structures mêmes dont le contact lui a donné naissance. Et par là se déploie toute la dynamique d'une philosophie éruptive par le mouvement de laquelle s'écroulent un par un tous les édifices sédentaires construits, au cours de l'histoire de la philosophie, à la surface de ces structures. Il ne saurait y avoir, par conséquent, d'étincelle de la pensée sans la friction de deux matériaux spécifiques, ni encore de véritable déterritorialisation sans territoires préalablement constitués, ni enfin de lignes de fuite sans l'emprise d'une formation préalable dont il s'agit, un jour, de s'évader. Or, qu'est-ce donc, en philosophie, que ce théâtre de conflictualité et ce champ de bataille entre des formes conceptuelles en permanente rivalité, sinon l'histoire de la philosophie elle-même – que ce soit à l'intérieur de la pensée d'un même philosophe ou dans la *disputatio* entre deux auteurs, conflictualité par laquelle s'exhibent « des différences de potentiels qui génèrent un champ de forces au sein duquel émerge la pensée » ?¹²

IV- L'antipédagogue et l'histoire de la philosophie

L'histoire même de la philosophie reste parfois investie de ce caractère d'absurdité et de non-sens ; elle ne serait autre qu'un capharnaüm de contradictions dans lequel l'on peine à entrevoir quelque réponse ou quelque vérité que ce soit – et l'histoire des sciences n'enseigne pas autre chose – : des thèses, des objections, des réfutations, des machines de guerre lancées les unes contre les autres, des liens de parenté entre auteurs ; or pour Deleuze, elle est le chiasme de la continuité et de la rupture par lequel s'élabore une pensée féconde et véritable. L'histoire de la philosophie, semblable à la peinture de *Guernica* d'un Picasso, ne saurait enclore la pensée et le jugement dans les barricades de l'instruction et dans la détermination des chemins qu'elle assigne, mais à la manière dont lui-même s'y réfère dans ses livres comme dans ses cours, elle désigne ce champ de mines par lequel se développe « la violence de ce qui force à penser » (*DR*, p. 184). Deleuze lui-même enseignait, toujours, en référence à une « structure conceptuelle » qui n'était pas présentée comme une vérité irréfutable par laquelle s'énonce tout une série de « mots d'ordre », mais comme un ensemble de tensions, de petites vibrations.

Si la philosophie de l'éducation deleuzienne se déprend de tout finalisme, elle ne saurait se déployer hors de tous contenus formels, qui ne sauraient avoir statut de sédiments stratifiés, mais qui à l'instar des plaques géologiques, désignent ces structures mises en perpétuel mouvement : et le personnage conceptuel de l'antipédagogue devra paradoxalement lui-même sa genèse à l'activité du pédagogue humaniste, qui connaît chaque recoin du territoire en guerre qu'est l'histoire de la philosophie pour pouvoir y circuler avec aisance et en exprimer les tensions constitutives ; pour faire naître une quête de pensée à la fois singulière et stimulante : « le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter

12 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., pp. 303-304.

dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la recognition, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable. Et de quelles forces vient-il dans la pensée, de quelle mauvaise nature et de quelle mauvaise volonté centrales, de quel effondrement central qui dépouille la pensée de son « innéité », et qui la traite à chaque fois comme quelque chose qui n'a pas toujours existé, mais qui commence, *contrainte et forcée* ? ». ¹³ Cette puissance de fécondation – sinon même d'accouchement – ne repose plus sur aucun principe susceptible de la fonder, dans l'acception métaphysique que revêt la notion classique de fondement, elle ne s'entend pas hors de toute genèse, laquelle implique une violence que certaines circonstances empiriques ont pour fonction de faire advenir (un séminaire de philosophie critique par exemple), pour forcer la raison à penser librement ce qui était jusqu'alors inexploré, et « la liberté a précisément ce sens physique : “faire détoner” un explosif, l'utiliser pour des mouvements de plus en plus puissants ». ¹⁴

Dans ce vaste théâtre deleuzien, le personnage de l'antipédagogue représente – ou plutôt, se présente lui-même – comme le différent/ciant qui assure la différence de potentiel entre les séries structurées, l'*objet* = *x* ou la case vide, absolue déprise et perpétuel mouvement *entre* ces séries. L'antipédagogue n'a pas d'identité – laquelle implique une permanence – ; il est ce nomade fuyant et insaisissable, toujours porteur « d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles » ¹⁵ ; mais cette eau trouble portée à ébullition, où se déplie une flexibilité errante et élastique, n'a de non-sens que par rapport aux structures formelles qu'elle déstabilise et qu'elle met en mouvement : pas de vibrations des monades leibniziennes sans l'édifice formel d'une solide philosophie de la substance, pas de dissonance possible sans une harmonie préalablement constituée.

V- Féconder le hasard

Si l'enseignement relève du hasard et de l'imprévisible, il suppose préparation et maîtrise : « un cours, c'est quelque chose qui se prépare énormément. ... Si vous voulez cinq minutes, dix minutes au mieux d'inspiration, il faut préparer beaucoup beaucoup beaucoup, pour avoir ce moment » ; « c'est quelque chose qui n'est pas destiné à être compris – dans sa totalité. Un cours, c'est une espèce de *matière en mouvement*... dans lequel chacun prend ce qui lui convient » (*Abécédaire*, « Professeur »). Cette inspiration fortuite, ineffable, ne saurait advenir sans une *initiatio* dont nous ne pourrions brûler les étapes – et nous rejoignons ici Jankélévitch et les analyses célèbres de *Quelque part dans l'inachevé* : « L'occasion n'est pas seulement une faveur imprévue dont il faut savoir profiter et qui veut des âmes parfaitement disponibles pour la grâce occasionnelle de l'impromptu : elle est aussi quelque chose que notre liberté recherche et au besoin suscite. *Si l'occasion est une grâce, la grâce suppose, pour être reçue, une conscience en état de grâce. Tout peut devenir occasion pour une*

¹³ *Ibid.*, pp. 177-178. (Nous soulignons).

¹⁴ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, éditions PUF, Paris, 1966, p. 113.

¹⁵ Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in F. Châtelet, *La Philosophie*, t. 4, Paris, Marabout, 1979, p. 327.

conscience inquiète, capable de féconder le hasard. C'est l'occasion qui électrise le génie créateur, – car l'occasion est l'électrochoc de l'inspiration ; mais c'est pour le génie créateur que la rencontre, au lieu d'être une occurrence muette, devient une occasion riche de sens. Et c'est justement cette causalité réciproque, ce rapport paradoxal de l'effet-cause à la cause-effet, cette contradiction de la *causa-sui* qui donne à l'improvisation la profondeur d'un processus créateur. L'improvisation n'est pas seulement une opération hâtive, une manœuvre "in extremis", bâclée et terminée à la diable ; elle désigne encore le mystère de la parturition mentale, elle est le commencement du commencement, la première démarche de l'invention créatrice à partir du rien de la feuille blanche, à partir de l'amorphe balbutiante. »¹⁶ La conscience inquiète ici évoquée, référerait, chez Deleuze, à cette « violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité » (*Différence et Répétition, Op. cit.*, pp. 181-182) ; elle « entretient en nous cette espèce d'inconfort intellectuel et de mauvaise conscience, ce malaise né de l'incomplétude que Platon appelait *aporia* ». ¹⁷

L'immédiat chez Jankélévitch, le fortuit chez Deleuze, et l'événement chez les deux auteurs ne désignent en aucune manière un donné premier, et le *Kairos* de l'occasion fugitive ne qualifie nullement l'expression capricieuse d'un tout-tout-de-suite ; il est une conquête impérieuse qui suppose une lente et rigoureuse préparation préalable, fidèle chez Jankélévitch à l'élévation (*ἀναγωγή*) du néoplatonisme classique, de Plotin à Schelling. Lors de son célèbre séminaire sur "l'immédiat" en 1959, le brillant professeur évoque cette notion paradoxale d'immédiat post-réflexif, non pas fondement mais résultat d'un jugement préalablement cultivé, qui a parcouru les différentes médiations du savoir et de la pensée : renouer avec l'immédiat suppose d'abord de s'en extraire vigoureusement ; et il est une véritable différence de nature entre l'immédiateté inconsciente de l'enfant et l'immédiateté nesciente de l'enfance retrouvée. Jankélévitch s'insurge précisément, à mesure de ses cours, contre ceux « qui veulent faire l'ange tout-de-suite », « les escamoteurs » qui s'élancent témérairement vers les vicissitudes du savoir nescient, et qui tel Icare, se brûlent les ailes avant de retomber dans l'empirisme abscons du premier genre de connaissance. Il convient d'en passer, en conséquence, chez Jankélévitch, par « l'unité élémentaire du langage – l'énoncé – [c'est-à-dire] le mot d'ordre »¹⁸ dont la déprise ne peut être qu'une conséquence de la formation, et non point la norme qui en détermine la nature. Le je-ne-sais-quoi jankélévitchéen n'est pas la négation de tout savoir, il n'est pas non plus un élément dans une totalité ouverte, mais ce qui précisément maintient l'ouverture ; et après l'étude assidue des éléments et des propédeutiques, le renoncement « à ses structures pour s'offrir au courant qui passe, et refaire pour son compte le "pas napoléonien" de la poésie ». ¹⁹

16 Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque Part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978, p. 44.

17 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, PUF, 1957, p. 58.

18 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 95.

19 Isabelle de Montmollin, *Op. cit.*

VI- Jankélévitch contre Deleuze

Il est, chez chacun des deux auteurs, un régime de médiation spécifique : le second genre de connaissance chez Jankélévitch, et la préparation, les monades, les deux unités homogènes sur fond de la rencontre desquelles s'opère la genèse des tensions, de l'hétérogénéité, et des dissociations pour un monde devenu baroque, fissuré, rhizome. Mais le monde deleuzien est infiniment plus insaisissable que la métaphysique jankélévitchéenne, laquelle confère encore une place importante à la métempirie – les lois logiques, les grandes unités, le *logos* – et constitue même une partie spécifique, un chapitre précis dans *Philosophie première*. Chez l'auteur de *Mille Plateaux* en revanche, les unités constituent moins une totalité ontique par leur agrégation, que des accroches à partir desquelles se déploient une réflexion véritable, une dissonance indéfinie qui accentuent et radicalisent, du tout ou tout, les transgressions de la philosophie jankélévitchéenne, qui se définit dans et par une logique de l'exclusion réciproque entre ces unités, dont la référence est toujours maintenue, inévitablement première²⁰. Pour un monde devenu rhizome, le sujet – ou plutôt la subjectivation – ne désigne plus un être-pour-la-mort, mais un devenir « pour un monde sans clôture, sujet lui-même sans clôture, sans finitude et sans limites, “zappant” de séries en séries, changeant sans cesse de place, “surfant” sur les multiples réseaux, (...) celui que G. Deleuze et F. Guattari nomme, de façon positive, le “schizo-sujet”, alors entendu comme un sujet totalement affranchi »²¹, à la manière de l'objet = x par lequel se déploie une flexibilité errante, et qui par son caractère nomade se déprend de toute polarité synthétique.

A quelles conditions peut-on penser, dans cette configuration, le minimum d'attachement et d'unité qui permettent d'échapper au chaos dans un monde en perpétuelle ébullition ? Chez Jankélévitch, les instants privilégiés tels l'amour et le charme de la musique adviennent comme des exceptions fugaces, pleines de valeur et de rayonnement : un infime presque-rien, la fine pointe de l'incandescence qui perce dans le tout d'une ontologie, ontologie qui toujours impose son monde clôt et son univers limité. Or Gilles Deleuze, dans son entreprise de radicalisation philosophique, déploie la subjectivation humaine et la déclôture du monde par ce caractère de trans-gression et de trans-figuration qui n'étaient, chez Vladimir Jankélévitch, que du registre de l'exceptionnel, de cette fugitive apparition-disparaisante, un je-ne-sais-quoi qui instantanément disparaît à lui-même et qui ne tient sa valeur que de cette unicité même : non un processus de génération comme chez Deleuze, lequel est encore fluctuation et devenir, mais une instantanéité privilégiée qui advient à même les éléments de ce devenir, et qui leur confère ce charme mystérieux, cette saveur ineffable.

20 C'est à partir de la logique et du *logos* que s'esquisse la métalogue ; celle-ci ne pouvant être obtenue qu'au terme d'un raisonnement parfaitement rigoureux, guidé par la pensée métempirique elle-même. La collision engage, ainsi, une logique de l'irrationnel qui ouvre à ce qui justement dépasse toute raison, et qui laisse subrepticement entrevoir cette impossible compossibilité métalogue de deux absurdités à la fois vraies et fausses.

21 Gilles Boudinet, *Arts, Culture, valeurs éducatives*, L'Harmattan, 2008, p. 167.

VII- La figure de l'idiote et l'homme de la méconnaissance

Cette différence fondamentale se traduit dans la manière dont les deux auteurs conçoivent le sujet-philosophe : l'idiote deleuzienne ne saurait coïncider tout à fait avec la méconnaissance jankélévitchéenne, analysée au début du tome II du *Je-ne-sais-quoi et du presque rien*. C'est cette non-coïncidence qu'il s'agit désormais d'interroger avec Sébastien Charbonnier : « En quoi consiste précisément l'idiote de l'Idiot deleuzien ? On aura compris qu'il n'est pas un imbécile qui répète les opinions des autres puisqu'il se caractérise par une certaine virginité vis-à-vis de l'expérience, une naïveté qui fonctionne comme réduction philosophique. C'est un "passionné du paradoxe" qui parcourt "une région qui précède tout bon sens et sens commun", là où "s'opère la donation de sens" (*Logique du sens*, p. 97). Dit autrement, *l'Idiot est un marcheur qui arpente les champs problématiques* ». ²² L'idiote désigne, en philosophie, ce randonneur nomade qui médite à partir des rencontres qu'il entreprend, obéissant à la nécessité des signes qui l'étonnent et aux injonctions violentes qui le forcent à penser. Sa dimension critique réside moins dans la détention effective d'un savoir que dans la puissance de généralité de sa pensée, c'est-à-dire dans la force d'une recherche qui zigzague parmi les champs problématiques.

La figure trouve sa paternité et sa genèse, pour le dire dans les mots de Deleuze lui-même, chez « un homme très important de la Renaissance. Un très grand philosophe. Le Cardinal [*Nicolas*] de Cues lance le thème de l'idiote. Et ça a quel sens ? Ça a un sens très simple. C'est l'idée que le philosophe c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. » ²³ L'idiote, s'efforçant de retrouver la puissance de la réflexion critique sous les strates successives du savoir constitué, s'oppose en particulier à l'*érudit* augustinien, et plus généralement à la figure classique d'*Epistémon*, cet homme pédant, maître des réponses, le professeur universellement cultivé, *όλος πεπαιδευμένος* ; il s'oppose aussi à ce que Jankélévitch nomme lui-même l'homme de la méconnaissance, laquelle précisément « s'oppose, la présomptueuse... à la docte ignorance de l'Aréopagite et de Nicolas de Cues (*Traité de la vision de Dieu*, ch. 13) ; et ceci du tout au tout ! Plutôt qu'une docte ignorance, c'est une ignorance doctorale, une ignorance érudite ». ²⁴ L'homme méconnaissant n'est pas celui qui ne dispose d'aucun savoir, il nomme celui qui précisément excelle dans les deux premiers genres de connaissance, sans s'étonner d'aucune sorte de l'effectivité des choses en général pour *s'ouvrir au mystère* de l'amour et de la mort, du charme et de la musique, de l'ineffable et de l'indicible, du je-ne-sais-quoi et du presque rien : la méconnaissance jankélévitchéenne n'engage pas tant le dénuement face au savoir qu'une incomplétude fondamentale, la maîtrise d'un *quid* subsistant sans en entrevoir le *quod* évanescant.

22 Sébastien Charbonnier, *Op. cit.*, p. 112. (L'auteur souligne).

23 Cours à Vincennes en date du 02/12/1980, transcription par Christina Rosky.

24 Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome II, *La Méconnaissance*, Paris, éditions du Seuil, 1980, pp. 14-15.

L'idiotie deleuzienne au contraire, réaffirmant l'antagonisme entre l'architecture d'un savoir dûment maîtrisé et le flux perpétuel d'une pensée en exercice, réfère bien plutôt à ce que Jankélévitch qualifie d'« ignorance négative », celle de l'homme *qui ne dispose d'aucun savoir*, « nescience vide qui n'a ni profondeur ni signification d'aucune sorte ; sa platitude exclut toute allusion à un mystère, quel qu'il soit ; elle est l'ignorance ignorante, l'ignorance-un-point-c'est-tout ! Vous ne savez pas ? Allez à l'école, pour combler vos lacunes. L'ignorance banale, *nescienta vulgaris*, nescience inexcusable (sinon impardonnable) de la chose connaissable, en un mot l'amathie, *ἀμαθία* ou *ἄρνοια*, ignorance de ce qu'elle ferait mieux d'apprendre, pose un simple problème didactique ».²⁵

La méconnaissance jankélévitchéenne, qui réfère à un au-delà du métémpirique, démonique hyperbole, se distingue de l'idiotie deleuzienne qui se situe non dans un troisième régime de connaissance mais en deçà de tout édifice logique, sur un plan fondamental d'immanence – c'est-à-dire encore d'empirisme, fût-il lui-même transcendantal. L'immédiateté qui sous-tend la philosophie des deux penseurs relève en conséquence, tantôt d'une méta-logique qui s'appuie encore sur une solide formation des esprits – sans néanmoins s'y limiter – ; tantôt d'une infra-logique qui s'efforce de saisir l'étincelle de la pensée sous le langage qui l'énonce, et antérieure à toute possession de connaissances qui s'agrègent et prennent forme dans un esprit. Quid, aux termes de ces délicates distinctions, de la dimension de l'enfance, de cette unité hétérogène du devenir-enfant qui s'exprime dans cette immédiateté originale ?

Conclusion - Figures de l'enfance et formes symboliques : éléments pour une théorie de la postmodernité

La figure de l'enfance, ou plutôt le devenir-enfant, fait rupture avec le modèle classique de la verticalité d'une maturation, l'état d'achèvement que dépeint l'idée régulatrice de l'être-adulte ; le devenir-enfant chez Deleuze est insaisissable ligne de fuite, turbulence de la pensée qui excède en droit non seulement toute ontologie, tout *logos* et toute loi logique, mais aussi une certaine temporalité (linéaire) à partir de laquelle se trouve traditionnellement pensée la progression (scolaire) vers une finalité qu'il s'agit d'atteindre : cette temporalité est celle que Deleuze nomme, reprenant la dualité boulézienne, le temps strié, qui entrecroise des fixes et des variables, c'est-à-dire qui ordonne et fait succéder des formes distinctes, et en conséquence, celui par lequel s'opèrent les souvenirs d'enfants, qui sont perpétuelles recompositions, patiente réélaboration d'un passé entrevu sous le prisme du présent, et toujours rapportés en psychanalyse aux deux territoires que sont le père et la mère. Or le devenir-enfant n'est point objet d'analyse ou d'interprétation, il ne saurait se réduire aux seuls termes d'une herméneutique, sujet ou objet dans l'ordre du discours ; mais, dans l'expérience

²⁵*Ibid.*, p. 14.

même de « ses activités comme de ses passions, il est à la fois le plus déterritorialisé et le plus déterritorialisant, l'Orphelin »²⁶, reprenant à cet égard une certaine rhétorique spinoziste qui distingue l'objet d'une activité – nature naturée – et l'opérateur de cette activité – nature naturante. Le bloc d'enfance acquiert sa consistance singulière par l'unité hétérogène d'une multiplicité de très hautes intensités, dont l'enfant peut faire l'épreuve dans sa rencontre avec des personnages non-parentaux, soit les amis de la « petite bande » ou de la « petite horde » à laquelle il appartient, pour emprunter une intonation que l'on trouve en abondance chez Fourier, soit certains adultes – les érades – par le désir desquels l'enfant « déterritorialise ses parents chaque fois qu'il peut » (*Ibid.*), ces figures nodales d'un René Schérer, collègue et ami de Gilles Deleuze à Vincennes, dans son livre sulfureux : *Emile perversi, ou des rapports entre l'éducation et la sexualité*.²⁷

Loin du travail de sédimentation et de dénaturation qu'opère la mémoire au cours du temps strié, « le bloc d'enfance fonctionne tout autrement : il est la seule vraie vie de l'enfant ; il est déterritorialisant ; il se déplace dans le temps, avec le temps, pour réactiver le désir et en faire proliférer les connexions ; il est intensif, et même dans les plus basses intensités en relance une haute » ; il nomme à la fois cette recherche et cette perpétuelle tension, figure éruptive d'une philosophie elle-même dynamique, turbulente, d'une pensée qui gambade à travers les structures – à l'instar de l'objet = x qui circule entre les séries – l'insaisissable petit garnement que l'on n'arrête jamais et qui cabriole de rencontre en rencontre, en dehors de tout cadre normatif qui prétendrait en limiter la prolifération et l'extrême effervescence.

Jankélévitch conserve quant à lui la dénomination classique d'« esprit d'enfance », qui est légèreté, brise légère, étonnement à l'égard du monde et des autres et de soi-même, et par le regard duquel nous nous rendons sensibles au charme de la vie, cette grâce quasi-divine dont se trouve dépourvue la logique de la métémpirie ; le devenir-enfant est ce qui restitue l'impondérable teneur qualitative des choses ; il existe à cette intention des « âges spirituels » à franchir, où nous cheminons d'un regard simplement empirique du monde à une vision métémpirique, puis métalogue, où l'innocence « ultérieure » devient la force même du *quod*, capable de s'unir à l'instant, de s'émerveiller et de créer. L'esprit d'enfance est précisément celui par lequel nous renouons avec l'immédiat – immédiateté post-réflexive – ; cette manière d'être de l'innocence qui est à la fois vertu et sagesse.

26 Gilles Deleuze, *Kafka. Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1975, p. 142.

27 René Schérer, *Emile perversi : ou des rapports en l'éducation et la sexualité*, éditions Désordres, 2006, pp. 135-136 : « Aussi est-ce en faisant un rapprochement entre des cultures aussi différentes que celle des Australiens et celle des Grecs, que, après K. Abraham, Rôheim rappelle la signification sexuelle de ce départ et de cette errance : “Dans les langues les plus diverses, l'acte sexuel est désigné par une expression qui signifie marche en commun de deux personnes (par exemple, le *coïre* – coit – latin : co-ire).” La marche, retournement ou extraversion du geste enfantin d'agripper, devrait être, en ce sens, interprétée comme une formation réactionnelle et répétitive, une activité de transition scandant la séparation avec le premier objet du désir enfantin (la mère), un investissement sur de nouvelles activités, rendant ultérieurement possible le choix de nouveaux objets. La marche en brousse australienne, ou le rapt dorien accepté auraient pour correspondants dans les sociétés industrielles actuelles, dépourvues d'institutions équivalentes, la fugue ou le vagabondage, eux-mêmes fortement sexualisés ».

L'esprit d'enfance chez Jankélévitch, par sa légèreté fugitive, se situe en dehors et par delà toute consistance (seuls les objets possèdent consistance dans l'espace et subsistance dans le temps) ; il renvoie non seulement au regard impondérable du poète, mais également, et indissolublement, à l'expérience mystique qui nous achemine vers le troisième genre de connaissance – la science nesciente du je-ne-sais-quoi. Ainsi retrouve-t-on subrepticement, chez nos deux auteurs, quoi que de traditions très éloignées et sous des aspects fort divergents, *la dimension d'une expérience originnaire et immédiate* du monde, des autres, du temps autant que de soi-même, un regard naissant, original, créateur, libéré des chaînes du langage et de l'interprétation, *in-fans*, qui deviendrait la constellation à partir de laquelle se déploie une conception philosophique qui fait rupture avec les systèmes de références modernes (l'être-adulte, la formation des esprits, l'institution scolaire, s'enrichir du langage humain, le primat de la raison sur l'imagination, la verticalité des relations)²⁸. Le devenir-enfant, qu'il s'exprime par la plume du poète ou par l'expérience des intensités deleuziennes, désigne alors cette puissance de transgression à l'égard de l'ordre hiérarchique : ce n'est plus la rectitude de la raison kantienne, mais bien l'imagination au pouvoir.

L'enfance comme devenir, insistons encore, n'est pas un état, enfermé dans les institutions qui en assurent la responsabilité : « être enfant (n. s.), c'est inévitablement "être au-dedans" et se définir par là : maison familiale, école, patronage quelconque pour les loisirs. Un enfant dehors, cela se conçoit difficilement, le supposer tel est déjà avoir franchi le pas qui fait de vous un contestataire, un original. Le beau point de départ du dernier roman de Christiane Rochefort est de s'être installé d'emblée dans cette fiction : "Un enfant hors de l'école, c'est un pur rêve" ; mais rêve si difficile à prolonger que le roman s'enferme bientôt dans les artifices d'une enfance qui tourne en rond et se regarde le nombril, sans pouvoir échapper à ce que Gombrovicz appelle "le mignon cucul enfantin" »²⁹. Après Deleuze, Schérer insiste alors sur ces métamorphoses (kafkaïennes) « qui fournissent la chef de l'être-oiseau ou souris, ou chat ou chien ou léopard, qui peuplent les jeux innocents de l'enfance. Une "innocence" qui a ses trajets propres, hors du corps programmé »³⁰, et dont la subjectivation ne se fige jamais en ensemble de déterminations circonscrites dans les contours d'une forme, *μορφή* ; mais qui est toujours métamorphose, devenir-animal, enfant sauvage – en marge de l'État. L'enfance, loin de tout état d'incomplétude dans laquelle on tendrait à l'enclorre est rédemptrice d'une humanité qui a elle-même péri, par le paroxysme de sa folle raison, dans les chambres à gaz des camps d'Auschwitz.

Dès lors qu'il ne peut rien sur les choses, l'enfant découvre dès le berceau le pouvoir des signes : pleurer, crier, rire ont tous trois une efficacité mystérieuse mais bien réelle sur les puissances tutélaires. Le signe n'est pas d'abord austère mot d'ordre imposé par l'adulte, mais mot de passe secret et clandestin, qui possède par là, toute la magie d'un talisman. Peut-être

28 René Schérer, Guy Hocquenghem, *Op. Cit.*, p. 135 : « le mot *constellation*, nous l'empruntons à Rilke. Musil et Tournier l'ont également utilisé. Les figures de la *constellation* ne sont ni des fantasmes ni des métaphores. On peut les concevoir comme des paradigmes. Mais ce sont surtout les tenseurs d'un champ de forces. Ou, si l'on veut, les étoiles parmi lesquelles, selon la belle image australienne que rapporte Gezà Roheim, l'enfant prend place dans la *Voie Lactée* ».

29 *Ibid.*, p. 46.

30 *Ibid.*, p. 82.

l'une des caractéristiques de la postmodernité, par delà la multiplicité de ses registres, résiderait-elle alors dans ce renversement radical des valeurs de la modernité, jeunesse vagabonde par opposition aux références de ce que Jacques Rancière appelle – après Jacotot – *La Vieille* : or précisément, Rancière (qui rejoint Deleuze) contre un Condorcet par exemple, ne serait-ce pas l'enfance et ses devinettes futiles contre l'institution austère et ses exercices systématiques – hasard contre nécessité ? Dans cette dynamique des flux et des intensités, nous errons perpétuellement dans ce champ de forces, de manière aléatoire, « comme vont les enfants, à l'aveuglette, à la *devinette* ». ³¹

Bibliographie

Boudinet, Gilles, *Arts, Culture, valeurs éducatives*, éditions L'Harmattan, 2008.

Charbonnier, Sébastien, *Deleuze pédagogue, la fonction transcendante de l'apprentissage et du problème*, L'Harmattan, Paris, 2009.

Deleuze, Gilles, *L'Île déserte et autres textes*, Les éditions de Minuit, Paris, 2002.

—, *Pourparlers*, Les éditions de Minuit, Paris, 1990.

—, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in F. Châtelet, *La Philosophie*, t. 4, Paris, Marabout, 1979.

—, *Différence et répétition*, éditions PUF, Paris, 1968.

—, *Le Bergsonisme*, éditions PUF, Paris, 1966.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de Minuit, Paris, 1991.

—, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980.

—, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les éditions de Minuit, Paris, 1975.

³¹ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, 1987, p. 21. Sur l'enfance comme paradigme, voir le témoignage de M. Didier, professeur de philosophie d'Alain (en classe de Philosophie), et qui en rapporte les propos que voici : « j'ai dit souvent que les plus belles témérités de l'homme étaient la suite des rêveries de l'enfance ; je le crois encore ; je veux que chacun garde en soi comme un trésor cette partie d'enfance qui n'a pas voulu apprendre la ruse ». Voir aussi, sur ce point, le brillant commentaire de George Pascal, dans *Alain Educateur*, PUF, Paris, 1964, extrait du chapitre « la mentalité infantine » : « l'enfance, pourrait-on dire, est, à ses yeux, le premier état de l'homme, dépassé mais conservé, et cela signifie sans doute qu'on ne devient pleinement adulte qu'en cessant d'être enfant, mais aussi qu'il faut se souvenir d'avoir été enfant pour devenir un véritable adulte, que ce constant passage d'enfance à maturité, qui est l'objet de toute éducation, est le propre de l'homme » (p. 37).

—, *L'anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Les éditions de Minuit, Paris, 1972-1973.

Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, *Dialogues*, éditions Flammarion, 1999.

Jankélévitch, Vladimir, *Philosophie Première*, Quadrige PUF, 1986.

—, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I, *La Manière et l'occasion*, éditions du Seuil, Paris, 1980.

—, *Le je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome II : *La méconnaissance, le malentendu*, édition du Seuil, Paris, 1980.

Jankélévitch, Vladimir, Berlowitz, Béatrice, *Quelque Part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978.

Montmollin, Isabelle de, *La Philosophie de Vladimir Jankélévitch*, éditions PUF, 2000.

Rancière, Jacques, *Le Maître ignorant, cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, 1987.

—, *Le Philosophe et ses pauvres*, éditions Fayard, 1983.

Schérer, René, *Emile perversi : ou des rapports entre l'éducation et la sexualité*, éditions Désordres, 2006.

Schérer, René, Hocquenghem, Guy, *Co-ire, album systématique de l'enfance*, in « Recherche » n° 22, Mai 1976.