

La mystique de l'esprit de corps chez Bergson et Deleuze/Guattari

par LUIS DE MIRANDA

Abstract

« Esprit de corps » is a now globally uttered phrase, which designates the strong inner cohesion of — and attachment to — a human organized group. Since the *Encyclopaedists* up until Bourdieu, the term is usually critical and pejorative in French thought, used to fustigate the groupthink of privileged social casts. But in their famous chapter on war machines, Deleuze and Guattari proposed a much less well-known yet promising U-turn in the way esprit de corps was theorized. Far from the now common paranoid idea of discipline, often defended by Foucauldian exegetes, this overseen aspect of nomadology, inspired by Bergson's ideas on esprit de corps, but also by medieval guilds and oriental martial art communities, reopens the path to what could be called a politics of *hieropoiesis*, a communal and secular production of the sacred.

La notion d'esprit de corps est souvent associée aux analyses critiques du sociologue Pierre Bourdieu. Celui-ci l'a défini tantôt comme une forme d'aliénation de classe, tantôt — de manière plus clémentine — comme « l'amour de soi dans les autres et dans le groupe tout entier que favorise le rassemblement prolongé des semblables. » (Bourdieu 1989 : 254) Moins connu est le fait qu'en Occident le signifiant « esprit de corps » est un marqueur majeur du débat socio-politique depuis le dix-huitième siècle. Le champ de ses signifiés est vaste : tension entre individualisme et républicanisme, opposition entre autonomie et universalisme, solidarité au sein de groupes de travailleurs, ou privilèges jalousement gardés.

En France, la première définition politique vient de d'Alembert : « Les sociétés ou corps particuliers au milieu d'un peuple, sont en quelque manière de petites nations entourées d'une plus grande : c'est une espèce de greffe bonne ou mauvaise, entée sur un grand tronc ; aussi les sociétés ont-elles pour l'ordinaire un *caractère* particulier, qu'on appelle *esprit du corps*. » (d'Alembert 1752 : 666) Le texte qui suit se concentre sur la reprise du thème par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, puis par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*. Si Bergson ouvre la voie, c'est surtout avec ces derniers que s'opère une rupture inattendue de la perception française généralement critique de l'esprit de corps, via un retour à la préhistoire quasi-alchimique de l'expression.

Bergson et « l'instinct virtuel »

Bergson s'est intéressé à la question de l'identité individuelle, prenant d'abord une position Durkheimienne, par laquelle la plupart des humains n'accèdent jamais qu'à une personnalité d'emprunt, « moyenne » (Bergson 1990 [1932] : 65), dépendante d'une mentalité de groupe. Il y a ajouté une mystique de l'individu fondateur des corps, par laquelle certains humains cosmologiquement déterminés seraient capables de percer des trous d'air spirituels dans l'utile conservatisme des corps collectifs, ce faisant déplaçant une part de l'humanité vers une nouvelle forme, temporaire, de communauté :

Si l'on admet [...] une « mentalité primitive », on y verra le respect de soi coïncider avec le sentiment d'une telle solidarité entre l'individu et le groupe que le groupe reste présent à l'individu isolé, le surveille, l'encourage ou le menace, exige enfin d'être consulté et obéi [...]. La pression du moi social s'exerce avec toutes ces énergies accumulées. L'individu n'obéit d'ailleurs pas seulement par habitude de la discipline ou par crainte du châtiment : le groupe auquel il appartient se met nécessairement au-dessus des autres, [...] et la conscience de cette supériorité de force lui assure [...] toutes les jouissances de l'orgueil. [...] Il suffit d'observer ce qui se passe sous nos yeux dans les petites sociétés qui se constituent au sein de la grande, quand des hommes se trouvent rapprochés les uns des autres par quelque marque distinctive qui souligne une supériorité réelle ou apparente, et qui les met à part. [...] Tous les membres du groupe « se tiennent » ; on voit naître un « sentiment de l'honneur » qui ne fait qu'un avec l'esprit de corps. (Bergson 1990 [1932] : 66-67)

Une telle analyse n'avait rien d'original à première vue : non seulement Durkheim (1893), mais aussi Palante (1899), Tarde (1900), et Terraillon (1912) avaient défendu des thèses analogues quelques années auparavant. Mais si l'on accorde crédit au fait que l'utilisation des guillemets n'est pas anodine, la spécificité de Bergson se révèle.

Le « sentiment d'honneur » *entre guillemets* n'est pas *vraiment* de l'honneur — car qui pourrait définir l'essence de l'honneur ? —, mais une fiction utile, une impression socialement féconde : une « fabulation » (Bergson 1990 [1932] : 111) Cette fabulation est une capacité collective à manipuler un discours, des signes, une narration, des croyances. C'est un *logos* local qui participe d'une anthroposémiotique de l'*Umwelt* : « C'est de l'*instinct virtuel*, entendant par là qu'à l'extrémité d'une autre ligne d'évolution, dans les sociétés d'insectes, nous voyons l'instinct provoquer mécaniquement une conduite comparable, pour son utilité, à celle que suggèrent à

l'homme, intelligent et libre, des images quasi hallucinatoires. » (Ibid., 114) En latin, *fabulari* signifie inventer une histoire. Bergson suggère que le langage participe d'un état d'esprit commun, métabolisant une seconde nature qui simule l'instinct animal. En ce sens, l'esprit de corps serait une hallucination collective, un réseau d'affects contagieux participant d'une fiction sociale. C'est un état modifié de la conscience, une possession spirituelle qui semble justifier l'utilisation du mot *esprit*, ce qui n'est pas sans annoncer les remarques ultérieures de Bourdieu :

Cette véritable action magique d'influence, ou, le mot n'est pas trop fort, de *possession*, ne réussit que pour autant que celui qui la subit contribue à son efficacité ; qu'elle ne le contraint que dans la mesure où il est prédisposé par un apprentissage préalable à la *reconnaître*. Il n'en va vraiment ainsi que lorsque les catégories de perception et d'action qu'il met en œuvre dans les actes individuels à travers lesquels s'accomplit la « volonté » et le pouvoir de l'institution [...] sont en accord immédiat avec les structures objectives de l'organisation parce qu'elles sont le produit de l'incorporation de ces structures. On rencontrera tout au long de ce livre de ces possédés qui font les quatre volontés de l'institution, parce qu'ils sont l'institution faite homme, et qui, dominés ou dominants, ne peuvent en subir ou en exercer pleinement la nécessité que parce qu'ils l'ont incorporée, qu'ils font corps avec elle, qu'ils lui donnent corps. (Bourdieu 1989 : 10)

Le paradoxe, pourtant, chez Bergson, c'est qu'une certaine liberté et intelligence prêtées à l'espèce humaine soient associées à un instinct de type animal. Comment peut-on être tout à la fois libre et simultanément possédé par une sorte d'instinct de fourmière ? Comment peut-on se croire intelligent et modeler ses actes sur des fables hypnotiques proches de la stigmergie ? Une réponse plus ou moins satisfaisante réside dans notre plasticité fabulatoire, une capacité à recréer de nouvelles fabulations, de nouvelles idéologies plus ou moins locales, auxquelles nous donnons notre consentement momentané — en vertu de considérations pratiques liées à la survie, au confort, au bien-être.

Tout se passe en réalité comme s'il y avait deux types d'esprit de corps pour l'auteur des *Deux sources* : l'un conservateur, l'autre créateur. La première solidarité, dépendante d'une certaine pression ou contraction sociale, est comparable à l'instinct des espèces dites eusociales telles que les fourmis ou les abeilles. L'analogie animale est justifiée puisque, nous dit Bergson, « toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. » (Bergson 1990: 103) L'esprit de corps est chez l'animal humain une seconde nature qui repose sur « l'habitude » (Ibid., 23) et finit par créer des machines sociales dont Bergson espère — deuxième ordre de solidarité — qu'un grand homme, ou une grande femme (par exemple Thérèse d'Avila), qu'on pourrait dire *cosmoluddites*, les

détraque pour de bon. Le premier esprit de corps est mécaniste, comme une forme de dressage : « Des exercices continuellement répétés sont nécessaires, comme ceux dont l'automatisme finit par fixer dans le corps du soldat l'assurance morale dont il aura besoin au jour du danger. » (Ibid., 212) Par ailleurs la cohésion du groupe est maintenue en opposition à une extériorité, un *en-dehors* qui est craint ou déprécié. Le tout pivote autour d'une force centripète, hostile à la nouveauté et à la figure de l'autre : « Entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a [...] le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert. [...] Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? » (Ibid., 27)

Mais pour Bergson, donc, il y a ce second aspect ou moment de la dynamique : un mouvement de dilatation et d'inspiration vitale (*esprit*), qui vient contredire le mouvement de contraction et d'incorporation (*corps*). (Bergson 1907 : pp. 46-149) Ce second — sans doute premier ontologiquement — moment de l'esprit de corps est à la fois sa négation et l'affirmation d'un corps nouveau à l'horizon, d'un nouvel attracteur étrange, porté par « l'élan de vie » et l'amour ou désir qu'il génère. (Bergson 1990 : 56) Cette attraction étrange s'incarne dans l'individu mystique tel que le fabule Bergson :

Des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique, la poussée vitale aboutissant de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu tout d'un coup pour l'ensemble de l'humanité. (Bergson 1990 : 97)

Je ne m'étendrai pas ici sur un second paradoxe, à savoir que l'acte d'affirmation du grand mystique semble dicté par une poussée vitale, ce qui semble limiter la liberté de son exemple. Le libérateur ou la libératrice en extase n'est-il pas une sorte d'automate de la Vie ? Il semblerait bien que pour Bergson, nous soyons toujours possédés. Ce n'est que l'échelle de la possession qui varie. L'univers est une machine vitaliste, fût-elle productrice de dieux, comme le suggère la fameuse énigme par laquelle se termine *Les Deux sources*.

Peut-il y avoir une liberté de l'esprit de corps ? C'est malgré tout ce que vont suggérer Deleuze et Guattari.

Deleuze/Guattari et l'alchimie du corps

Depuis les *Encyclopédistes*, l'esprit de corps n'a pas eu bonne presse chez les

intellectuels français, à quelques exceptions notables près (Durkheim ou Tocqueville, par exemple). Si l'on voulait ajouter le terme *esprit de corps* à un nouveau dictionnaire des idées reçues, la définition serait sans doute inspirée de penseurs réputés Nietzscheens, comme Georges Palante :

Ce qu'il [le corps] exige de ses membres, c'est [...] une certaine tenue, une certaine persévérance dans la docilité au code moral du corps. C'est cette persévérance dans la docilité que, par je ne sais quel malentendu de langage, on décore parfois du titre de caractère. Par ce dernier mot un corps n'entendra nullement l'initiative dans la décision ni la hardiesse dans l'exécution, ni aucune des qualités de spontanéité et d'énergie qui font la belle et puissante individualité. (Palante 1899 : 140)

L'individu triomphant contre le groupe aliéné, une vision typiquement moderne qui d'ailleurs semble faire écho, à la morale Bergsonienne.

Ce qu'opèrent Deleuze et Guattari dans leur éloge de l'esprit de corps du *Traité de nomadologie* (1980 : 434–527) paraît donc périlleux. Pourtant jusqu'ici les commentateurs ont manqué l'importance de leur réappropriation du thème de l'esprit de corps, bien que le signifié apparaisse une dizaine de fois, comme une ritournelle, dans le chapitre de *Mille plateaux* qui concerne les machines de guerre.

Une lecture rapide de ce chapitre oppose aux grandes machines étatiques et aux hégémonies de grands ensembles totalitaires l'esprit de corps révolutionnaire propre aux communautés nomades, notamment celles dont aurait parlé l'historien d'origine Arabe Ibn Khaldoun : « Faut-il évoquer une origine militaire du corps et de l'esprit de corps ? Ce n'est pas 'militaire' qui compte, mais plutôt une origine nomade lointaine. Ibn Khaldoun définissait la machine de guerre nomade par : les familles ou lignages, *plus* l'esprit de corps. » (Ibid., 453). Ici il faudrait sans doute ajouter que ce n'est pas Ibn Khaldoun qui compte. Il semblerait même que Deleuze et Guattari se soient fourvoyés dans leur interprétation :

Dans l'œuvre d'Ibn Khaldun, le pouvoir est toujours incarné par un homme. Le pouvoir, pour lui, ne se partage pas : « La politique exige le pouvoir d'un seul. S'il devait se partager entre plusieurs, ce serait la catastrophe. » Un bon chef, selon Ibn

Khaldun, semble être celui qui se fait le garant de la cohésion du groupe, celui qui joue le rôle de « modérateur », et qui, capable d'intervenir s'il le faut pour séparer des hommes en proie à leur agressivité naturelle, garde autant qu'il le peut une souveraine réserve. (Ben Salem 1973 : 300–302)

Cette vision patriarcale et supra-hiérarchique de l'esprit de corps ne semble pas très Deleuzienne. A tout prendre, cet éloge de l'homme providentiel siérait peut-être davantage à Bergson. Mais ce qui compte pour nous dans l'allusion de *Mille plateaux* au lignage de l'esprit de corps, comme les auteurs l'ont souligné eux-mêmes, c'est le mot *plus*.

Ici une lumineuse anecdote d'histoire de la philosophie s'impose. Deleuze étant un opposant notoire et viscéral à l'école britannique dite de philosophie analytique, il est probable que l'insistance sur le mot *plus*, dans la formule « *plus* l'esprit de corps » fût en partie une réponse implicite au célèbre livre de Gilbert Ryle, *La Notion d'Esprit (The Concept of Mind)*, publié en 1949. Ryle y explique en effet que l'esprit de corps n'existe pas en soi, qu'il n'est pas quelque chose qui s'ajouterait à une réalité de groupe : « Exhibiting team-spirit is not [...] a third thing such that we can say that the bowler first bowls *and* then exhibits team-spirit or that a fielder is at a given moment *either* catching *or* displaying *esprit de corps*. » (Ryle, 1949 : 7) Le *plus* de Deleuze est sans doute un écho au *and* de Ryle et appartient à la catégorie des repréailles philosophiques. S'opposant à ce qu'il appelle le « fantôme dans la machine » cartésien, Ryle notait : « A foreigner watching his first game of cricket learns what are the functions of the bowlers, the batsmen, the fielders, the umpires and the scorers. He then says 'But there is no one left on the field to contribute the famous element of team-spirit. I see who does the bowling, the batting and the wicket-keeping; but I do not see whose role it is to exercise *esprit de corps*. » (Ibid.) Ce genre de prose et ce mode de pensée déplaisait fort à Deleuze.

Mais il serait réducteur de croire que sa défense de l'esprit de corps n'est qu'une simple réaction à l'anti-spiritualisme de la philosophie analytique. La démarche de Deleuze/Guattari ici appartient à la philosophie politique, d'une part, et à quelque chose aussi de l'ordre de l'ontologie ou si l'on préfère de la mystique — ou de la philosophie tout court. Politiquement, il s'agit de prouver que l'esprit est une catégorie collective spécifique à tel ou tel corps — l'esprit *du* corps — qui peut s'opposer aux formes

administratives binaires du totalitarisme : « Ce fut toujours une des affaires principales de l'État [...] de vaincre *un vagabondage de bande, et un nomadisme de corps.* » (Deleuze/Guattari 1980 : 456) Quid de la philosophie ?

Deleuze et Guattari semblent très conscients du fait que l'esprit de corps est une notion cruciale. Derrière le romantisme séduisant des nomades rebelles qui leur est souvent associé, c'est à une réévaluation cosmologique de l'art(isanat) que nous invitent les auteurs. Tout d'abord, il s'agit bien de réaffirmer que l'esprit de corps est une mystique, et pour ce faire les essences vagues de Husserl sont convoquées : « On dirait que les essences vagues dégagent des choses une détermination qui est plus que la choséité, qui est celle de la *corporéité*, et qui implique peut-être même un esprit de corps. » (Ibid. 455) Il s'agit d'indiquer que l'esprit de corps est une affaire d'alchimie, d'art et d'artisanat, comme activités autonomisantes, *esprit* local contre *raison* d'état, y compris contre la raison des artistes et penseurs complices du système : « L'État ne confère pas un pouvoir aux intellectuels ou concepteurs, il en fait au contraire un organe étroitement dépendant, qui n'a d'autonomie qu'en rêve, mais qui suffit pourtant à retirer toute puissance à ceux qui ne font plus que reproduire ou exécuter. » (Ibid., 456) L'esprit s'oppose à la raison, mais ce n'est pas l'esprit hégélien :

L'État moderne va se définir comme « l'organisation rationnelle et raisonnable d'une communauté » : la communauté n'a plus de particularité qu'intérieure ou morale (*esprit d'un peuple*), en même temps que son organisation la fait concourir à l'harmonie d'un universel (*esprit absolu*). [...] Obéissez toujours, car, plus vous obéirez, plus vous serez maître, puisque vous n'obéirez qu'à la raison pure, c'est-à-dire à vous-même. (Ibid., 465–466)

Ici encore, représailles philosophiques à l'égard de Kant et Hegel au profit d'une « pensée du dehors » (Ibid. : 467) et de l'esprit ou quintessence de l'alchimie. Ce que Deleuze et Guattari appellent une pensée est une communauté alchimique en acte : « Toute pensée est déjà une tribu », « une race singulière » (Ibid.). Bien entendu, la machine de guerre de l'esprit de corps peut détruire ou entraver le « fascisme dominant et englobant » (Ibid.), mais indirectement. Ce n'est pas du militantisme :

Un mouvement artistique, scientifique, « idéologique », peut être une machine de guerre potentielle, précisément dans la mesure où il trace un plan de consistance, une ligne de fuite créatrice. [...] Ce n'est pas le nomade qui définit cet ensemble de caractères, c'est cet ensemble qui définit le nomade. [II] *ne peut faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps*, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non organiques [...] face à la grande conjonction des appareils de capture ou de domination. (Ibid. 527)

La lutte politique, les effets antitotalitaires relèvent en quelque sorte des dommages collatéraux. Deleuze/Guattari ne s'intéressent pas tant que cela à l'activiste ou à l'agitateur politique, qu'ils considèrent peut-être comme un idiot utile. Ils ne s'intéressent pas unilatéralement au délire dionysiaque et à la rupture bruyante ou violente de toutes les règles et limites. Ils ne sont pas contre la discipline (artistique). Il s'agit de suivre une voie singulière auto-normative. Bien entendu, ils critiquent la discipline comme coercition, mais au nom d'une forme sacrée de discipline, la discipline comme artisanat corporatif. En un mot, sur ce point, ils sont plus nuancés que Foucault.

L'anglais a un terme plus heureux que celui d'art ou d'artisanat : le mot *craft*, dont l'étymologie renvoie à la puissance. Il y a une martialité de l'esprit de corps, mais centrée sur la beauté du geste :

Les arts martiaux ne se réclament-ils pas d'un *code*, comme une affaire d'État, mais de *voies*, qui sont autant de chemins de l'affect ; sur ces voies, on apprend à se « desservir » des armes non moins qu'à s'en servir, comme si la puissance et la culture de l'affect était le vrai but. (Ibid. : 498)

Du côté de la figure étatique, il y a une obéissance forcée à des protocoles normatifs, de l'autre il y a une voie créatrice faite de mille gestes précis et d'une centration spirituelle propre à une communauté de savoir-faire, qui ne néantise une partie du monde qu'en affirmant un phylum, une famille épistémique. C'est cela l'esprit de corps : une production collective, affective et physique, d'espace spirituel. Il y a toute une retenue soigneuse de l'esprit de corps qui n'est pas qu'un souci de soi ; ce « ne-pas-faire du Guerrier » (Ibid.) est une « sémiotique affective » (Ibid. : 500), un art des agencements et articulations : « Les agencements sont passionnels, ce sont des compositions de désir » (Ibid. : 495–497), une passion de guilde et de corps de métier médiéval. Il s'agit de

suivre le bois, et de suivre sur le bois en connectant des opérations et une matérialité, au lieu d'imposer une forme à une matière. [...] On définira donc l'artisan comme celui qui est déterminé à suivre un flux de matière, un *phylum machinique*. C'est l'*itinérant*, l'*ambulant*. Suivre le flux de matière, c'est itinérer, c'est ambuler. C'est l'intuition en acte. » (Ibid. : 508–509)

Ce Graal que l'on suit et écoute, ce flux matériel et créatif qu'un esprit en élaborant une discipline puissante auto-générée par le groupe, c'est ce qu'ailleurs j'ai appelé le *Créel* (de Miranda, 2009). Pour Deleuze et Guattari, l'esprit de corps est bien un art qui relève d'une forme d'alchimie, révélant « la puissance immanente de corporéité dans toute la matière, et sur l'esprit de corps qui l'accompagne. [...] Le métallurgiste est le premier artisan spécialisé, et forme à cet égard un *corps* (sociétés secrètes, guildes, compagnonnages). L'artisan-métallurgiste est l'*itinérant*, parce qu'il suit la matière-flux du sous-sol. » (Deleuze/Guattari 1980 : 512–513) L'esprit de corps est comme un langage que tout le monde pourrait entendre, mais que seuls certains auraient le désir et le courage d'apprendre et de comprendre. Une sémiotique affective de forgeron, peut-être même une biosémiotique globale, moins une fabulation qu'une *créalectique*.

Finalement, Deleuze et Guattari sont revenus à la préhistoire même du signifié *esprit de corps*. Dans la première partie du dix-septième siècle, la forme « esprit de » était chimique ou alchimique. L'alcool par exemple se disait « esprit-de-vin ». Un grimoire de 1614 explique : « L'esprit des éléments comme esprit de corps qui sont immortels nous communique l'art de deviner. [...] Il y a des puissances substantielles desquelles on obtient par divers sacrifices des paroles de présage. » (Coeffeteau 1614 : 166) Il est peut-être temps de redécouvrir — si l'on veut un peu alléger la politique de sa lourdeur réaliste — un sens oublié du sacrifice et de la discipline : non plus la coercition ni le dressage d'état, mais un art martial, une *hiéropoiesis*, c'est-à-dire la création d'un lieu sacré de vie commune.

BIBLIOGRAPHIE

- d'Alembert (1752). *Caractère des sociétés ou corps particuliers*. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, vol II. Paris: Briasson, David, Le Breton, and Durand.
- Ben Salem, Lilia (1973). La notion de pouvoir dans l'oeuvre d'Ibn Khaldun. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 55, pp. 293–314
- Bergson, Henri (1990 [1932]). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson (1907), *L'évolution créatrice*. Paris: Alcan.
- Bourdieu, Pierre (1989). *La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.
- Coeffeteau, Nicolas (1614). *Réponse au livre intitulé: Le Mystère d'iniquité, du Sieur du Plessis*. Paris: Cramoisy.
- Deleuze/Guattari (1980), *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
- Durkheim, Émile (1893). *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan.
- De Miranda, Luis (2009). *Une vie nouvelle est-elle possible? Deleuze et les lignes*. Paris: Nous.
- Palante, Georges (1899). *L'Esprit de corps*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 48, pp. 135–45.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Tarde, Gabriel (1900). *L'esprit de groupe*, Conférence faite au Collège Libre des Sciences Sociales le 6 Novembre 1899. Lyon: Storck, pp. 1–24.
- Terrailon, Eugène (1912). *L'honneur, sentiment et principe moral*. Paris: Alcan.