

DE LA COGNITION INCARNÉE AU CORPS COGNITIVISÉ

Patricia APOSTOL*

ABSTRACT. From Embodied Cognition to the Cognitivated Body. The construction of meaning, before being a linguistic or neuronal phenomenon, is a sensitive phenomenon, indebted to the bodily experience of the world, the lived body. Varela's neurophenomenological approach, which is inspired by the intertwining of the subject and the world as proposed by Merleau-Ponty, can only take in charge an ordinary production of meaning. What about when one produces a concept or a work of art? In other words, how does the body-mind relationship function in the act of creation? If the construction of meaning starts from the subject, in the sense that it is the subject who by his embodied cognitive activity produces meaning, the construction of a concept or a work of art solicits a super-personal force that engenders the subject himself: a heccéité, in the sense of Deleuze. What does this engendering of the subject mean and how does it intervene in the act of creation? In other words, why must the subject be somehow "recreated" in order to create? It is only when thought is destabilized by a point of crisis that it becomes a creative device that plays out between the chaotic intensities from which it tears itself away and the composition of a consistency. The starting point of the creative thought is the stopping of the thought and its continuation on another plane: a thought that leaves the field of cognition and recognition and derails, carried away by a sensitive line of flight, produced in the body, towards the inorganic and impersonal plane of a super-personal power. With the act of creation, the embodied cognition swings towards a de-subjectivation: the cognition becomes then a "chaognition", an impersonal faculty mobilizing the power of passivity.

Keywords: cognition, embodiment, subject, meaning, creation, heccéité, de-subjectivation.

1. La cognition incarnée

Du modèle fonctionnaliste *cognitivist* de la cognition comme *langage de la pensée* (Fodor) - programme linguistique déclenché au contact du monde, par lequel la pensée convertirait la représentation d'un monde pré-donné en une représentation symbolique qui en reconstituerait les traits -, en passant par la cognition vue comme une *société* (Marvin Minsky) formée d'agents regroupés dans des agences formant des réseaux, donnant lieu à des processus cognitifs qui s'auto-organisent, à l'approche *connexionniste*, proposant un modèle associationniste dynamique du système cognitif, un processus auto-organisateur qui ne fonctionne plus comme un langage, mais comme un réseau neuronal - neuromimétique, un réseau de neurones formel - la cognition reste un activité désincarnée, coupée du vivant.

Pour le connexionnisme, pourtant, la cognition, qui ne représente plus un monde prédonné, mais se déclenche au contact du

* Département de langue et littérature françaises, Université de Bucarest (5-7, rue Edgar Quinet, Bucarest); CEREFREA Villa Noël (6, rue Emile Zola, Bucarest). Email: patricia.apostol@iis.unibuc.ro



monde, par l'interaction des ressources cognitives minimales de l'univers cellulaire et des informations venant du monde, dans une interconnexion mutuelle des opérations cognitives et de l'environnement, la structure des connexions est modifiée par le monde et, dès lors, les processus cognitifs se réorganisent et se redéfinissent eux-mêmes, en modifiant ainsi en permanence l'activité cognitive. Faisant intervenir donc le corps humain dans son interaction avec l'environnement et analysant l'auto-organisation du système cognitif selon les informations venant de cet environnement, le connexionnisme s'approche d'une conception de la cognition comme activité incarnée, en même temps qu'elle s'en éloigne: si pour le cognitivisme le cerveau fonctionne comme une machine, métaphoriquement, pour le connexionnisme le cerveau fonctionne comme une machine, littéralement.

C'est Francisco Varela qui, dans *L'inscription corporelle de l'esprit*, élabore un modèle de la cognition redevable à l'expérience corporelle du monde, par une critique conjointe du cognitivisme - un système essentiellement syntaxique ne peut pas rendre compte de la production du sens - et du connexionnisme - un réseau neuronal qui traite de l'information reste insuffisant pour expliquer la production du sens à partir des informations reçues par les neurones. En fait, ce qui sous-tend l'approche de Varela est une critique de la cognition vue comme une représentation mentale d'un monde pré-donné. Certes, nous sommes inscrits corporellement dans un monde qui est là avant la réflexion, mais dans ce monde pré-réflexif mon corps n'est qu'un corps objectif parmi d'autres et n'est pas encore *mon* corps, le corps vécu par l'être vivant que je suis ici et maintenant. C'est justement l'être-dans-ce-monde que je suis qui peut se représenter le

monde mais, comme il n'est pas une simple machine symbolique ou neuromimétique, un paquet de symboles ou de neurones, un observateur désincarné du monde, mais est immergé corporellement dans ce monde et son corps sentant entretient des rapports avec le monde senti, il fait également quelque chose de plus: il *construit du sens* qui, avant d'être un phénomène linguistique ou neuronal, est un phénomène sensible. Seul peut produire du sens l'être inscrit dans une situation particulière et dans l'histoire de ses expériences par son *corps vécu*, dont les fonctions sensori-motrices ne sont pas *assignées* à l'esprit, mais participent pleinement à l'activité cognitive, puisque la manière dont on pense le monde est tributaire du fonctionnement de nos systèmes sensoriels et moteurs: tout concept peut être non seulement décrit par une représentation symbolique mobilisant une analyse sémique, mais aussi selon ses informations sensorielles et motrices mobilisées par notre corps situé et mettant en œuvre une (re)connaissance d'ordre corporel, pré-réflexive, qui intègre donc ces données sensorielles et situationnelles dans la définition d'un concept (dans le cas de la conceptualisation d'un objet concret - une aiguille, par exemple); enfin, un concept peut être non seulement reconnu, décrit, défini, mais aussi construit, et nous verrons dans la deuxième partie de cet article que la création de concepts passe, elle aussi, et d'autant plus, par le corps.

Puisqu'on ne peut pas couper la réflexion de l'immédiateté de l'expérience, du vécu, comme si la cognition était une simple affaire syntaxique ou computationnelle, l'activité cognitive intègre le monde et l'investit de sens. Pour Varela, qui s'inspire de l'entrelacs du sujet et du monde tel qu'il

avait été proposé par Merleau-Ponty, l'esprit ne représente pas le monde, mais le construit, et ceci précisément en raison de la dimension corporelle et mondaine du sujet, situé dans cette réalité à la fois comme corps qui sent et comme corps senti: « La cognition est, dès lors, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde »¹ (n.s.).

1.1. Pathos et cognition

Cette approche neurophénoménologique de la cognition comme expérience subjective d'un être incarné - et voué, selon nous, non seulement à reproduire ce qui apparaît dans le monde, mais également à produire du sens à partir des effets de l'apparaître du monde sur lui -, qui sollicite donc une capacité non pas tant représentationnelle que constructiviste, vaut à Varela le mérite d'avoir pris en considération la conscience, mise de côté par les sciences cognitives. Certes, il s'inspire explicitement de Merleau-Ponty, qui avait mis en oeuvre dans *Le Visible et l'Invisible* un rapport oppositionnel réversible au sein du Sensible (annoncé d'ailleurs dès la *Phénoménologie de la perception*) - mon corps sent en même

temps qu'il est senti - lorsqu'il appréhendait le corps comme étant en même temps le siège du point de vue sur le monde et objet de ce monde, en ce sens que cet objet qu'est mon corps se refuse à mon exploration, n'étant jamais vraiment devant moi, car inséparable d'un corps-sujet. Pourtant, Varela nous semble plus proche de la *phénoménologie de la vie* de Michel Henry. Dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Henry souligne que mode intentionnel selon lequel le corps transcendantal² donne à sentir et constitue le corps sensible, ou son rapport intentionnel au senti, n'épuise pas sa possibilité. La possibilité originaire du corps transcendantal réside dans son *auto-affectation pathétique*. Une vision qui ne se sentirait pas elle-même voyante serait incapable de voir, dit Henry, appelant cette auto-révélation originaire de l'intentionnalité de la chair tout simplement *la vie*.

En fait, l'opposition corps-chair analysée par Henry³ repose sur une distinction qui est au cœur même de l'objet de la phénoménologie, prise en charge par ce qu'il appelle « le renversement de la phénoménologie »⁴: celle entre le contenu du phénomène et sa phénoménalité, entre ce qui apparaît et la manière dont cela nous apparaît. Le véritable objet de la phénoménologie serait l'acte d'apparaître, le « Comment » husserlien,

¹ Francisco J. Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993, p. 35.

² Au sens où le corps qui sent se dépasse soi-même vers les corps-objets et constitue ainsi la condition de possibilité de ces derniers.

³ V. la Deuxième partie, « Phénoménologie de la chair » (pp. 135-236), dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris,

2000. Michel Henry reprend la distinction husserlienne *Leib - Körper* et réserve le terme « chair » au corps qui éprouve ce qui lui est extérieur en s'éprouvant d'abord lui-même (un corps-sujet) et le terme « corps » - au corps inertes semblables aux objets de l'univers matériel (des corps-objet).

⁴ *Ibidem*, dans la partie homonyme (Première partie, pp. 35-122).

ou ce que Heidegger appelait la « vérité originaire » (le dévoilement de la vérité seconde: de « ce qui est dévoilé »), lui-même phénomène, puisqu'il doit apparaître lui-même pour pouvoir faire apparaître : rien n'apparaîtrait jamais sans l'apparaître de l'apparaître.

Le dévoilement dévoile, découvre, « ouvre », mais ne crée pas (...). L'étant, ce qui est, se donne dans son dévoilement même comme indépendant du pouvoir qui le dévoile, comme antérieur. Le « il y a », le « il est » ne peut dire ce qui « est », ce que « il y a », et cela parce qu'il n'est jamais en mesure de le poser dans l'existence. (...) En ce cas, ce qui apparaît dans le monde, bien qu'apparaissant effectivement en lui, n'existe pas pour autant. Il y a plus : c'est parce qu'il apparaît dans le monde qu'il n'existe pas⁵,

voilà comment entend Henry le renversement du principe fondamental de la phénoménologie, la préséance de l'apparaître sur l'être. Proposant l'indigence ontologique de l'apparaître (l'impossibilité de l'apparaître à poser dans l'être ce à quoi il donne d'apparaître), ce renversement de la phénoménologie assimile le mouvement interne de l'apparaître, qui s'éprouve soi-même et s'engendre soi-même, à la « Vie », opposé à l'apparaître ek-statique du monde. Le renversement de la phénoménologie revient alors à substituer à la phénoménologie du monde une phénoménologie de la Vie, et c'est précisément cette dernière qui peut servir de voie d'accès à l'incarnation de la cognition.

Cette approche du corps non plus à partir du monde, mais de la vie, ramène l'opposition corps-objet / corps-sujet à celle entre *ce qui apparaît / l'apparaître*, qui n'est

rien de moins que l'opposition entre un corps qui nous apparaît dans le monde mais qui ne doit pas son existence à l'apparaître (il préexiste à son apparaître dans le monde), et un corps qui s'apparaît à lui-même dans le pathos de la vie et qui, au contraire, doit son existence à cette dernière:

Lorsque la vie révèle la chair (...), elle ne se borne pas à la révéler comme si nous étions là encore en présence de deux termes, l'un qui révèle et l'autre qui est révélé. Et c'est pourquoi nous disons que le premier ne se borne pas à révéler le second, à la façon dont un monde dévoile un corps qu'il ne crée pas. *La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même.* »⁶ (sic),

à ce point qu'Henry est amené à identifier le moi à la chair: « Moi et Chair ne font qu'un. (...) ils proviennent l'un et l'autre de la Vie (...). »⁷

Au premier abord, l'idée de l'engendrement du sujet par la vie peut sembler parfaitement opposable à l'idée de Varela, selon lequel c'est le sujet qui par son activité cognitive incarnée construirait un monde. Mais c'est précisément ce sujet engendré par la vie qui construit un monde: puisque le sujet s'apparaît à lui-même, qu'il s'auto-affecte, il est en même temps ce qui apparaît (un corps) et l'apparaître de son corps (une chair): son corps est inscrit dans le monde

⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 61.

⁶ *Ibidem*, pp. 173-174.

⁷ *Ibidem*, p. 178.

(dans tout ce qui est, et qui est fait aussi d'autres corps, donc de ce qui apparaît), sans lui devoir son existence, sa chair est engendrée par la Vie (par son propre apparaître) et lui doit son existence; or, envisager la cognition en tant qu'activité génératrice de sens revient bel et bien à dire que le sujet inscrit par son corps dans le monde (le sujet qui apparaît), s'éprouvant lui-même comme chair (comme apparaître) ne peut penser le monde (ce qui est) et l'investir de sens qu'à partir de son auto-affectation pathétique, de sa Vie.

Qu'en est-il lorsque ce sens construit par le sujet incarné est de l'ordre d'une oeuvre d'art, d'un concept ou d'une théorie scientifique, quand l'acte de pensée n'est plus la faculté naturelle d'une *quiddité* mais l'acte de création d'une *heccéité*?

2. Apathie et création

Pour Spinoza, la force de l'esprit réside dans la puissance du corps d'affecter et d'être affecté: « *Autant un corps est plus apte que d'autres à accomplir simultanément un plus grand nombre de choses ou à*

les supporter, autant son âme (son esprit⁸, n.n.) est plus apte que les autres à percevoir simultanément un plus grand nombre de choses. Et d'autant plus les actions d'un corps ne dépendent que de lui seul et d'autant moins d'autres corps concourent avec lui dans l'action, d'autant plus son âme est apte à comprendre distinctement. C'est en partant de là que nous pouvons reconnaître la supériorité d'une âme sur les autres (...)»⁹ (n.s.).

C'est pourquoi Spinoza est amené à dire que nos idées sur la réalité n'en rendent pas compte, mais rendent compte de l'état de notre corps: « (...) les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plutôt la constitution de notre corps que la nature des corps extérieurs (...) »¹⁰.

Deleuze entend cette conception spinozienne de l'individu comme une composition cartographique de rapports de forces en mouvement et en repos (longitude) et de variations de puissance ou affects dont il est capable (latitude)¹¹. Pourtant, l'individualité n'est pas, pour Deleuze, le sujet, mais quelque chose qui engendre le sujet: une *heccéité*, une singularité dépersonnalisée, désubjectivée, décentrée¹². Quelqu'un

⁸ Spinoza écrit *mens* et non *anima*. Les traducteurs plus récents, dont Bernard Pautrat, par exemple, choisissent de traduire *mens* par « esprit » - à juste titre, nous semble-t-il, autant pour des raisons d'ordre philosophique que culturel (une traduction par « âme » étant un choix très discutable pour un texte du XVII^e siècle destiné à un public français nourri de Descartes). Remplaçons, donc, « âme » par « esprit » dans toutes les citations de Spinoza qui apparaissent dans notre article, au regret de ne pas avoir disposé d'une traduction française plus récente de l'*Éthique*.

⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. par Raoul Lantzenberg, Flammarion, Paris, 1908, II, *Scholie du Théorème XIII*, p. 79, *passim*.

¹⁰ *Ibidem*, II, Théorème XVI, corollaire II, *op. cit.*, p. 87.

¹¹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 166.

¹² Déjà dans *Différence et répétition*, Deleuze note que le système psychique Je (une *forme* d'identité, la spécification proprement psychique d'un sujet humain) - Moi (une *matière* faite d'une continuité de ressemblances, l'organisation psychique de ces ressemblances) n'appartient pas

qui rencontre une force qui le déstabilise, l'affaiblit, faisant monter en lui l'impersonnalité intensive de l'*heccéité*, tels l'artiste, le philosophe et le scientifique (selon la théorie des trois Chaoïdes de Deleuze - l'art, la philosophie et la science, les trois "filles du Chaos"), se doit au chaos pour qu'il y ait

œuvre de création : « Ce qui définit la pensée, les trois grandes formes de la pensée, l'art, la science et la philosophie, c'est toujours affronter le chaos, tracer un plan, tirer un plan sur le chaos. (...) La philosophie fait surgir des événements avec ses concepts, l'art dresse des monuments avec ses sensations,

au domaine de l'individuation et que l'individuation commence une fois l'identité (le Je) et la ressemblance (le Moi) dépassées, par l'entrée dans le champ de la différence et de la dissemblance. Les facteurs individuels sont des différences portées par l'individu (par le Je et le Moi) mais qui ne sont plus pensées par rapport à l'identité (ou au Je) et à la ressemblance (ou au Moi): l'expression d'une individualité est multiplicitaire et ce qu'elle exprime est une multiplicité constituée de rapports différentiels et de singularités pré-individuelles (*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 330-335).

Dans *Logique du sens*, ces « facteurs individuels » seront vus comme des « émissions de singularités », ni individuelles, ni personnelles, qui engendrent les individus et les personnes; pourtant, ces singularités ne forment ni un champ empirique (n'étant pas les différences déjà prises dans les individus), ni un champ transcendantal au sens d'un « Universel abstrait » (dans *Différence et répétition*, op. cit., p. 332) ou d'une « profondeur indifférenciée » (dans *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1973, p.139), ni le champ de la conscience dont le principe de fonctionnement - la synthèse d'unification (et ses conditions de distribution fixes, sédentaires) - ne pourrait tenir debout que dans la forme d'un Je et le point de vue d'un Moi. Elles appartiennent à un plan *superficiel et inconscient*, dont le principe de fonctionnement immanent - l'auto-unification par distribution nomade - est une énergie potentielle, l'énergie de l'événement (et non une actualisation correspondant à l'effectuation de l'événement), qui dépasse la synthèse d'unification de la conscience. C'est ce prin-

cipe immanent de l'auto-unification des singularités (par déplacements à partir d'une ligne de fuite qui les traverse en les emportant vers un point aléatoire) qui hantent la surface, sans l'occuper, qui préside, pour Deleuze, l'entrée dans le champ transcendantal compris comme champ de l'impersonnel et du pré-individuel (*Logique du sens*, op. cit., « Quinzième série. Des singularités », pp. 139-141). Voilà, donc, un pan de l'*empirisme transcendantal* deleuzien.

Ces « facteurs individuels », ce mode d'individuation sans sujet, sont des « heccéités » - « ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des "Moi" ». Et la question surgit : ne sommes-nous pas de telles heccéités plutôt que des "moi" ? (...) Nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des singularités pré-individuelles et des individuations non-personnelles. » (Gilles Deleuze, « Un concept philosophique », Cahiers Confrontation, n° 20, hiver 1989, pp. 89-90); « Il n'y a plus de formes, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuels de la force anonyme » (« Spinoza et nous », Revue de synthèse, Janv.-Sept. 1978, p. 172) », apud Anne Sauvagnargues, « Heccéité », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la dir. Robert Sasso et Arnaud Villani), Les Cahiers de Noesis n° 3, Printemps 2003, p. 173); « Les heccéités sont seulement des degrés de puissance qui se composent, auxquels correspondent un pouvoir d'affecter et d'être affecté ; des affects actifs ou passifs, des intensités. » (Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 111).

la science construit des états de choses avec ses fonctions »¹³.

Cet affrontement du chaos est mobilisé par l'acte de création en tant qu'acte de résistance¹⁴ mis en œuvre devant quelque chose de « trop grand » pour le sujet:

Les artistes sont comme les philosophes (...), ils sont souvent une petite santé fragile, mais ce n'est pas à cause de leurs maladies ni de leurs névroses, c'est parce qu'ils ont vu dans la vie quelque chose de trop grand pour quiconque, de trop grand pour eux, et qui a mis sur eux la marque discrète de la *mort*. Mais ce quelque chose est aussi la source ou le souffle qui les font vivre à travers les maladies du vécu (...). »¹⁵ (n.s.); « Il [l'artiste] a vu dans la vie quelque chose de trop grand, de trop intolérable aussi, (...) faisant éclater les perceptions vécues (...) le romancier ou le peintre revoient les yeux rouges, le souffle court. »¹⁶

Cet écueil « trop grand » que doit nécessairement rencontrer la pensée pour devenir une pensée créatrice n'est pourtant pas ce à quoi la pensée doit résister pour devenir un acte de création: au contraire, le sujet qui pense doit absolument s'y soumettre pour devenir un sujet qui crée, mais il ne peut pas le faire sans se résister à lui-même, à la puissance édifiante du Je; pour devenir une pensée créatrice, la pensée doit absolument se soumettre à ce « trop grand » pour elle, mais elle ne peut pas le faire sans se résister à elle-même, sans se dissoudre et épouser le chaos.

Spinoza semble ici contredit: cette auto-affection « trop grande » qui conduirait à un esprit « plus grand » ne va pas de soi, puisque le sujet heurté à une surpuissance du sensible tombe, au contraire, dans un état a-cognitif. Selon Deleuze, justement, « C'est toujours à partir d'un signal, c'est-à-dire d'une intensité première, que la pensée se désigne. (...) nous sommes conduits de la limite des sens à la limite de la pensée (...) »¹⁷.

Mais qu'arrive-t-il une fois atteinte cette limite de la pensée? On répondra à cette question par le schéma suivant, qui s'avérera être en accord avec les propos de Spinoza:

limite des sens → limite de la pensée →
création (pensée créatrice)

Une fois le sujet devenu heccété, ou le *moi* devenu *il*, et sa pensée - arrêtée, la libération d'une puissance sur-personnelle peut donner lieu à un acte de création.

Cette force intrusive du « trop grand pour moi » n'est pourtant rien d'extérieur au sujet: c'est le *dehors* deleuzien, compris ici comme une force réactive interne, c'est-à-dire une force qui n'est victorieuse que par une volonté de puissance - au sens de Nietzsche dans le recueil homonyme - négative: en ôtant le pouvoir à la force active, la force réactive ne triomphe pas en composant une force supérieure, mais en décomposant la force active (le Sujet); possédée par l'esprit du négatif, elle ne triomphe

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 174, *passim*.

¹⁴ Dans sa conférence « Qu'est-ce que l'acte de création » prononcée le 17 mai 1987 dans le cadre des Mardis de la Fondation FEMIS, Gilles Deleuze assimile l'acte de création à un acte de résistance.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 161-162 et 163.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 313.

pas par addition, mais par soustraction, et, en même temps, elle dote la force active d'un nouveau pouvoir – un pouvoir que Deleuze qualifie d'« étrange », d'« inquiétant », d'« intéressant »¹⁸.

Cet excès débordant que peut rencontrer le sujet dans son auto-affection pathétique, cette force réactive qui le déstabilise ne se manifeste donc pas comme un surplus affectif, mais comme une réduction, un vide affectif, et c'est précisément cet affect non-affectif, apathique d'un sujet dessaisi de son pouvoir d'action qui conduit la pensée à sa limite.

Lorsque la pensée est ainsi soumise à la rencontre violente d'un signe sensible intensif, invivable, qui la rompt, elle peut s'ouvrir à l'impossible et au silence (à l'absence d'œuvre), ou bien, par cela même, à une consistance contenant cet impossible et ce silence: à la création¹⁹. Le point de départ de la pensée créatrice c'est la sensibilité. « (...) sur le chemin de ce 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. »²⁰, note Deleuze. Ce qui donne lieu à la création c'est précisément une affaire de corps, mais d'un corps vu comme désorganisation de son organicité par l'intensité qui le traverse, d'un corps d'autant plus vivant qu'il sera désorganisé d'un plus grand nombre d'intensités. C'est, évidemment, le « corps sans organes » deleuzien, un corps intensif, libéré de son organisation organique, puisque « Le corps

souffre d'être ainsi organisé, de ne pas avoir une autre organisation, ou pas d'organisation du tout: (...) « Pas de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Pas d'œsophage. Pas d'estomac. Pas de ventre. Pas d'anus. »²¹. Cette dissolution du sujet dominateur, de la force active qui perd son pouvoir pour atteindre ainsi une puissance sur-personnelle, créatrice (le « nouveau pouvoir » dont parlait Nietzsche), qui passe nécessairement par la montée de la vie organique à la vie inorganique, signale l'affinité de la pensée créatrice avec le chaos.

Le sujet séparé de son *pouvoir* par l'annihilation de ses perceptions et affections ordinaires – qui deviennent ainsi indépendantes de toute subjectivité, impersonnelles, faisant monter dans le Je la *puissance* de la troisième personne –, une fois expulsé de sa sensibilité, s'ouvre à une autre sensibilité: à ce que Deleuze appelle *affects* et *percepts*, des blocs de sensations dépourvus des opinions et significations ordinaires, des forces a-signifiantes du sensible qui *forcent à penser*, mettant à jour la pensée comme mouvement par lequel on recontacte la genèse de son engendrement. Par l'affrontement avec le chaos, l'indéterminé, la pensée devient un dispositif créateur qui se joue entre les intensités chaotiques dont elle s'arrache et la composition d'une consistance. Véronique Bergen souligne, justement, que « Ce n'est que sous l'impact d'un point d'excès raturant la concorde des facultés, implosant tout rapport intentionnel que la pensée est

¹⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 75.

¹⁹ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article « La main passive: absence d'œuvre, résistance et désœuvrement », dans *Studia UBB Philosophia*, vol. 63, n° 1 / 2018, pp. 39-58.

²⁰ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 188.

²¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 14.

à même, au sein même de la défaisance du rapport ontique entre sujet et objet (...) d'« illimiter ses pouvoirs », de « transmuier son impuissance en puissance »²².

La traversée de la sensibilité par le dehors produit, donc, un point de crise qui fend la sensibilité en deux, qui ouvre dans la sensibilité ordinaire, soumise aux lois de la signification, de l'entendement et de la représentation, une autre sensibilité, extraordinaire (les affects et percepts deleuziens); ce point de crise qui violente ainsi la pensée c'est le point de départ de la pensée créatrice. La pensée créatrice commence à la marge de la pensée. On pourrait même dire que le point de départ de la pensée créatrice c'est l'arrêt de la pensée, une pensée qui se stoppe, qui quitte le champ de la cognition et de la recognition et déraile, emportée par une ligne de fuite produite dans le corps²³, vers le plan inorganique et impersonnel d'une puissance sur-personnelle.

3. Conclusion

La pensée créatrice peut-elle être légitimement prise en charge par le concept de *cognition incarnée*, dès lors qu'elle suppose une incarnation dans le corps sans organes et une anti-production de sens, un éclat du sens vouant le sujet à l'a-pathie? Nous pensons qu'on peut affirmer qu'avec l'acte de création, la cognition incarnée bascule non vers une désincarnation, puisque le corps y

est d'autant plus sollicité qu'il est le point même d'engendrement du processus créateur, mais vers une désobjectivation: elle a lieu dans la corps, certes, un corps qui reste le lieu d'inscription de la pensée, mais qui en même temps se cognitivise, devenant une émission de pensée: il arrête le sens produit par la pensée, il y produit du chaos, pour créer du sens sensible en tant que blocs sensibles qui n'expriment plus rien (anti-sémantiques) et ne dévoilent plus rien (anti-phénoménologiques). La cognition devient alors ce qu'on pourrait appeler une « chaognition », faculté impersonnelle et par là, sur-personnelle, qui mobilise non le pouvoir de l'activité, mais la puissance de la passivité.

Bibliographie :

- Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Éditions du Seuil, Paris, 2000
- Jdey, Adnen (dir.), *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique*, De l'incidence Éditeur, 2013
- Varela, Francisco, Thompson, Evan, Rosch, Eleanor Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Seuil, Paris, 1993
- Spinoza, *Éthique*, trad. par Raoul Lantzenberg, Flammarion, Paris, 1908
- Cahiers Confrontation*, Paris, n° 20 /1989
- Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la dir. Robert Sasso et Arnaud Villani), Les Cahiers de Noesis, Centre De Recherches d'Histoire Des Idées, Nice, Cahier n° 3 / printemps 2003

²² Véronique Bergen, « La création chez Deleuze: du sensible à l'empirisme transcendantal » pp. 77-93, dans *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique et clinique* (sous la direction d'Adnen Jdey), De l'incidence éditeur, 2013, p. 81.

²³ Plus précisément: *sur* le corps, à sa surface qu'est la peau, ce point de contact entre l'espace intérieur et l'espace extérieur, hanté par les singularités, par l'énergie potentielle de l'avènement du sens, selon Deleuze (*Logique du sens*, *op. cit.*, pp. 140-142).

Corpus Gilles Deleuze

Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris, 1962

Différence et Répétition, PUF, Paris, 1968

Logique du sens, Minuit, Paris, 1973

Spinoza. Philosophie pratique, Minuit, Paris, 1981

L'Anti-Œdipe, Minuit, Paris, 1972 (avec Félix
Guattari)

Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, Paris, 1991
(avec Félix Guattari)

Dialogues, Flammarion, Paris, 1996 (avec Claire
Parnet)