



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Jérémie Valentin

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (science politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Politique de l'entre-deux dans la philosophie de Gilles Deleuze

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

G. Labelle

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

C. Boundas

K. Mellos

P. Saurette

D. Tanguay

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

POLITIQUE DE L'ENTRE-DEUX DANS LA PHILOSOPHIE
DE GILLES DELEUZE

Par Jérémie Valentin

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en Science politique

Directeur : Gilles Labelle

Science politique
Université d'Ottawa

© Jérémie Valentin, Ottawa, Canada, 2005



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 0-494-11032-5
Our file *Notre référence*
ISBN: 0-494-11032-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

REMERCIEMENTS

À Francis, Nelly, Philippe-François, Gilles, Julie, Roodly, François, Dalie, Yvette, Julien, Germaine, Paul, Marc, Valérie, Patrick, Catherine, Sandrine, Anne-Marie, Carol, Daniel, Hélène, Joël, Judith, Fabien, Alexandre, Thomas, Jean-François.

Singularités.

Table des matières

<u>RÉSUMÉ</u>	III
<u>ABRÉVIATIONS</u>	IV
<u>INTRODUCTION</u>	p. 1
<u>CHAPITRE 1 : Le problème politique</u>	p. 8
<u>Section 1</u> : Entre désir et posture	p. 8
1.1) Le problème du désir	p. 8
1.2) La posture	p. 35
1.3) Les limites	p. 56
<u>CHAPITRE 2 : Entre <i>L'Anti-Œdipe</i> et <i>Mille plateaux</i></u>	p. 64
<u>Section 1</u> : De la posture	p. 65
1.1) La tentative de renversement du platonisme	p. 65
1.2) La philosophie du désir	p. 71
1.3) Une posture sobre	p. 76
<u>Section 2</u> : « L'entre-deux » politique	p. 78
2.1) Histoire et devenir	p. 78
2.2) La fabulation	p. 90
2.3) Les limites	p. 99
<u>CHAPITRE 3 : Entre l'homme et la bête</u>	p. 105
<u>Section 1</u> : Une politique à venir	p. 109
1.1) Instincts et institutions	p. 109

1.2) La fêlure	p. 125
<u>Section 2</u> : Une politique involontaire ou de l'involontarisme en politique	p. 136
2.1) Le fatigué et l'épuisé	p. 137
2.2) Les limites	p. 144
2.3) Entre l'épuisé et le fatigué	p. 147
<u>CHAPITRE 4 : L'aristocratie</u>	p. 159
<u>Section 1</u> : Entre le philosophe voyant et le non-philosophe	p. 171
1.1) La posture du chef	p. 171
1.2) Ni de près, ni de loin	p. 182
<u>CHAPITRE 5 : La démocratie</u>	p. 192
<u>Section 1</u> : Entre la démocratie et le devenir-démocratique	p. 194
1.1) La démocratie est un fait majoritaire	p. 194
1.2) La perversion : prélude au devenir-démocratique	p. 206
1.3) Le devenir-démocratique	p. 215
<u>CHAPITRE 6 : La posture</u>	p. 223
<u>Section 1</u> : Entre l'aristocratie et la démocratie	p. 227
1.1) L'éthique de Deleuze selon Philippe Mengue	p. 227
1.2) Une posture involontaire	p. 234
<u>CONCLUSION</u>	p. 249
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	p. 294

RÉSUMÉ

Notre thèse a pour objectif de cerner la dimension politique de l'œuvre de Gilles Deleuze. La politique de ce dernier est une posture qui procède par métamorphose et développe une mécanique de résistance au présent. La posture a une double connotation : elle désigne le philosophe qui s'expose à des affects et la méthodologie iconoclaste de Deleuze. La posture, cet entre-deux, est un ensemble de signes que le philosophe tente de déchiffrer et la création simultanée qui en résulte. Deleuze est toujours d'un point de vue politique *entre-deux*. Ainsi, cette posture ne devient apparente que si l'on comprend ce qui se joue *entre* la philosophie et la philosophie politique, *entre* l'homme et l'animal, *entre* l'aristocratie et la démocratie, *entre* la philosophie et la non-philosophie. Afin d'y parvenir, il est nécessaire de saisir la méfiance qu'il cultive face à la politique en tant que telle et la prudente politique qu'il développe lui-même. Autrement dit, cette posture délimite une zone d'analyse privilégiée qui refuse tout compromis avec le présent et rejette tout fantasme révolutionnaire. Intenable, inclassable, cette posture a pour objectif la restauration du lien rompu entre l'homme et le monde. Accéder à cet interstice, c'est pénétrer un univers marqué du sceau de l'indiscernable dont la fabulation est le vecteur de prédilection. C'est suivre Deleuze sur les chemins d'une douce folie.

ABRÉVIATIONS

Les œuvres de Gilles Deleuze (et Félix Guattari) sont indiquées par les sigles suivants:

Instincts et institutions, Hachette, 1953	= Ii
L'Anti-Œdipe, Minuit, 1972	= ACE
Le Bergsonisme, P.U.F, 1966	= B
Critique et Clinique, Minuit, 1993	= CC
Dialogues (en collaboration avec Claire Parnet), Flammarion, 1977	= Dial
Différence et répétition, P.U.F, 1968	= DR
Empirisme et subjectivité, P.U.F, 1953	= ES
L'Épuisé (in Samuel Beckett, <i>Quad</i>), 1992	= EP
Foucault, Minuit, 1986	= F
Francis Bacon: Logique de la sensation (2 vol.), 1981	= FB
Cinéma 1: L'image-mouvement, Minuit, 1983	= C1
Cinéma 2: L'image-temps, Minuit, 1985	= C2
Hume, sa vie, son œuvre, P.U.F, 1952	= H
Kafka, pour une littérature mineure, Minuit, 1975	= K
Logique du sens, Minuit, 1969	= LS
Mille plateaux, Minuit, 1980	= MP
Marcel Proust et les signes, P.U.F, 1964 & 1970	= PS
Nietzsche et la philosophie, P.U.F, 1962	= N&PH
Nietzsche, P.U.F, 1965	= N
Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Minuit, 1988	= P&V
La philosophie critique de Kant, P.U.F, 1963	= Kt
Le Pli. Leibniz et le Baroque, Minuit, 1988	= Pli
Pourparlers, Minuit, 1990	= PP
Présentation de Sacher-Masoch, Minuit, 1967	= SM
Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, 1991	= QPH
Spinoza et le problème de l'expression, Minuit, 1968	= SPE
Spinoza, philosophie pratique, P.U.F, 1970	= S
Superpositions (en collaboration avec Carmelo Bene), Minuit, 1979	= SUP
L'île déserte et autres textes, (Textes et entretiens, David Lapoujade), Minuit, 2002	= ID
Les cours sont disponibles à l'adresse suivante : www.webdeleuze.com	= Cours
Deux régimes de fous, (Textes et entretiens, David Lapoujade), Minuit, 2003	= DRF

D'un tempérament altier, il ne supportait que le peuple.

André Bernold, « Suidas », *Philosophie*, numéro 47, 1998, p. 8.

INTRODUCTION

Le problème de recherche:

Notre thèse a pour objectif de cerner la dimension politique de l'œuvre de Gilles Deleuze. Y-a-t-il une politique chez Deleuze? Si oui, quelle en est la nature? Tel est l'objet de notre recherche. Si l'on peut clairement situer Gilles Deleuze dans la mouvance néo-nietzschéenne, si on peut le qualifier d'historien de la pensée, le vocabulaire manque lorsque nous devons cerner la dimension politique de son œuvre. À l'instar du « mao » cité dans « Les intellectuels et le pouvoir » (ID, 288), nous comprenons parfaitement la politique chez Michel Foucault, mais celle de Deleuze, s'il en existe une, reste plus obscure. Gilles Deleuze est parfois considéré comme un réactionnaire, un révolutionnaire

ou encore un anarchiste. Est-ce si simple? N'est-ce pas là amoindrir le travail du philosophe en l'étiquetant trop facilement?

L'œuvre de Deleuze regroupe vingt-six ouvrages signés de sa main ou écrits en collaboration avec le psychanalyste Félix Guattari. Deleuze y traite de la pensée de Kant¹, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz, Hume, Foucault, du rôle de Kafka, Proust, Sacher-Masoch, de la peinture de Francis Bacon, du cinéma et du théâtre. À première vue, qu'il s'y trouve une thématique politique, si l'on entend par là l'organisation de la polis, n'est pas évident. Il n'existe pas de traité politique, de programme politique à analyser ou à commenter. Et si nous regardons du côté de l'orientation politique du philosophe, elle ne semble pas particulièrement féconde, du moins ses caractéristiques principales sont fort sommaires : « [Deleuze] voyage peu, n'a jamais adhéré au Parti Communiste, n'a jamais été phénoménologue ni heideggerien, n'a pas renoncé à Marx, n'a pas répudié mai 68² ».

Il est important de garder présent à l'esprit que Deleuze est un philosophe, au sens le plus pur du terme, et que par conséquent, c'est dans sa philosophie que doit se trouver, si elle existe, sa politique. Cette remarque, qui peut être jugée banale, soulève néanmoins le sempiternel problème de la relation entre la politique et la philosophie.

Chercherons-nous, par conséquent, à présenter ce qui pourrait être appelé *la philosophie politique* de Gilles Deleuze? La question est délicate et il faut dès à présent en comprendre l'enjeu.

¹ Nous ne discuterons pas dans notre thèse des auteurs en eux-mêmes mais plutôt de l'interprétation que Gilles Deleuze en donne. Nous ne procéderons pas, par conséquent, à une généalogie des concepts. Autrement dit, notre analyse repose sur le Kant de Deleuze, sur le Foucault de Deleuze, etc.

² Yannick Beaubatie (dir.), *Tombeau de Gilles Deleuze*, Paris, Mille Sources, 2000, p. 263.

La logique exigerait dans un premier temps que nous cernions sa conception de la philosophie, sa méthode de travail et que nous tentions de le situer dans l'histoire de la pensée. Le versant politique, quant à lui, parce qu'il représente notre objet de recherche, devrait être déduit de cette investigation liminaire. À ce stade-ci, nous ne possédons que deux maigres indices dont nous pouvons interroger le sens. Le premier est une définition: la philosophie politique nous dit Deleuze, « ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher » (ES, 41). Le second est relatif à une appréciation d'un ouvrage: « *L'Anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique » (PP, 230).

C'est l'impression d'un choc entre l'aspect institutionnel, artificiel et la dimension naturelle qui émane de ce premier indice inspiré des travaux de Hume. Quelles sont les conditions nécessaires à l'établissement et au maintien de la justice, de l'équité dans une société? Quel type d'institution doit-on créer afin de maintenir un juste équilibre et selon quels principes moraux? C'est au fond une question très classique en philosophie et une préoccupation somme toute légitime. À ce niveau-là, Deleuze se conforme à ce qu'on attend du philosophe en s'interrogeant sur la gouverne de la cité.

Le deuxième indice, lui, nous laisse songeur. *L'Anti-Œdipe*, écrit en collaboration avec Félix Guattari, l'œuvre la plus connue du philosophe ou à tout le moins la plus commentée, marque un tournant dans la pensée de Deleuze. Cette critique de la psychanalyse, s'articulant autour d'une redéfinition du concept de désir, malmène le freudo-marxisme et s'en prend à la loi d'airain d'Œdipe. Ce n'est pas tant dans le lourd appareillage conceptuel de cet épais volume, qui a parfois des allures de *Critique de la raison dialectique*, que nous trouvons une piste de recherche mais dans la cible qu'il vise. Selon Vincent Descombes:

Ce que l'on appellera après 1970 la philosophie du désir et dont l'ouvrage classique sera *L'Anti-Œdipe*, se réclamera de Nietzsche et lui empruntera le mot d'ordre: « Renverser le platonisme ». Deleuze oppose en effet la conception affirmative du désir productif et créateur à l'interprétation « platonicienne », puis « chrétienne », du désir comme manque, détresse, souffrance³.

Deux époques différentes, celle de l'interrogation sur les empiristes et celle de la critique psychanalytique, nous invitent à nous questionner sur la tendance qui se dégage de ces réflexions que rien ne paraît réunir si ce n'est, peut-être, la relation amour-haine que Deleuze voue à Platon. N'oublions pas que Deleuze a écrit : « Si l'on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *Comment? Combien? En quel cas?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît (...) platonicien. S'il s'agit au contraire d'un Platon partisan d'une simplicité de l'essence ou d'une ipséité de l'Idée, alors non » (ID,162). Cette relation ambiguë à Platon gouverne-t-elle un rapport au politique qui peut certes paraître quelque peu trouble? D'un côté, Deleuze se préoccupe, dans la lignée platonicienne, des problèmes classiques de la cité, de sa gouverne, de son organisation et se tourne vers l'aspect institutionnel pour les résoudre. De l'autre, cependant, il mènerait une lutte, une tentative de renversement radical du platonisme, qui est tout de même à l'origine de la tradition de la philosophie politique, au moyen d'une méthodologie iconoclaste. S'agit-il de trancher entre ces deux orientations apparemment contradictoires?

Pour répondre à ces questions, il nous faudra tracer un itinéraire afin de restituer de la cohérence au sein d'un problème politique apparemment posé de manière disparate. En

³ Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 39.

effet, chez Deleuze tout semble à prime abord politique. Deleuze et Guattari confirment cela lorsqu'ils avancent : « Nous avons l'impression de faire de la politique même quand nous parlons de musique, d'arbres ou de visages » (DRF, 164). Il sera par conséquent nécessaire de définir ce que Deleuze entend par politique et philosophie politique. Pour ce faire, une revue de la littérature ainsi qu'un survol de la pensée de l'auteur s'imposent d'abord. Nous pourrions ainsi délimiter le champ d'investigation et poser adéquatement le problème politique.

Nous nous concentrerons, dans un premier temps, sur l'oscillation entre le « désir » et la « posture » et nous tenterons de distinguer une approche axée sur le concept de désir d'une approche tributaire du mouvement ou de son absence (Chapitre 1: Le problème politique). Parce que le « désir » est couramment associé à la politique de Deleuze, nous expliquerons les raisons qui nous poussent à nous distancer de ce concept au profit de celui de « posture ». Nous articulerons notre critique autour de l'ouvrage de Paul Patton intitulé *Deleuze and the Political*. En outre, nous passerons en revue le travail d'Antonio Negri, commentateur célèbre de Deleuze, pour examiner la notion de « multitude ». Nous retiendrons toutefois uniquement le concept de « posture ». Parce qu'elle possède une double connotation, nous l'étudierons par l'entremise du travail de Jacques Rancière et de François Zourabichvili.

Par la suite, nous devons mettre à l'épreuve les principales conclusions que nous tirerons de la synthèse bibliographique à laquelle nous aurons procédé. Afin d'y parvenir, nous les confronterons à la pensée de Gilles Deleuze elle-même. C'est à partir de deux principaux pôles politiques que nous accomplirons une telle tâche (Chapitre 2: Entre *L'Anti-Edipe* et *Mille plateaux*) par l'entremise d'une tentative de « renversement du platonisme » et l'affirmation du « devenir ». Nous illustrerons la lutte entreprise par

Deleuze contre les forces de la représentation afin de brosser un portrait général de sa pensée. C'est surtout la notion de « devenir » qui nous permettra, avec l'aide du travail d'Alain Badiou, de distinguer la politique de la philosophie politique et de pénétrer dans un espace inédit, celui de « l'entre-deux », caractéristique selon nous de la posture de Deleuze. Une notion primordiale se révélera au sein de ce « lieu politique »: la fabulation.

Fort de cette expérience, nous présenterons les différentes postures qu'adopte Deleuze face à la politique et raffinerons par là la notion de posture (Chapitre 3 : Entre l'homme et la bête). Cet « entre-deux », ce « devenir » sera alors soigneusement défini par le biais du devenir-animal. Afin de maintenir une distance critique, les limites de l'entreprise deleuzienne seront aussi évoquées. Parce que la posture a une double connotation, elle désigne la posture du philosophe qui s'expose à des affects et la méthodologie qu'il emploie, nous présenterons les deux versants séparément même si en réalité, ils sont liés. Le modèle de l'involontarisme politique fera alors son apparition. Ceci posé, nous disposerons alors d'une plus grande marge de manœuvre afin d'illustrer la posture de Deleuze dans ses rapports avec une extériorité. Deux espaces politiques, celui de l'aristocratie (Chapitre 4) et de la démocratie (Chapitre 5), nous permettront d'analyser le mouvement, la vitesse, axes principaux de la posture et d'en circonscrire les caractéristiques principales. En insistant sur la façon dont Deleuze crée ces espaces politiques et sur le caractère à la fois subversif et pervers – nous nous expliquerons sur ce vocable plus loin – de son approche, nous mettrons à l'épreuve la posture de Deleuze. Finalement, nous reviendrons sur cette posture pour la distinguer d'une éthique, d'un style de vie, au sens où l'entend notamment Philippe Mengue. Nous récapitulerons ses caractéristiques principales afin d'obtenir une définition la plus claire possible de la politique de Deleuze et de ses rapports avec la philosophie (Chapitre 6). Nous tenterons

finalement de situer l'auteur sur l'échiquier de la pensée politique contemporaine (Conclusion : Deleuze et nous).

Nous nous sommes fixés dans cette thèse trois objectifs principaux. Premièrement, tracer un itinéraire qui nous permet de définir la politique de Deleuze ou encore dresser une carte du problème politique. Nous désirons définir ce qu'est la politique de Deleuze, son fonctionnement et sa portée. Deuxièmement, mettre la pensée de Deleuze en perspective en nous référant à d'autres auteurs, tels que Paul Patton, Michel Foucault, Pierre Clastres et Philippe Mengue notamment afin que saillent les particularités de la politique de Deleuze et la méthodologie qu'il emploie. Finalement, circonscrire les espaces politiques inédits qu'il met en lumière ainsi que les énoncés politiques qu'il crée. Pour y parvenir, nous devons *décliner* la posture de Deleuze et ses modalités tout en gardant à l'esprit sa double connotation.

CHAPITRE 1 : Le problème politique

Nous tenterons dans ce chapitre d'indiquer les raisons qui nous poussent à affirmer que le concept de désir est problématique et que la notion de posture est plus à même de circonscrire la dimension politique dans la philosophie de Gilles Deleuze.

Section 1: Entre désir et posture

1.1) Le problème du désir

Afin de mener à bien cette revue critique de la littérature, nécessaire à l'élucidation de la problématique politique dans la philosophie de Gilles Deleuze, nous devons opérer un certain nombre de regroupements. À première vue, il existe dans la littérature deux versants principaux pour aborder la question du politique chez Deleuze: celui axé sur le désir et

celui qui ne prend pas en considération le concept en tant que tel, préférant opter pour une analyse en termes de posture, d'attitude. Cette première coupe sombre nous permet de nous orienter dans une littérature secondaire largement dominée par la figure du désir. Il est vrai qu'un ouvrage tel que *L'Anti-Œdipe*, dont le sous-titre est *Capitalisme et schizophrénie*, contient une thématique politique fondamentale. Deleuze et Guattari y traitent de l'État, de la machine de guerre, de la révolution, des minorités et des structures molaires et moléculaires. La question du fascisme est analysée et une vision universelle de l'histoire y est proposée. En outre, Deleuze soulève une question importante sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir : « le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : "Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'ils s'agissaient de leur salut?" » (ACE, 36). Il en va de même dans *Mille plateaux*, où ces notions sont revues et corrigées. Ainsi, ces deux ouvrages principaux paraissent des outils indispensables à la compréhension du politique chez Deleuze.

La question du désir et les trois « erreurs » qui, selon Deleuze, lui sont relatives (le manque, la loi et le signifiant) définissent selon plusieurs l'axe central où s'articule une réflexion sur le politique chez le philosophe. Tant Paul Patton, Ronald Bogue, Philip Goodchild, Brian Massumi que Eugene W. Holland⁴, entre autres, déclinent la question du

⁴ Paul Patton, *Deleuze and the Political*, London, New York, Routledge, 2000, p. 83 et suiv.; Paul Patton (dir.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, UK, Blackwell Publishers, 1996; Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*, London, New York, Routledge, 1989, p. 85 et suiv.; Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, London, New York, Routledge, 1999; Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, MIT Press, 1993; Philip Goodchild, *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, London, Sage, 1996; Constantin V. Boundas, Dorothea Olkowski (dir.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, London, New-York, Routledge, 1994; Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press, 1999; Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller (dir.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1998; Keith Ansell Pearson

politique à partir du noyau que constituerait le désir. C'est essentiellement à un travail exégétique de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* que se livrent ces auteurs afin de fournir une analyse du politique. Parce que *L'Anti-Œdipe* connut un impact retentissant lors de sa sortie consacrant, à tort ou à raison, Deleuze comme le philosophe du désir. La littérature anglo-saxonne s'inscrit dans ce courant (post-mai 68) tout en semblant aussi réceptive à l'idée, récurrente chez Deleuze, d'une abolition des frontières, d'un élargissement des horizons et d'un esprit de conquête puisés, entre autres, chez Kerouac ou London. Désirer, nous dit Deleuze, « cela signifie non pas désirer quelqu'un ou quelque chose, c'est désirer un agencement, un ensemble⁵ ». Cette ouverture permanente plaît à ces auteurs anglo-saxons parce qu'elle s'harmonise bien avec leur soif de liberté. P. Goodchild avance notamment que:

For Gilles Deleuze, there is a joy immanent in desire; but desire only exists in the relation of production that it creates. Desire produces itself, spreading by contagion but this contagion is the real production of mutually affective and transformative social relations. To produce and to know desire therefore, is to express a politics of desire: the production of desire is inseparable from the creation of new modes of social existence⁶.

Arrêtons-nous un instant sur l'utilisation du concept de désir par ces auteurs. Nous pensons que le désir tel qu'il est employé dans la littérature sur Deleuze se heurte à deux problèmes majeurs : d'une part, le désir est un concept équivoque; d'autre part il fascine et peut-être même par là mystifie les commentateurs de Deleuze, ce qui nous pousse à croire qu'il constituerait un problème à part entière.

(dir.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, London, New-York, Routledge, 1997; Ian Buchanan (dir.), *A Deleuzian Century*, London, Duke University Press, 1999.

⁵ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, en collaboration avec Claire Parnet, 15 janvier 1995, réalisation Pierre-André Boutang, documentaire diffusé sur Arte. D comme désir.

⁶ Philip Goodchild, *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, p. 41.

Le désir est un concept équivoque

Deleuze définit le désir de façon négative et positive. Commençons par la définition négative. Selon lui: « les trois contresens sur le désir sont : le mettre en rapport avec le manque ou la loi; avec une réalité naturelle ou spontanée; avec le plaisir, ou même et surtout la fête » (Dial, 125).

Si le manque ou la loi constitue une référence explicite à la métaphysique platonicienne (je désire ce qui est au-delà du monde sensible), la réalité naturelle ou spontanée renvoie à la libido (je désire une femme, un homme). Quant à la fête, Deleuze en parle afin de congédier une forme d'hédonisme liée aux événements de mai 68.

Le désir positivement considéré se définit ainsi: « le désir est production, toute production est à la fois désirante et sociale » (ACE, 352). Ailleurs, Deleuze avance que « le désir n'a pas pour objet des personnes ou des choses mais des milieux tout entier qu'il parcourt » (ACE, 348); en effet, « il [le désir] ne fait qu'un avec un agencement d'hétérogènes qui fonctionne; il est processus, contrairement à chose ou personne. Et surtout, il implique la constitution d'un champ d'immanence ou d'un corps sans organes qui se définit seulement par des zones d'intensité, des seuils, des gradients, des flux » (DRF, 119).

Justement, parce qu'il y a toujours un doute quant à la signification de ce concept – est-il entendu en son sens négatif ou positif? – Deleuze insiste pour en souligner les contresens potentiels. Outre le fait que le concept ne repose pas sur lui-même mais implique la compréhension d'autres concepts (corps sans organes, immanence...), il a été si longtemps pris dans les rêts d'Œdipe que sa signification en a été peut-être définitivement altérée. Foucault le premier exprimait ses réticences face au vocable :

je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé (...) alors moi, ce que j'appelle « plaisir », c'est peut-être ce que vous appelez désir; mais de toute façon j'ai besoin d'un autre mot que désir. (DRF, 119)

Articuler la problématique politique chez Deleuze autour du désir nécessite une réflexion approfondie sur le terme et ses implications que l'on tend trop souvent à tenir pour non problématiques. Elle exige, en même temps, un réapprentissage de sa signification en tant que volonté de puissance⁷. La démarche intellectuelle consiste donc d'abord à comprendre ce que le désir n'est pas, pour assimiler ensuite ce qu'il est. C'est le premier problème que soulève ce concept et non le moindre. Si Foucault lui-même semblait mal à l'aise face au choix du terme, s'il a cru bon d'exprimer ses réserves, c'est qu'il n'est pas question d'une simple préférence, c'est, comme le dit très justement Deleuze, « autre chose qu'une question de mot » (DRF, 119). Ce concept engendrerait alors un véritable débat philosophique quant à la pertinence de son utilisation. N'est-il pas alors délicat de l'utiliser quasi-exclusivement et, répétons-le, sans le problématiser, pour raisonner sur la dimension politique chez Deleuze?

Le désir fascine et mystifie

Une fois ce premier problème posé, la principale difficulté réside, selon nous, dans l'utilisation abusive du concept et de la fascination qu'il a su exercer. Les remarques de

⁷ Vincent Descombes souligne que « ce désir productif n'est autre que la volonté de puissance nietzschéenne ». Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, p. 193.

David Rabouin sur le désir sont très pertinentes à cet égard. Il part d'une question très large pour ensuite en évaluer toutes les conséquences :

qui peut aujourd'hui lire *L'Anti-Œdipe*? Entendons : qui peut le lire sans le transformer en du sous-Reich, du sous-Laing, quand ce n'est pas du sous-Debord? Qui peut comprendre qu'il s'agissait moins de prendre l'intrusion du désir sur la scène politique comme objet (ce qui avait été fait depuis longtemps) que de lui offrir une pensée qui manquait à l'appel⁸?

Rabouin souligne toutes les difficultés inhérentes à la lecture et à l'utilisation de l'œuvre de Deleuze et cible l'utilisation *ad nauseam* du concept de désir : « on peut répéter à l'envi quelques formules bien frappées, brandir à tout va "des machines désirantes", "plan de consistance", et autres "lignes de fuite", cela ne préservera pas de la regrettable alchimie qui transforme aujourd'hui ces formules en plomb⁹. » C'est en ce sens là que nous affirmons que ce concept fascine et mystifie. Deleuze et Guattari ont été perçus tels les philosophes du désir mais l'exercice intellectuel qu'ils suggéraient n'a pas été bien compris, comme si le désir avait été saisi à l'état brut. Comme le dit justement Rabouin : « le concept n'est pas passé¹⁰ ». *L'Anti-Œdipe*, paru en 1972, fut d'ailleurs qualifié par Deleuze lui-même, même si c'est avec certaines restrictions, « d'échec complet¹¹ ». Le raisonnement de Rabouin repose sur l'idée que le concept a été mal compris et que ce

⁸ David Rabouin, « La pensée du désir, un échec? », *Le magazine littéraire*, numéro 406, février, 2002, p. 49.

⁹ David Rabouin, « La pensée du désir, un échec? », p. 50-51.

¹⁰ David Rabouin, « La pensée du désir, un échec? », p. 51.

¹¹ « *L'Anti-Œdipe* est après 68 : c'était une période de bouillonnement, de recherche. Aujourd'hui il y a une très forte réaction. C'est toute une économie du livre, une nouvelle politique, qui impose le conformisme actuel. Il y a une crise du travail, une crise organisée, délibérée. Au niveau des livres comme à d'autres niveaux. Le journalisme a pris de plus en plus de pouvoir sur la littérature. Et puis, une masse de romans redécouvrent le thème familial le plus plat, et développent à l'infini tout un papa-maman : c'est inquiétant, quand on se trouve un roman tout fait, préfabriqué, dans la famille qu'on a. C'est vraiment l'année du patrimoine, à cet égard *L'Anti-Œdipe* a été un échec complet ». Propos repris par David Rabouin, « La pensée du désir, un échec? », p. 50.

défaut de compréhension nous a plongé dans une impasse. Rabouin, n'hésite pas, en ce sens, à parler d'un « échec complet de la pensée du désir » et d'un vaste « malentendu ». S'il nous invite à repenser le désir, c'est surtout pour nous faire comprendre « qu'il est resté un problème ». En somme, il ne se contente pas de souligner l'échec des « pop'philosophes », il réaffirme le travail qu'exige la conceptualisation. Nous ne sommes à l'abri de rien et nous ne deviendrons pas des créateurs instantanément, semble-t-il nous dire, encore moins des philosophes, mais nous devons avoir conscience du danger qui nous guette :

vous ne pourrez pas faire l'économie de l'ontologie qui soutient l'éthique et la politique du désir sans la manquer. La machine désirante n'est pas un objet pop', dont le seul usage était de vous divertir, elle est un dispositif ontologique complexe (...). Avis aux modernes « créateurs » : la pop'philosophie n'était pas pop au sens de ces objets transparents où s'arrête aujourd'hui notre désir. Elle l'était d'investir au plus profond la nouvelle culture comme culture du désir et de lui annoncer comme le vit très bien Foucault, son danger : *ne tombez pas amoureux du pouvoir*. Problème qui n'est pas de décision, mais de concept. Car c'est notre concept de désir qui porte aujourd'hui à l'amour du pouvoir – que nous le voulions ou non¹².

Que la notion de désir participe de nos jours d'une certaine doxa et qu'elle puisse même, comme le dit Rabouin, être associé à un certain amour du pouvoir – *si le désir est désir d'objets, ceux qui les fournissent exercent un pouvoir sur ceux qui les demandent* – cela ne devrait-il pas nous amener à traiter avec suspicion toute entreprise qui renvoie l'essentiel de la politique deleuzienne à elle? Comment pourrait-on alors avancer des arguments solides au sujet de la politique chez Deleuze en l'orientant essentiellement autour du concept de désir si l'on prend en considération que la base sur laquelle il repose

¹² David Rabouin, « La pensée du désir, un échec? », p. 51.

est fragile, que sa signification est loin d'être univoque et que le tout achoppe sur un vaste malentendu?

Le raisonnement de Rabouin ne s'arrête pas au niveau de la simple critique, il ouvre une piste de réflexion. Selon lui,

Comment (...) colporter aujourd'hui la parole vive d'une pensée du désir? Certainement pas en la présentant comme une « bonne parole ». Les disciples sont ici aussi dangereux que les détracteurs et le style prophétique n'a assurément servi personne. Deleuze disait souvent que la philosophie n'est jamais critique (positive ou négative) des réponses, activité bête s'il en est, mais critique des problèmes. Foucault ne concevait pas autrement son travail. Penser consiste moins, dans l'un et l'autre cas, à disputer à l'infini sur des thèses convenues (Désir versus Amour, Eros versus Agapè, Plaisir versus Manque) qu'à évaluer des problèmes – fût ce pour constater que certains sont encore intéressants. Abandonnant toute prudence, nous irons donc jusqu'à dire, pour clore ce sombre bilan, qu'en ce qui concerne le désir, les problèmes sont aujourd'hui plus intéressants que jamais¹³.

Rabouin se tourne ainsi vers la distance qui sépare Foucault de Deleuze et se propose d'analyser les réticences de l'un et les explications de l'autre au sujet du désir afin d'en reformuler le problème ou d'en problématiser le sens¹⁴.

En somme, le désir parce qu'il est équivoque, qu'il prête à confusion et qu'il est beaucoup plus un problème qu'un concept, nous semble peu enclin à constituer la plateforme essentielle qui nous permettra d'élucider l'énigme que représente la politique chez Deleuze. Par conséquent, nous nous décentrerons par rapport à lui. Ce qui ne signifie pas pour autant que nous abandonnerons *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* mais plutôt que nous nous montrerons plus critique à leur endroit et alerte vis-vis des transformations qui

¹³ David Rabouin, « Entre Deleuze et Foucault : penser le désir », *Critique*, juin-juillet, 2000, p. 490.

¹⁴ Le dialogue interrompu entre le philosophe et l'historien du présent reste à explorer, très peu d'auteurs s'étant penchés, pour le moment, sur la question. Soulignons l'excellent travail de Keith Robinson, « Thought of the Outside. The Foucault-Deleuze Conjunctions », *Philosophy Today*, numéro 43, printemps, 1999, p. 57-72.

surgissent entre le Tome 1 et le Tome 2 de *Capitalisme et schizophrénie*. Nous tenterons, dans notre thèse, de mettre ces mises en garde à profit.

Les impasses d'une approche de la politique deleuzienne axée essentiellement sur le désir sont visibles au mieux dans l'ouvrage de Paul Patton intitulé *Deleuze and the Political*. En donnant une explication monocausale de la politique articulée en grand partie autour du concept de désir, Patton tombe précisément dans les travers dénoncés par Rabouin. Pour lire *Deleuze and the Political*, il faut garder en tête l'avertissement suivant : « Dès qu'on se réclame d'un philosophe pour penser sur lui ou à partir de lui, le risque est double (...) : il faut éviter à la fois la paraphrase et l'illustration, le calque et l'application¹⁵ ». Nous présenterons dans un premier temps les temps forts de l'ouvrage de Patton pour ensuite formuler notre critique.

Dans *Deleuze and the Political*, Paul Patton cherche essentiellement à établir des liens entre la philosophie et la politique dans l'œuvre de Deleuze. P. Patton est le premier à admettre que ces liens sont délicats à mettre en relief tant la philosophie de Deleuze est abyssale. Aussi son ouvrage, qui repose essentiellement sur l'analyse de *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* se fixe-t-il des objectifs limités. Il nous donne davantage un avant-goût de cette dimension politique sans aller jusqu'à la cerner entièrement.

¹⁵ Élie During, « Deleuze, et après? », *Critique*, numéro 620-624, 1999, p. 297.

P. Patton dresse d'abord un portrait général de la philosophie de Gilles Deleuze. La pensée de ce dernier est qualifiée de mouvante, de fuyante, sans abscisse ni ordonnée. S'inspirant de la philosophie de Nietzsche, Bergson ou Spinoza, elle consiste avant tout à créer des concepts et non à rechercher une vérité universelle. Chez Deleuze, le concept subit un développement rhizomatique, ce qui signifie qu'il renvoie à une infinité de concepts sans pour autant que l'on puisse lui assigner une origine. Patton souligne que cette conception de la philosophie se heurte à la philosophie politique classique et à son mode de fonctionnement dogmatique. Deleuze bouleverserait le « prêt à penser », la dialectique et la croyance en une vérité universelle. Deleuze puiserait son inspiration dans la généalogie nietzschéenne afin d'instaurer une critique immanente et radicale de la philosophie classique. Selon Patton : « Deleuze attributes to Nietzsche an ideal of thought which could equally be considered the goal of his own philosophy, namely a thought that would affirm life instead of a knowledge that is opposed to life...Thinking would then mean discovering, inventing new possibilities of life¹⁶. » La philosophie politique de Deleuze s'échapperait à tout moment des mailles de la pensée politique classique qui tente par tous les moyens de nous livrer la Vérité, de nous présenter l'événement tel qu'il devrait être et non tel qu'il est. Loin de vouloir restaurer la Vérité, la philosophie de Deleuze nous livrerait sa vérité, celle de l'événement.

Le lien entre une telle philosophie de la différence et la politique surgit au sein de la tension entre le majoritaire et le minoritaire, l'universel et le particulier. Ce qui sépare ces

¹⁶ Paul Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, London and New York, 2000, p. 23.

concepts n'est pas une différence quantitative mais qualitative. Selon Patton, « they [Deleuze et Guattari] go further and introduce a third term in addition to the pair majority-minority, namely becoming-minor or minoritarian, by which they mean a creative process of becoming different from the majority¹⁷. » Par le fait même, ce devenir-minoritaire joue un rôle subversif et représente une menace face à la toute puissance de la majorité. C'est pourquoi il convient de l'exalter.

Patton s'interroge également sur le concept de pouvoir-puissance tel que développé chez Nietzsche et repris par Foucault et Deleuze. Patton met l'accent sur le concept deleuzien de lignes molaires et moléculaires parce qu'elles obéiraient à des principes de fonctionnement identiques à ceux des forces actives ou réactives chez Nietzsche. Dans la philosophie politique deleuzienne, ces deux types de lignes organisent l'espace social et permettent des évaluations. Ainsi, « molar lines which correspond to the forms of rigid segmentation found in bureaucratic and hierarchical institutions; molecular lines which correspond to the fluid and overlapping forms of division characteristic of primitive, territoriality¹⁸. » Tout comme le concept de force chez Nietzsche, ces deux lignes nous mènent soit à la joie, soit au dépérissement. Il ne s'agit en aucune façon d'un simple dualisme actif-réactif, molaire-moléculaire, mais d'un procédé d'évaluation complexe où l'actif peut devenir réactif et vice-versa. Les individus empruntent ces lignes de fuite sans savoir à l'avance où elles les conduiront.

Dans le chapitre IV de son ouvrage, Patton écrit que loin du désir coupable de la psychanalyse ou du manque platonicien, le désir chez Deleuze signifierait construire un

¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

ensemble, un agencement. Le désir produit du réel tout comme le pouvoir chez Foucault. Il serait trop simple, selon Patton, d'associer le désir à la liberté sans borne; il serait plus juste de parler d'une mécanique de libération ou encore d'un « devenir-révolutionnaire » qui suscite une mutation chez les individus.

Patton introduit ici un concept central: celui de « critical freedom ». Afin d'éclairer le concept de désir, sa production d'agencement (ou de multiplicité) ou encore le devenir révolutionnaire, Patton avance l'idée de liberté critique qui doit être entendue comme « an extreme or limit case; a point at which some state or condition of things passes over into a different state or condition¹⁹ ». Tandis que le devenir-minoritaire s'intercalait, par exemple, entre la notion de majorité et celle de minorité, la liberté critique s'immiscerait entre la liberté négative de Isaiah Berlin et la critique de cette liberté par Charles Taylor. Si chez I. Berlin, la liberté présuppose un sujet statique et chez C. Taylor un sujet capable d'évaluation, la liberté critique, elle, offrirait un sujet en perpétuelle mutation. La liberté critique correspondrait à l'idée de ligne de fuite développée par Deleuze. Sans nécessairement subir un changement physique, l'individu se transformerait ou à tout le moins perdrait son enveloppe originelle pour plonger dans l'inconnu. Ce serait là le sens des propos de Deleuze sur le devenir-animal, le devenir-étudiant du professeur, ou le devenir-femme de l'homme. Ces lignes de fuite peuvent s'avérer dangereuses puisqu'elles n'ont pour finalité que d'en produire d'autres. Le désir est par conséquent la production d'une infinité d'agencements.

En conclusion de son ouvrage, Patton explore le domaine du droit et de la jurisprudence et nous présente une application possible de la « politique » deleuzienne. En

¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

étudiant le cas des aborigènes d’Australie, il tente de nous montrer comment la machine de guerre deleuzienne ou encore sa pensée nomade permet d’offrir une résistance féconde à l’État. L’exemple de la colonisation illustrerait parfaitement cela. En effet, la couronne britannique, au nom du principe juridique de la souveraineté de l’État, s’est appropriée tout au long de son histoire des territoires. Ce principe de capture, selon la terminologie de Deleuze et Guattari, a forcé les individus spoliés (non seulement les Aborigènes d’Australie mais aussi ceux de la Nouvelle-Zélande et du Canada) à se réfugier sous la protection de la loi. Selon Patton: « The legal imposition of sovereignty effects an instantaneous deterritorialisation of indigenous territories and their reterritorialisation as a uniform space of Crown land centred upon the figure of the sovereign²⁰. » Ainsi, c’est au sein de la mécanique du droit et de la jurisprudence que la résistance s’articulerait. La reconnaissance de « The doctrine of aboriginal rights » (ensemble de lois écrites et non écrites censé protéger les aborigènes d’abus juridiques éventuels) marque selon Patton, le point de départ d’un devenir-aborigène. Le statut de cette doctrine demeure cependant incertain puisque « the doctrine of aboriginal title though recognised by the common law is not an institution of the common law²¹ ». C’est précisément parce que son statut est incertain qu’elle s’inscrit parfaitement dans cette idée d’entre-deux, de mutation suggérée par le concept de devenir. C’est une véritable ligne de fuite qui permet, au sein du droit même et par l’utilisation de la jurisprudence, de percer à jour la machine de guerre étatique. Le devenir-aborigène de la couronne britannique fait jaillir un certain nombre de contradictions ou d’enclaves de résistance. Autrement dit, l’espace lisse créé par la doctrine des droits aborigènes se heurte

²⁰ *Ibid.*, p. 124.

²¹ *Ibid.*, p. 124.

à l'espace strié de la Couronne et invite à repenser le statut des aborigènes de leur propre point de vue. La machine de guerre deleuzienne ou encore la politique chez Deleuze placerait les individus et les institutions face à leurs incohérences en utilisant leurs propres armes.

L'objectif ici n'est pas d'abord d'évaluer la justesse de l'argumentation de Patton. La lecture qu'il fait de Deleuze est fidèle et méticuleuse. Le problème se situe ailleurs. Patton propose une lecture très complexe de la politique de Deleuze au sens où il passe en revue tous les concepts qui y sont reliés. Mais il faut souligner qu'il avoue d'emblée que ses ambitions sont limitées :

The aim of this book is to present some of the ways in which Deleuze's philosophy has already shown itself to be productive for political thought, and to suggest other ways it might become so. Deleuze and the political can only refer to an open-ended series of relations between philosophy and politics, a series of encounters between philosophical concepts and political events²².

Nous ne remettons pas en cause ici l'apport incontestable du travail de Patton. Cependant, son ouvrage justifie en partie la rédaction de notre thèse. Il laisse un arrière-goût d'inachevé. La résolution du problème politique chez Deleuze est constamment différée au profit d'une exégèse de ses ouvrages et d'une présentation de certains de ses concepts. Mais si l'on en croit les propos de David Rabouin présentés plus haut, et ses différentes mises en garde au niveau de l'utilisation des concepts de désir, de rhizome et de fuite, il ne faudrait pas se contenter de les utiliser ou de les « appliquer » mais plutôt tâcher de se confronter aux problèmes qu'ils soulèvent ou d'apprécier le fait qu'il ne sont pas *encore* des concepts mais bien des problèmes non résolus. Rappelons que Rabouin ne

²² *Ibid.*, p. 10.

propose pas de délaissier le concept de désir. Il délaissie plutôt l'avenue du désir en tant que concept pour se tourner vers le désir en tant que problème dans la pensée de Deleuze (et Foucault). En ce sens, il suit les enseignements de Deleuze dans la mesure où il réaffirme la nécessité du désir. Toute la clé du problème tient ainsi dans le préfixe « ré » (de ré-affirmer), dans la façon dont Rabouin se situe par rapport à Deleuze.

Cela étant dit, nous pensons aussi que Patton n'est pas assez prudent dans son travail sur la politique deleuzienne et ne prend pas le temps, puisqu'il veut certes la comprendre mais aussi l'utiliser ou l'appliquer, de la jauger suffisamment. Et cette tendance est révélatrice de l'attitude de certains auteurs anglo-saxons qui, au sujet de la politique, utilisent les concepts deleuziens sans ménagement. Ils « usinent », ils « machinent » et ils « assemblent » souvent sans problématiser. Mais objectera-t-on, ont-ils tort d'agir ainsi? Ce comportement n'est-il pas celui de Deleuze lui-même? N'est-ce pas lui qui nous invite à « expérimenter » plutôt qu'à interpréter?

Le problème est peut-être bien, comme le mentionne très justement Élie During, chez Deleuze lui-même qui serait le premier responsable de cette situation :

Car par delà les inévitables effets de reprise scolastique, le problème est chez Deleuze lui-même, dans la façon dont son dispositif appelle et encourage naturellement l'usage métaphorique de sa philosophie. Ainsi les deleuziens ne seront-ils vraiment fidèles au Maître qu'en le trahissant, c'est-à-dire en refusant jusqu'au bout le jeu du deleuzisme, en appliquant donc à Deleuze ses propres méthodes de travail²³.

Mais peut-être est-ce là une fausse alternative : appliquer les concepts deleuziens ou, comme le suggère Rabouin, faire « travailler » les concepts? Nous avons le sentiment que des auteurs comme Jacques Rancière, François Zourabichvili et Alain Badiou à la fois

²³ Élie During, « Deleuze, et après? », p. 301.

refusent cette alternative et cernent beaucoup mieux ces difficultés ou à tout le moins en sont beaucoup plus conscients²⁴. À l'instar de Rabouin, ils confrontent Deleuze, en réaffirmant les problèmes et en n'hésitant pas à en souligner tous les écueils. En ce sens, ils le trahissent allègrement mais au meilleur sens du terme.

Patton, lui, en présentant les concepts deleuziens les uns à la suite des autres, réduit sa marge de manœuvre critique et transforme la politique en une succession de concepts. En somme, la dimension politique y est diluée, illustrée, mais en rien définie. Le désir tel qu'il l'utilise au chapitre IV de son ouvrage en particulier nous semble cadrer parfaitement avec la critique adressée par Rabouin au sujet de la transformation des formules en « plomb » et cela, quand bien même Patton se tourne vers la liberté critique pour s'en défaire. Sa digression sur les aborigènes d'Australie ne nous aide guère, il faut l'avouer, à problématiser la politique chez Deleuze. Car c'est bien de cela dont il s'agit ici : poser un problème.

Nous n'avons pas la prétention dans cette thèse, de nous hisser au-dessus de Patton. Là n'est pas la question. Notre tâche sera accomplie dans la mesure où nous présenterons des choix clairs. Nous voudrions trouver une avenue qui nous permette de poser le problème politique sur une base conceptuelle moins controversée que celle du désir. Certes, peu de concepts deleuziens peuvent être dits clairs de prime abord, mais certains sont, comme le dit Rabouin, peut-être mieux « passés ». La « posture », nous semble-t-il, fait partie de ceux là.

²⁴ Alain Badiou articule sa pensée autour du concept « d'automate spirituel », tandis que Zourabichvili s'attarde sur le concept « d'involontarisme politique » et Rancière sur la relation entre la politique et l'écriture chez Deleuze par le biais de la « fabulation ».

Mais avant d'aborder ce concept, il nous faut nous pencher sur une approche plus récente de la politique deleuzienne qui a suscité un très grand écho. Contrairement à Paul Patton, Michael Hardt et Antonio Negri, dans leurs travaux sur la pensée de Deleuze, n'envisagent pas le désir comme l'unique clé du mystère politique quand bien même ils considèrent *Mille plateaux* comme le plus important livre politique de Deleuze et Guattari. C'est le concept de *multitude* qui est au coeur de leur préoccupation. Parce que leur approche diffère de celle de Paul Patton, nous nous y attarderons afin d'en exalter toutes les nuances.

Selon Michael Hardt, « il [Deleuze] ne conçoit pas l'individu comme fondement de l'organisation sociale. Les subjectivités sociales sont toujours au-dessus ou en dessous du niveau de l'individu, composant et décomposant des collectivités de toutes sortes. » Et il ajoute : « il y a une préoccupation politique fondamentale qui est constante: celle de la pluralité des subjectivités sociales et de la multiplicité des formes sociales²⁵ ». Toute la force de la thèse de Michael Hardt repose sur la façon dont il aborde Deleuze, opposant d'abord en quelque sorte, la lecture de Nietzsche à celle de Spinoza :

Deleuze's study of Nietzsche fails to arrive at a theory of practice because it does not arrive at a conception of a spatial or social synthesis. The Nietzschean synthesis, the eternal return, is a temporal synthesis that projects the will to power in time. Spinoza will show us, however, that a practice of joy takes place on the plane of sociality: Spinoza's common notions, for example, provide the terms for an expansive collectivity, for the creation of society, and thus constitute a powerful weapon against the sad passions²⁶.

²⁵ Michael Hardt, « Une conception non libérale du pluralisme », *Le magazine littéraire*, février, numéro 406, 2002, p. 51.

²⁶ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 55.

Le brio de cette thèse ne réside évidemment pas dans la filiation Deleuze-Spinoza, mais dans la désignation d'un point de rupture ou plus précisément dans l'affirmation de la déterritorialisation dans la pensée de Deleuze même. Hardt nous montre ce qui a permis à Deleuze de se « déprendre de lui-même ». C'est la pensée de Spinoza qui le pousse vers une plus grande sobriété, vers un comportement encore et toujours, révolutionnaire, selon Hardt. C'est cette pensée qui anime *Mille plateaux*.

Hardt isole trois moments-clés, trois rencontres de Deleuze, avec Bergson, Nietzsche, et Spinoza. C'est ce qui pousse Deleuze à passer de l'un à l'autre, autrement dit les liens qu'il tisse d'un philosophe à l'autre, qui préoccupe Hardt. Bien qu'il soit présent, le concept de désir n'occupe plus une place centrale suivant cette lecture. Il n'est plus le point de départ d'une analyse politique. S'amorce ici un autre tournant, celui du « devenir-multiple » développé notamment par Hardt et Toni Negri. Le tandem Negri-Hardt nous invite à nous pencher sur la notion de « multitud » spinoziste afin de cerner la philosophie de Deleuze et par conséquent sa politique, puisqu'« elle est définie, et elle l'est toujours chez Gilles-Félix, comme ontologie, mieux comme intervention sur l'être pour en identifier une autre forme virtuelle, qui est toujours possible²⁷. » L'écart qui sépare *L'Anti-Œdipe* de *Mille plateaux* (le tome 1 et le tome 2 de *Capitalisme et schizophrénie*), nous permettrait d'observer une dilution du concept de désir. Il devient ainsi nécessaire d'introduire une distinction entre les partisans d'une politique branchée sur les manifestations du désir dans *L'Anti-Œdipe* et ceux qui s'attardent sur sa transfiguration et sa réorientation dans *Mille plateaux*. Une nouvelle fois, Hardt nous montre la voie à suivre:

²⁷ Toni Negri, « Gilles-Félix », *Rue Descartes*, mai, 1998, p. 84.

Avant, les processus de multiplication, de pluralisation, les lignes de fuite, et ainsi de suite, semblaient avoir un pouvoir libérateur inconditionnel. Mais dans *Mille plateaux* le ton est plus sobre et l'analyse politique plus pénétrante. Certaines lignes de fuite ne sont pas créatives, mais suicidaires et destructrices. Certains devenirs ne sont pas libérateurs, mais fascistes. La politique nécessite des processus d'évaluations plus pragmatiques et c'est ce que Deleuze et Guattari se sont efforcés de développer²⁸.

C'est la nécessité d'évaluer qui nous intéresse ici. Cette politique nous ferait passer d'un pôle que Mireille Buydens qualifie de « carcéral²⁹ » à un pôle créateur. On passerait d'une ambiance mortifère (carcérale, suicidaire) à un environnement plus vitaliste (créateur). Le désir, parce qu'il prête à confusion, qu'il se prête mal à de telles évaluations pragmatiques et qu'il a abouti à de nombreux contresens, a vu son utilisation décroître. Toni Negri nous fournit de précieuses indications quant à ce que cela pourrait signifier:

Le politique qui s'exprime ici, c'est celui du communisme de la « multitud » spinozienne, celui de la mobilité dévastatrice des sujets sur la scène du marché mondial récemment constitué, c'est celui de la démocratie la plus radicale (de tous les sujets y compris les fous), dirigée comme une arme contre l'État, grand organisateur de l'exploitation des ouvriers, de la disciplinarisation des fous, du contrôle du General Intellect. *Mille plateaux* fait explicitement référence aux luttes sociales diffuses et autonomes des femmes, des jeunes, des ouvriers, des homosexuels, des marginaux, des immigrés... dans une perspective où tous les murs sont déjà tombés³⁰.

Le devenir-multiple, c'est, selon Negri et Hardt, la maximalisation de la puissance des individus en tant que vecteur révolutionnaire dans une société. C'est donc au sein de ce que Hardt appelait précédemment la « pluralité des subjectivités sociales » que nous sommes invités à situer la politique deleuzienne.

²⁸ Michael Hardt, « Une conception non libérale du pluralisme », p. 51.

²⁹ Mireille Buydens, *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990, p. 64.

³⁰ Toni Negri, « Gilles-Félix », p. 90.

Il existe aujourd'hui une multitude de citoyens, mais parler de citoyens ce n'est pas suffisant, parce que c'est simplement qualifier en termes théoriques et juridiques des individus qui sont formellement libres. Il faudrait plutôt dire qu'il existe aujourd'hui une multitude de travailleurs intellectuels. Mais cela ne suffit pas non plus. En fait, il faut dire qu'il existe une multitude d'instruments productifs qui ont été intériorisés, incarnés à l'intérieur des sujets qui constituent la société. Mais là encore, c'est insuffisant: parce qu'il faut ajouter la réalité affective, reproductive, les désirs de jouissance. Voilà, c'est cela aujourd'hui la multitude – une multitude qui ôte au pouvoir toute transcendance possible, *et qui ne peut être dominée* si ce n'est de façon parasitaire, donc féroce³¹.

Mais pouvons-nous nous rallier catégoriquement à de tels énoncés qui font de la politique deleuzienne une politique révolutionnaire voire communiste?

Comment ne pas entendre Deleuze lui-même quand il dit :

On nous a fait dire que, pour nous, le schizophrène était le vrai révolutionnaire. Nous croyons plutôt que la schizophrénie est la chute d'un processus moléculaire dans un trou noir. Les marginaux nous ont toujours fait peur, et un peu horreur. Ils ne sont pas assez clandestins. En tout cas, ils me font peur. Il y a une parole moléculaire de la folie « in vivo », ou du drogué, ou du délinquant, qui ne vaut pas mieux que les grands discours d'un psychiatre « in vitro ». Autant d'assurance d'un côté que de certitude de l'autre. Ce ne sont pas les marginaux qui créent les lignes, ils s'installent sur ces lignes, ils en font leur propriété, et c'est parfait quand ils ont la curieuse modestie des hommes de ligne, la prudence de l'expérimentateur, mais c'est la catastrophe quand ils glissent dans un trou noir, d'où ne sort plus que la micro-fasciste de leur dépendance et de leur tournoiement: « nous sommes l'avant-garde », « nous sommes les marginaux ». (Dial, 167)

Comment pourrait-on concilier, par exemple, l'idée de « multitudino spinoziste » au sens où l'entendent Negri et Hardt avec ce qui paraît être nettement ici une sorte de hiérarchisation au sein de ceux qui sont perçus comme contestataires? Malgré les assertions de Negri, tout porte à croire que Deleuze est bel et bien un penseur qui fait sa part à la

³¹ Toni Negri, *Exil*, Paris, Mille et une nuits, 1998, p. 26. Il souligne.

hiérarchie. Cette politique ne semble pas, à première vue, s'adresser à tous les sujets. Cette impression est confirmée par Alain Badiou qui parle à propos de la philosophie de Deleuze d'un véritable « aristocratie de la pensée³² ».

Certes, il ne s'agit pas ici, pas plus que dans le cas de Patton, de dénier toute valeur à l'interprétation de Hardt et de Negri. Ce sont là de fidèles lecteurs de Deleuze et ils ont su parfaitement s'approprier la pensée de celui-ci en faisant travailler ses concepts. Ils ne se sont pas contenté de les calquer ou de les reproduire. Nous sommes en accord avec David Rabouin lorsqu'il affirme que *Empire* est une « tentative d'autant plus intéressante qu'elle prétend articuler intimement une ontologie et une politique à travers le concept de multitude³³ ». En revanche, nous sommes sceptiques face à l'utilisation de cette notion de « multitudino spinoziste », axe central des écrits de Hardt et de Negri sur Deleuze. Cette notion repose d'abord sur une lecture de *L'Anti-Œdipe* qui prête à cet ouvrage l'intention de renverser le platonisme :

Pour emprunter le vocabulaire de Popper, Gilles-Félix est le pire ennemi de Platon. Éros en effet est désir. Il n'implique plus aucune transcendance. Il n'est pas moitié misère et moitié richesse, mais il est la destruction de tout médium, reconnaissance d'une force immanente et constructive. L'Empédocle de Hölderlin triomphe des flammes de l'Etna. Le communisme est rénové en tant que désir des masses³⁴.

Adversaire de la dialectique, Deleuze affirmerait donc l'immanence et le désir des masses. Negri formule tous les attendus du travail de Deleuze et Guattari en termes de désir. Nous revoilà donc aux prises avec le désir, ses apories, ses échecs. Mais Negri pousse

³² Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997, p. 141.

³³ David Rabouin et Patrice Maniglier, « Quelle politique? », *Le magazine littéraire*, février, numéro 406, 2002, p. 52.

³⁴ Toni Negri, « Gilles-Félix », p. 80.

plus loin son investigation en mettant en relation *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* par le biais d'une « ontologie du désir » qui lui donnerait de « la substance³⁵ ». *Mille plateaux* serait, écrit Negri :

Une ontologie à partir du bas, résolument antiplatonicienne, non analytique mais synthétique, non pas une déduction mais une induction, une ontologie des métamorphoses. Donc une œuvre politique, pour autant que la politique soit définie, et elle l'est toujours chez Gilles-Félix, comme ontologie, mieux comme intervention sur l'être pour en identifier une autre forme virtuelle qui est toujours possible. Aussi *Mille plateaux* est-il « tout entier un livre de philosophie politique³⁶ ».

C'est cela qui permettrait de faire jaillir ce concept de « multitude ». Toujours selon Negri:

Mille plateaux n'est pas seulement la reprise, le développement, la grande fresque de cette ébauche de postmoderne que nous trouvons déjà dans *L'Anti-Œdipe*. Dans ce scénario *Mille plateaux* s'attache surtout à la subjectivation des singularités résistantes. *Mille plateaux* trouve sa dimension spécifique en transformant cette description en perspective de rupture : c'est-à-dire en construisant la machine de guerre qui dissout la phénoménologie dans l'ontologie et modèle l'ontologie sur les mécanismes de production de la subjectivité³⁷.

L'unité d'analyse privilégiée a semble-t-il changé et il faudrait dorénavant se pencher sur ces « puissances pragmatiques », sur cette « multitude », sur ce « tissu moléculaire » ou encore sur ces « subjectivités libres et dynamiques ». C'est au sein de l'œuvre de Spinoza que Negri trouve l'origine de ce concept de multitude dont il entrevoit la pertinence chez Deleuze. Selon Negri :

Dans l'*Éthique*, le terme *multitudo* apparaît une seule fois, dans le scolie de la proposition 20 de la Ve partie : « *in multitudine causarum* ». Le terme est donc détaché de toute référence directe à la pensée politique, et pourtant il

³⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁶ *Ibid.*, p. 84.

³⁷ *Ibid.*, p. 85.

relève du cadre d'une démonstration qui peut être rattachée à la pensée politique : démonstration de la puissance de l'esprit sur les affects dans la construction de l'amour intellectuel de Dieu, démonstration que cette puissance est d'autant plus forte que le nombre des individus que nous imaginons engagés dans ce processus est élevé. Au-delà de la pure référence sémantique – « la multitude des causes » – l'apparition du terme *multitudo* n'est donc pas insignifiante. Elle est plutôt indicative d'un mouvement typique de la pensée spinozienne : dans ce contexte infini de fluctuations et d'affections naît pour l'esprit la nécessité de les régler, de les organiser dans la perspective de la puissance, et enfin, là où l'on croit saisir le développement d'une tension ascétique, voici au contraire la construction d'un horizon collectif³⁸.

Et plus loin il ajoute : « La *multitudo* dans sa nature paradoxale, est fondation de la démocratie en tant qu'elle permet à chaque individu d'introduire dans la société ses propres valeurs de liberté. Chaque singularité est fondement.³⁹ » Retracer l'origine d'un concept est une chose, en comprendre le sens en est une autre, de même que sa pertinence pour saisir, dans le cas qui nous intéresse, la politique deleuzienne. Nous nous contenterons pour le moment de souligner, comme nous l'avons mentionné précédemment, que cette idée de « *multitudo* » semble faire référence à tous les individus au sein de la démocratie, ce qui cadre mal avec certains énoncés de Deleuze concernant l'« aristocratie de sa pensée » et la distance qui sépare philosophes et non-philosophes ou certains de ses silences éloquents, notamment lorsqu'il converse avec Foucault et que ce dernier digresse sur les masses et insiste sur la nécessité de leur redonner la parole⁴⁰.

Ce qui revient sans cesse chez Negri, outre la multitude, c'est la notion de communisme. Negri avance que « le communisme est rénové en tant que désir des

³⁸ Toni Negri, *Spinoza Subversif. Variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994, p. 57.

³⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁰ Voir notamment (ID, 188).

masses⁴¹ »; ou encore : « Le politique qui s'exprime ici, c'est celui du communisme de la "multitudo" spinozienne⁴² »; ou mieux, et cet énoncé est central :

Si l'on prend le dernier travail de Deleuze, *La Grandeur de Marx*, on y trouve d'ailleurs une idée formidable : parce qu'il est question de traduire une prise de position épistémologique comme celle que représente la définition du « nom commun » (un ensemble de perceptions qui constituent un concept) en construction linguistique d'une communauté épistémologique. Il s'agit donc de la traduction de ce processus de production du « nom commun » en un processus ontologique. Le communisme, c'est la multitude qui devient commune. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'il y ait un présupposé, une idée, quelque chose de métaphysiquement caché ou qu'il y ait une unité : c'est le commun qui s'oppose à l'un, c'est un anti-platonisme poussé à l'extrême. C'est le retournement même de l'idée de communisme telle qu'elle avait été anticipée dans le développement de la pensée, et selon laquelle l'utopie constituait nécessairement l'unité, résolvait le problème de l'unité et de la souveraineté du pouvoir. Ici, c'est la multitude qui constitue le commun⁴³.

Nous pouvons tirer un certain nombre d'enseignements de ce court passage. Le raisonnement de Negri repose sur ce qu'il croit entrevoir chez Deleuze dans un ouvrage inachevé et inédit intitulé *Grandeur de Marx*. Si « le communisme, c'est la multitude qui devient commune », l'idée de « nom commun » s'éclaire si l'on comprend qu'il fait référence aux « pauvres ». À l'instar de Rancière⁴⁴, Negri choisit le pauvre comme « seul nom commun non localisable et de pure différence dans toutes les époques. (...) Le pauvre

⁴¹ Toni Negri, « Gilles-Félix », p. 80.

⁴² *Ibid.*, p. 85.

⁴³ Toni Negri, *Exil*, p. 28.

⁴⁴ « La lutte des riches et des pauvres n'est pas la réalité sociale avec laquelle la politique devrait compter. Elle ne fait qu'un avec son institution. Il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres. Il n'y a pas de la politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches. Il faut bien plutôt dire que c'est la politique – c'est-à-dire l'interruption de la simple domination des riches – qui fait exister les pauvres comme entité. » Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 28.

est sans ressources, exclu, réprimé, exploité et pourtant vivant ! C'est le commun dénominateur de la vie, le fondement de la multitude⁴⁵ ». Il ajoute :

Qui, sinon le pauvre qui est soumis et désirant, appauvri et puissant, toujours plus puissant? Ici, dans ce règne de production mondiale, le pauvre ne se distingue plus seulement par sa capacité prophétique, mais aussi par son indispensable présence dans la production d'une richesse commune, toujours plus exploitée et toujours étroitement indexée sur les salaires du pouvoir. Le pauvre lui-même est le pouvoir. Il existe une Pauvreté mondiale, mais il y a par-dessus tout une possibilité mondiale, et seul le pauvre en est capable⁴⁶.

Or, la figure du « pauvre », la « multitude », ce serait le « nouveau peuple » dont parle Deleuze (QPH, 95), ce serait « le peuple qui manque. Précisément, ce n'est pas un peuple appelé à dominer le monde. C'est un peuple mineur, éternellement mineur, pris dans un devenir révolutionnaire » (CC, 14).

Cet enthousiasme débordant de Negri ne devrait cependant pas nous faire perdre de vue que Deleuze ne se prononce aucunement sur la multitude, ni sur la forme que prendra ce peuple, dont le fait qu'il soit inscrit dans un « devenir-révolutionnaire » n'en fait pas nécessairement pour autant l'agent de la révolution (nous reviendrons sur la question du devenir plus loin). Par définition, il est à venir, il est prophétique. Pour surmonter cette difficulté, Negri pose, selon nous, que cette idée de « multitude » rappelle le « peuple mineur » de Deleuze et rejoint cet énoncé : « Les minorités et les majorités ne se distinguent pas par le nombre. Une minorité peut être plus nombreuse qu'une majorité » (PP, 234). Negri se nourrit du travail de Deleuze et dans le même temps fait travailler les concepts deleuziens, se les approprie. David Rabouin lui reproche d'ailleurs, tout en

⁴⁵ Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Exils, 2000, p. 202.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 203.

reconnaissant la pertinence de son travail, « de réduire la philosophie à un discours de pure justification⁴⁷ ». Les intuitions de Negri correspondent-elles à celles de Deleuze?

Dans la mesure où *La Grandeur de Marx* est inédit, où le concept de multitude est ambivalent voire flou et où il est pour le moins délicat d'en mesurer l'importance pour Deleuze, nous devons nous montrer prudents face à la lecture de Negri. *Empire* nous transporte en fait sur un terrain post-deleuzien, post-moderne comme le disent ses auteurs, au-delà de Deleuze (et de Foucault). Mais peut-être avons-nous encore beaucoup de chemin à parcourir avant de nous situer au-delà de Deleuze...

Le travail de Negri et de Hardt demeure néanmoins intéressant parce qu'ils tentent de montrer l'évolution du travail de Deleuze et d'élucider ce que Deleuze appelait les sociétés de contrôle, la fonction de fabulation de ce peuple prophétique, le devenir-mineur, etc. Toutes ces notions sont politiques et Negri tente, comme le dit Rabouin, « d'articuler le discours philosophique avec une pensée politique⁴⁸ ». Pour illustrer cela, nous pouvons mettre en rapport ce qu'entend Negri par multitude et l'idée d'utopie dont parle Deleuze :

La philosophie porte à l'absolu la déterritorialisation relative du capital, elle le fait passer sur le plan d'immanence comme mouvement de l'infini et le supprime en tant que limite intérieure, le retourne contre soi, pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple. Mais ainsi elle atteint à la forme non propositionnelle du concept où s'anéantissent la communication, l'échange, le consensus et l'opinion. C'est donc plus proche de ce que Adorno nommait « dialectique négative » et de ce que l'école de Francfort désignait comme « utopie ». En effet, c'est l'utopie qui fait la jonction de la philosophie avec son époque, capitalisme européen mais déjà aussi cité grecque. Chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique et mène au plus haut point la critique de son époque. L'utopie ne se sépare pas du mouvement infini : elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées

⁴⁷ David Rabouin et Patrice Maniglier, « Quelle politique? », p. 53.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 53.

dans ce milieu. (...) Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique. (QPH, 96)

Il suffit de remplacer le terme d'utopie par celui de multitude dans cet énoncé pour apprécier toute la puissance du raisonnement de Negri. Deleuze avouait d'ailleurs que « l'utopie n'est pas un bon concept et qu'il y a plutôt une fabulation commune au peuple et à l'art » (PP, 235). Ne pourrait-on pas avancer que, d'une certaine manière, Negri traduit les ambitions du concept « d'utopie » au travers de celles véhiculées par la « multitude », plus à même, selon lui, de refléter les aspirations de l'auteur? C'est ce que prétend Negri :

On ne pourra même plus les [Deleuze et Guattari] distinguer, parce que le chemin qu'ils ont fait ensemble est un chemin prophétique. Je dis bien « prophétique » en termes spinoziens, c'est-à-dire quelque chose de semblable à l'action de celui qui « crée un peuple ». Dans ces trois ou quatre livres qu'ensemble ils nous ont laissés, ils ont créé un peuple de concepts qui opèrent une rupture avec le présent et préfigurent l'avenir; ils ont construit des dispositifs qui permettent au langage de se mouvoir dans l'être; et surtout ils ont réouvert l'ontologie au politique. Ainsi l'utopie s'est mise à vivre dans la pragmatique du désir et la joie de la construction de l'être dans la pensée. Ainsi, l'aboutissement du chemin de « Gilles-Félix » c'est une multitude désirante, qui n'est plus « cité », ni « peuple », ni « démocratie », ni « État de droit », mais précisément multitude, un peuple prophétique⁴⁹.

Mais il est difficile de suivre entièrement Negri et de concevoir la multitude en tant qu'aboutissement de la politique deleuzienne. Nous aurions l'impression de livrer une pensée toute faite, de sauter des étapes nécessaires à la démonstration. Les mouvements de pensée sont parfois très brusques chez Negri; le renversement du platonisme est réalisé et l'utopie est en marche. En outre, le désir, avec toutes ses ambiguïtés, occupe une place très

⁴⁹ Antonio Negri, « Gilles-Félix », p. 92.

grande dans son interprétation, le concept de multitude demeure flou et l'« aristocratie de la pensée » de Deleuze soulève un doute quant aux avenues empruntées.

1.2) La posture

Si certains veulent saisir la politique de Deleuze à partir de la notion de désir, d'autres, sans abandonner celle-ci, l'abordent plutôt à partir de la notion de multitude. L'approche en termes de « posture » nous semble la plus valable pour aborder la question politique chez Deleuze. Dans cette section, nous présenterons la notion de posture par le biais de « l'involontarisme politique » chez François Zourabichvili et de la « lutte contre la loi » chez Jacques Rancière et Peter Hallward. D'emblée, il est important de comprendre que la notion de posture a une double connotation : 1) selon Zourabichvili, elle décrit la position du philosophe qui s'expose à des affects; 2) selon Rancière et Hallward, elle désigne la méthodologie de Gilles Deleuze. Afin de présenter clairement le concept, nous avons choisi de présenter les deux visions séparément, même si en réalité, elles sont liées.

M. Hardt et François Zourabichvili délaissent le chemin du désir pour expliquer ce qu'est la politique chez Deleuze. Hardt⁵⁰, comme nous l'avons mentionné, arpente le versant proprement ontologique et examine la relation qu'entretient Deleuze avec Bergson, Nietzsche et Spinoza; F. Zourabichvili, insiste, lui, sur l'idée de perception et sur la distinction entre le possible et le réel pour affirmer « l'involontarisme politique ». Son

⁵⁰ Hardt peut être situé à la fois dans la précédente section et dans celle-ci. Dans la section précédente, nous avons mis l'accent sur son travail avec Toni Negri, dans la présente section, ce sont ses intuitions sur le rapport de Deleuze avec Spinoza que nous mettrons de l'avant.

raisonnement ne découle pas du concept de désir, il analyse plutôt la politique en tant que « posture ». La politique, c'est « une affaire de perception ». Il insiste sur le rôle du voyant, du visionnaire:

le voyant saisit l'intolérable dans une situation ; il a des « visions », entendons des perceptions en devenir ou « percepts », qui font échec aux conditions ordinaires de la perception, et qui enveloppent une mutation affective. L'ouverture d'un nouveau champ de possibles est liée à ces nouvelles conditions de perception: l'exprimable d'une situation fait brusquement irruption.⁵¹

Il n' est pas question ici de programme politique, d'idéologie ou d'insertion dans une classe sociale. F. Zourabichvili fonde plutôt son raisonnement sur l'analyse que Deleuze et Guattari font de Mai 68. Ce qui reste apparemment maintenant de Mai 68, selon plusieurs, c'est l'aspect festif, cabotin et, en conséquence, le profond ressentiment envers une génération qui scandait « sous les pavés, la plage » pour occuper maintenant des fonctions de chef d'entreprise, de mandarins du pouvoir. Or selon Deleuze, repris par Zourabichvili, avec Mai 68, « ce qui compte, c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme: "du possible, sinon j'étouffe⁵²..." ». C'est là que résiderait la politique chez Deleuze, dans ce bref moment, dans cet événement, dans ce mouvement 68, dans cette posture sociale involontaire.

Si l'on parle d'une politique involontaire, c'est précisément parce que la volonté y semble paralysée, parce que cet événement acquiert une force qui lui est propre, une quasi-

⁵¹ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Éric Alliez (dir.), Les empêcheurs de tourner en rond, 1998, p. 342.

⁵² *Ibid.*, p. 342.

autonomie, où il apparaît comme une matrice de fonctionnement qui déborde largement le cadre d'une société:

À lire certaines analyses, on croirait que 1968 s'est passé dans la tête d'intellectuels parisiens. Il faut donc rappeler que c'est le produit d'une longue suite d'événements mondiaux, et d'une série de courants de pensée internationaux, qui liaient déjà l'émergence de nouvelles formes de luttes à la production d'une nouvelle subjectivité, ne serait-ce que dans la critique du centralisme, et dans les revendications qualitatives, concernant la « qualité de la vie ». (F, 123)

Deleuze soulève ici un problème intéressant qui nous permet d'éclairer le concept d'involontarisme. Avec l'involontarisme, on a un peu l'impression que les individus se laissent porter par les événements, que la politique se ferait toute seule. À y regarder de plus près, l'individu semble passif, sa volonté y serait paralysée, il passe en quelque sorte « à côté » de l'événement. De là à affirmer que rien ne s'est passé, dans cette période aussi troublée, il n'y a qu'un pas que Deleuze ne saurait cependant franchir. D'où sa boutade vis-à-vis des intellectuels parisiens. Il s'est bien déroulé quelque chose, un événement, mais nos sociétés et leurs acteurs n'en n'auraient pas saisi les ramifications. Et d'une certaine manière, toute la conceptualisation de l'événement serait à (re)faire. La politique de Deleuze met l'accent sur cet espace, que nous jugeons à tort, vide. La pensée de Deleuze pointe en cette direction, tel le maître qui corrige l'élève parce qu'il a sauté une ligne et comble ses lacunes. Nous aurions mal appris notre leçon, il n'est pas uniquement question de cultiver le ressentiment, de conserver en tête certaines images d'un « amphi » occupé, d'une barrière démolie, d'un Cohn-Bendit assiégé, mais bien de progresser encore avec cet événement, d'agir de nouveau de concert avec lui, d'en tirer un certain nombre de principes, de composer ici et maintenant avec cette rencontre. C'est à cela que la pensée politique de Deleuze s'emploie.

Événement et rencontre sont synonymes dans la lecture que fait Zourabichvili de Deleuze. Nous pourrions, pour éclairer brièvement ce concept, le rapprocher de la pensée de Spinoza. « Vivre au hasard des rencontres » (S, 29), c'est se situer à un premier niveau de connaissance où les idées sont inadéquates. Selon Deleuze: « Tout se passe comme si chacun de nous avait un certain pouvoir d'être affecté. Tant que vous ne savez pas quel est le pouvoir d'être affecté d'un corps, *tant que vous l'apprendrez comme ça, au hasard des rencontres*, vous n'aurez pas la vie sage, vous n'aurez pas la sagesse.⁵³ »

Nous pensons que Deleuze tient un raisonnement semblable au sujet de mai 68. Nous n'aurions qu'une connaissance imparfaite de ce phénomène, d'où le titre de l'article de Deleuze et Guattari, « Mai 68 n' a pas eu lieu », qui a inspiré la réflexion de Zourabichvili. Mai 68 n'a pas eu lieu parce que, selon Deleuze, « Quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets, suivant des lignes de causalité économiques et politiques. Il faut que la société soit capable de former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité. C'est cela une véritable "reconversion". » Il ajoute, plus loin: « ce sont ces reconversions créatrices qui contribueraient à résoudre la crise actuelle et prendraient la relève d'un mai 68 généralisé, d'une bifurcation amplifiée » (DRF, 215).

Ce que constatent Deleuze et Guattari, c'est que nos sociétés en sont restées à un premier niveau de compréhension, à un premier niveau de lecture de l'événement; le niveau le plus bas, le plus faible, celui des « passions tristes » selon le vocabulaire de Spinoza. La thèse de Zourabichvili consiste à montrer comment l'œuvre de Deleuze nous permet, au quotidien, de tendre vers les limites d'un événement quel qu'en soit la nature. Autrement

⁵³ Cours du 24/01/1978.

dit, persévérer dans son être (conatus spinoziste). Mai 68 n'a pas encore été poussé dans ses derniers retranchements, il ne fut qu'une banale rencontre, au sens où le Mal est, chez Spinoza, une rencontre. À aucun moment nous n'avons dépassé ce stade, nous n'avons pu encore former de « notions communes » propices à la création d'agencements ou de nouvelles collectivités.

Deleuze poursuit dans la voie ouverte par Spinoza et Zourabichvili nous montre comment toute sa pensée politique est orientée vers la création de pareilles notions communes. Il en va de même pour M. Hardt. Selon lui: « Spinoza's common notions, for example, provide the terms for an expansive collectivity, for the creation of society, and thus constitute a powerful weapon against the sad passions⁵⁴ ».

Finalement, cette politique de Deleuze telle qu'on la voit s'esquisser ici, ouvre la voie à une analyse intempestive de ces événements où l'exprimable d'une situation doit rejaillir. Nous traitons ici d'une politique de Deleuze, ce qui signifie une politique du philosophe Deleuze. Philosophie et politique sont entremêlées une nouvelle fois. Si on peut dire que la politique a créé une anomalie en mai 68, il serait plus juste d'affirmer que c'est le philosophe, en l'occurrence Deleuze, qui perçoit la nouveauté de la situation. Les individus, les acteurs sociaux de mai semblent être relégués au second plan parce qu'ils seraient dans l'incapacité de comprendre eux-mêmes la portée d'un tel événement. Selon Deleuze, repris par Zourabichvili: « On ne croit plus tellement aux possibilités d'agir sur des situations et pourtant on n'est pas du tout passif, on saisit ou on révèle quelque chose d'intolérable, d'insupportable, même dans la vie quotidienne⁵⁵ ».

⁵⁴ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 55.

⁵⁵ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 354.

Mais voilà, ce « on », à qui fait-il référence? Qui est le sujet de cette phrase? Est-ce l'individu ou le philosophe, ou le non-philosophe ou le philosophe? Le « on » semble renvoyer à une dimension impersonnelle ou à une dimension involontaire de la politique. S'agit-il de tous les individus, de certains individus, du philosophe? D'une part, Deleuze nous dit: « personne ne peut être compétent pour moi. Voilà la grande idée qui va animer l'*Éthique* [de Spinoza] comme anti-système du jugement⁵⁶ »; d'autre part l'effort exigé ne semble pas à la portée de tous, le philosophe, comme on l'a vu, semble avoir un rôle privilégié. De là découlerait l'idée de « l'aristocratie de la pensée » de Deleuze évoquée par Badiou. Tout nous porte à croire que le philosophe joue un grand rôle dans cette politique et que la place qu'il occupe, sa posture, nous permet de comprendre la politique de Deleuze, celle où « l'intellectuel perd son rôle d'indicateur ou de conscience: il ne propose rien, n'est en avance sur personne. Sa demande et son attention portent sur l'involontaire ou l'émergence de nouveaux champs de possibles⁵⁷ ». L'intellectuel renvoie ici au philosophe mais aussi à l'écrivain, ce qui signifie que nous avons beaucoup à apprendre en dehors de la philosophie. Selon Deleuze et Guattari:

La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non-philosophique, comme l'art a besoin du non-art, et la science de non-science. Ils n'en ont pas besoin comme commencement, ni comme fin dans laquelle ils seraient appelés à disparaître en se réalisant, mais à chaque instant de leur devenir ou de leur développement. (QPH, 206)

⁵⁶ Cours du 01/12/1980.

⁵⁷ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 356.

Se pencher sur la politique de Deleuze, c'est donc à la fois poser le problème de la philosophie et de la non-philosophie, du rapport immanent entre les deux, et celui des relations entre la politique et la philosophie politique⁵⁸.

De l'analyse de Zourabichvili, nous tirerons l'enseignement suivant: « Le philosophe voit des différences de degrés de puissance ». Cela veut dire que, selon Deleuze, il perçoit l'exprimable d'une situation. En revanche, « parce que nous ne sommes pas des philosophes, parce que notre entendement est borné, on a toujours besoin de certains signes, il y a une nécessité vitale des signes parce qu'on comprend très peu de choses dans le monde. C'est comme ça que Spinoza justifie la société. La société, c'est l'instauration du minimum de signes indispensables à la vie⁵⁹. » Si nous avons, d'un côté, l'univocité de l'expression, de l'autre, nous avons l'équivocité des signes qu'il faut constamment extraire, traduire, reconvertir.

Par exemple, l'œuvre de Proust, selon Deleuze, est un apprentissage des signes dans différents cercles, la mondanité, l'amour et le monde des impressions. Chez Deleuze, Spinoza ne fonctionne pas sans Proust, et Proust sans Spinoza. Le rôle de Deleuze est « de rendre l'œuvre de Proust cohérente, de rendre l'œuvre moderne, l'œuvre du temps de l'esthétique, cohérente avec elle-même⁶⁰ ». Deleuze agit en philosophe, dans un exercice de retournements, en s'engageant dans la reconversion dont nous parlions plus haut à propos

⁵⁸ « Ce qui est en question, en somme, c'est la manière dont on conçoit l'articulation du discours philosophique avec une pensée politique, autrement dit une pensée de la politique avec une politique de la pensée » (David Rabouin et Patrice Maniglier, « Quelle politique? », p. 53.) Nous aurons l'occasion de revenir sur ce rapport entre la politique et la philosophie politique chez Deleuze dans les chapitres 4 et 5.

⁵⁹ Cours du 24/01/1978.

⁶⁰ Jacques Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne? », *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Éric Alliez (dir.), p. 536.

des événements de mai 68. Deleuze serait à la fois, en ce sens, « un métaphysicien et un médecin⁶¹ ». C'est la thèse qu'avancent Peter Hallward et Jacques Rancière. Elle constitue le deuxième volet de la posture.

J. Rancière et P. Hallward tiennent tous les deux un propos similaire mais occupent des espaces de recherche distincts. Rancière se penche sur l'esthétique deleuzienne, sur la peinture de Bacon, le cinéma et la littérature, tandis que Hallward raisonne sur l'ontologie deleuzienne. Tous deux décomposent la pensée de Deleuze et tentent de lui restituer son mouvement. C'est la méthodologie qu'emploie Deleuze qui les intéresse d'abord. D'emblée nous remarquons un élément étrange: avant de débiter leur démonstration, les deux auteurs font référence à saint Paul. Le mouvement de la philosophie de Deleuze épouserait la maxime suivante: « L'autonomie de celui qui est affranchi de la vieille loi est son asservissement à la puissance qui l'a racheté⁶² ».

Il ne s'agit pas d'une coïncidence si Hallward et Rancière prennent pour axiome de départ les enseignements de saint Paul. Deleuze ponctue ses ouvrages de référence au Christ, au nouveau Christ (Bartelby), au Christ-philosophe (Spinoza) et bien sûr à l'Antéchrist (Nietzsche). Mais c'est surtout la façon dont Deleuze lutte contre la loi sous toutes ses formes qui capte leur attention. Hallward et Rancière nous invitent à une réflexion sur cette posture de Deleuze, sur la politique de Deleuze. Afin de bien cerner leur raisonnement, un bref récapitulatif de la méthodologie iconoclaste de Deleuze est nécessaire.

⁶¹ Jacques Rancière, « Deleuze accomplit le destin de l'esthétique », *Le magazine littéraire*, février, numéro 406, 2002, p. 40.

⁶² Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998, p. 181.

Dans ses premiers écrits, Gilles Deleuze peut être perçu tel un agitateur parce qu'il entreprend, notamment dans *Logique du sens*, une tentative de « renversement du platonisme ». D'inspiration clairement nietzschéenne, cet exercice a pour objectif de lutter contre la dialectique platonicienne et d'affirmer la puissance du simulacre. Selon Deleuze,

Il se peut que la fin du Sophiste contienne l'aventure la plus extraordinaire du platonisme: à force de chercher du côté du simulacre et de se pencher sur son abîme, Platon dans l'éclair d'un instant découvre qu'il n'est pas simplement une fausse copie, mais qu'il met en question les notions mêmes de copie...et de modèle. La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même; l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là? Et que Platon le premier indiquât cette direction du renversement du platonisme? (LS, 295)

Que l'on songe au platonisme, où il « tue » Platon, le « père » de la dialectique, ou à la psychanalyse, où il « tue » le père, le père virtuel du triangle oedipien, Deleuze commet en permanence l'irréparable en renversant la loi psychanalytique et en luttant contre la loi dictée par la dialectique, mais il le fait dans une optique très particulière qui, si l'on n'y prend pas garde, peut conduire à un contresens. Selon Deleuze,

C'est à force d'admiration qu'on retrouve la vraie critique. La maladie des gens aujourd'hui, c'est qu'ils ne savent plus rien admirer: ou bien ils sont "contre", ils situent tout à leur taille, et bavardent, et scrutent. Il ne faut pas procéder ainsi: il faut remonter jusqu'aux problèmes que pose un auteur de génie, jusqu'à ce qu'il ne dit pas *dans* ce qu'il dit, pour en tirer quelque chose qu'on lui doit toujours, quitte à se retourner contre lui en même temps. Il faut être inspiré, visité par les génies qu'on dénonce. Jules Vallès dit qu'un révolutionnaire doit savoir admirer et respecter: C'est un mot prodigieux pratiquement. (ID, 193)

et il ajoute plus loin:

dans toute modernité, dans toute nouveauté, il y a un conformisme et une créativité; une fade conformité, mais aussi une "petite musique nouvelle"; quelque chose de conforme à l'époque, mais aussi quelque chose *d'intempestif*- séparer l'un de l'autre, c'est la tâche de ceux qui savent aimer

et qui sont les vrais destructeurs et créateurs à la fois. Il n'y a pas de bonne destruction sans amour. (ID,193)

Cette prémice que nous développerons est révélatrice de la méthodologie que Gilles Deleuze emploiera tout au long de son œuvre. Pour Deleuze, il s'agit avant tout d'aller au-delà du penseur étudié et de lui faire « un enfant dans le dos ». Il écrit :

Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. (Dial, 15)

Deleuze récidivera quelques années après *Logique du sens*, comme nous l'avons déjà mentionné, avec *L'Anti-Œdipe*. Marx et Freud sont alors les cibles privilégiées de Deleuze. Tout comme ce fut le cas avec Platon, il s'agit de « déceler une inspiration à la fois présente et refoulée⁶³ » chez les auteurs étudiés. Ainsi, Deleuze indique que :

Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite c'est le Capital lui-même. (PP, 232)

La méthodologie employée est la même dans les deux cas, « faire un enfant dans le dos à Freud et à Marx ». Ainsi, au sein de l'œuvre de Deleuze se succèdent des meurtres en série mais des meurtres commis par admiration, par amour, par respect. Un tel comportement est-il exempt de tout reproche? La méthodologie de Deleuze est-elle infaillible et applicable par tous? Cette posture le rend-t-il intouchable? Freud à certains

⁶³ Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1994, p. 33.

égards ne nous mettait-t-il pas en garde face à ce genre de comportement lorsqu'il avançait :

Après l'avoir supprimé [le père], après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils [les membres de la horde fraternelle] ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir; ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort [le père] devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant⁶⁴.

Les propos de Rancière et de Hallward nous fournissent d'intéressants éléments de réponse à ces questions. En premier lieu, la lutte contre le « père » de la dialectique, contre le « père » de la psychanalyse, semble occasionner une tristesse partagée et une profonde joie. Il y a une idée récurrente dans ce processus, clairement énoncée par saint Paul et soulignée par Rancière et Hallward: « toujours le geste qui libère les potentialités les enchaîne à nouveau ». C'est un astucieux mélange de joie et de tristesse, où la joie neutralise la tristesse et où la tristesse neutralise la joie, puisque le meurtrier est sans cesse tiraillé dans une double direction et ce en même temps. Si l'on en croit les propos de Freud, il y a effectivement « un sentiment de tendresse exagérée » à l'égard du père. Par exemple, après avoir « tué » Platon, Deleuze pousse l'ironie dans son « renversement du platonisme » jusqu'à insinuer que c'est « Platon lui-même qui indique la voie de ce renversement ». Mais ce sentiment est doublé d'un sentiment de culpabilité, de tristesse que Deleuze cherche à tout prix à évacuer. L'idée de « rachat » avancée par saint Paul et reprise par Rancière et Hallward sous le terme de rédemption, nous rappelle que « ce qui s'oppose

⁶⁴ Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1976, p. 163.

à la mimesis, c'est le devenir, les heccités, c'est l'émancipation des traits expressifs, l'entrée dans une zone d'indétermination, la découverte d'une fraternité⁶⁵ ».

Deleuze a la prétention d'échapper au courroux du père occis dans une formidable fuite en avant, en différant le deuil dans un « devenir⁶⁶ ». Mais le meurtrier, pour ce faire, doit aussi et surtout, selon Rancière, asseoir une « contre-logique », un plan de bataille face aux stigmates prédits par Freud. Il ne peut se contenter de courir à perdre haleine. Il doit tenter de se racheter. Ainsi, « le véhicule de cette contre-logique » est la fable, la fabulation. Selon Deleuze, « la fabulation n'est pas un mythe impersonnel, mais ce n'est pas non plus une fiction personnelle: c'est une parole en acte, un acte de parole par lequel le personnage ne cesse de franchir la frontière qui séparerait *son affaire privée de la politique*, et produit lui-même des énoncés collectifs⁶⁷ » (C2, 289). C'est comme nous l'avons vu dans la section précédente, un ensemble de signes à déchiffrer. Autrement dit, l'individu seul qui tente d'échapper à des universaux de pensée freudiens doit s'extraire de cette situation pour mieux s'ancrer dans la réalité. Il doit l'entériner, l'accepter, autrement dit se laisser absorber par elle: « to become real is to be extracted from the given. This extraction of virtual from actual is the process which eliminates a situated specificity or context(...) it is achieved through annihilation, explosion or paralysis of the given⁶⁸ ». D'une certaine manière le meurtrier abonde dans le sens de la tragédie en avouant sa faute: oui j'ai tué le père mais c'est parce que je l'admirais, je le respectais.

⁶⁵ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 184. Nous reviendrons sur les notions de fraternité et sur leurs implications dans les chapitres 5 et 6.

⁶⁶ Le concept de devenir fera l'objet d'une étude approfondie dans le chapitre 3 de notre thèse.

⁶⁷ Nous soulignons.

⁶⁸ Peter Hallward, « Gilles Deleuze and the Redemption from Interest », *Radical Philosophy*, numéro 81, janvier/février, 1997, p. 9.

La position de l'individu qui se débat pour ne pas se sentir coupable est celle d'un individu schizophrène. Un tel individu, si l'on veut en donner une définition simple et conforme à la psychanalyse, possède un ego démesuré qu'il doit en permanence alimenter. Puisqu'il s'agit d'un individu schizophrène, on ne peut s'empêcher de penser que nous sommes en présence d'une pure folie⁶⁹, d'un délire complet. Mais pour Deleuze, le schizo⁷⁰ est celui qui, au contraire, « échappe à toute référence oedipienne, familiale et personologique – je ne dirai plus moi, je ne dirai plus papa-maman – et il tient parole » (ACE, 434). Aussi, il n'est pas question de mensonges ou de fiction mais d'un processus sans fin de création (d'extraction) qui se nourrit d'une fable, d'une légende, d'un conte. Selon Rancière, « le conte est la formule magique qui raconte l'histoire d'une formule magique, qui métamorphose toute histoire de métamorphose en démonstration de sa puissance métamorphique⁷¹. » C'est vraiment la sève, la libération de puissance dans l'individu lui-même qui intéresse Deleuze. Comment se déprendre brièvement, comment s'extraire d'un contexte donné, ici les conséquences du meurtre du père, par la fable, sans pour autant que celle-ci soit une pure fiction, mais qu'elle ait des conséquences réelles?

La grande force de l'analyse de Rancière et d'Hallward est de présenter de façon critique la méthodologie de Deleuze sous l'angle de la fabulation et à rebours d'une interprétation psychanalytique.

⁶⁹ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 187.

⁷⁰ En utilisant le terme schizophrène, Deleuze et Guattari ne font pas référence à la « créature d'hôpital » mais à la fibre créatrice de certains individus. Le problème qui se pose est le suivant : les individus n'ont-ils pas, par définition, un pouvoir inégal de création? Ce qui nous renvoie au problème de « l'aristocratie » de la pensée deleuzienne. N'existe-t-il pas des forts et des faibles?

⁷¹ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 188.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, afin d'analyser la politique chez Deleuze, c'est l'affirmation suivante que nous avons déjà citée: « une fable, c'est une parole en acte, un acte de parole par lequel le personnage ne cesse de franchir *la frontière qui séparerait son affaire privée de la politique*, et produit lui-même des énoncés collectifs » (C2, 289). C'est cette idée de séparation, d'articulation que nous cherchons à circonscrire et qui nous guide depuis le début de cette thèse. Rancière et Hallward identifient très clairement le point de rupture dans la relation père-fils, le point nodal du raisonnement, celui où a lieu un formidable retournement, cette conversion dont nous parlions plus haut. Selon Rancière:

Là git sans doute le cœur de la difficulté deleuzienne. Au monde dualiste et vertical du modèle et de la copie, il semble d'abord opposer un monde horizontal des multiplicités. (...) Au modèle de la filiation, de ses imitations et de ses culpabilités, il semble opposer la fécondation de la plante par le bourdon, l'innocence végétale et schizophrénique. Et pourtant cette simple opposition de deux images du monde se trouve aussitôt contrariée⁷².

D'un côté, Deleuze court à perdre haleine en hurlant « oui, j'ai tué le père », de l'autre, il fabule et affirme « oui, je suis membre d'une communauté de frères sans père ». Entre ces deux moments, il passe du domaine privé à la sphère politique, il se rachète dans un vaste mouvement de balancier. Ce rachat, cette rédemption, est « contrariée ». Autrement dit, Deleuze doit dans un premier temps tuer le père mais, par là, ne fait qu'en augmenter la puissance. Pour contrecarrer cette inflation, il doit lui opposer une puissance mais il ne peut le faire qu'en se débarrassant de son identité, en devenant autre chose qu'un fils meurtrier, en fabulant, c'est-à-dire en avançant qu'il est autre chose qu'un fils, soit le membre d'un ensemble de frères, qu'il appartient à un groupe sans père afin de diluer ou

⁷² *Ibid.*, p. 193.

dissoudre sa culpabilité. Le problème est que cette communauté de frères est toujours à venir. Deleuze procède à force d'atermolements. Ce faisant, il se redonne une place dans le monde auquel il voulait échapper, restituant ainsi la toute puissance du père. Une nouvelle fois, le « geste qui libère les potentialités les emprisonne de nouveau ». Mais quel est l'intérêt d'un tel exercice de la pensée qui a les allures d'un mouvement dialectique alors qu'elle en réfute précisément le principe?

Tout l'intérêt réside dans le combat que Deleuze mène avec et contre les forces de la représentation⁷³. L'individu, le meurtrier, Deleuze⁷⁴, augmente sa puissance, libère sa puissance mais il ne peut le faire qu'en augmentant celle du père, en retardant l'inévitable par un perpétuel processus de création. Ce combat se matérialise dans la naissance d'une fable où l'individu semble se débarrasser de sa culpabilité :

Innocent ou coupable, c'est la question de l'infini, ce n'est sûrement pas celle de Kafka. Nous disons que l'atermolement, au contraire est fini, illimité et continu. Il est fini, parce qu'il n'y a plus de transcendance, et parce qu'il opère par segments: l'accusé n'a plus à faire de pénibles démarches, ni à craindre un brusque renversement(...). Et aussi bien l'atermolement est illimité et continu, parce qu'il ne cesse d'ajouter un segment à l'autre, en contact avec l'autre, opérant morceau par morceau pour reculer toujours la limite. La crise est continue parce que c'est toujours à côté que ça se passe. Le contact avec la justice, la contiguïté, a remplacé la hiérarchie de la loi. (K, 96)

⁷³ Par *lutte contre la représentation* nous entendons le combat que Deleuze mène contre la dialectique platonicienne et hégélienne : « il [Hegel] fait le mouvement, et même le mouvement de l'infini, mais comme il le fait avec des mots et des représentations, c'est un faux mouvement, et rien ne suit. Il en est ainsi chaque fois qu'il y a médiation, ou représentation. Le représentant dit : " Tout le monde reconnaît que... ", mais il y a toujours une singularité non représentée qui ne reconnaît pas, parce que précisément elle n'est pas tout le monde ou l'universel. (...) Le malheur de parler n'est pas de parler, mais de parler pour les autres, ou de représenter quelque chose. » (DR, 74) Et plus loin on peut lire, « La représentation laisse échapper le monde affirmé de la différence. La représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et fuyante, par là même une fausse profondeur; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien » (DR, 78).

⁷⁴ Il serait plus juste de dire, « on », de parler d'un « impersonnel », du fameux « Je suis personne ». Deleuze se réfère souvent à la ruse d'Ulysse face au Cyclope pour illustrer ce devenir. Voir notamment (CC, 96).

De l'analyse de Rancière et de Hallward, nous retiendrons l'idée suivante: il existe un point de rupture, un point d'inflexion qui paralyse l'individu, qui le condamne à adopter une posture involontaire où se déroule un combat avec et contre la représentation (la figure du père). Avec elle, parce que l'individu est contraint de se soumettre à un comportement qui lui est d'une certaine manière dicté: le meurtrier doit s'égaliser au rang du père, s'égaliser à sa toute puissance. Contre elle, parce que cette « contre-logique » n'est pas animée par le ressentiment, par le négatif, mais par la recherche d'une affirmation, d'un rachat: « je suis le fils sans père », ne peut être obtenue que dans la torsion d'un énoncé de départ: « L'autonomie de celui qui est affranchi de la vieille loi est son asservissement à la puissance qui l'a racheté » et ne trouve sa place que dans le cadre d'une fabulation, d'un excès de pensée, d'un reste, à savoir la création d'une communauté de frères. Cette « contre-logique » est la logique d'une rédemption contrariée où le père et le fils regagnent leur puissance dans un vaste mouvement d'affirmation.

Le problème majeur soulevé par cette interprétation est le suivant: que l'on soit coupable ou innocent, triste ou joyeux, ne semble faire aucune différence. Comment distinguer alors entre joie et tristesse et, d'une certaine manière, entre la puissance du fils et celle du père? Avant d'aborder ce problème, qui est celui du nihilisme dans la section suivante, rappelons trois éléments importants.

En premier lieu, l'individu ne pense que contraint. Il est placé dans une situation avec laquelle il doit composer. Alain Badiou⁷⁵ insiste lourdement et avec raison sur cet aspect mécanique qui transforme l'individu en « automate spirituel ». Contentons-nous

⁷⁵ Notamment dans Badiou, *Gilles Deleuze. La clameur de l'être*.

pour le moment de reprendre la définition qu'en donne Deleuze: « Spinoza emploie le terme "automaton"; nous sommes, dit-il, des automates spirituels, c'est-à-dire que c'est moins nous qui avons des idées que les idées qui s'affirment en nous⁷⁶ ». Notre exposé restait ambigu sur ce point: nous parlions d'un Deleuze meurtrier qui semblait choisir de fabuler. Mais l'apparence est trompeuse puisqu'il n'est pas question d'un véritable choix. Notre objectif était de mettre de l'avant le mouvement de cette politique et non une identité (celle de Deleuze), et encore moins une conscience (la mauvaise).

Ainsi, il faut revenir constamment à cette affirmation de Hardt: « Les subjectivités sociales sont toujours au-dessus ou en-dessous du niveau de l'individu, composant et décomposant des collectivités de toutes sortes⁷⁷ ». Ce qui signifie que ce n'est pas l'individu qu'il faut considérer comme unité de départ et encore moins sa conscience mais bien plutôt son environnement. Par exemple, lorsqu'un artiste peint un tableau, une forêt par exemple, ce sont les arbres qui s'expriment dans sa toile et le peintre semble passif (mais ce n'est qu'une illusion). D'une certaine manière les arbres peignent à travers lui. Il en va de même lorsque notre meurtrier fabule. Le peuple à venir est d'une certaine manière déjà là, mais notre meurtrier ne le voit pas tant qu'il n'y est pas enjoint. Il s'y soumet sans pour autant qu'il parvienne à le réaliser de manière systématique, ce qui n'exclut pas la force créatrice du meurtrier en tant que telle.

Le philosophe ne procède pas différemment. Ce dernier ne se trouve pas devant le ciel des idées où il peut à son gré colliger des concepts. Le philosophe n'en est pas pour autant passif, bien au contraire, même s'il doit créer les concepts, les fabriquer.

⁷⁶ Cours du 24/01/1978.

⁷⁷ Michael Hardt, « Une conception non libérale du pluralisme », p. 51.

Enfin, il faut parler de *la politique*, au sens où Hardt l'entend chez Spinoza: « C'est [...] l'orientation vers des rencontres sociales, de manière à encourager des relations utiles et composables: c'est l'art d'organiser des rencontres⁷⁸ ». Nous avons le sentiment que *la politique*, tel qu'elle s'exprime chez Deleuze, n'est pas très éloignée de cette définition. Afin d'éclairer le lecteur, la lectrice sur notre cheminement et dans le but d'explicitier les raisons qui nous poussent à affirmer que la politique de Deleuze s'apparente à la définition de la politique proposée par Hardt, nous tirerons quelques conclusions anticipées sur ce que nous avons présenté jusqu'à présent.

Notre objectif est de cerner la dimension politique de l'œuvre deleuzienne. Cette question pose le problème des rapports entre la philosophie et la non-philosophie dans le cadre d'une réflexion sur une lutte contre la représentation sous toutes ses formes. Que l'on songe ici à la représentation d'un individu par un tiers, à la médiation de la loi ou encore à l'imitation ou à l'application théorique. À la croisée des chemins entre une articulation de la question politique sous l'égide du désir et celle d'une posture, nous tentons de mettre à plat les méandres de la pensée de Deleuze afin de choisir l'itinéraire le plus approprié pour circonscrire sa politique.

L'avenue la plus alléchante et la plus empruntée, celle du désir, nous laisse perplexe. Partir de ce concept et lui conférer une toute puissance explicative nous semble contraire aux enseignements de Deleuze sur la lutte contre le bon sens et le sens commun. Ce qui ne signifie pas pour autant que les études sur le désir chez Deleuze soient erronées,

⁷⁸ Michael Hardt, « L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza », *Futur antérieur*, numéro 7, 1991, p. 141.

loin s'en faut. Elles laissent cependant le sentiment d'un raisonnement sans failles qui cadre mal avec l'absence de définition claire que donne Deleuze de la politique, l'utilisant soit au singulier soit au pluriel, et excluent bon nombre de ses ouvrages. Nous avons suggéré qu'il faudrait sans doute se tourner vers des pistes secondaires, tout aussi éclairantes, qui délaissent le concept du désir pour privilégier l'involontaire, la paralysie ou encore l'attitude ou la posture, bref, vers une articulation plus grande des principes en termes de mouvement, de fluidité ou encore d'absence de mouvement. Selon nous, et afin de présenter les choses simplement, la politique obéirait aux principes suivants:

– la politique chez Spinoza, c'est l'art d'organiser des rencontres. Pour Deleuze, l'art d'organiser des rencontres ne signifie pas parler pour les autres, mais bien plutôt les écouter. *L'indignité de parler pour les autres*⁷⁹ est le premier principe de la politique deleuzienne. Il faut par conséquent et dans un premier temps, se débarrasser de cette fâcheuse manie qui consiste à se prendre pour, à incarner x, à signer au nom de... ce qui signifie s'extraire d'un environnement où règnent les idées reçues, les clichés ou encore le bon sens et le sens commun. C'est-à-dire se placer dans une situation para-doxale, littéralement en marge de la doxa, que Deleuze définit par le bon sens et le sens commun.

– Pour ce faire, *le philosophe est à l'affût, aux aguets*, il prête l'oreille, il est réceptif face à son environnement. Il est le voyant, le visionnaire, celui qui, tout comme le non-philosophe, l'écrivain, l'intellectuel, mais pas le clandestin ou le drogué, « est moins un miroir qui réfléchit qu'une montre qui avance »(K, 107). Ainsi, il sélectionne les propos, il écarte les idées confuses et procède à un travail de nettoyage (Rancière), de curetage (Foucault): « Devenir tout le monde, c'est faire monde, faire un monde » (MP, 343). Mais

⁷⁹ (DR, 78) et (ID, 289)

c'est un travail difficile. Selon Deleuze, « il y faut beaucoup d'ascèse, de sobriété, d'involution créatrice: une élégance anglaise, un tissu anglais, se confondre avec les murs, éliminer le trop-perçu, le trop-à-percevoir » (MP, 342).

– L'événement ou la rencontre, fruit de cette écoute, est toujours de nature violente, il nous frappe. L'outil du philosophe est le concept. C'est à l'aide du concept qu'il doit fabriquer que le philosophe nous montre non pas comment interpréter un événement (il est indigne de parler pour les autres), mais « nous dit ce qu'est l'événement, comment adviennent les nouvelles façons de penser, de sentir, de percevoir, d'imaginer⁸⁰ ». C'est *la dignité*, cette fois, face à l'événement, c'est-à-dire la posture que l'on adopte face à celui-ci, qui ressort.

Par exemple, Deleuze et Guattari affirment que: « Mai 68 n' a pas eu lieu ». La posture qu'ils adoptent est la suivante: il existe un « devenir » de Mai 68 qui n'a pas été exploité. Ce devenir ouvre la porte à une fabulation qui met en branle un carrousel de valeurs: « *L'Anti-Œdipe* a montré que Mai 68 n'était pas la fin d'une période mais le début d'une autre phase. Et les effets de *L'Anti-Œdipe* se sont poursuivis: dans les milieux antipsychiatriques, féministes, mais aussi pour contribuer à former cette sorte de philosophie commune, une certaine intelligence éthique, à travers laquelle s'est formulée depuis lors la critique de la société contemporaine⁸¹ ». Toutefois cette critique n'est pas animée par le ressentiment ou le négatif, mais par la création de nouveaux champs de possibles, par une fabulation de plus en plus grande qui est, cependant, en permanence contrariée par les effets qu'elle engendre. Elle laisse néanmoins une trace, un dépôt qui

⁸⁰ Jean-Baptiste Marongui et Marc Ragon, « Gilles Deleuze s'est suicidé à 70 ans », *L'événement du Jeudi*, 6 novembre, 1995, p. 9. Voir aussi (QPH, 26).

⁸¹ Toni Negri, « La machine désirante », *Le magazine littéraire*, numéro hors-série, 1996, p. 39.

possède sa propre autonomie. Dans le cas de Mai 68 par exemple, cette trace correspond, entre autres, à l'anti-psychiatrie et, dans le cadre des rapports père-fils tel qu'analysés plus haut, à un « peuple-à-venir », à une communauté de frères. Selon Rancière: « La révolution américaine n'aurait pas seulement rompu avec le père anglais mais perverti sa puissance même, pour actualiser une société sans pères ni fils, petite nation de frères courant ensemble les routes, sans origine, ni terme⁸² ». La peinture de Pollock fonctionne selon le même principe: son pinceau ne touche jamais à la toile et pourtant trace une ligne. Et Pollock ne croyait ni au hasard ni à l'accident. Cette peinture, cette anti-psychiatrie ne sont pas fictives mais bien réelles.

Le philosophe, selon Spinoza, se charge d'organiser les rencontres mais chez Deleuze tout se fait dans un contexte très particulier, en prenant en considération l'univocité des expressions et l'équivocité des signes, c'est-à-dire en analysant conjointement philosophie et non-philosophie tout en restant philosophe. C'est la raison pour laquelle cette posture est qualifiée d'involontaire. Deleuze agit en véritable contorsionniste (je suis un philosophe mais je traite de la non-philosophie – *cinéma, peinture, littérature* – tout en restant philosophe) et en ventriloque (faire des enfants dans le dos et créer des monstres). D'une certaine manière, en sélectionnant et par là en hiérarchisant, il contrarie en permanence sa volonté première qui est de ne pas hiérarchiser. Comme si le canevas qu'il utilisait était en permanence trop étroit pour accueillir philosophie et non-philosophie sur un même plan. C'est dans ce moment de travail intense que se condense la politique, dans cette articulation, dans ce devenir, dans cet involontarisme, dans cet épuisement, dans cette paralysie. La politique est inachevée,

⁸² Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 197.

inachevable par définition, ni programme, ni idéologie, ni mantra, ni état, ni classe, mais posture devant un chevalet à même le sol. Ne pas parler pour les autres, se montrer digne de l'événement, en libérer la puissance pour mieux l'égaliser, ne pas enseigner ni dicter une conduite, mais se laisser guider par elle pour mieux combattre, bref agir à la fois en métaphysicien et en médecin, sont les principes généraux qui résument, pour l'instant, cette politique. Si l'on peut parler dans un premier temps de l'indignité de parler à la place des autres et de la dignité face à l'événement, il ne faut surtout pas perdre de vue l'involontarisme politique dans un second. Nous aurons l'occasion de revenir sur chacun de ces éléments.

Nous avons, au cours de cette section, soulevé deux problèmes majeurs que nous n'avons guère discuté : celui du nihilisme et celui de la dialectique. Afin d'en arriver à saisir le sens de cette politique, il est primordial de se pencher sur ses limites et de les énoncer clairement. Le mouvement de renversement, de retournements, soulevé par Zourabichvili, Rancière et Hallward, nous pousse à un questionnement sur sa ressemblance avec la dialectique qu'il cherche pourtant à combattre et à une interrogation sur l'étrangeté des rapports père-fils où la joie et la tristesse, la puissance du père et du fils paraissent s'équivaloir. Cette section n'a pas pour objectif une résolution de ces vastes problèmes mais plutôt une clarification de leurs attendus.

1.3) Les limites

L'on pourrait croire, dans un premier temps, que ce mouvement de pensée a des allures de dialectique. Pourtant, Deleuze s'inspire de Nietzsche et de Spinoza et réfute

catégoriquement la dialectique platonicienne et hégélienne. Ce qui lui fait horreur, c'est une pensée animée par le négatif :

La dialectique ne signifie[rait] pas simplement une circulation du discours, mais des transferts ou des déplacements de ce genre, qui font que la scène est simultanément jouée à plusieurs niveaux, suivant des retournements et des dédoublements dans la distribution des rôles et du langage. (SM, 22);

Le problème philosophique consisterait donc à trouver dans chaque cas l'instance capable de mesurer une valeur de vérité des opinions opposables, soit en sélectionnant les unes comme plus sages que les autres, soit en fixant la part qui revient à chacune. Tel fut toujours le sens de ce qu'on appelle dialectique, et qui réduit la philosophie à l'interminable discussion. (QPH, 77)

Cela étant dit, tout laisse pourtant à penser que les déplacements entre le père et le fils que nous avons évoqués dans le cadre de la démonstration de Rancière et de Hallward sont de nature dialectique. En présentant les mouvements de la pensée de Deleuze au sein d'une relation père-fils, en expliquant les circonvolutions de celle-ci, Deleuze expose le flanc à une violente attaque qu'il convient pour lui de parer.

À première vue, la lutte père-fils, où le fils veut tuer le père, où le père regagne la puissance qu'il avait perdue, et où un « troisième terme » surgit (une fraternité) a donc toutes les allures d'un mouvement dialectique. Mais, il faut noter qu'il n'est aucunement question d'« Aufhebung » dans la naissance de cette fraternité ou de ce monstre. Le véritable problème, nous dit Deleuze, est que « la pensée fait la différence, mais la différence c'est le monstre » (DR, 44). Cette monstruosité, c'est le « réenchaînement perpétuel » : rien n'est stable, tout est fluide, et s'anime sur un sous-sol mouvant, et, surtout, il n'y a aucune finalité à cette pensée du « monstre » qui ne se sursume jamais. Il faut, dans un premier temps, et comme le suggère Rancière, constater que ce qui s'oppose à la mimesis, à une logique de la représentation, à une forme dialectique, « c'est les

devenirs, les heccéités. C'est l'émancipation des traits expressifs, l'entrée dans une zone d'indétermination, la découverte d'une fraternité⁸³ ». C'est parce que Deleuze lutte avec et contre les forces de la représentation que cette lutte père-fils a des allures dialectiques alors qu'elle est profondément indéterminée. Le fils a toujours une ressemblance avec le père, mais elle peut être vague. Ou encore, selon l'expression populaire, le fils a des faux-airs de son père. D'une certaine façon, c'est exactement ce que Deleuze recherche dans la pensée: créer des monstres dont on pourrait difficilement retracer l'origine, voire exalter les puissances du faux. Il tente d'épuiser cette ressemblance, jusqu'à la paralyser pour que le fils devienne un homme. Ainsi, selon Deleuze: « que signifie devenir un homme? Il apparaît que ce n'est pas du tout faire comme le père, ni prendre sa place. C'est au contraire en supprimer la place et la ressemblance pour faire naître l'homme nouveau » (SM, 85). Et Deleuze nous plonge dans cet univers mouvant où repos et mouvement ont autant d'importance et semblent parfois se confondre. Rappelons-le, la paralysie, l'involontarisme, c'est à la fois le mouvement et l'absence de mouvement. En un mot, c'est le devenir qui prime.

S'il est troublant que ce mouvement ait, de l'extérieur, des allures de mouvement dialectique, il ne serait donc au fond question que d'une ressemblance trompeuse qu'il faudrait dissiper. Tournons-nous maintenant vers l'autre problème que nous avons rencontré, celui du nihilisme.

Dans un premier temps, nous avons remarqué qu'il était difficile de distinguer entre la joie et la tristesse. Deleuze ne semble pas nous fournir des critères précis qui permettent

⁸³ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 184.

de distinguer l'une de l'autre. La limite de sa politique surgit aussi au niveau de la sélection à laquelle Deleuze s'adonnerait. Nous avons soulevé, dans notre bref descriptif de cet art politique, l'indignité de parler pour les autres, « le fait que personne n'est compétent pour moi », mais nous ajoutions que Deleuze procède à une sélection, qu'il écoute tout le monde mais certains plus que d'autres, que les clandestins, les drogués lui faisaient peur. C'est une situation pour le moins étonnante puisque d'une part la joie et la tristesse se côtoient, alors que d'autre part, les propos de Deleuze laissent à penser que la joie doit finalement l'emporter.

Ce qui nous surprend de prime abord, c'est l'aisance avec laquelle Deleuze nous fait vivre cette situation, avec un sourire en coin. D'aucuns parlent d'un « optimisme ontologique » de Deleuze, il nous semble plus convenable de parler d'un comportement enfantin. Mi-rieur, la gravité du propos ne l'émeut point, il a une confiance quasi-inébranlable en la vie. S'inscrivant dans une lignée de penseurs à la santé fragile, il ne développe en rien un comportement obsédant à ce sujet. L'innocence le guide dans une atmosphère pesante où joie et tristesse vont de pair. Mais peut-être comprenons-nous mal la posture de Deleuze? Nous en donnerions une mauvaise interprétation, ce qu'il nomme « une interprétation basse, ou névrotique » et qui consiste à « tourne[r] le génie en angoisse, en tragique, en affaires individuelles. Par exemple Nietzsche, Kafka, Beckett, n'importe : ceux qui ne les lisent pas avec beaucoup de rires involontaires, et de frémissements politiques, déforment tout » (K, 76). Cette posture, que nous jugeons, sans doute à tort, inconfortable, nous paraît en outre intenable, malsaine. Cependant il ne s'agit pas de juger mais bien plutôt de comprendre que si une forte odeur de mort règne dans une philosophie censée célébrer la vie, c'est parce que Deleuze a choisi la posture du combattant, celle du « combat-entre », qui est « le processus par lequel une force s'enrichit, en s'emparant

d'autres forces et en s'y joignant dans un nouvel ensemble, dans un devenir » (CC, 165). Ainsi, il n'est pas étonnant qu'il choisisse de parler des enfants pour nous éclairer sur la posture qu'il adopte : « Les tout-petits enfants sont traversés d'une vie immanente qui est pure puissance, et même béatitude à travers les souffrances et les faiblesses » (DRF, 362). Nous avons le sentiment que ce trait particulier chez Deleuze est souvent ignoré, qu'il fait place à une re-catégorisation factice (il est optimiste, naïf) . Au contraire, cet aspect mérite d'être souligné et célébré. Il est déjà présent chez Nietzsche, « l'enfant miroir », « l'enfant joueur » : « Innocence est l'enfant, et un oubli et un recommencement, un jeu, une roue qui d'elle-même tourne, un mouvement premier, un saint dire Oui » (NPH, 37); il semble omniprésent chez Deleuze dans son attitude face à la politique. Méfiant à l'égard des propos d'adultes, Deleuze se penche quand même sur la question, intrigué qu'il est par la politique, les politiques, mais il la fuit en riant comme un enfant pourchassé par sa mère. Rire nietzschéen, regard amusé sur les choses du monde, croyance renouvelée dans ce monde-ci et non dans un au-delà philosophique abstrait. C'est ce mélange de « métaphysique et de médecine », énoncé par Rancière, qui fait ressortir cette dimension où Deleuze choisit d'affronter de façon oblique la « volonté de néant » et le « néant de volonté ». Si l'on en croit Deleuze :

Le nihilisme est la négation comme qualité de la volonté de puissance. Toutefois cette définition reste insuffisante, si l'on ne tient pas compte du rôle et de la fonction du nihilisme : la volonté de puissance apparaît dans l'homme et se fait connaître, en lui, comme une volonté de néant. Et, à dire vrai, nous saurions peu de choses sur la volonté de puissance si nous n'en saisissons la manifestation dans le ressentiment, dans la mauvaise conscience, dans l'idéal ascétique, dans le nihilisme qui nous force à la connaître. La volonté de puissance est esprit, mais que saurions-nous de l'esprit sans l'esprit de vengeance qui nous révèle d'étranges pouvoirs? La volonté de puissance est corps, mais que saurions-nous du corps sans la maladie qui nous le fait connaître? (NPH, 198)

Emprunter la voie de la posture afin de traiter de la politique chez Deleuze revient à emprunter une route fort sinueuse mais riche en rebondissements où joie et tristesse se côtoieront constamment. Mais dans un deuxième temps, Deleuze semble, au travers de sa philosophie, se faire violence. Nous avons l'impression qu'il est pris dans une étrange posture que nous avons qualifiée de malsaine. Il refuse de distinguer entre la joie et la tristesse mais semble opter pour la joie, et ce mouvement de retournement, de conversion, a des allures dialectiques alors que, comme nous l'avons dit, toute la pensée de Deleuze est anti-dialectique. Il donne la primauté aux devenirs face à la mimesis et réfute tout principe de sélection (de partage des rivaux) mais certains individus, ceux que nous avons appelés schizophrènes, sont inégalement capables de créer, de fabuler, et par conséquent sont rejetés, bannis de cette politique.

Nous avons le sentiment que toute sa philosophie oscille en permanence dans une sorte d' « entre-deux », si loin, si proche de la mort. Cette approche « pars destruens, pars construens⁸⁴ », cette innocence, ce comportement enfantin ne révèle-t-il pas un problème plus profond, celui de l'ascétisme? Nous serions tentés, ici, de nous appesantir sur la formule élégante de Badiou : « Il y a en vérité dans la pensée de Deleuze une terrible douleur, qui est la condition antidialectique de la joie, qui est amenuisement de soi pour que l'être decline par votre bouche et vos mains son unique clameur⁸⁵ ». Cet « amenuisement de soi » ne fait-il pas écho à l'« involontarisme », à la « paralysie », à la « sobriété » et à l'« épuisement » dont nous parlions précédemment? S'agit-il du même concept ou la déclaration fracassante de Badiou remet-elle en cause la posture de Deleuze? Deleuze et

⁸⁴ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 13.

⁸⁵ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998, p. 68.

Badiou conceptualisent-ils de la même façon l'ascétisme ou encore « l'involution créatrice » (MP, 342) ? Si nous sommes dans l'impossibilité à ce stade de répondre à une telle question, c'est parce qu'il nous manque un certain nombre d'éléments clés. Nous laisserons par conséquent le problème ouvert pour mieux y revenir ultérieurement.

Dans ce chapitre, nous avons présenté le problème politique dans la philosophie de Deleuze en mettant l'accent sur l'idée d'une articulation manquante entre ce qu'on pourrait nommer « pensée politique et politique de la pensée ». Au-delà du désir et de la multitude, se cacherait la notion de posture plus à même de définir la dimension politique dans la philosophie de Deleuze. Cette posture n'a pour le moment aucune forme précise, elle recouvre concurremment la position du philosophe qui s'expose à des affects et la méthodologie employée par le philosophe lui-même dans sa lecture des oeuvres. La pensée de Deleuze s'est donnée pour tâche de combattre les forces de la représentation, ses accessoires (la dialectique), ses principales manifestations (de la figure du Père jusqu'aux représentants syndicaux et aux partis politiques) (ID, 289). Mais ce « combat-entre » ne se fait pas sans heurts, il est sans cesse contaminé par « l'idée d'une valorisation de la souffrance et de la tristesse » (NPH, 223), en proie à d'interminables duels où la joie et la gaieté devraient néanmoins ressortir gagnantes. Cette politique se déroule dans un espace-temps délicat à circonscrire, oblique et « entre-deux », par définition. Cette inconfortable posture est aussi qualifiée d'involontaire, elle mène à la sobriété, à l'épuisement et à la paralysie. Est-elle véritablement ascétique ? Là est la question. Pour le moment, nous avons mis de l'avant la fluidité du mouvement et l'idée récurrente de « devenir ». Le moment est venu de nous plonger dans la pensée de Deleuze elle-même. Après avoir passé en revue

certain commentateurs⁸⁶, nous devons d'abord nous pencher sur le concept de devenir, laissé en suspens jusqu'à présent, et sur la place qu'il occupe dans la philosophie de Deleuze.

⁸⁶ Nous nous servons d'ailleurs de ces commentateurs comme de véritables interlocuteurs tout au long de notre thèse. Nous n'hésiterons pas ainsi à discuter leur argumentation.

CHAPITRE 2 : Entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*

Nous présenterons maintenant le concept de *devenir* dans la philosophie de Gilles Deleuze. En analysant la lutte que Deleuze mène contre les forces de la représentation dans ses principales œuvres, nous illustrerons les différentes postures qu'il adopte. Il s'agit cette fois d'arpenter les principales pistes de recherche suggérées par les commentateurs que nous avons examinées et retenues jusqu'ici, de les mettre à l'épreuve. Examinons sans plus tarder la « tentative de renversement du platonisme », la « philosophie du désir », et la « sobriété philosophique ».

Section 1 : De la posture

1.1) La tentative de renversement du platonisme

« Renverser le platonisme ». Qu'est-ce que ça signifie? Décomposons le titre. Remarquons l'agencement des termes « Renverser » et « platonisme ». Renverser est à l'infinif. Il signifie bousculer, balayer. Cet infinitif équivaut à un impératif. Que faut-il entendre par platonisme? Nous pensons que « renverser le platonisme » signifie récuser la dualité qui existe entre l'essence et l'apparence, l'intelligible et le sensible, l'idée et l'image. Par ce mouvement de renversement entrepris d'abord par Nietzsche, Deleuze tente de récuser la division platonicienne. Le projet est aussi arrogant qu'ambitieux. C'est ce qui le rend intéressant. Examinons de plus près l'argumentation de Deleuze.

Deleuze se penche dans un premier temps sur la division platonicienne et constate la présence de trois éléments (plutôt que deux) : un fondement ou modèle, une copie et un simulacre. Comment se lient ces éléments? Par la présence du mythe. Selon Deleuze: « le mythe avec sa structure circulaire est le récit d'une fondation. Il permet d'ériger un modèle » (LS, 294), de le présenter et d'énoncer son sens. Le fondement, c'est ce qui possède la chose en premier. La copie est le possesseur en second. Le simulacre, lui, ne possède qu'un mirage. Ce que Platon veut valoriser, selon Deleuze, c'est le fondement et la copie ou encore le « Père » (modèle) et la « fille » (copie) et non le « fiancé » (simulacre) (LS, 294). Par conséquent, le modèle platonicien, c'est le Même en ce qu'il établit le bien fondé de la copie et permet de dépister et de récuser le simulacre. Selon Deleuze: « Le platonisme fonde ainsi tout le domaine que la philosophie reconnaîtra comme sien: le domaine de la représentation rempli par les copies-icônes, et défini non pas dans un rapport

extrinsèque à un objet mais dans un rapport intrinsèque au modèle ou au fondement » (LS, 299). Ce qui permet à Deleuze de soulever une contradiction.

Dans *Le sophiste*, Deleuze remarque, en effet, l'absence du mythe, qui est, rappelons-le, récit de fondation. Deleuze s'engouffre dans cette brèche et en conclut que cette omission est révélatrice de la puissance du simulacre. Il n'y aurait plus, dans ce dialogue, séparation entre le sensible et l'intelligible. Le mythe ne jouerait alors plus son rôle de fondateur. Selon Deleuze, Platon indiquerait donc lui-même, paradoxalement, la direction du renversement du platonisme. Ainsi, celui qui était traqué, à savoir le sophiste (c'est-à-dire le faux prétendant au vrai), se retrouve dans une certaine mesure livré à lui-même. Il s'agirait selon Deleuze, de l'aveu implicite de la puissance du simulacre, le sophiste étant le simulacre même. Deleuze remet en cause le procédé de division, s'attarde sur la présence-absence du mythe et par là prétend provoquer l'effondrement de la caverne platonicienne. Deleuze se demande: « Comment Socrate s'y reconnaîtrait-il dans ces cavernes qui ne sont plus la sienne? Avec quel fil, puisque le fil est rompu? Comment en sortirait-il, et comment pourrait-il encore se distinguer du sophiste? » (LS, 304).

La tâche de Deleuze ne s'arrête pas là. Renverser le platonisme, c'est affirmer la puissance du simulacre. Les simulacres ne sont plus désormais, comme chez Platon, une copie dégradée mais bien la négation du modèle et de la copie. Le « fiancé » n'est plus que le simulacre d'un original à jamais absent. Il n'y a plus de fondement, ni de transcendance: nous sommes dans la pure immanence. Selon Zourabichvili: « L'immanence, c'est le champ transcendantal où rien n'est supposé à l'avance sauf l'extériorité qui récuse justement tout présupposé⁸⁷ ». Ce concept fondamental d'immanence est sans doute l'un

⁸⁷ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, P.U.F, 1994, p. 65.

des plus délicats à cerner. Deleuze l'associe souvent à ce qu' il nomme une « vie ». Deleuze refuse l'origine ou la fondation. La vie est un flux et c'est ce qui l'intéresse. Les simulacres sont simulacres d'une origine absente et le mythe (qui énonce ce fondement) est absent. Pour Deleuze, il faut ainsi commencer par le « milieu » parce que l'on ne commence pas en fondant mais dans « un universel effondement » (LS, 303).

Cette tentative de renversement du platonisme a suscité de vives réactions de la part d'Alain Badiou. Le différend repose essentiellement, et c'est le point de vue de Badiou qui nous intéresse ici, sur la portée du simulacre dans la philosophie platonicienne. Deleuze désirerait, nous l'avons vu, sa renaissance, sa réaffirmation. Mais selon Badiou, l'appréciation deleuzienne du simulacre chez Platon ne serait au fond pas si éloignée de la vision platonicienne elle-même. Deleuze ne réussirait pas à renverser le platonisme; il élaborerait même plutôt un platonisme « ré-accentué⁸⁸ » et serait rattaché à ce que Badiou nomme un « platonisme du virtuel ». Deleuze serait, en somme, un platonicien involontaire⁸⁹. Comme le résume Véronique Bergen:

Selon Badiou, Deleuze a beau vouloir doubler toute représentation consciente d'une sophistique, d'une déterritorialisation en droit toujours première, ou encore d'un devenir nomade hantant l'état de choses sédimenté, les schèmes de pensée platoniciens n'en continueraient pas moins à agir dans ce qui s'en veut la dénonciation. Derrière l'insistance des simulacres qui font tourner l'identité autour du différent, se laisserait encore et toujours radiographier la persistance du Même platonicien⁹⁰.

⁸⁸ Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, p. 42.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁰ Véronique Bergen, « À propos de la formule de Badiou, *Deleuze un platonicien involontaire* », *Gilles Deleuze*, Pierre Verstraeten, Isabelle Stengers (dir.), *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales (ULB)*, 1998, p. 19.

Selon Badiou, Deleuze reste platonicien en ceci que Platon lui-même concevait le « modèle » comme une absence, c'est-à-dire comme une transcendance telle qu'elle se trouverait coupée de l'immanence. Ce qui rejoindrait ce que Deleuze entend par plan d'immanence. À cette critique de Badiou, on peut cependant opposer la lecture de Michel Foucault. Pour lui, renverser le platonisme c'est « pervertir Platon, c'est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des stoïciens, les chimères voltigeantes d'Épicure⁹¹ ». En effet, Deleuze parle, nous l'avons mentionné plus haut, de « glissements », de « cassements » qui lui font plaisir. L'enjeu pour la compréhension de la politique chez Deleuze est le suivant.

D'un côté Deleuze offre, selon Foucault, « un para-platonisme découronné » et de l'autre, selon Badiou, Deleuze est un platonicien involontaire, il présente un platonisme « ré-accentué ». Mais se pourrait-il que nous nous retrouvions dans une impasse, que nous soyons dans l'incapacité de trancher? En effet, il se pourrait bien que cette ambiguïté, Deleuze la cultive, qu'elle soit représentative de sa pensée et annonciatrice d'un concept central dans la saisie du politique qu'il propose, celui de devenir. Ainsi, quel enseignement doit-on tirer de l'énoncé suivant:

Il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait, non pas parce que nous dépassons Platon, mais au contraire parce que Platon n'est pas dépassable, et qu'il n'y a aucun intérêt à recommencer ce qu'il a fait pour toujours. Nous n'avons qu'une alternative: ou bien l'histoire de la philosophie, ou bien des greffes de Platon pour des problèmes qui ne sont plus platoniciens⁹².

⁹¹ Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* », *Critique*, numéro 591-592, 1970, p. 887.

⁹² Gilles Deleuze, « Entretiens avec Raymond Bellour et François Ewald », *Le magazine littéraire*, numéro 257, 1998, p. 23.

Que ce soit Badiou qui ait raison (Deleuze est un platonicien qui s'ignore) ou encore Foucault (Deleuze est un auteur subversif et irrévérencieux) une chose est certaine: la pensée de Gilles Deleuze est abyssale et relève par conséquent d'une gymnastique de l'esprit qui subit les soubressauts d'un perpétuel « effondement ».

Cette investigation à propos du renversement du platonisme n'est pas vaine parce qu'elle nous permet de réaliser pleinement la particularité de la posture philosophique de Deleuze, qui consiste toujours à se situer « entre-temps », entre deux choses. Selon Deleuze, « l'événement, l'entre-temps est toujours un temps mort, là où il ne se passe rien, une attente infinie qui est déjà infiniment passée, attente et réserve » (QPH, 149). Si nous voulons comprendre où se situe la politique, comprendre la relation entre « une politique de la pensée et une pensée de la politique », le devenir est un passage obligé. Pour en avoir la certitude, nous devons emprunter cet itinéraire sinueux où « le renversement du platonisme » semblait devoir nous guider. Nous nous sommes rendus compte que cette tentative de renversement ne doit pas être évaluée en termes d'échec ou de réussite, que ce n'est pas le renversement qui compte mais bien ce à quoi il donne naissance, ce qu'il libère et ce qu'il nous permet de saisir: la notion de devenir, où Mai 68 par exemple est un « pur devenir » (PP, 231). Ce n'est qu'en éclairant ce concept que la politique de Deleuze pourra être cernée. En ce sens, Deleuze s'acharne à se débarrasser de toute origine, de tout aspect symbolique ou représentatif afin d'affirmer la puissance du simulacre ou encore d'instaurer un plan d'immanence. Or, Deleuze lui-même abandonnera par la suite la notion même de simulacre qui paraît encore trop se rattacher à la représentation ou à la transcendance. Il n'existe, rappelons-le, de simulacre que de « quelque chose, quand bien même cette chose est absente ». Nous ne pouvons par conséquent, nous appuyer sur ce renversement du platonisme, sur cette célébration du simulacre parce qu'il est trop fragile, parce qu'il

soulève trop d'interrogations et nous ramène à la croisée des chemins. En revanche, nous pouvons en tirer une leçon importante au sujet de la méthodologie que Deleuze emploie et orienter notre recherche vers le concept de devenir. Après être allé jusqu'au bout de ce renversement, après l'avoir interrogé et montré toute sa latence, toutes ses limites, nous pouvons poser notre problématique concernant la politique. Lorsque l'on lit attentivement Deleuze, sa prose en perpétuel déséquilibre, on s'aperçoit qu'il est nécessaire d'expliquer les impasses parce qu'elles font aussi partie du problème et, par conséquent, de la solution. Deleuze ne se contente pas d'écarter Platon ou Kant. Il critique ces auteurs mais il les critique de façon constructive, « avec respect ». Sommes-nous alors aux prises avec deux Deleuze, l'un en position de surplomb, l'autre à même le sol?

La question est de toute évidence mal posée puisque l'accent doit être mis sur ce qui se passe entre ces deux pôles, entre le Deleuze qui affirme que lorsque:

Jervis dit que notre discours se fait de plus en plus politique, je crois qu'il a raison, parce que autant que nous insistions, dans la première partie de notre travail sur des dualités, autant nous cherchons à présent le nouveau mode d'unification dans lequel, par exemple, le discours schizophrénique, le discours drogué, le discours pervers, le discours homosexuel, tous les discours marginaux puissent subsister, que toutes ces fuites et ces discours se greffent sur une machine de guerre qui ne reproduise pas un appareil d'État ni de Parti.(...) ce qui nous intéresse, c'est une sorte de maillon, qui nous ramène au problème politique direct, et le problème politique direct est à peu près celui-ci pour nous: jusqu'ici, les partis révolutionnaires se sont constitués comme des synthèses d'intérêts au lieu de fonctionner comme des analyseurs de désirs des masses et des individus. Ou bien, ce qui revient au même; les partis révolutionnaires se sont constitués comme des embryons d'appareils d'Etat, au lieu de former des machines de guerre irréductibles à de tels appareils. (ID, 390)

et celui qui s'écrie que: « les drogués, lui font peur et parfois horreur » (Dial, 167).

Pour mieux cerner cette tendance contrariée, il nous faut réexaminer cette lutte avec et contre la représentation au sein de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux*.

1.2) La philosophie du désir

Cette lutte ne s'achève donc pas avec *Logique du sens* et la tentative de renversement du platonisme. Elle est revigorée par le climat révolutionnaire de Mai 68 et ses suites. Avec *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari traquent la représentation au sein de la psychanalyse. La notion de désir apparaît alors mieux à même que celle de simulacre de conduire à un plan d'immanence. Mais l'élaboration de ce concept suppose d'abord une critique de l'analyse du désir pris dans les rêts d'Œdipe: « Freud découvre le désir comme libido et il n'a de cesse de réaliéner la libido dans la représentation familiale » (PP, 28). Cette représentation que Deleuze condamne est ce qu'il appelle le « théâtre »; le « théâtre », c'est « papa-maman » (PP, 21). À la place de ce « théâtre », Deleuze propose plutôt une « usine », c'est-à-dire une entité de production qui libérerait le désir de ce joug théâtral. Il s'agit donc de fuir. Ce qui permet, selon Deleuze, de tisser un lien entre le capitalisme et la psychanalyse:

L'unité de notre livre, c'est que les insuffisances de la psychanalyse nous semblent liées à son appartenance profonde à la société capitaliste, autant qu'à sa méconnaissance du fond schizophrénique. La psychanalyse, c'est comme le capitalisme: elle a bien pour limite la schizophrénie, mais elle ne cesse de repousser la limite et d'essayer de la conjurer. (PP, 34)

Ainsi donc, la prégnance de la *mimèsis* se réintroduirait au sein du capitalisme quand bien même celui-ci chercherait à s'en débarrasser; ou encore, comme le mentionne Vincent Descombes:

Si le désir est réprimé, y compris sous le capitalisme qui pourtant proclame que « tout est permis », c'est qu'il est incompatible avec la vie sociale.

Aussi n'est-il socialement admis que défiguré, dénaturé, changé par exemple en désir oedipien⁹³.

Le problème est donc le suivant: de la même façon que la psychanalyse traite du désir mais pour le représenter et l'inscrire sur un théâtre, le capitalisme d'un côté, opère un mouvement de libération des flux, ce que Deleuze appelle le « décodage », en même temps que de l'autre, il réaliène la libido et cherche à canaliser le désir. Ce que Deleuze appelle le « recodage ». On en reste, en somme, sur le plan de la représentation qui suppose une distinction entre ce qui est et ce qui doit et seul peut être:

Le capitalisme implique bien l'écroulement des grandes représentations objectives déterminées, au profit de la production comme essence intérieure universelle, mais il ne sort pas pour cela du monde de la représentation, et il opère seulement une vaste conversion de ce monde, en lui donnant la forme nouvelle d'une représentation subjective infinie. (ACE, 360)

Bref, ce que le capitalisme libère d'un côté (décode), il le réaliène de l'autre (recode). La logique est, comme nous l'avons mentionné, similaire au sujet de la psychanalyse. Elle véhicule une ambivalence semblable:

D'une main, elle [la psychanalyse] défait le système des représentations objectives (le mythe, la tragédie), au profit de l'essence subjective conçue comme production désirante, et de l'autre main reverse cette production dans un système de représentations subjectives (le rêve, le fantasme dont le mythe et la tragédie sont posés comme développements ou projections). (ACE, 363)

Ce qui définit les sociétés modernes capitalistes, c'est un jeu constant entre les lignes et les frontières, entre le décodage et le recodage permanents. Selon Deleuze:

⁹³ Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, p. 208.

L'axiomatique sociale des sociétés modernes est prise entre deux pôles et ne cesse d'osciller d'un pôle à l'autre. Elles recodent à tour de bras, à coups de dictature mondiale, de dictateurs locaux et de police toute puissante, tandis qu'elles décodent ou laissent décoder les quantités fluentes de leurs capitaux et de leurs populations. Elles sont prises entre deux directions: archaïsme et futurisme, néo-archaïsme et ex-futurisme, paranoïa et schizophrénie. (AÆ, 309)

Ce double mouvement (recodage, décodage) a certainement des implications pour la cité. Dans ce double mouvement peut en effet surgir une politique. Laquelle?

Toni Negri avance que *L'Anti-Œdipe* est un « livre politique, au sens propre exceptionnel⁹⁴ ». Cerner la dimension politique de l'œuvre de Deleuze reviendrait à se pencher sur le double mouvement dont il est question ci-dessus et à expliciter l'issue proposée par l'auteur. Ce n'est pas, pas plus que dans le cas de Platon, la véracité de la lecture que Deleuze propose de Marx qui devrait nous intéresser mais ce qu'il entrevoit chez Marx, ce qu'il déplace chez lui, qui nous interpelle. C'est au sein de cette perspective, entre le « monstre » et « l'enfant » qu'on cherche à lui faire dans le dos, selon Deleuze, qu'il nous faudrait creuser pour apprécier la politique deleuzienne. Pour Deleuze, les sociétés modernes vivent une contradiction permanente: d'un côté, elles font « garrot », de l'autre elles « s'écoulent ou s'épanchent » (AÆ, 310). Il en va de même des individus. Selon Descombes, « tantôt le désir s'oriente vers le pôle révolutionnaire (que Deleuze qualifie de schizoïde): il est alors le désir de fuir le social (...) tantôt le désir s'oriente vers le pôle répressif et paranoïaque, il s'investit dans les pouvoirs et les institutions, les honneurs⁹⁵. » Tout individu est ballotté entre cette fuite (qui est subversive au sens où elle

⁹⁴ Toni Negri, « Gilles-Félix », p. 80.

⁹⁵ Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, p. 209.

est une façon de résister) et le pôle répressif qui le condamne à s'institutionnaliser. Mais que signifie exactement fuir? Selon Deleuze:

La schizo-analyse est à la fois transcendantale et matérialiste. Elle est critique, en ce sens qu'elle mène la critique d'Œdipe, ou mène Œdipe au point de sa propre auto-critique. Elle se propose d'explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique; matériel au lieu d'idéologique; schizophrénique, au lieu d'oedipien; non figuratif au lieu d'imaginaire; réel au lieu de symbolique; machinique au lieu de structural. (ACE, 130)

Mais tout ceci peut sembler rester un peu confus et obscur. Essayons d'y voir plus clair. L'individu est pris au sein d'un double mouvement et pour s'en défaire Deleuze propose un plan d'immanence: « Le désir n'est donc pas intérieur à un sujet, pas plus qu'il ne tend vers un objet. Il est strictement immanent à un plan auquel il ne préexiste pas, à un plan qu'il faut construire, où des particules s'émettent, des flux se conjuguent » (Dial, 108). La fuite est ici une recherche permanente de flux alternatifs, une sorte de praxis atéléologique. Elle est, par conséquent, une sorte de mouvement perpétuel. Il faut produire une infinité de lignes de fuite pour ne pas tomber dans la représentation. Mais quel individu serait capable de se dépendre par la fuite du discours institutionnel, du discours étatique, sans retomber dans la paranoïa ou le ressentiment? Deleuze, dans une certaine mesure, reprend l'articulation nietzschéenne de l'actif et du réactif et tente par l'instauration des lignes de fuite d'ouvrir une brèche vers les forces actives. Mais il va d'une certaine manière au-delà de Nietzsche, en explorant, par exemple, l'Éternel retour, resté à l'état d'ébauche chez ce dernier. Reprenons chacun des arguments jusqu'ici avancés et tentons de les clarifier.

Nous constatons, premièrement, tant dans le cas de la psychanalyse que du capitalisme, un double mouvement (décodage-recodage) qui aboutit à une tension chez

l'individu (la fuite ou le conformisme). Deuxièmement, la méthodologie employée par Deleuze et qui consiste « à faire un enfant dans le dos » indique que la subversion selon lui, ne passe pas par la confrontation avec l'adversaire mais par l'établissement d'un rapport où il s'agit de le déjouer en se servant de lui. Or, l'analyse de *L'Anti-Œdipe* révèle qu'il y a une homologie structurelle entre la méthodologie de Deleuze (la schizo-analyse qui consiste à libérer les flux) et le mouvement du capitalisme lui-même (décodage infini). En ce sens, Deleuze joue au sein des limites du capitalisme. Une limite constamment refoulée (décodage des flux), mais tout de même une limite, schizophrène, qui nous plonge à la lisière de la folie. Nous revoilà en ce sens aux prises avec le perpétuel « effondrement », la caverne derrière la caverne.

La désir et le capitalisme, liés intrinsèquement, ne sont ni véritablement critiqués, ni véritablement renversés mais assurément bousculés, dérangés par une pensée qui tel un taon harcèle la cité. Une pensée qui brise la routine du Même et son ronronnement, sans véritablement toutefois le faire sortir de ses gonds. Selon Deleuze: « la question de la schizo-analyse ou de la pragmatique, la micro-politique elle-même, ne consiste jamais à interpréter, mais à demander seulement: quelles sont tes lignes à toi?, individu ou groupe, et quels dangers sur chacune? » (Dial, 172).

Nous venons de voir dans cette section à la fois les limites et les complicités qui sont associées au désir, quand bien même il serait compris comme production et non manque. Une nouvelle fois, Deleuze tentera d'aller au-delà de cette notion.

1.3) Une posture sobre

Mille plateaux suit chronologiquement *L'Anti-Œdipe* mais il n'en constitue pas, à proprement parler, une simple suite. Les concepts sont à nouveau déplacés, transformés, décentrés. Si le désir y tient toujours une place importante, c'est sous une autre forme. Ce qui a retenu notre attention dans cet ouvrage, c'est la notion de « rhizome ». Le « rhizome », selon Deleuze, « connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, (...) il n'a pas de commencement, ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (MP, 31). Nous sommes en terrain familier puisque selon Deleuze: « Rhizomatique = Schizo-analyse » (MP, 33). Deleuze parle d'un changement de plateaux, d'un passage d'un plateau à un autre. Il nous présente, par exemple, un moyen de nous soustraire au modèle d'État. Les individus, constate Deleuze, ont tendance à suivre généralement ce qui leur est imposé. La résistance à l'État ou à une autre forme d'oppression semble être la question à laquelle Deleuze essaie de répondre: « Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut? » (AŒ, 37).

C'est à cette question qu'après la schizo-analyse, la rhizomatique cherche à répondre. Deleuze dévoile les mécanismes pervers de notre société (décodage-recodage) et tente de les contrer en célébrant le décodage infini. De *L'Anti-Œdipe* à *Mille plateaux*, nous ne sommes pas en présence d'un itinéraire rectiligne mais plutôt d'une ligne brisée. Certains concepts sont abandonnés, d'autres sont repris et transformés, masqués à la manière de Nietzsche et à l'arrière-goût nihiliste prononcé. Le souhait énoncé par Deleuze et Guattari de voir « le discours schizophrénique, le discours drogué, le discours pervers, le discours homosexuel, tous les discours marginaux (...) subsister, que toutes ces fuites et ces

discours se greffent sur une machine de guerre qui ne reproduise pas un appareil d'État ni de Parti » (ID, 390), semble s'estomper au profit d'une plus grande sobriété. D'un côté, une volonté de néant, de l'autre un néant de volonté. La tendance nihiliste qui s'esquisse avec *L'Anti-Œdipe* où le drogué côtoie le pervers prend ici une autre direction, celle du nihilisme achevé, d'où le drogué, le pervers, le parasite sont exclus. Le sens d'une telle transformation doit être expliqué, là aussi, en profondeur. C'est une vaste histoire d'entreprise contrariée où la posture est primordiale, où le devenir occupe une place de plus en plus grande. Chacun des éléments semble transformé, leur tendance naturelle contrariée là aussi. Deleuze pousse de plus en plus loin chacun de ses concepts. Le désir est relégué en arrière-plan au profit du rhizome, la position à même le sol semble l'emporter. Se pose alors la question : pourquoi en resterait-on au niveau du désir, de ses abandons, de ses transmutations plutôt que de s'intéresser à ce qui permet ce passage d'un état à un autre, au devenir en tant que tel?

C'est au milieu, au sein de cette tension, qu'il nous faudra creuser. Nous sentons que Deleuze lui-même nous indique la voie à suivre, si l'on prend en compte l'ensemble de son œuvre. Le Deleuze de *L'Anti-Œdipe* n'est pas le Deleuze de *Mille plateaux*. Son attitude change, il n'hésite pas à s'orienter différemment, à composer avec les événements de façon différente. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'il existe deux « Deleuze »; plutôt une seule tendance qui est en permanence contrariée et avec laquelle il apprend à composer. À l'instar de Van Gogh, qu'il cite, qui peignait à genoux puis couché pour composer avec le soleil couchant, pour ne faire qu'un avec la ligne d'horizon, Deleuze ne se contente pas de recueillir les effets de Mai 68 par exemple (tendance nihiliste de *L'Anti-Œdipe*), d'en rester à un premier niveau de connaissance, d'orienter simplement son chevalet, il tente de remonter jusqu'aux causes de l'événement, jusqu'à ce que le chevalet soit inutile (sobriété

de *Mille plateaux*). Cette remarque nous livre un indice déterminant pour notre investigation politique où nous nous penchons plus sur le mouvement entre le Tome un et le Tome deux de *Capitalisme et schizophrénie* que sur le désir. Ainsi, dans le cadre d'une analyse de la politique de Deleuze, nous privilégierons la force du devenir à celle du désir parce que Deleuze n'est pas simplement un philosophe du désir mais bien celui du devenir. L'exposé d'Alain Badiou est très révélateur à cet égard et consacre l'orientation de ce chapitre.

Section 2: « L'entre-deux » politique

Dans cette section, nous tenterons d'affirmer la primauté du devenir sur le désir, étape nécessaire à la détermination de la manière dont se pose le problème politique chez Deleuze. C'est par le biais d'une élucidation de la tension entre l'histoire et le devenir que nous accomplirons une telle tâche. Nous poursuivrons dans la voie ouverte par la fabulation afin de donner un sens politique au devenir. Finalement, nous suggérerons une définition de la politique chez Deleuze, ce qui nous permettra de poser de façon définitive le problème.

2.1) Histoire et devenir

L'intuition de M. Hardt nous a permis de sortir des débats sur le désir qui ont conduit à un vaste malentendu⁹⁶. Nous pensons qu'il existe un malentendu à propos de la pensée de Deleuze comme il y en a un avec celle de Michel Foucault. Foucault a été

⁹⁶ Voir le chapitre 1 section 1.

pendant longtemps exclusivement considéré comme le penseur de l'enfermement, des exclus et des marginaux. Au contraire, Deleuze a proposé de réorienter la lecture de son œuvre vers le dehors, l'ouvert et la lumière (F, 49-50). Il a posé le problème de la pensée de Foucault de façon différente pour l'éloigner d'un « foucaldisme » qui le minait, selon lui.

Toute proportion gardée, nous pensons que la méprise à propos de Deleuze est d'en rester à une analytique du désir, à une dissection de celui-ci afin qu'il nous livre tous ses secrets. Exposer l'architecture des ouvrages, la décomposer est une tâche noble et incontournable, mais Deleuze avance, notamment au sujet de Spinoza, que ce n'est pas suffisant. Ainsi, si l'on suit ses enseignements, on peut affirmer que le fait que *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* soient présentés par Deleuze comme des ouvrages de philosophie politique ne dispense aucunement de chercher à définir cette dernière. Il faut aller plus loin, nous éloigner du « deleuzisme », et poser le problème de la philosophie politique non d'un point de vue descriptif mais plutôt analytique. C'est-à-dire se prononcer sur le rapport entre la politique et la philosophie politique chez Deleuze⁹⁷. Ce qui ne signifie pas, une nouvelle fois, que les études de Bogue, Patton et Massumi, entre autres, sont inutiles. C'est plutôt que la vision de Rancière, de Zourabichvili et de Badiou est tout aussi pertinente. Le désir est certes incontournable mais il doit être considéré au même titre que le simulacre, le rhizome, la ritournelle et l'ensemble des concepts deleuziens. C'est une couleur parmi tant d'autres sur sa palette qui nous empêche d'apprécier la toile politique si l'on n'y prend pas garde et qu'on se laisse prendre au jeu des couleurs primaires et secondaires.

⁹⁷ Nous verrons notamment les problèmes que posent la philosophie politique parce qu'elle ne conduit pas à créer quelque chose de nouveau.

Il existe par conséquent une politique de « l'entre-deux » dont la nature est comprise dans une définition manquante, celle de la philosophie politique, et dont la spécificité reste à préciser⁹⁸. Alain Badiou, bien que très éloigné de la pensée de Hardt et de Negri mais proche (du moins par certains aspects) de celle de Rancière, nous livre un modèle intéressant pour saisir cette fameuse articulation entre une « pensée de la politique et une politique de la pensée ».

A. Badiou prend d'abord soin de distinguer entre les écrits de Deleuze et ceux de Deleuze et Guattari⁹⁹. Cette remarque est de première importance. A. Badiou évacue complètement *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. Le désir est par conséquent totalement absent de sa démonstration.

Selon lui, Gilles Deleuze ne considère pas la politique en tant que telle. Nous avons fait cette remarque dès le début de notre thèse. Il ne traite que de philosophie, d'art et de science. Ces trois thèmes sont omniprésents dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie?* écrit en collaboration avec Félix Guattari. Mais Badiou concentre son attention sur la science telle qu'elle apparaît notamment dans *Le pli. Leibniz et le baroque*, sur l'art dans *Cinéma 1. L'image-mouvement* et *Cinéma 2. L'image-temps* et sur la philosophie dans *Différence et Répétition*. Une nouvelle fois, les ouvrages écrits à quatre mains sont exclus. Si Badiou tient à dissocier Deleuze de Guattari, et ce malgré la volonté explicite de Gilles Deleuze, c'est parce que selon lui, lorsque Deleuze écrit seul, il n'avance

⁹⁸ Autrement dit, nous cherchons à définir cette philosophie politique à la lumière d'une problématique qui joue de prudence avec le concept de désir.

⁹⁹ Conférence donnée au Tate Museum, le 21 septembre 2001. www.tate.org.uk.com

jamais que sa philosophie est liée à la politique. Deleuze ne soulignerait jamais une relation quelconque entre la philosophie et la politique. Que penser d'une telle affirmation?

Nous avons débuté notre thèse en précisant qu'il s'agissait de comprendre les liens qui unissent philosophie et politique, l'objectif principal étant de définir la philosophie politique de Deleuze. Si celui-ci concentre son analyse sur l'art, la science et bien sûr la philosophie, la politique occuperait alors une autre sphère, à part. Mais n'existerait-elle que sous forme de trace?

Badiou, lui, pose la question suivante : « comment se fait-il que la politique, pour Deleuze, ne soit pas une pensée autonome, une coupe singulière dans le chaos, à la différence de l'art, de la science et de la philosophie¹⁰⁰? » Cette question est primordiale pour notre thèse.

Si l'on comprend bien ce que nous dit Badiou, la cloison entre philosophie et politique serait à la fois étanche et perméable. Elle serait étanche lorsque Deleuze écrit seul et perméable lorsqu'il écrit avec Guattari. Après avoir affirmé l'absence de lien entre philosophie et politique chez Deleuze, Badiou constate néanmoins que Deleuze écrit sur la politique. La dernière section de *Pourparlers* est d'ailleurs intitulée « Politique ». En outre, Deleuze avance, dans ce même ouvrage, que *Mille plateaux* et *L'Anti-Œdipe* sont des ouvrages de philosophie politique; une nouvelle fois, remarquons que ce sont des ouvrages écrits à quatre mains. Pour mieux comprendre l'enjeu soulevé par la question de Badiou, il est nécessaire dans un premier temps de restituer l'intégralité de son raisonnement au sujet de la place qu'occupe la politique chez Deleuze pour ensuite s'interroger sur les conséquences d'une telle ambivalence et sur la lecture qui est proposée de Deleuze.

¹⁰⁰ Alain Badiou, « Un, Multiple, Multiplicité(s) », *Multitudes*, numéro 1, mars, 2000, p. 196.

Cette section nous permettra de saisir la conception de la philosophie politique de Deleuze et l'importance, que nous n'avons que suggérée jusqu'à présent, accordée au concept de devenir. Nous tenterons de présenter de façon claire et précise le problème politique dans la philosophie de Gilles Deleuze et d'en questionner les caractéristiques principales.

Tournons-nous dès à présent vers l'exposé de Badiou. La clé de l'énigme politique, selon lui, se situerait dans la tension entre l'histoire et le devenir.

L'histoire telle qu'entendue par Deleuze, et reprise par Badiou, est « l'ensemble des conditions presque négatives qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à l'histoire » (PP, 231). Elle est relative aux développements des sociétés de souveraineté, de discipline et de contrôle. Cette triade n'est pas sans évoquer celle de *L'Anti-Œdipe* où « sauvages, barbares et civilisés » se côtoient. Ici, Deleuze reprend et, dans une certaine mesure, complète l'analyse de Foucault sur les dispositifs de pouvoir.

Les sociétés de souveraineté ont pour fondement l'exercice d'un droit de vie ou de mort sur les individus. Les sociétés disciplinaires fonctionnent par le dressage des corps et des âmes. Les sociétés de contrôle, elles, vont au-delà de ce schéma, étudié par Foucault. Selon Deleuze, Foucault est « l'un des premiers à dire que les sociétés disciplinaires, c'est ce que nous sommes en train de quitter, ce que nous ne sommes déjà plus. Nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée » (PP, 236). Deleuze poursuit donc son enquête, et fidèle à sa méthode, tente de faire un enfant dans le dos de Foucault en créant un monstre: les sociétés de contrôle. La démonstration de Badiou consiste à attirer notre attention non

pas sur le contenu de ces entités mais sur l'énoncé suivant: « le devenir n'est pas de l'histoire » (PP, 236).

D'un côté donc, nous avons une conception de l'histoire qui se préoccupe des changements dans l'économie du pouvoir et de l'autre une limite, celle de la nécessaire distinction entre devenir et histoire où le devenir, l'événement, est quelque chose « qui échappe à l'histoire ». L'exemple le plus simple que nous avons utilisé jusqu'à présent est celui de Mai 68 : « Mai 68 a été la manifestation, l'irruption d'un devenir à l'état pur » (PP, 231) mais, selon ce que nous venons de voir, ce n'est pas de l'histoire. Alain Badiou base son raisonnement sur la tension entre le devenir et l'histoire pour tirer des conclusions politiques. .

La politique, au sens où elle a trait aux affaires de la cité, où elle est littéralement la gestion de cité, appartient à l'histoire, fait partie de l'histoire. Mais un événement, tel Mai 68, n'en fait pas partie parce qu'il implique la création de quelque chose de nouveau. Deleuze reprend l'argumentation de Charles Péguy pour expliquer cette subtile distinction:

Péguy expliquait qu'il y a deux manières de considérer l'événement, l'une qui consiste à passer le long de l'événement, à en recueillir l'effectuation dans l'histoire, le conditionnement et le pourrissement dans l'histoire, mais l'autre à remonter l'événement, à s'installer en lui comme dans un devenir, à rajeunir et à vieillir en lui tout à la fois, à passer par toutes ses composantes ou singularités. (PP, 231)

Si l'on suit l'intuition de Badiou, on se rend compte que Deleuze semble considérer l'objet politique d'une double façon, soit comme la création de quelque chose de nouveau, soit comme l'analyse d'un élément préexistant. Les événements de Mai 68 n'appartiennent pas à l'histoire mais l'analyse du capitalisme en fait partie. C'est une portion de l'histoire. Il existe bel et bien une tension entre capitalisme et devenir. Parce que, selon Badiou, le devenir occupe une place privilégiée dans la philosophie de Deleuze, il est plus important

que l'histoire. Ce qui signifie que lorsqu'il y a création de quelque chose de nouveau, lorsqu'il se produit des événements dans les domaines de l'art, de la science et de la philosophie, il n'y a pas d'objet spécifiquement politique, à part ou indépendamment d'eux. C'est lorsque Deleuze analyse les nouvelles mutations du capitalisme que nous nous trouvons en présence d'une philosophie politique, laquelle ne conduit pas, selon Badiou, à l'irruption de quelque chose de nouveau.

En somme, et c'est l'apport principal du modèle de Badiou, *tout est politique*, mais en un sens bien précis puisque l'absence de spécificité politique est le propre de l'événement. Ce qui signifie que la politique, c'est l'irruption du nouveau, du pur devenir. Elle est principalement événementielle et rien alors ne la distingue de la philosophie de Deleuze, qui est justement l'exploration de l'art, de la science et des œuvres philosophiques en tant qu'ils sont des événements. Toutefois, lorsqu'il écrit seul, Deleuze n'associe pas sa philosophie à de la politique. Et toujours selon Badiou, la philosophie politique de Deleuze est une analyse de l'histoire, du capitalisme moderne mais n'est pas une création. Elle est cette fois spécifique parce qu'elle analyse la cité et sa gestion, l'histoire et le capitalisme. Ce qui intéresse Deleuze c'est ce qui se passe « hors » et « entre », ce qui se produit aux limites de l'histoire, par delà elle, quand il y a des événements.

Si nous parlons d'une « politique de l'entre-deux », c'est précisément parce que Deleuze joue au sein de ces limites et du même coup crée un espace inédit jusqu'à présent.

Mais Badiou clôt sa présentation de façon étonnante, en affirmant qu'il vaudrait ainsi mieux parler d'une éthique plutôt que d'une politique chez Deleuze. Elle prendrait

l'allure suivante¹⁰¹ : « C'est une révolte contre les sociétés de contrôle (contre la doxa et la communication), une affirmation de l'événement (création de quelque chose de nouveau) et une croyance renouvelée dans le monde (une nouvelle subjectivité: les flux) ». Cette conclusion est surprenante dans la mesure où Deleuze n'emploie que très rarement le terme « d'éthique » (PP, 155; SP, 35) auquel il lui préfère « éthologie » (SP, 40; MP, 314) et qu'elle semble disqualifier, selon nous, la politique chez Deleuze. Nous aurons l'occasion de revenir sur la dimension éthique chez ce dernier. Nous nous contenterons pour le moment d'une mise en garde.

Il faut se montrer très prudent face aux propos de Badiou. Le fait d'affirmer que tout est politique peut prêter à confusion. Nous avons le sentiment que lorsque Badiou avance que *tout* est politique, il ne l'entend pas au sens où Deleuze et Guattari l'entendaient : « Bref, tout est politique mais toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique » (MP, 260). Badiou ne sous-entendrait-il pas plutôt que *rien ne l'est*? Le passage du politique à l'éthique vient renforcer cette impression. Ce *tout* est politique lui semble insupportable. C'est la raison de ce malaise qu'il faut éclaircir si l'on veut

¹⁰¹ Le propos de Badiou nous semble très proche de celui de Philippe Mengue : « La philosophie de Deleuze, dans ce qu'elle a de propre nous semble culminer dans l'invention d'une nouvelle éthique, qu'on qualifiera par son objet de diverses façons, éthique du désir, des multiplicités, de l'événement, des devenirs, du nomadisme, etc, mais ce qui importe est de saisir le fil qui tient ensemble ces différents aspects et surtout de comprendre qu'elle se situe à côté du Politique et de l'Histoire. Éthique du paradoxe donc, puisqu'elle se pose en lutte, en résistance contre les représentations communes, soit de tout ce qui s'engendre aujourd'hui dans "la communication et l'information", comme sens commun. Éthique de la création contre le pouvoir de l'opinion, et de ses différents consensus. Éthique de la résistance contre le règne écrasant de la communication et des pensées "communes" ou consensuelles. Mais aussi éthique du petit, du "micro" face au grand, ou plutôt aux "grosses" opinions des "majorités". » (Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 77.) Ce raisonnement est contradictoire selon nous, parce qu'il nous éloigne beaucoup du « micro », de « l'infra » et du « mineur » en les regroupant sous l'égide de l'éthique et dégage une « forme suprême de la pensée » chez Deleuze, ce qui lui confère une dimension universelle foncièrement peu en accord avec les principes défendus par Deleuze. Il ne suffit pas d'affirmer que l'éthique ne disqualifie pas la politique encore faut-il le démontrer, ce que ne parvient pas à faire Mengue.

comprendre ce qu'est la politique chez Deleuze et la distance qui sépare les deux philosophes¹⁰².

Le problème est complexe. La lecture du problème politique par Badiou repose essentiellement sur son interprétation des concepts philosophiques de Deleuze dans *Gilles Deleuze. La clameur de l'être*.

Le virtuel est le concept qui sépare Alain Badiou de Gilles Deleuze. Selon Badiou, « pour lui [Gilles Deleuze] l'Idée est la totalité virtuelle, l'Un est le réservoir infini des productions dissemblables. A contrario, je maintiens que les formes du multiple sont, comme les Idées, toujours actuelles, que le virtuel n'existe pas¹⁰³ ». Autrement dit, Badiou critique l'idée deleuzienne de puissances du faux, de simulacres parce que selon lui, leur présence est une menace superflue à l'univocité de l'Être. Affirmer la puissance du faux, comme le fait Deleuze dans toute son œuvre, résulterait en un regain de transcendance contraire à la visée première de Deleuze qui est une lutte contre la représentation sous toutes ses formes. En effet, quand bien même on affirme du faux, on affirme toujours quelque chose par rapport au vrai, et à sa souveraineté. On ne renverse alors pas véritablement le platonisme.

¹⁰² Comme nous l'avons mentionné auparavant, tout dépend des prolégomènes nécessaires à l'intelligence du problème. Pour des auteurs comme Badiou, Rancière et Zourabichvili, dont l'approche et la méthode employée diffèrent grandement, le devenir l'emporte sur le désir. T. Negri et M. Hardt occupent une place à part. Ils nous ont permis de situer les changements dans la philosophie de Deleuze mais ne sauraient être associés à la pensée de Badiou, quand bien même celui-ci s'appuie sur les propos de Deleuze recueillis par Negri pour présenter sa vision de la politique chez l'auteur de *Différence et répétition*. C'est au niveau de l'exclusion des ouvrages écrits à quatre mains que les points de vue divergent et que la joute philosophique est amorcée.

¹⁰³ Alain Badiou, *Gilles Deleuze. La clameur de l'être*, p. 69.

Or, selon Deleuze, au contraire,

l'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles, comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes et la détermination des parties, et leurs variations individuelles. (DR, 56)

Il est par conséquent nécessaire de penser ce qui ne doit pas l'être et d'affirmer les puissances du faux : « Apparence, pour l'artiste, ne signifie plus la négation du réel dans ce monde, mais cette sélection, cette correction, ce redoublement, cette affirmation. Alors vérité prend peut-être une nouvelle signification. Vérité est apparence » (N&PH, 117).

Mais Badiou ne cède jamais sur le virtuel, ni sur le parcours athlétique de la pensée exigée par Deleuze : « je suis convaincu que rien ne fait signe, et qu'à en maintenir le stigmate, fût-ce au comble de son amoindrissement, de sa différentielle infime, Deleuze concède encore trop à quelque herméneutique du visible¹⁰⁴ ». Et plus loin, il ajoute :

Tout comme Nietzsche, Deleuze, pour tenir le postulat d'univocité, qui conditionne que l'être ait pour nom la vie, doit poser que toute chose est, en un sens obscur, comme un signe d'elle-même; non d'elle-même en tant qu'elle même, mais d'elle-même en tant que simulacre provisoire, ou modalité précaire, de la puissance du Tout. Mais si une chose est signe d'elle-même, et que sa dimension de signe est indiscernable de son être, il est indifférent de dire : tout est vie, et de dire : tout est signe. Le nom de l'être sera la vie, si on le pense du côté de l'univoque puissance du sens. Le nom de l'être sera relation si on le pense du côté de l'équivoque distribution universelle des signes¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 69.

¹⁰⁵ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, p. 71.

Ce rejet du virtuel a pour conséquence politique principale le refus par Badiou de s'aventurer dans « l'usine deleuzienne¹⁰⁶ », c'est-à-dire de s'attarder au déchiffrement de signes, ou par exemple de s'intéresser à des mécanismes de déterritorialisation et de reterritorialisation. En ce sens, Badiou prend ses distances vis-à-vis de « Gilles-Félix¹⁰⁷ » non par simple coquetterie mais pour des raisons ontologiques précises.

Alain Badiou veut donc attirer l'attention sur la présence de signes, de stigmates dans la pensée de Deleuze qui minent sa philosophie de l'événement. Il y a toujours, selon lui, quelque chose qui persiste à faire signe. Nous avons mentionné que Deleuze¹⁰⁸ cherchait à lutter contre les forces de la représentation et qu'il désirait se débarrasser de toute origine, de tout arrière-plan symbolique afin d'instaurer un pur plan d'immanence. C'est pourquoi il s'éloignait successivement des simulacres (parce qu'ils étaient encore le simulacre de quelque chose), du désir (parce qu'il est ambivalent) pour finalement aboutir au rhizome. Tout au long de ce parcours, Deleuze déchiffre des signes, il expérimente, il apprend. Selon lui :

les signes sont l'objet d'un apprentissage temporel, non pas d'un savoir abstrait. Apprendre, c'est d'abord considérer une matière, un objet, un être comme s'ils émettaient des signes à déchiffrer, à interpréter.(...) On ne devient menuisier qu'en se faisant sensible aux signes du bois, ou médecin, sensible aux signes de la maladie. (PS, 10)

Mais, selon Badiou, Deleuze est en permanence condamné par sa méthodologie à réinstaurer, malgré lui, malgré sa volonté initiale, de la transcendance : « Que ces Idées (le

¹⁰⁶ J'emprunte l'expression à Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée*, Paris, Belin, 1999, p. 47.

¹⁰⁷ J'emprunte l'expression à Toni Negri.

¹⁰⁸ Cf. Supra Chapitre 1

Pli, le Rhizome, le Coup de dés...) visent des configurations en devenir, des différenciations, des rebroussements, des entrelacs, des lignes de fuite, ne change rien à l'affaire¹⁰⁹ ». La philosophie de Deleuze est parsemée de signes (sourire, geste, grimace) (DRF, 362) qui le conduiraient, selon Badiou, à maintenir une vision « analogique et classifiante¹¹⁰ » des événements. Il y aurait par conséquent un paradoxe dans la philosophie de Deleuze. Comme le souligne Rancière : « le paradoxe de cette pensée militante de l'immanence [est de] ramener sans cesse la consistance des blocs de percepts et d'affects à la tâche interminable d'imaginer l'image de la pensée¹¹¹ », de les renvoyer ou de les associer à autre qu'eux-mêmes. C'est ici que se situe le point nodal du raisonnement. Dans la posture qu'occupe Deleuze, cette posture que nous avons tantôt qualifiée de malsaine, Badiou ne voit que la résurgence d'une forme déguisée de transcendance. L'enjeu principal est le sens que l'on accorde aux signes et à la place qu'ils occupent dans le mouvement de pensée de Deleuze. Autrement dit, c'est là que se joue la politique de Deleuze, au sein de la posture qu'il adopte, de cet « entre-deux » ou de cet espace politique inédit qu'il crée pour mieux le défaire par la suite puisque par définition, il échappe à l'histoire. Par conséquent, pour comprendre ce qui sépare Deleuze de Badiou, il faut procéder à l'étude de cet espace, ou plus exactement, faire l'apprentissage d'un signe, suivre les signes : ceux, en l'occurrence, que fait reluire la fabulation.

En effet, nous avons mentionné, en présentant l'analyse de Rancière, que c'est par le biais de la fabulation que Deleuze lutte principalement contre les forces de la

¹⁰⁹ Alain Badiou, « Un, Multiple, Multiplicité(s) », p. 210.

¹¹⁰ Alain Badiou, « Un, Multiple, Multiplicité(s) », p. 210.

¹¹¹ Jacques Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne? », p. 536.

représentation. C'est par l'affirmation d'une « communauté de frères », d'une « universelle fraternité » que Deleuze passe à la dimension politique. Or, qu'est ce passage, sinon un signe?¹¹²

Il nous faut donc nous pencher sur la définition de la fabulation. Au lieu de reprendre les attendus du débat qui opposent Badiou à Deleuze, au risque de se perdre en invectives, nous suggérons une stratégie qui a pour objectif la définition de la mécanique de fabulation qui nous permettra de suivre les enseignements de Deleuze en lui donnant un sens politique (PP, 235).

2.2) La fabulation

« La vie des hommes infâmes¹¹³ », ce texte écrit par Michel Foucault et cité par Deleuze, nous servira de source d'inspiration afin de présenter la dimension politique de l'oeuvre de Deleuze et de nous distancer de l'analyse de Badiou. Pourquoi un tel détour?

Ce texte fait partie avec « La pensée du Dehors » et « Préface à la transgression », de ceux que l'on pourrait attribuer indistinctement à Deleuze ou Foucault¹¹⁴. Cette analyse

¹¹² Badiou, lui, refuse d'accorder un quelconque crédit à cette idée. Il ne lui concède jamais cet espace, cette mince frontière qu'il est nécessaire de construire. D'un point de vue politique, pour Badiou, *tout* est politique et rien ne l'est. Et c'est la deuxième partie de cet énoncé qui nous dérange parce qu'elle disqualifie le geste de Deleuze, qui consiste à faire de la politique même lorsque Deleuze et Guattari parlent de « musique, d'arbre ou de visages. » (« Entretien avec Gilles Deleuze », *L'arc*, numéro 49, 1972, p. 102.) Nous sommes d'accord avec Éric Alliez lorsqu'il avance que « c'est à l'aune de cette révolution moléculaire, qui se conjugue au cosmique en posant l'intensification de la vie comme seul critère, qu'il n'y a pas en droit de sphère séparée de politique, que tout est politique. » (Éric Alliez, « Badiou. La grâce de l'universel », *Multitudes*, numéro 6, septembre, 2001, p. 2.) Affirmer que rien ne l'est, semble contraire à l'esprit des textes deleuziens.

¹¹³ Les références entre parenthèses sans autre indication renvoient aux pages de ce texte : Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et écrits*, Tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 237-253.

¹¹⁴ La relation Foucault-Deleuze pourrait, elle aussi, dissimuler une dynamique père-fils où Foucault serait le père putatif de Deleuze et Deleuze, le fils prodigue. À moins que ce ne soit l'inverse. Si nous osions, nous parlerions d'un « devenir-Foucault » de Deleuze.

du destin des hommes ordinaires et de la mutation de la fable en Occident depuis le XVII^e siècle, colle à merveille à la pensée de Deleuze.

S'il fût toujours aisé d'associer fable et politique, la tâche se complique quand vient le temps de préciser la fonction de cette association.

La fable nous transporte sur un territoire jusque là inconnu : celui de l'indiscernabilité. Elle ouvre un espace peuplé de signes, d'intercesseurs, de personnages conceptuels, et engage une lutte contre les forces de la représentation. Cette lutte, Deleuze la mène à armes égales, au-delà de la représentation mais sans tomber dans l'imaginaire. Il réussit ce tour de force puisque le conte ou la fable, selon Rancière, « est la formule magique qui raconte l'histoire d'une formule magique, qui métamorphose toute histoire de métamorphose en démonstration de sa puissance métamorphique¹¹⁵. » Ce qui signifie que l'on ne cherchera pas les « ressemblances imaginaires entre termes, ou des analogies symboliques entre rapports » (MP, 318), ce qui aurait pour effet d'arrêter le mouvement de pensée, mais bien plutôt la pureté de celui-ci, l'exaltation de sa puissance intrinsèque. Autrement dit, ce n'est pas parce que Deleuze puise son inspiration dans la littérature, la peinture, bref, dans la non-philosophie qu'il se détache complètement de la réalité, qu'il verse automatiquement dans l'imaginaire. Bien au contraire, il ne traite que du réel¹¹⁶. C'est ce que nous tenterons de démontrer en nous concentrant sur la signification de la fable et sa fonction.

¹¹⁵ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 188.

¹¹⁶ Vous pouvez par exemple lire Kafka et y voir un univers fantastique, imaginaire, allégorique... Ce qui constitue un premier niveau de lecture, assurément le plus bas, qui n'est pas celui de Deleuze. Ou vous pouvez y voir, à l'instar de celui-ci, un univers qui « n'a rien de métaphorique. Aucun symbolisme, aucune allégorie. (...) C'est une carte d'intensités » (K, 65). Arnaud Villani parle très joliment de « brindilles de réel » auxquelles il faudrait porter attention. Arnaud Villani, « Géographie physique de Mille plateaux », *Critique*, avril, numéro 455, 1985, p. 346.

Dans *La vie des hommes infâmes*, Foucault retrace la naissance du discours de l'infamie, qui a pour objet « de dire le plus indicible, le pire, le plus secret, le plus intolérable, l'éhonté » (253), et de la fable, « ce qui mérite d'être dit » (251). Ce qui retient l'attention de Deleuze, c'est que

l'homme infâme ne se définit pas par un excès dans le mal, mais étymologiquement comme l'homme ordinaire, l'homme quelconque brusquement tiré à la lumière par un fait divers, plainte de ses voisins, convocation de police, procès...C'est l'homme confronté au Pouvoir, sommé de parler et de se faire voir. (...) L'homme infâme, c'est une particule prise dans un faisceau de lumière et une onde acoustique. (PP, 147)

Ce qui nous intéresse ici, dans le texte de Foucault et l'énoncé de Deleuze, ce sont ces deux caractéristiques en apparence contradictoires : l'anonymat et la mise en lumière. L'individu est ordinaire, mais il est réel et Foucault tenait à ce que ces « existences [soient] réelles » (239); en outre, il se définit par un ensemble de signes : « ce n'est pas un recueil de portraits qu'on lira ici : ce sont des pièges, des armes, des cris, des gestes, des attitudes, des ruses, des intrigues, dont les mots ont été les instruments » (240). Ces individus ne se distinguent pas par leurs exploits légendaires mais par un fait divers. C'est, en somme, leur médiocrité qui les met en relief. Cette idée évoque la sobriété chez Deleuze, « l'involution créatrice, le tissu anglais » (MP, 342) ou encore un personnage comme Bartleby : « un homme maigre et livide [qui] a prononcé la formule qui affole tout le monde » (CC, 88). En outre, on s'aperçoit que la quête de Foucault et de Deleuze est la même quand Foucault écrit : « J'étais parti à la recherche de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à cerner » (240), Deleuze dit : « le bébé est combat, et le petit est lieu irréductible des forces, l'épreuve la plus révélatrice des forces » (CC, 53). Bien évidemment, leur entreprise diffère quand vient le temps

d'expliquer cette mise en lumière; elle est le fruit du pouvoir chez Foucault, elle fonctionne plus en termes d'intensité et d'affects chez Deleuze. Mais les deux auteurs se rejoignent au sujet de la fable.

En effet, Foucault décrit de façon magistrale comment toutes ces existences, tous ces gens ordinaires ont modifié, bien malgré eux, le régime du discours : « Depuis le XVII^e siècle, l'Occident a vu naître toute une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit » (252). Ce passage de « l'infime » (ce qui ne se dit pas) à « l'infâme » (ce qui mérite d'être dit) donne naissance à « un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître: dire les derniers degrés, et les plus tenus du réel » (252). Ce renversement au sein de la fable elle-même, associée à tort pendant trop longtemps à l'héroïsme, à la grâce, marque d'une empreinte indélébile la « ligne de pente de la littérature, depuis le XVII^e siècle » (252).

La fonction de la fable ou fonction fabulatrice que nous recherchons est brillamment exposée par Foucault. Si l'on comprend que cette fable est vidée de son contenu fabuleux, on comprend alors le mouvement de pensée de Deleuze qui est de réaffirmer en permanence le réel, de façon littérale¹¹⁷. Donner un sens politique à cette action, c'est

¹¹⁷ « Bartleby n'est pas une métaphore de l'écrivain, ni le symbole de quoi que ce soit. C'est un texte violemment comique, et le comique est toujours littéral. (...) Il ne veut dire que ce qu'il dit, littéralement. Et ce qu'il dit et répète, c'est JE PRÉFÉRAIS NE PAS, *I would prefer not to* » (CC, 88). Selon François Zourabichvili, la littéralité, c'est « la distribution nomade du sens en-deça du partage d'un sens propre et d'un sens figuré. (...) Par exemple, pour reprendre un exemple de *L'image-temps* à propos de la mutation du cinéma politique dans la seconde moitié du XX^e siècle, des énoncés comme "les banquiers sont des tueurs", "les usines sont des prisons", à un certain niveau doivent s'entendre littéralement et non comme des clichés métaphoriques d'agitateurs professionnels. Certes, les banquiers sont rarement des tueurs au sens propre, mais, d'un autre côté, si l'on conclut à une métaphore, le système bancaire est indemne et l'on aura seulement à envisager quelques aménagements humanitaires. Tout le monde a pourtant plus ou moins l'intuition de cette compréhension littérale, c'est même peut-être une dimension "du fait moderne"; il reste à en produire les conditions philosophiques, à la relayer par un discours qui en montre la légitimité et en explore les virtualités, et c'est une dimension essentielle du travail de Deleuze depuis *Différence et répétition* – dimension

ouvrir un espace inédit sans programme, sans parti politique, sans droit, mais rempli d'institutions, animé par la jurisprudence, préoccupé par la terre. Pour y parvenir, seule importe la prise en compte de l'anonymat de l'existence ou plus précisément de sa dimension impersonnelle.

Politiquement, fabuler signifie faire appel à, et « créer ce peuple qui manque » (PP, 171; SUP, 126). Nous pensons que Deleuze poursuit cet art du langage énoncé par Foucault dans son rapport à la politique où « *tout* » devient alors politique. Dans une certaine mesure, nous avons l'impression que Deleuze fait bien appel à une sorte de dehors, mais dehors qui serait peuplé de signes. Exposons les principaux éléments de notre démonstration.

Comprendre la dimension politique de l'œuvre de Deleuze, c'est s'interroger, avons-nous dit, sur la politique comme posture. Elle revêt une double signification : il s'agit d'une part du philosophe qui s'expose à des affects, qui est donc dans une certaine mesure aveugle (puisqu'il emprunte un itinéraire inédit jusqu'alors), qui s'élève à la puissance du père, mais tout en étant fils et en devenant frère en même temps (« la question du père n'est pas comment devenir libre par rapport à lui (question oedipienne) mais comment trouver un chemin là où il n'en a pas trouvé » (K, 19)); et d'autre part, de la posture que Deleuze adopte face au problème politique, qui est un mélange de mépris et d'intérêt, où le devenir prime sur l'histoire, où la philosophie est séparée de la politique, mais où « *tout* » est politique. Les deux dimensions de cette posture n'en constituent en

essentielle mais aussi déroutante, puisque la plupart des gens pensent que le discours de Deleuze est métaphorique ou ne comprennent pas bien comment il peut s'en défendre ». François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance », *Multitudes*, numéro 9, mai-juin, 2002, p. 2.

réalité, comme nous l'avons vu, qu'une seule. D'un côté, nous avons donc le philosophe qui s'expose à des affects, de l'autre la méthodologie employée par Deleuze pour ce faire. Nous avons aussi avancé que nous pouvions raffiner cette définition de la politique comme posture en insistant sur une politique de l'« entre-deux » qui, elle, se frayait un chemin entre la philosophie politique (gestion de la cité, histoire, analyse du capitalisme) et la politique (en tant qu'événement).

La politique de l'« entre-deux », c'est ce qui *coule entre* – entre le philosophe politique et la politique et le philosophe qui cherche à s'y exposer – c'est cet ensemble de signes au sein duquel la fabulation s'inscrit. Affirmer que *tout* est politique ne dispense aucunement d'introduire toutes sortes de nuances qui constituent le lieu du politique. Jacques Rancière rend bien cette idée lorsqu'il affirme :

Dans le *I prefer not to* de Bartleby, Deleuze lira en même temps le pur pouvoir comique de la formule, de l'homme devenu formule linguistique, et un de ces grands mythes où « la psychose poursuit son rêve, asseoir une fonction d'universelle fraternité, qui ne passe plus par le père, qui se construit sur les ruines de la fonction paternelle ». L'idée de fabulation lie alors les deux pôles de l'art-artifice et de l'expérience vitale de l'esprit. L'écrivain est prestidigitateur et il est médecin, il est le médecin de sa propre maladie. La littérature est la formule et le mythe, le jeu de la fabulation et la clinique où le délire psychotique soigne le délire paranoïaque¹¹⁸.

C'est de ce « jeu de la fabulation » que va émerger une politique. Si l'on accorde à la fabulation un rôle autre que celui qu'elle tient, à savoir celui de simple liant, d'« entre », on se place alors d'emblée au-delà d'elle. Et c'est précisément la position qu'adopte Badiou, c'est la raison pour laquelle il ne peut tolérer ce *tout* est politique et

¹¹⁸ Jacques Rancière, *La parole muette*, Paris, Hachette, 1998, p. 153.

que pour lui, en fin de compte, *rien* ne l'est. Il passe complètement à côté de la fable. Pour lui, le « peuple qui manque », la « communauté de frères », ont une consistance et un rôle à jouer (cette fameuse « herméneutique du visible ») qui restituent de la transcendance. Badiou ne peut (ou ne veut pas) comprendre l'importance de la fable, et par là des signes, chez Deleuze.

Pour Badiou, le militant est subversif et il doit prendre la figure du révolutionnaire. Or, le trait essentiel qui caractérise Deleuze, c'est plutôt sa perversion¹¹⁹ et non sa subversion, son attrait pour l'infiniment petit, pour la dérivée, la pente, la diagonale, les signes. Ce que le texte de Foucault célèbre, c'est la petitesse, la mesquinerie, « la dénonciation, l'enquête, le rapport, le mouchardage, l'interrogatoire » (245) qui ont, selon nous, fasciné Deleuze. C'est au sein de ces travers humains, de ces idées basses, que vont naître, paradoxalement, des situations pertinentes, même si elles ne mènent à rien (absence de telos). Autrement dit, les hommes infâmes ne jouiront pas d'une gloire fugace, ils passeront simplement de « l'infime » à « l'infâme ». Il ne s'agit aucunement d'une promotion. Il s'agit bien au contraire d'une mise en lumière de leur anonymat.

Si l'on ne saisit pas la finesse de l'énoncé de Foucault selon lequel nous traitons *d'une fable dont le fabuleux est proscrit*, alors on ne peut comprendre les itinéraires opposés qu'empruntent Deleuze et Badiou. Rancière a raison d'affirmer que : « la

¹¹⁹ J'emprunte l'expression à François Zourabichvili qui distingue le « subversif » du « perversif » qu'est Deleuze. François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance », p. 2 et suiv. Nous définissons le pervers et la perversion de la manière suivante : « The pervert then, could be said to be the one who acts without regard for the result but only for the sake of the event or process itself. » Edward P. Kazarian, « Deleuze, Perversion and Politics », *International Studies of Philosophy*, Volume 30, numéro 1, 1998, p. 100. La subversion a, elle, une connotation beaucoup trop négative. Deleuze semble tirer un certain plaisir à faire des *enfants dans le dos* à d'autres auteurs : « que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentremments, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. » (PP, 15)

littérature n'ouvre aucun passage vers une politique deleuzienne¹²⁰ », au sens où on la considérerait à tort comme un échappatoire alors qu'elle n'est qu'un déversoir. Tout simplement parce que l'essentiel manque toujours à l'appel, que le peuple manque toujours, et qu'il n'y a pas de finalité, puisqu'il ne s'agit que d'une fable évidée de tout fabuleux et de son contenu. L'associer à l'imaginaire, à un quelque chose, c'est lui redonner une fonction qu'elle a déjà perdue. *Le tout est politique et rien ne l'est* de Badiou achoppe donc sur une compréhension erronée du *rien*. Le *rien* chez Deleuze, signifie *rien*, littéralement *rien*. Considérer « l'universelle fraternité » ou encore les « hommes infâmes » tel un *rien* qui signifierait encore quelque chose au-delà de lui-même comme le fait Badiou, c'est se méprendre sur leur rôle et comme le dit Foucault :

il est inutile de leur chercher un autre visage, ou de soupçonner en eux une autre grandeur; ils ne sont plus que ce par quoi on a voulu les accabler : ni plus ni moins. Telle est l'infamie stricte, celle qui, n'étant mélangée ni de scandale ambigu ni d'une sourde admiration, ne compose avec aucune sorte de gloire. (243)

Il y a par conséquent deux façons de comprendre la fonction politique de la fabulation : *tout est politique et rien ne l'est*.

Si *tout* est politique chez Deleuze et *rien* ne l'est, la fabulation est un *rien* qui est pourtant encore quelque chose ou qui pointe vers quelque chose. C'est le point de vue de Badiou¹²¹. Mais si *tout* est politique et *rien* ne l'est, la fabulation a plutôt pour fonction

¹²⁰ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 202.

¹²¹ Nous pourrions ajouter que la façon dont Badiou aborde la fable dans *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* est à l'opposé de celle de Deleuze : « Et singulièrement dans le cas de Paul, dont nous verrons que, pour des raisons cruciales, il réduit le christianisme à un seul énoncé : Jésus est ressuscité. Or c'est bien le point fabuleux, puisque tout le reste, naissance, prédication, mort, peut après tout se soutenir. Est "fable" ce qui d'un récit ne touche pour nous aucun réel, sinon selon ce résidu invisible, et d'accès indirect, qui colle à tout imaginaire patent. À cet égard, c'est à son seul point de fable que Paul ramène le récit chrétien, avec la force de qui sait qu'à tenir ce point pour réel, on est dispensé de tout l'imaginaire qui le borde ». (p. 5) Éric

d'affirmer *rien*, de mettre en lumière l'anonymat sans pour autant qu'il ne soit gloire devenue, elle est plutôt « découverte de la vérité comme erreur devenue¹²² ». Il est par conséquent primordial de comprendre la fable de façon littérale. Il est nécessaire, une nouvelle fois, de sortir de la fable sans tomber dans l'imaginaire, de se placer en-deça d'elle et non au-delà sans pour autant que ce geste ait une signification ou plutôt, alors qu'il signifie *rien*.

Nous n'avons pas la prétention, ici, d'épouser ou de condamner aveuglément le point de vue de Badiou¹²³. Celui-ci souligne, avec raison, que la politique de Deleuze se retrouve dans sa philosophie: « l'être même est politique » (PP, 121). Il présente de façon claire et précise le problème politique chez Deleuze et pose, selon nous, des questions

Alliez explique brillamment cette opposition dans « Badiou. La grâce de l'universel », *Multitudes*, numéro 6, septembre, 2001. www.multitudes.samizdat.net

¹²² Jacques Rancière, « Existe-il une esthétique deleuzienne? », p. 535.

¹²³ Nous n'avons pas l'impression de procéder à un simple jeu de substitution : nous ne remplaçons pas le désir par le devenir, nous lui redonnons la place qu'il doit occuper. Nous n'évacuons pas le désir du revers de la main, comme le fait Alain Badiou dans son ouvrage *Deleuze. La clameur de l'être*. Nous avons d'abord présenté le contenu de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux*, les forces et les faiblesses des ouvrages, pour ensuite chercher à évaluer la distance qui les sépare. Dans le cadre d'une analyse politique, le devenir n'annule pas le désir, l'un semble simplement plus important que l'autre. L'idée de mouvement est primordiale. Ce qu'il est important de retenir, c'est ce mouvement de déterritorialisation et de reterritorialisation. Il s'agit d'un double mouvement de décodage et de recodage des flux, annonciateur, entre autres, et comme nous l'avons vu, de l'établissement de la figure du schizophrène et du paranoïaque. Deleuze semble tisser des liens entre des éléments qui paraissent contradictoires dessinant ainsi « la carte et non le calque » (J'emprunte l'expression à Élie During, « Deleuze, et après? », p. 297) de leur rapport et remplissant son rôle d'intercesseur : « la création, c'est les intercesseurs. Sans eux, il n'y a pas d'œuvre. Ça peut être des gens - pour un philosophe, des artistes ou des savants, pour un savant, des philosophes ou des artistes - mais aussi des choses, des plantes, des animaux même, comme dans Castaneda. Fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ces intercesseurs. (...) Dire la "vérité est une création" implique que la production de vérité passe par une série d'opérations qui consistent à travailler une matière, une série à la lettre. (...) Ces puissances du faux qui vont produire du vrai, c'est ça les intercesseurs... » (PP, 172). La mécanique de la fabulation remplit à merveille ce rôle. Nous nous retrouvons par conséquent au cœur du problème politique, au milieu de ce « tout et rien », de ce devenir, de la posture que l'on adopte. Il s'agit bel et bien d'un problème « topologique, celui du voisinage (l' "entre") » (Arnaud Villani, « Une généalogie de la philosophie deleuzienne », *Concepts*, Hors-série, janvier, 2002, p. 130.) Cette dimension topologique, cette géophilosophie, révélera, comme nous aurons l'occasion de le voir, un mince interstice politique où se mêleront latitude et longitude, bref, un ensemble de postures ou encore une nouvelle grammaire des corps.

pertinentes quant à la place qu'il occupe dans l'œuvre de Deleuze. Nous sommes en accord avec Badiou sur deux questions essentielles : l'aristocratie de la pensée de Deleuze et sa dimension ascétique sur lesquelles nous nous étendrons maintenant.

2.3) Les limites

L'aristocratie de la pensée de Deleuze et son ascétisme renvoie à l'idée de hiérarchie dans sa philosophie. Elle a selon lui deux sens :

Elle signifie d'abord la différence des forces actives et réactives, la supériorité des forces actives sur les forces réactives. (...) mais hiérarchie désigne aussi le triomphe des forces réactives, la contagion des forces réactives et l'organisation complexe qui s'ensuit, où les faibles ont vaincu, où les forts sont contaminés, où l'esclave qui n'a pas cessé d'être esclave l'emporte sur un maître qui a cessé de l'être : le règne de la loi et de la vertu. (NPH, 69)

L'aristocratie de Deleuze se manifeste dans la méthode qu'il emploie et dans le choix de ses interlocuteurs. Il y a, et Deleuze l'admet¹²⁴, une hiérarchie qui subsiste. Nous avons la conviction que les individus ont un pouvoir inégal de création et que l'on a pendant longtemps faussement associé la philosophie de Deleuze à un petit manuel de philosophie pour les créateurs en mal d'inspiration. Le syndrome du « coffre à outils » plane encore sur sa philosophie. On a un peu tendance à parler à tort et à travers du vitalisme de sa pensée, sans en saisir les nuances et les problèmes. Si l'on prend en considération les difficultés inhérentes de sa philosophie, le choix de ses interlocuteurs (Proust, Bergson, D.H. Lawrence...), sa méthodologie iconoclaste, ses invitations répétées

¹²⁴ « Il y a toujours des tristesses locales. La question, ce n'est pas s'il y en a ou pas, la question, c'est la valeur que vous leur accordez ». Cours du 20/01/1981.

au travail de création, son humilité face à Spinoza devant qui même les « plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère » (QPH, 59), on comprend mieux alors l'effort exigé par Deleuze. La dimension ascétique participe du même mouvement.

Le terme ascétique pourrait lui aussi prêter à confusion, nous l'entendrons de la même façon que Badiou lorsqu'il affirme que la philosophie de Deleuze permet de « trouver ascétiquement, *ce qui veut justement dire sans négation d'aucune sorte*, par pure confiance involontaire dans les devenirs, l'affirmation intégrale de l'improbable¹²⁵. » Badiou insiste, avec raison, sur la douleur, sur la mort qui rôde dans cette philosophie de la vie. Certes, il commet sans doute l'erreur de jouer sur l'ambivalence qui la traverse et d'en tirer des conclusions qui vont à l'encontre du raisonnement de Deleuze. Quand bien même Alain Badiou interprète a contrario la pensée de Deleuze, notamment au niveau politique, il nous a permis néanmoins de repousser encore plus loin le désir et son hédonisme, de montrer que la posture de Deleuze peut sembler parfois malsaine puisque à l'instar de Nietzsche, « dans la maladie, il voit plutôt un point de vue sur la santé; et dans la santé, un point de vue sur la maladie » (N, 9). D'un point de vue politique, l'ascétisme est très subtil parce qu'il affirme en même temps une politique de la vie et de la mort. C'est une question de « déplacement des perspectives » (N, 9) et la politique chez Deleuze ne fait pas exception.

Cela étant dit, nous nous éloignons catégoriquement, en revanche, de l'effort de Badiou afin de dissocier Deleuze de Guattari. Les ouvrages écrits en collaboration avec

¹²⁵ Alain Badiou, « Deleuze, sur la ligne de front », *Le magazine littéraire*, numéro 406, février, 2002, p. 20. Nous soulignons.

Félix Guattari nous servent de point d'ancrage pour notre démonstration. Ils nous permettent de mieux poser le problème en reléguant la controverse du désir à l'arrière-plan, en l'utilisant comme repoussoir. Hardt a raison d'affirmer qu'entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* de nombreuses transformations surgissent. Il nous a semblé logique de décrire d'abord l'allure générale de la pensée de Deleuze sans pour autant négliger l'apport de Guattari, avant ensuite de choisir ne pas emprunter la voie du désir afin de mettre de l'avant ce mouvement, ce devenir, nécessaire à la compréhension de la dimension politique de son œuvre. La force de notre propos réside, croyons-nous, dans la lecture à contre-courant de cette philosophie du désir, souvent considéré comme le reflet unique de la pensée de Deleuze et de Guattari. D'emblée, nous allons à l'encontre de la primauté du désir, nous en démontrons les travers mais nous ne pouvons nous résoudre, tout comme le fait Badiou¹²⁶, à exclure Guattari de notre itinéraire, puisque c'est sur ce bloc de pensée que repose toute notre réflexion au point de départ.

Rappelons enfin que Badiou passe complètement à côté de la littéralité de la fable, et de la force du *rien* politique. Aussi, lorsqu'il affirme que *tout est politique et rien ne l'est*, il dénie toute fonction politique à la fable, bien qu'il soulève la primauté du devenir sur l'histoire, en en donnant une interprétation trop étroite.

En effet, si tout est politique, si la politique se retrouve dans la philosophie de Deleuze et si la philosophie politique n'est qu'une analyse du capitalisme, alors c'est la

¹²⁶ Ce passage est l'un des rares qui explicite l'aversion de Badiou vis-à-vis de Guattari : « Sans doute est-ce qu'il leur importe beaucoup que Deleuze soit "moderne" au sens où ils [les disciples de Deleuze] l'entendent, et qui contient toujours une part inéclaircie d'antiphilosophie courante. Sans doute est-ce aussi la raison qui leur fait "préférer" les livres écrits par Guattari, où quelques touches "modernes" sont perceptibles, raison qui entraîne symétriquement notre moindre intérêt pour ces textes. » Alain Badiou, « Un, Multiple, Multiplicité(s) », p. 210.

tension entre les deux que nous devons mettre de l'avant. Ce que Badiou se propose de faire dans un premier temps, avant de faire volte-face en annonçant une éthique chez Deleuze plutôt qu'une politique. Sa mécompréhension de la fabulation, son refus d'admettre le virtuel (ce « rien ») sont autant d'obstacles qu'il contourne en disjoignant la pensée de Deleuze de celle de Guattari. Cet espace n'est plus alors celui de la deterritorialisation et la reterritorialisation, d'une tendance contrariée en permanence mais plutôt, comme le dit si justement Alliez, « d'un devenir ramené à l'accumulation primitive des reterritorialisations, [qui n'est plus] Capitalisme et schizophrénie [mais bien] Capitalisme et paranoïa¹²⁷ ». C'est la raison pour laquelle nous préférons ne pas employer le terme « éthique. » qui ne sied guère à la réflexion sur la politique deleuzienne quand bien même Foucault parle, à propos de *L'Anti-Œdipe*, d'un livre d'éthique¹²⁸. Le terme fige trop le raisonnement en disqualifiant la tension entre politique et philosophie politique. La politique de l'entre-deux nous permet d'avancer la posture du philosophe comme clé du problème. Badiou a raison d'affirmer que c'est un problème de révolte (contre la doxa et la communication), de perception et d'affirmation (création de quelque chose de nouveau) et d'une réaffirmation d'un lien entre l'homme et le monde. Mais c'est par le biais d'une

¹²⁷ Éric Alliez, « Badiou, La grâce de l'universel », p. 2.

¹²⁸ Foucault prend bien soin de mentionner deux éléments importants : « Je dirais que *L'Anti-Œdipe* (puissent ses auteurs me pardonner) est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps (c'est peut-être la raison pour laquelle son succès ne s'est pas limité à un lectorat particulier : être anti-Œdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie) » et plus loin : « le livre donne souvent à penser qu'il n'est qu'humour et jeu là où pourtant quelque chose d'essentiel se passe, quelque chose qui est du plus grand sérieux : la traque de toutes les formes de fascisme, depuis celles, colossales, qui nous entourent et nous écrasent, jusqu'aux formes menues qui font l'amère tyrannie de nos vies quotidiennes. » Nous pensons que Foucault dans sa première affirmation sent bien que le terme peut surprendre voire déranger, sa réticence à l'utiliser n'est pas fortuite et au sujet de l'humour, il cerne parfaitement cette idée de littéralité, de comique qui rejoint la politique chez Deleuze. Là où nous ne voyons, chez Kafka notamment, que tristesse et mélancolie, Deleuze, lui, rajoute à la dimension politique celle du rire (cf. K, 76). Michel Foucault, « *L'Anti-Œdipe* : une introduction à la vie non-fasciste », *Le magazine littéraire*, septembre, numéro 257, 1988, p. 49-50.

fable, d'une compréhension littérale de celle-ci qu'il peut être résolu et non par le biais d'une affirmation « éthique » qui nie toute la finesse du développement et transforme Deleuze en un simple émule de Nietzsche et de Spinoza. Il y aurait une éthique de la vie chez Deleuze, tout comme on parle d'une éthique de la vie chez Nietzsche et Spinoza mais qu'est-ce qui le distinguerait alors de ses pairs? N'est-ce pas plutôt la posture philosophique de Deleuze qui pose un problème politique?

Si on avance une éthique plutôt qu'une politique chez Deleuze, on se prive de la fabulation, du devenir, de la création conceptuelle qui est l'apanage de Deleuze. Badiou, par le biais de l'éthique, semble emporter, une fois de plus, Deleuze sur un terrain qui n'est pas le sien. Il ne peut admettre que *tout* soit politique parce qu'il saisit mal le *rien* dont il est question. C'est un subtil mouvement de paralysie, d'involontarisme, une posture où tout laisse à penser que le philosophe est indifférent au problème du monde, qu'il est méprisant face à l'objet politique, où le philosophe est en retrait, passif, alors qu'il possède en réalité un coup d'avance que nous devons saisir. Certes, Deleuze semble se méfier de la politique mais il est surtout méfiant envers l'opinion qu'elle véhicule¹²⁹. Il est ambivalent à son égard (la politique au singulier, et au pluriel), évasif à son propos (tout est politique), mais jamais indifférent face à ses conséquences: « d'un tempérament altier, Deleuze ne supportait que le peuple¹³⁰ ». André Bernold a parfaitement capturé l'essentiel de cette posture. Deleuze est un philosophe, la politique apparaît sous forme de traces dans sa pensée mais elle a une utilité dans la philosophie de Deleuze. Ou encore, « la philosophie a besoin de

¹²⁹ « (...) l'opinion est une pensée abstraite, et l'injure joue un rôle efficace dans cette abstraction, parce que l'opinion exprime les fonctions générales d'états particuliers. Elle tire de la perception une qualité abstraite et de l'affection une puissance générale: toute opinion est déjà politique en ce sens », (QPH, 138).

¹³⁰ André Bernold, « Suidas », *Philosophie*, numéro 47, 1995, p. 8.

compréhension non philosophique de la philosophie elle-même. C'est pourquoi la philosophie a un rapport essentiel avec les non-philosophes, et s'adresse aussi à eux » (PP, 223).

Nous nous sommes attardés dans ce chapitre, d'une part, sur la relation entre la politique et la philosophie sans, dans un premier temps du moins, parler *d'une philosophie politique*. Tout est politique et [rien ne l'est], au sens entendu précédemment. Mais d'autre part, l'analyse du capitalisme, de l'histoire, doit être prise en compte en tant que support et non plus comme objet principal d'analyse. D'un côté donc, une politique, de l'autre, une philosophie politique et en bout de ligne, une politique de l'entre-deux. Mais rien ne nous empêche désormais d'explorer ce qui permet ce rapport transversal entre les deux, le devenir, l'articulation entre « une pensée de la politique et une politique de la pensée ». Afin d'y parvenir, nous ne pourrions nous appuyer sur la politique ou la philosophie politique définies abstraitement, toutes deux étant sujettes à de vastes bifurcations. Dans le premier cas, il faut retenir que la politique n'a aucune spécificité, elle est tout et *rien*; dans le second elle est tributaire des mouvements du capitalisme, de l'histoire, telle qu'analysée par Deleuze et Guattari. C'est la primauté du devenir sur le capitalisme qui nous permet de définir ce qu'est une politique de Deleuze. À la différence de Badiou, nous n'écartons ni la fabulation, ni ce qu'elle véhicule. En définitive, la posture est l'élément principal qui retient toute notre attention. Il est bel et bien question d'un « déplacement des perspectives » (N, 9) et non d'une « éthique » des devenirs qui nous priverait de « l'espace » politique en tant que tel. Mettons à profit les enseignements tirés dans ce chapitre et mettons à l'épreuve le devenir.

CHAPITRE 3: Entre l'homme et la bête

Dans le précédent chapitre, nous avons voulu retracer un itinéraire manquant qui ouvre à un espace inédit. Il est aisé d'inventorier les concepts politiques, d'avancer que tout est politique, mais qu'est-ce que cela signifie vraiment? Le défi consiste à retracer cet itinéraire et non à colliger des données.

Le désir occulte, selon nous, un questionnement ardu mais nécessaire sur le bien-fondé de cette politique. Mais que se passe-t-il si l'on se déplace par rapport à cet axe de la philosophie du désir et que l'on tente de reproblématiser l'ensemble? De nouveaux liens surgissent et la politique en tant que posture apparaît sous un nouveau jour. C'est ce que nous avons tenté de montrer dans le précédent chapitre en esquissant cette posture. Nous sommes maintenant au cœur du problème. À force de regarder du côté du désir, on en avait presque oublié l'essentiel : se laisser bercer par un conte, une fable, bref, prendre la

politique pour ce qu'elle est, *littéralement*. Nous pouvons désormais poser les principes qui vont nous guider dans la résolution du problème de la politique dans la philosophie de Gilles Deleuze.

Dans ce chapitre, il nous faudra maintenant répondre à trois questions très simples qui définissent la politique de Gilles Deleuze:

- 1) Qu'est ce que la politique chez Gilles Deleuze? (*Qu'est-ce qu'un devenir?*)
- 2) Comment fonctionne-t-elle? (*Qu'est-ce qu'un comportement involontaire?*)
- 3) Quel est son rôle? (*Est-ce un parcours de la pensée ou renvoie-t-elle à une pratique?*)

Notre axiome de départ, sur lequel il nous faudra revenir par la suite, est le suivant: la politique est une posture, une affaire de perception qui procède par conversion et permet de développer une mécanique de résistance au présent.

Pour mener à bien ce raisonnement, nous nous concentrerons aussi sur les différentes postures adoptées par Gilles Deleuze face à la politique dans sa philosophie. Parce qu'elle souffre d'une indétermination profonde-*tout est politique et [rien ne l'est]* – la politique ne peut être analysée qu'en fonction du devenir, d'un entre-deux, qui doit être soigneusement défini. Nous utiliserons le « devenir-animal » de Gilles Deleuze pour ce faire.

Dans un premier temps, nous préciserons ce que nous entendons par ce devenir-animal, par l'« animal politique deleuzien ». L'animal politique peut s'apparenter à un personnage conceptuel: « le personnage conceptuel est le devenir ou le sujet d'une philosophie, qui vaut pour le philosophe, si bien que Cuse ou même Descartes devraient

signer l'Idiot, non moins que Nietzsche l'Antéchrist ou Dionysos crucifié » (QPH, 63). Sa fonction est d'abord de nous permettre de nous distancer du sujet étudié afin de mieux l'analyser. L'animal politique deleuzien nous servira donc de point d'ancrage pour mener à bien notre raisonnement. De nombreux animaux sont présents dans la philosophie de Gilles Deleuze et le devenir-animal dont nous expliquerons le sens dans la partie qui suit est la porte d'entrée pour une compréhension de la politique dans sa philosophie. Certes, on pourrait croire que la référence à Aristote est évidente. Mais chez Deleuze, l'animal n'est pas défini par ce qu'il est (par son essence) mais par ce qu'il peut (par sa puissance). En définitive, l'animal désigne une métamorphose et non une métaphore, ce qui sied à l'idée de mouvement proprement politique.

Le devenir-animal est le moment où le philosophe s'expose à des puissances, à des forces, c'est-à-dire à la vie. Le philosophe se situera ainsi *entre l'homme et la bête*, il est *aux aguets*. Nous nous appuyerons essentiellement sur l'animal politique tel qu'il est présenté par Gilles Deleuze dans *Instincts et institutions*, afin d'expliquer cette étrange posture, où le philosophe est aux aguets et où le devenir-animal est un combat permanent « hors » et « entre » la loi (section 1). Il permettrait de fuir la loi. L'animal politique ne choisirait *rien*, ne suivrait pas un programme politique, ou une idéologie, seul son déplacement importe. Mais cette tendance, cette fuite, peut être à tout moment contrariée. Parce que le philosophe s'expose à la vie, celle-ci peut être trop grande pour lui, et ce processus perpétuel de création flirte donc avec la mort. Nous expliquerons quel rôle joue la fêlure dans le retournement de la mort contre elle-même et en quoi l'espace d'un bref instant, cette *bête humaine* ouvre des possibilités de création infinies. Le devenir-animal

nous permettra de définir la politique, de présenter la posture de Deleuze entre *l'homme et la bête*.

En ce qui concerne le fonctionnement de cette politique, nous soulignerons la notion d'involontarisme politique pour mieux apprécier la « position assise » de Deleuze où le philosophe n'est ni debout, ni couché, mais *entre le fatigué et l'épuisé* (section 2). Il ne développe pas une mécanique de résistance mais une lutte avec et contre la représentation sous toutes ses formes, un combat « hors » et « entre » qui ne nous plonge jamais dans l'indifférencié mais bien dans l'indiscernable, à la croisée d'une volonté de néant et d'un néant de volonté. Le philosophe mène un combat semblable à celui d'un individu anorexique. Comme nous le verrons, le premier ne refuse pas de choisir, il choisit *rien*, et le second ne refuse pas de manger, il mange *rien*.

La méthode qui consiste à « faire un enfant dans le dos d'un auteur » (PP, 15) ressurgira alors sous un nouvel éclairage. S'il est banal d'affirmer que cette méthode indique une façon de faire de la philosophie et de regarder le monde, il est plus intéressant de noter que cette posture oblique, cette approche « pars destruens, pars construens¹³¹ » nous renseigne sur la politique deleuzienne. Le modèle d'involontarisme suggéré par François Zourabichvili sera alors étudié en profondeur.

¹³¹ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, p. 13.

Section 1 : Une politique à venir

1.1) Instincts et institutions

Dans cette section, nous tenterons de définir plus précisément ce que Deleuze entend par un « devenir ».

Dans son tout premier ouvrage, intitulé *Instincts et institutions*, Gilles Deleuze présente le rapport qui unit le concept d'instinct et celui d'institution. Ce court texte nous permet d'extraire un certain nombre d'axes méthodologiques nécessaires à la compréhension de la dimension politique de son œuvre. Nous l'avons choisi parce qu'il se distingue par sa simplicité et expose de manière convaincante les premiers pas du philosophe vers l'objet politique. Nous sommes en accord avec Michael Hardt quand celui-ci avance à propos d'*Instincts et institutions* que « this schematic presentation of a theory of the institution already gives us two fundamental elements of Deleuze's project: It designates the attack on the negative as a political task and it poses the central productive object of philosophy as the construction of a purely positive, inventive society¹³². » Examinons en détail ce texte.

Deleuze débute sa présentation par une définition: « Ce qu'on appelle un instinct, ce qu'on appelle une institution, désignent essentiellement des procédés de satisfaction » (Ii, 8). Il met ensuite en parallèle le rôle des animaux et celui des êtres humains:

¹³² *Ibid.*, p. XVII.

Tantôt en réagissant par nature à des stimuli externes, l'organisme tire du monde extérieur les éléments d'une satisfaction de ses besoins; ces éléments forment, pour les différents animaux, des mondes spécifiques. Tantôt en instituant un monde original entre ses tendances et le milieu extérieur, le sujet élabore des moyens de satisfaction artificiels, qui libèrent l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose, et qui transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau.

Deleuze introduit donc une scission entre extériorité et intériorité. Les animaux puisent à l'extérieur alors que le sujet humain crée une sorte d'intermonde ou encore semble absorber en lui les tendances puisque la libération passe par une soumission et une transformation. Et Deleuze conclut logiquement en avançant que « l'instinct et l'institution sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible » (Ii, 8). Il est intéressant de noter que l'État est perçu ici comme jouant un rôle secondaire et que la loi est perçue dans un rapport d'opposition à l'institution parce que celle-là est une « limitation des actions » tandis que celle-ci est « un modèle positif d'action ». La critique de l'État et de la loi est déjà amorcée par Deleuze et la critique du négatif occupe un rôle central. Cette impression est renforcée par ce que dit Deleuze de la tyrannie et de la démocratie. Selon lui, « la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois » (Ii, 9). C'est la première fois que Deleuze donne une telle définition de la démocratie et sans doute la dernière. La démocratie n'apparaît pas ou peu dans son œuvre si ce n'est pour subir de violentes attaques. Deleuze examine ces deux types de régime et met l'accent non pas sur la figure du souverain, du peuple, du vote ou encore sur l'avantage commun mais sur une notion très simple, celle de mouvement. Certes, Deleuze se réfère à la quantité (« peu », « beaucoup »); mais la question se pose : comment mesurer une telle « quantité » quand l'institution est définie par des procédés de satisfaction et qu'elle exclut la forme État? Nous touchons ici un point

sensible. Nous nous pencherons sur la façon dont les institutions satisfont des besoins dans la mesure où elles sont juxtaposées à des instincts.

Il y aurait donc deux pôles, un négatif (État, lois) et un positif (institutions), l'un limitatif, l'autre créatif. Mais nous avons vu que l'institution, dans un étrange mouvement, mélange de libération par transformation, satisfait un besoin possible ou potentiel. Deleuze s'empresse de souligner que nous ne sommes pas en présence d'un dualisme simpliste mais bien d'un paradoxe. Selon lui:

nous parlons d'institutions, quand nous nous trouvons devant des processus de satisfaction que ne déclenche ni ne détermine la tendance en train de se faire (pas plus que ne les expliquent les caractères de l'espèce). La tendance est satisfaite par des moyens qui ne dépendent pas d'elle. Aussi, ne l'est-elle jamais sans être en même temps contrainte ou brimée, et transformée et sublimée. Si bien que la névrose est possible. Bien plus, si le besoin ne trouve dans l'institution qu'une satisfaction tout indirecte, oblique, il ne suffit pas de dire l'institution est utile, encore faut-il demander : à qui est-elle utile? (Ii, 9)

Notre vision des institutions serait ainsi trop figée et il faudrait s'interroger non pas uniquement sur les causes ou l'origine des institutions mais également sur les effets qu'elles produisent, c'est-à-dire sur la satisfaction oblique mais non figée, sur le mouvement en train de se faire. Il devient alors nécessaire de déplacer le problème pour sortir du dualisme (positif-négatif, limitatif-créatif) et entrer de plain-pied dans le mouvement de cette tendance qui est satisfaite par des moyens qui lui sont extérieurs. Le nouveau problème, plus profond selon Deleuze, « consiste à chercher quelle est cette autre instance dont dépendent directement les formes sociales de la satisfaction des tendances » (Ii, 12). La réponse est évidente puisque l'instinct est le grand absent de cette équation. Une nouvelle fois, c'est le mouvement qui intéresse Deleuze. L'instinct satisfait directement la tendance, les besoins. Deleuze oppose la figure du prêtre responsable de la névrose dans les

institutions à l'absence d'interdit caractéristique de l'instinct. Alors que l'institution était évaluée positivement face à la loi, elle se retrouve en définitive évaluée négativement face à l'instinct. Parce que l'instinct satisfait directement les besoins, la tendance, et se distingue par son absence d'interdit, il perpétue le mouvement. Et la roue continue de tourner. Mais voilà que bien vite l'instinct se trouve à son tour placé dans une situation délicate. Selon Deleuze :

l'instinct se trouve à la croisée d'une double causalité, celle des facteurs psychologiques individuels et celle de l'espèce même. Donc, on se demandera seulement dans quelle mesure l'instinct peut se ramener au simple intérêt de l'individu: auquel cas à la limite, il ne faudrait plus parler d'instinct, mais de réflexe, de tropisme, d'habitude et d'intelligence. (Ii, 10)

Tantôt c'était l'institution qui se trouvait dans une situation fâcheuse, désormais c'est l'instinct qui est soumis à la question. L'instinct n'est plus vraiment instinct mais intelligence. Tout comme l'institution était minée de l'intérieur par l'instinct, l'instinct se trouve miné à son tour par l'habitude, l'intelligence. Ils sont confrontés à un problème commun: « Comment se fait la synthèse de la tendance et de l'objet qui la satisfait? L'eau que je bois en effet, ne ressemble pas aux hydrates dont mon organisme manque » (Ii, 11). Il existerait, selon le vocabulaire de Deleuze, un rapport oblique entre l'instinct et l'institution. Ce qui signifie, selon nous, que les deux entités glissent en parallèle le long d'une frontière invisible sans jamais se rejoindre ou se confondre.

À ce stade-ci du raisonnement, nous nous attendons à une tentative de réconciliation des deux termes. Or, c'est tout le contraire que Deleuze nous propose. Il maintient les propriétés intrinsèques de l'instinct et de l'institution et réaffirme leur indépendance. Selon Deleuze: « L'homme n'a pas d'instinct, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce. Aussi, l'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et

l'institution, les exigences de l'homme: l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain »(Ii,11). Ni l'instinct, ni l'institution ne se confondent et Deleuze conclut de façon surprenante sur l'esquisse d'une notion qui deviendra centrale chez lui, le devenir-animal de l'homme¹³³:

Finally, the problem of the instinct and of the institution will be grasped, *à son point le plus aigu*, not in the animal societies, but in the relations of the animal and of the man, when the exigencies of the man bear on the animal by integrating the latter in institutions (totemism and domestication), when the urgencies of the animal encounter the man, either to flee or to attack, or to wait for food and protection. (Ii,11)

Plusieurs enseignements sont à tirer de ce court texte de Gilles Deleuze. Tout d'abord la façon dont il mène à bien son raisonnement, l'aspect méthodologique. Il déplace constamment le problème. Il part d'un énoncé pour ensuite le faire croître jusqu'à la contradiction. Mais il ponctue son raisonnement de relations dites indirectes, obliques. Ce qui nous oblige à nuancer la présence d'une contradiction voire d'un mouvement dialectique. Nous avons le sentiment que Deleuze cherche à arracher l'instinct et l'institution au négatif, à la contradiction, ce qui expliquerait en partie le concept de devenir-animal. Éclaircissons ce point nébuleux. Ainsi, si l'on trace la carte de son texte, si l'on en extrait le squelette, nous obtenons ceci:

Énoncé 1: *Instinct et institutions sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible.*

¹³³ Il est vrai que Deleuze n'emploie pas l'expression devenir-animal dans ce texte. Celle-ci n'apparaît que plus tard, notamment dans *Dialogues*. Cependant, nous croyons que la notion s'y annonce nettement. Nous soulignons.

Problème: La tendance est satisfaite dans le cas des institutions par des moyens qui ne dépendent pas d'elle.

Énoncé 2: *L'institution ne répond que de façon indirecte, l'instinct de façon directe à ces besoins.*

Problème: L'instinct se trouve à la croisée d'une double causalité: celle des facteurs psychologiques individuels et celle de l'espèce elle-même.

Énoncé 3: *L'homme n'a pas d'instinct, il fait des institutions.*

Problème: L'homme est un animal qui dépouille l'espèce.

Énoncé 4: *Esquisse du devenir-animal de l'homme.*

Pour employer le vocabulaire qu'il développera ultérieurement, nous pourrions dire que Deleuze évite toute forme de reterritorialisation pour mieux déterritorialiser, c'est-à-dire passer d'un niveau à un autre, d'un plateau à un autre. Autrement dit, sa posture est étrange parce qu'elle évite, elle déserte l'avenue du sens commun et du bon sens. Cette méthode se veut aussi anti-dialectique puisque, comme nous l'avons vu, elle se tient loin du négatif. À ce stade-ci, il ne faut pas raisonner en termes de succès ou d'échec ou encore questionner le fait que Deleuze pousse chacun des termes jusqu'à la contradiction mais plutôt se concentrer sur la démarche. D'une part, Deleuze évite soigneusement la forme-État et la loi pour mieux développer celle de l'institution. D'autre part, il ne tombe pas dans une réconciliation factice des termes (*Aufhebung*). L'instinct et l'institution ne se réconcilient pas, ne se sursument pas. Comme le dit Michel Foucault: « Quelle est la

réponse à la question? Le problème. Comment résoudre le problème? En déplaçant la question (...) Il faut penser problématiquement plutôt que de répondre dialectiquement¹³⁴. » Bien évidemment, ce genre de procédé laisse le lecteur sur sa faim. Nous sommes tellement habitués à trouver des solutions à des problèmes qu'une telle philosophie, dite de la différence, où chacun des termes s'affirme pour ce qu'il est, où l'instinct croise le fer avec l'institution sans jamais la confronter directement mais toujours de façon oblique, ne peut que nous décevoir.

Tournons-nous maintenant vers la dimension proprement politique de ce texte. L'État est écarté au profit de l'institution. Plus dynamique, plus mobile, elle fascine Deleuze¹³⁵ et invite le sujet, l'individu qui devient par là un « animal politique », à emprunter un certain nombre de postures, tantôt en porte-à-faux face à l'organisme, tantôt recroquevillé sur lui-même pour éviter d'être reterritorialisé par un dualisme qui menacerait sa vigueur. Ce dont il est question ici, c'est de contorsions, de convulsions d'un corps en équilibre instable. L'animal politique deleuzien recherche en permanence le meilleur angle pour apprécier la situation, il grandit, rapetisse et enjambe les barrières du négatif. Il ne cède jamais à la tentation de la hauteur, du surplomb. Il reste à terre, il défend son territoire. En somme, sans jamais tomber dans l'introspection ou le solipsisme, l'animal politique deleuzien expérimente: il n'y a ni bien, ni mal, ni vrai, ni faux mais simplement du bon ou du mauvais pour moi. La loi met le positif hors du social, elle est par conséquent écartée. Deux types de régime se dessinent alors: la tyrannie ou la démocratie. Mais l'animal

¹³⁴ Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* », p. 900.

¹³⁵ « Ce qui m'intéressait, c'était les créations collectives plutôt que les représentations. Dans les institutions, il y a tout un mouvement qui se distingue à la fois des lois et des contrats. Ce que je trouvais chez Hume, c'était une conception très créatrice de l'institution et du droit » (PP, 229).

politique, quand bien même des critères orientent son choix (beaucoup de lois, peu d'institutions), ne choisit *rien*. Il est « hors » (l'instinct, l'institution) et « entre » (ces derniers), et ce, en même temps, dans les deux sens à la fois. Ce qui importe pour lui, c'est de se mouvoir. Il suit un itinéraire invisible que Deleuze a baptisé tendance. Mais la tendance est orpheline, sans point d'origine ou d'arrivée, de père et mère inconnus et en permanence contrariée (puisque'elle est à la fois *hors* et *entre*). Ni instinct, ni institution mais instinct et institution¹³⁶.

Tout est une question de rapport entre l'homme et l'animal, de devenir-animal. C'est le point nodal du raisonnement. L'animal politique deleuzien ne suit pas un programme politique précis, il n'a pas de régime politique préféré et n'est pas idéologue. Une politique deleuzienne est avant tout affaire de posture, de perception, d'écoute. L'animal politique deleuzien est en permanence aux aguets. Élisabeth de Fontenay reprend ce raisonnement et met l'accent sur l'indiscernabilité entre l'homme et l'animal: « Entre l'homme et la bête, ce n'est pas une ressemblance, c'est une identité de fond, c'est une zone d'indiscernabilité plus profonde que toute identification sentimentale: l'homme qui souffre est une bête; la bête qui souffre est un homme¹³⁷ ».

Il ne faut surtout pas considérer le devenir-animal de l'homme comme une synthèse de l'homme et de l'animal; Deleuze prend en effet soin d'écarter l'idée d'une « société animale ». Au contraire, l'homme vole, capture un comportement animalier. Il n'imité pas

¹³⁶ « Le et n'est même pas une relation ou une conjonction particulières, il est ce qui sous-tend toutes les relations, la route de toutes les relations, et qui fait filer les relations hors de leurs termes et hors de l'ensemble de leurs termes, et hors de tout ce qui pourrait être déterminé comme Être, Un ou Tout. Le et comme extra-être, inter-être. Les relations pourraient encore s'établir entre leurs termes, ou entre deux ensembles, de l'un à l'autre, mais le et donne une autre direction aux relations, et fait fuir les termes et leurs ensembles, les uns et les autres, sur la ligne de fuite qu'il crée activement » (Dial, 71).

¹³⁷ Élisabeth de Fontenay, « La surprise d'une transcendance », *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 36.

l'animal. L'animal politique deleuzien ne se définit pas par ce qu'il est (essence) mais bien par ce qu'il peut (existence). Deleuze emprunte à Spinoza les notions de longitude et de latitude afin de cartographier un corps. La longitude « est l'ensemble des éléments matériels qui lui appartiennent sous tels rapports de mouvements et de repos, de vitesse et de lenteur ». La latitude est « l'ensemble des affects intensifs dont il (le corps) est capable sous tel pouvoir du degré de puissance » (MP, 318). Ainsi devenir-animal signifie: « est-ce que je peux dans une certaine latitude et une certaine longitude d'un corps donner à mes parties composantes un rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur qui corresponde à celui du cheval et par voie de conséquence est-ce que les affects qui viennent me remplir sont ou non des affects cheval?¹³⁸ ».

Nous avons choisi comme personnage conceptuel l'animal politique afin de souligner la multiplicité des formes que peut emprunter une politique deleuzienne. Que l'on parle de cheval, d'homme, de femme, de visage, d'arbre, nous évoquons toujours un degré de puissance. L'animal politique constitue une formule adéquate pour qualifier l'étrange mariage entre l'homme et l'animal et leur indiscernabilité. Ainsi, il existe un devenir-animal de l'homme, et un devenir-homme de l'animal et c'est à l'intersection de cette étrange métamorphose, de cette trouée dans le réel que nous pouvons fuir.

Mais pourquoi fuir? Que fuyons-nous? Nous ne fuyons en aucun cas le réel ou le monde. Nous fuyons la loi, sous toutes ses formes. La loi parce qu'elle est limitative et a un « arrière-goût moral¹³⁹ », la loi du prêtre parce qu'il transforme l'individu en « bête

¹³⁸ Gilles Deleuze, cours du 14/01/1974.

¹³⁹ J'emprunte l'expression à Nietzsche.

d'aveu¹⁴⁰ » la loi du psychiatre parce qu'il n'est qu'un prêtre sans soutane et armé d'un divan¹⁴¹. À l'instar du devenir-cancrelat de Grégoire dans *La métamorphose* de Kafka, nous fuyons en intensité, sur place, une forme d'oppression (en l'occurrence ici, la bureaucratie). Nous fuyons la loi ou plutôt nous la faisons fuir, « comme un tuyau fuit »¹⁴². Et cette fuite n'a rien d'imaginaire ou de symbolique quand bien même Deleuze la puise dans une œuvre littéraire. Elle permet, l'espace d'un bref instant, d'ouvrir un certain nombre de possibles, d'accéder à un espace inédit jusqu'à présent. La posture de Grégoire recroquevillé sur lui-même dans sa chambre à coucher est un signe d'opposition, une mise en garde¹⁴³. Cette position étrange mais qui n'a rien d'angoissante selon Deleuze, est un prélude à la posture de l'animal épuisé sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir.

L'animal politique deleuzien est un certain degré de puissance. Il ne se caractérise pas par ce qu'il est, chien, chat, cancrelat, tortue, cheval, mais par ce qu'il peut. C'est une politique qui met l'accent sur la posture des corps, leur souplesse, leur flexibilité, leur force intrinsèque. Quelle est ta puissance, jusqu'où iras-tu? Assis, debout, couché mais toujours aux aguets tel un chien en arrêt, les muscles bandés, le regard fixé vers la proie, sorte de tension philosophique axée vers le réel, la terre, et non le ciel des idées. Un mouvement de fuite où le devenir « est une capture, une possession, une plus-value, jamais une reproduction ou une imitation » (K, 25). L'animal politique deleuzien dissimule une multiplicité de postures. Il est par conséquent nécessaire mais tout aussi ardu de donner du relief à ce raisonnement oblique. Selon nous, cet animal tâche de suivre les convulsions

¹⁴⁰ J'emprunte l'expression à Michel Foucault, *La volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 33.

¹⁴¹ Cette critique prendra toute son ampleur dans *L'Anti-Œdipe*.

¹⁴² Gilles Deleuze, cours du 16/11/1971.

¹⁴³ Ce signe d'opposition, comme nous le verrons, n'a rien de négatif.

d'un corps aux caractéristiques particulières: un corps sans organes¹⁴⁴. Ce qui signifierait qu'il est pure intensité. Une politique des devenirs-animaux prendra la forme suivante:

Cette politique s'élabore dans les agencements qui ne sont ni ceux de la famille, ni ceux de la religion, ni ceux de l'État. Ils exprimeraient plutôt des groupes minoritaires, des opprimés, ou interdits ou révoltés, ou toujours en bordure des institutions reconnues, d'autant plus secrets qu'ils sont extrinsèques, bref anomiques. (MP, 302)

Ainsi, le devenir-cancrelat de Grégoire se situe à la lisière de la bureaucratie, toujours dans une sorte d'« adjacence » (K, 16), un combat « hors et entre » (CC, 165) la bureaucratie, la loi, le père, la famille. L'animal politique s'expose en permanence au risque d'être oedipianisé ou encore reterritorialisé. Dans *Instincts et institutions*, Deleuze soulignait déjà en conclusion les exigences de l'homme sur l'animal (totémisme et domestication) et les urgences de l'animal face à l'homme (nourriture, protection, fuite) (Li, 11). Il y a toujours deux pôles qui s'affrontent, le codage et le décodage ou encore la territorialisation et la déterritorialisation. Et cet affrontement n'a rien de dialectique. Seuls la psychanalyse, le moi, Dieu ou le monde peuvent mettre un terme à ce devenir. Selon Deleuze, la psychanalyse, par exemple, a interrompu le mouvement de ces devenirs-animaux et les a réduits aux rangs de « simples analogies symboliques entre rapports » (MP, 318).

¹⁴⁴ « Le corps sans organes est un œuf : il est traversé d'axes et de seuils, de latitudes et de longitudes, de géodésiques, il est traversé de *gradients* qui marquent les devenirs et les passages, les destinations de celui qui s'y développe. » (ACÉ, 26); « C'est donc moins aux organes qu'il s'oppose, qu'à l'organisation des organes en tant qu'elle composerait un organisme. Le corps sans organes n'est pas un corps mort, mais un corps vivant, d'autant plus vivant, d'autant plus grouillant qu'il a fait sauter l'organisme et son organisation. » (MP, 43); « (...) le corps sans organes ne manque pas d'organes, il manque seulement d'organisme, c'est-à-dire de cette organisation des organes. Le corps sans organes se définit donc par un *organe indéterminé*, tandis que l'organisme se définit par des organes déterminés » (FB, 34).

L'apport principal de ce devenir animal est l'affirmation de lignes de fuite. Étudier une politique chez Deleuze revient à étudier ces intensités, ces lignes « dont on ne sait jamais à l'avance comment elles vont tourner » (Dial, 166). Mais comment étudier et présenter une telle politique dont la fondation est instable, mouvante, fluide? Nous ne pouvons le faire en suivant simplement ces lignes mais plutôt en nous arrimant sur le seul point de repère que nous possédons jusqu'à présent à savoir la posture de l'animal politique deleuzien. Il semble toujours se positionner de façon oblique par rapport à la loi et ce de manière affirmative. Il s'expose dans le même temps à de graves dangers.

Deleuze nous suggère donc une voie à suivre pour nous positionner face à la loi et adopter un comportement politique. Dans un premier temps, l'animal politique deleuzien exprime à la fois la méthodologie employée par l'auteur, le devenir-animal de l'homme et son rapport à la loi. D'emblée, la loi est qualifiée de limitative et Deleuze lui préfère l'institution. L'animal politique est aux aguets et ses métamorphoses nous plongent dans l'univers de la fuite. Mais l'ombre de la loi, l'oedipianisation, la reterritorialisation plane sur ces différentes mutations homme-animal. L'animal politique n'y échappe pas. Selon Deleuze: « on dirait moins de bêtises sur la douleur, l'humiliation et l'angoisse dans le masochisme, si l'on voyait que ce sont les devenirs-animaux qui le mènent et pas l'inverse » (MP, 317). Deleuze n'a de cesse de dénoncer cette déformation psychanalytique¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Si dans un premier temps, c'est le devenir-cancrelat qui intéresse Deleuze chez Kafka, la machine littéraire prend rapidement le dessus. Nous avons mentionné que la politique des devenirs-animaux ouvrait des perspectives à des groupes minoritaires, des opprimés. Le devenir-animal semble être la première étape d'un processus plus complexe et aux ramifications plus profondes. La littérature (les arts en général) constitue la machine de guerre deleuzienne à condition qu'on ne la prenne pas pour une fuite vers l'imaginaire.

La politique deleuzienne est toujours à venir parce qu'elle concerne un devenir. Le devenir, c'est ce qui se passe entre deux états de chose; c'est le point le plus aigu dont parle Deleuze. Une politique de l'à-venir n'a rien à voir avec une politique de l'avenir. Il n'est pas question de messianisme, d'espoir ou d'une position attentiste. L'à-venir, c'est le moment « entre » et « hors ». Une politique de l'à-venir est en ce sens a-téléologique.

Nous avons mis l'accent jusqu'à présent sur la notion de mouvement. L'animal politique est en mouvement, c'est un ensemble de postures. Deleuze traite dans sa philosophie du devenir, de l'événement, qui peut être compris à partir de ce que nous avons dit jusqu'à présent du mouvement. L'événement, le devenir, a trait dans le langage commun à une situation qui revêt un caractère exceptionnel. Dans la philosophie de Deleuze cependant, l'événement n'a rien d'exceptionnel. En employant le concept de mouvement, nous renforçons l'allusion aux corps et à ses différentes postures, à cet équilibre précaire qui le caractérise et à la puissance qui le définit. Pour saisir ce que veut dire une politique chez Deleuze ou encore l'animal politique deleuzien, nous lui avons donné du relief, mis en exergue, bref, nous l'avons découvert. Une politique de l'à-venir reste en permanence à découvrir. Elle n'est jamais figée dans une loi, un programme, une idéologie. Pour néanmoins parvenir à la saisir, nous avons emprunté le trajet de l'instinct et de l'institution où tout énoncé renvoyait à un problème et où tout problème renvoyait à un énoncé. L'instinct et l'institution suivaient des itinéraires obliques, transversaux. C'est l'affirmation et non la négation qui constitue la clé de voûte de ce parcours athlétique de la

pensée¹⁴⁶. Par conséquent, il faut raisonner en termes de puissance puisque d'une part, selon Nietzsche, celle-ci consiste en une « affirmation comme délivrance de ce qui vit » (N&Ph, 212) et d'autre part, selon Spinoza, il existe des différences de degré de puissance. En d'autres termes, « ce qui révèle le degré de puissance d'une chose, d'un animal, c'est son pouvoir d'être affecté. Tu ne te définiras pas par ta forme, par tes organes, par ton organisme, par ton genre ou par ton espèce, dis moi les affections dont tu es capable et je te dirai qui tu es¹⁴⁷ ». Nous en arrivons de la sorte au devenir-animal, qui ne représente pas une fin en soi mais bien l'amorce de la fuite. Ce n'est ni l'instinct, ni l'institution qui préoccupent Deleuze mais l'instinct et l'institution en même temps. Il doit suivre l'animal et l'homme en même temps afin de ne pas tomber dans une réconciliation des deux à l'arrière-goût dialectique trop prononcé¹⁴⁸.

C'est en quelque sorte une démarche contrariée en permanence (parce qu'elle est *hors et entre* quelque chose, qu'elle affirme *rien*, qu'elle déterritorialise pour mieux reterritorialiser) pour laquelle Deleuze a optée. Son pas est hésitant et de loin nous avons l'impression que c'est un déséquilibre qu'il rattrape en permanence et parfois pas du tout. Selon Deleuze :

Quand je dis Alice grandit, je veux dire qu'elle devient plus grande qu'elle n'était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps qu'elle est plus grande et plus petite. Mais c'est en même temps qu'elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petite auparavant. Mais c'est en même

¹⁴⁶ La question est justement de déterminer s'il s'agit d'un parcours de la pensée ou si cette politique renvoie à des pratiques. Elle fera l'objet d'une étude approfondie dans le dernier chapitre.

¹⁴⁷ Cours du 14/01/1974.

¹⁴⁸ Deleuze réaffirme, par là, la littéralité d'un tel procédé.

temps, du même coup, qu'on devient plus grand qu'on était, et qu'on se fait plus petit qu'on ne devient. (LS, 9)

Ce genre de métamorphose, cette démarche inusitée ouvre la voie à une infinité de combinaisons¹⁴⁹. Elle expose aussi notre animal politique à de nombreux dangers que nous étudierons en profondeur dans la section suivante. Nous nous contenterons pour le moment d'avancer ceci.

Deleuze joue beaucoup au sein de son œuvre avec les notions de hauteur, de profondeur, pour mieux les abandonner par la suite au profit de la surface, de l'incorporel. Il ne faut pas considérer ces axes de pensée comme des points cardinaux mais plutôt comme une nouvelle grille d'évaluation. Le prisme spinoziste, qui fonctionne en termes d'affects, n'est pas à la portée de tous. Deleuze en est conscient puisque d'une certaine manière, il se l'approprie mais, prend soin de le transformer. C'est une des leçons que Deleuze tire de la lecture de Spinoza.

Deleuze semble nous suggérer une nouvelle voie. Si l'on se penche attentivement sur les termes employés par lui, à savoir le milieu, la surface, le pourtour, la silhouette, la peau, le pli, la ligne, etc... nous constatons qu'ils recèlent des indices politiques importants. Si l'on fait abstraction de leur signification platement métaphorique, que Deleuze exècre,

¹⁴⁹ « le devenir est un processus ou un passage qui trouve sa consistance en lui-même et non pas dans les termes, supposés fixes, de départ et d'arrivée (...). Le devenir est un processus, mais un processus qui ne produit rien d'autre que lui-même. Le devenir est un passage, mais un pur passage, qui trouve sa réalité en lui-même, en ce qui fait ou laisse passer, sans égard pour l'état de départ ou celui d'arrivée. Juger le devenir par rapport à la "réalité" de son origine et de sa fin reviendrait à l'effacer en tant que devenir, son trajet est celui d'une ligne qui, loin d'être résorbée par les points qu'elle relie, les emporte dans son tracé. Ce qui fait écrire à Deleuze et Guattari que si un point est "toujours d'origine", la ligne, elle, n'a ni origine ni fin, mais "seulement un milieu". » Paola Marrati-Guénoun, « L'animal qui sait fuir. Gilles Deleuze : politique du devenir, ontologie de l'immanence », *Autour de Jacques Derrida. L'animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 202.

nous sommes en présence d'une nouvelle gestuelle, d'un nouvel arsenal de concepts qui expriment à leur manière un déplacement, un mouvement. Il faut néanmoins bien comprendre ce changement d'optique, cette volonté de nous offrir une nouvelle grammaire des corps par le biais du devenir, et les risques qu'elle nous fait courir puisque par définition nous quittons un terrain familier (celui du haut et du bas) pour nous tourner vers des espaces inédits (celui de la latitude et de la longitude). Ces derniers sont délicats à illustrer puisque les problèmes politiques qui se posent à nous quotidiennement sont rarement formulés en termes de pli, de pourtour. Il en va de même de leur résolution. Peut-on raisonner « hors » et « entre » les institutions sans indiquer de choix précis¹⁵⁰? N'existe-t-il pas un risque à procéder de la sorte? Penser en termes d'intensités et d'affects ne revient-il pas à anéantir tous nos points de repères? Voilà les questions que nous tenterons d'élucider dans la prochaine section.

Afin d'y parvenir, nous examinerons le concept de « fêlure ». Nous pourrions mieux saisir à l'aide de cette notion les dangers qu'occasionne la posture oblique de notre animal politique puisque selon Deleuze : « ce que la fêlure désigne, ou plutôt ce qu'elle est, ce vide, c'est la mort, l'instinct de mort » (LS, 378).

¹⁵⁰ Nous avons le sentiment que cette façon d'envisager les problèmes politiques se rapproche de celle de Foucault lorsqu'il avançait : « Dans cette mesure, je me fais une règle de ne pas prendre position quant aux élections. S'il y a eu fécondité du travail accompli depuis une quinzaine d'années, c'est dans la mesure où nous avons essayé de désiller nos yeux, d'effacer la grille politique traditionnelle que les partis et les jeux électoraux nous imposaient » (Michel Foucault, *Dits et écrits II*, p. 507.)

1.2) La fêlure

Tournons-nous maintenant vers les dangers auxquels s'expose l'animal politique deleuzien lorsqu'il envisage la politique en termes de puissance et d'affirmation.

Dans ce cas, c'est *La bête humaine* de Zola qui nous sert de point de départ. Selon Deleuze : « Zola lance un grand thème (...) celui de la fêlure » (LS, 373). Si ce thème est important à nos yeux, c'est parce qu'il rejoint celui des instincts. En effet, alors qu'ils désignaient plus tôt des « procédés de satisfaction », les instincts s'apparentent ici à des « conditions de vie, et de survie, des conditions de conservation d'un genre de vie déterminé dans un milieu historique et social » (LS, 374). Ce qui nous intéresse, c'est l'exemple analysé, celui de *La bête humaine*, qui découle de cette indiscernabilité homme-animal que nous avons mentionnée auparavant. En outre, les rapports qu'entretiennent la fêlure et l'instinct ne sont pas sans rappeler ceux de l'instinct et de l'institution, à ceci près que règne ici une forte odeur de mort qui se conjugue mal avec le vitalisme deleuzien. *La bête humaine*, n'est-ce pas avant tout un roman où se mêlent la chair et le sang, les amours interdits et les meurtres en série ?

Précisons les raisons qui nous poussent à rapprocher les instincts tels que présentés dans *Instincts et institutions* et ceux de *La bête humaine*.

Chacun des personnages du roman de Zola, nous dit Deleuze, porte en lui une fêlure. Ce n'est pas un problème de bonne ou de mauvaise conscience, d'une moralité quelconque et il est hors de question de porter un jugement. Deleuze part des situations décrites par Zola, que l'on sait dramatiques, pour nous emporter sur un autre terrain afin

d'accoucher, une nouvelle fois, d'un « monstre ». Ce qui le fascine, outre l'entremêlement des situations, c'est ce rapport entre l'instinct et la fêlure; le premier incarne la vie et l'autre désigne la mort, l'instinct de mort. La fêlure possède les caractéristiques suivantes : « elle ne transmet rien d'autre que soi, elle transcende les genres de vie » (LS, 377). Plus loin, on apprend qu'elle « ne change de direction, ne s'actualise dans chaque corps qu'en rapport avec les instincts qui lui ouvrent la voie ». Les instincts de leur côté possèdent, d'une part, une certaine constance, une certaine « hérédité du même » (LS, 376) et, d'autre part, « ne se forment et ne trouvent leur objet qu'au bord de la fêlure » (LS, 376). Bref, c'est ce double rapport, ce chiasme que nous avons déjà signalé à propos de l'instinct et de l'institution, qui se répète une nouvelle fois. Mais Deleuze déplace un élément, en rajoute un autre, crée sous nos yeux de nouveaux concepts, en l'occurrence, la fêlure. Selon lui: « ce que la fêlure désigne, ou plutôt ce qu'elle est, ce vide, c'est la Mort, l'instinct de mort » (LS, 378). Les rapports qu'entretiennent la fêlure et l'instinct suivent un même mouvement sans pour autant être identiques et il est important de souligner que le premier terme ne se confond jamais avec le second.

Entre la fêlure et l'instinct, il n'y a pas de communication possible et pourtant les instincts flirtent avec la fêlure. Si l'on pouvait parler plus tôt de devenir-animal, que penser de l'expression « bête humaine » qui piqua la curiosité de Deleuze? Cette « bête humaine » n'est pas uniquement à saisir comme la métaphore qui désigne la Lison, cette locomotive où se déroule toute l'action et qui, petit à petit, prend vie pour devenir un personnage central; ce vocable est une métamorphose. La bête humaine, c'est la fêlure qui nous habite, ce fameux « Je fêlé » qui scinde abruptement notre personnalité et la fait osciller entre deux

pôles¹⁵¹ que tout sépare et qui pourtant ne cessent de s'influencer de façon oblique l'un l'autre. C'est l'instinct de mort qui habite chacun de nous et ce, à divers degrés. Il n'est pas question ici d'un banal dédoublement de personnalité ou d'un comportement psychopathologique anormal. Il est nécessaire de comprendre ces mutations pour saisir le mouvement, la posture, bref, une politique, dont nous parlions précédemment. Tout comme ce fut le cas pour le devenir-animal, il n'est pas question non plus d'une synthèse entre l'homme et l'animal mais d'un raisonnement où Deleuze souligne cet étrange rapport que nous entretenons avec la mort. Tandis que dans notre première section, nous nous attardions sur une pensée affirmative, pleine de vie, nous nous retrouvons ici face à un étrange questionnement lorsque Deleuze avance que « nos mots ne vont jusqu'aux instincts, mais c'est de l'autre instance, de l'Instinct de mort, qu'ils reçoivent leur sens et leur non-sens, et leurs combinaisons » (LS, 379). Nous ne comprenons pas très bien, à prime abord, cette omniprésence de la mort¹⁵² et la place qu'elle occupe dans la philosophie de Deleuze. Essayons d'y voir plus clair.

La vie n'est-elle pas l'itinéraire privilégié que Deleuze emprunte tout au long de sa réflexion? En effet, nous avons le sentiment que l'œuvre de Deleuze s'inscrit dans un certain vitalisme puisé dans l'œuvre de Spinoza et Nietzsche. Nous pourrions objecter cependant que la vie n'a de sens que par rapport à la mort. Réflexion pauvre à première vue, et qui ne devient pertinente que si l'on regarde du côté du mouvement qui, lui, prend

¹⁵¹ Ces pôles deviendront les pôles schizophréniques et paranoïaques dans *L'Anti-Œdipe*.

¹⁵² Il serait plus juste de parler de morbidité dans le cas de Deleuze, au sens où l'entendait Foucault: « Le *Morbide* autorise une perception subtile de la manière dont la vie trouve dans la mort sa figure la plus différenciée. Le morbide, c'est la forme *raréfiée* de la vie; en ce sens que l'existence s'épuise, s'éténue dans le vide de la mort; mais en cet autre sens également, qu'elle y prend son volume étrange, irréductible aux conformités, et aux habitudes, aux nécessités reçues; un volume *singulier*, que définit son absolue rareté. (...) La mort a quitté son vieux ciel tragique; la voilà devenue le noyau lyrique de l'homme: son invisible vérité, son visible secret. » Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F, 1983, p. 176.

toute sa signification par rapport au repos. Délaissons pour le moment la vie et la mort pour nous concentrer sur le mouvement, clé de voûte de notre propos.

Selon Deleuze, le repos est « un mouvement infiniment petit. Il y a par conséquent une continuité entre le repos et le mouvement. La continuité c'est l'acte d'une différence en tant qu'elle tend à s'évanouir. La continuité, c'est une différence évanouissante¹⁵³ ». Une nouvelle fois, le premier terme ne peut se penser sans le second et si nous rapportons maintenant ce raisonnement à la bête humaine et ses instincts, on s'aperçoit que « l'instinct tend à conserver, en tant qu'il exprime toujours l'effort de perpétuer un mode de vie; mais ce mode, et l'instinct lui-même, peuvent être destructeurs non moins que conservateurs au sens étroit du mot » (LS, 374).

Autrement dit, l'instinct est toujours porteur d'un doublet ou encore peut se scinder en un double flux, flux de mort et flux de vie. Ce qui nous ramène à la méthode de Deleuze elle-même, « pars destruens, pars construens ». La posture de Deleuze, rappelons-le, recouvre deux aspects : le philosophe qui s'expose à des affects, à des puissances, et la méthodologie de Deleuze elle-même. La politique de l'« entre-deux », c'est ce qui *coule entre*, c'est cet ensemble de signes.

Par conséquent, la pensée se heurte toujours à une limite, qui semble infranchissable parce que méconnaissable, mais qu'il est toujours possible, selon Deleuze, de transgresser¹⁵⁴. Et c'est là que nous retrouvons les signes, au sein du langage notamment,

¹⁵³ Cours du 22/04/1980.

¹⁵⁴ « De même, le Baroque est la première époque où le pli va à l'infini et déborde toute limite : le Greco, Bernin. C'est pourquoi les grandes thèses baroques de Leibniz gardent une telle actualité scientifique, même quand le pli reçoit de nouvelles déterminations conformément à sa puissance de métamorphose. (...) Mais ce sont les grands peintres baroques qui ont libéré les plis des contraintes et des limites qu'ils avaient dans le

dans la machine littéraire. Il y a toujours un ailleurs, un dehors, comme le souligne Foucault:

Le langage n'est ni la vérité, ni le temps, ni l'éternité, ni l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors: il fait communiquer, ou plutôt laisse voir dans l'éclair de leur oscillation indéfinie, l'origine et la mort – leur contact d'un instant maintenu dans un espace démesuré¹⁵⁵.

Le problème apparaît dès lors : Deleuze emprunte la route des signes (la fabulation entre autres), ce qui nous permet de saisir la dimension politique dans son œuvre. Ce faisant, il s'expose à leur puissance et d'une certaine manière se soumet à leur caractère changeant dans une entreprise de déchiffrement extrêmement périlleuse. Autrement dit, s'exposer empêcherait de distinguer, puisque l'itinéraire emprunté est inédit et que le devenir ne mène à rien sinon à un autre devenir et qu'il peut, le cas échéant, nous confronter à la mort. Les seuls points de repères que nous possédons sont véhiculés par un ensemble de signes (ceux de la maladie, de la fabulation, d'une universelle fraternité...).

Comme nous l'avons mentionné, il existe une multiplicité de signes à interpréter. Il est par conséquent inutile de tenter de tous les répertorier pour saisir la dimension politique puisque ce qui compte c'est le mouvement, ce vers quoi Deleuze tend, ce qu'il désire

roman, le gothique ou le classique. À cet égard, ils ont rendu possibles toutes sortes d'aventures, qu'ils ne préfiguraient pas, mais dont ils constituaient l'ouverture » (Dial, 217).

¹⁵⁵ Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, 1966, p. 545. Peter Hallward introduit une nuance entre Deleuze et Foucault : « The essential difference between Deleuze and Foucault can be stated very simply: Deleuze seeks to write a philosophy without limits (through immediate intuition of the unlimited, or purely creative), whereas Foucault writes a philosophy of the limit as such (at the limits of classification, at the edge of the void that lies beyond every order of recognition or normalization). » Peter Hallward, « The Limits of Individuation, or How to Distinguish Deleuze and Foucault », *Angelaki*, Volume 5, numéro 2, août, 2000, p. 93. La distinction entre les deux est subtile mais elle pourrait se retrouver également au sein de la tension entre l'anonymat complet recherché par Foucault (« Nous avons à conquérir l'anonymat, à nous justifier de l'énorme présomption à devenir un jour enfin anonymes, un peu comme les classiques avaient à se justifier de l'énorme présomption d'avoir trouvé la vérité, et d'y attacher leur nom » Michel Foucault, *Dits et écrits*, p. 596) et la ruse d'Ulysse, le fameux « Je suis Personne » de Deleuze. Ce qui nous ramène à l'idée de cette mise en lumière de l'anonymat, de cette volonté qu'a Deleuze de repousser les limites (du bon sens, du sens commun), de se sustenter d'une dose de littéralité et de naviguer à la lumière des signes.

transgresser. Il est donc plus intéressant d'examiner la posture du philosophe, de se tourner vers le devenir. Or, nous venons de voir que la posture de Deleuze l'oblige dans une certaine mesure à osciller *entre* et *hors* une frontière invisible (ce dehors) qui jouxte la mort. Ce qui nous amène à poser la question suivante : cette posture n'est-elle pas malsaine? L'effort exigé par Deleuze n'est-il pas trop grand, puisque:

L'homme qui souffre est une bête, la bête qui souffre est un homme. C'est la réalité du devenir. Quel homme révolutionnaire en art, en politique, en religion, en n'importe quoi, n'a pas senti ce moment extrême où il n'était rien qu'une bête, et devenait responsable, non pas des veaux qui meurent, mais *devant* les veaux qui meurent? (FB, 21)

C'est un moment fort, très fort, dans la philosophie de Deleuze et c'est un tournant dans la compréhension de sa dimension politique. Expliquons dans un premier temps ce que signifie ce « devant ». Selon Deleuze :

Artaud disait: écrire pour les analphabètes – parler pour les aphasiques, penser pour les acéphales. Mais que signifie « pour »? Ce n'est pas à « l'intention de... », ni même « à la place de... ». C'est « devant ». C'est une question de devenir. (...) On pense et on écrit pour les animaux mêmes. On devient animal pour que l'animal devienne aussi autre chose. L'agonie d'un rat ou l'exécution d'un veau restent présentes dans la pensée, non par pitié, mais comme la zone d'échange entre l'homme et l'animal, où quelque chose de l'un passe dans l'autre. (QPH, 105)

Nous ne pouvons apprécier la force d'un tel passage qu'en le confrontant à cet exemple-limite, à ce moment extrême qui peut à tout moment faire sombrer l'auteur, le peintre, le philosophe dans la folie, tout comme l'instinct dans l'instinct de mort. Que l'on songe ici à Nietzsche, Artaud, Van Gogh, exemples de prédilection de Deleuze qui tient à préciser que cette folie ne disqualifie en rien leur œuvre. Au contraire, « c'est parce qu'ils

[Artaud, Nietzsche et Van Gogh] ont vu quelque chose de trop grand pour eux¹⁵⁶ », nous dit-il, qu'ils ont sombré. Deleuze est conscient de ce danger et n'hésite pas à le braver. Mais nous qui ne sommes pas philosophes, en aurons-nous la force?

Nous ne cessons de passer de la vie à la mort, du mouvement au repos, de l'instinct de conservation (hérédité du même) à l'instinct de mort et ce, parce que, selon Deleuze, nous nous exposons à des signes. Ce moment est primordial parce qu'il annonce la véritable conversion, la transvaluation des valeurs. Selon Deleuze :

Peut-être la fêlure a-t-elle de quoi se surpasser dans la direction qu'elle crée, elle qui n'est comblée qu'en apparence et pour un instant par les gros appétits? Et puisqu'elle absorbe tous les instincts, peut-être aussi peut-elle opérer la transmutation des instincts, en retournant la mort contre elle-même. Faire des instincts qui seraient évolutifs, au lieu d'être alcooliques, érotiques ou financiers, conservateurs ou destructeurs? (...) C'est dans un même mouvement, qui est celui de l'épique, que les plus bas instincts se réfléchissent dans le terrible Instinct de mort, mais aussi que l'Instinct de mort se réfléchit dans un espace ouvert, et peut-être contre lui-même. (LS, 385)

La mort vaincue par elle-même, tout comme le nihilisme se vaincra lui-même, c'est le tournant de la pensée deleuzienne et le point nodal d'une politique qui procède par conversion¹⁵⁷. Ce qui intéresse Deleuze ici, c'est le mouvement. Non pas ce qui se passe

¹⁵⁶ « L'artiste ou le philosophe ont souvent une petite santé fragile, un organisme faible, un équilibre mal assuré, Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Mais ce n'est pas la mort qui les brise, c'est plutôt l'excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé. Une vie trop grande pour eux, mais c'est par eux que « le signe est proche » : la fin de Zarathoustra, le cinquième livre de l'*Éthique* » (Dial, 196).

¹⁵⁷ Dans *Critique et Clinique*, Deleuze établit un parallèle complexe entre Nietzsche et Saint Paul, D. H. Lawrence et Jean de Patmos et nous permet d'illustrer de façon différente cette idée de conversion. *L'Antéchrist* de Nietzsche y fait écho à *L'Apocalypse* de Lawrence. Ce que Deleuze y dénonce, c'est le jugement: « Le christianisme ne pactise pas avec l'Empire romain, il le transmue. C'est une nouvelle image du pouvoir que le christianisme va inventer avec l'Apocalypse: le jugement » (CC, 53). C'est essentiellement dans la réactivation d'un monde païen pour « le détruire à jamais » que le Christ ne sera plus amour mais pouvoir: « Le Christianisme sera vraiment l'Antéchrist, il fait des enfants dans le dos, il donne de force au Christ une âme collective, il donne en revanche à l'âme collective une figure individuelle de surface, l'agneau. (...) Ce que l'âme collective veut, c'est le pouvoir » (CC, 53). Fidèle à Spinoza, Deleuze dénonce le pouvoir et le jugement. Il dénonçait déjà « l'indignité de parler pour les autres » dans un texte précédent (ID, 288), et c'est exactement le rôle que l'âme collective remplit. Le monde païen travaille le monde chrétien de

au-delà de la limite (ce dehors), mais bien en deçà d'elle ou plus précisément jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de limite. Il ne s'agit pas d'une simple « substitution mais d'une conversion » qui crée un espace inédit : « c'est le lieu même qui change, il n'y a plus de place pour un autre monde » (N&PH, 201). C'est cette dimension topographique, cet « entre-deux », cette posture du philosophe qui nous interpelle. Autrement dit, Deleuze explique et complique instinct et fêlure¹⁵⁸, il déploie littéralement un certain nombre de signes. Ce faisant, il s'expose à toute sorte de rencontres. Il suit son instinct qui peut être instinct de vie ou instinct de mort¹⁵⁹. Il existe par conséquent deux façons d'analyser cette posture. Comme le mentionne très justement Rancière :

Sous le masque de Bartleby, Deleuze nous ouvre la grand-route des camarades, la grande ivresse des multiplicités joyeuses émancipées de la loi du père, la voie d'un certain « deleuzisme » qui n'est peut-être que la « fête de l'âne » de la pensée de Deleuze. Mais cette route nous mène devant la contradiction: le mur de pierres libres, le mur du non-passage. Et ce mur,

l'intérieur, dans ses entrailles, et le monde chrétien le réactive, pour mieux le détruire, pour mieux le juger. Aussi ténu que soit le fil qui relie une politique et le Christ, une politique et un nouveau Christ, aussi grossier que soit celui qui unit la mort et la vie, Deleuze apparaît toujours là où nous l'attendons le moins. L'image du Christ sur la croix nous plonge dans une métamorphose langagière, une étrange conversion, qui n'a rien à voir avec le christianisme, domaine du jugement, mais qui possède toute l'intensité de son mouvement, un mouvement bref, qui nous glace d'effroi. L'oedipianisation guette en permanence notre animal politique, en outre, la mort rôde et le danger n'en subsiste pas moins. Même au sein des évangiles se glisse l'ombre du négatif; nul n'est à l'abri. Jacques Rancière illustre parfaitement ce que nous tentons d'expliquer par le biais de l'œuvre d'art : « Le théâtre de l'œuvre est alors celui d'un mouvement retenu sur place, d'une tension et d'une station : au sens où l'on parle des stations d'un chemin de croix. L'œuvre est le chemin de croix de la figuration que manifeste la figure giflée comme un christ aux outrages. Mais justement elle retient sur place la figure giflée et qui veut s'enfuir. L'œuvre est une station sur le chemin d'une conversion. » Jacques Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », p. 530.

¹⁵⁸ « Il [Deleuze] explique de façon récurrente certains philosophes, "car expliquer, loin de désigner l'opération d'un entendement qui reste extérieur à la chose, désigne d'abord le développement de la chose en elle même et dans la vie" (SPE, 14), ce qu'il explique à propos d'un philosophe, il l'implique dans la philosophie tout entière, et par là, il la replie sur elle-même et la complique (...) Renverser quelque chose (toujours quelque platonisme) consiste donc à y percevoir deux pôles, ce qui est l'explication (par exemple, pour Spinoza, l'Éthique des propositions et l'Éthique des scolies), puis, par un reploiement, (...) à effectuer un pli qui rend les pôles aussi proches qu'ils auront été éloignés, aussi différentiels qu'ils ont pu d'abord se rassembler, aussi croisés qu'ils auront été alignés : ce qui est la complication ou encore l'expression. Ainsi chez Proust, la série et le groupe, chez Kafka, les deux langues, chez Zola, l'hérédité et la fêlure. » François Regnault, « La vie philosophique », *Le magazine littéraire*, numéro 406, février, 2002, p. 34.

¹⁵⁹ « Ce n'est pas seulement affaire de diagnostic. Les signes renvoient à des modes de vie, à des possibilités d'existence, ce sont les symptômes d'une vie jaillissante ou épuisée » (Dial, 196).

si libres soient ses pierres, est celui devant lequel s'arrête la joyeuse expansion des philosophes enfants de Dionysos. (...) Et ce mur de pierres libres ressemble aux arcs-en-ciel multicolores, à ces ponts aériens que Zarathoustra devait jeter vers l'avenir, au risque de les voir semblables à la contrefaçon qu'en donnaient enchanteurs et bouffons. Mais, bien sûr, la force de toute pensée forte est aussi sa capacité de disposer elle-même son aporie, le point où elle ne passe plus. Et c'est bien ce que fait ici Deleuze quand, d'un même geste, il fraie la route du deleuzisme et l'envoie dans le mur¹⁶⁰.

D'une part, nous avons la dimension nihiliste du propos de Deleuze à savoir, l'âne, (« [il] a deux défauts; son *Non* est un faux non, un "non" du ressentiment. Et plus encore, son Oui "I-A, I-A" est un faux oui. » N,43) et le bouffon (« C'est la caricature de Zarathoustra. Il l'imité mais comme la lourdeur imite la légèreté. Aussi représente-t-il le pire danger de Zarathoustra : la trahison de la doctrine » N, 44); et d'autre part, le nihilisme achevé, *le deleuzisme dans le mur* (« Ainsi Zarathoustra, c'est l'affirmation pure, mais qui précisément porte la négation à son degré suprême en en faisant une action, une instance au service de celui qui affirme et qui crée. Le Oui de Zarathoustra s'oppose au Oui de l'âne, comme créer s'oppose à porter » N, 33). C'est cette ambivalence qui nous incite à souligner les dangers mais aussi toute la richesse d'un tel cheminement. Mais Deleuze ne se contente pas d'imiter simplement Nietzsche, il crée à sa manière à grands coups de marteau. D'où la posture de Deleuze qui le pousse à « devenir sensible aux forces et de vivre la normalité comme un délire. Expérimenter la vie dans un état de pure étrangeté et suivre des instincts fondamentaux sans référer à la conscience¹⁶¹. » Mais, là encore, tout est une question de topographie (« l'entre ») et de vitesse (latitude et longitude; mouvement,

¹⁶⁰ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 203.

¹⁶¹ Alain Beaulieu, « L'expérience deleuzienne du corps », *Revue Internationale de Philosophie*, volume 4, numéro 222, 2002, p. 516.

repos). Si Deleuze se plie à un tel exercice, c'est parce que, comme nous l'avons mentionné, ces notions de vitesse et de lenteur sont totalement étrangères aux non-philosophes. Deleuze tente toujours de parler pour les non-philosophes, ceux qui ont besoin des signes. Selon lui, certains

penseurs sont « à moitié » philosophes, mais ils sont aussi beaucoup plus que philosophes, et pourtant ne sont pas des sages. Quelle force dans ces œuvres aux pieds déséquilibrés, Holderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, beaucoup de romanciers anglais et américains, de Melville à Lawrence ou Miller, dont le lecteur découvre avec admiration qu'ils ont écrit le roman du spinozisme... Certes, ils ne font pas une synthèse d'art et de philosophie. Ils bifurquent et ne cessent de bifurquer. (QPH, 65)

Bien que surprenante, l'expression « à moitié philosophes » reflète bien l'effort déployé par Deleuze, non pas pour réconcilier philosophie et non-philosophie mais pour tracer un itinéraire inédit jusqu'à présent en philosophie¹⁶². Pour ce faire, seule l'adoption d'une étrange posture (qui est selon nous une politique), celle de l'entre-deux (entre philosophie politique et politique, entre philosophie et non-philosophie, entre l'homme et la bête) rend possible la mise en lumière de l'indiscernable :

Deleuze suggère ainsi l'idée des « délires non hallucinatoires mais avec conservation d'intégrité mentale », et propose l'idée paradoxale, mais seulement en apparence, d'un corps capable de se soûler à l'eau pure et de se droguer sans prendre de drogue. S'il devient nécessaire d'accéder à cet état halluciné, c'est parce que l'état non altéré du corps est le plus souvent dépassé par l'essentiel, c'est-à-dire par la réalité des événements constitués de « plis minuscules qui ne cessent de se faire et de se défaire (...) à des

¹⁶² Le personnage de Bartleby est un personnage conceptuel, il est le fruit des « philosophes à moitié », en l'occurrence dans ce cas de Melville. Bartleby est un « original » et « chaque original est une puissante figure solitaire qui déborde toute forme explicable : il lance des traits d'expression flamboyants, qui marquent l'entêtement d'une pensée sans image, d'une question sans réponse, d'une logique extrême et sans rationalité. Figures de vie et de savoir, ils savent quelque chose d'inexprimable, ils vivent quelque chose d'insondable. Ils n'ont rien de général, et ne sont pas particuliers : ils échappent à la connaissance, ils défient la psychologie » (CC, 106). Bartleby et l'anorexique feront l'objet d'une étude approfondie dans la section suivante.

vitesse qu'aucun de nos seuils de conscience ne peut supporter dans l'état normal »¹⁶³.

L'exercice ne nous semble pas à la portée de tous, et nous pourrions objecter à cela que les « philosophes à moitié », pour certains d'entre eux du moins, ont plutôt choisi un accès à cette réalité des événements par le biais de substances illicites. Chez Deleuze, l'idée est la même à ceci près qu'il s'agit d'une tendance contrariée en permanence non par la drogue ou l'alcool mais par une simple affirmation (instinct et institution, instinct et fêlure, hors et entre, entre l'homme et la bête) qui lui permet d'accéder au réel dans ses moindres bruissements via une topographie et une analyse en termes de vitesse¹⁶⁴. Nous croyons que c'est à ce moment précis que la politique se livre en tant que posture.

Nous avons établi un certain nombre de liens obliques entre les instincts et la fêlure afin de mettre de l'avant les dangers du propos de Deleuze. Nous tenions à souligner la tension extrême (cette tension philosophique axée sur le réel), ce point nodal de la métamorphose. Depuis l'animal politique deleuzien tel que présenté dans *Instincts et institutions*, nous avons souligné les notions de posture et de mouvement (du corps et de l'esprit) et expliqué ce qu'est un devenir-animal, ce combat « hors » et « entre » la loi qui permet de fuir la loi. Mais ce devenir-animal est toujours victime d'une reterritorialisation potentielle. Cette tendance peut être contrariée à tout moment et, à la différence de la

¹⁶³ Alain Beaulieu, « L'expérience deleuzienne du corps », p. 516. Nous soulignons.

¹⁶⁴ « il y a des lignes de *fêlure*, qui ne coïncident pas avec les lignes de grandes coupures segmentaires. Cette fois, on dirait qu'une assiette se fêle. Mais c'est plutôt quand tout va bien, ou tout va mieux sur l'autre ligne, que la fêlure se fait sur cette nouvelle ligne, secrète, imperceptible, marquant un seuil de diminution de résistance, ou la montée d'un seuil d'exigence : on ne supporte plus ce qu'on supportait auparavant, hier encore; (...) nos rapports de vitesse et de lenteur se sont modifiés, un nouveau type d'angoisse nous vient, mais aussi une nouvelle sérénité » (Dial, 153).

tique¹⁶⁵, le philosophe qui s'expose au monde et à ses puissances peut rencontrer la mort. Limite dont il se nourrit et qu'il tente de franchir, de dépasser, d'annihiler. Pour mieux saisir la façon dont Deleuze procède et la posture *involontaire* qu'il adopte, nous prendrons l'exemple de « l'épuisé » et du « fatigué ».

Section 2 : Une politique involontaire ou de l'involontarisme en politique

C'est parce que nous nous confrontons à une politique rétive, qui apparaît aussitôt qu'elle disparaît sous la plume de Deleuze, dans une sorte *d'entre-deux*, que nous avons amorcé une réflexion sur la place qu'occupe la mort dans la philosophie de Deleuze en empruntant la route des signes. Après avoir examiné le rôle que joue la fêlure (ce vide, cet instinct de mort), nous expliquerons ce que signifie l'épuisement dans l'énoncé suivant : « Les signes renvoient à des modes de vie, à des possibilités d'existence, ce sont les symptômes d'une vie jaillissante ou épuisée. » (Dial, 196) Afin de raffiner notre raisonnement sur la façon dont Deleuze tente de dépasser les limites et de mettre en lumière l'indiscernable, nous insisterons sur les notions, centrales chez lui, de vitesse et lenteur, de longitude et latitude.

Pour mener à bien notre tâche, examinons la différence entre les figures du « fatigué » et de « l'épuisé » chez Deleuze en nous appuyant sur le modèle de

¹⁶⁵ « La Tique, attirée par la lumière, se hisse à la pointe d'une branche; sensible à l'odeur d'un mammifère, elle se laisse tomber quand il passe sous la branche; elle s'enfonce dans la peau, à un endroit le moins poilu possible. Trois affects et c'est tout, le reste du temps la tique dort, parfois pendant des années, indifférente à tout ce qui se passe dans la forêt immense » (MP, 314). L'individu subit, lui, des rapports de composition et de décomposition beaucoup plus nombreux et périlleux.

l'involontarisme politique suggéré par François Zourabichvili. Notre animal politique est, quant à lui, toujours vivant, il est aux aguets se contentant cette fois de n'être ni debout, ni couché mais bien assis: « Entre l'épuisement assis et la fatigue couchée, rampante ou plantée, il y a une différence de nature. La fatigue affecte l'action dans tous ses états, tandis que l'épuisement concerne seulement le témoin amnésique¹⁶⁶ » (EP, 65).

2.1) Le « fatigué » et « l'épuisé »

Qu'entend-t-on par fatigué et épuisé? Le fatigué selon Deleuze « ne dispose plus d'aucune possibilité (subjective): il ne peut donc pas réaliser la moindre possibilité (objective). Mais celle-ci demeure, parce qu'on ne réalise jamais tout le possible, on en fait même naître à mesure qu'on le réalise » (EP, 57). Le possible nous plonge dans un cycle infernal. Il nous colle littéralement à la peau. C'est la raison pour laquelle on opte pour l'épuisement du possible¹⁶⁷. En effet, selon lui, « l'épuisé, c'est beaucoup plus que le fatigué. (...) Le fatigué a seulement épuisé la réalisation, tandis que l'épuisé épuise tout le possible. Le fatigué ne peut plus réaliser, mais l'épuisé ne peut plus possibiliser » (EP, 57). Éclaircissons cette fine distinction.

Selon Deleuze, « quand on réalise du possible, c'est en fonction de certains buts, projets et références: je mets des chaussures pour sortir et des pantoufles pour rester »

¹⁶⁶ Nous verrons dans cette section ce que signifie l'expression « témoin amnésique ». Nous nous contenterons d'indiquer qu'à l'instar de l'anorexique qui mange *rien*, de Barteby qui préfère *rien*, ce témoin se souvient [de] *rien*.

¹⁶⁷ « Il faut parler de la création comme traçant son chemin entre des impossibilités (...) La création se fait dans des goulots d'étranglements. (...) Si un créateur n'est pas pris à la gorge par un ensemble d'impossibilités, ce n'est pas un créateur. Un créateur est quelqu'un qui crée ses propres impossibilités, et qui crée du possible en même temps » (Dial, 182).

(EP, 58). En revanche, l'épuisé combine « l'ensemble des variables d'une situation, à condition de renoncer à tout ordre de préférence et à toute organisation de but, à toute signification. (...) Souliers, on reste, pantoufles, on sort ». Et il ajoute, plus loin, « On ne tombe pourtant pas dans l'indifférencié, ou dans la fameuse unité des contradictoires, et l'on n'est pas passif: on s'active, mais à rien. On était fatigué de quelque chose, mais épuisé, de rien » (EP, 59). Deleuze est « épuisé » de rien. Deleuze, selon la formule de Bartleby que nous adaptons à dessein, « préférerait rien plutôt que quelque chose » (CC, 93) et il ajoute: « cette formule anéantit « copier », la seule référence par rapport à laquelle quelque chose pourrait être ou non préféré » (CC, 92).

L'objectif est par conséquent de fuir, non vers un processus de négation mais plutôt vers une avancée-retrait, mince interstice entre l'affirmation et la négation. En effet, le fatigué semble conserver un certain nombre de préférences qui le condamne à imiter, copier ou encore renouveler sans cesse cette distinction entre le réel et la représentation qui la contamine. Le comportement du fatigué a des allures platoniciennes qui font dire à Deleuze que « le démon socratique, l'ironie, consiste à devancer les rencontres. Chez Socrate, l'intelligence précède encore les rencontres; elle les provoque, elle les suscite et les organise » (PS, 123). Mais ces rencontres conduisent inévitablement à une amère déception. À trop anticiper, à trop vouloir quelque chose, nous sommes inévitablement plongés dans un abîme d'insatisfaction.

Deleuze jette un regard différent sur la société et il ne sombre à aucun moment dans la fatigue. Il nous offre l'opportunité de nous déprendre de ce discours de la représentation par l'affirmation littérale du *rien* plutôt que par celle d'une volonté de néant. Ce comportement que François Zourabichvili qualifie d'« involontaire » nous conduit à la politique de Deleuze. Ce dernier nous invite à laisser parler notre âme, notre corps et à déchiffrer les signes de notre existence, au lieu de lever le voile sur leur signification. Sans rien organiser, sans rien prévoir, en se tenant à l'écart, il nous incite à

flotter dans notre propre corps, c'est-à-dire à y trouver le meilleur équilibre possible. Autrement dit, ce qui sépare l'épuisé du fatigué, c'est la quête permanente d'un équilibre interne (d'une libération de la puissance) qui passe par des rencontres, des gestes, bref, tout un ensemble de signes qu'il nous incombe de déchiffrer pour rien. Afin d'illustrer cela, nous prendrons l'exemple de l'anorexique développé dans *Dialogues*.

Selon Deleuze:

L'anorexique se compose un corps sans organes avec des vides et des pleins. Alternance de bourrage et de vidage: les dévorations anorexiques, les absorptions de boissons gazeuses. Il ne faudrait même pas parler d'alternance: le vide et le plein sont comme les deux seuils d'intensité, il s'agit toujours de flotter dans son propre corps. Il ne s'agit pas d'un refus du corps, il s'agit d'un refus de l'organisme, d'un refus de ce que l'organisme fait subir au corps. Le vide anorexique n'a rien à voir avec un manque, c'est au contraire une manière d'échapper à la détermination organique du manque et de la faim, à l'heure mécanique du repas. (Dial, 132)

L'excès et l'absence vont ici de pair. L'individu anorexique ne remplace pas du vide par du plein ou du plein par du vide mais soustrait l'un à l'autre. L'anorexie est, selon nous, une mécanique de résistance (échapper à) qui produit une consommation virtuelle afin de créer un mode d'être distinct de celui dicté initialement (heure mécanique, détermination organique). L'anorexique cherche à fuir afin de se soustraire au discours de la représentation. Mais dans le même mouvement, puisque la formule « I would prefer not to » de Bartleby selon Deleuze est « à deux temps, et ne cesse de se recharger elle-même, en repassant par les mêmes états » (CC, 93), l'anorexique déploie une stratégie alimentaire qui semble imiter la consommation sans toutefois l'épouser totalement. Plus précisément, l'individu anorexique introduit subrepticement des variantes quant à sa consommation alimentaire. Il n'imité pas vraiment, il oscille entre le don et la capture, c'est-à-dire qu'il ingurgite de la nourriture ou en régurgite.

Selon Deleuze:

La femme anorexique: sera souvent cuisinière, cuisinière volante, elle fera manger les autres, ou bien elle aimera être à table sans manger, ou bien en multipliant l'absorption des petites choses, des petites substances. (...) Son but, c'est arracher à la nourriture des particules, des minuscules particules, dont elle pourra faire aussi bien son vide que son plein, suivant qu'elle les émet ou les reçoit. (Dial, 132)

Nous retrouvons donc les étapes de cet épuisement du possible. L'anorexique s'active mais s'active à rien (ingurgite ou régurgite). Elle ne conserve pas son trop plein de possible, elle ne peut par conséquent plus « possibiliser ». À chaque instant, des variantes s'ajoutent, elles sont sélectionnées, retranchées ou encore expulsées. L'anorexique frôle la mort mais n'y aboutit pas de façon systématique. La vie et la mort sont à nouveau présentes dans l'exemple extrême choisi par Deleuze.

L'anorexique se compose un corps dans le corps et met à l'épreuve l'organisme, elle lui résiste. L'anorexique et l'épuisé ne font qu'un. Ainsi, l'un et l'autre :

renonce à tout besoin, préférence, but ou signification. Seul l'épuisé est assez désintéressé, assez scrupuleux. Il est bien forcé de remplacer les projets par des tables et des programmes dénués de sens. Ce qui compte pour lui, c'est dans quel ordre faire ce qu'il doit, et suivant quelles combinaisons faire deux choses à la fois, quand il le faut encore, pour rien. (EP, 61) (Nous soulignons.)

L'anorexique n'a pas nécessairement ou systématiquement une pulsion de mort, elle ne cherche pas non plus à séduire ni à se conformer à une image externe. Elle lutte contre sa pulsion interne et tente tant bien que mal de la réguler. C'est dans cette avancée-retrait par la consommation alimentaire pour l'anorexique, par la parole pour Bartleby, que le possible s'épuise. Cette entreprise ne consiste nullement à nier la vie (nihilisme au sens où l'entend Deleuze¹⁶⁸) mais au contraire à créer de façon *involontaire* des possibilités de vie; de créer *pour rien*. Ainsi, l'anorexique flotte dans

¹⁶⁸ Voir (N&PH, 39)

son propre corps (le vide n'a rien à voir avec un manque) et la formule de Bartleby « creuse une zone d'indétermination qui fait que les mots ne se distinguent plus, elle fait le vide dans le langage » (CC, 95). La distinction est fine entre ne rien faire et s'activer à rien. Mais c'est dans cet interstice, dans ce vide, que se joue le renouvellement du possible.

Le fatigué imite, lui, le comportement qu'il dénonce. C'est dans la négation de la vie que son attitude gagnerait un second souffle: un nihilisme acharné. Ainsi, Deleuze soutient que c'est lorsque l'on est fatigué que l'on est susceptible de retomber dans la représentation, dans le symbolique ou l'imaginaire. Pris dans les rets de la fatigue, ce nihilisme acharné se heurte à l'involontarisme de Deleuze. Sa position évoque non plus un nihilisme acharné mais plutôt le nihilisme achevé. Nietzsche le définit ainsi: « Ayant poussé en lui-même le nihilisme jusqu'à son terme, il l'a mis derrière lui, au-dessous de lui, hors de lui »(N&PH, 198). Ne retrouve-t-on pas ici, cette idée d'épuisement, cette fuite a-téléologique? L'involontarisme, le nihilisme achevé, la posture de l'anorexique dans son propre corps, la formule de Bartleby participent du même mouvement.

Il est souhaitable alors de déterritorialiser drastiquement, de fuir, d'épuiser le langage, de violer son intimité avant qu'il ne reprenne ce qui lui appartient. Bartleby creuse le langage, à l'instar de Kafka, et le « fera filer suivant une ligne révolutionnaire sobre » (K, 35). Notons l'agencement particulier des mots « révolutionnaire » et « sobre » mis côte à côte pour mieux souligner que le véritable révolutionnaire n'est point uniquement le fatigué qui monte sur les barricades pour haranguer ses troupes et conduire la révolution à lui seul, mais aussi l'épuisé qui prêche par économies de mots et justesse de ton en se laissant guider par le véritable souffle révolutionnaire: la sobriété. C'est ce que Deleuze appelle le paradoxe de Robinson. Selon lui: « il est évident que Robinson sur son île déserte ne peut reconstruire un analogue de société qu'en se donnant d'un coup toutes les règles et lois qui s'impliquent réciproquement, même quand elles n'ont pas encore d'objets. Au contraire, la conquête de la nature est

progressive, partielle, de partie à partie » (LS, 63). En effet, Robinson dans le roman de Tournier¹⁶⁹ se proclame gouverneur de son île, rédige une charte, un code pénal, s'accorde des jours de repos pour s'apercevoir bien vite qu'en agissant ainsi il s'asservit plus qu'il ne se libère. Nous avons le sentiment que Deleuze, l'épuisé, étire dans les deux sens à la fois ce paradoxe. Le fatigué organise, justifie de façon quasi-mécanique comme s'il pouvait se déprendre de la Nature qui l'a créé. Il fuit le monde, son île, sa révolution, sa cause: ne rien faire. L'épuisé en revanche ne cherche pas à fuir le monde, son île, mais à les faire fuir: les épuiser.

La formule que Bartleby emploie ne fait pas autre chose. Déterritorialiser la langue, c'est « l'emporter dans le désert » (K, 48). La formule « I would prefer not to » n'est ni un jeu de mots, ni une métaphore, mais bien métamorphose ou encore ouverture de possibles par leur épuisement. La pensée de Deleuze, et c'est ce qui constitue selon nous sa caractéristique principale, porte en elle sa propre fêlure (entre création et destruction). Il en va de même pour la fuite de l'anorexique dans son propre corps, elle l'évide, elle ne cherche pas une issue mais « à fuir et en fuyant, faire fuir, non pas les autres, mais quelque chose du système, un bout¹⁷⁰ ». La fuite de l'anorexique dans la consommation alimentaire, la fuite de Bartleby dans la langue révèlent tous deux un comportement politique qui affirment de façon littérale *rien*.

Autrement dit, il y aurait une politique dès que l'individu cherche à maintenir un équilibre pour *rien*, entre des seuils différents d'intensité qu'on lui impose ou qu'il s'impose encore une fois, pour *rien*. Il est par conséquent nécessaire pour comprendre ce raisonnement de se situer dans un entre-deux.

¹⁶⁹ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du pacifique*, Paris, Gallimard, 1972.

¹⁷⁰ Cours du 16/11/1971.

C'est au sein du chiasme entre le plein et le vide du langage, ou le vide et le plein de la consommation alimentaire, que la fuite nomadique s'organise. Ainsi, seul un positionnement oblique est à même d'exprimer une politique chez Deleuze. Selon lui :

Il y a une politique dès qu'il y a continuum d'intensités (le vide est le plein anorexique), émission et captation de particules d'aliments (constitution d'un corps sans organes par opposition à la diététique), et surtout conjugaison de flux (le flux alimentaire entre en rapport avec un flux vestimentaire). (Dial, 133)

L'individu par cette fuite devient « étranger dans sa propre langue » en ce qui concerne Bartleby et étranger dans son propre corps pour l'anorexique. Ensemble, épuisés, ils creusent une zone d'indétermination qui n'est qu'une « expérimentation-vie » et non une négation de celle-ci. Créer des possibilités de vie, ce n'est pas nier l'existant pour mieux le répéter. Il s'agit plutôt d'épuiser le possible sans rien prévoir¹⁷¹. Bartleby préfère rien plutôt que quelque chose et l'anorexique mange rien¹⁷². Bartleby ne refuse pas de choisir et l'anorexique ne refuse pas de manger. Déterritorialiser le langage, déterritorialiser son corps, épuiser le possible, voilà la véritable affirmation « un saint dire Oui ¹⁷³ ». Involontaire.

Précisons un certain nombre d'éléments. L'animal épuisé est assis à « l'affût des voix, des mots, des sons » (EP, 65). L'épuisé est selon nous celui qui se remplit d'affects. Il capture et pose en permanence des gestes, il est l'incarnation de cet animal aux aguets. Une politique involontaire désigne par conséquent ce comportement, -cette

¹⁷¹ J'emprunte l'expression à François Zourabichvili. F. Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 335-357.

¹⁷² « Il s'agit d'entendre l'anorexie mentale par : non pas que l'enfant ne mange pas, mais qu'il mange rien », Jacques Lacan cité dans Ginette Raimbault et Caroline Eliacheff, *Les indomptables. Figures de l'anorexie*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 47.

¹⁷³ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Folio, 1971, p. 37.

posture (entre-deux), qui dans un étrange mouvement d'esquive, un vif retrait du buste, crée ou creuse un espace jusque-là inconnu pour se glisser dans les mailles de la vie. Dans une certaine mesure, cette politique reprend l'idée de la fêlure qui nous habite et que nous avons analysée plus haut mais, cette fois, elle met de l'avant son aspect fonctionnel¹⁷⁴.

2.2) Les limites

Nous remarquons, une nouvelle fois, que le couple formé par l'épuisé et le fatigué fait rejaillir cette impression d'une posture intenable. Ainsi, l'anorexique dans son propre corps et Bartleby dans le langage semblent tous deux mener une lutte contre eux-mêmes et l'on se demande ce qu'un tel comportement peut donner en société. La dimension solipsiste de cet exercice troublant qui consiste à se remplir et se vider, à manger rien, à choisir rien mérite d'être soulignée. L'effort qu'une telle politique exige, parce qu'il n'est pas question d'idéologie, de programme ou d'État et qu'elle ne relève au fond que d'une position assise

¹⁷⁴ L'image du « Roseau pensant » vient soudainement nous hanter: « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien. » Philosophe à la santé fragile et génie précoce, Pascal a tous les traits d'un personnage deleuzien. Il combine dans ce court extrait la faiblesse et la force, la supériorité de l'homme sur la matière et l'idée de posture où le roseau ploie sans jamais céder. La vapeur, la goutte d'eau évoquent ce processus de minoration mis en évidence par Deleuze. Mais cette image ne reprend qu'imparfaitement l'idée de résistance qui est, selon Zourabichvili, à distinguer d'une « réaction ». L'épuisé n'est pas passif, il s'active à rien. Avec le « Roseau pensant », l'idée d'une guerre, celle de l'homme contre les forces de l'univers, l'emporte sur un mouvement involontaire. Mais cette guerre est par conséquent à écarter si l'on entend par là un combat contre quelqu'un ou quelque chose et il vaut mieux s'attarder sur le processus d'extraction en tant que tel, c'est-à-dire sur ce don et cette capture plutôt que sur l'aspect pulsionnel ou actif-réactif du mouvement quand bien même il est nécessaire de le souligner. À la guerre, Deleuze substituera le combat avec et contre, ou hors et entre, en l'occurrence, les forces de la représentation (CC, 166).

où l'animal épuisé flaire, s'enivre et vient aboucher la vie en de lentes succions gargouillantes et glaireuses, provoque une réticence de bon aloi.

De nombreux doutes subsistent. L'animal épuisé semble à chaque instant déchiffrer des signes et nous avons beaucoup insisté sur l'aspect fortuit ou hasardeux des rencontres pour bien distinguer l'épuisé du fatigué, qui, lui, organise, ordonne et d'une certaine manière ne fait que rabattre la théorie sur la pratique dans un banal mouvement de translation. Or, chez Deleuze, le mouvement est plus complexe puisque l'épuisé n'est ni debout, ni couché, il est assis et nous avons l'impression qu'il s'arc-boute; étrange gymnastique du corps et de l'esprit. Ce langage du corps¹⁷⁵, souligné par Deleuze et puisé chez Spinoza, requiert par conséquent un effort:

L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même. Penser, c'est toujours interpréter, c'est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe. (PS, 123)

Deleuze nous donne l'exemple simple du médecin qui doit déchiffrer les signes de la maladie¹⁷⁶. La confusion entre l'aspect fortuit de ces rencontres et l'ordre que l'on veut leur imposer se comprend mieux à la lumière de cette mince ligne entre la vie et la mort, la vie et la maladie. Le médecin fréquente la maladie pour mieux la combattre le cas échéant. Il ne la provoque pas, l'observe sans être passif et l'analyse afin de la prévenir. Si nous devons nous astreindre avec plus ou moins de succès à cette tâche qui consiste à déchiffrer

¹⁷⁵ « Un corps peut être n'importe quoi, ce peut être un animal, ce peut être un corps sonore, ce peut être une âme ou une idée, ce peut être un corpus linguistique, ce peut être un corps social, une collectivité » (SPP, 171).

¹⁷⁶ Voir (PS, 10)

des signes, ce n'est surtout pas pour leur donner un sens au-delà d'eux mêmes, fonction remplie par le fatigué, mais bien pour les dérouler, au sens où Deleuze l'entend. Selon lui:

Le sens est d'abord impliqué dans le signe; il est comme une chose enroulée dans une autre. Les signes émanent d'objets qui sont comme des boîtes ou des vases clos. Le signe se développe, se déroule en même temps qu'il est interprété. Le sens lui même se confond avec ce développement du signe, comme le signe se confondait avec l'enroulement du sens. (PS, 110)

Nous devons en permanence questionner une énigme, déplacer le problème et non nous attendre à une solution. La satisfaction provient du travail accompli par la pensée et la déception, de la quête interminable que cette gymnastique de l'esprit induit. Autrement dit, si nous savions ce qu'est le Bien, nous n'aurions pas besoin de loi, nous pourrions nous dispenser de débattre en permanence de la loi et du droit¹⁷⁷. Mais, et il est important de le souligner, ce n'est pas le droit qui intéresse Deleuze mais bien la jurisprudence. Elle découle du droit sans renvoyer à lui; elle renvoie plutôt à elle-même. La jurisprudence, voilà un autre labyrinthe qui, selon le procédé que nous avançons pour l'animal politique, permet la fuite. La jurisprudence est une ligne de fuite, une pointe de déterritorialisation. Un arrêt est enroulé dans un autre, qui fait jurisprudence¹⁷⁸. Les décisions peuvent être renversées, cassées ou gagner force de loi. Le principe est simple en apparence mais

¹⁷⁷ « En même temps que la loi ne peut plus se fonder sur le Bien comme un principe supérieur, elle ne doit plus non plus se faire sanctionner par le Mieux comme volonté du juste. Car le plus clair, c'est que la Loi, définie par sa pure forme, sans matière et sans objet, sans spécification, est telle qu'on ne sait pas ce qu'elle est, et qu'on ne peut pas le savoir. Elle agit sans être connue. Elle définit un domaine d'errance où l'on est déjà coupable, c'est-à-dire où l'on a déjà transgressé les limites avant de savoir ce qu'elle est : ainsi (Edipe. Et la culpabilité et le châtement ne nous font pas connaître ce qu'est la loi, mais la laissent dans cette indétermination même, qui correspond comme telle à l'extrême précision du châtement. Kafka a su décrire ce monde » (SM, 73).

¹⁷⁸ « Ce qui est créateur de droit, ce ne sont pas les codes ou les déclarations, c'est la jurisprudence. La jurisprudence est la philosophie du droit, et procède par singularité, prolongement de singularités » (Dial, 210).

infiniment complexe et le mouvement de la pensée très difficile à rendre puisqu'on a l'impression d'être à la fois saisi et retenu, actif à rien, une véritable « fuite retenue¹⁷⁹ », un témoin amnésique. Pour bien saisir cela, il faut comprendre ce qui se passe entre l'épuisé et le fatigué.

2.3) Entre le fatigué et l'épuisé

Si « les signes sont les symptômes d'une vie jaillissante ou épuisée » (Dial, 196), eux seuls sont à même de nous faire comprendre la posture de Deleuze (entre-deux) et la littéralité, les rapports de vitesse et de lenteur, de vide ou de plein ou encore la politique de Deleuze. Autrement dit, la politique de l'« entre-deux », c'est ce qui *coule entre*. Ce qui coule entre, cet ensemble de signes laisse entre'apercevoir des notions de vitesse et de lenteur, des « philosophes à moitié » qui créent des personnages conceptuels, en l'occurrence, ici, Bartleby. Par là, ils ouvrent un nouvel espace de réflexion et relancent d'une certaine manière le mouvement par le biais de la formule « *I Would Prefer not to* » que Deleuze explore. Mais il serait fastidieux, pour nous, comme nous l'avons mentionné, de suivre tous les signes puisque par définition, ceux-ci ne renvoient qu'à d'autres signes (MP, 141). Nous préférons prendre une certaine distance par rapport à ceux-ci afin de mieux isoler la posture de Deleuze et circonscrire cette mise en lumière de l'indiscernable ou de l'anonymat puisque le philosophe est celui qui « voit ce que les autres ne voient pas¹⁸⁰ ».

¹⁷⁹ Jacques Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne? », p. 531.

¹⁸⁰ *L'abécédaire* de Gilles Deleuze. Entretiens avec Claire Parnet.

Cette démarche est à mettre en rapport avec l'involontarisme politique selon lequel:

Il y a événement ou voyance lorsque quelqu'un rencontre ses propres conditions d'existence, ou celle des autres; ce qu'on appelle des luttes, du moins dans leur phase ascendante et vivante, exprime donc moins à cet égard une prise de conscience que l'éclosion d'une nouvelle sensibilité.(...) Nous rencontrons brutalement ce que nous avons quotidiennement sous les yeux¹⁸¹.

Il existe trois façons de comprendre et de présenter cet énoncé.

La première consiste à cerner la posture du philosophe : *il voit ce que les autres ne voient pas*¹⁸². Cet énoncé est un énoncé plat si l'on ne saisit pas ce qu'il sous-tend. Ainsi, affirmer qu' « un événement politique est une nouvelle répartition des affects, une nouvelle circonscription de l'intolérable » ne nous renseigne guère sur une politique de Deleuze mais en représente un passage obligé. Il ne faudrait pas, selon Deleuze, se contenter des forces de la représentation mais toujours accélérer le mouvement, se déterritorialiser, c'est-à-dire changer de plateau, littéralement passer à la vitesse supérieure, pour « éviter le donné tout fait » et créer pour repositionner dans un ensemble d'autres concepts. C'est la raison pour laquelle nous parlons d'effort, de violence ou d'un processus d'extraction, comme si l'on

¹⁸¹ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 342.

¹⁸² Foucault disait: « Si le discours est récupérable, ce n'est pas qu'il soit vicié par nature, mais c'est qu'il s'inscrit dans un processus de luttes (...). Que l'adversaire s'appuie en quelque sorte sur la prise que vous avez sur lui pour essayer de la renverser, et de la transformer en prise qu'il aurait sur vous, constitue la meilleure valorisation de l'enjeu et résume toute la stratégie de lutte: à la manière du judo, la meilleure réplique à une manœuvre adverse n'est jamais de reculer mais de la reprendre à son compte, de la réutiliser à son avantage comme point d'appui de la phrase suivante ». « Michel Foucault et le pouvoir de punir », *Nouvelles littéraires*, numéro 17-25, mars, 1975, p. 3. Mais voilà, dans ce cas, la lutte élude le mécanisme d'apparition de la nouveauté et l'aspect stratégique doit être distingué de celui de la fuite. Cette lutte, cet affrontement des passions, des pulsions saines ou meurtrières (cf. La bête humaine), ou encore cette violence, ne nous explique pas pour autant la notion de rencontre et la réévaluation, la dimension génétique ou généalogique qu'elle implique. Elle masque le tour de force de Deleuze, et dans une certaine mesure nous empêche d'aller jusqu'au bout de notre raisonnement. C'est, comme nous le verrons dans cette section, au niveau de la conversion et de l'explication que tout se joue.

extrayait une racine latine d'un mot dont la signification nous échappe non pour lui donner un sens, mais au contraire pour mieux le saisir dans toute sa nudité sans nécessairement l'interpréter et ainsi en éclairer les multiples facettes. Déterritorialiser la langue, c'est dans une certaine mesure lui faire violence. Telle est la posture adoptée par le philosophe qui lutte contre le bon sens et le sens commun. Deleuze est « le grain de sable, la goutte de poison, le brin d'incohérence qui fait dévier tout le système » (FB, 80).

Nous ajouterons que sa politique est exigeante parce qu'elle nous place dans un équilibre instable, qu'elle nous force à puiser dans des ressources jusque-là insoupçonnées et qu'elle s'apparente, pour le moment, beaucoup plus à une disposition qu'à un processus décisionnel (action) tout en écartant la passivité. L'exemple de l'anorexique est révélateur de l'étrangeté de cette politique puisque, au fond, l'anorexique est perçue, dans nos sociétés, comme un individu ayant des troubles psychologiques importants.

La deuxième façon de comprendre cet énoncé consiste, elle, à s'attarder sur le rôle du voyant :

Le voyant saisit dans la situation sa part d'inactualisable, l'élément qui déborde l'actualité de la situation: « le possible comme tel ». Le voyant voit le possible, et par-là même accède à une nouvelle possibilité de vie qui demande à s'accomplir. Mais voir le possible ne consiste pas à élaborer un plan: on saisit la situation actuelle dans sa potentialité, comme « champ de possibles »¹⁸³.

Le voyant, selon Zourabichvili, doit répondre à l'intolérable. Cette deuxième option est assez floue. Selon Deleuze: « la seule chance des hommes est dans le devenir-

¹⁸³ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 343.

révolutionnaire, qui seul peut conjurer la honte ou répondre à l'intolérable » (PP, 231). Nous avons déjà évoqué le devenir-révolutionnaire au sujet de Robinson sur son île. Robinson ne devait pas planifier pour ne point s'asservir et retomber dans la fatigue, au sens où nous l'avons définie précédemment. « Répondre à l'intolérable » est un comportement déjà présent chez Foucault¹⁸⁴ et constitue partiellement le moteur de ses recherches. Mais l'intolérable n'a pas de visage et souffre difficilement l'opérationnalisation. L'intolérable nous laisse songeur. Deleuze distingue, lui, entre planifier et problématiser. Le fatigué planifie, anticipe, rabat le modèle sur le réel tandis que le voyant, l'épuisé, problématiser et perçoit « un champ de possibles ». Si l'on en croit Deleuze,

l'interprétation divinatoire, en effet, consiste dans le rapport entre l'événement pur (non encore effectué) et la profondeur des corps, les actions et passions corporelles d'où il résulte. Et l'on peut dire précisément comment procède cette interprétation: il s'agit toujours de trancher dans l'épaisseur, de tailler des surfaces, de les orienter, de les accroître et de les multiplier, pour suivre le tracé des lignes et des coupures qui se dessinent sur elles. Ainsi diviser le ciel en sections et y distribuer les lignes des vols d'oiseaux, suivre sur le sol la lettre que trace le groin d'un porc, tirer le foie à la surface et y observer les lignes et les fissures. (LS, 168)

Le philosophe, est celui qui met à plat une situation, un problème, qui « cartographie ». Ici, il lit dans les animaux, sur leur corps, dans leur corps et crée une zone d'indiscernabilité (devenir-animal). Selon Zourabichvili, « ce sens de l'intolérable appelle un acte de création qui réponde à la mutation, qui soit le tracé d'une nouvelle image et crée littéralement le possible¹⁸⁵ ».

¹⁸⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits 2*, p. 195-197. L'intolérable désigne, entre autres, les prisons, les tribunaux, le service militaire...

¹⁸⁵ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 346.

Cette réponse à l'intolérable demeure délicate à définir. C'est un peu comme si une erreur se glissait dans une image, comme si quelque chose venait nous frapper. Pas nécessairement un nouveau corps, il peut déjà être là depuis longtemps sans pour autant attirer notre attention. Cet intolérable vient nous hanter, nous envahir, nous solliciter; une rivière sortie de son lit. L'énoncé de Foucault¹⁸⁶ selon lequel : « ceux qui volent, on les emprisonne ; ceux qui violent, on les emprisonne; ceux qui tuent également. D'où vient cette étrange pratique et le curieux projet d'enfermer pour redresser, que portent avec eux les Codes pénaux de l'époque moderne? », participe de ce même mouvement. Emprisonner, cela ne va pas de soi semble nous dire Foucault, c'est sans doute cela, cet intolérable, si inopérationalisable; il est plus qu'une intuition et moins qu'une hypothèse. C'est le point le plus nébuleux de l'exercice. Celui où Deleuze affirme « que notre vie n'est pas seulement faite d'idées qui se succèdent. Spinoza emploie le terme "automaton"; nous sommes des automates spirituels, c'est-à-dire que c'est moins nous qui avons des idées que les idées qui s'affirment en nous »¹⁸⁷. Ce qui cerne bien l'idée d'involontarisme.

Et, c'est là que se situe le point nodal de cette réponse à l'intolérable:

La vision est forcément fugace, puisque la manifestation d'un potentiel se confond avec sa dissipation. Ce que voit paradoxalement le voyant révolutionnaire, c'est l'intensité, dans une image elle-même intensive qui s'estompe en s'étendant; car l'intensité se dissipe en devenant image. Naissance et mort coïncident en cette image qu'on ne peut que répéter. On ne fait donc l'expérience du possible comme tel, ou du possible comme puissance, que dans sa chute ou son épuisement: aussi s'agit-il « d'épuiser le possible »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, quatrième de couverture.

¹⁸⁷ Cours du 24/01/1978.

¹⁸⁸ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 344.

La tension est à son paroxysme mais il n'y pas d'*Aufhebung*, « rien n'est donné puisque tout reste à créer »¹⁸⁹.

La troisième et dernière façon d'expliquer cet énoncé a pour objet la création du possible: « Créer le possible, c'est créer un agencement spatio-temporel collectif inédit, qui réponde à la nouvelle possibilité de vie elle-même créée par l'événement ou qui en soit l'expression¹⁹⁰ ». C'est au fond « se remplir de jeûne », « préférer ne pas », « se saouler à l'eau pure », expériences que nous soumet Deleuze. C'est le moment de la conversion, du redoublement.

Résumons ce que nous avons vu jusqu'à présent. Si nous mettons côte à côte ce que signifierait « voir ce que les autres ne voient pas » ou encore mettre en lumière l'indiscernable, nous obtenons ceci :

Énoncé 1: Une compréhension littérale:

Il y a événement ou voyance lorsque quelqu'un rencontre ses propres conditions d'existence, ou celle des autres; ce qu'on appelle des luttes, du moins dans leur phase ascendante et vivante, exprime donc moins à cet égard une prise de conscience que l'éclosion d'une nouvelle sensibilité.(...) Nous rencontrons brutalement ce que nous avons quotidiennement sous les yeux¹⁹¹.

Énoncé 2: Le rôle du voyant :

Le voyant saisit dans la situation sa part d'inactualisable, l'élément qui déborde l'actualité de la situation: « le possible comme tel ». Le voyant voit le possible, et par-là même accède à une nouvelle possibilité de vie qui demande à s'accomplir. Mais voir le possible ne consiste pas à élaborer un

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 345.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 346.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 342.

plan: on saisit la situation actuelle dans sa potentialité, comme « champ de possibles »¹⁹².

Énoncé 3: La réponse à l'intolérable (la conversion) :

Créer le possible, c'est créer un agencement spatio-temporel collectif inédit, qui réponde à la nouvelle possibilité de vie elle-même créée par l'événement ou qui en soit l'expression¹⁹³.

La deuxième étape et la troisième, celle où le possible est épuisé, sont les plus délicates à rendre. Elles sont activées par un mécanisme dont le sens nous échappe (l'intolérable), dont l'action semble hors de notre contrôle (involontaire) sans pour autant que nous soyons passifs (s'activer à rien), et nous permet de nous déterritorialiser (changer de vitesse). Seul l'œil exercé du philosophe est à même de réaliser une telle prouesse.

Foucault explique simplement cela lorsqu'il avance:

je suis frappé de ce que les prisons sont dans les villes, et que personne ne les voit. Ou que quand on les voit, on se demande distraitemment s'il s'agit d'une prison, d'une école, d'une caserne ou d'un hôpital, sans plus. L'événement, n'est-ce pas de faire sauter aux yeux ce que personne ne voyait? (...) Mais faire voir ce qu'on ne voyait pas cela peut être se décaler de niveau, s'adresser à un niveau qui jusque-là n'était pas historiquement pertinent, qui n'avait aucune valorisation, ni morale, ni esthétique, ni politique, ni historique¹⁹⁴.

Une politique est un mécanisme fragile, qui n'offre aucune garantie de succès, qui ne suit ni un programme, ni une idéologie, qui ne s'insère dans aucune classe sociale. Elle est involontaire au sens où elle réveille en nous, un comportement, celui de l'automate spirituel. Loin d'être passif, cet individu s'active à rien, il se remplit d'affects. Une

¹⁹² *Ibid.*, p. 343.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 346.

¹⁹⁴ Michel Foucault, « Entretien sur la prison: le livre et sa méthode », *Le magazine littéraire*, numéro 28, avril-mai, 1969, p. 33.

politique exige par conséquent un effort, qui peut être jugé surhumain, dans la mesure où ce parcours sinueux, résumé en trois idées-forces (littéralité-rôle du voyant-réponse à l'intolérable), est parsemé d'embûches (nihilisme acharné, psychologie du comportement anorexique ou schizophrène, solipsisme, folie, jugement moral...). Créer du possible n'est donc pas à la portée de tous: humain, trop humain. Cette impression est confirmée par Deleuze lorsqu'il avance que : « penser en termes d'événements, ce n'est pas facile. D'autant moins facile que la pensée elle-même devient événement » (Dial, 81). Ce mouvement où l'animal politique est « assis », « se saoule à l'eau pure », « fait la révolution à force de sobriété », est le point nodal du raisonnement. Il faut par conséquent, se dessaisir de soi, aller contre sa nature, « dégager des forces de désintégrations », des « lignes de fuite », s'arc-bouter pour créer ou encore contre-effectuer puisqu' « on ne saisit la vérité éternelle de l'événement que si l'événement s'inscrit aussi dans la chair; mais chaque fois nous devons doubler cette effectuation douloureuse par une contre-effectuation qui la limite, la joue, la transfigure » (LS, 188).

Nous avons cru bon d'insérer les énoncés foucaaldiens au sein de la pensée deleuzienne afin de montrer leur proximité et non leur équivalence mais surtout d'exalter le rôle du voyant:

Foucault n'a une joie d'énoncer, et de découvrir les énoncés des autres, que parce qu'il a aussi une passion de voir: ce qui le définit lui-même avant tout, la voix mais aussi les yeux. Les yeux, la voix. Foucault n'a jamais cessé d'être un voyant, en même temps qu'il marquait la philosophie d'un nouveau style d'énoncés, les deux sur un pas différent, sur un double rythme. (F, 58)

Deleuze met l'accent sur le rôle du philosophe, en tant que voyant. Cette faculté qu'il encense chez Foucault, guide son propre comportement en tant que philosophe. Ce

qui explique en partie les raisons pour lesquelles la politique de Gilles Deleuze semble inaccessible. Elle expérimente un processus de voyance, de réflexion, de rencontres ou de stations mais insiste sur chacune des stations, des rencontres. Ce long chemin de croix, où l'auteur « pli et dépli », « noue et dénoue », « complique et explique », « enveloppe et développe¹⁹⁵ » des signes puisque nous vivons dans un univers équivoque, noie cette politique à venir et involontaire dans un immense paradoxe: celui de son apparition et de sa disparition quasi-simultanée¹⁹⁶. Le rôle de Deleuze, que nous avons associé à celui d'un grain de sable, est d'identifier ce moment puis de

¹⁹⁵ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 87.

¹⁹⁶ Le regard confisqué que Deleuze porte sur la politique nous inspire une brève réflexion sur les mouvements de l'enfant. Parce que « le bébé est combat », la force des « tout-petits » ou encore ce processus de « minoration » que nous avons évoqué s'inscrit dans un ensemble plus vaste et cette notion mérite d'être précisée. Ainsi, l'enfant-autiste, c'est celui qui pose problème, qui pose le problème. Celui qui est à la fois solution et problème. C'est l'énigme que l'on cherche à déchiffrer. C'est celui qui refuse de nous la livrer. Il n'est pas absent du monde, il est dans son monde. Il n'engendre que colère et frustration, repentir et expérimentation active: « rien n'est plus instructif que les chemins d'enfants autistes, tels que Deligny en révèle les cartes, et les superpose, avec leurs lignes coutumières, leurs lignes d'erre, leurs boucles, leurs repentirs et rebroussements, toutes leurs singularités » (CC, 81). L'autiste, c'est un sourire, une grimace. En ce sens, il ressemble aux autres enfants mais à tous les âges, puisque de l'extérieur on n'a jamais l'impression qu'il évolue, il possède pourtant son territoire, ses habitudes. Il est tous les enfants à la fois, en une seule fois. Il n'en est pas l'origine, ni un point de repère, ni une souche mais le milieu. Il n'est pas malade, même s'il en a l'air et il ne faut pas le juger mais bien le comprendre. L'enfant dans le dos, c'est celui que l'on fait à d'autres auteurs, répétons-le: « que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. » (PP, 15) L'enfant dans le dos, c'est donc celui que l'on engendre sans consentement, sournoisement, c'est un monstre, un bâtard. Finalement, le nouveau-né, c'est celui que l'on retrouve sur les perrons d'église, c'est la pureté incarnée, celui qui suscite notre miséricorde, une éternelle rédemption. Il est « combat », douleur, pulsions. Il ne résout *rien*, n'annonce *rien*, et de lui on n'attend *rien*. Et, il n'est pas une descendance non plus, il ne portera jamais notre nom, sauf le sien: Bartleby, Achab, le Christ. (Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 190.) Deleuze, c'est cet enfant en déséquilibre permanent, toutes ces métamorphoses qui nous font découvrir ce qu'est une politique. Autrement dit, Deleuze, mi-enfant, mi-adulte, ou corps sans organes, n'est qu'un « bloc d'enfance, devenir, le contraire d'un souvenir d'enfance. Il n'est pas l'enfant avant l'adulte, ni la mère avant l'enfant: il est la stricte contemporanéité de l'adulte, de l'enfant et de l'adulte, leur carte de densités et d'intensités comparées, et toutes les variations sur cette carte. » (MP, 203) Sans oublier que pour Deleuze, le « spinozisme est le devenir-enfant du philosophe » (MP, 313). Ou encore, selon le souhait de René Char, « les enfants réalisent ce miracle admirable de demeurer des enfants et voir par nos yeux. » (René Char, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1983, p. 177.)

s'engouffrer dans cette brèche et de la faire croître par le milieu¹⁹⁷. Autrement dit, les trois temps forts que nous avons identifiés précédemment chez Deleuze en puisant chez Zourabichvili recèlent des traits imperceptibles jusqu'alors. C'est une mécanique de conversion qui nous a permis d'avancer le moment où Bartleby devient « étranger dans sa propre langue ». Il y aurait donc, ici, création d'une langue étrangère dans la langue et la création d'un corps étranger dans le corps par l'anorexique. Nous pourrions y ajouter aussi, et ceci renvoie à notre première section, une métamorphose de la métamorphose de Grégoire. Ainsi l'on obtient une langue étrangère dans la langue, un corps dans le corps et une métamorphose de la métamorphose. Bartleby, c'est un nouveau Christ, c'est « l'original » selon Rancière, « c'est le personnage inimitable et qui n'imité pas, c'est aussi la singularité qui s'oppose au couple mimétique du modèle et de la copie ou, ce qui revient au même, au couple père/fils de la filiation.¹⁹⁸ » Le révolutionnaire, le nouveau, l'original, ne peut éclore qu'à la suite d'un long processus qui exclut tout comportement fatigué mais qui exige que l'on épuise toutes les données.

Une nouvelle fois, il faut se défaire dans un premier temps de toutes nos manies, c'est-à-dire penser autrement. C'est ainsi que la politique chez Deleuze peut surgir. Mais voilà, comme nous l'avons mentionné à maintes reprises, cette tâche est ardue. Elle nous oblige à communier, à analyser chaque station de ce long chemin de croix au

¹⁹⁷ « "Le milieu" d'un philosophe, si on y réfléchit, ce peut être deux choses. C'est d'abord (...), l'élément en communication avec lequel sa pensée se produit, quelque chose qui ressemble à ce que Foucault avait appelé "épistémé", c'est-à-dire un champ de problèmes, ou une nouvelle manière de poser des questions philosophiques, le fait de poser ces questions ayant une valeur en lui-même, indépendamment des solutions qui peuvent leur être apportées (...) c'est aussi ce qui "dans" sa pensée ne constitue ni son objectif final ni son premier principe, mais précisément relie les deux en les séparant (...). » Pierre Macherey, « Penser dans Spinoza », *Le magazine littéraire*, numéro 257, septembre, 1988, p. 40.

¹⁹⁸ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 192.

prix d'un effort qui nous pousse à la lisière de la mort, de la folie. C'est la quête d'une certaine forme de rédemption¹⁹⁹ ou l'illustration d'une tendance contrariée.

Dans ce chapitre, nous avons expliqué brièvement ce qu'est la politique de Deleuze, son mode de fonctionnement et son rôle. *Devenir animal* ne signifie pas faire comme l'animal, mais faire avec lui. Le devenir est une capture, le moment où le philosophe donne et capture dans le même temps. C'est une démarche contrariée en permanence où le philosophe est hors et entre et où il affirme rien. Il s'expose à des puissances, il voit ce que les autres ne voient pas et peut sombrer le cas échéant dans le néant. Cette mise en lumière de l'indiscernable, de l'anonymat, exige une posture particulière, qui est, selon nous, politique. À ce moment précis, le philosophe crée de façon involontaire un espace inédit.

Nous ne pouvons pas, par conséquent, accéder de façon directe à la politique chez Deleuze. Tel est le cruel constat que nous faisons à ce stade-ci du raisonnement. Il eut été plus simple, dira-t-on, d'analyser ses ouvrages politiques et d'éviter toute subdivision. Mais voilà, de tels ouvrages n'existent pas ou plus précisément, ils renvoient à un questionnement qui n'est pas celui recherché ici. Là où la politique

¹⁹⁹ « Through our dispossession (through the dissolution of the Given), the Real reclaims its own productive auto-coincidence. The rise and fall of the Given appears as one gigantically redundant exercise. Such is the basis of Deleuze's insistent discussions of the eternal return, the eschatological identity of origin and outcome, considered as a redemptive principle, as a principle of "ontological selection" ». Eternal return is Deleuze's version of a Last Judgement, the determination of what qualifies for eternal life. Deleuze's redemptive paradigm is not essentially different from the Christian or Enlightened versions – *through* sin or superstition, through worldly interest, a return to original harmony or Reason, pure disinterest ». Peter Hallward, « Gilles Deleuze and the Redemption from Interest », *Radical Philosophy*, numéro 81, 1997, p. 13. Jacques Rancière souligne aussi cette idée à propos de l'image cinématographique: « Le travail de l'art en général défait le travail ordinaire du cerveau humain, de cette image particulière qui s'est instituée au centre de l'univers des images. La prétendue "classification" des images du cinéma est en réalité l'histoire d'une restitution des images-mondes à elles-mêmes. Elle est une histoire de rédemption. » Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001, p. 150.

apparaît le plus au sens traditionnel (en termes d'État, de régimes politiques), elle se manifeste, selon nous, le moins dans la philosophie de Deleuze. Nous devons expliciter cet argument central dans le chapitre suivant afin d'en approfondir les caractéristiques principales.

CHAPITRE 4 : L'aristocratie

La question à laquelle répondrons dans ce chapitre est la suivante : si l'on entend par politique au sens traditionnel la gestion de la cité, une réflexion sur le vivre ensemble, peut-on affirmer catégoriquement que Deleuze entreprend une telle démarche intellectuelle? Autrement dit, puisqu'il n'existe pas d'ouvrage politique ou de traité politique en tant que tel, nous nous trouvons contraints de donner du relief à cette politique. Et c'est là que les problèmes surgissent. Ceux, entre autres, de l'interprétation, de la distorsion, d'un usage métaphorique des concepts, d'une vision qui pourra paraître quelque peu abstraite d'une telle politique puisqu'elle est déconnectée de sa conception traditionnelle. C'est parce que cette politique n'existe qu'à l'état de traces ou d'indices qu'elle est en permanence soumise à la question. Nous avons néanmoins affirmé qu'elle est une question de posture, que la politique de Deleuze a trait au devenir et que la philosophie

politique est relative à la gestion de la cité. Cette dernière semble, par ailleurs, la plus élaborée chez Deleuze.

Parée de ses plus beaux atours, elle offre une avalanche de concepts (« micro-politique », « macro-politique », « minoritaire », « ritournelle », « plateaux »...) mais ne suscite de notre part que peu ou pas d'intérêt. La raison en est très simple. Outre l'omniprésence du désir et les problèmes qu'il occasionne²⁰⁰, si l'articulation en termes de vivre ensemble peut nous sembler pauvre à prime abord, quand on la compare notamment à une réflexion traditionnelle en philosophie politique sur l'organisation de la cité ou, par exemple, à l'analyse de la démocratie développée par Claude Lefort, c'est parce qu'elle dissimule un dessein philosophique bien plus important : celui de l'intempestivité. Cette volonté de résistance au présent est clairement affirmée par Deleuze²⁰¹ :

Nous manquons de résistance au présent. La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore. (...) les livres de philosophie et les œuvres d'art contiennent aussi leur somme inimaginable de souffrance qui fait pressentir l'avènement d'un peuple. Ils ont en commun de résister, résister à la mort, à la servitude, à l'intolérable, à la honte, au présent. (QPH, 104-105)

Ce qui, par conséquent plonge inévitablement la philosophie politique de Deleuze dans un creux de la pensée, puisque, à elle seule, elle constitue un ensemble conceptuel très lourd mais peu fécond en ce qui a trait aux problèmes de la cité si on l'aborde de front. Nous sommes forcés de nous tourner vers les devenirs et nous devons réfléchir en termes

²⁰⁰ Voir le chapitre 1.

²⁰¹ « Cette nouvelle dimension qui, à la fois, est dans le temps et agit contre le temps, il [Nietzsche] l'appelle *l'intempestif*. C'est là que la vie comme interprétation prend sa source. La raison du "retour à Nietzsche", c'est peut-être la redécouverte de cet *intempestif*, de cette dimension distincte, à la fois de la philosophie classique dans son entreprise "éternitaire" et de la philosophie dialectique dans sa compréhension de l'histoire : un élément singulier de trouble » (ID, 180).

de spatialisation, de vitesse et de mouvement, de longitude et de latitude, plus propices à une réflexion politique. Autrement dit, le caractère intempestif de la politique deleuzienne la rend incomparable à la philosophie politique classique (ou même à celle de Lefort) parce qu'elle a peu à dire sur le présent et raisonne plutôt en termes de devenirs. Lorsque nous la qualifions de pauvre, nous entendons par là sa contribution modeste aux débats propres à la philosophie politique classique. Deleuze semble dans une classe à part. La méthodologie qu'il emploie, sa façon de faire de la philosophie en créant des concepts, a obligatoirement des répercussions sur sa conception de la politique.

La politique fondée sur l'intempestif prend le dessus sur la philosophie politique, et elle n'est mesurée cette fois qu'à l'aune de l'intensité (maximum, minimum) et non en termes de succès ou d'échec ou encore d'un projet global. Elle repose sur des rapports de composition et de décomposition, des joutes « hors » et « entre » et non sur une idéologie, un programme ou une classe sociale. Mais la philosophie politique de Deleuze quand bien même elle se retrouve reléguée à l'arrière-plan, n'en disparaît pas pour autant. Comme nous le mentionnions, là où elle apparaît le plus, elle se manifeste le moins. Quelle peut bien être le sens d'une telle affirmation? Si elle ne participe pas à une amélioration concrète de la vie en commun, si elle ne fournit aucun projet en commun, que peut-elle bien nous apporter?

Elle nous oblige, premièrement, à nous interroger sur la banalisation de la politique à l'heure actuelle, sur la morosité du paysage politique, sur l'apathie politique, bref, à ne pas tenir la politique pour acquise. Deleuze nous présente un *monstre*, une créature hybride (une philosophie politique et une politique) qui, à prime abord, doit provoquer une réaction de notre part. Pourquoi se croit-il obligé de présenter un modèle si éloigné de ce que nous connaissons? Telle est la question qui nous hante. Deuxièmement, si l'on parle d'un *monstre*,

c'est que cette créature n'est, par définition, pas si éloignée de ce que nous connaissons, elle n'est pas pure fantaisie, chimère, mais bien plutôt fabulation. Elle est d'une certaine manière proche du modèle courant, sans lui ressembler totalement ou encore « réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite » (B, 99). Elle doit être par conséquent conceptualisée à la fois de *près* et de *loin*.

De *près*, quand elle est explicitement présentée par l'auteur, quand elle consiste en une vaste exploration de la démocratie, de la psychanalyse, du capitalisme et de ses métamorphoses (philosophie politique). De *loin*, quand Deleuze nous invite à nous éloigner de la grille politique traditionnelle, lorsqu'il en forge une nouvelle, plus aristocratique cette fois, moins bavarde, plus discrète. Ce changement d'optique, ce déplacement de perspectives, ne peut se dérouler que dans un va-et-vient incessant, sorte de mouvement longitudinal d'une lunette d'approche à double foyer. En somme, nous retrouvons donc d'un côté ce qui nous est proche, soit la philosophie politique, la gestion de la cité, et de l'autre, ce qui nous paraît éloigné, la politique de Deleuze, les devenirs. Là où tout se complique, c'est dans la posture qu'il adopte; elle n'est ni proche, ni loin des affaires de la cité mais bien plutôt l'une et l'autre en même temps. Ce qui signifie que Deleuze regarde à la fois de *près* et de *loin*, puisque, par définition, « la posture est comme un suspens inversé » (MP, 237). Autrement dit, c'est la littéralité d'un tel procédé qu'il faudrait mettre en exergue afin de saisir la façon dont Deleuze analyse la cité telle qu'elle est.

Selon nous, l'expression « suspens inversé » désignerait *grosso modo* si l'on prend par exemple le cinéma, le procédé qui consiste à présenter la fin d'un film dès son commencement. D'une certaine manière tout est là devant nos yeux mais nous restons pour tenter de comprendre ce qui s'est passé avant, pendant et, d'une certaine manière, après, puisque la fin que nous avons vue dès le début, nous la reverrons, et elle a peut être changé,

ou encore elle va changer la façon dont nous comprenons les éléments du film et le plus souvent, nous l'avions oubliée, tant nous étions transportés par le récit. Selon Rancière :

Le cinéaste rend la perception aux images en les arrachant aux états de corps et en les mettant sur le plan pur des événements. Il leur donne ainsi un enchaînement-en-pensée. Mais cet enchaînement-en-pensée est toujours en même temps une réimposition de la logique de l'écran opaque, de l'image centrale qui arrête le mouvement en tous sens des autres et qui les réordonne à partir d'elle même. Le travail de restitution est toujours un mouvement de nouvelle capture. Deleuze veut alors « paralyser » cette logique de l'enchaînement mental des images, quitte à donner pour cela une existence autonome aux propriétés fictives des êtres de fiction²⁰².

En somme, ce que tente de réussir Deleuze consiste à redonner vie au récit en le mettant en suspens : « Deleuze et Godard s'emploient à la même tâche : paralyser le cinéma d'Hitchcock, isoler ses images, transformer ses agencements dramatiques en moments de passivité²⁰³ ». Il ne s'agit pas d'une simple question de montage, mais bien de l'articulation particulière du récit qui, le cas échéant, nous transporte. Deleuze redonne au récit la place qu'il doit occuper, il lui restitue toute sa littéralité. Il fabule. Ce faisant, il ouvre de nouvelles possibilités (d'un point de vue spatio-temporel). La fabulation, rappelons-le, n'est pas la fiction. Elle est plus proche du rêve. Selon Frédéric Gros :

Comprendre un auteur pour Deleuze, c'est pouvoir le rêver : savoir diriger sa pensée dans les méandres d'une pensée qui traîne. Non pas recréer la pensée d'un auteur en insistant dans les sillons que des œuvres ont tracés (...), mais tâcher de naviguer en suivant le courant d'une pensée, même si l'on sait que la direction n'appartient même plus à cette pensée comme bien propre (elle en constitue plutôt comme le plus juste écho)²⁰⁴.

²⁰² Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, p. 156.

²⁰³ *Ibid.*, p. 156.

²⁰⁴ Frédéric Gros, « Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique », *Philosophie*, numéro 47, 1995, p. 54. L'ouvrage de Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, restitue bien cette idée d'une longue rêverie. Le titre est trompeur. L'imaginaire n'a rien à voir avec les propos de l'auteur.

Ainsi, au lieu de nous confronter à un suspens classique dans un film et d'avancer de façon banale que les films d'Hitchcock sont des films à suspens, Deleuze, lui, réaffirme la place que doit occuper le récit à suspens en lui redonnant vie tout en le paralysant. Il s'immisce donc dans le travail de la pensée du cinéaste, en l'occurrence Hitchcock, pour prolonger et neutraliser ses innovations. La posture donc, c'est cette politique, ce devenir, ce mouvement-repos, cette catatonie, cette ataraxie qu'il est important de saisir. C'est une perspective unique, une disposition originale et périlleuse.

Là encore, il ne faut pas aller trop vite en besogne. Le regard que Deleuze pose sur notre société est subtil. En effet, nous avons mentionné que la notion de posture a une double connotation : elle décrit la position qui consiste à s'exposer à des affects et elle désigne la méthodologie de Gilles Deleuze. Si la politique chez Deleuze est une posture, un entre-deux, elle désigne à la fois le philosophe qui observe de près puis de loin mais aussi celui qui observe simultanément de près et de loin sans pour autant agir de trop près ou de trop loin. Ce mouvement est délicat à rendre parce qu'il implique de nombreuses nuances langagières. En somme, si l'on se tourne maintenant vers la cité, ce qui est proche de nous, c'est le vivre ensemble, l'aspect démocratique, ce qui est loin de nous, c'est l'aristocratie, les devenirs, et « ce qui intéresse Deleuze, c'est ce qui se passe ou passe entre démocratie et aristocratie²⁰⁵ ».

Le lieu du politique, si l'on peut l'appeler ainsi, est cet entre-deux intarissable qui renvoie plus précisément à un ensemble de signes dont la fonction est mort-née puisque le signe n'achoppe que sur un autre signe. Tout l'intérêt de cette politique réside dans sa

²⁰⁵ François Laruelle, *La non-philosophie des contemporains*, Paris, Kimé, 1995, p. 54.

fragilité, son aspect éphémère et dans les questions qu'elle soulève (par exemple, qu'est-ce qu'une universelle fraternité?). Elle est aristocratique parce qu'elle ne s'adresse pas à tous, se tient à distance du démos et fonctionne de manière paradoxale, littéralement en marge du bon sens et du sens commun. Ainsi, lorsque Deleuze traite de Kafka, il insiste beaucoup sur le rire que peut provoquer la lecture de ses ouvrages. Or, ce n'est pas l'image familière que l'on retient de l'auteur tchèque. Il est le plus souvent considéré comme un écrivain austère décrivant un univers qui l'est tout autant. Deleuze, lui, s'intéresse au personnage conceptuel Kafka, à la lettre K, à la fonction qu'elle remplit dans ses ouvrages, à la place qu'il occupe dans la société. On sent immédiatement que l'auteur du *Procès* a déjà subi une transformation. Se tenir loin du démos, adopter un point de vue aristocratique, c'est délaissé le monde de l'opinion pour celui de la création, ou encore regarder au loin et de loin ce qui se passe. C'est au fond prendre la doxa à rebours. Ce qui ne signifie pas que le philosophe, celui qui voit ce que les autres ne voient pas, soit déconnecté de la réalité. Bien au contraire, il est plus à même d'analyser les problèmes politiques puisqu'il occupe une position privilégiée, à la fois proche et lointaine. Kafka, bien qu'il ne soit pas philosophe mais à « moitié philosophe » selon Deleuze, ne nous offre-t-il pas une analyse approfondie des mécaniques du pouvoir, qui a inspiré, entre autres, Michel Foucault?

Deleuze, selon nous, dissimule rarement cette attitude aristocratique. Il ne délaissé pas pour autant l'analyse de la démocratie. Il observe les mutations sociales, il scrute attentivement les mouvances du capitalisme et décrit la démocratie comme « un fait majoritaire » (SUP, 123).

Il est important de comprendre que nous ne cherchons pas ici à dresser une typologie du meilleur régime. Deleuze ne répond pas à la question classique de la philosophie politique depuis Platon. Nous avons vu que pour Deleuze la démocratie est un

« régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois » (Ii, 9). Il la traite par conséquent en termes de quantité (peu, beaucoup) mais n'étoffe pas sa réflexion. À l'instar de Nietzsche, il « admet que "l'esprit libre" doit assurer un *minimum* d'intérêt "actif" pour la politique parce que le mouvement irrésistible de la démocratie moderne a fondamentalement changé la condition du penseur²⁰⁶. » Mais Deleuze est très laconique à ce sujet. Il sera par contre, et nous l'avons vu, beaucoup plus prolix lorsqu'il traitera du devenir. Quant à l'aristocratie, nous l'avons employée pour qualifier la façon dont Deleuze se positionnait, selon nous, en tant que philosophe dans la société et pour évaluer la portée de sa réflexion. Il ne sera donc pas question, ici, de l'entendre au sens d'un régime politique ou du meilleur régime.

Ce qui nous préoccupe plutôt, c'est la façon dont la philosophie politique et la politique sont enchâssées dans sa philosophie et d'expliquer ce qui nous pousse à affirmer que ce souci d'intemporalité, ce devenir, cette politique rehausse une philosophie politique un peu terne. Le point nodal du raisonnement demeure la posture du philosophe. Cette posture correspond à une disposition, celle de l'automate spirituel, qui repousse les limites. Nous avons évoqué les limites de l'individu comprises entre un pôle schizophrénique et un pôle paranoïaque et la façon dont Deleuze joue au sein de ces limites²⁰⁷. Pour la présenter autrement, cette posture est une invitation constante à devenir « liquide ». Selon Deleuze :

Vous comprenez, les forces de répression ont toujours besoin de Moi assignables, d'individus déterminés sur lesquels s'exercer. Quand nous devenons un peu liquides, quand nous nous dérobons à l'assignation du moi, quand il n'y a plus d'homme sur lequel Dieu puisse exercer sa rigueur ou par lequel il puisse se faire remplacer, alors la police perd la tête. Ceci n'est pas théorique. L'important, c'est ce qui se passe actuellement. Le

²⁰⁶ Philippe Raynaud, « Politique de Nietzsche », *Commentaire*, numéro 75-76, 1996, p. 852.

²⁰⁷ Voir le Chapitre 2, section 1 et 2.

trouble des jeunes gens, on ne s'en débarrasse pas en disant que jeunesse se passe. Bien sûr, c'est difficile, c'est angoissant, mais aussi c'est très gai, parce que quelque chose est en train de se créer, avec toutes les confusions et les souffrances d'une création pratique, peut-être. (...) Tant qu'on se contente de critiquer le faux, on ne fait de mal à personne (la vraie critique, c'est la critique des vraies formes et pas des faux contenus. On ne critique pas le capitalisme ou l'impérialisme en en dénonçant les « erreurs ») (ID, 191)

Arrêtons-nous un instant sur cette citation riche d'enseignements. « Devenir liquide » signifie, selon Deleuze, quelque chose de nécessaire, qui n'est pas d'ordre théorique mais plutôt pratique. Deleuze insiste lourdement sur les échecs éventuels auxquels peut aboutir une telle posture. Nous avons le sentiment que se « penser liquide » fait référence à une émulation, Deleuze parle aussi ailleurs de contagion (MP, 295), qui nous a quittée depuis longtemps. Le constat est sans appel : nous vivons dans un environnement trop sécuritaire, dans un monde du « prêt-à-penser ». L'involontarisme politique dénonçait déjà cet état de fait. Selon Zourabichvili :

Ce qui nous rattachait au monde, ce n'était rien que des clichés, de simples possibilités. Nous nous donnions le monde à l'avance, et le peuple, et nous mêmes. Tout est possible à présent, c'est-à-dire confiné dans la simple possibilité. Mais aussi bien rien n'est possible : l'avenir est préformé, entièrement rabattu sur la forme du déjà-là. La nécessité a déserté ce monde, et nous persistons à nous mouvoir, sans trop y croire, dans l'horizon de la préférence²⁰⁸.

Deleuze, en évoquant le malaise social des jeunes en 68, n'évoque-t-il pas d'une certaine façon celui des jeunes présentement, notamment des alter-mondialistes? N'y a-t-il pas là ce que Deleuze appellerait un « cri philosophique »? Loin de nous l'idée de ranimer le débat, fort peu fécond au demeurant, qui situait Deleuze et Guattari au rang des anarchistes nostalgiques de Mai 68. À ce sujet nous avons affirmé qu'il faut délaissier l'aspect

²⁰⁸ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 352.

hédoniste de cette période pour privilégier une analyse en termes d'événements. Le questionnement est plus profond; le malaise l'est tout autant.

La pertinence de la politique chez Deleuze, animée par son souci d'intempestivité, réside tout entière dans la clairvoyance de son constat. Il ne s'agit ni d'un appel à l'imaginaire (réfugiez-vous dans des livres), ni d'une théorie éclatée (postmodernité), mais d'une volonté acharnée de poser des problèmes trop longtemps embrouillés par le règne de l'opinion, de la communication, et le problème de la mort de Dieu. Rappelons que Deleuze est très critique face à l'opinion publique et la communication sous toutes ses formes (télévision, débat, publicité) qui contaminent la pensée²⁰⁹. Selon lui, « c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes » (QPH, 194).

La politique de Deleuze est pertinente parce qu'elle reflète parfaitement le marasme de la pensée actuelle et son renouvellement potentiel. Une politique, c'est une question de travail et ce travail commence dès maintenant : « une philosophie pour qui Dieu n'est pas un problème, l'inexistence ou même la mort de Dieu ne sont pas des problèmes, mais au contraire des conditions qu'il faut considérer comme acquises pour faire surgir les vrais problèmes » (P&V, 7). Cet épisode de la mort de Dieu revêt une importance particulière aux yeux de Deleuze. Il souligne la méfiance de Nietzsche à l'égard de ce grand événement bruyant (N&PH, 180) et nous indique qu'il faudrait non pas en exalter le sens qu'il contient en soi, le considérer comme une fin, mais plutôt souligner la présence des forces créatrices qu'il implique. La mort de Dieu a plus à voir avec le dehors, le lointain, l'extériorité puisque « nous attendons toujours les forces ou la puissance qui porteront cette mort à son

²⁰⁹ Nous approfondirons cette critique dans la section suivante qui porte essentiellement sur les maux dont souffre la démocratie.

degré supérieur, et en feront autre chose qu'une mort apparente et abstraite » (N&PH, 180).

Selon Deleuze :

Nietzsche est le premier à nous apprendre qu'il ne suffit pas de tuer Dieu pour opérer la transmutation des valeurs. Dans l'œuvre de Nietzsche, les versions de la mort de Dieu sont multiples, une quinzaine au moins, toutes d'une grande beauté. Mais précisément, d'après l'une des plus belles le meurtrier de Dieu est le « plus hideux des hommes ». Nietzsche veut dire que l'homme s'enlaidit encore, quand n'ayant plus besoin d'une instance extérieure, il s'interdit à lui-même ce qu'on lui défendait, et se charge spontanément d'une police, et de fardeaux, qui ne lui semblent même plus venir du dehors. (N, 23)

Bien sûr, Deleuze ne nous fournit pas une solution toute faite, ce qui irait à l'encontre du bien-fondé de l'exercice, mais réaffirme la toute puissance de la création, de l'intempestif. Ce que nous avons quotidiennement sous les yeux, une œuvre d'art, un monument par exemple, témoigne d'une métamorphose possible. Selon lui, « un monument ne commémore pas, ne célèbre pas quelque chose qui s'est passé, mais confie à l'oreille de l'avenir les sensations persistantes qui incarnent l'événement : la souffrance toujours renouvelée des hommes, leur protestation recréée, leur lutte toujours reprise » (QPH, 167). C'est ce goût de l'effort, dont nous sommes tous inégalement capables, que nous avons perdu et qu'il nous faudra retrouver. Il en va de même lorsque Deleuze traite du devenir-animal de l'homme par exemple. Si la question de la mort de Dieu l'obsède tant d'un point de vue politique, c'est parce que, selon lui, « la question toujours reprise est celle-ci : si les forces dans l'homme ne composent une forme qu'en entrant en rapport avec des forces du dehors, avec quelles nouvelles forces risquent-elles d'entrer en rapport maintenant, et quelle nouvelle forme peut-il en sortir qui ne soit plus Dieu ni l'Homme? » (F, 139). Dans une certaine mesure, le devenir-animal reprend ce questionnement. Deleuze ne traite ni de

l'homme ni de la bête, mais d'un devenir-animal qui fonctionne au sein de rapports de composition ou de décomposition, qui s'expose aux puissances du dehors.

Les limites d'une telle entreprise ont déjà été évoquées²¹⁰. L'idée est simple mais néanmoins profonde, fragile mais délicate à mettre en oeuvre puisque le problème reste toujours le même. On ne se décide pas à penser, on ne se décide pas à avoir une idée, bref, on ne s'improvise pas philosophe. Inutile d'aller de l'avant alors, dira-t-on, puisqu'il y aura peu d'appelés et peu d'élus. Ce serait négliger l'apport du demos, la place des non-philosophes. Cela reviendrait à mal poser le problème d'un rapport entre l'aristocratie et la démocratie, et nous condamner à ne pas voir ce qui se passe entre les deux. Si la philosophie ne peut se passer de la non-philosophie, il en va de même de l'aristocratie et de la démocratie.

C'est la raison pour laquelle nous analyserons dans ce chapitre l'aristocratie ou ce qui se passe *de loin* dans la société. Nous présenterons la posture du philosophe-voyant dans la société par le biais d'une élucidation du rôle et de la place du chef dans la pensée de Pierre Clastres, à laquelle Deleuze s'est beaucoup intéressé (Section 1) et nous tenterons d'en évaluer la portée (section 2).

²¹⁰ Voir le chapitre 3 section 2.

Section 1 : Entre le philosophe voyant et le non-philosophe

1.1) La posture du chef

Nous aimerions préciser, dans un premier temps, ce que nous entendons par aristocratie et par une analyse *lointaine* de la société. Il est primordial de comprendre que nous ne traitons pas du régime politique aristocratique en tant que tel mais que nous tentons d'exacerber les différentes perspectives adoptées par Deleuze dans son analyse de la société. Bien sûr, l'idée d'aristocratie évoque une poignée d'individus privilégiés; mais comment lier cela à ce qui a animé notre réflexion jusqu'à présent, soit la vitesse et le mouvement? Le plus délicat à définir fut la posture de Deleuze, ce « suspens inversé », cet entre-deux. L'idée de repos (ou d'absence de mouvement) se retrouve dans le mince interstice entre l'épuisé et le fatigué, entre ne rien faire et s'activer à rien. Selon Deleuze, « il n'est pas étonnant qu'on ait pu invoquer des voyages spirituels qui se faisaient sans mouvement relatif, mais en intensité sur place : ils font partie du nomadisme » (MP, 473). Bien que nous ayons exprimé la volonté de pousser cette analyse en termes de vitesse et de lenteur à son paroxysme, il est néanmoins nécessaire de se montrer prudent puisque ces analyses peuvent nous conduire à perdre de vue l'essentiel, à savoir une description précise de la politique de Deleuze. La dimension aristocratique renvoie au regard que Deleuze porte, selon nous, sur la société et à ses exigences qui peuvent sembler démesurées. L'aristocratie n'est pas le régime souhaité ou proposé par Deleuze, une telle analyse est totalement absente de sa philosophie. Par aristocratie, nous entendons sa délicate posture, les circonvolutions de sa pensée ou encore son parcours athlétique. Il s'agit aussi d'un ton philosophique que nous avons tenté d'exprimer par le biais de cette maxime : « d'un

tempérament altier, il ne supportait que le peuple ». C'est au fond le paradoxe qui habite sa pensée. On ressent la politique de Deleuze uniquement si l'on comprend ce qui justifie une telle posture. Le fil conducteur est ce souci d'intempestivité qui seul peut prévenir le philosophe de toute compromission. Analyser au loin, de loin, de façon aristocratique, c'est se pencher sur ce qui pourrait résister au temps dans une société (l'art, les concepts philosophiques ou les fonctions mathématiques) et délaissier tout le reste. D'un point de vue politique, c'est ce qui reste en suspens qui semble intéresser Deleuze. L'entre-deux, l'entre-temps, autre définition du devenir, de l'événement, est plus précisément là où il se situerait.

Une nouvelle fois, il ne faut pas comprendre l'événement dans sa dimension historique, au sens où il désignerait quelque chose d'exceptionnel, mais comme synonyme de rencontre. Le lointain, c'est le dehors de la pensée. C'est au loin qu'apparaissent les devenirs, c'est ce qui n'est pas compréhensible immédiatement, c'est ce que nous avons expliqué par l'entremise de l'animal politique²¹¹. Un devenir, parce qu'il n'est pas accessible immédiatement, exige avant tout une création. La politique chez Deleuze doit être mise en lumière, expliquée, dépliée. Le problème est le suivant : si nous sommes en présence d'une politique de l'entre-deux, nous devons présenter sans les confondre, ce qui se passe au loin dans la société, sans négliger ce qui s'y passe de près tout en respectant la posture oblique de Deleuze qui n'est ni seulement lointaine ni seulement proche mais proche et lointaine à la fois. La difficulté réside dans cet entre-deux, qui est :

ce qu'il y a de commun au chaos et au rythme : entre deux milieux, rythme-chaos ou chaosmos : « *Entre* la nuit et le jour, entre ce qui est construit et ce qui pousse naturellement, entre les mutations de l'inorganique à l'organique, de la plante à l'animal, de l'animal à l'espèce humaine, sans que cette série soit une progression... » C'est dans cet entre-deux que le

²¹¹ Voir le Chapitre 3.

chaos devient rythme, non pas nécessairement, mais a une chance de le devenir. Le chaos n'est pas le contraire du rythme, c'est plutôt le milieu de tous les milieux. (MP, 385)

Notre effort consiste précisément à respecter ce chaosmos, cet écart et à en évaluer la portée. Ce qui signifie que nous ne pouvons isoler totalement l'aristocratie de la démocratie sans négliger la posture de Deleuze. C'est la clé de la réussite d'une telle entreprise. Il est difficile de comprendre la politique de Deleuze si l'on ne comprend pas ce qu'est un devenir, c'est-à-dire sa posture. En revanche, l'on peut très bien comprendre ce qu'est un fait majoritaire et un fait minoritaire mais ces concepts nous seront inutiles si nous n'en saisissons pas l'articulation. Nous risquerions, par là, de les employer à mauvais escient. Ce qui nous conduirait à privilégier le premier sens de « minoritaire » au détriment du second. Selon Deleuze :

minorité a deux sens, sans doute liés, mais très distincts. Minorité désigne d'abord un état de fait, c'est-à-dire la situation d'un groupe qui, quel soit son nombre, est exclu de la majorité, ou bien inclus, mais comme une fraction subordonnée par rapport à un étalon de mesure qui fait la loi et fixe la majorité. On peut dire en ce sens que les femmes, les enfants, le sud, le tiers monde, etc. sont encore des minorités, si nombreux soient-ils. (...) Il y a tout de suite un second sens : minorité ne désignera plus un état de fait, mais un devenir dans lequel on s'engage. Devenir-minoritaire, c'est un but, et un but qui concerne tout le monde, puisque tout le monde entre dans ce but et dans ce devenir, pour autant que chacun construit sa variation autour de l'unité de mesure despotique, et échappe, d'un côté ou de l'autre, au système de pouvoir, qui en faisait une partie de majorité. (SUP, 129)

L'aristocratie et la démocratie sont liées par le devenir. L'une semble pourtant plus importante que l'autre. L'aristocratie nous semble le point de vue privilégié par Deleuze puisqu'il utilise la démocratie comme repoussoir. Ces deux entités ne sont rien sans la posture qu'adopte Deleuze à leur égard. Rappelons que la posture a une double signification : c'est le moment où le philosophe s'expose à des affects et c'est aussi la

méthodologie qu'emploie Deleuze. L'aristocratie, c'est le royaume du devenir mais c'est aussi un moment crucial dans la philosophie de Deleuze, celui de l'involontarisme politique. Nous ne considérons pas l'aristocratie, comme nous l'avons mentionné, en tant que régime. En outre, Deleuze réfuterait assurément le qualificatif. L'aristocratie, c'est la situation paradoxale dans laquelle se trouve sa pensée et qui nous permet d'approfondir l'apparente tension entre le devenir et l'involontaire, ou encore la fonction exercée par l'automate spirituel. En effet, si l'on en croit Zourabichvili :

C'est ici que le thème général de l'involontaire s'étend à la politique : autour du concept de « devenir-révolutionnaire » opposé au souci de l'avenir de la révolution. Ce concept est moins un *carpe diem* politique qu'une véritable épreuve : saurons-nous un jour accorder de la réalité aux événements comme tels (1905, la libération, 1968), indépendamment d'un plan d'avenir qui leur assigne un degré et une signification (répétition générale) ou d'un jugement rétrospectif qui les évalue d'après leurs débouchés (révolution ratée, trahie, ou bien nocive) ? On veut toujours qu'un événement ait une fin, alors qu'il s'agit d'abord d'une rupture, d'une mutation de la perception collective (nouveaux rapports au travail, au savoir, à l'enfance, au temps, à la sexualité). Croire au monde, c'est donc croire à la réalité de ses ruptures internes. Le potentiel politique, d'après Deleuze et Guattari, résidait dans ces ruptures, que méconnaissent systématiquement les attitudes prospectives et rétrospectives²¹².

Il y aurait par conséquent une tension permanente au sein du devenir, qui n'est ni un avant ni un après, et qui ne saurait souffrir l'anticipation, ni le bilan. Zourabichvili insiste sur l'idée de rupture qu'une telle politique introduit. Deleuze s'intéresse effectivement aux métamorphoses, à tous ces changements de rythme qu'implique l'événement. Si l'on prend par exemple le devenir-animal, Deleuze se penche sur les mutations qu'il induit, sur ce qui se passe entre l'homme et la bête. Il peut ainsi, grâce à ces ruptures, raisonner hors et entre les institutions. En revanche, la posture involontaire semble, au niveau politique,

²¹² François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance », p. 1.

condamner Deleuze au silence puisque « le silence est une règle parce qu'on ne saurait anticiper ce qui ne peut être que créé (...) ou bien il est possible de souligner les axes de lutte d'un nouveau type parce que ces luttes sont déjà à l'œuvre (...). L'aporie théorique n'est pas forcément la marque d'une indigence de pensée : ce peut être le courage d'une pensée qui s'expose au temps²¹³. »

La démocratie semble, pour sa part, de moindre importance puisqu'elle est vivement critiquée. Deleuze ne s'embarrasse pas d'une discussion sur ses bienfaits et ne propose d'ailleurs aucune alternative au régime dans lequel nous vivons. Il la condamne tout simplement parce qu' :

elle véhicule l'opinion qui donne à la reconnaissance du vrai une extension et des critères qui sont par nature ceux d'une « orthodoxie » : sera vraie une opinion qui coïncide avec celle du groupe auquel on appartiendra en la disant (...). L'opinion dans son essence est la volonté de la majorité, et parle déjà au nom de la majorité. (QPH, 139)

Son raisonnement est succinct si on le considère uniquement du point de vue du régime politique en tant que tel au lieu d'apprécier la littéralité du procédé qu'il emploie. Deleuze critique le régime démocratique au sens où nous l'entendons communément parce qu'il véhicule la doxa. En revanche, il lui confère un second sens, plus flexible celui-là, qui sous-tend le devenir-démocratique²¹⁴.

De nos jours, nous avons tendance à penser que si le modèle de la démocratie libérale l'a emporté, à quoi bon le critiquer? C'est justement pour lutter contre un tel raisonnement que la pensée de Deleuze est pertinente. Sa vision, modeste à prime abord,

²¹³ *Ibid.*, p.1.

²¹⁴ Nous étudierons le devenir-démocratique dans la section suivante.

prendra de l'ampleur uniquement lorsqu'il traitera du devenir-démocratique. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Pour bien apprécier la façon dont Deleuze perçoit, de manière aristocratique, notre société, un détour par la pensée de Pierre Clastres nous semble nécessaire. Elle met l'accent, dans des sociétés dites primitives, sur le rôle que joue le chef de la tribu. Cette étude nous permettra de mieux définir la dimension aristocratique chez Deleuze parce qu'elle met de l'avant les caractéristiques principales évoquées précédemment (le lointain et le proche), mais surtout éclairera la position privilégiée de Deleuze qui n'est ni lointaine, ni proche mais lointaine et proche. Ce qui nous permettra dans le même temps de mieux saisir les rapports entre le philosophe-voyant (Deleuze) et le non-philosophe (Clastres).

La pensée de l'ethnologue Pierre Clastres a séduit Deleuze et Guattari. Ils lui rendent d'ailleurs hommage dans *Mille plateaux* (MP, 242 et s.). Le travail de Clastres, notamment celui présenté dans *La société contre l'État*, a permis, selon nous, à Deleuze et Guattari d'élaborer leur vision d'une société « qui fuit par tous les bouts » dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. Clastres selon Deleuze, a « tout dit, en tout cas le meilleur pour nous. Ce que nous essayons, c'est de mettre la libido en relation avec un dehors. Le flux de femmes chez les primitifs est en rapport avec des flux de troupeaux, des flux de flèches. Tout d'un coup un groupe se nomadise. Tout d'un coup, des guerriers arrivent sur la place du village, voyez *La muraille de Chine*. Quels sont les flux d'une société, quels sont les flux capables de la subvertir? » (ID, 319). Leur proximité intellectuelle se situe selon nous à deux niveaux : celui de la dimension tribale de la pensée politique et celui de la chefferie. Clastres analyse les sociétés dites primitives et se dresse contre une pensée ethnocentrique qui les considère comme des sociétés d'arrières, sans pouvoir. La dimension tribale de la pensée politique de Deleuze se révèle au niveau de sa conception de la société et la place

qu'occupe la tribu, la meute ou encore le groupusculaire par opposition au molaire qui définit des entités plus stables, moins liquides (l'État notamment). Pour Deleuze, « toute pensée est une tribu » (MP, 467). Selon Clastres, « *L'Anti-Œdipe*, c'est aussi une théorie générale de la société et des sociétés, en d'autres termes, Deleuze et Guattari écrivent à propos des Sauvages et des Barbares ce que jusqu'à présent les ethnologues n'ont pas écrit » (ID, 315). La chefferie, quant à elle, pique notre curiosité par sa proximité avec la posture qu'adopte Deleuze. Selon Clastres, « une société primitive, c'est une société qui voue tout son effort à empêcher son chef de devenir un chef (et ça peut aller jusqu'au meurtre) » (ID, 316). Examinons en détails le raisonnement de ces deux penseurs.

La posture du chef dans les sociétés primitives décrite par l'ethnologue Pierre Clastres dans *La société contre l'État*²¹⁵ nous semble à maints égards voisine de celle qu'adopte Deleuze. Dans son hommage à Pierre Clastres (MP, 441), Deleuze s'interroge sur la place qu'occupe la « forme État » dans la pensée de Clastres et sur l'acharnement des tribus primitives à conjurer cette forme mystérieuse (MP, 535). Nous souhaitons, ici, recentrer le débat sur la chefferie.

Ce qui nous intéresse, c'est la façon dont Clastres décrit les prérogatives du Chef. Celui-ci n'a pas d'autorité, il n'est pas le détenteur du pouvoir, mais il possède néanmoins trois qualités indispensables : « c'est un faiseur de paix; il est l'instance modératrice du groupe, ainsi que l'atteste la division fréquente du pouvoir en civil et militaire, il doit être généreux de ses biens, et ne peut se permettre, sans se déjuger, de repousser les incessantes demandes de ses administrés; seul un bon orateur peut accéder à la chefferie » (SCE, 27).

²¹⁵ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, Désormais SCE.

Les fonctions du chef et ses qualités sont, par définition, très limitées. Elle n'en attestent pas moins sa particularité. Il est distinct des autres mais, et c'est là le point nodal du raisonnement, « son pouvoir ne dépend que du bon vouloir du groupe » (SCE, 34). Comme le mentionne très justement Deleuze : « le chef ressemble plus à un leader ou à une star qu'à un homme de pouvoir » (MP, 442). Il est par conséquent très éloigné du groupe, mais il en est tout de même le chef et demeure très dépendant de celui-là. Il possède des qualités que peu de ses semblables ont mais, à y regarder de plus près, elles se heurtent toujours à la logique du groupe. Par exemple, son rôle de « faiseur de paix » nuit au prestige qu'il a accumulé en tant que guerrier. La guerre est, par définition, le seul moment où il peut acquérir du prestige. Clastres donne l'exemple de Geronimo qui fut abandonné par les siens parce qu'il entra dans une logique de guerre :

La famille de Geronimo fut entièrement exterminée. Les diverses tribus apaches firent alliance pour se venger des assassins et Geronimo fut chargé de conduire le combat. Succès complet pour les Apaches, qui anéantirent la garnison mexicaine. (...) Et, dès ce moment-là les choses changent, quelque chose se passe en Geronimo, quelque chose passe. Car si, pour les Apaches, satisfaits d'une victoire qui réalise parfaitement leur désir de vengeance, l'affaire est en quelque sorte classée, Geronimo, quant à lui, ne l'entend pas de cette oreille : il veut continuer à se venger des Mexicains, il estime insuffisante la défaite sanglante imposée aux soldats. Il tente donc de convaincre les siens de repartir en expédition. En vain. La société apache, une fois atteint le but collectif – la vengeance – aspire au repos. (SCE, 180)

En outre, même si le chef doit être un bon orateur, ses discours sont vides de sens et « les Indiens ne lui prêtent aucune attention » (SCE, 41). Finalement, la logique des échanges, alléchante à prime abord puisqu'elle consacrerait sa fonction en multipliant les dons, se retourne contre le chef dans la mesure où il est « obligé de répondre à la générosité qu'on attend de lui, [et] doit sans cesse songer à se procurer des cadeaux à offrir à des gens » (SCE, 37). Bref, la fonction de chef n'est pas de tout repos. Elle est extrêmement

fragile et en perpétuel décalage vis-à-vis du groupe, de la tribu. Ne pourrait-on y voir néanmoins un point de vue privilégié ou aristocratique sur la société semblable à celui que Deleuze adopte?

Notre thèse est que la chefferie telle que décrite par Clastres n'est pas tellement éloignée de l'entre-deux politique. En effet, le chef se situe en marge de la société, il s'éloigne de la doxa chez Deleuze, de la tribu chez Clastres mais il est le chef et par définition, il n'en existe qu'un, et il a, le cas échéant, la possibilité de contempler la société dans son ensemble. Finalement, ce qui semble être un inconvénient majeur, parce qu'au fond, la posture du chef n'est pas si enviable que cela, devient un atout qui, selon nous, résume bien la position de Deleuze. Ce n'est qu'au moment où Deleuze refuse de suivre jusqu'au bout le raisonnement de Clastres que cet avantage surgit.

La réflexion de Clastres s'articule autour de la notion de pouvoir, ce qui n'est pas le point de vue de Deleuze, qui lui s'intéresse beaucoup plus à la fuite, à la déterritorialisation. C'est-à-dire à ce qui fait fuir la société par tous les bouts. Rappelons que fuir ou se déterritorialiser signifie chez Deleuze « faire fuir comme un tuyau fuit » ou échapper à toute mécanique de sédimentation, à tout ce qui peut empêcher la création de possibles. Clastres, lui, affirme que « le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir » (SCE, 39). Autrement dit, la tribu lutte volontairement (Clastres parle d'intentionnalité) contre le pouvoir, ce mal mystérieux ou encore la venue de l'État qui annonce la fin de la tribu. Le pouvoir est rejeté en-dehors de la société par un affaiblissement volontaire des prérogatives du chef. Clastres s'interroge alors sur le mystère de la domination dans la tribu.

Nous pensons que Deleuze est séduit par le raisonnement de Clastres, que nous adaptons, ici, au niveau du chef, mais qu'il s'empare de son raisonnement pour le transformer. Deleuze ne se préoccupe guère de la question du pouvoir, de la domination, parce que cette question en est une de philosophie politique. Or, la pensée de Deleuze est animée par l'intempestivité et les problèmes de pouvoir n'en font pas partie. Deleuze s'attarde plutôt sur la notion de puissance, par exemple, que sur celle de pouvoir.

Si Deleuze adopte un regard lointain sur la société, semblable à celui du chef, il semble subir beaucoup plus qu'agir. Dans le même temps, Deleuze n'est pas passif. Nous l'avons vu, il s'active à rien²¹⁶. La parole du chef correspond, toute proportion gardée, à une fabulation, à un récit. Clastres parle, entre autres, des chants guerriers et de leur absence de signification, de la façon dont le chef est séparé de la parole; le chef ne dit rien, afin qu'il soit séparé du pouvoir (SCE, 135). À la limite, les deux raisonnements peuvent converger. Mais Deleuze ne suit pas Clastres quand celui-ci concentre son raisonnement sur le refus du pouvoir. À ce stade-ci, Clastres est « fasciné par le problème d'une servitude volontaire, à la manière de la Boétie » (MP, 444) alors que pour Deleuze le problème ne se situe pas à ce niveau. Selon lui,

Assurément l'État n'est ni le lieu de la liberté, ni l'agent d'une servitude forcée ou d'une capture de guerre. Faut-il alors parler de « servitude volontaire »? C'est comme l'expression capture magique : elle a seulement le mérite de souligner l'apparent mystère. Il y a un asservissement, dont on dirait à chaque fois qu'il se présuppose, qu'il n'apparaît que comme déjà fait, et qui n'est pas plus volontaire qu'il n'est forcé. (MP, 575)

Le problème dans ce raisonnement un peu négatif, et parfois manichéen qui habite la pensée de Clastres, est qu'il décrit avec minutie le rôle du chef mais au moment où l'on

²¹⁶ Voir le chapitre 2 où l'épuisé et Bartleby s'activent à rien.

apprécierait une exploration plus grande de ses thèmes, le raisonnement a le souffle court et achoppe sur la servitude volontaire. Deleuze, selon nous, prend, lui, ses distances face à cette question de philosophie politique qui consiste à s'interroger, comme Spinoza, la Boétie, Reich et Lefort l'ont fait, sur les raisons pour lesquelles « les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut? ». Deleuze soulève, il est vrai, cette question dans *L'Anti-Œdipe* et indique clairement que c'est une question de philosophie politique. Elle ne nous permet pas, par conséquent, d'éclairer sa politique au sens où nous l'avons définie précédemment. Clastres, lui, s'engage dans cette voie.

Deleuze est prudent parce que sa posture consiste à n'être « ni trop près ni trop loin, pour éviter de donner ou de recevoir des coups » (P&V, 14). C'est ce qui compte pour lui, c'est l'intempestivité. L'un des moyens pour y parvenir est de se tenir loin de la meute, dont il est toujours chef malgré tout, d'où l'on voit ce que les autres ne voient pas. Tel est l'argument central. Examinons cette posture en profondeur.

Nous pensons que Deleuze se reconnaîtrait dans ce chef de tribu. Elle lui permet de ne pas se compromettre dans des questions de pouvoir, de domination, des problèmes qui soulèvent des discussions, des débats. Le chef de bande pour lui, le chef d'une meute, c'est « tout animal, puisque tout animal est ou peut être une meute, mais d'après des degrés de vocation variable, qui rendent plus ou moins facile la découverte de multiplicité, de teneur en multiplicité, qu'il contient actuellement ou virtuellement suivant les cas » (MP, 295). Deleuze se tient loin de la démocratie, de ce fait majoritaire et explore des avenues indiscernables entre l'homme et l'animal. Si nous avons jugé bon de qualifier cette posture d'aristocratique, c'est parce qu'elle n'est pas à la portée de tous. Créer du possible ou encore faire fuir est la prérogative du chef de meute. Selon lui, « il n'y a pas d'autres moyens que de faire l'animal (grogner, fouir, ricaner, se convulser) pour échapper à

l'ignoble : la pensée est parfois *plus proche* d'un animal qui meurt que d'un homme vivant, même démocrate » (QPH, 103. Nous soulignons). On ressent tout le dégoût que lui inspire la démocratie. Deleuze rejette son optimisme pleutre. Tenez-vous loin d'elle, semble-t-il nous dire, mais à une distance raisonnable. C'est sans doute dans l'hommage rendu à Clastres que cette distance est le mieux illustrée. Elle nous permet de préciser la posture du chef. Deleuze ne s'intéresse guère à la question du pouvoir. Du même coup, il réaffirme ce souci d'intempestivité et la dimension tribale de sa pensée en s'affirmant comme le chef de meute. La posture aristocratique est le seul moyen pour créer du possible, pour faire fuir la société.

Tournons-nous maintenant vers les enseignements que nous pouvons tirer d'une telle comparaison.

1.2) Ni de près, ni de loin

Revenons brièvement sur les différents problèmes que nous venons de soulever. Pierre Clastres se tourne vers une question de philosophie politique, celle de la servitude volontaire et Deleuze emprunte un itinéraire différent, celui des pointes de déterritorialisation ou de la fuite. Il a néanmoins profité de l'avenue tracée par Clastres, celui du fonctionnement tribal de la société et de la place qu'occupe le chef, pour instaurer sa propre vision de la société. Il crée un certain nombre de possibles, les devenirs-animaux par exemple, qui lui permettent à sa manière, de poursuivre le raisonnement de Clastres. Il examine le problème de près et de loin, en même temps, fidèle à son raisonnement, pars destruens, pars construens. À pas feutrés, il se glisse dans les mailles de la pensée de

Clastres et lui fait un enfant dans le dos. Nous avons souligné cependant que ce qui caractérisait la politique chez Deleuze, c'est son involontarisme.

Nous sommes en droit de nous demander si une tension n'existerait pas entre le devenir, en l'occurrence ici, le devenir-animal, et l'involontarisme, dans la mesure où le devenir fait appel à un acte de création et l'involontaire à une paralysie. On comprend mieux comment Deleuze résout cette tension si l'on saisit la posture du chef. Seul le chef de meute est à même d'être entre l'homme et la bête, entre l'homme et la meute. C'est en ce sens là que nous qualifions son point de vue d'aristocratique. Il est le chef, le voyant, le sorcier, celui qui a « toujours eu la position anormale, à la frontière des champs ou des bois. I[l] hant[e] les lisières. I[l] [est] en bordure du village, ou *entre* deux villages » (MP, 301). Et, c'est parce qu'il occupe une telle posture qu'il peut envisager un certain nombre de possibles. Néanmoins, il ne faut jamais oublier que cette posture fonctionne aussi grâce à une donnée située à *proximité*, qui est transformée : celle de l'animal. Ce procédé est aristocratique, parce qu'il n'est pas à la portée de tous. Le chef s'éloigne de sa meute pour mieux s'en rapprocher. Selon Deleuze :

L'anormal n'est ni individu ni espèce, il ne porte que des affects, et ne comporte ni sentiments familiers ou subjectivés, ni caractères spécifiques ou significatifs. (...) Position périphérique qui fait que l'on ne sait plus si l'anormal est encore dans la bande, déjà hors de la bande, ou à la frontière mouvante de la bande. (MP, 300)

La tension entre l'involontaire et le devenir s'éclaire si l'on perçoit, au sein de la posture de Deleuze le rôle que joue l'anormal et l'animal. L'aristocratie ressort par le biais de l'anormal, cette bordure intangible. La politique de Deleuze ne s'exprime ni de près ni de loin, mais de façon lointaine, pour ne pas dire hautaine, et proche, au cœur de ces métamorphoses animales, du devenir-animal. Affirmer que « toute pensée est une tribu »

(MP, 467), signifie s'affirmer comme le chef d'une tribu, d'une meute et dans le même temps se positionner entre l'homme et la meute. C'est ce que Deleuze appelle une « solitude extrêmement peuplée » (MP, 467).

Nous sommes maintenant en mesure de tisser un certain nombre de liens avec la situation politique actuelle.

La question récurrente au sujet de la politique de Deleuze s'articule principalement autour de son utilité dans la cité. En quoi une telle politique peut-elle nous servir?

Comme nous l'avons mentionné, Deleuze ne s'est jamais senti obligé de répondre à pareille question. Le rôle du philosophe est de poser des problèmes. Il n'est pas sommé de s'expliquer. Bien au contraire, il doit être expliqué et sa philosophie, c'est une des particularités du travail de Deleuze, prolongée. C'est le sens de l'aphorisme nietzschéen : « un philosophe lance une flèche, un autre la ramasse ». Dans un premier temps donc, l'application pratique est limitée puisque comme le dit très justement Zourabichvili : « Deleuze s'est toujours bien gardé de proposer quoi que ce fût, bien que cette abstention tranquille n'exprimât à ses yeux aucun vide ni carence²¹⁷. » Ce qu'il est important de noter néanmoins, c'est que la duplicité de la politique que l'on entrevoit chez lui, puisqu'il ne propose rien, trahit une inquiétude vis-à-vis de la politique en tant que tel, notamment celle des gens de gauche. L'épisode de Mai 68 marque bien cette perplexité. La nécessité pour la gauche de créer des intercesseurs est soulignée par Deleuze (PP, 172). Il n'est pas totalement indifférent à la situation. En revanche, nous avons qualifié ces raisonnements de succints parce que selon nous, la philosophie politique chez Deleuze, quand elle se situe sur le spectre politique, quand elle analyse de près les courants sociaux et les partis politiques,

²¹⁷ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 335.

perd de sa vivacité. Les raisonnements sont souvent forts incomplets. Bref, il faut creuser plus loin et regarder ailleurs. Le constat a une toute autre ampleur lorsqu'il devient politique, au sens où il traite de loin les affaires de la cité.

Présenter la pensée de Clastres et sa réflexion sur la servitude volontaire nous a permis de montrer la façon dont Deleuze s'extrait de ce questionnement et crée du possible.

Aujourd'hui, on s'entend généralement pour dire que le problème auquel nous devons faire face, est celui d'une impasse politique. Un nihilisme ambiant, une équidistance des valeurs, nous mène vers une apathie politique grandissante. Deleuze, dès 68, a senti un glissement en France et l'incapacité de la société à se reformer. Il ne fut pas, bien sûr, le seul²¹⁸. Mais ce qu'il propose, ou plus précisément, ce qu'il ne propose pas mais que l'on peut entrevoir dans sa philosophie, c'est ce constat troublant : « Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence » (QPH, 72). Les thèmes soulevés sont ceux du nihilisme (on ne croit plus en rien) et de la création (découvrir). Il est nécessaire donc d'en comprendre les enjeux afin de reformuler le problème politique.

Cerner les enjeux, c'est s'apercevoir que ce nihilisme a considérablement affaibli notre faculté de réflexion à un point tel que nous ne sommes même pas conscients du danger. La société française est un exemple de choix puisqu'elle démontre année après année son incapacité à se réformer (la classe politique demeure inchangée) et l'on procède plus souvent à des réformes de réformes qu'à des changements profonds. Être conscient

²¹⁸ Que l'on songe ici à la société bloquée de Crozier, ou aux écrits de Bourdieu.

d'une telle situation n'est pas l'apanage du philosophe Gilles Deleuze²¹⁹. Mais Deleuze, de part sa posture privilégiée, réaffirme la nécessité de résister au présent.

Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il y a un problème, il s'agit de *réaffirmer* qu'il y a un problème. Il est nécessaire de le reposer ailleurs et autrement. « Créer du possible/épuiser le possible », telle est l'entreprise deleuzienne²²⁰. Nous avons vu comment Deleuze se tenait loin de la fatigue pour mieux épuiser les données. Comment il sortait, par exemple, du

²¹⁹ Philippe Raynaud brosse un portrait saisissant de la pensée de gauche dans deux articles exemplaires :

« Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie » et « Sartre, Foucault, Bourdieu. Métamorphoses de l'intellectuel critique » publiés dans *Le débat*, 105, mai, 1999, p. 90-116. Nous nous sommes inspirés aussi du travail de Chantal Mouffe. Sa pensée, bien que très éloignée de celle de Deleuze, soulève les carences de la démocratie telle qu'on la conçoit aujourd'hui : « En tant que théoricienne politique, je suis très préoccupée par le rôle que la théorie politique a joué dans le legs d'une vision du politique. Depuis quelques années, la compréhension traditionnelle de la démocratie, en tant qu'un agrégat de différents intérêts (le modèle "agrégatif" ?) s'est vu remplacée par un nouveau paradigme dominant connu sous le nom de "démocratie délibérative". Son credo est que les questions politiques sont de nature morale et par conséquent sont susceptibles d'être traitées de manière rationnelle. Dans ce contexte, l'objectif d'une société démocratique revient à créer un consensus rationnel atteint à travers des procédures délibératives appropriées visant à produire des décisions représentant un point de vue impartial, égalitaire par rapport aux intérêts de chacun. Tous ceux qui remettent en question la possibilité d'atteindre un tel consensus ou qui affirment que la politique est un domaine où l'on devrait rationnellement s'attendre à trouver des discordes, sont accusés de douter de la démocratie ». Deleuze serait sûrement en accord avec les prémices de ce discours, ce rejet d'une morale politique et d'une vision omnisciente de la démocratie libérale. Il est plus délicat de se prononcer sur cet appel au conflit, sur la nécessité d'une analyse de la démocratie en termes de conflit puisque Deleuze est un farouche adversaire de la lutte volontaire et s'abstient de tout commentaire quant aux bienfaits du régime démocratique. Il y a malgré tout, selon nous, une certaine résonance dans leur propos respectif, une volonté de changer les choses, de reposer le problème d'une manière différente, qui nous a séduit. Et Mouffe, à cet égard, mérite d'être citée in extenso : « En quelques mots, mes arguments sont les suivants. Une fois que l'on accepte la dimension particulière du politique, on réalise que l'enjeu principal d'une politique démocratique consiste en une domestication de l'hostilité et dans une tentative de désamorcer l'antagonisme potentiel qui existe dans les relations humaines. Malgré cela, la question fondamentale d'une politique démocratique n'est pas de savoir comment arriver à un consensus rationnel, c'est à dire un consensus atteint sans exclusion, car cela voudrait dire que l'on construit "Nous" sans l'aide d'un "Eux" correspondant. Pourtant, comme nous l'avons dit précédemment, ceci est impossible. La condition *sine qua non* de la construction d'un "Nous" est la démarcation avec un "Eux". Dès lors la question cruciale de la politique démocratique est de définir la manière d'établir une distinction Nous/Eux qui soit compatible avec la reconnaissance du pluralisme. Le conflit dans les sociétés démocratiques ne devrait pas être éradiqué sachant que la spécificité de la démocratie moderne est justement la reconnaissance et la légitimation du conflit. Ainsi, une politique démocratique nécessite que les Autres ne soient pas vus comme des ennemis à détruire mais des adversaires dont les idées peuvent être combattues, même avec acharnement, mais dont le droit à les défendre ne puisse en aucun cas être remis en question. En d'autres mots, il est important que le conflit ne prenne pas la forme d'un "antagonisme" (une lutte entre des ennemis) mais une forme "agonistique" (une lutte entre des adversaires). On pourrait ainsi dire que la but d'une politique démocratique serait de transformer l'antagonisme potentiel en un agonisme. » Chantal Mouffe, « Politique et Passions : les enjeux de la démocratie ». À paraître.

²²⁰ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 337.

questionnement soulevé par la servitude volontaire chez Clastres ou comment il volait au secours de Foucault pour extraire sa pensée de l'impasse dans laquelle le conduisent ses analyses sur le pouvoir²²¹. Il y parvient en créant du possible, en se tenant si loin, si proche de la cité. Que signifie créer du possible?

Prenons un exemple. Dans ce que nous avons appelé le paradoxe de Robinson, Deleuze formule une thèse intéressante : « Que se passe-t-il quand autrui disparaît? » (LS, 355; QPH, 22). Robinson, seul sur son île, jusqu'à sa rencontre avec Vendredi, représente le moment où tout notre monde perçu s'écroule. Et c'est parce qu'il s'écroule, qu'il manque, que l'on commence à s'interroger sur son importance. À quoi autrui servait-il?

Autrui, selon Deleuze, c'est un monde possible. C'est l'expression d'un monde possible. Par exemple, quand je vois un visage effrayé, celui d'autrui, j'ai conscience d'un danger imminent :

Un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde, que je ne vois pas encore. Comprendons que le possible n'est pas ici une catégorie abstraite désignant quelque chose qui n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime. Le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il implique, il l'enveloppe comme quelque chose d'autre, dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant. Quand je saisis à mon tour et pour mon compte la réalité de ce qu'autrui exprimait, je ne fais rien qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant. (LS, 357)

²²¹ « Si à l'issue de *La volonté de savoir*, Foucault trouve une impasse, ce n'est pas en raison de sa manière de penser le pouvoir, c'est plutôt parce qu'il a découvert l'impasse où nous met le pouvoir lui-même, dans notre vie comme dans notre pensée, nous qui nous heurtons à lui dans nos plus infimes vérités. Il n'y aurait d'issue que si le dehors était pris dans un mouvement qui l'arrache au vide, lieu d'un mouvement qui le détourne de la mort. Ce serait comme un nouvel axe, distinct à la fois de celui du savoir et de celui du pouvoir. Axe où se conquiert une sérénité? Une véritable affirmation de vie? En tout cas, ce n'est pas un axe qui annule les autres, mais un axe qui travaillait déjà *en même temps* que les autres, et les empêchait de se refermer sur l'impasse. » (F, 103) (Nous soulignons.)

Je vois le danger chez autrui parce que, dans une situation donnée, je ne suis pas en mesure de le voir. Le danger vient de ma droite, de ma gauche, en dehors de mon champ de vision, et je lis l'effroi d'autrui sur son visage. Que se passe-t-il maintenant quand autrui n'est plus là? Est-ce à dire que le possible qu'il représentait disparaît avec lui? Non, je ne me retrouve pas dans une impasse, incapable d'anticiper les dangers qui m'entourent. Deleuze retourne l'interrogation d'un point de vue politique et ne se contente pas de constater l'impasse mais de la questionner. Il adopte une posture, il inverse le suspens. Il part du principe qu'autrui est absent, que la solution n'est pas devant nos yeux, et qu'il faut reconvoquer autrui. C'est ce qu'il appelle « l'oxygène de la possibilité » (LS, 370), mais cette fois dans un monde où la croyance en autrui a disparu.

Autrement dit, pour Deleuze, « si le peuple manque, s'il n'y a plus conscience, évolution, révolution, c'est le schéma du renversement qui devient lui-même impossible. Il n'y aura plus conquête du pouvoir par un prolétariat, ou par un peuple uni ou unifié » (C2, 286). Le problème, c'est que nous ne pouvons imaginer un tel scénario sans penser qu'il s'agit d'une pure fiction alors que Deleuze ne traite que d'une fabulation. Rappelons que la fabulation est à distinguer de la fiction. Politiquement, fabuler signifie faire appel à, et « créer ce peuple qui manque », alors que la fiction renvoie plutôt à « des analogies symboliques entre rapports²²² ». Bref, la première « étape » du raisonnement, celle qui consiste à se débarrasser d'une conception de la révolution aninée par un peuple uni, nous est étrangère parce que nous ne parvenons pas à nous mettre dans une telle situation autrement que par le biais de la fiction. Nous imaginons des solutions. Or, le tour de force de Deleuze est justement de se situer à mi-chemin entre le réel et le possible, entre-deux,

²²² Voir la partie intitulée la fabulation (Chapitre 2).

par le biais de la fabulation et non de l'imaginaire qui est « l'indiscernabilité du réel et de l'irréel » (PP, 93). Deleuze réaffirme le réel de façon littérale²²³.

C'est lorsque Deleuze introduit une disjonction dans ce réel, qu'il élimine par exemple la forme autrui, que la fabulation débute et qu'il donne vie à ce récit en le figeant. Mais un tel exercice, si exigeant-soit-il, semble hors de notre portée. Nous en sommes encore au niveau de la simple prise de conscience. Par exemple, il y a présentement un problème d'apathie politique et nous cherchons à le résoudre en encourageant les gens à voter. Il y a des abus environnementaux et nous manifestons afin que chacun soit conscient des dangers de la mondialisation. Or, Deleuze se situe déjà ailleurs puisque selon lui : « ce qui a sonné le glas de la prise de conscience, c'est justement la prise de conscience qu'il n'y avait pas de peuple, mais toujours plusieurs peuples, une infinité de peuple, qui restaient à unir, ou bien qu'il ne fallait pas unir, pour que le problème change » (C2, 286). Deleuze, lui, nous enjoint à « devenir liquide », à « faire fuir » le peuple. Ce qui ne signifie pas que le peuple, qu' autrui, représente nécessairement une personne au sens physique du terme. Ce qui compte, c'est d'introduire de minces fuites dans le système afin de reposer le problème politique de façon différente. C'est faire appel à, c'est créer ce peuple qui

²²³ Rappelons que selon François Zourabichvili, la littéralité, c'est « la distribution nomade du sens en-deça du partage d'un sens propre et d'un sens figuré. (...) Par exemple, pour reprendre un exemple de *L'image-temps* à propos de la mutation du cinéma politique dans la seconde moitié du XXe siècle, des énoncés comme "les banquiers sont des tueurs", "les usines sont des prisons", à un certain niveau doivent s'entendre littéralement et non comme des clichés métaphoriques d'agitateurs professionnels. Certes, les banquiers sont rarement des tueurs au sens propre, mais, d'un autre côté, si l'on conclut à une métaphore, le système bancaire est indemne et l'on aura seulement à envisager quelques aménagements humanitaires. Tout le monde a pourtant plus ou moins l'intuition de cette compréhension littérale, c'est même peut-être une dimension "du fait moderne"; il reste à en produire les conditions philosophiques, à la relayer par un discours qui en montre la légitimité et en explore les virtualités, et c'est une dimension essentielle du travail de Deleuze depuis *Différence et répétition* – dimension essentielle mais aussi déroutante, puisque la plupart des gens pensent que le discours de Deleuze est métaphorique ou ne comprennent pas bien comment il peut s'en défendre ». François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance », p. 2. Citation utilisée au préalable dans le chapitre 2, section 2.2.

manque, ou encore suivre des signes. La manifestation et la contestation des altermondialistes n'enregistrent par exemple, que de maigres résultats, ceux relatifs à une prise de conscience. Leur raisonnement est voué à l'échec. Ils luttent contre les méfaits du capitalisme mais se retrouvent rapidement dans une impasse parce qu'ils sont dans l'incapacité de créer du possible et de l'épuiser. C'est la violence, qui prend le plus souvent le pas sur

un jeu de réflexion, échecs ou dames, où l'adresse (non pas le hasard) remplace la vieille sagesse et la vieille prudence. (...) c'est un jeu de remplissage, où l'on conjure le vide et ne rend plus rien à l'absence : c'est le Solitaire inversé, tel qu'on « remplit un trou sur lequel on saute », au lieu de sauter dans une place vide et d'ôter la pièce sur laquelle on saute, jusqu'à ce que le vide soit complet. Enfin, c'est une Non-bataille, plus proche de la guérilla que de la guerre d'extermination, plus proche du Go que des échecs ou des dames : on ne s'empare de l'adversaire pour le rendre à l'absence, on en cerne la présence pour le neutraliser. (Pli, 91)

Pour nous le problème ne change guère, parce que les changements qu'évoquent Deleuze sont subtils, et qu'une nouvelle fois, seul un œil exercé peut non seulement les voir, mais les prolonger. Peut-être nous posons-nous alors une mauvaise question? Ou se peut-il que le point de vue aristocratique ne soit qu'accessible au génie? Mais là encore soyons prudents puisqu' « on ne doit pas dire que le génie est un homme extraordinaire, *ni* que tout le monde a du génie. Le génie, c'est celui qui sait faire de tout-le-monde un devenir (peut-être Ulysse, l'ambition ratée de Joyce, à moitié réussie de Pound) » (MP, 244). Le devenir est la clé de voûte de la politique.

Il y a une dimension tragique dans cette politique. Deleuze parle lui, d'un *athéisme tranquille* au sens où il insiste sur la pluralité des épisodes de la mort de Dieu dans la

pensée de Nietzsche afin d'en souligner la banalité²²⁴ (P&V, 7). Le temps est venu pour nous de sortir de cette question philosophique ou plus exactement de prendre conscience de sa portée. Il est toujours question d'une libération. Libérer l'homme des fardeaux qu'il a lui-même créés, tel est la tâche du philosophe. Ce n'est pas une affaire de prise de conscience, de pouvoir ou de domination mais bien plutôt un processus de création de possibles.

C'est l'intemporel qui a retenu notre attention dans ce chapitre. Il était nécessaire de figer la posture de Deleuze, cette posture modeste, cet anomal, celle qui consiste à s'exposer à des affects. L'objectif était de montrer comment le lointain, l'hautain, côtoyaient le modeste et le proche. L'aristocratie et la démocratie supportent désormais une réflexion en termes de spatialisation, « la manière d'être dans l'espace, à l'espace » (MP, 602). La politique de Deleuze est une question de distance, un problème de distance, « vision proche-vision lointaine » (MP, 619), qui permet au philosophe-voyant de mieux poser les problèmes de la cité. C'est le sens de la formule, « d'un tempérament altier, il ne supporte que le peuple ». Lui seul, malgré sa bonne volonté évidente, peut assumer cette posture, cet *athéisme tranquille*. Pour parfaire notre présentation, nous devons nous tourner maintenant vers la démocratie. Nous la définirons et expliquerons en quoi cette vision *de près* de la société n'a d'intérêt que lorsqu'insérée dans une dynamique aristocratique.

²²⁴ Voir notamment : N, 22, N&PH, 180 et F, 138.

CHAPITRE 5 : La démocratie

La démocratie dans la philosophie de Gilles Deleuze revêt un double sens : elle désigne à la fois un « fait majoritaire » fortement critiqué par le philosophe, et un mystérieux devenir-démocratique. Ce devenir ouvre la voie à une réflexion en termes de contagion, d'alliance, à ce que Deleuze appelle une universelle fraternité. C'est ce second sens plus délicat à définir qui retient l'essentiel de notre attention dans ce chapitre.

C'est la dimension tribale de la pensée de Deleuze qui caractérise le mieux sa posture. Celle-ci n'est rien si l'on ne comprend pas la mécanique qui la sous-tend. C'est la raison pour laquelle nous avons fait un détour par la pensée de Pierre Clastres pour en souligner l'aspect aristocratique. Deleuze est le chef qui s'approche et s'éloigne de la meute, de la tribu.

À ce stade-ci, notre intention n'est pas de passer en revue tous les concepts qui ont un rapport avec la démocratie chez Deleuze puisque nous cherchons plutôt, on l'a compris, à saisir l'articulation de son raisonnement. Dans un premier temps, avant d'entamer une exploration de ce devenir-démocratique, nous reviendrons sur les critiques de la démocratie adressées par Deleuze. Nous en isolerons trois principales à savoir sa critique du droit, de la loi, et du capitalisme. Les problèmes qu'il soulève feront l'objet d'un examen approfondi. Ainsi, nous présenterons la dimension en apparence *subversive* de la démocratie définie en tant que fait majoritaire dans l'exemple de Sacher-Masoch.

Par la suite, explorant le devenir-démocratique, nous éclairerons la dimension *perverse* de la démarche de Deleuze, ou le second sens de la démocratie. Cette fois, nous nous pencherons sur la démocratie entendue comme un régime ayant peu de lois mais beaucoup d'institutions. Nous privilégierons, ici, une analyse en termes d'alliance, de contagion. Afin que ressorte l'aspect tribal de la pensée politique de Deleuze, nous nous tournerons cette fois vers Michel Foucault et son modèle de la peste et de la lèpre. Nous délaisserons l'ethnologie de Clastres pour l'archéologie de Foucault et soulignerons la façon dont Deleuze s'empare du modèle de Foucault, afin d'asseoir son raisonnement en termes de contagion et d'alliance, axes principaux du devenir-démocratique. Nous pourrions ainsi mieux cerner ce devenir-démocratique au sein des relations qu'entretiennent le philosophe-voyant (Deleuze) et le non-philosophe (Foucault).

Section 1 : Entre la démocratie et le devenir-démocratique

1.1) La démocratie est un fait majoritaire

Qu'il s'agisse de la démocratie et de ses composantes, le droit, la loi et le capitalisme, ce qui nous interpelle est ce que Deleuze perçoit dans chacune de ces entités, la façon dont il les critique. Il les critique sévèrement mais sa critique a une saveur particulière : elle n'est ni un véritable renversement, ni un conservatisme affirmé. Ce qui intéresse Deleuze dans la démocratie c'est, nous l'avons vu, la place qu'occupent la doxa et la communication, le droit, la loi sous toutes ses formes et finalement le capitalisme. Nous pouvons regrouper chacun de ces éléments sous la bannière de la philosophie politique.

Il existe, à prime abord, une dimension subversive dans cette philosophie politique. Mais à bien y regarder, on décèle aussi une mécanique perverse à l'œuvre dans la politique de Deleuze. Il n'est pas question alors de condamner de façon drastique ces entités mais de les paralyser afin d'en extirper toutes les possibilités.

La posture de Deleuze n'est pas une position médiane ou moyenne, elle est oblique, ce qui signifie que lorsqu'il regarde une situation ni de trop près ni de trop loin, il ne se situe pas à une distance idéale. Bien au contraire, sa posture est involontaire, c'est une lecture en termes de vitesse et de mouvement ou de repos. Selon Deleuze :

Elles [ces vitesses et ces lenteurs] ont en commun de pousser par le milieu, d'être toujours entre; elles ont en commun l'imperceptible, comme l'énorme lenteur de gros lutteurs japonais, et tout d'un coup, un geste décisif si rapide qu'on ne l'a pas vu. La vitesse n'a aucun privilège sur la lenteur : les deux tordent les nerfs, ou plutôt les dressent et leur donnent la maîtrise. (Dial, 112)

La démocratie, selon nous, est un concept pertinent dans la pensée de Deleuze si l'on comprend bien la posture qu'il adopte à son égard. Elle est sévèrement critiquée par Deleuze mais cette critique serait stérile si nous la comprenions uniquement en termes de réflexion sur le régime politique en tant que tel, sur le vivre ensemble. Elle est intéressante quand elle est accolée aux devenirs et qu'intervient le devenir-démocratique. Précisons les raisons qui nous poussent à affirmer la nécessité d'une double lecture.

Conceptualiser la philosophie politique chez Deleuze revient à se pencher sur sa critique négative de la démocratie, sur sa définition de la philosophie politique et sur ce qui en découle, à savoir son analyse du capitalisme, de l'histoire... Il serait fastidieux de présenter les concepts un à un. Il est plus logique de les regrouper afin d'en préciser le dénominateur commun : celui de la subversion. Il existe dans la philosophie politique de Gilles Deleuze des éléments qui nous poussent à affirmer la présence d'une dimension anarchique dans sa pensée. C'est le cas notamment de ce qui sépare le majoritaire du minoritaire. La démocratie, selon Philippe Mengue, est, dans la philosophie de Gilles Deleuze : « définie dans son essence comme le règne de l'opinion publique, du consensus, qui est majoritaire par essence. Elle s'oppose donc et fait obstacle aux puissances des minorités qui sont par nature inventives. Donc non seulement la démocratie n'est pas nouvelle mais elle écrase la nouveauté²²⁵. » Ce qui est subversif à nos yeux, c'est la façon

²²⁵ Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 102. Nous ne partageons pas du tout la vision de Mengue qui considère que « l'enseignement incontestable, et le meilleur, de la pensée deleuzienne, quoiqu'en pense son auteur, n'est pas *politique*, ni ne peut donner lieu à une action politique efficace et digne de ce nom. Aussi, la philosophie deleuzienne doit-elle nous fournir certaines bases pour une éthique postmoderne, ayant rompu avec les illusions historicistes de la révolution, et de l'histoire. » (p. 206). Mengue semble nous dire qu'il comprend mieux Deleuze que Deleuze ne se comprenait lui-même. Il décortique la critique deleuzienne de la démocratie et juge bon d'affirmer que la critique deleuzienne de la démocratie est dépassée et que la démocratie libérale l'a définitivement emporté. Par là, Mengue exclut toute pensée critique et passe selon nous, à côté de la posture de Deleuze en avançant l'hypothèse d'une éthique postmoderne dont il ne définit jamais les assises. Nous ne saisissons pas bien les raisons qui poussent Mengue

dont Deleuze conceptualise le majoritaire et le minoritaire. Selon lui, « les minorités et les majorités ne se distinguent pas par le nombre. Une minorité peut être plus nombreuse qu'une majorité. Ce qui définit la majorité, c'est un modèle auquel il faut être conforme : par exemple l'Européen adulte mâle habitant des villes... Tandis qu'une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus » (PP, 234). Ce qui signifie par exemple, qu'au Canada, la minorité francophone serait plus nombreuse que la majorité anglophone, même si cela est démographiquement inexact, parce que les francophones possèdent une langue qui n'est pas celle de la majorité. Leur volonté est de la conserver coûte que coûte même si ça et là, ils retombent sous le joug de la majorité, ce qui soulève le délicat problème de l'assimilation. Deleuze pousse le raisonnement plus loin quand il affirme : « quand une minorité se crée des modèles, c'est parce qu'elle veut devenir majoritaire, et c'est sans doute inévitable pour sa survie ou son salut (par exemple avoir un État, être reconnue, imposer ses droits). Mais sa puissance vient de ce qu'elle a su créer, et qui passera plus ou moins dans le modèle, sans en dépendre » (PP, 235).

Nous sauterions rapidement aux conclusions, si nous affirmions que nous avons trouvé une nouvelle façon de problématiser les relations entre anglophones et francophones au Canada. Nous sentons qu'il existe une dose de subversion dans ces propos, une forme de contestation. Deleuze lance une véritable bombe dans les rapports entre minorité et majorité. Mais nous commettrions une erreur si nous appliquions simplement les directives de Deleuze. Nous risquerions de retomber dans un face à face stérile entre majoritaire et

à plonger la pensée de Deleuze dans un univers postmoderne aux contours mal définis. La politique de Deleuze est une question de posture et elle ne se situe pas à un seul niveau critique, celui de la démocratie, mais déborde largement ce cadre en jouant en permanence sur le registre de l'involontarisme et les problèmes qu'il occasionne. Mengue survole l'intolérable, le cas Bartleby, la fabulation alors que ces concepts sont précisément au cœur de la politique deleuzienne. Nos thèses, à ce niveau là, s'opposent trait pour trait. Nous reviendrons sur ce problème de l'éthique dans le chapitre 6.

minoritaire. Deleuze ne nous offre pas une solution, une voie à suivre puisqu'il nous manque un ingrédient essentiel que Deleuze retire aussitôt qu'il nous le livre : la création en tant que telle. La création est ce qui, par définition ne se commande pas, ne se provoque pas et elle n'est pas à la portée de tous. François Zourabichvili illustre bien cela quand il avance qu'on :

ne choisit pas ce qui donne à penser, le philosophe n'a pas le choix des thèmes ou des problèmes; le seul critère – l'appréciation du nouveau ou de ce qui force à penser – paraît certes fragile, puisqu'il met en jeu la sensibilité, mais il s'agit d'une sensibilité non-recognitive qui n'est plus relative à un sujet constitué. Il y a là certainement une cruauté – par exemple dans le constat que « Dieu » aujourd'hui, ne fait plus penser²²⁶.

C'est le leitmotiv de l'involontarisme qui revient nous hanter. L'ensemble demeure par conséquent dénudé, dépouillé. Nous n'avons aucun intérêt à nous enfoncer dans une utilisation à contresens des mécanismes qu'il nous présente quand bien même ceux-ci sont séduisants, subversifs. Certes, ils ont le mérite d'éveiller notre curiosité et nous sommes libres de les utiliser mais nous ne ferions que les appliquer dans un mouvement de translation simpliste. C'est la leçon que nous tirons de cet échec, sans doute « parce que l'échec fait partie du plan lui-même : il faut en effet toujours reprendre, reprendre au milieu, pour donner aux éléments de nouveaux rapports de vitesse et de lenteur qui les font changer d'agencement, sauter d'un agencement à l'autre²²⁷ » (Dial, 113). Il en va de même lorsque nous nous penchons sur la façon dont Deleuze conçoit le rôle du gouvernement.

²²⁶ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 68.

²²⁷ Ce type de changements de rapports de vitesse et de lenteur ponctue notre thèse. Nous avons présenté la problématique politique dans un environnement débarrassé du désir, nous nous sommes éloignés d'une politique du prêt à penser de Negri. Nous avons explicité les notions d'infamie et de fabulation au sein du texte de Foucault (Chapitre 1), nous avons présenté les origines du devenir-animal dans *Instincts et institutions* (Chapitre 3) et la posture du chef chez Clastres (Chapitre 4).

Deleuze l'envisage toujours en termes de distance. La philosophie politique, selon lui :

ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher. (...) Les gouvernants, « satisfaits de leur condition présente dans l'État » saisissent l'intérêt général sous l'aspect de l'immédiat, comprennent la justice comme le bien de leur vie; pour eux *le plus distant est devenu le plus proche*. Inversement, les gouvernés voient *le plus proche devenir le plus lointain*, puisqu'ils ont mis « hors de leur pouvoir toute transgression des lois de la société ». (ES, 41. Nous soulignons)

L'effort exigé ici afin de cerner cette philosophie politique nous oblige à délaisser, par exemple, le clivage classique gauche-droite et sa charge idéologique, pour mieux le reformuler en termes de perception.

Par exemple, être de gauche pour Deleuze signifie que « les problèmes du tiers-monde sont plus proches de nous que les problèmes de notre quartier²²⁸. » L'idée est intéressante parce qu'elle renouvelle complètement une catégorisation floue. Si être de gauche, c'est « percevoir le pourtour, le monde, le continent », on ne part plus d'un point fixe (le Je, le Moi) mais d'un agencement collectif, d'une multiplicité. D'une certaine manière, on n'exprime plus une opinion (Je pense que...) mais on prend une distance vis-à-vis d'une question ou d'un problème²²⁹.

Le problème majeur auquel nous nous heurtons en permanence est celui d'une application éventuelle de cette politique : en quoi constitue-t-elle une avancée? Affirmer qu'être de gauche est une question de proximité est un procédé subversif qui apparaît

²²⁸ Gilles Deleuze, *L'abécédaire*.

²²⁹ « Du côté de la gauche, ça implique une nouvelle manière de parler. La question n'est pas tellement de convaincre mais d'être clair. Être clair, c'est imposer les "données", non seulement d'une situation, mais d'un problème. Rendre visibles des choses qui ne l'auraient pas été dans d'autres conditions » (Dial, 173).

simpliste. Tout deviendrait alors politique²³⁰, que l'on parle de majoritaire ou de minoritaire, de macro-politique ou de micro-politique. Le sentiment de subversion est bien présent mais nous sentons qu'il est limité et que la méthode employée par Deleuze semble beaucoup plus perverse que subversive. Autrement dit, qu'il est beaucoup plus attiré par « l'entre » et « l'hors » que par un renversement global. Que l'on songe au droit, à la loi, au capitalisme, il est toujours question d'une limite que Deleuze déplace ou tente de franchir.

Les figures de Sade et de Masoch dans leur rapport à la loi tel que développées par Deleuze dans *Présentation de Sacher-Masoch* nous aidera à mieux cerner le degré de subversion que nous évoquions en introduction. En effet, dans la pensée politique de Sade et de Masoch, le sadique a besoin d'institutions et le masochiste de relations contractuelles. Quelles positions adoptent-ils alors face à la loi et au droit ?

Nous écartérons d'emblée, ici, la critique de l'interprétation psychanalytique développée par Deleuze pour nous attarder sur l'idée de subversion qui éclôt dans l'attitude antagoniste de Sade et de Masoch face à la loi. Le problème que nous cherchons à poser, et par là à résoudre, consiste à évaluer la portée de la subversion ou de la révolution entreprise par Deleuze. Nous avons souligné qu'elle était limitée. Néanmoins, elle a une fonction dans sa pensée : elle agit comme repoussoir.

Deleuze est-il, par exemple, un révolutionnaire qui cherche à lutter contre la loi, le droit et le capitalisme ou bien est-il conservateur parce que la méthodologie qu'il emploie s'apparente étrangement au mouvement du droit, de la loi et du capitalisme? Est-ce que son

²³⁰ « Il n'y a pas de psychologie, mais une politique du moi. Il n'y a pas de métaphysique, mais une politique de l'être. Pas de science, mais une politique de la matière, puisque l'homme est chargé de la matière quand même. » (P&V, 10)

comportement est subversif ou irrévérencieux? Anarchique ou pervers? Ne masque-t-il pas alors un souci plus profond soit celui de l'intempestivité?

Nous pensons que la présentation de Sacher-Masoch est à même de nous fournir des indications précieuses pour répondre à ces questions.

Deleuze analyse, par le biais de Sade et de Masoch, deux façons de dépasser la loi. Il en souligne dans un premier temps, l'image classique : « La loi n'est qu'un pouvoir second et délégué, elle dépend d'un plus haut principe qui est le Bien. Si les hommes savaient ce qu'est le bien, ou savaient s'y conformer, ils n'auraient pas besoin de loi » (SM, 71). Ensuite, il place Sade et Masoch face à l'épreuve de la destitution du Bien. Il se demande alors ce qui se passe quand le « principe supérieur n'est plus, ne peut plus être un Bien capable de fonder la loi et de justifier le pouvoir qu'elle lui délègue? » (SM, 71). Finalement, il présente la réponse de Sade et de Masoch. Chez Sade :

Le tyran parle le langage des lois, et n'a pas d'autre langage. Il a besoin de l'ombre des lois; et les héros de Sade se trouvent investis d'une étrange antityrannie, parlant comme aucun tyran ne pourra parler, comme aucun tyran n'a jamais parlé, instituant un contre-langage. La loi est donc dépassée vers un plus haut principe, mais ce principe n'est plus un Bien qui la fonde; c'est au contraire l'idée d'un Mal, Être suprême en méchanceté, qui la renverse. (SM, 77)

Ce mouvement anarchique rappelle le perpétuel « effondement » de la caverne platonicienne, cette caverne à ciel ouvert. Un mouvement chaotique où Platon et le sophiste se confondent l'espace d'un bref instant pour indiquer un renversement éventuel²³¹.

²³¹ Voir le Chapitre 2, la section intitulée Renverser le platonisme.

Chez Masoch, le processus est différent. Selon Deleuze, le héros masochiste, lui, prend la loi au mot et c'est :

Par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité, et en attendre précisément ce désordre qu'elle est censée interdire et conjurer. (...) Dès lors, c'est à force d'observer la loi, d'épouser la loi, qu'on goûtera quelque chose de ces plaisirs. La loi n'est plus renversée ironiquement, par remontée vers ces principes, mais tournée humoristiquement, obliquement par approfondissement des conséquences. (SM, 77)

Il y aurait par conséquent un double mouvement. Le premier substitue un principe à un autre afin de le réaliser. Le second, lui, use les rouages de l'intérieur. Celui-ci rappelle le nihilisme achevé, le nihilisme vaincu par lui-même.

Mais les difficultés subsistent. Que l'on parle de Bien ou de Mal, le mouvement est qualifié de révolution permanente et élimine la tyrannie pour rétablir l'anarchie comme institution. La contradiction performative révèle l'ambiguïté du problème : Sade instituerait l'anarchie. Nous ne pouvons emprunter cette voie, elle est limitée par définition.

En ce qui a trait à la position conservatrice du héros masochiste, elle semble se rapprocher de celle que nous imputons à Deleuze. Une position aristocratique, qui évoque, le nihilisme achevé. Le mouvement de subversion n'est rien sans un mouvement plus pervers. L'attitude de ces deux personnages conceptuels nous permet de mieux cerner ce que Deleuze entend par subversion. La subversion contient toujours une dose cachée de perversion. Ce second terme revêt plus d'importance à nos yeux dans la résolution du problème politique.

Autrement dit, le comportement anti-tyrannique de Sade équivaut à la lutte que mènent Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'Anti-Œdipe* face à l'État fasciste. Selon Foucault : « Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand on croit être un

militant révolutionnaire? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos cœurs et nos plaisirs, du fascisme? (...) Deleuze et Guattari, pour leur part, guettent les traces les plus infimes du fascisme dans le corps²³² ». C'est le versant anarchique qui éclate ici dans toute sa splendeur²³³. C'est la lutte contre la tyrannie sous toutes ses formes : la dictature, le fascisme, la loi du prêtre, du psychanalyste, le jugement, la morale.

En revanche, le conservatisme est, lui, pervers dans l'immobilisme apparent qu'il suggère. Sade et Masoch contournent la loi, sans pour autant la renverser totalement. La fragilité du raisonnement prévaut dans la mesure où nous nous retrouvons entre un renversement impossible et une perversion possible. La nuance entre ces deux comportements politiques est mince. En effet, selon Zourabichvili : « la politique naît enfin, mais on dirait la mise au monde d'un paralytique, ne laissant le choix qu'entre un fantôme d'action et une fascination pétrifiée ». Si le comportement de Sade renvoie à *L'Anti-Cédipe*, celui de Masoch nous plonge dans l'univers de *Mille plateaux* et nous renvoie à sa violente prudence. L'élégante formule de Jacques Rancière capture parfaitement cela : « la pensée créatrice doit toujours s'auto-mutuler, s'enlever des bras, pour contrarier la logique selon laquelle elle reprend sans cesse aux images du monde la liberté qu'elle leur restitue²³⁴ ».

En somme, seul ce qui se passe entre ces deux comportements est à même de nous livrer la politique de Deleuze. Seule la posture inversée de Deleuze nous permet de répondre correctement à la question politique. C'est le sens de l'expression : « Tout est politique mais toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique » (MP, 260.

²³² Michel Foucault, « Une introduction à la vie non-fasciste », p. 50.

²³³ Nous ne reviendrons pas sur les problèmes qu'il soulève. Voir le chapitre 2 section 1.3.

²³⁴ Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, p. 159.

Nous soulignons). Frédéric Jameson résume parfaitement cette distance, cette politique de l'intervalle, lorsqu'il avance :

Nous avons vu ce qu'il en était des intentions politiques de nos auteurs : dans *L'Anti-Œdipe*, il s'agissait de trouver une méthode pour distinguer la gauche de la droite et fonder cette distinction, sinon dans l'être, du moins dans les structures. Mais c'est une intention qui risque de mener tout droit à la construction de nouvelles idéologies : ne pourrait-on voir ici à l'œuvre un effort immense pour produire une nouvelle idéologie, un nouveau mythe, capable de tout repenser et d'organiser tout l'éventail des disciplines et des spécialités actuelles en vue d'une praxis à venir? Sans doute, mais lorsque la production idéologique est à ce point consciente d'elle-même, lorsqu'elle est voulue et se marque ainsi comme totalisante...est-ce qu'il ne faudrait pas la distinguer de cette autre production idéologique masquée et omniprésente qui induit l'inconscient à ignorer l'opération idéologique à proprement parler afin de se présenter comme une connaissance et un savoir justifiés par l'épistémologie et par le statut des sciences? Je pense que nous touchons ici à cette frontière fuyante mais nette entre l'idéologie et la prophétie : entre une opération souterraine mettant en jeu des impensées et des schèmes cachés, et la grande voix prophétique qui assume tous les risques d'une nouvelle vision du monde proprement politique et même quasiment religieuse ou métaphysique, dont on constate la carence dans le monde actuel et dont l'existence marquerait la possibilité d'une transformation à venir, et de ce fait la possibilité d'un avenir en tant que tel. (...) Mais un des risques de la prophétie assumés par la prophétie, c'est justement celui de se défaire de toute justification et de s'exposer au refus des contemporains : la grande prophétie de nos jours, quand elle paraît, risque de passer pour une affaire non seulement anachronique mais aussi excentrique et mineure ou nomadique, exactement au sens que nos auteurs ont conféré à ces termes²³⁵.

Jameson a parfaitement saisi la double lecture nécessaire à la compréhension de la politique chez Deleuze que nous mettons à l'épreuve ici. La distance qui sépare le philosophe-voyant, le prophète et le non-philosophe se manifeste bien dans celle qu'il perçoit entre la prophétie et l'idéologie. Nous sentons bien qu'il y a chez Deleuze des éléments profondément subversifs. Sa vision du majoritaire et du minoritaire l'est à maints égards.

²³⁵ Frédéric Jameson, « Les dualismes aujourd'hui », Éric Alliez, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 387.

Deleuze nous annonce une politique, mais cette politique est à venir, insaisissable en l'état. Les repères politiques traditionnels que nous possédons, l'idéologie, les programmes politiques, l'État, sont balayés au profit de substituts, à prime abord, fort peu malléables : le minoritaire, la jurisprudence... Deleuze, comme le souligne habilement Jameson, assume très bien cette posture. La politique de Deleuze nécessite une double lecture, à la fois subversive et perverse. Le devenir-démocratique n'est rien sans la démocratie, tout comme l'aristocratie n'est rien sans la démocratie.

En se décentrant constamment face à cet objet politique, Deleuze ouvre la voie à une réflexion politique qui ne s'exercera plus en termes d'application ou de représentation, mais de création. Le risque, finement perçu par Jameson, est celui de l'incrédulité qu'un tel geste suscite. S'il est aisé de sentir la dose de subversion qui habite les propos de Deleuze, c'est la perversité de son raisonnement qui doit être soulignée en permanence. Ces déplacements subtils, ce que d'aucuns perçoivent comme une carence, ne sont que le reflet d'une pensée qui refuse de céder à un certain pragmatisme au risque d'être souillée. Deleuze est discret face à la politique. Selon Nietzsche : « Ne grave le monde autour de ceux qui inventent des vacarmes nouveaux mais bien autour de ceux qui inventent des valeurs nouvelles; *en silence*, il grave²³⁶ ». C'est dans la création et l'épuisement de possibles²³⁷ que cette posture se manifeste.

Après le droit et la loi, le capitalisme n'échappe pas à cette pensée créatrice. Si nous avons pu avancer l'idée d'une homologie structurelle entre la pensée de Deleuze et le

²³⁶ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Folio, 1971, p. 169.

²³⁷ Voir l'épuisé et le fatigué.

mouvement du capitalisme²³⁸, c'est sans doute parce que Deleuze avance que « ce qui nous [Deleuze et Guattari] intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le Capital lui-même » (PP, 232); et ailleurs: « Et, c'est bien la puissance du capitalisme, que son axiomatique n'est jamais saturée, qu'il est toujours capable d'ajouter un nouvel axiome aux axiomes précédents. » (ACE, 298). La résonance est forte entre la méthodologie employée par Deleuze, et qui consiste à faire des enfants dans le dos, et le mouvement du capitalisme qui s'élargit sans cesse. Néanmoins, la comparaison s'arrête là. Puisque le capitalisme n'est pas créateur en tant que tel, il n'est pas mû par ce souci d'intempestivité, bien au contraire, l'État capitaliste est dans une situation différente :

cet axiomatique, il ne l'invente pas, puisqu'elle se confond avec le capital lui-même. Il en naît, il en résulte, il en assure seulement la régulation, il en règle ou même organise les ratés comme condition de fonctionnement, il en surveille ou en dirige les progrès de saturation et les élargissements correspondants de limite. Jamais un État n'a autant perdu la puissance, pour se mettre au service du signe de puissance économique. (ACE, 300)

Le capitalisme ne parvient pas à s'extraire du domaine de la représentation, il copie un comportement qui est celui du capital lui-même. Or, ce qui intéresse Deleuze, c'est cette anomalie du capital, cette puissance anormale qui le séduit. Rappelons que l'anormal n'est « ni individu ni espèce, il ne porte que des affects, et ne comporte ni sentiments familiers ou subjectivés, ni caractères spécifiques ou significatifs. (...) position périphérique qui fait que l'on ne sait plus si l'anormal est encore dans la bande, déjà hors de la bande, ou à la frontière mouvante de la bande » (MP, 300). Deleuze ne fait en rien l'éloge du capitalisme,

²³⁸ Voir le Chapitre 2, section 2.

ou du néo-libéralisme, il est certes séduit par le capital, mais fidèle à sa posture de guetteur, il demeure vigilant à l'endroit de la mécanique de l'État capitaliste. Il est critique à son égard, mais cette critique est perverse. Elle nécessite une double lecture. Sous ses habits de révolutionnaire, Deleuze dissimule bien une volonté de résistance au présent. Tournons-nous dès maintenant vers le versant pervers de cette lecture de la démocratie.

1.2) La perversion : prélude au devenir-démocratique

Afin d'analyser la façon dont Deleuze aborde le devenir-démocratique, prenons l'exemple de « la peste » et de « la lèpre » extrait de *Surveiller et punir* de Michel Foucault. Ce modèle est pertinent selon nous parce qu'il permet de comprendre comment fonctionne notre société en termes de stratégie de pouvoir chez Foucault et en termes de fuite chez Deleuze. Ce qui retiendra notre attention, c'est la façon dont Deleuze transforme cet exemple dans son ouvrage intitulé *Foucault* et introduit le concept de contagion. Soulignons que la contagion renvoie à une pensée liquide, à un devenir-liquide.

Il ne s'agira pas une nouvelle fois d'aborder la démocratie en tant que régime politique mais plutôt de la comprendre tel que Deleuze l'envisage lui-même. Ce qui signifie que d'un point de vue de la philosophie politique classique son analyse est inclassable. Nous la qualifions de perverse puisqu'elle s'éloigne d'un questionnement classique en philosophie politique sur le meilleur régime. Si la subversion désignait un face à face entre le majoritaire et le minoritaire et indiquait un renversement global, la perversion, elle, renvoie à l'attrait qu'éprouve Deleuze pour le petit, la diagonale, la pente.

C'est la raison pour laquelle nous présenterons le mouvement global de la pensée de Deleuze au sein du modèle de la « peste » et de la « lèpre », ce mouvement de partage, afin de souligner la perversité de son raisonnement.

La peste et la lèpre

Dans la pensée de Michel Foucault,

si l'on considère l'ensemble des dispositifs situés dans un espace social, il est possible de tracer un schéma général qui en résumera la situation. Le diagramme, est un « mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique : c'est en fait une figure de technologie politique qu'on peut et qu'on doit détacher de tout usage spécifique » (SP, 207). Le diagramme a par définition deux branches, une fonction non-formalisée (discipliner, gérer, optimiser) s'appliquant sur une matière quelconque non-formée (corps, vie, âme) (F, 79). Polyvalent dans ses applications, le diagramme est un « modèle généralisable de fonctionnement; une manière de définir les rapports du pouvoir avec la vie quotidienne des hommes » (SP, 207). C'est aussi « une liste indéfinie [d'actions sur les actions] mais qui concerne toujours des matières non-formées, non-organisées, et des fonctions non-formalisées, non finalisées, les deux variables indissolublement liées. Le Panopticon, par exemple, serait l'expression abstraite de tous les dispositifs (prisons, écoles, casernes, etc.) qui servent à discipliner (fonction) des corps (matière) »²³⁹.

Ce qui nous fascine avec ce modèle du panoptique de Bentham, c'est la vision d'ensemble de la société qu'il suggère et les techniques disciplinaires qu'il sous-tend.

²³⁹ Nous nous appuyons dans cette section sur le travail d'Alexandre Brassard Desjardins, 1997, *La Résistance politique dans la pensée de politique de Michel Foucault*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, p. 6, sur les cours de Carol Levasseur, professeur de Science politique à l'Université Laval et sur les ouvrages de Michel Foucault. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975. Ici et par la suite SP; *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, 1976, Tome 1. Ici et par la suite HS.

Foucault, avant de présenter le Panopticon de Bentham, en distingue deux principales: la « peste » et la « lèpre ». Selon lui,

le partage constant du normal et de l'anormal, auquel tout individu est soumis, reconduit jusqu'à nous et en les appliquant à de tout autres objets, le marquage binaire et l'exil du lépreux; l'existence de tout un ensemble de techniques et d'institutions qui se donnent pour tâche de mesurer, de contrôler, et de corriger les anormaux, fait fonctionner les dispositifs disciplinaires qu'appelait la peur de la peste. (SP, 201)

La lèpre est cette maladie qui a donné lieu à l'exil, au grand renfermement, au partage. La peste a donné lieu à un quadrillage, à un découpage, à des schémas disciplinaires (SP, 200). Foucault décrit les règlements adoptés au XVIIIe siècle par une ville plongée dans une situation de crise afin d'endiguer l'épidémie dont elle est victime. Ce que Foucault souligne, c'est que ces techniques de pouvoir nous régissent encore de nos jours quand bien même ce type d'épidémie n'existe plus dans les sociétés occidentales. Nous ne nous étendrons pas sur l'architecture du pouvoir qui en découle. Nous nous contenterons d'avancer ceci.

Ce qui nous intéresse dans un premier temps, c'est la répartition spatiale des individus dans la société. Notre type de gouvernementalité, celle qui caractérise notre société, correspond à ce que Foucault appelle le diagramme pastoral :

L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines : anatomo-politiques du corps humain*. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier : leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population*. (HS, 183)

Foucault parle d'exclusion, d'exil et de quadrillage ou de techniques d'individualisation qui visent à dresser l'individu, à le discipliner (anatomo-politique) et d'un mécanisme plus général qui vise les mouvements de la population (bio-politique). L'exil, c'est la façon dont on cherche à se débarrasser des lépreux. *L'Histoire de la folie* montrait déjà les traitements réservés aux anormaux, ceux que l'on envoyait sur une île. L'œil scrutateur du pouvoir, le fantasme réalisé par la figure du panoptique, celui qui consiste à observer la population d'un seul coup d'œil, ce fantasme achevé et réalisé par les mécaniques totalitaires de pouvoir, est aussi partiellement à l'œuvre dans nos sociétés. L'abandon de la punition, c'est-à-dire l'élimination physique des individus au profit de la surveillance, n'est pas une forme de pitié ou de courtoisie mais un renforcement des technologies du pouvoir.

La peste, elle, a entraîné des mécanismes où le pouvoir se rapproche de l'individu. Le pouvoir, dans sa dimension capillaire, travaille l'individu au corps.

Ce qui anime ces mutations du pouvoir, ce rapprochement et cet éloignement du corps des individus, c'est « la hantise des *contagions*, de la peste, des révoltes, des crimes, du vagabondage, des désertions, des gens qui apparaissent et disparaissent, vivent et meurent dans le désordre » (SP, 200. Nous soulignons). Et, c'est à ce moment précis que la perversion de la démarche de Deleuze se manifeste.

Deleuze, une nouvelle fois, prolonge la pensée de Foucault, en insistant sur la « prolifération par contagion » (MP, 295). Si le quadrillage dans le cas de la peste ou l'exil dans celui de la lèpre est motivé par la crainte du désordre, de la désertion, alors ne pourrait-on y voir, a contrario, une issue possible pour déstabiliser une mécanique de contrôle bien huilée?

Deleuze franchit le pas entre l'épidémie et la contagion. Il serait par conséquent nécessaire, selon lui, de réaffirmer la présence virtuelle de ces fléaux dans notre société, non pour illustrer les mécanismes de pouvoir à l'œuvre dans notre société, tâche remplie par Michel Foucault²⁴⁰, mais plutôt dans le but de s'emparer de ce qui les anime, la « hantise des contagions ». Deleuze réinjecte, par là, du désordre dans une société ordonnée²⁴¹. C'est le principe même de la fuite : « fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau » (Dial, 47).

D'une certaine manière, en décrivant les stratégies de pouvoir, Foucault nous montre comment le diagramme composé par la peste et la lèpre repose sur le face-à-face lèpre-peste pour aboutir à une forme de croisement, à une sorte de chiasme où « d'un côté, on pestifère les lépreux; on impose aux exclus la tactique des disciplines individualisantes; et d'autre part l'universalité des contrôles disciplinaires permet de marquer qui est lépreux et de faire jouer contre lui des mécanismes dualistes de l'exclusion » (SP, 201). Foucault insiste beaucoup sur la souplesse du modèle (traiter les lépreux comme des pestiférés). Or, comment Deleuze perçoit-il la société (ou plus précisément le diagramme qui la caractérise) et comment son travail se distingue-t-il, le cas échéant, de celui de Foucault?

²⁴⁰ Il faut garder présent à l'esprit que Deleuze ne s'intéresse pas au pouvoir en tant que tel, qu'il considère à l'instar de Spinoza, le « plus bas degré de la puissance ».

²⁴¹ Comme il l'avait fait avec l'exemple de Robinson. Voir la section l'épuisé et le fatigué dans le chapitre 3.

Ce traitement de près, de loin de la société permet à Deleuze de rejeter un traitement trop métaphorique des concepts avancés, ce qui reviendrait à considérer la peste et la lèpre comme des maladies historiques de société au lieu d'en soulever l'articulation ou ce qu'il y a derrière. Et ce qu'il y a derrière, nous l'avons vu, chez Foucault, c'est la figure du panoptique, « dispositif important, car il automatise et désindividualise le pouvoir » (SP, 203) et chez Deleuze, c'est la « contagion ». Deleuze s'intéresse, cette fois, non plus uniquement à la hantise qu'elle suscite mais à la prolifération qu'elle génère parce que, selon lui, le « diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation » (MP, 176, note 36). C'est la création de possibles qui anime sa pensée. Ce qui ne signifie pas que Foucault tombe dans le piège de la métaphore, bien au contraire, il développe simplement autre chose, puisque la finalité de son œuvre et la méthodologie qu'il emploie sont distinctes de celles de Deleuze. Deleuze ne se préoccupe guère de l'aspect stratégique du pouvoir pour privilégier les lignes de fuite, la fuite en tant que telle. Le lien s'éclaircit lorsque l'on comprend que le diagramme, selon Deleuze, renvoie à la création, ou encore :

il ne fonctionne jamais pour présenter un monde préexistant, il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité. Il n'est pas sujet de l'histoire, ni qui surplombe l'histoire. Il fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. Il double l'histoire avec un devenir. (F, 43)

Nous comprenons mieux alors la vision de la société de Deleuze où le devenir s'oppose à l'histoire, et où la politique de Deleuze est relative au devenir. Nous nous apercevons que le raisonnement prend toute son ampleur chez Deleuze par le biais de la contagion. C'est toujours à l'aide du devenir qu'une telle réflexion est possible. Deleuze ne se contente pas

de reprendre à son compte le raisonnement de Foucault, il le transforme, il métamorphose les concepts. Il y a plus chez Foucault qu'un face à face lassant entre la peste et la lèpre. Il y a une continuité entre ces deux entités que tout sépare à prime abord : la contagion. Elle prend la forme, chez Foucault, sans que celui-ci ne s'y attarde véritablement, du vagabondage, des désertions, et, chez Deleuze, d'une fuite. C'est ici que s'opère le partage entre Deleuze et Foucault²⁴². Deleuze paralyse le récit de Foucault et exploite ce « rêve politique de la peste²⁴³ » (SP, 199).

Afin d'y parvenir, Deleuze oppose « l'épidémie à la filiation, la contagion à l'hérédité, le peuplement par contagion à la reproduction sexuée » (MP, 295). Le point de départ est le même, celui d'un diagramme qui caractériserait notre société puisque « toute société a son ou ses diagrammes » (F, 43). Le diagramme qui caractérise notre société est plus proche, selon lui, de celui d'une société primitive que d'un modèle étatique omniscient. Nous revoilà aux prises avec le chef de tribu, de meute²⁴⁴.

²⁴² « Je me souviens qu'on en avait parlé au moment où il a publié *La Volonté de savoir*. On n'avait pas la même conception de la société. Pour moi, une société, c'est quelque chose qui ne cesse pas de fuir par tous les bouts. Quand vous dites que je suis plus fluide, oui, vous avez complètement raison. Ça fuit monétairement, ça fuit idéologiquement. C'est vraiment fait de lignes de fuite. Si bien que le problème d'une société, c'est comment empêcher que ça fuit? Pour moi, les pouvoirs viennent après. L'étonnement de Foucault, ce serait plutôt : mais avec tous ces pouvoirs, et toute leur sournoiserie, toute leur hypocrisie on arrive quand même à résister. Moi, mon étonnement, c'est l'inverse. Ça fuit de partout, et les gouvernements arrivent à colmater. On prenait le problème en sens inverse. Vous avez raison de dire que la société c'est un fluide, ou même pire, un gaz. Pour Foucault, c'est une architecture » (DRF, 261).

²⁴³ Rappelons que rêver selon Gros, signifie « naviguer en suivant le courant d'une pensée, même si l'on sait que la direction n'appartient même plus à cette pensée comme bien propre (elle en constitue plutôt comme le plus juste écho). » Frédéric Gros, « Le Foucault de Deleuze. Une fiction métaphysique », p. 54.

²⁴⁴ Voir la section précédente sur Clastres.

Deleuze met donc l'accent sur l'alliance, la contagion et non la filiation ou l'hérédité. Il constate que « les animaux sont des meutes, et les meutes se forment, se développent et se transforment par contagion » (MP, 296). L'inspiration purement foucauldienne de ce mouvement, de la peste à la lèpre, vers la contagion, lui permet de poser son regard sur la société de près et de loin. De près, quand il affirme que la meute est une « réalité animale », de loin quand il affirme qu'elle est aussi la « réalité du devenir-animal de l'homme » (MP, 296). Le rapport entre ce développement par contagion et un développement par filiation ou hérédité lui permet d'affirmer qu' :

il est absurde de hiérarchiser les collectivités animales du point de vue d'un évolutionnisme de fantaisie où les meutes seraient au plus bas, et feraient ensuite place à des sociétés familiales et étatiques. Au contraire, (...) l'origine est tout autre que celle des familles et des États, ne cessant de les travailler en dessous, de les troubler du dehors, avec d'autres formes de contenu, d'autres formes d'expression. (MP, 297)

La contagion, c'est ce qui existe derrière les dispositifs disciplinaires, c'est ce qui vient troubler l'ordre existant, celui d'un ordre marqué par la filiation, par l'hérédité, celui de l'État. La société, telle que Deleuze la considère, est marquée par le rapport entre l'État et ce qui le travaille en dessous, le minoritaire, le groupusculaire, le moléculaire. L'analyse de Deleuze, parce qu'elle repose en son sein sur l'idée de mouvement, de vitesse, ne peut se réduire à cette idée d'une lutte entre le molaire (la forme-État) et le groupusculaire, le moléculaire. Nous nous contenterions simplement, dans ce cas-ci, de juxtaposer des paradoxes, d'approfondir un dualisme.

Or, Deleuze avance l'idée de contagion qui lie deux termes hétérogènes sans qu'il y ait un lien direct entre l'État et la meute, ou une logique évolutionniste qui les anime. Ce qu'il est primordial de saisir, ce sont les rapports de mouvement et de vitesse. Selon Deleuze :

Les mouvements, et les devenirs, c'est-à-dire les purs rapports de vitesse et de lenteur, les purs affects, sont en dessous ou au-dessus du seuil de perception. Sans doute les seuils de perception sont relatifs, il y en aura toujours un capable de saisir ce qui échappe à un autre : l'œil de l'aigle...Mais le seuil adéquat, à son tour, ne pourra procéder qu'en fonction d'une forme perceptible et d'un sujet perçu, aperçu. Si bien que le mouvement pour lui-même continue à se passer ailleurs : si l'on constitue la perception en série, le mouvement se fait toujours au-delà du seuil maximal et en deçà du seuil minimal, dans des intervalles en expansion ou en contraction (micro-intervalles). (MP, 344)

Ce qui nous intéresse d'un point de vue politique, c'est cette pensée de l'intervalle.

Ce qui passe entre l'architecture foucauldienne et la fuite deleuzienne, ce qui coule entre, c'est l'alliance, l'universelle fraternité. Foucault, l'« optimiste heureux²⁴⁵ » et Deleuze, le « pessimiste joyeux²⁴⁶ » constituent des exemples de choix pour démontrer les entrelacs de la pensée de Deleuze et le subtil partage qu'il opère²⁴⁷ ou encore la façon dont Deleuze fait *un enfant dans le dos* de Foucault. Il est nécessaire de comprendre la subtilité du raisonnement de Deleuze, sa perversité, lui qui ne cesse d'appeler à un devenir-démocratique, à un peuple qui manque. C'est le sens de la formule :

toute pensée est déjà une tribu, le contraire d'un État. Et une telle forme d'extériorité pour la pensée n'est pas du tout le symétrique de la forme intériorité. À la rigueur, il n'y aurait de symétrie qu'entre des pôles ou des foyers différents d'intériorité. Mais la forme d'extériorité de la pensée – la force toujours extérieure à soi ou la dernière force, la nième puissance –

²⁴⁵ Maurice Blanchot, *Foucault, tel que je l'imagine*, p. 16.

²⁴⁶ François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri : une richesse et une chance », p. 3.

²⁴⁷ Les différences qui existent entre les deux sont minimales mais révélatrices, entre autres, du rôle de l'intellectuel dans la cité. Selon Lawrence Olivier, la tâche de l'intellectuel telle que la conçoit Foucault, qui est « de ne pas proposer, et même de faire en sorte que les gens "ne sachent plus quoi faire", de rendre problématique leur geste, leur discours, ne signifie pas qu'il n'y a rien à faire mais plutôt qu'en n'essayant pas d'enfermer et de lier ceux qui luttent en leur disant quoi faire, on rend possible de nouvelles façons de se gouverner. En d'autres termes, il s'agit pour l'intellectuel de créer les conditions pour que ceux qui luttent contre le pouvoir puissent parler eux-mêmes d'eux-mêmes. » Lawrence Olivier, *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, p. 167. Deleuze, lui, n'est pas très loin de Foucault. Néanmoins, nous l'avons vu, il ne propose rien et ne veut surtout pas redonner la parole aux masses et à leurs opinions. Il ne s'intéresse pas aux stratégies de pouvoir mais à la société en tant que fluide ou gaz. Il ne sera pas du tout question alors de parler de soi, de ses expériences, de son vécu mais de permettre que *quelque chose passe ou se passe*.

n'est pas du tout une autre image qui s'opposerait à l'image inspirée de l'appareil d'État. C'est au contraire la force qui détruit l'image et ses copies, le modèle et ses reproductions, toute possibilité de subordonner la pensée à un modèle du Vrai, du Juste ou du Droit (le vrai cartésien, le juste kantien, le droit hégélien, etc.) (MP, 467).

C'est la contagion, le devenir liquide, la dimension tribale à l'œuvre dans la société qui intéressent Deleuze. C'est ce devenir-démocratique, ce second sens de la démocratie qui l'emporte.

1.3) Le devenir-démocratique

Nous avons illustré jusqu'à présent la façon dont Deleuze adoptait une posture à la fois proche et lointaine des affaires de la cité puisque, comme nous l'avons mentionné, sa posture est comme un suspens inversé. Ce qui nous a guidé, c'est cet énoncé un peu obscur à prime abord de Deleuze : « Rester dans la philosophie, c'est aussi sortir de la philosophie, cela revient à sortir de la philosophie par la philosophie. Ce n'est pas pas faire autre chose, c'est avant tout une rencontre²⁴⁸. » Nous avons montré le lien hétérogène qui unissait et permettait la rencontre entre, par exemple, la philosophie et la non-philosophie, la politique

²⁴⁸ *L'abécédaire* de Gilles Deleuze. Cet énoncé rappelle le rôle qu'a pu jouer Dieu dans la peinture au XVII^e siècle et décrit bien le mouvement de la pensée de Deleuze. Selon lui : « la peinture à cette époque a d'autant plus besoin de Dieu que le divin, loin d'être une contrainte pour le peintre, est le lieu de son émancipation maximum. En d'autres termes, avec Dieu il peut faire n'importe quoi, il peut faire ce qu'il ne pourrait pas faire avec les humains, avec les créatures. (...) Ce que les peintres, ce que les philosophes ont fait subir à Dieu représente, ou bien la peinture comme passion, ou bien la philosophie comme passion. Les peintres font subir une nouvelle passion au corps du Christ; ils le ramassent, ils le contractent. La perspective est libérée de toute contrainte de représenter quoi que ce soit et c'est la même chose pour les philosophes. (...) encore une fois, de même que le peintre devait se servir de Dieu pour que les lignes, les couleurs et les mouvements ne soient plus astreints à représenter quelque chose d'existant, le philosophe se sert de Dieu, à cette époque, pour que les concepts ne soient plus astreints à représenter quelque chose de préalable, de donné tout fait. Il ne s'agit plus de se demander ce que représente un concept. Il faut se demander quelle est sa place dans un ensemble d'autres concepts. » Cours du 25/11/1980.

et la philosophie politique, l'aristocratie et la démocratie, *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*. Ce n'est pas un lien direct qui unit chacune de ces entités mais un lien oblique, transversal : la posture de Deleuze. Cette posture, définie comme un suspens inversé est celle du philosophe qui s'expose à des affects et celle qui renvoie à la méthodologie de Deleuze. Cette posture est risquée, parce qu'inédite et suppose une double lecture. Elle doit être conceptualisée de près et de loin.

De près, quand elle a trait à la philosophie politique, de loin quand elle traite des devenirs. Ce mouvement de près et de loin, que nous décomposons, n'en constitue en réalité qu'un. Deleuze d'un point de vue politique, adopte la posture du philosophe-voyant, qui n'est rien sans le non-philosophe. Selon lui : « le devenir est toujours double, et c'est ce double devenir qui constitue le peuple à venir et la nouvelle terre. Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non-philosophie devienne la terre et peuple de la philosophie » (QPH, 105).

Ce qui nous intéresse, d'un point de vue politique, c'est ce qui coule entre, c'est-à-dire l'ensemble des conditions qui nous permettent de réfléchir à nouveau le problème politique (la volonté de résistance au présent, un nouveau peuple, une nouvelle terre).

Si la société, pour Deleuze, se caractérise « moins par ses contradictions que par ses lignes de fuite » (PP, 232) la démocratie, parce qu'elle permet l'éclosion de l'opinion et le développement de la communication, est critiquée par Deleuze. « Les démocraties sont des majorités, mais un devenir est par nature ce qui se soustrait toujours de la majorité » (QPH, 104). Comment peut-on alors parler d'un devenir-démocratique et quelle place occupe-t-il dans la politique de Deleuze?

La loi, le droit, le capitalisme sont critiqués par Deleuze mais cette critique que nous avons qualifiée de perverse, nécessite une attention particulière. Deleuze prend la doxa à

rebours et ironise sur les capacités respectives du droit et du capitalisme, bref, sur ce qui constitue la démocratie. Ce qui ne signifie pas qu'il évacue d'emblée ces entités. Ce qui importe, d'un point de vue politique, c'est ce qui se passe « hors » et « entre » ces institutions et non de savoir si le capitalisme est véritablement critiqué. C'est la création de concepts qui « fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore » (QPH, 104). Notre premier réflexe est de rechercher ce que signifie ce nouveau peuple, cette nouvelle terre. Nous nous heurtons à une grande déception quand nous apprenons que ces derniers ne font pas partie de nos démocraties (QPH, 104). Il est nécessaire par conséquent de regarder ailleurs. Affirmer que la politique de Deleuze se situe au niveau de sa philosophie politique signifie se pencher sur son analyse du droit, de la loi et du capitalisme, la comprendre en tant que régime politique (la démocratie), ou point d'origine ou d'arrivée de la politique de Deleuze. Or, nous avons vu qu'une double lecture de la démocratie est nécessaire parce que Deleuze ne la considère justement pas en terme de régime politique mais l'envisage plutôt en termes de devenir-démocratique.

Seule, la philosophie politique de Deleuze ne présente que peu ou pas d'intérêt parce que son rapport à la démocratie est ambigu. Deleuze fait preuve d'un certain pragmatisme qu'il définit comme un « double principe d'archipel et d'espérance » (CC, 111). La démocratie en tant que fait majoritaire est sévèrement critiquée, tout comme le capitalisme, le droit, et la loi, mais cette critique vise un objectif bien précis : celui de l'intempestivité. Certes, ces entités nous fournissent un refuge, un archipel, Deleuze parle ailleurs d'une île déserte « qui est le minimum nécessaire à ce recommencement, le matériel survivant de la première origine, le noyau ou l'œuf irradiant qui doit suffire à tout reproduire » (ID, 16). Mais si l'on cherche véritablement à saisir sa politique, alors il faut

se tourner vers le devenir-démocratique. Deleuze, quand il parle d'une terre, d'un nouveau peuple, se garde bien de les identifier. Il martèle sans cesse leur présence afin que nous les cherchions, que nous continuions d'espérer afin de raviver notre croyance dans ce monde-ci. La démocratie, parce qu'elle fait référence à un fait majoritaire, ne nous permet pas d'accéder à ce peuple, à cette terre, de façon directe. Le devenir-démocratique, lui, réunit les composantes indispensables à une telle tâche parce qu'il ne se confond pas avec les États de droit (QPH, 108).

Ce devenir-démocratique, c'est le mouvement qui puise dans les entrailles de la démocratie, non pour s'en débarrasser, puisqu'elle est un mal nécessaire, mais pour aspirer « dans la délivrance de la sujétion paternelle, à ouvrir la voie à une société de frères, ou de favoriser dans l'ici et maintenant, une camaraderie, étrangères toutes deux à la charité chrétienne et à la philanthropie humaniste²⁴⁹ ». Deleuze ose, par le biais de la contagion, qui n'est pas, rappelons-le, un mouvement d'hérédité, affirmer l'universelle fraternité. Ce mouvement de contagion, que nous avons explicité plus haut, fonctionne selon un mode tribal : « L'alliance remplace la filiation, et le pacte de sang, la consanguinité. L'homme est effectivement le frère de sang de l'homme, et la femme, sa sœur de sang : c'est la communauté des célibataires selon Melville, entraînant ses membres dans un devenir illimité. *Un frère, une sœur*, d'autant plus vrais de ne plus être le sien, la sienne, toute propriété disparue » (CC, 108). La contagion lui permet d'infiltrer du désordre dans une société ordonnée. Il est clair que nous ne vivons pas dans des sociétés d'auto-engendrement, mais que cette perspective d'une société sans figure paternelle, que l'on

²⁴⁹ René Scherer, « Homo tantum. L'impersonnel : une politique », Éric Alliez, *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, p. 41.

songe ici à la loi du prêtre, du psychanalyste, de l'État, nous fournit cette oxygène de possibilité qui nous manque. Il n'est pas étonnant alors de constater que les propos de Deleuze peuvent prêter à confusion et qu'il est plus aisé de les interpréter sur le mode de la subversion, de l'anarchie, plutôt que celui de l'involontarisme ou de la perversion. Le devenir-démocratique ne se veut pas un appel à une société meilleure ou une invitation à des lendemains qui chantent. Scherer a raison d'affirmer qu'il faut garder présent à l'esprit le « ici et maintenant », le caractère intemporel de ce devenir-démocratique qui renvoie à une cité terrestre sans cité céleste.

Certes, il est bel et bien question d'une émancipation, d'une libération. Celle-ci suit un cheminement tortueux où c'est la place qu'occupe le devenir-démocratique et sa fonction, beaucoup plus que son contenu, qui nous préoccupe. Le devenir-démocratique rehausse une démocratie un peu terne, une analyse de son fonctionnement qui n'intéresse, au fond, que très peu Deleuze. Introduire un devenir-démocratique, faire appel à un peuple qui manque, ne revient pas à prêcher dans le désert mais démontre l'urgence d'une réflexion approfondie sur le devenir des peuples assujettis par la loi, l'État, ou le droit. Cela revient plutôt à suivre et à déchiffrer les signes de cette universelle fraternité, de cette société de frères sans père²⁵⁰.

²⁵⁰ Pourquoi ne pourrait-on alors parler d'un peuple prophétique, d'une multitudino spinoziste comme le fait Negri? Nous avons le sentiment, de concert avec Zourabichvili, que « son obstination à faire de la multitude un sujet, même ouvert, induit (...) un blocage logique : celui d'un involontarisme volontariste. En dernière instance, ce volontarisme repose sur le caractère présumé permanent de l'innovation, de l'événement, de la création, même si les points de cristallisation sont rares, tandis qu'aux yeux de Deleuze et Guattari, il ne faut pas confondre les conditions de la création et la création effective : qu'il y ait partout des lignes de fuites n'implique pas qu'on sache les voir ni qu'on s'y fie, la puissance de la multitude étant le plus souvent "séparée de ce qu'elle peut" ». François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et Negri : une richesse et une chance », p. 3. Pour Negri, la prophétie est accomplie et il passe à côté de la perversion du

La posture de Deleuze est perverse et par conséquent, Deleuze fabule, il affirme rien, littéralement rien. Selon lui, rappelons-le, « la fabulation n'est pas un mythe impersonnel, mais ce n'est pas non plus une fiction personnelle : c'est une parole en acte, un acte de parole par lequel le personnage ne cesse de franchir *la frontière qui sépare son affaire privée de la politique*, et produit lui-même des énoncés collectifs » (C2, 289).

C'est la raison pour laquelle nous insistons tant sur les dangers qui minent, le cas échéant, la posture de Deleuze. Elle n'est pas à la portée de tous et quand bien même elle stimule la pensée, elle peut également la plonger dans un abîme d'insatisfaction. Lorsque Deleuze parle d'une terre, d'un peuple, il ne fait référence à rien de précis. Le peuple, la terre ne constituent que des signes que Deleuze tente de déchiffrer. Il en va de même lorsqu'il traite d'un frère ou d'une sœur. L'objectif visé n'est pas d'aller vérifier si une telle société existe *mais plutôt si les conditions de pensée sont réunies pour envisager un tel scénario et quels agencements nous pouvons en tirer, quels rapports de vitesse ou de lenteurs s'en dégagent*. C'est le point nodal du raisonnement.

Deleuze n'est pas sans savoir que la société dans laquelle il vit, la société française, fonctionne, contrairement aux sociétés primitives dont il s'inspire, grâce à une constitution et des principes de droit civil qui n'ont rien à voir avec ce type de société. Son objectif, évident à ce stade-ci, n'est pas d'importer ou de copier ce modèle tribal, mais de penser avec lui afin que surgissent ailleurs de nouvelles lignes de fuite. Il s'agit toujours de créer et d'épuiser le possible.

raisonnement de Deleuze. Il approfondit beaucoup plus le versant subversif de la pensée de Deleuze, dans *Empire* notamment, que le versant « perversif ».

Le devenir-démocratique n'est somme toute qu'une fabulation. À la fois à venir, mais déjà là, profondément inactuel, et fragile. Il ne peut être diagnostiqué que par le métaphysicien et le médecin qu'est Deleuze dans sa relation avec les non-philosophes Clastres et Foucault.

Pour bien comprendre le problème politique dans la philosophie de Gilles Deleuze, il est nécessaire de distinguer le philosophe du non-philosophe, l'homme de la bête, la philosophie politique de la politique. La philosophie politique a trait à l'analyse du capitalisme, à la gestion de la cité, et la politique aux devenirs, à l'événement. Opérer une double lecture de la politique de Deleuze signifie expliciter le sens de la formule : « d'un tempérament altier, il ne supportait que le peuple », autrement dit, faire ressortir le volet aristocratique de la pensée politique de Deleuze et sa dimension démocratique. C'est la raison pour laquelle nous avons traité dans un premier temps de la posture du chef dans la pensée de Pierre Clastres, qui a servi d'inspiration, selon nous, à Gilles Deleuze. Le chef dépend de la meute, qui peut le destituer à chaque instant mais demeure néanmoins le chef de tribu. Il prend ses distances face à la tribu mais ne peut se couper d'elle totalement. L'aristocratie n'est par conséquent rien sans la démocratie.

Cependant, celle-ci n'est pas perçue par Deleuze au sens traditionnel du terme mais plutôt comme un fait majoritaire et un devenir-démocratique. Le premier sens est critiqué par Deleuze, parce qu'il renvoie à la doxa, au règne de l'opinion, à l'État de droit, à la loi, et le second en appelle, selon un mode tribal, à une société de frères, de sœurs, à une meute.

Nous avons, pour des raisons pédagogiques, décomposé chacun des espaces (aristocratique et démocratique) créés par Deleuze. Mais la posture de Deleuze est à la fois subversive et perverse et renvoie à l'aristocratie et à la démocratie, en même temps. C'est la raison pour laquelle nous affirmons que Deleuze se situe hors et entre les institutions. Il est

hors de la grille politique traditionnelle mais ne peut s'en dégager totalement. La loi, le droit, le capitalisme sont utilisés essentiellement comme repoussoir, de la même façon que le chef agissait à l'endroit de la tribu. La politique apparaît uniquement quand nous comprenons ce qui se passe entre ces entités et le rôle que joue la fabulation.

Revenons maintenant une dernière fois sur la notion de posture pour la distinguer d'une éthique et expliquer les raisons qui nous poussent à affirmer que cette politique n'est pas un simple parcours de la pensée mais qu'elle a des conséquences réelles.

CHAPITRE 6 : La posture

Le dernier problème auquel nous devons faire face est celui de la question éthique. Selon Alain Badiou et Philippe Mengue, il vaudrait mieux parler d'une éthique plutôt que d'une politique dans la philosophie de Gilles Deleuze. Pour Alain Badiou, cette éthique est « une révolte contre les sociétés de contrôle (contre la doxa et la communication), une affirmation de l'événement (création de quelque chose de nouveau) et une croyance renouvelée dans le monde²⁵¹ ». Chez Philippe Mengue, « la politique deleuzienne semble donc bien nous (re)conduire à l'éthique de l'événement qu'avait magistralement développé *Logique du sens*, mais à travers un enrichissement conceptuel qui porte cette éthique à sa plus haute puissance²⁵². » Et ailleurs il ajoute, « Deleuze est l'inventeur d'une nouvelle

²⁵¹ Alain Badiou, Conférence présentée au Tate Museum, Londres, le 21 Septembre 2001.

²⁵² Philippe Mengue, *Deleuze et le système du multiple*, p. 80.

façon de penser et d'agir, d'un style de vie, proprement postmoderne car délibérément débarrassé de toute attente et de toute perspective millénariste²⁵³ ». Ses propos sont semblables à ceux que tenait Foucault quand il affirmait que « *L'Anti-Œdipe* est un livre d'éthique ayant suscité chez son lectorat un style de vie, un mode de pensée et de vie, et proposant un art de vivre²⁵⁴ ». Nous nous sommes jusqu'à présent refusé à parler d'une éthique au lieu d'une politique. Nous lui avons préféré la notion de posture, plus à même selon nous, de refléter l'idée de mouvement propre à la politique de Deleuze. C'est surtout l'involontarisme politique qui nous a permis de maintenir le cap de la politique et les rapports de vitesse et de mouvement qu'il génère. C'est le point nodal de notre raisonnement. Nous croyons, à l'instar de Daniel Smith, que « Deleuze nowhere explicitly attempts to put forward what could be called an ethical theory of his own²⁵⁵ ». En ce qui concerne l'éthique, nous nous contenterons pour le moment d'avancer ceci.

Selon Deleuze, « aller jusqu'au bout de ce qu'on peut, est la tâche vraiment éthique » (SPE, 248). Nous avons montré comment le philosophe qui s'expose à des affects peut se retrouver dans une situation où sa puissance d'agir se trouve diminuée, où il se trouve séparé de ce qu'il peut. Lorsque Deleuze analyse l'*Éthique* de Spinoza, il n'hésite pas à affirmer qu'elle est nécessairement une éthique de la joie : « seule la joie vaut, seule la joie demeure, nous rend proches de l'action, et de la béatitude de l'action » (SPP, 42). En revanche, nous avons pris soin de préciser que la politique de Deleuze nous plonge souvent

²⁵³ Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 35.

²⁵⁴ Thomas Bénatouïl, « Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault », Frédéric Gros et Carlos Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 35.

²⁵⁵ Daniel W. Smith, « The Place of Ethics in Deleuze's Philosophy: Three Questions of Immanence », Eleanor Kaufman et Kevin Jon Heller (dir.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, University of Minnesota Press, 1998, p. 251.

dans l'insatisfaction, qu'elle renvoie à des comportements solipsistes, nihilistes, bref, que ce parcours n'est en rien linéaire et que l'insatisfaction est présente, que l'échec est aussi une éventualité. Autrement dit, on ne peut pas toujours aller jusqu'au bout de ce qu'on peut.

Deleuze s'interroge par ailleurs sur le sens d'une éthique de nos jours. Selon lui, « Nous avons besoin d'une éthique ou d'une foi, ce qui fait rire les idiots; ce n'est pas un besoin de croire à autre chose, mais de croire à ce monde-ci, dont les idiots font partie » (C2, 225). Et il ajoute, « Quelle est notre éthique, comment produisons-nous une existence artiste, quels sont nos processus de subjectivation, irréductibles à nos codes moraux? En quels lieux et comment se produisent de nouvelles subjectivités? Y a-t-il quelque chose à attendre des communautés actuelles? » (PP, 155). Le problème est que Deleuze ne répond pas à cette question. Il soulève le problème.

Ce qui nous gêne dans l'affirmation de Mengue et de Badiou, c'est la façon dont cette *éthique* disqualifie la politique chez Deleuze et met l'accent sur la dimension ascétique présente dans sa philosophie. Elle sous-tend la passivité, l'aboulie. Nous avons démontré, au contraire, la nuance entre le fatigué et l'épuisé. La distinction qui existe entre ne rien faire et faire rien. Elle prend toute son importance ici et nous permet, entre autres, de nous dissocier des propos de ces deux auteurs. Pour mener à bien une telle tâche, nous présenterons dans un premier temps l'argumentation de Philippe Mengue parce qu'il traite directement de la question éthique dans la philosophie de Gilles Deleuze.

Ainsi, nous verrons que Philippe Mengue tente de faire *un enfant dans le dos* de Gilles Deleuze. Il lui inflige le même traitement que ce dernier réservait à la pensée de Foucault par exemple, celui qui consiste à soulever une intuition à la fois présente et

refoulée dans la philosophie de Deleuze, en l'occurrence, la présence d'une éthique postmoderne au lieu d'une politique. L'idée de départ est très simple. Mengue isole les échecs de la pensée politique de Deleuze, ceux du GIP, de la micropolitique instaurée dans *L'Anti-Œdipe*, pour affirmer la nécessité pour Deleuze de revenir à une dignité face aux événements. Deleuze n'aurait alors jamais vraiment quitté le stoïcisme de *Logique du sens*. D'un point de vue politique, les tentatives avortées qui suivront cet ouvrage le confirmeront. Deleuze s'enfonce de plus en plus dans une politique sans objet, ni fondement qui trahit la nostalgie du philosophe à l'égard du marxisme et le condamne à un retour à *Logique du sens*.

Il est évident à ce stade-ci que nous envisageons le problème politique de manière complètement différente, ce qui constituera le deuxième temps de notre démonstration. Il n'existe pas selon nous, « deux » Deleuze ou un Deleuze sans Guattari, mais une seule et même posture que nous avons définie en tant que suspens inversé. Il n'est pas alors question d'un retour à la pensée des stoïciens mais bien d'une analyse en termes de postures, de vitesse et de mouvement. Créer de façon involontaire, c'est-à-dire pour rien, est la clé de voûte de la politique chez Deleuze. Cet involontarisme politique est toujours accompagné de la « production des conditions philosophiques, un discours qui en montre la légitimité et en explore les virtualités²⁵⁶ ». C'est ainsi que nous soulignons toute la perversion du raisonnement de Deleuze et la notion centrale de devenir. Deleuze se situe toujours entre l'homme et la bête, entre le philosophe voyant et le non-philosophe. Ce n'est

²⁵⁶ François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et Negri : une richesse et une chance », p. 2.

pas un simple art de vivre comme a pu le croire Michel Foucault²⁵⁷, mais une politique de l'entre-deux.

Finalement, nous ne retiendrons pas l'idée d'éthique, tels que Badiou et surtout Mengue l'entendent, pour qualifier la politique de Deleuze parce qu'elle trahit, surtout dans le cas de Mengue, la pensée de Deleuze en le transformant en un philosophe aigri, incapable d'accepter ses propres échecs et achoppe sur une ère postmoderne éloignée des préoccupations de notre auteur. Tournons-nous dès à présent vers l'argumentation de Philippe Mengue.

Section 1 : Entre l'aristocratie et la démocratie

1.1) L'éthique de Deleuze selon Philippe Mengue

Philippe Mengue s'interroge dans son ouvrage intitulé *Deleuze et la question de la démocratie*²⁵⁸ sur les raisons qui poussent Deleuze à critiquer sèchement la démocratie. Selon lui, la micropolitique défendue par Deleuze n'est rien d'autre qu'une éthique. Gilles Deleuze se prive des moyens de comprendre le politique (entendue comme instauration d'un bien commun) parce qu'il est aveuglé par un historicisme profondément ancré dans sa philosophie. Selon Mengue, « son tort fut de croire qu'il était encore dans le politique alors qu'il avait déjà fui vers les nouvelles terres d'une éthique autonome et émancipée du juridico-politique et de la révolution » (17). Divisé en neuf chapitres, l'ouvrage de Mengue

²⁵⁷ Sans doute parce que son analyse portait uniquement sur *Logique du sens*, *Différence et répétition* et *L'Anti-Œdipe*.

²⁵⁸ Les références entre parenthèses renvoient à Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*.

constitue une suite logique à sa réflexion sur la pensée de Gilles Deleuze amorcée dans son ouvrage précédent : *Deleuze et le système du multiple*. Il explore cette fois une avenue que Gilles Deleuze n'a jamais empruntée, celle de l'éthique, et nous explique les raisons qui ont obscurci la pensée de Deleuze et qui l'ont conduit à affirmer, à tort, selon lui, la présence d'une politique dans sa philosophie alors que celle-ci n'est qu'une éthique, c'est-à-dire un style de vie.

La pensée de Deleuze est aussi qualifiée de postmoderne, parce qu'elle scinde le temps en deux, où l'histoire d'un côté et les devenirs de l'autre s'affrontent dans un duel sans merci. Elle ouvre par conséquent une brèche, caractéristique, selon lui, du postmodernisme. Cette dernière n'est autre qu'un style de vie, une manière de se comporter face aux événements. Il existerait alors deux lectures possibles de la politique de Deleuze.

D'un côté Deleuze, le marxiste de *L'Anti-Œdipe*, qui annonce la primauté de l'histoire face aux devenirs, et de l'autre, Deleuze, l'intempestif de *Mille plateaux* qui relativise l'histoire et privilégie les devenirs. Le problème envisagé d'un point de vue éthique est que cette libération face au temps et aux événements n'est jamais totale. Deleuze restera, pour des raisons avancées par Mengue et que nous allons présenter, marxiste, et cette attitude marquera son rapport ambigu face à la politique et à la démocratie²⁵⁹. Deleuze trace ainsi involontairement une troisième voie, celle de la

²⁵⁹ Ainsi, dans un premier temps, Mengue dénonce les critiques qu'adresse Deleuze à la démocratie, incompréhensibles selon lui, puisque les bienfaits de la démocratie libérale ne sont plus à prouver. L'espace de discussion qu'elle crée est la condition sine qua non de l'implantation d'une politique viable et du bon fonctionnement de la cité.

postmodernité, entre une modernité épuisée et un historicisme désuet. Mengue se charge de nous fournir les caractéristiques d'une éthique postmoderne qui habite sa pensée.

Mengue avance trois arguments critiques²⁶⁰ nécessaires à la compréhension de sa lecture postmoderne de Deleuze. Premièrement, il est sceptique face au refus de Deleuze de créer un espace autonome strictement politique alors qu'il en existe un pour les arts, les sciences et la philosophie. Cet aveuglement obsolète est dû en grande partie au lien qu'entretient Deleuze avec la modernité historiciste. La tension qui existe entre l'opinion et le rejet de l'opinion par Deleuze est annonciatrice d'une incompréhension totale de l'importance des enjeux soulevés par la démocratie. Mengue n'hésite pas à affirmer qu'un *plan d'immanence doxique* est plus que jamais nécessaire afin d'assurer le consensus, la solidarité, ferment de la démocratie. Le rejet de la doxa invoquée par Deleuze n'a plus lieu d'être puisque le modèle qu'il préconise le condamnerait à devenir un penseur isolé, enfermé dans sa tour d'ivoire et prisonnier de sa réflexion. Ce comportement est au mieux un art de vivre, au pire, un snobisme désuet aux conséquences néfastes pour la démocratie.

Deuxièmement, que Deleuze parle de macro ou de micro-politique ne fait aucune différence, si l'on comprend que la première renvoie « au majoritaire, mais n'est pas vraiment une politique et elle est nécessairement déterminée comme une déchéance de la vraie politique, de "micro". La micropolitique, de son côté, est toujours celle d'une minorité, mais aussi d'une élite, celle "des intellectuels spécifiques", qui au nom d'une théorie "locale et régionale", non totalisatrice, éclairent les masses dans leur lutte contre tel

²⁶⁰ Mengue se rapproche de Badiou, qui n'est par ailleurs jamais cité dans son ouvrage, au sujet de la distinction entre Deleuze et Guattari, de l'absence d'un domaine politique et de l'affirmation d'une éthique. Badiou néanmoins se tient loin de toute idée postmoderne.

pouvoir déterminé » (42). Il réinstaure une hiérarchie au sein d'une pensée qui en réfute le principe. Celle-ci annonce une construction artificielle, utopique, celle d'un peuple à venir. Elle n'est pas, par conséquent, purement immanente puisqu'elle fait en permanence appel à quelque chose. La politique, quelque soit le qualificatif qui la précède, disparaît au profit d'une éthique, d'un style de vie.

Et finalement, probablement aveuglé par sa connivence avec Guattari, Deleuze prendrait les traits du révolutionnaire dans *L'Anti-Edipe* pour les abandonner au profit du rebel surnois dans *Mille plateaux*. L'inflexion de sa pensée démontre toute l'incompréhension de Deleuze face à l'objet politique et aux mutations de la société libérale, qui, quand bien même elle est décrite comme « fuyant par tous les bouts » ne se trouve en rien altérée par sa politique. La micro-politique est un échec cuisant qui poussera Deleuze à abandonner la révolution pour une guerrilla qui sombre dans l'activisme (97).

Mengue avance à ce propos trois interrogations qui résument bien les critiques adressées à Deleuze: « Comment les devenirs minoritaires ne se réduiraient-ils pas à des escarmouches, historiquement dénuées d'efficacité, des agitations locales, inévitables mais vaines, s'ils n'ont pas la puissance suffisante pour imposer enfin une formation sociale qui supprimera définitivement l'intolérable? Les devenirs ne sont-ils pas des états intérieurs, des affects subjectifs déconnectés ou indifférents à la réalité historique? Avec une telle politique, ne nous reste-il pas que la création solitaire du concept? » (91-100).

Mengue approfondit par la suite sa perception de l'éthique deleuzienne en la juxtaposant à son analyse du capitalisme.

La démocratie libérale et ses variantes sont si négligées par Gilles Deleuze que sa réflexion en termes de régimes politiques est marquée du sceau de l'isomorphisme. Par exemple, la « démocratie vaut mieux que le totalitarisme mais [Deleuze] ne peut l'ériger

au-dessus des autres » (118). Mengue va même plus loin et remet en question la légitimité de la lutte entreprise par Deleuze face à la démocratie et au capitalisme. Les raisonnements de Deleuze vieilliraient mal, dans la mesure où, de nos jours, même les plus radicaux concèdent des bienfaits au capitalisme et à l'État providence, au consensus et à l'opinion. Selon Mengue, la critique de Deleuze des mutations du capital n'en n'est pas véritablement une, puisqu'elles s'apparentent au mouvement de déterritorialisation massif omniprésent dans sa philosophie. Son rapport avec la démocratie et le capitalisme est par conséquent qualifié d'ambigu et peut conduire, le cas échéant, à des aberrations. Le peu de modifications entrepris entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* trahirait bien l'entêtement du philosophe. On ne sait plus très bien s'il critique le capitalisme ou s'il se prend à son propre jeu. Mengue penche, lui, vers la seconde option. À force de scander les bienfaits de la déterritorialisation, de la libération des flux, la critique de Deleuze devient conforme à l'image que le capitalisme donne de lui-même. Deleuze ferait sans le vouloir, en fin de compte, le jeu du capitalisme. Il en serait le plus fidèle serviteur.

Ce qui amène Mengue à constater que la politique de Deleuze est en son sein viciée. Elle possède un double sens. Tout y est politique et paradoxalement, selon Mengue, plus rien ne l'est, puisqu'elle achoppe sur une éthique que Deleuze refuse obstinément. Deleuze est pris dans un étau :

Ou bien, il tente de s'inscrire dans la réalité, mais il sait, devant l'impasse nécessaire de toute révolution, l'inanité de son combat : pourquoi se battre? (...) Ou bien, tenant compte de la loi d'airain, il s'en tient à la surface (du sens) mais il reste un bouffon, condamné à la révolution de salon, l'intellectuel réactif, le dernier des hommes, celui qui nie (pour nier) tout en discours (moralisant en général). (142)

En témoigneraient les échecs successifs de Mai 68 et du Groupe Intervention Prison²⁶¹ (GIP). D'un côté, nous avons donc Deleuze le révolutionnaire, qui s'accroche à la potentialité révolutionnaire mais qui s'empresse de nous annoncer que la révolution est par définition vouée à l'échec, de l'autre Deleuze, le guerillero qui exprime la nécessité de la lutte, dont on ne comprend plus très bien la pertinence, parce qu'elle porte en elle sa défaite. Deleuze plongerait inévitablement et sans s'en apercevoir dans une éthique des devenirs pour se sortir de l'impasse qu'il a lui-même créée. Il faut se montrer alors « digne face à l'événement ». Deleuze n'aurait d'autre choix que de rompre le fragile équilibre de son raisonnement en invoquant une réponse fort peu convaincante, celle d'un peuple à venir. Mengue met en relief l'impensé dans la pensée de Deleuze. C'est à ce moment précis que la pensée politique de Deleuze perdrait tout son lustre :

D'un côté la fuite et le désespoir, le pessimisme historique qui n'en finit pas de se régler par devers soi sur un idéal social et politique (*un peuple à venir!*, *le peuple qui manque*) impossible à atteindre, de l'autre côté, l'entretien du mythe de la Révolution s'accompagne d'une effervescence en vue d'un renversement, si radical que les conditions ne sont jamais suffisamment mûres, et donne en fait caution, après quelques escarmouches et actions symboliques à toutes les acceptations du statu quo, à la défense de tous les conservatismes et corporatismes possibles (seulement assorties d'une rhétorique de la subversion). Dans les deux cas, ce qui se trouve évité, c'est l'espace démocratique comme lieu de la politique effective, lieu des débats entre revendications opposées, comme espace dialectique et médiatique qui est formateur d'opinions et de négociations, l'espace des réformes institutionnelles, des expérimentations sociales mesurées et contrôlées. (151)

Par conséquent, sa pensée déçoit et ne mènerait à rien de concret, elle serait une éthique de l'existence, au sens où l'entendait Foucault. Que Deleuze le veuille ou non, seul

²⁶¹ « Le GIP est créé en février 1971 à l'initiative de Daniel Defert et Michel Foucault. Ils se donnent pour but de mener des enquêtes pour recueillir et révéler les conditions de vie des détenus » (DRF, 254).

le plan d'immanence doxique permet d'instaurer une politique durable. La pensée de Deleuze, considérée comme une pensée de la joie, à son origine, ne serait plus à son arrivée, qu'une pensée réactive, du ressentiment. Que l'on songe ici aux personnages présentés dans ses derniers écrits, à la figure de l'épuisé ou de Bartleby « l'aboulique suicidaire » (183).

Comment expliquer alors cette tension inhérente à la pensée de Deleuze qui se manifeste entre la vie et la mort, entre le vide et le plein, entre l'histoire et les devenirs, si ce n'est par la grossesse d'un historicisme de mauvais aloi? Alors que la démocratie est le régime par excellence qui exprime bien ces tensions entre le vide et le plein du pouvoir si l'on en croit l'analyse de Claude Lefort, elle aurait dû piquer la curiosité de Deleuze au lieu de déclencher les foudres de sa critique. Deleuze est resté marxiste, selon Mengue, parce qu'il n'a jamais su abandonner la lutte au moment opportun, celui du déclin de la révolution.

Mengue passe en revue dans son ouvrage tout ce qui a échappé à Deleuze (la démocratie, l'éthique) et les raisons pour lesquelles il est resté indifférent à ces éléments (historicisme, nihilisme, aristocratie du penseur). Cet axe, qu'il appelle postmoderne, est porteur d'une réflexion sur ce que devrait être la politique de Deleuze et ce qu'elle est véritablement : une éthique, rien d'autre qu'une éthique.

Contrairement à Mengue, nous croyons que la politique de Deleuze est une posture involontaire et qu'elle ne renvoie pas à une éthique. Pour expliquer notre point de vue, nous reprenons les trois interrogations soulevées dans le chapitre 3 : (qu'est-ce que la politique de Deleuze?; Comment fonctionne-t-elle?; Quel est son rôle?).

1.2) Une posture involontaire

Qu'est-ce que la politique de Deleuze?

La philosophie de Deleuze est une lutte avec et contre la représentation sous toutes ses formes. Selon Deleuze, « la représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et fuyante, par là même une fausse profondeur; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien » (DR, 78). La lutte contre la représentation (la figure du père) qu'ils s'agissent de Platon (père de la dialectique), de Freud (père de la psychanalyse) est marquée par le respect dû au père (« comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger » Dial, 19) et une volonté concomitante d'affirmer une communauté de frères sans père, une universelle fraternité. Il existe bien une tension entre ce désir de tuer le père et de s'affirmer comme fils sans père tout en le respectant. C'est l'idée poursuivie par Deleuze et mise en lumière par Rancière notamment, d'abandonner toute forme de représentation pour laisser place au mouvement. Selon Deleuze, « Le mouvement pour son compte implique une pluralité de centres, un enchevêtrement des points de vue, une coexistence de moments qui déforment essentiellement la représentation » (DR, 78). Nous avons indiqué comment Deleuze se situait par exemple entre l'homme et la bête, entre le philosophe et le non-philosophe. C'est dans cette coexistence de moments antagonistes que la représentation est malmenée. Mais le mouvement ne fonctionnerait qu'imparfaitement s'il n'était pas accompagné d'une contre-logique. Par définition, ce mouvement se fait en deux temps : le moment où le philosophe s'expose à des affects, où il suit des signes, et celui où il pervertit, c'est à dire le moment de

création. Le plus délicat à présenter est la fragilité de ce mouvement de lutte avec et contre la représentation.

Prenons, par exemple, l'affaire Heidegger. Deleuze s'intéresse très peu à sa philosophie en tant que telle, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il l'ignore, il l'utilise plutôt pour ce qu'il représente dans la philosophie, la place immense qu'il occupe²⁶². Heidegger est considéré comme le plus grand philosophe du XX^e siècle. Le choix de Deleuze n'est pas anodin parce qu'il souligne, selon nous, la délicate posture du philosophe face à la démocratie. Selon Deleuze, « la question Heidegger ne me paraît pas : est-ce qu'il a été un peu nazi? (évidemment, évidemment) » (Dial, 19) mais bien plutôt « Comment les concepts (de Heidegger) ne seraient-ils pas intrinsèquement souillés par une reterritorialisation abjecte? À moins que tous les concepts ne comportent cette zone grise et d'inscarnabilité où les lutteurs se confondent un instant sur le sol, et où l'œil fatigué du penseur prend l'un pour l'autre : non seulement l'Allemand pour un Grec, mais le fasciste pour un créateur d'existence et de liberté » (QPH, 104).

Nous pensons que l'exemple controversé d'Heidegger renforce l'idée de posture et ceci aux niveaux aristocratique et du devenir-démocratique.

L'exemple frappant choisi par Deleuze montre bien les difficultés du penseur face à la politique et au démos. C'est un exercice périlleux que nous livre Deleuze dans sa philosophie, celui qui consiste à s'exposer à des signes. Sa remarque est en deux temps. Premièrement, il souligne une évidence : l'adhésion d'un grand philosophe au nazisme ne peut passer inaperçue et ensuite la présence d'une zone grise témoigne de la difficulté de

²⁶² Deleuze traite d'Heidegger dans *Différence et répétition*, dans son rapport à Foucault, et dans le cas qui nous intéresse ici, celui des rapports ambigus entre le philosophe et la démocratie.

suivre des signes. Il existe clairement une dimension aristocratique qui consiste à prendre ses distances par rapport à la doxa, se déprendre de soi, s'arracher de ce que l'on connaît pour plonger dans l'inconnu, l'indiscernable. Le problème avec Heidegger est que son œil est celui du fatigué et non celui de l'épuisé. Or, il est nécessaire de se tenir loin de la doxa, de la démocratie mais à une distance raisonnable. Deleuze est critique de la démocratie mais sa critique est prudente. S'exposer à, suivre des signes, c'est ce que Deleuze entend par la fabulation ou « la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent » (QPH, 104). Si Heidegger s'est trompé, c'est parce qu'il s'est laissé emporté dans ce que Deleuze appelle les « chemins de la reterritorialisation » (QPH, 104). C'est par définition le plus grand risque que comporte ce mouvement aristocratique, celui de s'élever au-dessus des autres, d'être le chef. Selon Deleuze, « il [Heidegger] s'est trompé de peuple, de terre, de sang. Car la race appelée par l'art ou la philosophie n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure » (QPH, 105). Dans le cas de Deleuze, cet appel à un peuple, à une communauté de frères doit rester a-téléologique et doit affirmer *rien*. C'est ici que le devenir-démocratique est important.

Heidegger est selon nous choisi par Deleuze parce qu'il est le meilleur exemple afin d'illustrer le mince fil sur lequel déambule le philosophe. Le rapport ambigu qu'entretient le philosophe avec la démocratie n'est en rien une question de négligence envers son fonctionnement mais une extrême prudence qui pousse le philosophe Deleuze à adopter une posture d'entre-deux. D'un point de vue politique, comme le dit Zourabichvili, c'est « le courage d'une pensée qui s'expose au temps ». Une pensée qui est prise, le cas échéant, dans le tourbillon du fascisme dans un mouvement de reterritorialisation drastique, ce « chemin sans balise ni parapet ». Est-ce à dire alors que la passivité est à l'honneur, que le

philosophe doit s'abstenir de tout commentaire? Non, une nouvelle fois, il s'agit de s'activer à rien.

Gilles Deleuze ne s'éloigne pas tellement des valeurs démocratiques et il est conscient, contrairement à ce que affirme Mengue, des dangers que la reterritorialisation recèle. Il est sévère face à la démocratie et à l'opinion qu'elle véhicule mais ne perd pas totalement de vue ses bienfaits. Pour lui, selon Nicholas Thoburn, « Politics is not the terrain of the representation of a people (and hence does not circulate primarily around questions of justice or truth), but of their creation²⁶³ ». Le devenir-démocratique joue parfaitement ce rôle et fournit un espace de réflexion, inconnu jusque là, aux effets bien réels. Ainsi, nous nous sommes penchés, à l'instar de Rancière, sur le rôle de la fabulation pour lui donner un sens politique. Nous l'avons mis en rapport avec les texte de Clastres et de Foucault. Cela ne signifie pas que nous avons créé un concept au sens où Deleuze l'entendait mais à un niveau plus modeste nous avons mis en exergue les conditions de création, et non la création en tant que telle, présentes au sein du rapport Foucault-Deleuze ou Clastres-Deleuze notamment.

Comment fonctionne cette politique?

L'involontarisme politique renvoie lui, au comportement de l'automate spirituel. C'est-à-dire que l'on ne choisit pas de penser, de créer. Comme le dit Deleuze, « c'est moins nous qui avons des idées, que les idées qui s'expriment en nous ». Ce qui signifie que nous ne sommes pas tous appelés à avoir des idées et que s'exposer à des affects,

²⁶³ Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, New-York, Routledge, 2003, p. 8.

suivre des signes, qui ne sont jamais, rappelons-le, « signes de quelque chose, ils sont signes de déterritorialisation et de reterritorialisation, ils marquent un seuil franchi dans ces mouvements, et c'est en ce sens qu'ils doivent être conservés » (MP, 87), peut très bien ne donner aucun résultat et plonger le penseur, le cas échéant, dans une certaine folie. Créer et épuiser le possible ne peut fonctionner qu'en s'exposant à des forces du dehors mais là encore, c'est insuffisant, encore faut-il comprendre que le philosophe qui crée des concepts doit « les rapporter aux problèmes auxquels ils répondent et aux formules qui les mettent en mouvement²⁶⁴ ».

D'un point de vue politique, cela veut dire que Deleuze suit des signes, cherche à déchiffrer des signes et l'énigme qu'ils constituent. L'énigme est la suivante : un peuple à venir. Pour la résoudre, Deleuze n'a d'autres choix que de parler *pour*²⁶⁵ un peuple à venir, un peuple qui manque. C'est-à-dire devant un peuple. Mais nous venons de voir que ce concept n'est rien s'il n'est pas rattaché à un problème ou à une formule qui le met en mouvement. Selon Deleuze :

- il ne suffit pas d'opposer des concepts les uns aux autres pour savoir lequel est le meilleur, il faut confronter les champs de problème auxquels ils répondent, pour découvrir sous quelle forces les problèmes se transforment et exigent eux-mêmes la constitution de nouveaux concepts. Rien ne vieillit de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet, mais c'est la raison pour laquelle nous avons, grâce à eux, d'autres problèmes à découvrir plutôt que d'opérer des « retours » qui montreraient seulement notre insuffisance à les suivre. (DRF, 328)

C'est ici, qu'entre en scène la fabulation, cette « parole en acte » (C2, 289) qui permet à Deleuze de mettre à l'épreuve l'énigme du peuple à venir. Le problème politique

²⁶⁴ Élie During, « Deleuze, et après? », p. 309.

²⁶⁵ « pour signifie moins à la place de que à l'intention de » (CC, 15).

qui se pose dans nos sociétés est le suivant : « Le lien entre les hommes est pensé sous une forme bien précise : celle d'un peuple. Le lien des peuples au monde était pensé sous la forme d'une transformation radicale : la révolution²⁶⁶ ». Deleuze, au lieu d'opérer un retour à un sujet révolutionnaire, au prolétariat, à la révolution, constate que « c'est le lien entre le peuple et le monde qui est rompu » (C2, 223). Nous faisons face à une double impossibilité : on ne peut plus penser en termes de révolution et on ne peut plus parler en termes de peuple. Tout simplement parce que le lien entre le peuple et le monde est rompu, nous ne pouvons plus parler en termes de révolution et si le lien entre les hommes est aussi rompu, nous ne pouvons plus parler en termes de peuple uni ou unifié.

Afin de restaurer ce lien rompu, Deleuze n'a d'autres choix que de parler au nom d'un peuple à venir, parler devant ce peuple, c'est une question de devenir. Il crée un espace de réflexion qui n'est plus axé uniquement sur les bienfaits ou les méfaits de la révolution, ni sur la naissance d'un peuple uni mais sur le lien en tant « qu'objet de croyance » (C2, 223). La révolution et le peuple pris isolément, ne peuvent fournir une issue adéquate. Seule la restauration du lien rompu entre l'homme et le monde est une issue possible. Deleuze se situe entre la révolution trahie, puisque elle ne peut plus fournir d'espoir, et le peuple manquant, parce qu'il est désormais morcellé, pour créer et épuiser le possible c'est-à-dire confronter le peuple à venir au problème qui nous accable, celui d'une révolution trahie et d'un peuple qui manque. Ce n'est pas un aveu d'échec mais une reconfiguration du problème. Comme le mentionne Zourabichvili : « Créer du possible,

²⁶⁶ J'emprunte l'expression à Paola Marrati, *Gilles Deleuze. Cinéma et Philosophie*, Paris, P.U.F, 2003, p. 102 et suiv.

c'est créer un agencement spatio-temporel collectif inédit qui réponde à la nouvelle possibilité de vie, elle même créée par l'événement ou qui en soit l'expression²⁶⁷ ». Le devenir-révolutionnaire, c'est ce qui passe ou se passe entre cette révolution trahie et ce peuple qui manque, ce peuple à venir. La posture de Gilles Deleuze permet de mieux comprendre, par exemple, la détresse des altermondialistes qui se retrouvent dans une impasse parce qu'ils cherchent une solution soit dans la conscientisation, soit dans la révolution. Or, la force du raisonnement de Deleuze est à la fois de souligner que « le schéma du renversement devient lui-même impossible. Il n'y aura plus conquête du pouvoir par un prolétariat, ou par un peuple uni ou unifié » (C2, 286) et dans le même temps de redonner un peu d'espoir à tous ces révolutionnaires qui ne croient plus à la révolution. Deleuze ne constate pas simplement cette double rupture, il réaffirme la croyance de l'homme dans le monde. C'est l'idée d'une conversion, d'une « conversion de la croyance » (C2, 224). Mais la croyance cette fois est tournée non plus vers le peuple ou la révolution mais vers le lien lui même qui devient « objet de croyance » (C2, 223).

Deleuze ouvre alors un espace de réflexion comme il l'avait fait à propos de Mai 68 ou du GIP, qui, contrairement à ce que pense Mengue, n'est pas un échec pour Deleuze et n'avait pas pour ambition première de redonner la parole aux détenus, mais bien plutôt de « dessiner déjà une place où on serait forcé de les entendre, une place qui ne consiste pas simplement à faire une émeute sur le toit d'une prison, mais à faire que ce qu'ils avaient à dire passe » (DRF, 259). Cet espace de réflexion est proprement politique. C'est au sein de

²⁶⁷ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 345. Voir le chapitre 3.

ce devenir-révolutionnaire qu'il prend naissance. C'est une nouvelle façon de faire de la politique, d'agir politiquement.

Si l'on résume ce que nous ne venons de voir, nous sommes en présence d'un problème et d'une énigme. L'énigme est celle d'un peuple à venir et le problème est celui de la rupture du lien entre l'homme et le monde, entre l'homme et la révolution. Dans un premier temps, Deleuze déchiffre les signes de ce peuple à venir, qui ne peut être que bâtard, infâme, mineur, et le confronte à la double impossibilité à laquelle nous devons faire face : la révolution trahie et le peuple qui manque. Deleuze crée dans ce « goulot d'étranglement », une croyance renouvelée dans le monde par l'affirmation de la restauration du lien entre l'homme et le monde. Selon lui, « nous avons besoin de raisons de croire en ce monde » (C2, 223). Comment s'y prend-t-il?

Selon Éric Alliez, « les forces du devenir opèrent une double capture entre les deux termes comme ce qui (se) passent entre eux en réalisant leur mutuelle hétérogénése dans une expérimentation-vie²⁶⁸ ». Ce qui signifie que devenir-révolutionnaire, ce n'est plus croire à un peuple uni, unifié, à un renversement global mais se situer entre le peuple manquant et la révolution trahie pour que jaillisse un nouveau lien entre l'homme et le monde. Ce n'est qu'à force d'expérimentation, c'est-à-dire dans une confrontation avec un problème, dans un déchiffrement de signes, que le philosophe parvient à changer les paramètres du problème. Ainsi, il existe selon Deleuze, « un devenir-révolutionnaire qui n'est pas la même chose que l'avenir de la révolution et qui ne passe pas forcément par les militants » (Dial, 176). Il en va de même lorsque Deleuze parle de démocratie en termes d'institutions et affirme un devenir-démocratique. Ce devenir-démocratique ne passe pas

²⁶⁸ Éric Alliez, « Badiou. La grâce de l'universel », p. 3.

nécessairement par l'opinion publique, la doxa, le bon sens et le sens commun. Il est aussi aristocratique. N'est-ce pas l'ingrate posture du chef qui se révèle ici ?

Quel est son rôle?

Il existe toujours un double mouvement de capture (« le peuple est intérieur au penseur parce que c'est « un devenir-peuple », pour autant que le penseur est intérieur au peuple, comme devenir non moins limité » QPH, 105) qui n'est pas exempt de risques.

Ce qui laisse une grande place à l'interprétation et par là au contresens. Deleuze en distingue, par ailleurs, deux sortes : le contresens légitime et le contresens illégitime.

Nietzsche, selon Deleuze, réclame un certain droit au contresens. Pour illustrer cela, Deleuze décortique le rôle que joue l'aphorisme dans la pensée de l'auteur du *Gai savoir*. Selon Deleuze, « un aphorisme, c'est un jeu de forces, un état de forces toujours extérieures les unes aux autres. Un aphorisme ne veut rien dire, ne signifie rien, et n'a pas plus de signifiant que de signifié » (ID, 357). Avec l'aphorisme, l'objectif pour Nietzsche est « de faire passer quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder » (ID, 354). Rappelons que coder signifie ce qui, en somme, arrête le mouvement, empêche la fuite, à savoir la loi du prêtre ou celle du psychanalyste, le droit, le jugement. Au contraire, c'est dans son rapport avec le dehors, le lointain, que l'aphorisme remplit sa tâche, qu'il a alors la volonté de « brouiller tous les codes, de décoder » (ID, 354). Le décodage ou la déterritorialisation annonce une nouvelle façon de philosopher qui renvoie à l'idée de partage. Selon Deleuze, « ramer ensemble, c'est partager, partager quelque chose, hors de toute loi, de tout contrat, de toute institution » (ID, 355). S'arroger le droit au contresens légitime, c'est « traiter l'aphorisme comme un phénomène en attente de nouvelles forces qui viennent le subjuguier,

ou le faire fonctionner, ou bien le faire éclater » (ID, 358). C'est se tenir au loin, de façon aristocratique, « c'est machiner le texte de Nietzsche, chercher avec quelle force extérieure actuelle il fait passer quelque chose, un courant d'énergie » (ID, 357). C'est au fond s'installer *hors et entre*, et ce en même temps.

Le contresens illégitime s'explique quant à lui, par « l'esprit de sérieux, par l'esprit de lourdeur, par le singe de Zarathoustra, c'est-à-dire par le culte de l'intériorité » (ID, 360). Le contresens illégitime, c'est l'idée basse par excellence, c'est la représentation, c'est l'interprétation à outrance de l'aphorisme. N'y a-t-il pas là une classification (contresens légitime/illégitime) qui nous permet de raffiner notre présentation politique ?

Si l'on met de côté l'aphorisme en tant que tel, le contresens légitime nous apparaît comme une qualification adéquate de la dimension aristocratique évoquée précédemment. Deleuze, dégage, de façon aristocratique, les forces du dehors à l'œuvre dans la cité. Il prend la doxa à rebours. Ce qui se passe au loin, ce sont les devenirs. Ils ne sauraient souffrir l'explication ni l'interprétation puisqu'ils n'achoppent que sur d'autres devenirs et laissent la place à l'expérimentation. Le contresens illégitime serait propre à la démocratie. Celle-ci n'est pas considérée comme un régime politique mais est perçue, selon nous, comme une appellation qui dissimule l'opinion, un fait majoritaire, et s'y attarder conduit inévitablement à demeurer sous le joug de l'intériorité, c'est-à-dire à regarder de trop près, à interpréter, à copier. Lorsque l'on suit l'opinion majoritaire, lorsque on est englouti par le flot du bon sens et du sens commun, il est difficile d'être clairvoyant. La démocratie, ce fait majoritaire, subit en permanence de vives attaques.

Deleuze s'interroge en effet, sur la société dans laquelle nous vivons, sur les mutations sociales depuis 1968, sur la gauche en France, sur l'Europe, le capitalisme, la psychanalyse. Ce questionnement demeure toutefois sporadique, morcellé. Il est

essentiellement critique. En outre, Deleuze rejette toute réflexion qui prendrait appui sur les droits de l'homme, l'opinion ou la communication. Selon lui :

Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme. Et, il faut beaucoup d'innocence ou de rouerie, à une philosophie de la communication qui prétend restaurer la société des amis ou même des sages en formant une opinion universelle comme « consensus » capable de moraliser les nations, les Etats et le marché. Les droits de l'homme ne disent rien sur les modes d'existence immanents de l'homme pourvu de droits. Et la honte d'être un homme, nous ne l'éprouvons pas seulement dans les situations extrêmes décrites par Primo Levi, mais dans des conditions insignifiantes, devant la bassesse et la vulgarité d'existence qui hante les démocraties, devant la propagation de ces modes d'existence et de pensée-pour-le marché, devant les valeurs, les idéaux et les opinions de notre époque. (QPH, 103)

Deleuze nous laisse une faible marge de manœuvre afin de présenter de façon positive sa vision de la société. Sa critique est acerbe et ses propos sont violents mais peu ou pas explicités. C'est sans doute parce que sa politique ne se situe pas à ce niveau là.

Le contresens légitime semble être l'outil de prédilection de Deleuze. Une analyse de la démocratie n'aura d'intérêt que si elle est réhaussée par une analyse en termes de devenir. La démocratie ne devient pertinente qu'en termes de devenir-démocratique, de devenir-révolutionnaire. Autrement dit, : « il y a un moment où il ne s'agit plus de traduire, ni d'interpréter, traduire en fantasmes, interpréter en signifiés ou en signifiants, non, ce n'est pas cela. Il y a un moment où il faudra bien partager, il faut se mettre dans le coup avec le malade, il faut y aller, il faut partager » (ID, 355). C'est la raison pour laquelle nous parlons d'une posture et non d'une éthique²⁶⁹.

²⁶⁹ L'erreur que commet Mengue, selon nous, consiste à faire un choix et par là à porter un jugement (en termes d'échecs, de réussite) sur une époque, sur une vision de l'auteur. Autrement dit, Mengue lorsqu'il tente de faire un enfant dans le dos de Deleuze, capture beaucoup d'éléments dans la philosophie de Gilles Deleuze (les inflexions de sa pensée, ses abandons, ses revirements) mais ne nous donne que très peu (une éthique postmoderne). Cette éthique, ce style de vie, est plus un jugement porté sur les incapacités du philosophe à s'interroger sur le bien commun, sur un plan doxique qu'une évaluation réelle de la portée de sa politique.

Nous pensons que la politique chez Deleuze ne doit pas être entendue au sens traditionnel parce qu'elle permet de créer une place, un nouvel espace de réflexion, qui a des conséquences réelles. Deleuze met à notre disposition des énoncés (l'épuisé, un peuple à venir par exemple), des groupements (GIP notamment) qui ont eu des effets réels. La marge est mince entre la posture et l'éthique, mais cette dernière renvoie trop à la passivité du philosophe et nous semble passer à côté de la dynamique de l'involontarisme politique. Si l'on parle d'une éthique, d'un style de vie, on sacrifie le travail exigé par le philosophe et on cède à la tentation de la contemplation, de l'ascétisme. En outre, on la transforme en une banale formule, *un style de vie*, qui semble accessible à tous. Or, nous avons clairement démontré que cet exercice est aristocratique.

Il est par conséquent nécessaire de saisir cette volonté d'ouverture et de création d'espaces inédits. C'est le sens de la formule « s'accorder un droit au contresens légitime », cela revient à s'exposer à des forces, à des puissances. Lorsque Deleuze s'attarde sur l'exemple du cinéaste canadien Pierre Perreault, il montre bien, d'un point de vue politique, la nécessité de créer des intercesseurs²⁷⁰.

Cette interprétation provient essentiellement du fait que Mengue se méprend sur les intentions du philosophe et ne prend pas en compte la nécessité impérieuse d'une double lecture de la politique, notamment au sujet de la démocratie et du devenir-démocratique. Il est aisé de cibler les échecs de l'auteur, il est plus délicat d'en démontrer les bienfaits. L'éthique postmoderne qu'il entrevoit ne se matérialise jamais dans ses propos. Il en parle certes, mais ne la construit jamais. Nous avons souligné qu'il ne suffisait pas d'indiquer une intuition présente et refoulée chez un auteur pour lui faire un enfant dans le dos. Encore faut-il « aller à l'usine des concepts » et confronter ses problèmes, sa théorie, ce que Mengue ne parvient jamais à faire. Nous pensons qu'affirmer une éthique au lieu d'une politique est réducteur et masque le travail de la pensée de Deleuze au niveau de la fabulation et de la restauration d'une croyance en ce monde-ci. En outre, parler d'un style de vie, d'une contemplation, sous-entend une dimension passive de la politique et déforme le rôle joué par l'automate spirituel. En définitive, il est préférable selon nous, de tracer les contours de cette politique et d'en emprunter les avenues, de « dessiner la carte plutôt que le calque », c'est-à-dire de la définir en tant que posture avec tout ce qu'elle comporte comme pièges mais aussi comme vigueur, sa capacité de créer des espaces inédits jusqu'à présent, sa dimension inactuelle, toujours entre-temps, entre-deux.

²⁷⁰ « Ces puissances du faux qui vont produire du vrai, c'est ça les intercesseurs... » (PP, 172). Selon Deleuze : « C'est Perreault, à l'autre bout de l'Amérique, qui s'adresse à des personnages réels, ses intercesseurs, pour prévenir toute fiction, mais aussi mener la critique du mythe » (C2, 290). Perreault, créée

Mengue, parce qu'il refuse à Deleuze un « droit au contresens légitime », à un espace ouvert propre à une investigation politique, ne peut comprendre la politique de Deleuze. C'est sans doute parce qu'il ne saisit pas la distinction entre politique et philosophie politique. Deleuze est très critique vis-à-vis de la politique mais surtout de l'opinion qu'elle véhicule. Il est sévère à l'endroit de la démocratie mais se réfère constamment à un devenir-démocratique. C'est ici que la distinction entre une politique en tant qu'irruption du nouveau, du pur devenir, et de la philosophie politique comme analyse de l'histoire, du capitalisme, est importante. Mengue critique l'incapacité de Deleuze à fournir des mesures politiques concrètes et dénonce son appel à « un peuple à venir ». Il ne perçoit pas, selon nous, la distinction nécessaire entre démocratie et devenir-démocratique. Du point de vue de la philosophie politique classique, l'apport de Deleuze est limité. Ce n'est pas le vivre ensemble, la gestion de la cité, qui le préoccupe. La démocratie, c'est le règne de l'opinion et du consensus. Sa politique ne se situe pas à ce niveau là. Il est aisé de dénoncer la faiblesse des textes de Deleuze et de les critiquer. Nous avons été, nous mêmes, très surpris de lire des textes intitulés « Grandeur de Yasser Arafat », « Les pierres » et « Les Indiens de Palestine » où des affirmations cinglantes (« La dette infinie que l'Europe avait à l'égard des Juifs, elle n'a pas commencé à la payer, mais elle l'a fait payer à un peuple innocent, les Palestiniens. » DRF, 311) côtoient des jugements qu'on peut estimer

selon Deleuze, une identité québécoise (les énoncés du Québec, sur le Québec), un peuple à venir, il parle pour le Québec dans la mesure où il est dans l'impossibilité de parler français, de parler en anglais, il fabule. Il établit un rapport de composition avec ses ancêtres quand par exemple, il réinvente la pêche au marsouin. Il ne fait pas comme eux, c'est-à-dire qu'il ne demande pas aux personnages de son documentaire de reprendre les faits et gestes des pêcheurs qui les ont précédés, mais de faire avec eux, ce qui signifie qu'ils entrent dans des rapports de composition avec eux. C'est toujours une question de double-devenir où l'auteur, Perreault et le personnage réel, les pêcheurs par exemple, sortent pour l'un « de son état abstrait et pour l'autre de son état privé, pour former à deux, à plusieurs, les énoncés du Québec, sur le Québec, sur l'Amérique, sur la Bretagne et Paris (discours indirect libre) » (C2, 290).

mal éclairés (« les services secrets israéliens font, dit-on, l'admiration du monde. Mais qu'est-ce qu'une démocratie dont la politique se confond si bien avec l'action de ses services secrets? » DRF, 312). Nous avons le sentiment que le philosophe écrit ici beaucoup plus avec son cœur. Ces textes « politiques » au sens traditionnel, ne révèlent pas du tout la portée de la politique que nous avons identifiée chez Deleuze. Si la démocratie est critiquée, c'est néanmoins au sein du devenir-démocratique, de ce peuple à venir, que la politique de Deleuze se manifeste. C'est la nécessité de partager, de « ramer ensemble », de côtoyer la maladie. C'est la raison pour laquelle la politique de Deleuze est une posture. Le rapport qu'entretient Deleuze avec la démocratie est certes ambigu, la posture du chef est, c'est indéniable, inconfortable, mais la volonté qui en émane demeure ancrée dans ce devenir-démocratique. La démocratie en tant que régime ne l'intéresse guère, c'est plutôt le potentiel du devenir-démocratique qui l'interpelle. Philippe Mengue saisit mal cette distinction quand il rapproche Deleuze du fascisme ou lorsqu'il le transforme en serviteur du capitalisme. Le mouvement est tout en nuance.

Dans ce dernier chapitre, nous avons juxtaposé notre thèse, la politique est une posture, à celle de Philippe Mengue afin que saillent les différences entre nos deux points de vue. Nos thèses s'opposent diamétralement. Nous nous étions donnés pour objectif dans ce chapitre de récapituler les caractéristiques principales de la posture de Deleuze. Plus précisément, nous l'avons définie et nous avons souligné son mode de fonctionnement et sa portée. Ainsi, la politique de Deleuze est une posture qui procède par conversion, par affirmation, et permet de développer une mécanique de résistance au présent. La posture du philosophe a une double connotation : le philosophe qui s'expose à des puissances (volet involontaire) et la méthodologie de Deleuze (dimension perverse, tendance contrariée).

Résister signifie créer des lieux, des espaces inédits, comme par exemple un peuple qui n'existe pas encore, en d'autres termes, fabuler. Ces espaces de réflexion (démocratie, aristocratie), ces énoncés (l'épuisé, le fatigué, un nouveau peuple, une nouvelle terre), ces regroupements politiques (le GIP) ne renvoient pas à un autre monde selon le principe de conversion, de redoublement, puisque c'est le lieu, l'espace lui-même qui change. L'objectif visé par Deleuze est de restaurer une croyance en ce monde-ci. En politique, comme le souligne Zourabichvili, « il s'agit d'affirmer un rapport d'exteriorité ou de rencontre d'un type particulier, entre la pensée et ce qu'elle pense, entre le peuple et lui-même²⁷¹ ».

²⁷¹ François Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », p. 352.

CONCLUSION

Dans un premier temps, nous récapitulerons les principaux éléments étudiés dans ce travail pour analyser brièvement par la suite la place qu'occupe cette posture dans la pensée politique contemporaine (*Deleuze et nous*).

Nous nous étions fixés comme objectif dans notre thèse de circonscrire la dimension politique de l'œuvre de Deleuze. La politique de ce dernier est une posture qui procède par conversion et développe une mécanique de résistance au présent. Résister pour lui, c'est créer un peuple qui n'existe pas encore. Notre tâche consistait à expliciter cet énoncé obscur. À prime abord, tout est politique dans la philosophie de Gilles Deleuze. Nous avons démontré qu'il est important de préciser que dans sa pensée tout est politique et *rien ne l'est*. Ce rien, signifie littéralement rien mais fait néanmoins partie intégrante de l'énoncé. Il permet de mieux saisir la nécessité de s'aventurer dans ce que Rancière appelait

l'indiscernable. Parce que nous voulions retracer un itinéraire politique, nous devions pénétrer dans cet espace inédit. Saisir le sens de l'articulation entre la pensée de la politique et la politique s'est avéré une étape incontournable. À partir du moment où nous avons pu distinguer entre la philosophie politique qui a trait à la gestion de la cité, à une analyse du capitalisme et la politique qui renvoie, elle, au devenir, nous étions en mesure de cerner deux ensembles primordiaux. Il fallait par conséquent suivre des signes, à l'instar du « menuisier qui suit les signes du bois », selon l'expression de Deleuze, pour nous rapprocher de cette politique. Ce n'est que par le biais de la posture qu'elle se matérialisa.

La posture, et ceci est central, a une double connotation : elle décrit la position du philosophe qui s'expose à des affects et désigne aussi la méthodologie de Gilles Deleuze, celle qui consiste à faire des enfants dans le dos à des auteurs ou encore donner et capturer. Pour des raisons pédagogiques, nous avons étudié séparément chacune de ces caractéristiques alors qu'en réalité elles sont liées. Nous avons ainsi mis de l'avant la dimension involontaire de la posture ou l'émergence de nouveaux champs de possibles et la contre-logique qu'elle institue, cette idée d'une tendance contrariée où le fils mène une lutte acharnée contre la figure du Père afin d'affirmer une communauté de frères. Si la posture revêt une double connotation, elle renvoie aussi et dans le même temps, mais de façon plus marginale cette fois, à la posture qu'adopte Deleuze face à l'objet politique (dignité face à l'événement). Ainsi, Deleuze ne se situe ni de près, ni de loin mais de près et de loin et ce, en même temps, face à la cité. Ce second sens de la posture est plus délicat à rendre.

Cette posture est oblique et Deleuze semble en permanence attiré par la pente, la diagonale, le petit. Toutefois, il serait erroné de conclure qu'il ne soulève aucun problème de philosophie politique (il s'y attarde notamment au sujet de la question de la servitude

volontaire) mais ne développe que très peu ces questions. Selon nous, c'est parce que sa politique ne se situe pas à ce niveau. Une double lecture est par conséquent nécessaire afin de cerner la dimension politique de son œuvre. Une double lecture consiste à soulever à la fois la posture de Deleuze au sens où elle est involontaire et inclure la posture qu'il adopte face à l'objet politique. L'une ne va pas sans l'autre mais l'une semble plus importante que l'autre. La posture de Deleuze est *un suspens inversé*. Ce qui signifie, selon nous, que c'est là où la politique apparaît le plus (en termes de désir par exemple) qu'elle se manifeste le moins. Les questions qu'il soulève au sujet de la démocratie, du capitalisme notamment, ne sont pertinentes que si nous les intégrons dans un ensemble conceptuel plus vaste, dans un environnement d'un type particulier, celui du devenir, de la fabulation. Autrement dit, on ne saisit pas la posture du chef sans enquêter à la fois sur l'aristocratie et la démocratie ou plus précisément sur les conditions qui permettent une telle affirmation. Le défi est de montrer à chaque fois comment Deleuze se situe dans un intervalle, dans un entre-deux, entre-temps, pour défaire cet ensemble par la suite parce qu'il échappe à l'histoire. La fabulation nous permet d'y parvenir. Fabuler, signifie faire appel à, créer ce peuple qui manque. Nous avons précisé le sens de cet énoncé afin de lui donner, comme Deleuze nous y invite, un sens politique. L'objectif visé par Deleuze est de dessiner une place, faire passer quelque chose ou encore machiner. Ainsi, nous avons illustré les rapports d'extériorité ou de rencontres, ce dehors peuplé de signes qui se manifestent dans sa pensée. Nous sommes partis de la relation que Deleuze perçoit entre la philosophie et la non-philosophie pour nous confronter à celle qu'entretient l'homme et l'animal et à la posture qu'il adopte dans l'exemple tiré d'*Instincts et institutions*, celle du devenir-animal, qui signifie littéralement *entre* l'homme et la bête.

Deleuze procède par conversion, métamorphose ou redoublement. En effet, *l'homme qui souffre est une bête, la bête qui souffre est un homme*. Cette politique des devenirs-animaux s'élabore alors : « dans les agencements qui ne sont ni ceux de la famille, ni ceux de la religion, ni ceux de l'État. Ils exprimeraient plutôt des groupes minoritaires, des opprimés, ou interdits ou révoltés. » (MP, 302).

Nous avons ainsi mis de l'avant un certain nombre de doublets, l'homme et la bête, le philosophe et la tribu, afin d'illustrer les relations entre le philosophe-voyant et le non-philosophe. Le devenir-révolutionnaire fonctionne, lui, selon le même principe que le devenir-animal. Comment devenir-animal sans faire l'animal, comment devenir-révolutionnaire sans passer nécessairement par les militants, comment devenir-démocratique sans passer par la doxa?

La fabulation permet une telle conversion. À l'instar de l'anorexique qui se crée un corps dans le corps, Deleuze crée ce peuple qui manque et dans le même temps nous propose une rencontre entre le peuple et lui-même. Il s'accorde un droit au contresens. Ce qui signifie littéralement qu'il va à l'encontre de la doxa. Nous avons pris soin de souligner chacun des risques qui menacent un tel exercice (nihilisme, folie, jugement moral). Mais notre contribution se situe surtout dans la manière dont nous avons restitué de la cohérence au sein du problème politique et dans l'illustration de la méthodologie de Deleuze. En employant la pensée de Michel Foucault et de Pierre Clastres, nous avons voulu jeter un éclairage nouveau sur le problème politique. Parce que nous voulions demeurer fidèles à la double connotation de la posture, nous avons mis en exergue la façon dont Deleuze faisait un enfant dans le dos à ces auteurs, ce qu'il donnait et capturait chez eux. La posture du chef chez Clastres et la notion de contagion extraite chez Foucault sont deux notions primordiales pour saisir la politique de Deleuze. En outre, nous avons dégagé deux versants

principaux pour aborder le problème politique : les auteurs pour qui rien ne fait signe et qui refusent d' « aller à l'usine » des concepts deleuziens, Badiou et Mengue notamment, et ceux qui empruntent la voie des signes, Rancière, Hallward, Zourabichvili, afin de préciser les caractéristiques de cette politique. Cette distinction est importante parce qu'elle permet d'ouvrir sur de nouvelles pistes de réflexion dont l'éthique fait partie.

Finalement, nous nous sommes éloignés des propos de Philippe Mengue quand il avance la nécessité de distinguer « deux » Deleuze, quand il dénonce l'absence d'un espace proprement politique et finalement quand il affirme que la politique chez Deleuze n'est qu'une éthique. Parce qu'elles nous permettent de consolider les caractéristiques principales de la posture, ces remarques méritent que l'on s'y attarde une dernière fois.

De la nécessité de distinguer « deux » Deleuze

Nous avons mentionné dans notre second chapitre que cette question nous semblait mal posée. Philippe Mengue a raison de souligner qu'il existe le Deleuze de la libération des flux et celui de la dignité face à l'événement. Ces deux tendances sont bien présentes dans sa pensée et la structure de notre thèse reflète bien cela puisque nous sommes partis de ce même questionnement. Sommes-nous alors aux prises avec deux Deleuze, l'un en position de surplomb, et l'autre à même le sol²⁷²? Les conclusions que nous en avons tirées sont très différentes. Il ne s'agit pas, comme c'est le cas pour Mengue, de juger en termes d'échecs ou de réussite les inflexions de la pensée d'un auteur. Dans le cas de Deleuze, ce passage d'une libération des flux à une posture plus sobre n'est pas révélateur d'un échec,

²⁷² Voir le Chapitre 2. Renverser le platonisme.

d'une prise de conscience. Il n'est pas question, selon nous, de faire un choix entre deux itinéraires mais de montrer ce qui se passe entre ces deux avenues. Nous ne privilégions pas, par conséquent, l'une au détriment de l'autre, comme le fait Mengue en indiquant que parce que Deleuze s'est privé des moyens de comprendre la politique, il n'a d'autres choix que de recourir à des artifices afin de sauver l'intégrité de son raisonnement. C'est la raison pour laquelle il abandonnerait la libération des flux, la dimension strictement révolutionnaire de sa politique pour une pensée plus feutrée, celle de la dignité face à l'événement.

Mengue s'éloigne de la démarche de Deleuze et le transforme en un philosophe aigri qui tente par tous les moyens d'avoir raison. Il est selon nous beaucoup plus important de comprendre la nécessité d'une expérimentation active comme partie intégrante de la politique de Deleuze plutôt que de se lancer dans de vaines spéculations. Montrer la latence du raisonnement de Deleuze n'équivaut pas à en dénoncer les impasses et à tirer d'hâtives conclusions. Regardez, semble nous dire Mengue, à ce moment précis, Deleuze change d'avis, il s'est par conséquent trompé... il n'y a pas de politique chez lui. Si Deleuze dénonçait les discussions, c'est en partie pour cela. Les échecs font évidemment partie du travail du philosophe. D'un point de vue politique, nous avons pris soin de présenter la fragilité du processus et l'exigence de l'exercice. Si Deleuze en appelle, il est vrai, à la dignité face à l'événement, la dimension involontaire n'en disparaît pas pour autant. C'est la raison pour laquelle nous avons tant insisté sur l'involontarisme en politique. Si l'événement est pensé par Deleuze, selon Alain Beaulieu, comme « pur acte de création

indéterminable du point de vue de sa provenance, de sa destinée ou de sa logique d'apparition²⁷³ », il n'en reste pas moins que l'involontarisme « épuise le possible sans rien prévoir ». Cette posture involontaire nécessite un travail acharné qui n'est pas très bien rendu par cette idée d'un Deleuze qui aurait changé d'avis d'une époque à l'autre. Badiou lançait une remarque semblable à celle de Mengue et se permettait même de distinguer Deleuze de Guattari. Nous avons d'emblée pris un itinéraire opposé, en partant du principe qu'il fallait expliquer ces mutations, ce qui se passait entre ces deux périodes, non pour les corriger ou infléchir leur destinée mais bien plutôt pour en recueillir les bienfaits, ce qui se passait au milieu. Selon Deleuze, « Tant qu'on se contente de critiquer le faux, on ne fait de mal à personne. La vraie critique, c'est la critique des vraies formes et pas des faux contenus. » (ID, 191). Mengue ne concède jamais à Deleuze que l'abandon de certains concepts (le simulacre, la micro et la macro-politique) puisse relancer sa pensée. Il les classe dans la catégorie « erreur » et distingue le Deleuze de *L'Anti-Œdipe* et celui de *Mille plateaux*. Ce dernier, parce qu'il s'est ravisé, se voit soumis à la question.

Si d'une part, comme nous l'avons montré, Deleuze souligne l'indignité de parler pour les autres et la dignité face à l'événement, d'autre part, il avance l'apprentissage des signes et la fabulation. D'un point de vue politique, l'involontarisme correspond *grosso modo* à l'émergence de nouveaux champs de possibles. Tout notre raisonnement consiste à désigner cette tendance comme un suspens inversé. La politique est une posture. Seul ce qui se passe entre ces deux attitudes en apparence contradictoires est à même de nous livrer la politique de Deleuze. Il est inutile selon nous de scinder abruptement la pensée de

²⁷³ Alain Beaulieu, « L'Éthique de Spinoza dans l'œuvre de Gilles Deleuze », *Dialogue*, numéro 52, 2003, p. 214.

Deleuze en deux époques ou d'amputer Deleuze de l'apport de Guattari, mais bien plutôt de procéder à une double lecture. La politique chez Deleuze fonctionne selon un déplacement de perspectives. Il est pour le moins discutable d'asphyxier la pensée de Deleuze et de le transformer, d'un point de vue métaphysique, en unijambiste (Deleuze moins Guattari). Procéder à une double lecture ne revient pas à dédoubler l'auteur mais à montrer ce qui coule entre deux états. Si le devenir ne renvoie qu' à un autre devenir, et les signes n'indiquent qu'un franchissement de seuil, la fonction fabulatrice permet néanmoins une conversion. Nous n'accédons pas de manière directe à la politique chez Deleuze en distinguant un jeune Deleuze et un plus vieux, mais en montrant comment fonctionne une politique de l'entre-deux à l'aide d'une énigme et d'un problème. Comment passe-t-on, par exemple, d'un peuple à venir à un devenir-révolutionnaire sans passer *nécessairement* par les militants? Une telle tâche ne peut être accomplie que si l'on comprend ce qu'est un devenir et un double devenir et non, comme le fait Mengue, en divisant arbitrairement les situations de pensée.

D'un point de vue politique, ce qui nous intéresse ce sont justement les tensions inhérentes à sa pensée, entre la philosophie et la non-philosophie, entre l'homme et la bête, entre le philosophe voyant et le non-philosophe. La façon dont, par exemple, il extrait Foucault d'une soi-disant impasse, celle du pouvoir, et montre les bienfaits de sa théorie au lieu de le vilipender et de distinguer le Foucault du pouvoir de celui du plaisir. Ou encore, la façon dont l'analyse politique fonctionne à la fois de manière macro et micro politique, aristocratique et démocratique, bref, où tout est politique et rien ne l'est mais dans un sens bien précis, celui de la fabulation.

De l'absence d'un espace proprement politique

Nous avons signalé cette difficulté dès le début de notre thèse : il n'existe pas d'ouvrages politiques de Deleuze mais des ouvrages de philosophie politique et des sections politiques, dans *Pourparlers* notamment. Il nous a donc fallu distinguer entre la philosophie politique et la politique chez Deleuze. La première renvoyait à la gestion de la cité, du capitalisme et la seconde, à l'événement, au devenir. Affirmer, comme le fait Mengue, que tout est politique et que par conséquent rien ne l'est évacue trois axes fondamentaux nécessaires à la compréhension de la politique chez Deleuze. Ainsi, affirmer qu'il n'existe pas d'espace proprement politique revient à se méprendre sur le rôle de la fabulation et sur la distinction entre politique et philosophie politique.

Nous avons mis l'accent dans notre thèse sur le rôle de la fabulation. Nous lui avons donné un sens politique. Cette parole en acte permet d'affirmer *rien* et signifie faire appel à, « créer ce peuple qui manque » (PP, 171). C'est la conclusion que nous avons pu tirer en comparant Deleuze et Foucault. Dans le même temps, nous avons aussi vu que pour Deleuze, l'homme « c'est toujours l'homme d'un clan, d'une communauté » (ES, 25) et nous avons insisté sur la dimension tribale de la pensée de Deleuze, qui fonctionne plus par contagion ou alliance que par hérédité. C'est une des leçons que Deleuze a tirée, selon nous, de la pensée de Clastres. Ce qui nous a permis, par la suite, de nous attarder sur ce *peuple qui manque* et sur la fonction de la fabulation ou encore de cette universelle fraternité qui « ne passe plus par le père, qui se construit sur les ruines de la fonction paternelle, suppose la dissolution de toute image du père, suivant une ligne autonome d'alliance ou de voisinage qui fait de la femme une sœur, de l'autre homme, un frère » (CC,

101). Deleuze est pleinement conscient de la fragilité de son énoncé mais c'est le propre de la fabulation de créer pour rien de tels énoncés et de prolonger ce rêve un peu particulier « où pourtant l'on ne dort pas, cette insomnie pourtant qui emporte le rêve aussi loin qu'elle s'étend, tel est l'état d'ivresse dionysiaque, sa manière d'échapper au jugement » (CC, 163). Deleuze tente par tous les moyens de recréer ces conditions d'expérimentations, de créer des espaces inédits, sans alcool, ni drogue afin de forger des intercesseurs. C'est toujours l'idée selon laquelle *il sort de la philosophie par la philosophie*, il s'expose, il affirme rien, il épuise le possible sans tomber dans l'imaginaire ou la folie, tout en étant conscient de l'échec de la révolution, d'une révolution trahie et de la nécessité d'un peuple qui manque. Il s'inspire, par conséquent, du mouvement des révolutions américaine, anglaise, soviétique afin de trouver, à l'instar de Whitman, une fraternité. Sans doute parce que « l'écrivain n'est pas en situation de réussir comme maître reconnu, mais même dans l'échec, reste d'autant mieux le porteur d'une énonciation collective qui ne ressortit plus de l'histoire littéraire, et préserve les droits d'un peuple à venir ou d'un devenir humain » (CC, 114). Animé par ce souci d'intempestivité, puisque le devenir n'appartient pas à l'histoire, Deleuze n'imité pas Whitman, Kafka ou d'autres. Il ne fait pas comme eux, mais avec eux. Et c'est le sens de l'élégante formule de Deleuze :

Le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague; et précisément, les mouvements du maître-nageur que nous reproduisons sur le sable ne sont rien par rapport aux mouvements de la vague que nous n'apprenons à parer qu'en les saisissant pratiquement comme des signes. C'est pourquoi il est si difficile de dire comment quelqu'un apprend : il y a une familiarité pratique, innée ou acquise, avec les signes, qui fait de toute éducation quelque chose d'amoureux, mais aussi de mortel. Nous n'apprenons rien avec celui qui nous dit : « fais comme moi ». Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent « fais avec moi », et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène. (DR, 35)

Lorsque Mengue affirme que tout est politique et rien ne l'est, il se prive des moyens de comprendre cet espace de création, ce rêve politique (celui de la peste que Deleuze entrevoit chez Foucault, celui d'une société des camarades chez Whitman, d'une communauté de célibataires chez Melville) qui habite la pensée de Deleuze. Deleuze ne parle jamais d'un retour en arrière vers les stoïciens ou *Logique du sens* mais d'une expérimentation active qui ne procède jamais par imitation mais par des déplacements, des mouvements de vitesse et de lenteurs, ceux des signes qui nous permettent ou non de franchir des seuils, des plateaux. Encore faut-il dérouler ces signes, les expliquer parce que « le monde est l'ensemble des symptômes dont la maladie ne se confond pas avec les hommes » (ES, 14). Autrement dit, Mengue, à l'instar de Badiou, ne peut tolérer que tout soit politique et que pour lui, en fin de compte, rien ne l'est. Parce que « le peuple qui manque », « la communauté de frères » ont une consistance et restituent de la transcendance. Alors que pour Deleuze, il s'agit d'un rêve politique, d'une interminable errance. Entre le philosophe qui construit, qui expérimente, et le philosophe qui dit qu'il construit²⁷⁴, il n'y a pas de choix à faire. Il est néanmoins primordial de saisir la posture de celui qui commet « le péché de faire monter le fond et de dissoudre la forme » (DR, 44). Le rapport de Gilles Deleuze à la politique est ambigu si l'on n'opère pas une distinction entre philosophie politique et politique mais surtout si l'on ne comprend pas la place qu'occupe la fabulation d'un point de vue politique.

²⁷⁴ J'emprunte l'expression à Élie During, « Deleuze et après? », p. 309.

Deleuze et nous

Nous avons présenté, ici, une lecture de Deleuze et de la politique chez Deleuze. La découverte du *Foucault* de Deleuze nous a guidé jusqu'ici. Difficile de dire si c'est le style qui nous a séduit dans cet ouvrage ou plus précisément la capacité qu'a Deleuze de nous faire voir les concepts, littéralement, à nous les montrer, Deleuze y incluant même ses propres graphiques. Tous les lecteurs de Deleuze s'entendent pour parler d'un ton nouveau en philosophie, ce qui en soi ne veut pas dire grand chose, la création étant l'apanage de la philosophie pour Deleuze. Un fait demeure néanmoins, la lecture de Deleuze est difficile. Pour Clément Rosset par exemple, c'est en raison de la sécheresse de son style. Pour nous, il s'agit plutôt du vertige qu'elle procure. Une fois passée outre cette angoisse, on est emporté par une énergie contagieuse. On sent, on perçoit ce qu'il nous dit lorsque, par exemple, il présente Céline comme un écrivain qui n'introduit pas le parler dans la langue mais qui la fait filer dans le désert. Pouvons-nous expliquer véritablement ce qu'il avance? Plus précisément, peut-on reprendre le cheminement de son raisonnement, comme on répéterait une expérience scientifique selon des critères universellement applicables? Ne tombe-t-on pas alors dans le piège de celui qui ferait du sous-Deleuze? Si l'on conçoit que cette difficulté doit se poser à tous ceux qui écrivent sur un auteur en particulier, quelle est alors la particularité de Deleuze et par là de sa perception de la politique?

La réponse est fort simple. Pour Deleuze, il n'en existe aucune. On aura beau affirmer la nouveauté du ton philosophique, nous passerions à côté de la véritable découverte. Parce que chez Deleuze, tout comme chez Kafka, tout se passe dans une sorte d'adjacence. Bien sûr, nous avons pris soin de démontrer que la politique de Deleuze ne correspond que très peu à ce que nous connaissons. Cette philosophie politique, qui traite

de la gouverne de la cité en termes de jurisprudence, de la gauche et de la droite en fonction de rapports lointains et immédiats, est peu malléable, voire pauvre parce que nous ne savons pas véritablement quoi en faire, si ce n'est la mettre en rapport avec la véritable politique, celle de la création, du devenir. C'est en ce sens que nous traçons notre itinéraire et que nous sommes capables de réorganiser celui emprunté par Deleuze. Ce qui nous autorise à en parler, notre fil d'Ariane, c'est toute la dimension empirique qui traverse de part en part cette politique. Mais l'empirisme chez Deleuze, la définition courante ne l'englobe pas. C'est la leçon de Hume qu'il faut saisir, lui qui dans son œuvre « crée un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et ces autres créatures, nous-mêmes » (ID, 226). Ce qui entraîne des considérations sur le présent, sur l'époque dans laquelle nous vivons, avec toute ses contradictions, bref, cela reflète bien la dimension intempestive du travail de Deleuze.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons mettre de l'avant ce que nous avons en fait toujours sous les yeux et qui nous a permis de disserter sur la politique de Deleuze en utilisant une approche plus empirique. Dans un premier temps, nous situerons Deleuze au sein de ses principales influences (*Les sources de sa pensée*) pour ensuite reprendre succinctement les principaux concepts que nous avons abordés dans notre thèse, à savoir la posture, la fabulation, le devenir et les problèmes qu'ils sous-tendent. Nous nous attarderons aussi sur des énoncés tels que *le peuple manque, parler pour, être devant* qui n'ont d'autre sens que celui qu'on leur accorde. C'est cela l'essentiel de la politique de Deleuze, ni plus ni moins. Le tout inséré dans un monde étrange. Parce que ce que c'est lui qui nous est étranger, c'est en lui qu'il faut restaurer de la croyance, de la confiance.

Les sources de sa pensée

Pour bien saisir le problème politique que pose la philosophie de Gilles Deleuze, il est impératif de situer l'auteur au sein de ses principales influences. D'emblée, il nous est apparu très clair que Deleuze cherchait à se distinguer de deux courants de pensée importants : l'existentialisme et le marxisme. Le premier parce que le poids de la conscience y est encore trop présent et que Deleuze s'intéresse davantage au corps et à sa puissance²⁷⁵. *Que peut un corps?* Voilà la question qui anime ses recherches. Et le second, parce qu'il est encore dialectique, qu'il fonctionne en termes socio-économiques, en fonction de rapports de production et de l'emprise du prolétariat. Cette distinction sommaire nous est apparue évidente au fur et à mesure de notre découverte de l'auteur. Il y avait là une volonté insatiable de se distancer de courants dominants afin de privilégier une position plus marginale qui se nourrissait d'une lecture particulière de Marx et du marxisme²⁷⁶. Le dernier Althusser confirme cette première impression. Plus précisément, le texte intitulé « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre²⁷⁷ ». Il y est question notamment à propos de Machiavel d'une « singulière philosophie qui est *un matérialisme de la rencontre, pensée au travers de la politique*, et qui, comme telle, ne suppose rien de

²⁷⁵ « Même l'existentialisme a gardé de nos jours un goût effarant de porter, d'assumer, un goût proprement dialectique qui le sépare de Nietzsche » (N, 22).

²⁷⁶ Il est important de noter que Deleuze vouait un grand respect à Sartre et n'a jamais selon ses dires répudié Marx. Cette distinction est importante pour nous, parce qu'elle nous permet d'avancer cette nuance. Il ne faut pas confondre Marx et marxisme, Sartre et l'existentialisme, Platon et le platonisme, etc... Tout simplement, parce que le premier terme renvoie au personnage conceptuel ou à ce que l'on pourrait appeler un agent d'énonciation et que le deuxième renvoie à une doctrine, à une école. En clair, l'idée de mouvement habite le premier terme tandis qu'une compréhension monolithique domine le second.

²⁷⁷ Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome 1, Paris, Stock, 1991, p. 539-581. Les références entre parenthèses renvoient à ce texte.

préétabli. C'est dans le *vide* politique que doit se faire la rencontre, et que doit "prendre" l'unité nationale. Mais *ce vide politique est d'abord un vide philosophique* » (546). À première vue, les thèmes abordés dans notre thèse ne sont pas très éloignés de cette lecture de Machiavel. Nous y traitons, entre autres, de l'affirmation d'un *rien*, qui est l'élément central de la fabulation et qui constitue l'épine dorsale de la politique de Deleuze sans parler pour autant d'une unité nationale ou d'un État. L'idée de *vide* y est bien présente, tout comme celle de rencontre. Ce qui retient toute notre attention, c'est la démarche d'Althusser, la façon dont il se situe par rapport à Marx, ce qu'il perçoit chez lui ou encore comment il tente, à travers les siècles, de Machiavel à Nietzsche en passant par Spinoza et Rousseau, de réactualiser ce principe antique d'indétermination matérialiste qu'il puise chez Lucrèce.

Deleuze parlait, lui, d'événement, de hasard, de chaos, de nécessité, d'automate spirituel. Il est bien présent dans ce texte d'Althusser. Sa présence se fait sentir au delà d'une simple citation sur *le primat de la positivité sur la négativité et d'un rejet de la fin du monde, de l'histoire, de la philosophie ou de la politique* (562). Cette relation, nous ne la connaissons pas, tout comme nous ne connaissons pas le Marx d'Althusser, et très peu le Marx de Deleuze²⁷⁸. Ce texte nous a permis de replacer Deleuze au sein d'un courant philosophique, l'empirisme. Ce constat peut sembler trivial, tant il crève les yeux des lecteurs assidus de Deleuze, tant cette thématique empirique est rabâchée par les commentateurs et étudiée par Deleuze lui-même dans *Empirisme et subjectivité*. Obnubilé par la quête de la politique chez Deleuze, nous étions tout simplement réfractaire à cette

²⁷⁸ « Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite c'est le Capital lui-même. » (PP, 232).

idée. Si Althusser lie explicitement Deleuze à l'empirisme anglais, c'est plutôt sa démonstration qui nous a convaincu. Elle est simple et profonde, tout comme la politique de Deleuze²⁷⁹.

Évoquons tout d'abord ce qui rapproche le raisonnement de Deleuze et d'Althusser. Quelques remarques mineures pour commencer. Nous pourrions parler du titre. Ainsi, *le courant souterrain* évoque un auteur cher à Deleuze, Dostoïevski, et sa posture anormale. Nous remarquons que les auteurs choisis par Althusser, Marx et Spinoza, sont très présents chez Deleuze. En outre, la méthode employée par Althusser, qui consiste à se pencher sur une anomalie, une bizarrerie, évoque les singularités chez Deleuze. Althusser relate l'anomalie de la pluie : « la pluie (Lucrece) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la pluie du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore » (539). Deleuze, lui, s'intéresse par exemple aux signes chez Proust, à l'étoffe chez Leibniz, à la maladie chez Nietzsche et les approfondit dans ses études respectives.

Sur le fond maintenant, nous retiendrons ceci. Ce texte traite d'un mystérieux matérialisme de la rencontre qui renvoie à la notion de contingence, de l'aléatoire, de la déviation et part de la prémisse suivante : « la déviation est originaire et non dérivée » (541). Althusser s'interroge sur la posture de Marx « qui est forcé à penser dans un horizon déchiré entre l'aléatoire de la rencontre et la nécessité de la révolution » (560). Ce qu'il lui reproche, c'est de retomber dans un mouvement de pensée dialectique pour s'en sortir.

²⁷⁹ Loin de nous l'idée de transformer Althusser en chantre de l'empirisme. Nous expliquons simplement ici le rôle qu'a joué le texte d'Althusser dans notre compréhension de l'empirisme chez Deleuze ou encore une pratique politique.

Selon lui, « alors qu'il s'agit encore de penser le fait à accomplir, Marx s'installe délibérément dans le fait accompli et nous invite à le suivre dans les lois de sa nécessité. » (576) C'est une question centrale dans notre thèse. La politique de Deleuze cherche clairement, elle aussi, à se sortir de cette impasse, c'est-à-dire à penser un changement radical sans recourir à la dialectique. C'est l'idée d'un devenir-révolutionnaire qui a très peu à voir avec la révolution. Pour Althusser, la seule solution possible est l'affirmation de la contingence. Si l'on reprend par exemple la situation dans laquelle se trouve Machiavel selon Althusser, il doit « penser dans les conditions impossibles de l'Italie du XVI^e siècle, les conditions de la constitution d'un État national italien. », pour ce faire, il n'a d'autre choix que « de créer les conditions d'une déviation et donc d'une rencontre pour que prenne l'unité italienne » (544). C'est l'exemple de César Borgia qui inspire Machiavel. Selon Althusser : « Au lieu d'annoncer la teneur de son projet d'unité nationale, Machiavel tient un raisonnement complètement aléatoire, qui laisse politiquement en blanc le nom du Fédérateur comme le nom de la région à partir de laquelle se fera cette fédération. Les dés sont ainsi jetés sur la table du jeu, elle-même vide (mais remplie d'hommes de valeur) » (544).

Ce procédé, nous l'utilisons fréquemment pour illustrer la posture de Deleuze. Nous insistons sur cette dimension aléatoire qui caractérise sa politique. Chez Deleuze, le peuple manque, et cela revient tout comme chez Althusser à *laisser en blanc le nom du fédérateur*. La lecture de Althusser nous a fait prendre conscience de cette dimension et de la forte résonance entre les deux projets. Pour Alain Beaulieu, il ne fait aucun doute que la « pensée

politique de Gilles Deleuze demeure, dans une certaine mesure, l'héritière de la ré-interprétation de Marx par Althusser²⁸⁰ ». Nous partageons ce point de vue.

Ce qui nous a profondément marqué à prime abord dans ce texte d'Althusser, c'est cette notion d'aléatoire. Lorsque nous expliquons la politique de Deleuze, par l'entremise du plein et au vide de l'anorexique, de la présence-absence du peuple (le peuple manque) nous agissons de la même manière. Il faut pourtant nuancer cela car ce n'est malheureusement pas aussi simple. Beaulieu a aussi raison d'affirmer que la pensée de « Deleuze se distingue du matérialisme de la contingence en tant qu'elle mène un combat contre l'aléatoire, le spontané, l'accident²⁸¹ ». Le problème sous-jacent de la politique chez Deleuze est toujours celui de l'affirmation conjointe du hasard et de la nécessité. Le problème de l'affirmation du volontaire et de l'involontaire surgit. Autrement dit, nous ne choisissons pas comment ou sur quoi penser, nous sommes en quelque sorte choisis et c'est cette déception contre laquelle il faut lutter. Selon Deleuze, « Il [Artaud] sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). » (DR, 192). Selon Beaulieu, il s'agit d'un combat, d'une lutte mais de là à affirmer que cette lutte se solde toujours par une victoire, il y a un pas que nous ne saurions franchir. La façon dont nous lisons Deleuze et la façon dont nous conceptualisons sa politique nous en empêche. D'un point de vue politique, Deleuze échoue plus souvent qu'il ne réussit ou plus précisément il n'hésite pas à mettre de l'avant

²⁸⁰ Alain Beaulieu, « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser », *Actuel Marx*, numéro 34, volume 56, 2003, p. 161.

²⁸¹ *Ibid.*, p.169.

le combat qu'il mène contre le hasard²⁸². C'est une chose de dire que cette lutte existe, c'en est une autre de sous-entendre que Deleuze parvient toujours à ses fins. Et c'est là que la lecture de Althusser nous semble utile, parce qu'il admet « qu'en cette philosophie règne l'alternative. La rencontre peut n'avoir pas lieu, comme elle peut avoir lieu » (546). Le rôle de Deleuze est bien évidemment de mettre tout en place pour que cette rencontre ait lieu. En ce sens là, il lutte contre l'aléatoire. Mais y parvient-il toujours? La question est mal posée. Il faudrait plutôt se demander s'il n'expose pas aussi ses propres faiblesses et prête son flanc à la critique. C'est la raison pour laquelle nous parlons, à propos de la politique d'un entre-deux, d'une posture, simplement parce qu'elle est fragile. Nous ne pensons pas aller trop loin quand nous parlons de pudeur, de prudence à propos de la politique de Deleuze. C'est aussi pour cette raison que le texte de Althusser rencontre la pensée de Deleuze. D'un point de vue politique, les textes de Toni Négri et de Michael Hardt ont tendance à mettre Deleuze sur des rails, comme si sa pensée ne supportait pas l'échec, l'éliminait complètement. Ils entreprennent une lecture héroïque de la politique de Deleuze alors qu'il est selon nous l'anti-héros par excellence. Sa pensée est aussi une pensée de la douleur, une douleur que l'on cherche à combattre, certes, mais une douleur tout de même. La route que nous empruntons est sans doute la plus ardue parce que nous mettons de l'avant les écueils de la pensée politique de Deleuze sans pour autant nier son caractère politique. Il y a une politique chez Deleuze. Mais les notions qui nous interpellent sont celles de l'infamie, du petit, de la mort, de la fêlure, de la perversion. C'est la raison pour

²⁸² Deleuze parle d'une lutte contre le chaos : « Et la pensée philosophique ne rassemble pas ses concepts dans l'amitié sans être encore traversée d'une fissure qui les reconduit à la haine ou les disperse dans le chaos existant, où il faut les reprendre, les rechercher, faire un saut. C'est comme si on jetait un filet, mais le pêcheur risque toujours d'être entraîné et de se retrouver en pleine mer quand il croyait arriver au port » (QPH, 191).

laquelle la lecture de Deleuze que nous entreprenons est beaucoup moins spinoziste que celle de Beaulieu, Négri et Hardt. Elle est, comme nous allons le voir un peu plus loin, sans doute plus nietzschéenne. La principale limite de la politique de Deleuze, de sa posture, est qu'elle laisse une trop grande place à l'indifférencié ou encore qu'elle a tendance à être crypto-normative²⁸³. Nous y reviendrons. En revanche, nous sommes en accord avec Beaulieu lorsqu'il affirme qu'il

subsiste néanmoins une profonde affinité entre les deux penseurs [Althusser et Deleuze] dans leur effort visant à renouveler la théorie marxiste. Pour Marx, toutes les luttes particulières demeurent subordonnées à un conflit plus général d'ordre socio-économique. Mais pour Althusser et Deleuze, la politique ou, mieux encore, la micro-politique, se joue invariablement dans une sorte de courant souterrain et décentré. La critique de la nécessité universelle impliquée dans le matérialisme dialectique ouvre, chez Althusser et Deleuze, sur une valorisation des régions spécifiques et fragmentées de l'activité politique où le devenir des conflits de même que l'identité des acteurs en présence obéissent à des lois variables et aucunement prédéterminées²⁸⁴.

Althusser a provoqué notre « éveil » empiriste en évoquant Machiavel et sa rencontre potentielle avec l'unité nationale italienne. L'idée est séduisante et consacre selon nous l'orientation empiriste de Deleuze, de par l'utilisation du vide, de l'aléatoire présenté par Althusser. La politique de Deleuze n'agit pas autrement parce qu'elle n'offre jamais de solution toute faite. Elle se place d'emblée dans une impossibilité pour tenter de s'en extraire. Ce travail laborieux de la pensée est présenté dans notre thèse. Nous n'excluons pas totalement cependant l'idée de construction, de création entreprise par Deleuze mais restons sceptiques face à une compréhension monolithique de la politique qui ne subirait

²⁸³ J'emprunte l'expression à Habermas. Jürgen Habermas, *Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 327.

²⁸⁴ Alain Beaulieu, « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser ». p. 174.

jamais l'affront. Ce qui est vraiment empirique selon nous, c'est la mécanique du raisonnement avancée par Althusser à propos de Machiavel. La politique ne fonctionne pas systématiquement. La plupart du temps, comme nous le verrons, la rencontre n'a pas lieu. C'est cette idée que nous préservons dans notre thèse. Ce qui revient à dire qu'il ne faut pas confondre « les conditions de création et la création effective²⁸⁵ ». L'empirisme, selon nous, revient à se débarrasser de ses réflexes, à éliminer les clichés, les idées toutes faites, en un mot à s'abandonner. Mais l'empirisme rime dans notre travail avec douleur, perversion, petitesse. Ce sont aussi ces caractéristiques que nous mettons de l'avant dans notre conceptualisation de la politique. Il y a une douce folie, un non-sens à *vouloir créer ce qui n'existe pas encore*. Une nouvelle fois, lorsque Deleuze se positionne clairement contre la doxa, qu'il définit par le bon sens et le sens commun, il ne faut pas chercher plus loin. Si vous perdez tout bon sens et tout sens commun, que vous reste-t-il pour vous guider ?

Deux éléments importants nous ont frappé lors de la lecture de *Nietzsche* et de *Nietzsche et la philosophie* : la notion de folie et la façon dont ces ouvrages traitent du nihilisme. Ils permettent de répondre à l'interrogation que nous venons de soulever.

La folie est évoquée par Deleuze à propos de Nietzsche, chez qui elle ne disqualifie en rien son œuvre (N, 41). Il ne s'agit pas là d'une anecdote biographique. Il met cette remarque sur un pied d'égalité avec celle qui concerne le contresens à ne pas faire sur la volonté de puissance. Il insiste lourdement sur cette notion et nous met en garde face à une lecture expéditive de Nietzsche. Nous pensons que la folie est présente à de nombreux niveaux dans l'œuvre de Deleuze et qu'elle est nécessaire à la compréhension de sa

²⁸⁵ François Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et Négri : une richesse et une chance », p. 3.

politique. Il y a une folie psychanalytique dont Deleuze traite dans *L'Anti-Œdipe*, avec l'utilisation du schizophrène et du paranoïaque, une folie plus romantique, celle des écrivains dans *Critique et clinique*, une folie du langage dans *Logique du sens*, dont la fabulation fait partie intégrante, et enfin une folie plus aristocratique, celle de la philosophie, qu'il qualifie de « chemin sans balise, ni parapet » (QPH, 104). C'est cette dernière qui nous intéresse ici. La philosophie est un exercice extrêmement périlleux et Deleuze souligne cet aspect important. Il en donne une définition qui est à la fois très large et très restreinte : « philosopher, c'est créer des concepts ». Cette définition est très large et ouvre la voie à de nombreux contresens sur ce que Deleuze entend par cette *création de concepts*. Après tout, les publicitaires créent eux aussi des concepts tandis que selon Deleuze, un concept philosophique renvoie à une question philosophique, par exemple « Dieu est mort », et soulève un problème philosophique, « la mort de l'homme », et la création d'un ou plusieurs concepts, « le dernier homme, le surhomme »²⁸⁶. Cette définition est aussi très large parce qu'elle sous-tend la présence de philosophe à moitié (Kafka notamment) qui vient jeter un voile d'incertitude sur elle. Le point commun entre le philosophe et le philosophe à moitié est bien évidemment celui de la création. La folie dont parle Deleuze au sujet de Nietzsche, c'est la folie créatrice. C'est une folie d'un type particulier, qu'il veut dissocier d'une fin de non-recevoir. C'est une folie, au fond, qu'il tente de maîtriser. En cela, il répond bien évidemment aux détracteurs de Nietzsche mais surtout il nous livre un indice important sur ses propres intentions. La folie d'un point de vue politique, c'est l'ensemble des phénomènes de voyance (tracer des lignes), un art d'écrire (la fabulation), une prophétie (un peuple à venir) qu'égrène Deleuze. En ce sens là,

²⁸⁶ *L'abécédinaire* de Gilles Deleuze. P comme professeur.

nous faisons une lecture très nietzschéenne de sa politique. Mais ce qui distingue cette folie d'un vulgaire délire, c'est qu'elle se veut chez Deleuze une *douce* folie. C'est tout le paradoxe de sa pensée. Selon lui, « comment tracer la ligne de fuite dont on sait bien qu'elle nous mène à l'abolition (suicide à 2) ? » (Dial, 172). Sa politique est par conséquent très aristocratique, elle nous plonge plus souvent qu'à son tour dans l'indifférencié. Qu'il n'y ait pas de bien ou de mal en soi, mais du bon ou du mauvais pour soi, qu'il existe des déterritorisations absolues ou relatives, des schizophrènes ou des drogués, ne changent rien au problème. Si l'on cherche une limite à la politique de Deleuze, c'est assurément celle-là. Le problème est identique chez Nietzsche. La Grande politique chez Nietzsche et la politique chez Deleuze ne s'adresse pas aux masses. Il n'en reste pas moins que Deleuze insiste sur la nécessité de cette folie. Selon lui, on n'est jamais dans l'indifférencié. Ceci dit, seule la posture aristocratique qu'il adopte lui permet une telle affirmation. Selon nous, c'est dans sa lecture de Nietzsche qu'il puise l'argumentation nécessaire pour consolider ce raisonnement, plus précisément dans les rapports qu'entretiennent la santé et la maladie.

Le contresens le plus courant à propos de Nietzsche est qu'il est le penseur du nihilisme. Deleuze explique très bien les raisons qui poussent Nietzsche à s'appesantir sur le nihilisme parce que c'est la seule façon pour lui d'extraire la volonté de puissance. Le Deleuze que nous analysons n'agit pas autrement. Afin de présenter sa politique, nous devons passer par l'infamie, la douleur, la fêlure. À l'instar de Françoise Proust, on est en droit de se demander si « c'est la maladie qui refuse la guérison ou est-ce la santé qui mène un combat ininterrompu contre la séduction de la maladie²⁸⁷? ». Deleuze ne nous fournit

²⁸⁷ Françoise Proust, « La ligne de résistance », *Rue Descartes*, mai, 1998, p. 47.

guère de réponse à ce dilemme, et c'est la raison pour laquelle nous parlons d'un entre-deux où seul le combat mené a de l'importance. Le procédé n'est pas très éloigné de celui employé par Foucault dans son *Histoire de la folie*²⁸⁸. La suggestion de vivre la normalité comme un délire y est présentée, ce qui revient à dire que les vrais malades ne sont pas toujours ceux que l'on croit. Le Deleuze que l'on présente, c'est celui de l'expérimentation plutôt que celui de l'interprétation. Le rapport ambiguë entre la santé et la maladie n'est là au fond que pour nous rappeler qu'il faut être attentif en permanence au moindre signe, que le réel a parfois tendance à nous échapper. C'est une nouvelle fois une approche très empirique. L'objectif est de faire éclore une nouvelle sensibilité. Deleuze parle de la peau, des plissements, des entrelacs et ces renvois ne sont pas métaphoriques. Deleuze fait parler les aphasiques, les analphabètes, ceux que l'on considère anormaux. Il écrit pour eux. Il fait parler ce vide, cette case vide, à l'instar de Foucault qui faisait parler la place vide du roi dans *Les mots et les choses*.

La politique chez Deleuze fonctionne ainsi, par le biais de la création, tout comme la Grande politique chez Nietzsche « débute par cette ouverture en soi à la création²⁸⁹ ». C'est la politique en tant que style, c'est la petite sœur de celle exposée par Nietzsche. En somme, la politique, il faut aussi la faire. Si l'on désire trouver un écho à la démonstration que nous entreprenons dans notre thèse où nous définissons la politique chez Deleuze en

²⁸⁸ La folie ne désigne-t-elle pas « l'équinoxe entre la vanité des fantasmes de la nuit et le non-être des jugements de la clarté » ? (HF, 264)

²⁸⁹ Dalie Giroux, « L'unité de la forme et du fond et la Grande politique nietzschéenne », *Sociétés*, numéro 81, 2003, p. 56. Nous remercions l'auteure pour ses précieux conseils.

tant que posture, nous la trouvons dans l'idée d'appel qui existe chez Nietzsche. Selon Dalie Giroux :

Il [Nietzsche] ne s'adresse ni aux auteurs du canon, ni à ses contemporains, auteurs ou hommes d'action. Il s'adresse à ceux qui, comme lui, sauront comprendre son projet politique de renversement de la civilisation et se sentiront appelés à le réaliser. Ce sont les philosophes du futur qui sont aussi les génies. Cet appel est reçu par les communautés intellectuelles qui s'affairent aujourd'hui encore à comprendre l'œuvre nietzschéenne, et en ce sens, réalise de facto la Grande politique²⁹⁰.

Ces deux dimensions nous les exposons dans notre thèse par le biais du devenir, l'idée selon laquelle la politique de Deleuze est toujours à venir. Nous soulignons toute la dimension intempestive de son raisonnement. En outre, l'étude des commentateurs de Deleuze, en l'occurrence, Jacques Rancière, Peter Hallward, Toni Negri et François Zourabichvili, participe à la construction de cette politique. Ensuite, et ceci est central, par l'entremise de la fabulation (*une parole en acte* selon Deleuze, *la formule magique qui raconte l'histoire d'une formule magique* selon Rancière), nous évoquons la notion de style que l'on retrouve déjà chez Nietzsche :

En ce sens, l'indice principal qui mène à une conception de la Grande politique comme travail d'écriture, à une conception du texte nietzschéen comme arme terroriste auto-reproductrice (par la chaîne que constitue la réception), est bien la question du style. L'assurance de Nietzsche par rapport à sa postérité traduit par ailleurs une forme de penser magique. Le fait de souhaiter quelque chose et de consacrer ce souhait dans un geste associe la réalisation du souhait au fait de poser le geste, peu importe la forme et la nature du geste magique – ici l'écriture – associé au souhait : le souhait est auto-réalisé dans la pensée magique, car c'est au geste que l'on

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 58.

accorde le succès et non à une transformation des conditions objectives par un effet de causalité²⁹¹.

La fabulation, telle que nous la présentons, comme un acte de parole et une parole en acte est très proche de cette question du style²⁹². L'idée de philosophe voyant que nous employons pour désigner la politique de Deleuze se rapproche aussi de la dimension prophétique que l'on retrouve chez Nietzsche.

Tous ces éléments ont pour effet de reléguer Spinoza à l'arrière-plan dans notre thèse. Mais Deleuze dit à propos de Spinoza, « qu'il l'a dans son cœur ». Il serait alors absurde pour nous de négliger son apport. Toutefois, la politique que nous étudions dans notre thèse a une allure plus nietzschéenne que spinoziste. Il est très difficile par exemple de réconcilier, puisque nous venons de l'énoncer, la notion de douleur et celle de la célébration des passions joyeuses chez Spinoza. Ce qui ne signifie pas pour autant que la politique de Deleuze n'est qu'une politique de la douleur et qu'elle ne cherche en rien la libération. La recherche constante de lignes de fuite, la création incessante de possibles confirme cela. Il est aussi très important de ne pas tomber dans l'extrême inverse qui consiste à établir des équivalences entre Deleuze et Spinoza. Deleuze n'est pas Spinoza, comme il le dit lui-même, il n'en est que l'apôtre. Ce qui signifie qu'il présente une lecture

²⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

²⁹² « Je ne vois de ressemblance qu'avec Kafka, avec ce que Kafka fait de l'allemand, en fonction de la situation linguistique des Juifs de Prague : il monte en allemand une machine de guerre contre l'allemand ; à force d'indétermination et de sobriété, il fait passer sous le code de l'allemand quelque chose qui n'avait jamais été entendu. Nietzsche, lui, se vit ou se veut polonais par rapport à l'allemand. Il s'empare de l'allemand pour monter une machine de guerre qui va faire passer quelque chose d'incodable en allemand. C'est cela, le style comme politique. » (ID, 354)

singulière de la philosophie de Spinoza. Deleuze lorsqu'il lit l'*Éthique* s'attarde sur trois éléments essentiels : les idées inadéquates, les notions communes et l'essence. Il nous fait passer ainsi de l'ombre à la lumière, de Rembrandt à Vermeer (CC, 178). Il décortique le premier genre de connaissance (inadéquat) qui n'est que l'effet d'un corps sur le mien, les idées-communes, « qui sont des idées qui me concernent et qui ont pour objet la convenance ou la disconvenance des rapports caractéristiques entre les deux corps²⁹³ » et l'essence (troisième genre de connaissance), « le monde des intensités pures où j'expérimente que je suis éternel²⁹⁴ ». Ce qui est intéressant c'est la notion de libération qui en découle. Chez Spinoza, les individus ne peuvent pas être libres tant qu'ils ne connaissent pas les causes de leur liberté ou de ce qui les détermine. Chez Deleuze, la libération passe par la création de lignes de fuites. Mais la différence entre les deux se situe essentiellement au niveau du degré de libération en cause. Nous insistons beaucoup sur la mort qui peut envahir, le cas échéant, ces lignes de fuite qui se transformeraient en ligne de mort. Nous traitons dans notre travail de la fêlure, qui désigne la mort, l'instinct de mort. Cette notion est anti-spinoziste parce que le principe central de la pensée de Spinoza selon Deleuze est que « Jamais il ne nous manque quelque chose²⁹⁵ ». Les deux notions sont irréconciliables. Deleuze semble tenir à cette idée et Beaulieu explique bien cela lorsqu'il avance que : « la laïcisation de la liberté est particulièrement bien marquée chez Deleuze où la libération demeure toujours relative et jamais pleinement accomplie, tout en présentant un danger

²⁹³ Cours du 17/03/81.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Cours du 24/03/81.

d'anéantissement sans promesse d'éternité pour celui qui en fait l'expérience²⁹⁶. » Nous parlons ainsi d'une posture malsaine parce que Deleuze fréquente la mort et n'hésite pas à exposer les dangers de ces lignes de fuite. Nous soulignons constamment ce problème dans notre thèse mais nous n'affirmons pas catégoriquement que Deleuze présente pour autant une philosophie de la mort, nous parlons plutôt de morbidité, d'une douleur mais surtout nous trouvons une issue au sein du langage. C'est à ce moment précis que les rapports de vitesse et de lenteur prennent de l'importance et que Deleuze parle *d'une langue étrangère dans la langue*, parce que le moment est étrange, un mélange d'angoisse et de sérénité. C'est le moment où l'on passe d'une vitesse à l'autre, où l'on change de plateau, où l'on saute d'un agencement à un autre, où l'on suit ces lignes ou les abandonne. Une nouvelle fois, la rencontre a lieu ou n'a pas lieu. Et le philosophe peut basculer dans cette folie qui n'est pas toujours créatrice et peut s'avérer destructrice. Cette idée de basculement n'est pas présente chez Spinoza. Il insiste plutôt sur l'idée d'éternité, de libération. Nous avons l'impression que chez Deleuze nous restons, plus souvent qu'autrement, pris entre le premier et le deuxième genre de connaissance.

Revenons plus directement au thème de la rencontre qui nous a séduit dès le début. Chez Spinoza, si l'on en croit Hardt et Négri, le philosophe organise les rencontres, alors que nous venons de voir justement que celles-ci n'ont pas toujours lieu. Hardt et Négri font une lecture très spinoziste de la politique de Deleuze, qu'ils définissent ainsi comme « l'art d'organiser des rencontres²⁹⁷ ». Mais si l'on regarde attentivement, il y a une plus longue

²⁹⁶ Alain Beaulieu, « L'Éthique de Spinoza dans l'œuvre de Gilles Deleuze », p. 222. Nous remercions l'auteur d'avoir attiré notre attention sur ce texte.

²⁹⁷ Voir le chapitre 1, section 1.2.

errance chez Deleuze, un exercice plus laborieux. Deleuze souligne que « *L'Éthique*, du moins presque toute *l'Éthique*, est écrite en notions communes, en commençant par les plus générales et en développant sans cesse leurs conséquences » (CC,180), tandis que dans sa pensée, nous avons l'impression qu'il s'attarde beaucoup plus sur la « sélection des signes ou des affects, comme première condition de la naissance du concept, [qui] n'implique donc pas seulement l'effort personnel que chacun doit faire sur soi (Raison), mais une lutte passionnelle, un combat affectif inexpiable, au risque d'en mourir, où les signes affrontent les signes et les affects s'entrechoquent aux affects, pour qu'un peu de joie soit sauvée qui nous fasse sortir de l'ombre et changer de genre. » (CC, 180). C'est une distinction importante puisque les signes chez Deleuze, qui ne renvoient qu'aux signes, illustrent bien cette longue agonie, ce chemin de croix dont parle Rancière, cette approche oblique, transversale du problème politique. Il existe bien une tension entre le volontaire et l'involontaire parce que Deleuze navigue à la lumière des signes, qu'il est le seul à percevoir. Chez Spinoza, ces phénomènes de voyance sont des phénomènes purs, lumineux. Les signes n'en constituent que l'infime partie alors que *l'Éthique* est surtout le « discours du concept » (CC, 180). Si l'on en croit Deleuze : « imaginez comment Spinoza voyait les choses, quand il portait ses yeux sur les choses, il ne voyait ni formes, ni organes, ni genres, ni espèces. Il voyait des différences de degrés de puissance²⁹⁸. » Tandis que chez Deleuze, ces perceptions existent mais pas à l'état brut. Il y a toujours le philosophe qui construit, c'est-à-dire celui qui pose un problème philosophique, et le philosophe qui dit qu'il construit, et avoue par là qu'il navigue à la lumière des signes. En ce sens là, sa démarche est à la fois volontaire et involontaire. Selon Zourabichvili,

²⁹⁸ Cours du 14/01/74.

Aussi le philosophe doit-il répondre à la pression de *l'involontaire* (signe) par une *mauvaise volonté* active (critique) qui se défie de l'image dogmatique d'une pensée naturellement bonne. Le penseur est un personnage double, « jaloux » en tant qu'il capte les signes qui lui font violence et qu'il doit absolument déchiffrer, « idiot » en tant qu'il se détourne de l'image dogmatique et n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait. Ces deux postures ne sont pas des moments, comme si le penseur était l'un puis l'autre. Il est l'un et l'autre, créateur et critique, bien que le critique trouve son inspiration dans un début de création²⁹⁹.

Ce qui peut prêter à confusion est que nous présentons la tension entre les deux, entre le volontaire et l'involontaire alors que Zourabichvili indique bien qu'il ne s'agit pas de deux moments distincts. C'est un entre-deux, où Deleuze semble, d'un point de vue politique, osciller entre une organisation des rencontres et une mise en perspective de celles-ci, parfois elles se produisent, d'autres fois non. Le plus difficile était de rendre vivante cette idée de simultanéité du volontaire et de l'involontaire. Peut-être aurions-nous dû nous contenter de parler de l'involontaire et de la mauvaise volonté afin de mieux rendre cette idée d'extériorité (le dehors, les signes) et d'intériorité (le dedans du dehors ou le début de la création).

Cette réintroduction du signe relance par là le débat sur l'échec d'une philosophie qui se veut immanente. Là encore, il faut être prudent, puisque les signes ne renvoient qu'aux signes et les devenirs qu'aux devenirs. Deleuze, en naviguant à la lumière des signes, n'affirme rien. Selon lui, il ne laisse pas de traces ou plus précisément, il les efface au fur et à mesure de son cheminement³⁰⁰. Le problème est qu'il décrit fort bien cette lutte

²⁹⁹ François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p. 61. Foucault parle, lui, d'une *transe* et d'un mélange de *mauvaise humeur* et de *mauvaise volonté* nécessaire à la pensée. Michel Foucault, « *Theatrum philosophicum* », p. 903.

³⁰⁰ Un peu à la manière de César Borgia éliminant Rémy d'Ogre dans *Le Prince*.

contre le vide et que le fil de son argumentation est toujours apparent. Deleuze évite clairement ce débat parce que pour lui la dimension organisationnelle, fonctionnelle, l'emporte clairement sur la finalité de sa démarche philosophique. Autrement dit, il ne se préoccupe jamais de cette question. Ce qui constitue une autre limite à son raisonnement.

Mais la politique de Deleuze n'est pas qu'ombre, elle est aussi lumière, se nourrissant surtout de la notion de puissance. Selon Deleuze, « l'individu n'est pas forme, il est puissance. Chaque chose tend à persévérer dans son être. La limite est définie en fonction d'un effort, et la puissance, c'est la tendance même ou l'effort même en tant qu'il tend vers une limite, tendre vers une limite, c'est ça la puissance³⁰¹. » Cet effort, on le sent d'un point de vue philosophique dans sa lutte contre la représentation sous toutes ses formes (le passage du simulacre au rhizome en passant par le désir) et d'un point de vue politique, dans le procédé qui consiste à fuir, à faire fuir. Il y a là, selon nous, des rapports grisants d'accélération et de décélération, des augmentations et des diminutions de puissance. La notion de corps y est aussi centrale. Elle occupe une bonne partie de notre réflexion. Nous traitons d'une grammaire des corps, de leur souplesse, bref, d'une posture. Prendre conscience de sa propre puissance et par là de ses limites au lieu de se tourner vers une conscience abstraite, tel est le rôle du corps dans notre propos. Cela revient toujours à exalter sa sensibilité aux moindres manifestations du réel, à s'ouvrir à la création.

Si nous sommes sceptiques face à l'utilisation de Spinoza d'un point de vue politique, c'est que nous nous fions surtout à la lecture qu'en fait Négri. Nous n'incluons pas le concept de multitude car nous ne voyons pas les rapprochements possibles avec une

³⁰¹ Cours du 17/02/81.

réflexion sur la démocratie radicale, bref, avec l'idée de *multitudo spioniste*. Nous sommes très réticents face à l'avènement des masses et à la réalisation de la rencontre avec le peuple. Pour nous, le peuple manque, littéralement. Les rencontres ont lieu mais de façon très sporadique (Mai 68 notamment) et elles demeurent tributaires d'un phénomène de voyance. Et justement, l'argumentation de Deleuze consiste à montrer que les événements de Mai n'ont pas eu lieu tels que nous les percevons couramment. Deleuze ne se donne jamais comme rôle de conscientiser les masses, de les éduquer. Parce qu'il oscille constamment entre philosophie et non-philosophie, qu'il traite des écrivains, des cinéastes comme de philosophes à moitié, il est facile de se méprendre sur ses intentions. Il est responsable de cette confusion et c'est pour cela que nous affirmons que sa politique reste aristocratique. Nous préférons expliquer la signification de la citation suivante : « d'un tempérament altier, il ne supportait que le peuple » plutôt que d'avancer, comme on le fait couramment, que Deleuze est un aristocrate qui va au peuple. La nuance est importante. Il y a un rapport au démos, il existe dans sa pensée une volonté de rester empirique, de ne pas tomber dans l'abstraction, dans des universaux de pensée. Mais la démonstration de Deleuze n'est pas toujours très convaincante sans doute parce que ce qu'il propose, d'un point de vue politique, ne correspond que très peu à une philosophie politique traditionnelle et que sa posture demeure aristocratique. En somme, nous avons voulu conserver la formule intacte et tenter de l'expliquer plutôt que d'annihiler la contradiction performative qu'elle contient.

Ce sont les notions qui s'apparentent à la magie telles que la voyance et la fabulation qui ont retenu notre attention. C'est la raison pour laquelle nous évoquons la présence spectrale de Foucault dans notre thèse. C'est une influence majeure pour nous. Là

encore, avec Foucault, nous ne nous éloignons pas trop de Nietzsche. Foucault, nous l'utilisons parce que Deleuze le considère comme un voyant, parce qu'il existe une grande identité entre Foucault et Deleuze qui mérite d'être exploitée et surtout parce qu'il nous permet d'illustrer la démarche de Deleuze.

D'un point de vue politique, Deleuze ce n'est ni Sartre, ni Foucault. L'engagement y est différent, il est plus discret, moins charismatique mais on dirait qu'il se nourrit du comportement de ses pairs pour bâtir sa propre posture politique. Déjà, Foucault prenait ses distances avec Sartre, avec le rôle qu'il jouait en tant que référence universelle (l'intellectuel engagé à la Zola) et avec tous les excès qui l'accompagnent (sa fidélité au communisme). Foucault, c'est l'itinérant, c'est l'intellectuel qui veut donner la parole aux masses, qui se déplace dans les prisons et ce sont toutes les contradictions qui l'accompagnent (cette volonté acharnée d'être reconnu par ses pairs). Deleuze, c'est au contraire *le passager clandestin d'un voyage immobile*, celui qui ne désire pas se compromettre mais qui ne répudie rien, qui est de gauche mais d'une gauche qui n'existe pas en termes de parti politique (avec tous les contresens que cette posture entraîne). Ce n'est pas une relation de type rhizomatique que nous présentons ici, elle n'a d'ailleurs jamais existé, ce n'est pas un retour à Foucault mais plutôt un recours à sa pensée. C'est l'occasion pour nous de nous distancer de Deleuze pour mieux y revenir et expliquer les subtilités de sa posture.

D'un point de vue politique, Foucault nous permet de mieux cerner la dimension topographique de la politique de Deleuze. La politique, c'est aussi une question de territoire. Foucault est très habile pour expliciter le quadrillage de la société, les lignes qui la traversent et Deleuze en fait le penseur de la limite. La façon dont Deleuze prolonge,

selon nous, le raisonnement sur la peste et la lèpre, en termes non pas de clôture mais d'ouverture de possible, nous permet de nuancer, par exemple, cette notion d'indifférenciation qui marque la pensée politique de Deleuze. Cette posture, c'est une question de territoire que l'on cherche dans un premier temps à défendre mais qui permet dans le même temps une forme de reconquête chez l'individu. L'exemple de la ritournelle l'illustre parfaitement.

Selon Deleuze et Guattari, « Un enfant dans le noir, saisi par la peur, se rassure, en chantonnant. Il marche, s'arrête au gré de la chanson. Perdu, il s'abrite comme il peut, ou s'oriente tant bien que mal avec sa petite chanson. Celle-ci est comme l'esquisse d'un centre stable et calme, stabilisant et calmant, au sein du chaos. » (MP, 382). Foucault démontre, lui, l'exercice du pouvoir sur le vivant, la bio-politique. Pour Deleuze, comme le remarque habilement Frédéric Gros, « le territoire pour le vivant est un prolongement de lui-même. Le territoire en ce sens est une intériorité déployée depuis laquelle seulement le vivant commence à exister, une fois qu'il a pu se constituer comme centre et tracer le cercle d'un territoire propre³⁰². » Ce n'est pas tant la dynamique du pouvoir qui intéresse Deleuze que la capacité de l'individu à maîtriser le chaos, la conquête de son territoire. La ritournelle exprime cela. Tout le travail de Foucault complète bien celui de Deleuze parce qu'il nous fournit en quelque sorte la première partie de son raisonnement, celle relative au rejet de la conception traditionnelle du pouvoir, le passage aux sociétés disciplinaires et à la bio-politique. Deleuze se nourrit de son approche pour la prolonger vers la création de

³⁰² Frédéric Gros, « Entre pouvoir et territoire : Deleuze et Foucault », disponible sur : www.libertaire.free.fr/pouvoirterr.html.

possibles par le biais d'un chant rassurant, d'un murmure, d'un signe qui permet à l'individu de s'ancrer dans le réel.

La posture, la fabulation et le devenir

La posture, que nous utilisons pour définir la politique, c'est donc premièrement un élément très physique. C'est une question de territoire. Et pour Deleuze, le territoire, comme nous l'avons vu, permet de « marquer ses distances » (MP, 392). Deleuze se situe au milieu, en deça d'un sens propre et d'un sens figuré, dans une situation paradoxale. Il prend ses distances, il maraude. Cette posture chez Deleuze, nous la qualifions tantôt de malsaine, tantôt d'intenable, de perverse, d'infâme. Elle est nébuleuse parce qu'elle cherche constamment à se dégager des courants dominants.

Nous dirons que le langage est l'élément principal pour la définir. Si l'on peut extraire une thématique de notre travail, c'est celui de la relation qui existe entre le langage et la politique. Par langage, il faut notamment comprendre un art d'écrire, un style. Deleuze rejette toute idée de discussion, de bavardage philosophique et autre table ronde. La fabulation ce n'est ni plus ni moins qu'une parole en acte. Ce qui signifie qu'à chaque fois que Deleuze parle (écrit), il trace une ligne ou des lignes de fuite auxquelles il se fie ou non. Pierre Zaoui résume bien cette idée lorsqu'il parle d'un devenir-identique :

Un devenir-identique entre Nietzsche et Spinoza, cela ne signifie pas que Nietzsche et Spinoza se mettraient comme par miracle à dire la même chose, encore moins que les différences qui les séparent s'estomperaient au profit des points qui les rapprochent, mais que *entre* leurs philosophies se joue quelque chose qui n'est ni du Nietzsche, ni du Spinoza, ni simplement des traits de pensée qui leur seraient communs, mais quelque chose d'autre,

d'entièrement nouveau même par rapport à chacune de ces philosophies perçue dans son système propre, et qui fait que la lecture de Nietzsche change de nature quand elle a lieu dans la perspective de Spinoza et inversement ; et il ajoute plus loin : Autrement dit, le devenir-identique Nietzsche-Spinoza se présente comme un jeu de lecture à au moins quatre termes – Nietzsche et Spinoza qui apportent, chacun de leur côté, le premier matériel philosophique, Deleuze qui construit, en second lieu, cette identité, et un lecteur x des trois philosophes qui peut poursuivre ce devenir jusqu'au point ou quelque chose de nouveau s'inventera alors à son tour, par exemple une « nouvelle » identité Deleuze-Nietzsche-Spinoza qui bouleverserait à son tour chacune de ces trois philosophies³⁰³.

La dernière rencontre peut avoir lieu ou pas. Il existe selon nous chez Deleuze un engagement constant dans la parole qui se reflète sans doute dans sa conception de la ritournelle. Là encore, la parole a un sens très large, elle désigne l'écriture ou le son. Deleuze trace en permanence des lignes, il oriente des flux. C'est sa façon de faire de la politique. Si la posture est entendue comme un suspens inversé, c'est parce que l'on ne sait jamais à l'avance si ces lignes vont produire des lignes de fuite, si elles vont être créatrices ou non. C'est la principale limite de cette politique. Deleuze a beau affirmer que nous ne sommes jamais dans l'indifférencié, il faut reconnaître qu'il est le seul à pouvoir maintenir un tel cap, parce que cela constitue la prérogative du philosophe voyant. Il ne s'adresse jamais aux masses. Il est très nietzschéen en ce sens.

Fabuler, c'est une parole en acte parce que la parole et le geste sont indissociables. Parler (écrire), c'est poser un geste politique. Deleuze, lorsqu'il fabule, affirme *rien*. Sa posture est involontaire parce qu'il crée pour rien. Mais qu'est-ce qui permet de distinguer

³⁰³ Pierre Zaoui, « La grande identité Nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », *Philosophie*, numéro 47, 1995, p. 80.

une bonne fabulation d'une mauvaise? Où s'arrête la fabulation et où commence le délire ? À cette question, il n'existe pas de réponse convaincante dans sa philosophie. Nous savons simplement que Deleuze met tout en œuvre pour contrôler cette folie mais que les frontières semblent poreuses, mal définies et que seul le philosophe en possède la clé. C'est la raison pour laquelle nous parlons d'une normativité cryptique. Deleuze est très ou trop discret sur ce qui permet ce partage effectif. D'un point de vue philosophique, c'est ce que lui reproche Badiou. Le problème que rencontre Deleuze, celui d'une théorie du signe circulaire, est le même chez Nietzsche. Selon Badiou,

Zarathoustra est le signe de Zarathoustra. La folie de Nietzsche est de venir en ce point d'indiscernabilité où pour, selon son annonce, casser en deux l'histoire du monde, il faut se briser soi-même, dès lors que le seul signe de la *grande politique*, où le monde se brise, est cette pauvre singularité qui sous le nom de Nietzsche, errant solitaire et inconnu dans les rues de Turin, en déclare l'imminence³⁰⁴.

Pour nous, même si l'argument est recevable, il ne disqualifie pas pour autant la politique chez Deleuze. Simplement, le signe n'est signe de rien et ne renvoie qu'à un autre signe, qu'à un mouvement d'accélération ou de décélération. Ce qui nous intéresse, c'est la mécanique en tant que telle, la façon dont cette politique fonctionne, le comment ça marche, qui n'avait jamais été présenté en ces termes là auparavant. La parole en acte, c'est une parole muette qui de par sa simple existence lui confère un pouvoir. C'est la dimension shamanique de cette politique qui est fascinante. Ce trait nous le percevons dans l'exemple du chef de tribu chez Clastres. La politique est une question de voyance, c'est une véritable métallurgie, une mécanique des fluides. L'on pourra toujours nous objecter que notre

³⁰⁴ Alain Badiou, « Court traité d'ontologie transitoire », p. 69.

approche est au fond très deleuzienne. Il n'en est rien selon nous parce que nous nous situons très loin du désir et des problèmes qu'il sous-tend et nous n'hésitons pas non plus à parler de Deleuze en tant qu'aristocrate.

Ce que nous essayons de montrer, ici, c'est justement la mécanique de cette politique. Cette approche empiriste a ses racines chez Hume et dans l'analyse qu'en fait Deleuze notamment dans *Instincts et institutions*. Nous étudions ce texte dès le début de notre thèse parce qu'il permet de saisir la démarche de Deleuze et sa vision de la société. L'argumentation qu'il développe est assez complexe mais le postulat de départ est assez simple. Selon Villani : « la construction et l'institution doivent être considérées comme des faits premiers³⁰⁵. » En fait, c'est parce que l'homme n'a pas d'instinct qu'il fait des institutions. Quand bien même Deleuze définit l'institution, le mariage par exemple, comme un procédé de satisfaction, il reconnaît que le mariage ne s'explique pas par la tendance qu'il satisfait. Autrement dit, le mariage ne s'explique pas par la sexualité. Et c'est un élément important pour saisir ce qui conditionne son raisonnement, le paradoxe que nous soumet la société dans laquelle nous vivons et avec lequel nous devons composer. Selon Deleuze, « Nous parlons d'institutions quand nous nous trouvons devant des processus de satisfaction qui ne déclenche ni ne détermine la tendance en train de se faire. » (ID, 25). Cette vision de la société nous amène à constater que nous ne satisfaisons qu'indirectement nos besoins et que pour y parvenir nous devons en permanence *imaginer* des moyens pour y arriver. Autrement dit, parce que nous avons tendance naturellement à être partial (nous préférons notre famille à un étranger) (H, 57), il faut imaginer des moyens

³⁰⁵ Arnaud Villani explique brillamment cela dans « Une généalogie de la philosophie deleuzienne : Empirisme et subjectivité », *Concepts*, janvier, Hors-série, 2002, p. 121.

pour compenser cette tendance. Ce qui fait dire à Deleuze, que « parce que l'homme n'a pas d'instincts, parce qu'il n'est pas asservi par l'instinct même à l'actualité d'un présent pur, il a libéré la puissance formatrice de son imagination, il a placé ses tendances dans un rapport immédiat et direct avec l'imagination. Ainsi, la satisfaction des tendances chez l'homme est à la mesure, non de la tendance elle-même, mais de la tendance réfléchie. » (ES, 39). Le lien que nous voulons tisser ici et celui qui unit cette démarche avec le rôle joué par la fabulation. Deleuze part du principe que *rien chez l'homme n'est naturel, que tout y est machiné*³⁰⁶. La façon dont il aborde empiriquement la société le pousse à construire un modèle qui tient compte de ce paradoxe. Pour parvenir à asseoir son raisonnement politique, il n'a d'autres choix que de construire (par exemple, la justice n'est pas une fin, c'est un moyen et Deleuze privilégie la jurisprudence) mais aussi et surtout en prenant bien garde de ne pas réconcilier la tendance et l'institution, de fabuler, c'est-à-dire et c'est là une autre définition de la fabulation, « de prendre des personnages réels et de les mettre en situation de légèrer » (C2, 288). Dans un premier temps, il saisit la situation paradoxale dans laquelle notre société se trouve (la nécessité d'imaginer) et dans un second, en raison de ce paradoxe, il n'a d'autres choix que « d'artificialiser le naturel afin d'en faire une nature humaine³⁰⁷ », ce qui revient à évider la fable de son contenu fabuleux afin qu'elle ne retombe pas dans l'imaginaire. Au paradoxe que nous soumet la société, Deleuze répond à l'aide d'une métamorphose. Et c'est pour cela que Rancière parle de la fabulation comme d'« une formule magique, qui métamorphose toute histoire de

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 121.

métamorphose en démonstration de sa puissance métamorphique³⁰⁸ ». Il existe toujours une construction qui est en métamorphose perpétuelle. C'est ce que Deleuze entend par devenir-animal, devenir-cancrelat, devenir-révolutionnaire. Les deux moments sont inséparables l'un de l'autre, ils se nourrissent l'un l'autre sans jamais s'expliquer l'un par l'autre. C'est la raison qui nous pousse à affirmer, d'une part, que la philosophie politique « ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher » (ES, 41) et qu'elle paraît bien limitée parce que le majoritaire, le minoritaire, le gauche et la droite compris en termes de proximité ne fonctionnent qu'en rapport avec une politique, celle de la création, de la fabulation. Il ne faut donc rien y voir d'autre qu'une organisation et un procédé qui vise un but précis : la création. D'autre part, parce que l'on traite d'une machination, nous parlons d'une posture involontaire parce que la pensée est menée par des forces involontaires. Deleuze parle à ce sujet « d'agression, de rencontre ou d'événement, de symptôme » (ID, 194). Nous ne choisissons jamais ce sur quoi nous pensons.

Pour bien saisir le devenir, l'événement ou la rencontre, il faut garder présent à l'esprit ce rapport de la pensée avec un dehors, qui est en quelque sorte l'espace de la non-représentation mais qui n'a rien à voir avec l'imaginaire. Avec le devenir nous avons toujours l'impression que quelque chose déborde. Entre l'homme et la bête existe le devenir-animal qui a besoin de l'homme et de l'animal pour exister mais qui a néanmoins une existence propre. Par exemple, pourquoi Blanchot invoque-t-il la supériorité du *on* et du *il* sur le *je* ? Simplement parce que nous entendons par *je* meurs la disparition physique de l'individu. Tandis que *on* meurt renvoie à la dimension impersonnelle du mourir, celle

³⁰⁸ Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, p. 188.

qui ne nous appartient pas, et qui « destitue tout sujet au profit d'un agencement de type heccité, qui porte ou dégage l'événement dans ce qu'il a de non formé, et de non effectuable par des personnes (quelque chose leur arrive qu'ils ne peuvent ressaisir qu'en se désaisissant de leur pouvoir de dire je) » (MP, 324). Il y toujours une part d'abandon et la nécessité d'une reconquête. Le devenir est ce moment insaisissable. Ce qui fait dire à Deleuze que « Oui, le mourir s'engendre dans nos corps, il se produit dans nos corps, mais il arrive du Dehors, singulièrement incorporel, et fondant sur nous comme la bataille qui survole les combattants, et comme l'oiseau qui survole la bataille. » (Dial, 79) Toute la pensée de Deleuze est centrée autour de cette idée. Quand on regarde un tableau de Warhol (les quatre Mao, les quatre Marilyn), on ressent deux choses. Premièrement, on sent bien que le peintre ne donne pas une simple représentation de Mao mais surtout que ces quatre Mao semblent identiques mais ne le sont pas vraiment. On ne fait que le sentir. Il y a quelque chose qui émane de la toile, qui déborde du cadre. Tout le raisonnement de Deleuze exploite cette impression, ce qui nous frappe, ce que l'on expérimente face à la toile. Il existe une logique derrière cela, une logique de la sensation, une logique du devenir mais une logique qui obéit à un dehors, à un désordre. Deleuze, lui, tente de présenter cette sensation sans la distinguer des forces qui émanent de la toile mais il précise que les deux sont distinctes. Ainsi, « l'événement est toujours produit par des corps qui s'entrechoquent, se coupent ou se pénètrent, la chair et l'épée ; mais cet effet lui-même n'est pas de l'ordre des corps, bataille impassible, incorporelle, impénétrable, qui surplombe son propre accomplissement et domine son effectuation. » (Dial, 79).

Enfin, la fable et par là la fabulation, se distingue de la nouvelle (littéraire) d'un point de vue temporel. Deleuze l'explique simplement lorsqu'il avance que la

nouvelle concerne ce *qui s'est passé* tandis que la fable, Deleuze dit aussi le conte, a trait à ce *qui va se passer*. (LS, 79). Selon lui, « la nouvelle est fondamentalement en rapport avec *un secret* (non pas avec une matière ou un objet secret qui serait à découvrir, mais avec la forme du secret qui reste impénétrable), tandis que le conte est en rapport avec *la découverte* (la forme de la découverte, indépendamment de ce qu'on peut découvrir) » (MP, 237). Et l'on comprend mieux ainsi pourquoi l'événement qui se produit sous nos yeux est insaisissable parce qu'il relève de la découverte quelle qu'elle soit. C'est la raison pour laquelle Deleuze dit de l'événement qu'il est angoissant parce qu'il n'est pas quelque chose qui se passe. Une communauté de frères, l'universelle fraternité ne renvoient pas à quelque chose d'existant. Il faut entendre par là, une communauté de créateurs, ceux qui se reconnaîtront dans cet appel lancé par Deleuze. On retrouve, ici, la limite de son raisonnement. Seul le philosophe est à même de percevoir les signes et de distinguer la bonne fabulation de la mauvaise.

Nous pourrions objecter à cela que cette mécanique est profondément absurde. En recréant la posture et en lisant Deleuze, on a l'impression d'un déjà-vu. Et Deleuze anticipe parfaitement l'objection. Selon lui, « l'absurde se définit toujours par un défaut de sens, un manque (il n'y en a pas assez...). Du point de vue de la structure au contraire, du sens, il y en a toujours trop : excès produit et surproduit par le non-sens comme défaut de soi-même. » (LS, 88). Pourquoi cette remarque est-elle importante pour nous ? Parce qu'elle caractérise bien la mécanique de la posture en tant que telle et par là la politique chez Deleuze qui fonctionne essentiellement par élargissement : « la question politique n'est pas une question de limitations institutionnelles, mais un acte d'invention et de

création toujours renouvelé³⁰⁹. » Ce que nous présente Deleuze se situe difficilement dans la pensée politique parce que, comme nous l'avons déjà mentionné, sa politique ne correspond que très peu à une réflexion traditionnelle en termes de régimes politiques. Ce qui est néanmoins pertinent, surtout lorsqu'il se penche sur Hume et Spinoza, c'est l'aspect pratique qui en ressort. Procéder par un élargissement constant, par métamorphose, c'est abandonner toute forme de contrat social, au profit d'un artifice, d'une construction (par exemple, l'épuisé c'est beaucoup plus que le fatigué). Cela revient toujours à agrandir le cercle des solutions et à faire basculer la problématique sur un axe différent. Nous n'avons pas l'impression de pouvoir concilier par exemple le point de vue de Fukuyama où la démocratie est un horizon indépassable et celui de Deleuze. Il n'est jamais question de la fin pour Deleuze, fin de l'histoire qui viendrait mettre un coup d'arrêt au mouvement de la pensée³¹⁰. Pour Deleuze, chez Hume, « le problème de l'homme se trouve à son tour

³⁰⁹ Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, 1999, Paris, Kimé, p. 36.

³¹⁰ Il est très délicat de situer Deleuze dans la pensée politique contemporaine. Deleuze se méfie des écoles auxquelles il préfère la notion de mouvement. « Le surréalisme est une école, Dada est un mouvement », disait-il dans l'abécédaire. Si d'un point de vue philosophique Nietzsche et Spinoza viennent immédiatement à l'esprit, dans la pensée contemporaine, Foucault et Althusser semblent être les sources privilégiées. Il est néanmoins possible de parler d'un rapprochement avec Hannah Arendt mais dans un contexte très précis, celui de la fabulation. Nous sommes conscients qu'une telle comparaison est audacieuse tant le travail et la méthode employés diffèrent grandement. Ceci dit, il existe entre les deux ce lien des *apatrides* (Arendt la philosophe juive-allemande qui ne se considère pas comme une philosophe) qui la transforme en personnage deleuzien. Au delà de cette considération anecdotique subsiste un rapprochement possible avec la fabulation. L'idée de fable, définie plus tôt comme étant « ce qui mérite d'être dit », caractérise assez bien sa vision de la Révolution américaine et du procès de Eichmann. Elle ne s'attarde pas sur la vérité historique de la révolution, mais sur le récit de fondation et il y a là à mon sens une *fabulation* tout comme elle ne se préoccupe guère des détails du procès de Eichmann (André Enegrén mentionne dans *La pensée politique d'Hannah Arendt* ses erreurs factuelles alors qu'elle couvrait le procès en tant que journaliste pour le New Yorker) pour cibler la banalité du mal. Le personnage du bourreau est décrit tel qu'il est, c'est-à-dire un homme, un petit fonctionnaire. Et c'est ce qui choque. La Révolution américaine telle que comprise par Arendt tient plus du conte. Selon Seyla Benhabib, « In reflecting about what she was doing, storytelling is one of the most frequent answers Arendt gives » (p. 183) (« Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », *Social Research*, 57 (1), Printemps 1990, p. 167-196.). Le rapprochement est donc plutôt d'ordre méthodologique. Arendt affirmait aussi : « À la différence de la connaissance scientifique et de l'information exacte, la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et des ajustements continuels, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde ». Hannah

déplacé : il ne s'agit plus, comme dans la connaissance, du rapport complexe entre la fiction et la nature humaine, mais entre la nature humaine et l'artifice (l'homme en tant qu'espèce inventive). » (ID, 233) L'idée de pratique survient parce que Hume selon Deleuze, « nous pose des questions insolites, qui nous sont pourtant familières : suffit-il, pour devenir propriétaire d'une citée abandonnée, de lancer son javelot sur la porte, ou faut-il toucher cette porte du doigt ? Jusqu'où peut-on être propriétaire des mers ? (...) C'est là seulement que le problème de l'association des idées trouve son sens. Ce qu'on appelle théorie de l'association trouve sa destination et sa vérité dans une casuistique des relations, dans une pratique du droit, de la politique, de l'économie, qui change entièrement la nature de la réflexion philosophique » (ID, 227) Deleuze a raison d'insister sur le fait que nous « baignons dans une sorte de délire », et qu'il n'a d'autres choix que de lui opposer une *douce folie*, la nécessité d'une croyance renouvelée en ce monde. Pour y arriver, fort de ce constat empirique, il se place devant, *il parle pour, il se remplit de jeûne, se saouïe à l'eau pure*. Il « machine la vérité du monde³¹¹ », parce que c'est sa vision du monde, un

Arendt, « Compréhension et politique », *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994, p. 195. (Nous remercions François Charbonneau pour son texte et ses commentaires. François Charbonneau « Lire *Essai sur la révolution* », *Politique et sociétés*, À paraître.)

En outre, comme le mentionne très justement Annabel Herzog : « L'histoire contemporaine n'est étudiée par H. Arendt ni du point de vue des élites, ni du point de vue des masses, mais de celui qui de ceux qui n'ont même plus la chance de faire partie des exploités : ceux qui sont renvoyés à l'altérité absolue, ceux dont ne tient plus compte, ceux qui, à force d'être rejetés de territoire en territoire, voient leur droit à la vie disparaître avec leur droit à l'espace. Cette focalisation sur les individus interdits de politique est inédite, et influence la réflexion actuelle, en mettant à l'ordre du jour une réalité complètement neuve. » (Annabel Herzog, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997, p. 289. Il y a une certaine résonance dans leur travail respectif puisque tout comme Deleuze le fera par la suite, elle parle *pour*. Mais il existe aussi de nombreuses différences notamment au niveau de la dimension aristocratique et de la critique du sens commun entreprise par Deleuze. En ce qui concerne la fabulation, une certaine proximité demeure. L'énoncé suivant pourrait sans doute s'appliquer à Deleuze : « H. Arendt tente de réaliser une nouvelle pensée dans un nouvel espace de pensée, qui n'est adéquat ni à l'agora, ni au domaine théorique. » Annabel Herzog, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, p. 287. Il ne s'agit là que d'une intuition.

³¹¹ Alain Beaulieu, « L'Éthique de Spinoza dans l'œuvre de Gilles Deleuze », p. 166.

monde de métamorphoses. Par exemple, toute la première partie de *Spinoza. Philosophie pratique* consiste à nous expliquer que « ce qui est mauvais doit être conçu comme une intoxication, un empoisonnement, une indigestion » (SPP, 46) et que Spinoza annonce par là que le mal n'est rien. L'aspect pratique se révèle dans les rapports de convenance ou de disconvenance qui en résultent, c'est bon ou mauvais pour moi. Et dans la deuxième partie de *Spinoza. Philosophie pratique*, il s'attarde plus sur l'organisation des bonnes rencontres, sur la composition des rapports vécus (SPP, 161). La dimension pratique se comprend mieux au sens là encore d'un élargissement, d'une expérimentation où l'on recherche toujours à exalter les passions joyeuses, à augmenter sa puissance d'agir. D'un point de vue politique, nous pensons que le rôle de Deleuze est de se situer à l'intersection de cette dimension organisationnelle et expérimentale et de souligner cet *éclair* que pourrait provoquer en nous la lecture de Spinoza. Il est intéressant de noter la question qu'il soulève à propos de Spinoza : « D'où vient la place très particulière de Spinoza, la façon dont il concerne immédiatement le non-philosophe autant que le philosophe ? » (SPP, 174). Nous pensons que ce qui le fascine est justement cette immédiateté, ce rapport immédiat au réel qui est de moins en moins possible à l'époque où nous vivons. La posture que Deleuze adopte, elle, est extensive et tente de juguler tant bien que mal le surplus de communication, les idées pré-conçues, les clichés qui nous envahissent. L'importance et la faiblesse de cette posture, c'est en quelque sorte celle de notre temps.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages ou articles de Gilles Deleuze

Deleuze, Gilles, 1952, Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1953, Empirisme et subjectivité, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1955, Instincts et institutions, textes et documents philosophiques, Paris, Hachette.

Deleuze, Gilles, 1962, Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1963, La philosophie critique de Kant, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1964, Marcel Proust et les signes, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1965, Nietzsche, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1966, Le Bergsonisme, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1967, Présentation de Sacher-Masoch, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1968, Différence et répétition, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1968, Spinoza et le problème de l'expression, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1969, Logique du sens, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1970, Spinoza, philosophie pratique, Paris, P.U.F.

Deleuze, Gilles, 1972, L'Anti-Œdipe, (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1975, Kafka. Pour une littérature mineure, (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1976, Rhizome, (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1977, Dialogue, (en collaboration avec Claire Parnet), Paris, Flammarion.

Deleuze, Gilles, 1979, Superpositions, (en collaboration avec Carmelo Bene), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1980, Mille plateaux, (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1981, Francis Bacon. Logique de la sensation, 2 volumes, Paris, La Différence.

Deleuze, Gilles, 1983, Cinéma 1. L'image-mouvement, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1985, Cinéma 2. L'image-temps, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1986, Foucault, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1988, Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1988, Périclès et Verdi, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1990, Pourparlers, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1991, Qu'est-ce que la philosophie?, (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1992, L'épuisé. postface à Samuel Beckett, Quad, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1993, Critique et clinique, Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 1995, L'abécédaire de Gilles Deleuze, (en collaboration avec Claire Parnet), Émission enregistrée et réalisée par Pierre-André Boutang, diffusée sur la chaîne Arte. « A comme Animal », « B comme boisson », « C comme culture », « D comme désir », « E comme enfance », « F comme fidélité », « G comme gauche », « H comme histoire de la philosophie », « I comme idée », « J comme joie », « K comme Kant », « L comme littérature », « M comme maladie », « N comme neurologie », « O comme opéra », « P comme professeur », « Q comme question », « R comme résistance », « S comme style », « T comme tennis », « U

comme Un », « V comme voyage », « W comme Wittgenstein », « X&Y comme inconnues », « Z comme Zigzag ».

Deleuze, Gilles, 2002, L'île déserte et autres textes, (textes et entretiens, David Lapoujade), Paris, Minuit.

Deleuze, Gilles, 2003, Deux régimes de fous, (textes et entretiens, David Lapoujade), Paris, Minuit.

Notes de cours de Gilles Deleuze disponibles sur www.webdeleuze.com (*ces notes étant des transcriptions d'enregistrements audio, nous nous sommes abstenus d'inclure une pagination, celle-ci étant totalement arbitraire. Nous avons simplement indiqué la date du cours en question*).

Ouvrages ou articles sur Gilles Deleuze

Alliez, Éric, 1993, La signature du monde ou : Qu'est-ce que la philosophie? de Deleuze et Guattari, Paris, Cerf.

Alliez, Éric, 1996, Deleuze : philosophie virtuelle, Paris, Synthélabo, Les empêcheurs de tourner en rond.

Alliez, Éric, 1997, « Questionnaire on Deleuze », Theory, Culture and Society, volume 14, numéro 2, mai, p. 81-87.

Alliez, Éric, 1998, (sous la direction de), Gilles Deleuze : une vie philosophique. Rencontres internationales (Sao Paulo-Rio de Janeiro, 10-14 juin 1996), Paris, Synthélabo, Les empêcheurs de tourner en rond.

Alliez, Éric, 2001, « Badiou. La grâce de l'universel », Multitudes, numéro 6, www.multitudes.samizdat.net/.

Antonioli, Manola, 1999, Deleuze et l'histoire de la philosophie, Paris, Kimé.

Badiou, Alain, 1997, Deleuze. La clameur de l'être, Paris, Hachette Littératures.

Badiou, Alain, 1998, Court traité d'ontologie transitoire, Paris, Seuil.

Badiou, Alain, 2000, « Un, Multiple, multiplicité(s) », Multitudes, numéro 1, mars.

Badiou, Alain, 2001, « Conférence donnée au Tate museum intitulée : Politics/Ethics », www.tate.org.uk/modern/programmes/webcasting/Deleuze.htm.

Badiou, Alain, 2002, « Deleuze, sur la ligne de front », Le magazine littéraire, numéro 406, février, 19-20.

Baugh, Bruce, 1993, « Deleuze and Empiricism », Journal of the British Society for Phenomenology, volume 24, numéro 1, janvier, p. 15-31.

Beaubatie, Yannick, 2000, (sous la direction de), Tombeau de Gilles Deleuze, Paris, Mille Sources.

Beaulieu, Alain, 2002, « L'expérience deleuzienne du corps », Revue internationale de philosophie, volume 4, numéro 222, p. 511-522.

Beaulieu, Alain, 2003, « L'Éthique de Spinoza dans l'œuvre de Gilles Deleuze », Dialogue, numéro 52, p. 211-233 .

Beaulieu, Alain, 2003, « La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser », Actuel Marx, numéro 34, volume 56, p. 161-175.

Bogue, Ronald, 1989, Deleuze and Guattari, London, New York, Routledge.

Bogue, Ronald, 1993, « Gilles Deleuze: The Aesthetics of Force », Journal of the British Society for Phenomenology, volume 24, numéro 1, janvier, p. 56-65.

Boundas, Constantin V; Olkowski, Dorothea, 1994, (sous la direction de), Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy, London, New-York, Routledge.

Buchanan, Ian, 1999, (sous la direction de), A Deleuzian Century, London, Duke University Press.

Buydens, Mireille, 1990, Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze, Paris, Vrin.

During, Élie, 1999, « Deleuze et après? », Critique, Paris, numéro 620-624, p. 291-310.

Fontenay, Elisabeth de, 1998, « La surprise d'une transcendance », Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité, Paris, Fayard, p. 33-37.

Foucault, Michel, 1970, « Theatrum Philosophicum », Critique, numéro 591-592, p.703-726.

Foucault, Michel, 1988, « *L'anti-Œdipe* : une introduction à la vie non-fasciste », Le magazine littéraire, Septembre, p.49-50.

Goodchild, Philip, 1977, « Deleuzean Ethics » , Theory, Culture and Society, volume 14, numéro 2, p.39-50.

Goodchild, Philip, 1996, Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire, London, Sage.

Gros, Frédéric, 1995, « Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique », Philosophie, numéro 47, Minuit, p. 53-63.

Gualandi, Alberto, 1998, Deleuze, Paris, Les Belles Lettres.

Hallward, Peter, 1997, « Deleuze and the Redemption from Interest », Radical Philosophy, numéro 81, janvier-février, p. 6-21.

Hallward, Peter, 1997, « Deleuze and the World without Others », Philosophy Today, winter, p. 530-543.

Hallward, Peter, 2000, « The Limits of Individuation, or How to Distinguish Deleuze and Foucault », Angelaki, volume 5, numéro 2, août, p. 89-110.

Hardt, Michael, 1993, Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Hardt, Michael, 2002, « Une conception non libérale du pluralisme », Le Magazine littéraire, février, numéro 406, p. 51.

Holland, Eugene W., 1999, Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis, London, New York, Routledge.

Kaufman, Eleanor; Heller, Kevin Jon, 1998, (sous la direction de), Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.

Laruelle, François, 1995, La non-philosophie des contemporains, Paris, Kimé.

Levoyer, Pascal; Encremaz, Philippe, 1989, « Politique de Deleuze », Lendemain, numéro 53, p. 35-45.

Lyotard, Jean-François, 1994, Des dispositifs pulsionnels, Paris, Galilée.

Mariongu, Jean-Baptiste; Ragon, Marc, 1995, « Gilles Deleuze s'est suicidé à 70 ans », L'événement du jeudi, novembre, p. 9.

Marrati, Paola, 2003, Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie, Paris, P.U.F.

Marrati-Guénoun, Paola, 1999, « L'animal qui sait fuir. Gilles Deleuze : politique du devenir, ontologie de l'immanence. », Collectif, Autour de Jacques Derrida. L'animal autobiographique, Paris, Gallilée.

Massumi, Brian, 1993, A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia, MIT Press.

May, Todd, 1991, « The Politics of Life in the Thought of Gilles Deleuze », Substance, volume 20, numéro 3, p. 24-35.

May, Todd, 1996, « Gilles Deleuze and The Politics of Time », Man and World, numéro 29, p. 293-304.

Mengue, Philippe, 1995, Deleuze ou le système du multiple, Paris, Éditions Kimé.

Mengue, Philippe, 2003, Deleuze et la question de la démocratie, Paris, L'Harmattan.

Negri, Toni, 1995, « On Gilles Deleuze and Félix Guattari », A Thousand Plateaus, Graduate Faculty Philosophy Journal, volume 18, numéro 1, p. 93-109.

Negri, Toni, 1998, « Gilles-Félix », Rue Descartes, Revue du collège international de philosophie, mai, p. 80.

Negri, Toni; Hardt, Michael, 2000, Empire, Paris, Exils.

Olkowski, Dorothea, 1999, Gilles Deleuze and the Ruin of Representation, Berkeley, Los Angeles, The University of California Press.

Patton, Paul, 1994, (sous la direction de), Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy, London, Routledge.

Patton, Paul, 1996, (sous la direction de), Deleuze: A Critical Reader, Oxford, UK, Blackwell Publishers.

Patton, Paul, 2000, Deleuze and the Political, London, New York, Routledge.

Pearson, Keith Ansell, 1997, (sous la direction de), Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer, London, New-York, Routledge.

Piercey, Robert, 1996, « The Spinoza-Intoxicated Man: Deleuze on Expression », Man and World, numéro 29, p. 269-281.

Proust, Françoise, 1998, « La ligne de résistance », Rue Descartes, mai, p. 34-48.

Rabouin, David, 2002, « La pensée du désir, un échec? », Le magazine littéraire, numéro 406, février, p.49-52.

Rabouin, David; Maniglier, Patrice, 2002, « Quelle politique », Le magazine littéraire, numéro 406, février, p. 52-54.

Rancière, Jacques, 1998, La chair des mots. Politiques de l'écriture, Paris, Galilée.

Rancière, Jacques, 1998, La parole muette, Paris, Hachette.

Robinson, Keith, 1999, « Thought of the Outside.The Foucault-Deleuze Conjunctions », Philosophy Today, numéro 43, printemps, p.57-72.

Schérer, René, 1998, Regards sur Deleuze, Paris, Éditions Kimé.

Surin, Kenneth, 1994, « Reinventing a Physiology of Collective Liberation: Going Beyond Marx in the Marxism(s) of Negri, Guattari, and Deleuze », Rethinking Marxism, volume 7, numéro 2, été, p. 9-27.

Surin, Kenneth, 1997, « The Epochality of Deleuzean Thought », Theory, Culture and Society, volume 14, numéro 2, mai, p. 9-21.

Thoburn, Nicholas, 2003, Deleuze, Marx and Politics, London, Routledge.

Verstraeten, Pierre; Stengers, Isabelle, 1998, Gilles Deleuze, Paris, Vrin.

Villani, Arnaud, 1985, « Géographie physique de Mille plateaux », Critique, numéro 455. p. 340-348.

Villani, Arnaud, 1999, La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze, Paris, Belin.

Villani, Arnaud, 2002, « Une généalogie de la philosophie deleuzienne : Empirisme et subjectivité », Concepts, Hors-série, janvier, Sils Maria, p. 114-134.

Zaoui, Pierre, 1995, « La grande identité Nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », Philosophie, numéro 47, p. 80.

Zourabichvili, François, 1994, Deleuze. Une philosophie de l'événement, Paris, P.U.F

Zourabichvili, François, 2002, « Les deux pensées de Deleuze et Negri : une richesse et une chance », Multitudes, numéro 9, mai-juin, www.multitudes.samizdat.net.

Numéros spéciaux de revue consacrés à Gilles Deleuze

L'Arc, numéro 49, 1972 [1980].

Le Magazine Littéraire, numéro 257, septembre 1988.

Le Magazine Littéraire, numéro 406, février 2002.

Lendemains, Hitzeroth, numéro 53, 1989.

Rue Descartes, « Deleuze : immanence et vie », actes du colloque organisé à Paris par le Collège International de Philosophie les 25, 26 et 27 janvier 1997, numéro 20, Paris, P.U.F, 1998.

Futur antérieur, Syllepse, numéro 43, avril 1998.

Philosophie, numéro 47, 1995.

Autres ouvrages ou articles

Althusser, Louis, 1991, Écrits philosophiques et politiques, Tome 1, Paris, Stock.

Arendt, Hannah, 1994, « Compréhension et politique », La philosophie de l'existence, Paris, Payot.

Badiou, Alain, 1997, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, P.U.F.

Benhabib, Sheyla, 1990, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », Social Research, 57 (1), Printemps, p. 167-196.

Blanchot, Maurice, 1969, L'entretien infini, Paris, Gallimard.

Blanchot, Maurice, 1986, Foucault, tel que je l'imagine, Paris, Gallimard.

Clastres, Pierre, 1974, La société contre l'État, Paris, Minuit.

Defert, Daniel; Ewald, François, 2001, (Sous la direction de), Foucault. Dits et écrits, volume 1 et 2, (1954-1988), Paris, Quarto, Gallimard.

Descombes, Vincent, 1979, Le même et l'autre, Paris, Minuit.

Foucault, Michel, 1961, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel, 1975, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel, 1976, La volonté de savoir, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel, 1983, Naissance de la clinique, Paris, P.U.F.

Freud, Sigmund, 1976, Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des tribus primitives, Paris, Payot.

Giroux, Dalie, 2003, « L'unité de la forme et du fond et la Grande politique nietzschéenne », Sociétés, numéro 81, p. 45-59.

Hardt, Michael, 1991, « L'art de l'organisation : agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza », Futur antérieur, numéro 7, 118-142.

Herzog, Annabel, 1997, Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique, Paris, Kimé.

Negri, Toni, 1998, Exil, Paris, Mille et une nuits.

Negri, Toni, 1994, Spinoza Subversif. Variations (in)actuelles, Paris, Éditions Kimé.

Nietzsche, Friedrich, 1971, Ainsi parlait Zarathoustra, Paris, Folio.

Olivier, Lawrence, 1995, Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme, Montréal, Liber.

Raimbault, Ginette; Eliacheff, Caroline, 1989, Les indomptables. Figures de l'anorexie, Paris, Odile Jacob.

Rancière, Jacques, 1995, La méésentente. Politique et Philosophie, Paris, Galilée.

Raynaud, Philippe, 1996, « Politique de Nietzsche », Commentaire, numéro 75-76, p. 852.

Raynaud, Philippe, 1999, « Les nouvelles radicalités. De l'extrême gauche en philosophie », Le débat, 105, mai, p. 90-116.

Raynaud, Philippe, 1999, « Sartre, Foucault, Bourdieu. Métamorphoses de l'intellectuel critique », Le débat, 110, mai, p. 53-58.

Tournier, Michel, 1972, Vendredi ou les limbes du pacifique, Paris, Gallimard.