



Sous la direction de  
YVES COUTURE  
LAWRENCE OLIVIER

VERS  
**DELEUZE**  
NATURE, PENSÉE, POLITIQUE







**VERS DELEUZE**  
**Nature, pensée, politique**

## COLLECTION *MERCURE DU NORD*

La collection « Mercure du Nord » se veut le point de rencontre des chemins multiples arpentés par la philosophie de concert avec les sciences humaines et sociales, l'économie politique ou les théories de la communication.

La collection est ouverte et se propose de diffuser largement des écrits qui apporteront une nouvelle texture aux défis majeurs d'aujourd'hui, passés au crible d'une nouvelle réflexivité : rouvrir en profondeur le débat sur le mégacapitalisme, sur la marchandisation et la médiatisation mondiales et tenter d'esquisser les contours d'une mondialisation alternative.

La collection ne saurait atteindre son but qu'en accueillant des textes qui se penchent sur l'histoire sans laquelle les concepts véhiculés par notre temps seraient inintelligibles, montrant dans les pensées nouvelles les inflexions d'un long héritage.

### **Liste des titres parus à la fin de l'ouvrage**

Voir : <http://www.pulaval.com/collection/mercure-nord-42.html>

Sous la direction de

**YVES COUTURE**  
et **LAWRENCE OLIVIER**

**VERS DELEUZE**  
**Nature, pensée, politique**

Avec des textes de

Laurent Alarie,  
Aurélien Chastan,  
Yves Couture,  
Nicolas Gendreau-Richer,  
Sylvie Goupil,  
David Hébert,  
Jean-Sébastien Laberge,  
Francis Lapointe,  
Lawrence Olivier,  
Alexis Richard  
et Martin Robert



Presses de  
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada  
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien. L'an dernier, le Conseil a investi 153 millions de dollars pour mettre de l'art dans la vie des Canadiennes et des Canadiens de tout le pays.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts, which last year invested \$153 million to bring the arts to Canadians throughout the country.



Conseil des arts  
du Canada

Canada Council  
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

**SODEC**

Québec



Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Danielle Motard

Isbn papier : 978-2-7637-4038-6

Isbn pdf : 9782763740393

© Les Presses de l'Université Laval

Tous droits réservés.

Imprimé au Canada

Dépôt légal 3<sup>e</sup> trimestre 2018

Les Presses de l'Université Laval

[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

*Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.*

# TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	1
<b>Yves Couture</b>	

## PREMIÈRE PARTIE L'IMMANENCE : LA VIE

CHAPITRE 1	
<i>L'ontoéthologie. Deleuze-Uexküll-Spinoza.....</i>	23
<b>Jean-Sébastien Laberge</b>	

CHAPITRE 2	
<i>De la matière à la politique segmentaire chez Deleuze et Guattari .....</i>	51
<b>David Hébert</b>	

CHAPITRE 3	
<i>Le Spinoza de Deleuze, ou comment Deleuze devient philosophe .....</i>	87
<b>Francis Lapointe</b>	

## DEUXIÈME PARTIE DIFFÉRENCE ET PHILOSOPHIE

CHAPITRE 4	
<i>Gilles Deleuze : de la représentation à la vie.....</i>	107
<b>Martin Robert</b>	

CHAPITRE 5	
<i>Comment Deleuze lit la philosophie ? Lecture et écriture anexactes.....</i>	139
<b>Lawrence Olivier</b>	



CHAPITRE 6	
<i>Les stoïciens dans Logique du sens</i> . . . . .	177
<b>Alexis Richard</b>	
CHAPITRE 7	
<i>Deux chemins de la critique de l'identité</i>	
<i>La multiplicité deleuzienne et la négativité adornienne</i> . . . . .	199
<b>Nicolas Gendreau-Richer</b>	
TROISIÈME PARTIE	
QUEL DEVENIR POLITIQUE ?	
CHAPITRE 8	
<i>La pensée du dehors comme pensée du devenir politique</i> . . . . .	223
<b>Sylvie Goupil</b>	
CHAPITRE 9	
<i>La multitude, prolégomènes à un Sujet politique ?</i>	
<i>De Deleuze et Guattari à Hardt et Negri</i> . . . . .	241
<b>Laurent Alarie</b>	
CHAPITRE 10	
<i>Différence et démocratie. Le cas Deleuze</i> . . . . .	265
<b>Yves couture</b>	
CHAPITRE 11	
<i>L'anarcho-capitalisme dans Mille Plateaux</i>	
<i>Une négation totale de la vie politique ?</i> . . . . .	295
<b>Aurélien Chastan</b>	
POSTFACE . . . . .	355
<i>Vers Deleuze</i>	
<b>Lawrence Olivier</b>	
NOTICES BIOGRAPHIQUES . . . . .	363

# INTRODUCTION

---

YVES COUTURE

**I**l est difficile de maintenir une juste perception du statut et de l'importance d'un auteur après s'être imprégné de son œuvre. C'est d'autant plus vrai si l'histoire n'a pas encore dégagé son profil dans le tout fluide et complexe d'une époque. Le défi est particulièrement grand pour Gilles Deleuze, dont on identifie souvent la pensée à un moment très précis de la réflexion contemporaine. Ce lien n'était pas aussi visible dans les années d'après-guerre, lorsque Deleuze passait par des relectures de la tradition philosophique pour se frayer des voies nouvelles. Il est devenu plus manifeste après un engagement politique nourri aussi bien par Mai 68 et ses suites que par le travail conjoint avec Félix Guattari<sup>1</sup>. Or on paye parfois le prix d'une telle fusion apparente avec des événements ensuite sans cesse réinterprétés, mythifiés, contestés. Comme d'autres œuvres de cette période et peut-être plus que d'autres, celle de Deleuze garde en outre une forme de quant à soi et même cette distance aristocratique souvent reprochée à une certaine pensée française. Elle en impose, pour des motifs où entre également la prolixité abstraite de la langue, qui peut donner l'impression, comme autrefois les avant-gardes, d'un jeu formel réservé aux initiés. Ne serait-ce que pour ces raisons, plusieurs accueilleront d'ailleurs comme une

---

1. Les textes signés conjointement par Deleuze et Guattari seront considérés ici comme partie intégrante de l'œuvre de Deleuze, tout autant que les textes qu'il a signés seul.

libération les prises de distance iconoclastes, à partir des années 1980, à l'égard des nouveaux maîtres de la veille.

Pas plus que celles de Foucault ou de Derrida, la pensée de Deleuze ne se résume pourtant à des thèmes ou un style désormais datés. Rappelons déjà qu'elle a aussi opposé à l'esprit de son temps de nets refus – notamment par sa manière assumée de se rattacher à l'ontologie et à la métaphysique, et plus précisément à une métaphysique de l'immanence qui se réclame de Spinoza. Mais Deleuze se revendique aussi de Nietzsche et de sa méfiance à l'égard de toutes les figures héritées de l'Un, que ce soit les instances et les principes transcendants appelés à régir et encadrer la vie ou les vastes synthèses totalisantes de type hégélien. Veine pluraliste qui rejoint cette fois plusieurs aspects de la pensée contemporaine, marquée par la critique du totalitarisme et par la volonté – aux motifs très variables – de résister à de puissantes dynamiques d'unification et d'uniformisation. Que ce soit contre un moment de la pensée ou en consonance avec lui, l'œuvre de Deleuze conjugue toutefois d'une manière à la fois puissante et originale ces attractions vers l'Un et vers le multiple. Elle vit de cette tension et l'exprime par un art très particulier du concept, qui semble parfois relever d'une sorte d'alchimie à travers laquelle, par des combinatoires nouvelles, se feraient jour des possibilités inédites de la pensée et de la politique. Peut-être a-t-elle contribué du même mouvement à imposer l'idée que d'autres possibilités – notamment certaines verticalités intellectuelles et politiques – semblaient devenir caduques. Voilà peut-être en partie pourquoi, d'ailleurs, cette œuvre souvent aride continue de susciter des réactions qui vont de la colère, du refus catégorique et de la proclamation appuyée d'indifférence jusqu'aux adhésions enthousiastes.

Mais au-delà de l'exercice vite fastidieux des mises en accusation, des réhabilitations ou des éloges, quels usages fait-on et peut-on faire aujourd'hui de la pensée de Deleuze ? À quoi et à qui sert-elle ?

Cet ouvrage esquisse à cet égard plusieurs réponses qui renvoient aux lignes de force tout juste suggérées. La première : Deleuze est l'un des penseurs qui pose de la façon la plus systématique le problème des liens complexes de l'Un et du pluriel. La seconde : ce problème traverse l'ontologie, la politique, l'éthique, l'esthétique et la réflexion sur la nature et la dynamique de la pensée elle-même, sans qu'il soit sans doute possible de déterminer lequel de ces lieux serait premier de fait ou de droit. Deleuze nous souffle du reste à l'oreille qu'il n'y a pas de lieu premier, qu'il faut prendre garde à cette illusion, que les problèmes se donnent à penser dans leurs connexions foisonnantes et donc qu'il faut toujours les prendre, en quelque sorte, par le milieu. Nous reviendrons sur cet enjeu central, plus complexe qu'il en a l'air. Demeurent néanmoins des voies privilégiées vers les thèmes les plus larges et les plus porteurs. Quoique différentes par leur manière et leur intention, les connexions à la pensée de Deleuze que nous proposons ici déploient sur des plans distincts les enjeux fondamentaux qui la traversent toute entière.

### **Deleuze en situation**

Avant de présenter plus précisément l'articulation générale de l'ouvrage et chacun des chapitres, il est utile de procéder à un exercice qu'on pourrait aussi bien appeler de mise à distance que d'appropriation, selon que l'on soit déjà plus ou moins familier avec la pensée de Deleuze.

De bons livres permettent aujourd'hui de la replacer dans son époque et d'en suivre l'évolution. Signalons notamment deux lectures complémentaires, *Gilles Deleuze. Une introduction*, d'Arnaud Bouaniche, qui éclaire de manière précise le parcours intellectuel de Deleuze, et *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, de François Dosse, qui complète de manière très riche la mise en

contexte fournie par Bouaniche et d'autres<sup>2</sup>. Nous nous bornerons ici à dégager quelques idées qui aident à situer Deleuze dans la pensée contemporaine, tout en demeurant conscient des limites d'un tel exercice. Car notre objectif est autre. Il ne s'agit en effet ni de réduire la singularité de Deleuze en l'identifiant à une époque ou à un courant philosophique qui l'engloberait, ni de l'isoler ou de la magnifier pour en faire on ne sait quelle curiosité de l'histoire intellectuelle à contempler pour elle-même. Il s'agit plutôt, par une série de dialogues avec son œuvre, d'ouvrir des voies vers des problèmes et des enjeux à partir desquels peut se relancer la pensée.

Telle que la voit Deleuze, la philosophie française d'après-guerre est dominée par la phénoménologie, l'hégélianisme et les philosophies de l'existence. Traduit en quelques noms propres, cela veut dire Sartre, Merleau-Ponty, l'écho persistant de Kojève ou même l'influence de Jean Hyppolite ou d'œuvres à portée morale, comme celle de Camus. Malgré les divergences, on vise à redéployer une pensée du sujet et de la liberté, même si une référence comme celle de Hegel ouvre également des voies pour sortir du primat de la subjectivité. Les sciences sociales et le structuralisme, de même qu'une certaine lecture du marxisme, offrent aussi des moyens pour tendre vers d'autres possibilités. Deleuze puise à ces sources diverses et même contraires. Il a d'ailleurs toujours soutenu que la pensée se lie à ce qui la sert, y compris à ce qui peut la servir chez des auteurs dont on veut s'écarter. Par-delà ce rapport direct aux

---

2. Comme pour tous les auteurs importants, on dispose désormais pour Deleuze d'une constellation de présentations savantes et de commentaires. Il y a beaucoup à puiser dans les ouvrages d'Anne Sauvagnarde, de François Zourabichvili, de Jean-Clet Martin, d'Alberto Gualendi, ou dans la cartographie conceptuelle de Maël Le Garrec. Parmi les ouvrages collectifs, signalons *Deleuze, héritage philosophique*, publié en 2005 aux PUF, *Contr'hommage pour Gilles Deleuze* publié en 2009 aux Presses de l'Université Laval, ou encore *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, de 2015, chez MétisPresses. Pour aller plus loin, on pourra consulter les bibliographies en fin de chaque chapitre du présent ouvrage.

contemporains, il commence très tôt à déployer l'orientation de sa propre réflexion par des dialogues avec Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, les stoïciens, Kant, Leibniz ou Foucault, sans oublier les écrivains, les peintres, la musique, le cinéma. La triade Spinoza-Bergson-Nietzsche est décisive dans l'option fondamentale pour une philosophie de l'immanence aux accents vitalistes. C'est par cette voie que s'ouvre la redoutable question du monisme. Dans un petit livre incisif, Alain Badiou rejette la tendance à voir en Deleuze un penseur de la diversité et du pluriel, ou même un penseur qui interroge le monde à partir des rapports de l'Un et du multiple<sup>3</sup>. Il suffit pourtant de citer le propos célèbre de *Rhizome* pour rappeler l'importance de l'enjeu et la difficulté de trancher. « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : pluralisme = monisme, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons de déplacer<sup>4</sup> ». Ce souhait nous paraît condenser une des tensions essentielles de son œuvre.

Reprenons néanmoins le problème de l'extérieur, à partir de classifications courantes de la pensée contemporaine. À sa manière, Deleuze semble avoir participé à la constitution d'un courant d'idées auquel on peine encore à trouver un nom définitif. Le moins valable est sans doute celui de postmodernisme. Avec Bruno Latour et d'autres, on est déjà tenté de se demander si nous avons jamais été modernes. Admettons au moins que l'Occident ait été moderne dans la mesure où il s'est voulu moderne, ce qui suffit au demeurant pour questionner cette représentation de soi longtemps dominante. L'idée de modernité est du reste loin d'être épuisée et le « post » de postmoderne n'a dès lors pas grand sens. Poststructuralisme

---

3. Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette-Littératures, 1997.

4. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31.

ne vaut guère mieux tant le terme semble cette fois de portée trop restreinte. Post-nietzschéisme a l'avantage de pointer une référence majeure et revendiquée, mais il brouille les pistes sur la nature du lien à Nietzsche. Tous ces « post » reflètent d'ailleurs une obsession historiciste dont il n'est pas sûr qu'elle soit véritablement demeurée centrale chez les penseurs qu'on cherche ainsi à épingle. « *French theory* » s'éloigne de l'histoire en direction de la géographie, ce qui aurait pu plaire au Deleuze cartographe de la pensée. L'expression donne aussi l'impression, toutefois, de désigner un produit d'exportation haut de gamme destiné au *niche market* des départements d'études culturelles américains. Philosophie continentale est plus solidement établi. Le terme paraît malgré tout trop vaste et il sert souvent – notamment dans certains départements de philosophie nord-américains – à nommer pour exclure.

Chacun de ces noms courants paraît donc insatisfaisant, ce qui n'empêche pas qu'ils disent tout de même quelque chose de la pensée contemporaine. Les dichotomies qui les sous-tendent font par ailleurs penser à ces *dualismes qui sont l'ennemi*. Que suggèrent-elles en effet ? S'y exprime essentiellement un jeu d'oppositions à la fois explicites et implicites. Opposition entre la philosophie qui travaille à partir de thèmes et celle qui ne rejoindrait le réel que par le détour du commentaire de la tradition. Opposition entre la philosophie qui s'inscrit dans la continuité critique du rationalisme des Lumières, ou même de la rationalité grecque, et la pensée tentée de prendre le parti de l'envers de la raison, jusqu'à priver la philosophie, diront certains, de son fondement et de son sens. Opposition, si l'on veut, entre la quête d'un ordre rationnel ou raisonnable et la subversion de tout ordre, entre l'idéal olympien de la clarté et la séduction du chaos et des affects primordiaux, entre la sobre rigueur et les tentations dionysiaques, entre le sérieux protestant ou scientifique et un goût du baroque de la langue et des idées. On pressent ici que ces dichotomies se lient en constellations où certains en arrivent à voir deux formes antagonistes de philosophie, qui en sont venues

à s'isoler ou à ne se rencontrer qu'à travers des critiques d'où la caricature et la mauvaise foi ne sont pas toujours absentes.

«Deleuze» est certainement l'un des noms propres ou l'un des personnages conceptuels à partir desquels on continue à faire fonctionner ces dichotomies. Ce qui conduit à l'embrigader dans des querelles qui surdéterminent la perception de son œuvre. Selon les interlocuteurs, il devient ainsi le type même du penseur post-moderne, post-nietzschéen, irrationaliste, sophiste, compagnon de route du néolibéralisme et de l'individualisme hédoniste, esthète de la subversion petite bourgeoise, la liste est longue. Du reste, une part de tout cela est peut-être vraie. On ne peut nier par exemple qu'il y ait parfois chez Deleuze une rhétorique de la rupture et de l'inédit, une proximité au moins apparente avec certaines apologies de la déterritorialisation capitaliste, ou même une propension à suggérer le sublime de la différence dans la difficulté de la langue. Comme il y a chez d'autres une rhétorique de la rigueur qu'il ne faut pas confondre avec la rigueur elle-même.

L'envers doit toutefois être immédiatement rappelé : suivre pas à pas Deleuze, c'est voir en acte une pensée qui sans cesse brouille ces dichotomies courantes. Deleuze est à la fois lecteur de la tradition philosophique et philosophe, et ce non pas seulement tour à tour, selon ses livres, mais dans toute son œuvre. Il est un penseur continental, si l'on tient à ce terme, mais sans cesse tourné vers la pensée et la littérature anglaises et américaines – Hume, le pragmatisme, Whitehead, Melville, Carroll, Fitzgerald, etc. – avec lesquelles il se reconnaît une affinité profonde. Quant au tropisme de sa pensée qui tend vers ce qu'on pourrait appeler l'autre de la raison, il s'inscrit en réalité dans la suite du rationalisme élargi de Spinoza, et on est même tenté d'écrire dans la suite du rationalisme élargi de Nietzsche, tant l'auteur de *Par delà bien et mal* semble étendre l'usage critique de la raison à toutes les formes reçues de la culture occidentale. Thomas Mann ne faisait-il pas déjà de Nietzsche le



modernisateur paradoxal de la culture allemande<sup>5</sup>? De manière générale, l'œuvre de Deleuze n'est donc pas une extrapolation étrange de son temps, ou une sorte de kiosque très singulier à la pointe extrême d'un Kamtchatka philosophique, pour parodier la formule par laquelle Sainte-Beuve renvoyait Baudelaire aux confins du romantisme. Par la richesse de ses connexions au monde actuel, mais aussi par ses thématiques centrales, elle constitue plutôt un carrefour ou un point de jonction des préoccupations et des avancées de la pensée contemporaine.

### **Grammaire et enjeux de la différence**

Nous avons volontairement reporté l'examen plus attentif d'une autre désignation répandue de l'œuvre de Deleuze, celle de penseur de la différence. Si elle comporte également des risques de simplification, comme toutes les étiquettes, du moins paraît-elle viser l'essentiel. Pour étayer cette idée, il est utile de repartir du constat voulant que le thème de la différence rejoigne de multiples aspects du pluralisme contemporain. On pourrait d'ailleurs tenter de voir comment, avec quels outils et pour quels motifs se sont constituées diverses tendances pluralistes dans la pensée moderne. L'exercice a parfois été tenté pour la pensée politique, et on cite alors Montesquieu, une partie du romantisme, Stuart Mill, Nietzsche, Weber, le pragmatisme américain et bien d'autres auteurs ou courants comme autant de relais ou de prodromes d'un soupçon généralisé tourné vers tous les avatars du primat de l'Un qui aurait longtemps structuré ou corseté l'esprit occidental. Certaines œuvres rendent d'autant plus visible ce travail de la différence qu'elles semblent avoir pour point de départ un mode de pensée qui tendait avec force à l'unité. Vient tout particulièrement à l'esprit le combat

---

5. Voir notamment la section intitulée « Examen de conscience » dans Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 2002.

d'Adorno pour détourner la dialectique hégélienne des conclusions tendant à magnifier les institutions et les pratiques qui prétendent donner une forme à la totalité vivante. Par-delà leurs divergences sur le statut et la valeur de la dialectique, on trouve aussi d'étonnantes affinités souterraines entre Deleuze et Adorno, qui s'enracinent sans doute en partie dans la fréquentation ouverte ou discrète d'œuvres comme celles de Nietzsche ou de Kirkegaard.

Quoi qu'il en soit du lien de Deleuze à ses prédécesseurs et à ses contemporains, son œuvre apparaît aujourd'hui comme une de celles qui a le plus résolument et systématiquement cherché à déployer ce que peut être une pensée de la différence. La thèse se précisera et se nuancera à la lecture de l'ensemble des contributions de cet ouvrage. Il faut néanmoins problématiser d'emblée cette notion trop large d'une *pensée de la différence*. Nous nous limiterons à signaler brièvement quelques enjeux qui permettent d'apercevoir la pluralité des positions et des problèmes que risque de recouvrir une étiquette générale.

Rappelons d'abord que la radicalisation du thème de la différence ouvre deux grandes avenues. Partant de la différence entre la pensée et le monde, la première peut conduire à refuser la possibilité de l'ontologie ou de la métaphysique. On semble ainsi radicaliser la distinction kantienne entre les phénomènes et la chose en soi, sur laquelle il n'y aurait pas de savoir certain. À bien des égards, même un penseur comme Nietzsche peut être lu sous ce jour, dès lors qu'on interprète son perspectivisme comme une suspension ou une transformation de l'ambition de vérité au profit d'une analyse de ce qui tend à s'exprimer à travers chaque thèse sur le monde. On aboutit facilement alors à la conclusion que tout est discours. En creux, tout de même, peut s'imposer l'idée que ces discours ont pour substrat autant de variantes de la volonté de puissance ou autant de formes de pouvoir. En ajoutant cette précision ou cette hypothèse, on tend toutefois à rejoindre la seconde grande avenue ouverte à la pensée de la différence, celle qui accepte d'emblée de se penser

elle-même comme une ontologie ou une métaphysique. Il devient alors possible, par exemple, de voir derrière le perspectivisme de Nietzsche une métaphysique de la volonté de puissance.

Les deux avenues – refuser l'ontologie au nom de la différence ou produire une ontologie de la différence – peuvent cohabiter dans une même pensée. L'œuvre de Nietzsche et les interprétations qu'elle suscite le rappellent de manière spectaculaire. La même tension existait bien sûr chez Schopenhauer, ce que Nietzsche n'avait d'ailleurs cessé de souligner dans la pensée de son premier *éducateur*. Deleuze semble pour sa part assumer pleinement, en lien à Spinoza, l'ambition de contribuer à l'élaboration d'une ontologie. On peut se demander alors si, pour y parvenir, il lui faut laisser derrière lui le perspectivisme nietzschéen. Mais peut-être serait-il plus adéquat de suggérer qu'il l'intègre et le transforme par l'idée d'une multiplicité par essence ouverte, où le virtuel et la création privent de sens l'idée d'une totalisation achevée.

L'enjeu de la possibilité ou non de l'ontologie soulève la question de la portée ultime de la différence. On retrouve ici le problème ou la tentation du dualisme. Si l'on donne à la différence un caractère absolu, ne revient-on pas en effet à l'idée d'une transcendance radicale ? Et si pour fermer cette possibilité on insiste au contraire sur l'immanence, ne risque-t-on pas de reconduire la pensée dans un système moniste de l'identité ? Dans la pensée contemporaine, le thème de la différence vise généralement à éviter ces pôles contraires en resituant l'altérité dans l'immanence. Le défi est éminemment complexe et a pu engendrer des tentatives diverses, y compris une sorte de transfert au sein de l'ontologie des catégories mobilisées par la théologie pour penser l'interruption de la nécessité, et donc du principe d'identité. La pensée de Deleuze elle-même semble parfois tendue entre une sorte de mystique de l'ouverture de l'être à l'Événement et une vive conscience du risque d'une reterritorialisation de la philosophie sur des images et des schémas propres à la religion.

Resituer l'altérité dans l'immanence peut aussi conduire à sa reterritorialisation dans de vastes collectifs comme des cultures, des civilisations, des États ou des époques. L'apologie de la différence n'ouvre-t-elle pas alors la possibilité d'une absolutisation des formes où la singularité semble s'incarner d'une manière privilégiée ? Quel est le statut à la fois théorique, pratique ou même esthétique de ces formes concrètes, et tout spécialement des grands ensembles que Deleuze et Guattari appellent le molaire, en le distinguant du moléculaire ? De cette différence déjà là, et pour ainsi dire instituée, plusieurs penseurs contemporains, et Deleuze peut-être plus que tout autre, semblent se méfier pour privilégier plutôt le se faisant, l'Événement ou la variation. C'est incontestablement un aspect de sa pensée que plusieurs textes mettent en évidence, jusque dans leur ton et leur mordant. C'est aussi l'aspect auquel renvoie le plus souvent l'étiquette de postmodernité, qui signifie alors le primat du devenir et du multiple sur toute forme stable. Comme si l'œuvre de Deleuze valorisait la Révolution permanente, ou plutôt, puisque l'idée de Révolution suppose elle-même une orientation précise, comme si elle valorisait une dynamique de déterritorialisation infinie, sans centre ni ligne directrice ou finalité. Sans doute est-il vrai qu'une certaine forme du deleuzisme semble tentée par une valorisation unilatérale du changement. Deleuze lui-même, toutefois, reconnaissait le caractère incontournable du molaire, des ensembles et des formes. Pour que la littérature puisse déterritorialiser la langue, encore faut-il que celle-ci existe. Le mineur se crée et se déploie en lien avec le majeur. Reste à penser le jeu sans règles des deux pôles et les conditions les plus favorables à une déterritorialisation créatrice.

Voilà en effet une des questions centrales qui hante la pensée de Deleuze : quelles sont les conditions qui rendent possibles l'émergence d'un espace de jeu qui permette aux idées, aux affects et à l'action de desserrer l'emprise de l'identique ? Question qui en appelle aussitôt une autre : quels sont les effets produits par la

déterritorialisation ? Pour donner corps à ces interrogations, évoquons à nouveau la pensée de Nietzsche. Elle cherche à éclairer l'histoire de la pensée occidentale par l'étape décisive de la naissance de la métaphysique, qui aurait contenu dans sa logique même une forme d'évolution et de destin allant jusqu'à sa propre négation, cycle auquel l'idée de la mort de Dieu donne une force toute particulière. En termes deleuziens, on pourrait dire que Nietzsche a contribué à faire ressortir l'origine lointaine mais aussi les effets d'une forme de déterritorialisation qu'opère la modernité tardive. Il peut en effet sembler que la pensée soit entrée depuis deux siècles dans une inéluctable sortie de l'onto-théologie et du théologico-politique.

Quels horizons s'ouvrent ainsi ? Nietzsche voyait la mort de Dieu à la fois comme une occasion grandiose pour la pensée et comme un risque de voir surgir de nouvelles idoles. Deleuze a lui-même exprimé avec force l'idée d'une crise ou d'une fatigue de la pensée occidentale. « Nous sommes fatigués de l'arbre. Nous ne devons plus croire aux arbres, aux racines ni aux racinelles, nous en avons trop souffert<sup>6</sup> ». Pour éclairer le temps long de la modernité, il privilégie cependant un récit qui demeure proche de Marx – et de Braudel – par l'idée d'une première déterritorialisation indissociable du capitalisme et des vecteurs de mondialisation dont celui-ci s'est nourri et qu'il a très tôt favorisés. En lien avec cette dynamique, l'État moderne aurait réalisé une première reterritorialisation. Les divers fascismes seraient plus tard de nouvelles reterritorialisations, particulièrement brutales. On rejoint une des dimensions aujourd'hui les plus mobilisées de la pensée de Deleuze : ses analyses des flux accélérés du capitalisme contemporain, des nouveaux codes moraux qu'il suppose et des réactions en chaîne qu'il suscite. Ce décryptage du monde se faisant semble toutefois laisser la pensée relativement

---

6. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 24. Au delà du livre au sens classique, l'arbre veut dire ici la pensée enracinée qui tend à l'unité.

désarmée pour faire face au pur dynamisme sans retomber dans des reterritorialisations mortifères. Et la fluidification toujours accrue d'une société civile mondialisée ne serait-elle pas elle-même une nouvelle figure de l'Un, d'autant plus puissante qu'elle semble délocalisée et insaisissable ?

Cette brève évocation de quelques enjeux décisifs que rencontre la pensée de la différence nous ramène à la dimension transversale des thèses deleuziennes, où se relie sans cesse l'ontologie, la science, la politique, ou l'interrogation de l'art et de la littérature. Comme nous l'évoquions plus haut, et malgré les mises en garde de Deleuze sur ce point, il peut être tentant de chercher la cohérence cachée d'une telle diversité à partir d'un ancrage jugé essentiel. Ne serait-ce pas Spinoza, ou Nietzsche, ou Bergson, qui offrirait la clé pour circuler ensuite de manière avertie dans l'ensemble de la capillarité complexe de la pensée deleuzienne ? De telles identifications semblent pourtant faire fi de l'esprit très particulier – on est porté à écrire de l'iconoclasme très particulier – qui parcourt les textes de Deleuze. Quel est cet esprit ? N'est-il pas la marque de cette fatigue à l'encontre de l'ensemble de la tradition occidentale ? N'est-ce pas là une des sources de l'affinité de Deleuze avec la tentation américaine des nouveaux départs et des nouvelles frontières à défier, loin des sentiers rebattus de l'Europe ? Sa pensée donne parfois l'impression d'un rousseauisme raffiné qui réaffirme paradoxalement l'innocence du désir par la relecture subversive des langages les plus complexes. Mais si tel est le cas, la pensée de Deleuze aurait pour cœur une morale et une politique. Notre tentation, du moins, est de la décoder ainsi. Libre à d'autres cependant – et déjà à tous les autres auteurs réunis ici et bien sûr à tous les lecteurs – d'y entrer par une voie différente et d'y circuler selon leurs propres intérêts.

## Vers Deleuze : les textes

Il est temps de présenter plus directement la structure générale de l'ouvrage et chacun de ses chapitres. Le propos est distribué en trois parties thématiques. La première porte sur la philosophie de la nature, qui constitue un horizon constant de la pensée de Deleuze et l'indice de sa volonté de rendre à la philosophie le souffle et la portée qu'elle risque de perdre en s'attardant – selon le geste prêté à Socrate – à considérer l'homme à part. La seconde partie traite de la pensée, en l'abordant aussi bien à partir du problème du statut des représentations, de la philosophie, du sens ou des diverses stratégies pour échapper au principe d'identité. La troisième partie aborde directement des enjeux éthiques et politiques, sous divers angles. Sans que nous l'ayons d'abord recherché, cette tripartition rejoint de manière assez frappante la distinction stoïcienne des trois parties de la philosophie : physique, logique et dialectique, éthique. Mais il ne faut pas l'entendre ici comme s'il y avait des frontières nettes entre les genres de discours. Chaque texte fait appel à des notions et des concepts qui circulent entre les trois domaines. La distinction des trois parties signale donc avant tout des accentuations et des affinités électives.

Un mot d'abord sur la première partie. Le thème de la philosophie de la nature n'est peut-être pas l'aspect le plus repris de la pensée de Deleuze. Il peut d'ailleurs s'avérer ardu pour les lecteurs formés aux sciences sociales et aux enjeux éthiques et politiques. Il expose la philosophie au risque d'un dialogue avec les sciences, territoire où les élaborations deleuziennes ont parfois été très fortement critiquées. Il s'avère d'autant plus intéressant, dès lors, de lire trois analyses qui présentent très clairement l'intention générale de Deleuze sur ce plan et l'importance de celui-ci pour l'ensemble de sa pensée.

Le texte de Jean-Sébastien Laberge, *L'ontoéthologie. Deleuze-Uexküll-Spinoza*, nous situe dès son exergue au centre du projet

deleuzien : « [s]i bien que chaque individu est une multiplicité infinie, et la Nature entière une multiplicité de multiplicités parfaitement individuée ». La multiplicité doit donc être pensée sur le plan ultime, réel et unique, celui de la nature. L'éthologie est la science qui répond à ce programme en cherchant à lier tout organisme à l'ensemble de ses relations. Deleuze a entretenu un dialogue soutenu avec un représentant majeur de l'éthologie, Uexküll, lu comme un médiateur entre Spinoza et la science moderne. Jean-Sébastien Laberge insiste sur les reprises, par Deleuze, des concepts de milieu, de contrepoint et de plan. S'y ajoute la notion centrale d'agencements qui exprime une part essentielle de sa méthode – saisir le réel comme une dynamique d'agencements – de sorte que ce premier texte constitue également une introduction à l'ensemble de sa réflexion.

Le chapitre suivant, *De la matière à la politique segmentaire chez Deleuze et Guattari*, ouvre sur le naturalisme deleuzien une perspective différente. On y retrouve l'idée que *tout est nature*, de même que l'horizon spinoziste. Mais David Hébert montre aussi que la nature telle que veut la penser Deleuze va au-delà ou en deçà de son expression organique. Les concepts de *terre*, de *territoire* et leurs dérivés visent d'autres niveaux de réalité. Le premier texte de référence est ici l'un des plus complexes de Deleuze et Guattari, « La géologie de la morale ». Titre singulier dont David Hébert explicite les liens qu'il suppose entre un plan géologique primitif et le plan humain. Un naturalisme complet doit en effet penser de telles continuités entre la matérialité d'un espace et tout ce qui s'y déploie. L'analyse d'un second texte de *Mille plateaux*, « Micropolitique et segmentarité », permet à l'auteur de préciser ces points de contact ou de branchement avec le niveau politique.

*Le Spinoza de Deleuze, ou comment Deleuze devient philosophe* : le chapitre de Francis Lapointe nous rapproche déjà de la section suivante, dont l'enjeu central sera le statut de la pensée et du langage. La question demeure pourtant celle de la nature conçue comme



multiplicité ouverte. L'angle choisi est déjà plus directement, toutefois, celui de la philosophie : par quelles voies et pour quels motifs Deleuze s'est-il fait penseur de l'immanence ? Francis Lapointe s'emploie notamment à faire ressortir comment Deleuze s'y prend pour repenser la *nature naturante* de Spinoza comme différence qui se déploie sans jamais nous reconduire à l'Un. On est donc ici au cœur même du pluralisme deleuzien tel qu'il s'élabore en lien mais aussi en tension avec le modèle spinoziste plus fortement innervé par l'idée de l'Unique substance.

La deuxième partie réunit des textes très différents qui ont néanmoins pour point commun de s'intéresser au statut de la pensée et de ses formes, thèmes que n'a jamais cessé d'interroger Deleuze et qui ont toujours constitué un des principaux défis pour une philosophie de l'immanence soucieuse d'éviter le dualisme. Le texte de Martin Robert, *Gilles Deleuze : de la représentation à la vie*, questionne principalement le statut du langage dans son œuvre. Vaste thème, quand on connaît l'importance qu'a joué notamment la littérature dans la pensée de Deleuze. L'interrogation du statut du langage contribue à montrer à quel point le thème de la différence est paradoxal. Il vise en effet à dire quelque chose qui fuit alors même qu'on le nomme. On rejoint le problème général de la représentation tel que l'avait défini Kant. Martin Robert s'attarde au rôle possible ou impossible du style pour dépasser la langue déjà faite. L'idée est souvent abordée à partir du thème de la littérature mineure. L'originalité du texte vient de l'effort pour ouvrir la question à partir du style philosophique de Deleuze lui-même dans ce texte fondamental qu'est *Différence et répétition*.

À partir de ses propres réflexions sur l'interprétation et l'expérience (ou la promesse) du vide, Lawrence Olivier, au chapitre cinq, interroge la conception deleuzienne du texte comme machine a-signifiante. Abordé sous un certain angle, *Comment Deleuze lit la philosophie ? Lecture et écriture anexactes* peut étonner, notamment par sa longue ouverture. Il s'agit bien pourtant de se donner les

moyens de faire face aux vues déroutantes de Deleuze sur la nature d'un texte. Un texte n'est pas la promesse d'une signification à dévoiler ou à épurer jusqu'à sa quintessence. Il est une puissance qui affecte, avec laquelle un lecteur opère un branchement. Deleuze lecteur s'empare des virtualités des auteurs qu'il lit et les connecte à d'autres virtualités, venues de partout. Faut-il voir là un péril pour la philosophie? Ou plutôt la voie par laquelle, se reliant aux flux du monde, elle échapperait à son plus grand péril, celui d'être un cénacle de grands esprits construit à côté de la vie?

Alexis Richard, au chapitre suivant, *Les stoïciens dans Logique du sens*, nous permet précisément de voir comment fonctionne et à quoi peut servir une lecture deleuzienne. Cette lecture amène d'abord Deleuze à préciser la distinction de trois types de philosophie: les philosophies qui visent la profondeur (par exemple Empédocle, Héraclite ou Nietzsche), celles qui visent la hauteur (Platon, Aristote ou Hegel) et enfin celles qui s'attardent à la surface, parmi lesquelles il y aurait d'abord le stoïcisme, mais également sa propre pensée. La lecture des stoïciens contribue ainsi à clarifier les diverses images de la pensée et à voir comment le projet deleuzien se reconnaît dans une expression antérieure. Par le détour stoïcien, s'exprime aussi la virtualité toujours présente d'une tierce philosophie, à distance de Nietzsche et de Hegel, tierce philosophie dont l'expression actuelle reflètera bien sûr les variations rendues possibles par un milieu radicalement différent.

Le dernier texte de la deuxième partie confronte la pensée de Deleuze à celle d'Adorno à partir du point de contact majeur entre les deux œuvres que résume le titre, *Deux chemins de la critique de l'identité: la multiplicité deleuzienne et la négativité adorniennne*. La critique du principe d'identité est un thème fondamental d'une large partie de la philosophie contemporaine. Elle est centrale, notamment, dans les deux principaux courants – qu'on a souvent et peut-être trop vite opposés – de la pensée critique. Elle pose directement la question du statut de la pensée dans son rapport

au monde, mais aussi dans son lien à l'histoire et aux captations idéologiques qui l'ont forcée à reconsidérer ses propres virtualités. Dans cette lecture parallèle de Deleuze et Adorno, on retrouve à nouveau les deux grandes ombres de Hegel et Nietzsche. Et déjà c'est l'enjeu politique qui semble la ligne de fuite de cette interrogation sur les formes de la pensée.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage vise précisément à ouvrir ou revisiter quelques-unes des principales perspectives à partir desquelles le statut et les effets politiques de l'œuvre de Deleuze sont questionnées. Le chapitre huit, *La pensée du dehors comme pensée du devenir politique*, établit tout naturellement la transition avec la partie précédente. Sylvie Goupil aborde Deleuze à partir d'un thème qui rattache directement sa réflexion à une quête centrale de la pensée contemporaine. Elle rappelle en effet la reprise que fit Michel Foucault de l'idée d'une « pensée du dehors » d'abord élaborée par Maurice Blanchot. Le dehors, le hors-Sujet, l'immaîtrisable, tel notamment que la littérature le laisserait advenir sans captation dans un système. Deleuze reprend explicitement le terme dans son ouvrage sur Foucault, mais son œuvre l'appelait, en quelque sorte, par une réflexion constante sur la différence et l'immanence. Sylvie Goupil éclaire la logique de cette reprise et le couplage qu'opère Deleuze entre la pensée du dehors et une pensée du pouvoir.

Au chapitre neuf, *La multitude, prolégomènes à un Sujet politique ? De Deleuze et Guattari à Hardt et Negri*, Laurent Alarie nous situe de plain-pied dans les enjeux actuels de la pensée critique. Un des aspects de la crise du marxisme, au XX<sup>e</sup> siècle, fut le brouillage croissant de l'identification du prolétariat comme sujet par excellence d'une pratique révolutionnaire et progressiste. L'École de Francfort fut l'un des premiers laboratoires pour renouveler la réflexion à cet égard. Deleuze et Guattari affronteront la question dès *L'anti-Œdipe* mais c'est surtout *Mille plateaux* qui donne toute sa puissance de renouvellement au thème politique de la multiplicité.

Y émerge l'idée du *devenir minoritaire* : l'essentiel serait de déployer des lignes de fuite sans projet d'une prise de pouvoir. Les travaux ultérieurs de Hardt et Negri explorent les possibilités ouvertes par Deleuze et Guattari, en donnant toutefois à l'idée de multitude le sens d'une constellation à même de faire face à un empire déterritorialisé. Dans l'un ou l'autre cas, l'enjeu reste celui d'une autre mondialisation possible.

À partir des années 1970 a peu à peu pris forme, en France, une réappropriation de la notion de démocratie à la fois pour penser la société moderne et pour fonder une critique radicale de l'inégalité et de la domination. Or qu'en est-il de cette notion dans l'œuvre de Deleuze ? Au chapitre 10, *Différence et démocratie. Le cas Deleuze*, Yves Couture montre les rapports complexes de Deleuze avec l'idée de démocratie. Les régimes démocratiques contemporains lui paraissent s'inscrire dans la continuité de la reterritorialisation étatique des flux décodés du capitalisme. Ils sont d'ailleurs liés à l'idée d'opinion publique et à l'idéal de communication rationnelle telle que la conçoit notamment Habermas. Or c'est à distance de ces pôles que Deleuze conçoit la philosophie. La pensée de la différence et du minoritaire serait-elle dès lors vouée au maintien paradoxal de la vieille méfiance philosophique à l'égard de la démocratie ? Ou peut-on dégager, pour la pensée aussi bien que pour la société, quelque chose comme de nouveaux devenirs démocratiques ?

Les analyses deleuziennes du capitalisme comme force de déterritorialisation ont suscité des réactions diverses, plusieurs soulignant la proximité entre cet effet de l'économie moderne et les tendances valorisées par Deleuze. L'enjeu dépasse l'interprétation d'une œuvre : est-ce que l'éthos anti-institutionnaliste de la gauche libertaire ne contribue pas, paradoxalement, à l'avènement d'un monde lisse où toutes les possibilités de résistance collective à la libre circulation du capital auront été aplanies ? Aurélien Chastan affronte cette question centrale dans le onzième et dernier chapitre de l'ouvrage, *L'anarcho-capitalisme dans Mille plateaux : une négation*

*totale de la vie politique* ? La question peut être entendue au moins dans deux sens. L'étude d'Aurélien Chastan considère minutieusement l'analyse du néolibéralisme proposée par Deleuze et Guattari. Mais elle confronte aussi leurs analyses générales au défi d'une critique de sa proximité avec les forces de déterritorialisation. Les deux axes d'interrogations s'en trouvent précisés et approfondis par delà les polémiques et les simplifications.

Un livre n'est pas qu'un livre. Il est aussi une somme d'expériences, de parcours, de rencontres, surtout lorsqu'il s'agit d'un ouvrage collectif. Lawrence Olivier clôt ce livre par un texte très personnel sur ce qu'a pu être, pour un temps, une communauté de pensée. « Clore » n'est toutefois pas le mot qui convient – son court texte, *Vers Deleuze*, qui donne son titre à l'ouvrage, est plutôt une strate qui s'ajoute aux autres, en questionnant à nouveau ce que peut bien être un livre, un auteur, un livre sur un auteur. À cet ouvrage universitaire il ajoute une ligne de fuite qui rappelle, ce qu'on ne fait pas assez, que tout livre est aussi une forme travaillée par l'indétermination.

Quelques mots enfin pour remercier toutes celles et ceux sans qui cet ouvrage n'aurait pas été possible. En premier lieu Nichola Gendreau-Richer, Kim Joly et Louis Poulin Langlois, qui ont d'abord eu l'idée de lancer le Centre d'étude en pensée politique de l'UQAM dans un projet de longue haleine sur la pensée de Deleuze. Tous les collaborateurs du livre, bien sûr, pour leur réflexion et leur patience, ainsi que le département de science politique de l'UQAM pour son soutien financier.

PREMIÈRE PARTIE



**L'IMMANENCE :**  
**LA VIE**



# CHAPITRE 1

---

## L'ONTOÉTHOLOGIE

### DELEUZE-UExKÜLL-SPINOZA

---

JEAN-SÉBASTIEN LABERGE

*Si bien que chaque individu est une multiplicité infinie,  
et la Nature entière une multiplicité  
de multiplicités parfaitement individuée.  
Le plan de consistance de la Nature est comme  
une immense Machine abstraite, pourtant réelle et individuelle,  
dont les pièces sont les agencements ou les individus divers  
qui groupent chacun une infinité de particules  
sous une infinité de rapports plus ou moins composés.  
Il y a donc unité d'un plan de nature, qui vaut aussi bien pour  
les inanimés que pour les animés,  
pour les artificiels et les naturels. [...]  
L'un se dit en un seul et même sens de tout le multiple,  
l'Être se dit en un seul et même sens de tout ce qui diffère.  
Nous ne parlons pas ici de l'unité  
de la substance, mais de l'infinité des modifications qui sont  
parties les unes des autres sur ce seul et même plan de vie<sup>1</sup>.*

---

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 311.



## Introduction

La thèse principale de l'éthologie proposée par Jakob von Uexküll (1864-1944) est que le comportement exprime le fait que chaque organisme se présente comme fondamentalement interrelié à un milieu dont il est indissociable. De telle sorte que comprendre un organisme, c'est comprendre sa relation avec la nature. Cette science, qui met la relation au centre de ses recherches, a incontestablement marqué Deleuze puisqu'elle véhicule une conception de la nature qui correspond largement à celle qu'il préconisait, elle-même inspirée de l'œuvre du philosophe Spinoza.

Deleuze fait référence à plusieurs éthologues, mais aucun ne joue un aussi grand rôle qu'Uexküll. Le nombre de liens que nous pouvons tisser entre ce corpus et l'œuvre de Deleuze est stupéfiant. Deleuze se réfère explicitement à Uexküll dans quatre de ses livres, pour un total de neuf occurrences dans son œuvre écrit<sup>2</sup>, mais c'est seulement lorsque l'on regarde à quels concepts deleuziens Uexküll est lié que l'on réalise l'importance de l'apport de cet auteur. Il est ainsi convoqué lorsque Deleuze traite des agencements, des affects, de la ritournelle, de codes, de transcodages, de plans, de territoires et même lorsqu'il parle de Dieu comme étant un homard, c'est-à-dire une double articulation. Deleuze s'intéresse particulièrement à la manière dont Uexküll aborde les relations en termes de contrepoint, de mélodie et de plan. Néanmoins, ce qui est central pour Deleuze, c'est qu'Uexküll définit les animaux en termes d'affect sur le plan de nature et c'est en ce sens que l'éthologie occupe une place importante dans sa philosophie<sup>3</sup>. Il est ainsi présenté comme un

---

2. *Ibid.*, p. 67, 314, 386; Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 167, 170; et *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 122, 185; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 175-176.

3. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux...*, *op. cit.*, p. 314; Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 167-168.

spinoziste et Spinoza comme un éthologue<sup>4</sup>. Le petit texte « Spinoza et nous », que Deleuze présente en 1977 au colloque tenu à Paris dans le cadre du tricentenaire de la mort de Spinoza et qu'il reprend ensuite pour conclure *Spinoza. Philosophie Pratique*, dans lequel il effectue ce rapprochement, préfigure ainsi plusieurs positions qui seront centrales dans *Mille plateaux*. Deleuze affirme par ailleurs que l'unité de ce livre coécrit avec Guattari réside peut-être dans la notion d'agencement puisque

nous essayons de substituer cette notion à celle de comportement : d'où l'importance de l'éthologie dans *Mille Plateaux*, et l'analyse des agencements animaux, par exemple des agencements territoriaux. Un chapitre comme celui de la Ritournelle considère à la fois des agencements animaux et des agencements proprement musicaux<sup>5</sup>.

On retrouve ainsi l'analogie musicale d'Uexküll que Deleuze et Guattari portent à un autre niveau, celle d'une vie anorganique.

Mais au-delà des références explicites à Uexküll, nous ne pouvons nous empêcher de penser à celui-ci lorsque les exemples de la guêpe et de l'orchidée ou de l'araignée, de la toile et de la mouche sont mobilisés, et quand il est question du plan immanent de la nature ou que le corps est défini en termes d'affect, ou, plus généralement, lorsqu'il est question d'éthologie. Nous pourrions dire que c'est une bonne rencontre, que l'agencement Uexküll-Deleuze est joyeux puisqu'ils forment un corps plus puissant. En prenant Spinoza comme ligne de fuite, Deleuze s'engage dans un devenir-éthologue. Je souhaite ici simplement aborder trois aspects des travaux d'Uexküll, soit le milieu, le contrepoint et le plan, et montrer comment ils sont repris, prolongés et transformés par Deleuze.

4. *Ibid.*, p. 40, 170.

5. Gilles Deleuze, « Huit ans après : entretien 80 », *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 163.

## Milieu

En premier lieu, quelques mots sur l'œuvre d'Uexküll. Dans ses deux travaux les plus connus, *Milieu animal et milieu humain* et *Théorie de la signification*, publiés respectivement en 1934 et 1940, puis réédités conjointement avec une préface d'Adolf Portmann en 1956, il expose sa conception novatrice de la biologie. Il cherche à distinguer celle-ci, d'un côté, des conceptions alors dominantes qu'étaient le vitalisme de Karl Ernst von Baer et le mécanicisme de Charles Darwin et, de l'autre, des sciences comme la physique qui postulent l'existence d'un monde objectif. Soulignons que, dès 1920, dans le premier tome de *Theoretische Biologie*, Uexküll affirmait clairement que «all reality is subjective appearance» et qu'ainsi «[t]he task of biology consists in expanding in two directions the results of Kant's investigations: (1) by considering the part played by our body, and especially by our sense-organs and central nervous system, and (2) by studying the relations of other subjects (animals) to objects<sup>6</sup>». C'est donc sans surprise qu'il conclut l'introduction de *Milieu animal, milieu humain*, qui popularisa son concept de milieu [*Umwelt*], en affirmant que «[l]a biologie a gagné en cela le raccord définitif à la doctrine de Kant qu'elle veut exploiter scientifiquement dans la doctrine du milieu, en mettant l'accent sur le rôle décisif du sujet<sup>7</sup>».

De telle sorte que le biologiste ne doit pas étudier le vivant comme étant un simple objet, mais bien comme un sujet<sup>8</sup>; l'organisme n'est pas une machine, mais bien un machiniste nous

- 
6. Jakob von Uexküll, *Theoretical Biology*, New York, Harcourt & Brace, 1926, p. xv.
  7. Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 45-46.
  8. *Ibid.*, p. 26.

dit-il<sup>9</sup>, et son « activité essentielle consiste à percevoir et à agir<sup>10</sup> ». Uexküll considère ainsi que « tout ce qu'un sujet perçoit devient son monde perceptif, et tout ce qu'il produit son monde actantiel. Monde perceptif et monde actantiel forment ensemble une unité close : le milieu »<sup>11</sup>. Deleuze et Guattari diront clairement, se référant à Uexküll, que « [l]es caractères perceptifs et actifs sont eux-mêmes comme une double pince, une double articulation<sup>12</sup> ». Nous précisons plus bas.

Il est intéressant de souligner qu'en 1947, Canguilhem, dans une conférence intitulée « Le vivant et son milieu » prononcée au Collège philosophique suite à une invitation de Jean Wahl et reprise en 1952 dans le recueil *La connaissance de la vie*, affirmait que « [l]a notion de milieu est en train de devenir un mode universel et obligatoire de saisie de l'expérience et de l'existence des êtres vivants et on pourrait presque parler de sa constitution comme catégorie de la pensée contemporaine<sup>13</sup> ». Dans ce petit texte d'une importance considérable, Canguilhem fait directement référence aux travaux d'Uexküll et à son concept d'*Umwelt*. Il remarque ainsi, à la suite de Goldstein et Uexküll, que « le propre du vivant, c'est de se faire son milieu ; de se composer son milieu<sup>14</sup> ».

Pour aborder les milieux, ces réalités purement subjectives, Uexküll considère que c'est le schéma du cercle fonctionnel qui éclaire le plus adéquatement la relation de l'organisme avec son environnement puisqu'il « montre comment un sujet et un objet sont imbriqués l'un dans l'autre et forment un tout conforme à un

9. *Ibid.*, p. 33.

10. *Ibid.*, p. 27.

11. *Ibid.*, p. 27.

12. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 67.

13. Georges Canguilhem, « *Le vivant et son milieu* » dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 129.

14. *Ibid.*, p. 144.

plan<sup>15</sup> ». C'est-à-dire qu'à chaque capacité d'affecter correspond une capacité d'être affecté. Ainsi, un caractère perceptif du milieu correspond à un organe perceptif de l'organisme qui renvoie à un organe actif de celui-ci qui s'accorde à un caractère actif du milieu. Par exemple, la lumière est perçue par la photosensibilité de la peau de la tique aveugle qui répond en se hissant sur une branche. La tique devient alors en quelque sorte insensible à la lumière – « le signe actantiel éteint le signe perceptif<sup>16</sup> » – et reste sur la branche jusqu'à ce qu'un autre signe perceptif enclenche un autre signe actantiel, en l'occurrence l'odeur de l'acide butyrique, à la suite duquel la tique se laisse tomber. Si la tique tombe sur un mammifère, un troisième cercle fonctionnel s'engage, sinon, c'est le premier qui se réenclenche. Il est ici important de remarquer, comme l'explique Canguilhem, que

[p]our agir sur un vivant, il ne suffit pas que l'excitation physique soit produite, il faut qu'elle soit remarquée. Par conséquent, en tant qu'elle agit sur le vivant, elle présuppose l'orientation de son intérêt, elle ne procède pas de l'objet, mais de lui. Il faut, autrement dit, pour qu'elle soit efficace, qu'elle soit anticipée par une attitude du sujet<sup>17</sup>.

L'acide butyrique laisse ainsi une tique repue complètement indifférente. De même, il n'engendrera aucune réaction de la part d'un escargot ou d'un moineau, par exemple. Bien que présent dans leur environnement, il demeure complètement absent de leur milieu. Uexküll distingue ainsi clairement le milieu, *Umwelt*, réalité purement subjective, de l'environnement, *Umgebung*, l'entourage

---

15. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 40. Il est intéressant de remarquer que le schéma que propose Uexküll correspond à un système autoréférentiel et permet ainsi un rapprochement avec la cybernétique de deuxième génération.

16. *Ibid.*, p. 39.

17. Canguilhem, *op. cit.*, p. 144.

physique qui se rapporte en quelque sorte au milieu humain, et refuse l'existence d'un monde objectif, *Welt*, tel que postulé par la science et « dans lequel sont imbriqués tous les êtres vivants<sup>18</sup> ». Nous comprenons ainsi qu'un stimulus ne pénètre que certains milieux et demeure complètement absent des autres puisqu'il faut une parfaite adéquation entre celui-ci et l'organisme.

Uexküll résume l'exemple de la tique en affirmant que « [t]oute la richesse du monde entourant la tique se racornit et se transforme en un produit pauvre, composé pour l'essentiel de seulement trois signes perceptifs et trois signes actantiels : c'est son milieu<sup>19</sup> ». De ce passage, Deleuze retiendra qu'« il définira cet animal par trois affects [...]. Un monde avec trois affects seulement, parmi tout ce qui se passe dans la forêt immense<sup>20</sup> ». Ajoutons qu'Uexküll souligne qu'« à l'Institut zoologique de Rostock, on a maintenu en vie des tiques qui étaient restées dix-huit ans sans manger<sup>21</sup> ». À l'opposé, au terme du troisième cercle fonctionnel, la tique pond ses œufs et meurt. Ce qui permet à Deleuze d'ajouter qu'il y a « un seuil optimal et un seuil pessimal dans le pouvoir d'être affecté : la tique repue qui va mourir et la tique capable de jeûner très longtemps<sup>22</sup> ». C'est sous ces deux premiers aspects que Deleuze considère qu'Uexküll est spinoziste, c'est-à-dire parce qu'il définit, premièrement, les animaux « par les affects et les pouvoirs d'affecter ou d'être affecté<sup>23</sup> », ce qui se comprend, deuxièmement, comme un degré de puissance inscrit entre ses limites spécifiques.

18. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 49.

19. *Ibid.*, p. 43.

20. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 167.

21. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 44.

22. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 167.

23. *Ibid.*

## Contrepoint

Pour Deleuze comme pour Uexküll, ces relations sont fondamentales puisqu'elles sont constitutives à la fois du milieu et de l'organisme qui sont en ce sens indissociables, voire indiscernables. «Jamais donc un animal, une chose, n'est séparable de ses rapports avec le monde : l'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur un intérieur projeté<sup>24</sup>». Cette idée de l'imbrication est essentielle et renvoie à la notion de contrepoint ainsi qu'à la théorie de la composition naturelle que développe Uexküll. Pour bien expliquer cette adéquation, il parle d'harmonie. Mentionnons que les analogies musicales sont omniprésentes dans les textes d'Uexküll et même centrales dans la *Théorie de la signification*.

On peut prendre comme modèle la théorie de la composition musicale ; elle part du fait qu'il faut au moins deux sons pour former une harmonie. Dans la composition d'un duo, les deux voix, qui doivent être en harmonie, doivent être composées de façon à se correspondre note pour note, point pour point. Voilà sur quoi se fonde en musique la théorie du contrepoint.

De même, dans tous les exemples tirés de la nature nous devons chercher deux facteurs qui, ensemble, forment une unité. Nous devons donc toujours partir d'un sujet pris dans son milieu et étudier ses relations harmoniques avec les objets particuliers qui se présentent à lui comme porteurs de signification<sup>25</sup>.

Dans la *Théorie de la signification*, Uexküll aborde encore la relation sujet-objet (animal-milieu) en se référant au cercle fonctionnel, mais effectue un changement dans les termes. Il parle maintenant de porteur de signification et d'utilisateur de signification. Ce dernier met en valeur un porteur de signification par une perception et une

---

24. *Ibid.*, p. 168.

25. Uexküll, «Théorie de la signification» dans *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification*, Paris, Denoël, 1984, p. 131.

action. « On peut même dire que le cercle fonctionnel est un cercle de signification dont la tâche est la mise en valeur des porteurs de signification<sup>26</sup> ». De telle sorte que « les facteurs de signification et la mise en valeur des significations entretiennent dans la nature des rapports contrapuntiques<sup>27</sup> ». Puis il conclut que « [c]e qui est harmonie dans une partition musicale devient signification dans la partition de la nature, signification qui sert d'organe de liaison ou plus exactement de pont entre deux facteurs naturels<sup>28</sup> ». Ici, Uexküll ne parle plus d'organisme et de milieu, mais de facteurs naturels. C'est directement à ce niveau des forces que Deleuze parle de pli, qui crée un intérieur et un extérieur, qui implique un niveau supérieur (et inférieur) où il y a sujet et objet. La relation n'est pas entre la tique et le mammifère, mais le plan s'établit précisément entre l'acide butyrique et l'organe olfactif de la tique, c'est-à-dire que le mammifère n'a pas de signification pour la tique, elle réagit à l'odeur de ses glandes sudoripares ; la relation est entre deux facteurs naturels. Dans ce sens, le mammifère est porteur de plusieurs facteurs de signification et enclenchera des mises en valeur différentes selon le milieu qu'il pénétrera. Il sera un objet d'autant plus différent qu'il enclenchera des sujets variés, que différents blocs se formeront. Selon Uexküll, une image-action vient compléter une image-perception pour constituer ce qu'il nomme une tonalité actantielle<sup>29</sup>. Selon l'action qui la complète, une même perception peut aboutir à différentes tonalités actantielles. Le mammifère est donc porteur de significations différentes en fonction des milieux, ayant ainsi une réalité aussi variée que ceux-ci.

Uexküll n'est pas seulement considéré comme le père de l'éthologie, mais aussi de la biosémiotique, c'est-à-dire de l'étude de la

26. *Ibid.*, p. 106.

27. *Ibid.*, p. 130.

28. *Ibid.*, p. 150.

29. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain, op. cit.*, p. 109-110.



signification des facteurs naturels. Signalons que Deleuze développe dans *Spinoza et le problème de l'expression* un expressionnisme où chaque singularité est une expression sur un des plans univoques de la nature, plans qui sont obtenus par le renversement effectué dans *Différence et répétition* et où la question du sens, réévaluée quant à elle dans *Logique du sens*, est cruciale. Toutefois, les liens entre la sémiologie deleuzienne et la biosémiotique ne seront pas abordés ici.

Uexküll résume dans *Milieu animal et milieu humain* l'exemple de la tique en affirmant que « dans le monde démesuré qui entoure la tique, trois excitations luisent comme des signaux lumineux venant de l'obscurité et servent à la tique de panneaux indicateurs qui la conduisent au but avec certitude<sup>30</sup> ». De telle sorte qu'« il appert que trois cercles fonctionnels se succèdent conformément à un plan<sup>31</sup> ». Dans le cas de la tique, nous avons bien affaire à un plan de plan, puisque chaque cercle fonctionnel établit son plan et que tous constituent le plan de nature de la tique. Il est toutefois possible d'aller plus loin puisque Uexküll considère aussi que les organes fonctionnent sur ce même type de plan<sup>32</sup>. De telle sorte qu'un plan est toujours un plan de plan qui, pour l'éthologue, va de la cellule à l'ensemble de la nature. Canguilhem résume bien cet aspect lorsqu'il affirme que

[d]u point de vue biologique, il faut comprendre qu'entre l'organisme et l'environnement, il y a le même rapport qu'entre les parties

---

30. *Ibid.*, p. 42. Nous nous permettons de reproduire ici la note qu'ajoute le traducteur au mot certitude : « P. Muller traduit par sûreté, peut-être pour ne pas se trouver dans la situation embarrassante de devoir concéder quelque certitude à un animal et qui plus est à une tique. La certitude est conçue depuis Descartes comme étant le résultat d'une opération réflexive. Uexküll invite ici à renverser cette tradition et à conférer la certitude à la pratique – en quoi il nous rapproche de Spinoza ».

31. *Ibid.*, p. 40.

32. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 103 : « le muscle vivant se comporte comme un sujet, qui métamorphose tous les effets externes en un même stimulus qui déclenche son intervention ».

et le tout à l'intérieur de l'organisme lui-même. [...] Le rapport biologique entre l'être et son milieu est un rapport fonctionnel et par conséquent, mobile, dont les termes échangent successivement leur rôle. La cellule est un milieu pour les éléments intracellulaires, elle vit elle-même dans un milieu intérieur qui est aux dimensions tantôt de l'organe et tantôt de l'organisme, lequel organisme vit lui-même dans un milieu, qui lui est en quelque façon ce que l'organisme est à ses composants<sup>33</sup>.

Uexküll propose ainsi une théorie de la musique de la vie, « depuis la tonalité individuelle de la cellule jusqu'à la mélodie de l'organe et à la symphonie de l'organisme<sup>34</sup> », et cherche ainsi une théorie de la composition naturelle dont l'étude est précisément le rôle de la biologie<sup>35</sup>. C'est là le troisième aspect qui pousse Deleuze à lier l'éthologie aux travaux de Spinoza puisqu'il considère qu'Uexküll « est spinoziste lorsqu'il définit d'abord les lignes mélodiques ou les rapports contrapuntiques qui correspondent à chaque chose, puis quand il décrit une symphonie comme unité supérieure immanente qui prend de l'ampleur ("composition naturelle")<sup>36</sup> ». Pour Deleuze, l'éthologue nous invite ainsi à « savoir si des rapports (et lesquels ?) peuvent se composer directement pour former un nouveau rapport plus "étendu" [...] Comment des individus se composent-ils pour former un individu supérieur, à l'infini ? »<sup>37</sup> C'est bien dans ce sens que va Uexküll lorsqu'il affirme que « tout ce processus représente un accroissement progressif de subjectivité<sup>38</sup> ». Comme l'organe est constitué d'une multiplicité de cellules, l'organisme est constitué d'une multiplicité d'organes. De telle sorte que, comme le men-

33. Canguilhem, « *Le vivant et son milieu* », *op. cit.*, p. 144.

34. Uexküll, « *Théorie de la signification* », *op. cit.*, p. 130.

35. *Ibid.*, p. 147.

36. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 170.

37. *Ibid.*, p. 169.

38. Uexküll J.V., « *Théorie de la signification* », *op. cit.*, p. 130.

tionnent Deleuze et Guattari, « chaque individu est une multiplicité infinie, et la Nature entière une multiplicité de multiplicités parfaitement individuée<sup>39</sup> ».

## Plan

Uexküll termine *Milieu animal et milieu humain* en cessant d'aborder « des problèmes isolés », soit la relation entre un organisme et son milieu, pour maintenant traiter de l'exemple du chêne afin d'acquérir une vue d'ensemble », soit la relation entre divers milieux, c'est-à-dire comment un plan est traversé par une multiplicité de plans. Le chêne se révèle ainsi être un objet de crainte tout comme de dévotion, de refuge et de chasse. De telle sorte que « [s]i l'on voulait récapituler toutes les propriétés contradictoires que le chêne présente en tant qu'objet, il en résulterait un chaos<sup>40</sup>. Pourtant, ils forment un tout harmonieux dans la nature puisque les milieux « sont ancrés dans un plan qui les englobe tous<sup>41</sup> ».

Mais qu'est-ce qu'un plan pour Uexküll ? Dans *Milieu animal et milieu humain*, il utilise le concept de « plan de la nature »<sup>42</sup>, tandis que dans *Théorie de la signification* il parle de la « partition de la nature »<sup>43</sup>. Il est essentiel de remarquer que le plan et la partition ne préexistent pas à leur réalisation, ne s'imposent pas de manière transcendante ou n'imposent pas une téléologie ; Uexküll utilise le concept de plan afin de critiquer les notions de but et d'instinct<sup>44</sup>.

---

39. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 311.

40. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 162.

41. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 163.

42. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 97.

43. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 150.

44. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 98, 105. Uexküll admet néanmoins à la page 97 que « certains actes de mammifères supérieurs » sont orientés vers un but. Il est intéressant de rapprocher cette position de celle de Spinoza : « [p]our montrer maintenant que la Nature n'a aucune fin à elle prescrite, et que toutes les causes finales ne sont rien que des fictions

Il est clair qu'un plan « n'est ni une substance ni une force<sup>45</sup> », mais plutôt « les conditions ordinatrices qui régissent toute la nature<sup>46</sup> ». De telle sorte que sans un plan, « il n'y aurait aucune nature ordonnée, mais juste un chaos<sup>47</sup> ». La nature structure la nature, le naturant organise le nature. Uexküll considère que « dans la nature rien n'est laissé au hasard, mais partout une règle de signification très intime relie l'animal à son environnement physique et les réunit en un duo dans lequel les particularités des deux partenaires composent un contrepoint<sup>48</sup> ». Cette relation établit un lien fondamental entre la vie et la matière en constituant dans un même mouvement un organisme et un milieu, duo indissociable de la vie. La vie organise la matière en ordonnant les forces chaotiques. C'est en ce sens que Canguilhem affirme que « la vie est en fait une activité normative<sup>49</sup> ». Le naturant, c'est la vie même, et le nature, c'est aussi bien l'organisme que le milieu, tous deux étant en fait bien vivants puisqu'animés par une vie anorganique.

Uexküll souligne que les éléments d'une harmonie « doivent être composés de façon à se correspondre note pour note, point par point<sup>50</sup> ». Il faut prendre cet aspect au sérieux et conclure que les éléments qui lient deux sujets sont « composés ensemble par la nature<sup>51</sup> », c'est-à-dire créés dans un même mouvement. « Ainsi, la fleur agit comme un ensemble de contrepoints sur l'abeille parce que ses mélodies de développement, si riche en motifs, ont agi sur

---

humaines, je n'aurai pas besoin de beaucoup de peine »; Baruch Spinoza, *L'Éthique*, I, Paris, Ivrea, 1993, annexe.

45. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 105.

46. *Ibid.*, p. 106.

47. *Ibid.*

48. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 134.

49. Georges Canguilhem, (1943) *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 77.

50. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 131.

51. *Ibid.*

la morphogenèse de l'abeille, et inversement [...] : tout symbole de signification d'un sujet est en même temps un motif de signification dans la morphogenèse et le développement de ce sujet<sup>52</sup>».

C'est dans cette perspective que Deleuze crédite Uexküll d'une « admirable théorie de ces transcodages<sup>53</sup> » et reprend volontiers ses exemples de la feuille qui décode la pluie ainsi que celle de l'araignée qui est en partie faite du code de la mouche. Deleuze explique que

[l]e transcodage ou transduction, c'est la manière dont un milieu sert de base à un autre, ou au contraire s'établit sur un autre, se dissipe ou se constitue dans l'autre. Justement la notion de milieu n'est pas unitaire : ce n'est pas seulement le vivant qui passe constamment d'un milieu à un autre, ce sont les milieux qui passent l'un dans l'autre, essentiellement communicant<sup>54</sup>.

Deleuze conceptualise donc le transcodage à l'aide du concept simondonien de transduction, c'est-à-dire l'avènement d'une communication entre incommensurables qui crée une plus-value qui n'est pas une simple addition, mais l'émergence d'un nouveau plan, d'« une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degrés supérieur (ainsi la profondeur pour les images rétiniennes)<sup>55</sup> ». C'est de cette manière que les milieux gagnent en étendue, toujours de manière immanente, par l'entre-deux. Deleuze résume bien cet aspect dans la conclusion de *Le Pli. Leibniz et le baroque* en utilisant un vocabulaire musical qui rappelle celui d'Uexküll.

---

52. *Ibid.*, p. 161, 171.

53. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op cit.*, p. 386.

54. *Ibid.*, p. 384-385.

55. Gilles Deleuze, « Gilbert Simondon. L'individu et sa genèse physico-biologique », *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 122.

À la limite, l'univers matériel accède à une unité en extension, horizontale et collective, où les mélodies de développement entrent elles-mêmes dans des rapports de contrepoint, chacune débordant de son cadre et devenant le motif d'une autre de telle façon que la Nature entière soit une immense mélodie des corps et leurs flux<sup>56</sup>.

Et Deleuze d'ajouter en note qu'« Uexküll a fait un grand tableau, très leibnizien, de la Nature comme mélodie<sup>57</sup> ». Tantôt spinoziste, maintenant leibnizien, Deleuze semble trouver dans l'œuvre d'Uexküll un terreau fertile.

Cette plus-value, ce nouveau plan, est précisément le milieu, rencontre entre facteurs naturels, un pli qui crée un extérieur et un intérieur et qui est plus que la somme de ses parties. Pour Uexküll, il est clair que la relation est toujours extérieure à ses parties. « De quelque nature que soient les relations entre le sujet et les objets de son environnement, elles se déroulent toujours à l'extérieur du sujet, là même où nous avons à chercher les signes perceptifs<sup>58</sup> ». Les relations sont dans le milieu, ou plutôt les relations sont le milieu. C'est aussi l'impressionnante polysémie de *milieu*, comme étant à la fois le centre, l'espace médian et l'espace englobant. L'extériorité de la relation est aussi un élément fondamental pour Deleuze qui évite ainsi aussi bien un réductionnisme qu'un holisme<sup>59</sup>, ni *bottom-up*, ni *top-down*, mais *middle-out*, une vraie autopoïèse; en fin de compte, Deleuze dira l'immanence: une vie. Deleuze et Guattari disent du rhizome qu'« il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde<sup>60</sup> ».

56. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, *op. cit.*, p. 185.

57. *Ibid.*, p. 33.

58. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 48.

59. Manuel DeLanda, « Assemblage against Totalities » dans *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres et New York, Continuum, 2006, p. 8-25.

60. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 31.

Ce milieu qui déborde, ces relations de facteurs naturels qu'Uexküll conçoit en termes de contrepoint, Deleuze et Guattari l'abordent aussi avec des termes musicaux.

C'est dans cet entre-deux que le 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. Il y a rythme dès qu'il y a passage transcodé d'un milieu à un autre, communication de milieux, coordination d'espaces-temps hétérogènes<sup>61</sup>.

Uexküll souligne bien dans *Milieu animal et milieu humain* que chaque milieu a un espace-temps singulier, mais aussi, comme nous l'avons déjà souligné, qu'en l'absence de plan il n'y aurait qu'un chaos<sup>62</sup>. Néanmoins, pour lui, les conditions ordinatrices régissent toute la nature, ne laissant subsister aucun chaos. Ainsi, bien que les propriétés des divers milieux nous semblent opposées, voire irréconciliables, comme dans le cas du chêne mentionné plus haut, ceci n'est valable que de notre point de vue, pas de celui du plan de nature. «Tous ces différents milieux sont supportés et protégés par l'Un qui leur reste à jamais inaccessible. Derrière tous ces mondes qu'il produit se cache, manifestement à jamais, leur sujet: la nature<sup>63</sup>». Pour Uexküll, il y a clairement «un plan qui les englobe tous<sup>64</sup>», qui est le milieu de tous les milieux, et celui-ci demeure inaccessible. C'est le plan univoque de la nature et sans plan univoque, il ne peut tout simplement pas y avoir de concept de Nature. Mais en présentant la nature comme étant à la fois l'Un et le sujet, Uexküll semble proposer un amalgame du «*principe analytique* suprême du réel (tout est dans le Dieu/individu)» et du «*principe synthétique* suprême du réel (la Personne ou

---

61. *Ibid.*, p. 385.

62. Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*

63. *Ibid.*, p. 166.

64. Uexküll, «Théorie de la signification», *op. cit.*, p. 163.

sujet transcendantal constitue le tout)<sup>65</sup>. Uexküll refusant aussi bien le matérialisme que l'idéalisme adopte une position clairement vitaliste; Konrad Lorenz n'hésitera pas d'ailleurs à qualifier Uexküll de « dyed-in-the-wool vitalist<sup>66</sup> ». À quelques endroits, Uexküll parle du « compositeur de cette symphonie des milieux<sup>67</sup> », mais il précise que celui-ci ne compose pas avec un processus centripète comme nous, mais avec un processus centrifuge<sup>68</sup>. « Nous voyons bien la main du peintre en train de poser sur la toile une touche de couleur après l'autre, mais la mélodie qui guide sa main nous reste totalement inconnaisable. [...] D'où vient-elle?<sup>69</sup> » Elle est immanente! En demeurant attentif au fait que le plan de la nature ne préexiste pas à son effectuation, qu'il se fait se faisant, que les conditions ordinatrices sont la nature structurant la nature, Uexküll nous met sur la piste d'un plan transcendantal impersonnel et préindividuel dont la découverte « n'est autre que celle de la production du réel par lui-même<sup>70</sup> ». C'est dans ce sens qu'ira Deleuze et, comme le mentionne Montebello, le plan de la nature qu'il nommera « plan de consistance sera en somme le nom d'une *Physis* insubstantielle, impermanente, informelle et impersonnelle, uniquement pensable, toile de fond d'où toutes les choses surgissent<sup>71</sup> ».

Uexküll invite à chercher d'où vient cette mélodie, à savoir comment elle s'inscrit au plan de la nature. Dans une des plus belles pages de ses cours sur le concept de *Nature*, Merleau-Ponty cite Uexküll, pour qui: « le déploiement d'un *Umwelt* c'est une mélodie,

65. Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 22.

66. Konrad Lorenz, « Methods of approach to the problems of behaviour », dans *Studies in Animal and Human Behavior*, vol. 2, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 274.

67. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 148.

68. *Ibid.*, p. 113, 154, 168.

69. *Ibid.*, p. 168.

70. *Ibid.*, p. 23.

71. Montebello, *op. cit.*, p. 23.



une mélodie qui se chante elle-même<sup>72</sup>». En plaçant l'immanence au niveau du contrepoint, Uexküll évacue l'autonomie constitutive du sujet puisque l'organisme est le produit de son milieu comme le milieu est son produit. Selon lui, «je ne participe à la nature qu'autant que celle-ci m'a fait entrer dans une de ses compositions. En ce cas, je ne suis pas un produit de la nature entière, mais seulement un produit de la nature humaine au-delà de laquelle il ne m'est rien donné de connaître<sup>73</sup>». C'est que pour Uexküll le milieu est fermé, il le compare à une bulle de savon, image qui est d'ailleurs importante dans *Milieu animal, milieu humain* et qui rappelle la monade leibnizienne. Il est impossible selon lui de sortir de notre bulle, de notre milieu, bref nous sommes pris dans notre nature. Ainsi, bien que l'humain puisse, à l'aide de divers instruments de perception et d'action, approfondir et élargir son milieu, «il n'est pas d'instrument qui permette de sortir du milieu<sup>74</sup>». Sur ce point, Uexküll n'est pas spinoziste, mais plutôt fidèle à Kant puisqu'il considère non seulement que nous ne pouvons pas saisir la nature, bien que nous y participions, mais qu'elle est même en quelque sorte un sujet, une compositrice. Uexküll indique clairement que nous sommes un produit de la nature, que c'est elle qui nous fait entrer

---

72. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 228; la citation est donnée sans référence, mais elle ressemble presque en tout point à celle reproduite en 1942 dans *Structure du comportement*, p. 172: «[t]out organisme, dit Uexküll, est une mélodie qui se chante elle-même». Dans ce cas, Merleau-Ponty citait en fait Buytendijk qui citait Uexküll, mais encore sans référence. Le passage de Buytendijk est tiré d'une conférence donnée à Paris le 9 avril 1929 à la troisième réunion de la Société de Philosophie de la Nature et publiée sous le titre «Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux» dans *Cahiers de philosophie de la nature*, tome 4, Paris, Vrin, 1930, p. 131. Finalement, soulignons qu'un passage de ce texte est l'un des 66 morceaux choisis par Deleuze pour figurer dans le recueil *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1953, p. 55, ce qui confirme que Deleuze connaissait déjà cette référence.

73. Uexküll, «Théorie de la signification», *op. cit.*, p. 162.

74. *Ibid.*

dans ses compositions, c'est-à-dire l'Un comme totalité ordonnée et organisatrice.

## Ontoéthologie

Deleuze refuse vigoureusement de concevoir la Nature comme une totalité organisée. Il reconnaît plutôt que « [l]e jugement de Dieu, le système du jugement de Dieu, le système théologique, c'est précisément l'opération de Celui qui fait un organisme, une organisation d'organes qu'on appelle organisme<sup>75</sup> » puisque « le jugement de dieu [*sic*] est précisément le pouvoir d'*organiser* à l'infini<sup>76</sup> ». Ce pouvoir est justement, selon Deleuze, la prérogative du Dieu kantien en tant que maître du syllogisme disjonctif<sup>77</sup>. Pour comprendre ce qu'est un organisme pour Deleuze et Guattari et, plus largement, ce qu'est organiser, nous devrions nous tourner vers leurs concepts de Corps sans Organes (CsO) et de strates. « Le CsO hurle : on m'a fait un organisme ! On m'a plié indûment ! [On m'a fait] une signification, un sujet<sup>78</sup> ». Néanmoins, nous ne nous attardons pas ici à ces deux concepts, mais soulignons seulement qu'ils ne conçoivent pas l'organisme comme un corps, mais comme une strate, tout comme le milieu d'ailleurs. Les strates se forment par une double articulation et c'est dans cette perspective qu'ils font explicitement référence à Uexküll qui définit la formation d'un milieu, duquel l'organisme est indiscernable, par l'articulation de caractères perceptifs et actifs qui, résumant Deleuze et Guattari, « sont eux-mêmes comme une double-pince, une double articulation<sup>79</sup> ». C'est dans

75. Deleuze et Guattari, *Mille plateau*, *op. cit.*, p. 196-197.

76. Gilles Deleuze, « Pour en finir avec le jugement », dans *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, p. 163.

77. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 342-344.

78. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 197.

79. *Ibid.*, p. 68.

cette perspective qu'ils affirment que « Dieu est un Homard ou une double pince, un *double-bind*<sup>80</sup> ».

L'organisme, pour Deleuze et Guattari, n'est pas un problème digne d'intérêt, mais plutôt une solution, qui, comme toute solution, cache son problème, c'est-à-dire celui de la composition des corps. Comme le souligne Brett Buchanan, « [t]he organism is considered the enemy precisely because it is traditionally taken for a static (vs. genetic) and organized (vs. rhizomatic) “judgment of God”<sup>81</sup> ». Pour ces raisons, Deleuze et Guattari traitent plutôt d'agencement, ou de corps qui sont presque synonymes. Bien que comme les organismes et les milieux ils se fassent dans les strates, qui fonctionnent par codage et transcodage, les agencements, eux,

opèrent dans des zones de décodage des milieux: ils prélèvent d'abord sur les milieux un territoire. [...] Le territoire est fait de fragments décodés de toutes sortes, empruntés aux milieux, mais qui acquièrent alors une valeur de « propriétés »: même les rythmes prennent ici un nouveau sens (ritournelles). Le territoire fait l'agencement. Le territoire excède à la fois l'organisme et le milieu, et le rapport entre les deux<sup>82</sup>.

Il y a donc d'une part le rythme qui crée les strates (milieu et organisme) en codant et transcodant d'autres strates qui forment ainsi des interstrates et des métastrates, et, d'autre part, la ritournelle qui fait émerger des territoires (agencements et heccité) en décodant les strates. Nous pourrions ici être tenté de penser à la mélodie qui se chante d'elle-même à laquelle faisait référence Merleau-Ponty. Cette mélodie, cette ritournelle qui fait surgir de l'obscurité des signaux lumineux, ressemble à la chanson d'un

---

80. *Ibid.*, p. 54.

81. Brett Buchanan, *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York, State University of New-York Press, 2008, p. 170.

82. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 629.

enfant dans le noir, «chanson qui est elle-même un saut: elle saute du chaos à un début d'ordre dans le chaos<sup>83</sup>», permettant en quelque sorte d'échafauder une demeure, soit un territoire. Mais il faut être prudent; l'organisme n'est pas tout à fait un agencement, mais une strate, tout comme le milieu n'est pas un territoire. Ainsi, Deleuze n'appréhende pas le vivant comme un organisme, c'est-à-dire comme une partition prédéfinie qui se joue elle-même mécaniquement, une sorte de piano mécanique, mais plutôt comme un agencement, c'est-à-dire comme une improvisation qui machine continuellement sa partition.

Ces deux conceptions de l'organisme renvoient à une distinction plus fondamentale. Il est effectivement essentiel de distinguer «deux conceptions très opposées du mot "plan", ou de l'idée de plan, même si ces deux conceptions se mélangent<sup>84</sup>». Deleuze conçoit ainsi un plan de transcendance, qui est un plan d'organisation et de développement où Dieu organise les forces extensives, puis un plan d'immanence, qui est un plan de consistance et de composition où la Nature compose les forces intensives. Le premier est un plan théologique qui concerne le développement de forme et la formation de sujet, c'est un plan de transcendance qui n'est jamais donné puisqu'il implique toujours une dimension supplémentaire. C'est le transcodage, le rythme issu de la transduction qui implique un milieu supplémentaire, le jugement de dieu qui fait un organisme en transcendant une multiplicité de plans. Deleuze en parle aussi comme du plan de la fausse immanence, l'immanence à quelque chose, comme l'organisme est un plan pseudo-immanent à ses organes. Il affirme que c'est un plan «qui n'est jamais donné, qui doit être seulement deviné, induit, inféré à partir de ce qui donne<sup>85</sup>» et c'est en ce sens qu'Uexküll affirme qu'il «est impossible d'étudier

83. *Ibid.*, p. 382.

84. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 171.

85. *Ibid.*, p. 172; Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 325.

la formation des mélodies elle-même<sup>86</sup>», mais que le rôle de la biologie est « d'en déchiffrer et d'en noter la partition<sup>87</sup> ».

En fait, les plans de transcendance sont toujours dans des plans d'immanence desquels il faut les distinguer. Le plan d'immanence est un plan de composition qui doit être saisi pour lui-même. Sur ce plan, « il n'y a plus de forme, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuant de la force anonyme<sup>88</sup> ». Le plan de composition est celui des agencements, là où l'on définit les mondes animaux par « les affects actifs et passifs dont la bête est capable, dans un agencement individué dont elle fait partie<sup>89</sup> ». Suivant en quelque sorte Uexküll qui souhaite déchiffrer et noter la partition d'une mélodie de la nature, Deleuze propose de les cartographier et pose que sur le plan de composition, « *un corps se définit seulement par une longitude et une latitude*<sup>90</sup> ». La longitude est un aspect cinétique fait de parties extensives sous un rapport (vitesse différentielle) et la latitude est un aspect dynamique fait de parties intensives sous une capacité (pouvoir ou degré de puissance).

Pour Deleuze, c'est le propre de Spinoza d'avoir défini le plan de nature par ces deux dimensions. C'est en ce sens que Spinoza est un éthologue et qu'il a écrit une véritable éthique et non une morale. C'est-à-dire que Spinoza récuse les jugements transcendants au profit d'une évaluation immanente issue d'une prudente expérimentation. L'éthique comme éthologie, c'est dresser la liste des affects d'un corps, c'est aussi l'étude des rapports de convenance avec lesquels un corps se compose et des rapports de disconvenance qui le décomposent ainsi que celle de la variation du degré de

---

86. Uexküll, « Théorie de la signification », *op. cit.*, p. 168.

87. *Ibid.*, p. 154.

88. *Ibid.*; voir Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 326.

89. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 314.

90. *Ibid.*, p. 318.

puissance. Quand un rapport conforte notre puissance d'agir, cette affection passive, selon Spinoza, « se double d'une affection active qui, elle, dépend formellement de notre puissance d'agir » et c'est par ces auto-affectations que « nous devenons conscients de nous-mêmes, des autres choses et de Dieu, du dedans et éternellement, essentiellement (troisième genre de connaissance, intuition)<sup>91</sup> ».

Il est essentiel de rappeler que le plan de nature qui distribue les affects est univoque, il « ne sépare pas du tout des choses qui seraient dites naturelles et des choses qui seraient dites artificielles<sup>92</sup> ». C'est la puissance d'une vie non organique qui a un mode d'individuation auquel nous réservons le nom d'heccété.

C'est tout l'agencement dans son ensemble individué qui se trouve être une heccété [...] C'est le loup lui-même, ou le cheval, ou l'enfant qui cessent d'être des sujets pour devenir des événements, dans des agencements qui ne se séparent pas d'une heure, d'une saison, d'une atmosphère, d'un air, d'une vie. [...] Le climat, le vent, la saison, l'heure ne sont pas d'une autre nature que les choses, les bêtes ou les personnes qui les peuplent, les suivent, y dorment ou s'y réveillent. Et c'est d'une seule traite qu'il faut lire : la bête-chasse-à-cinq-heures<sup>93</sup>.

Les agencements sont ainsi les événements d'une vie non organique. Deleuze et Guattari mettent la vie directement en contact avec la matière, toujours entre-deux, comme une ligne de fuite. « Un corps peut être n'importe quoi »<sup>94</sup>, nous dit Deleuze. De plus, lorsqu'Uexküll et Deleuze affirment que l'organisme, une chose, n'est pas séparable de son milieu, de ses rapports avec le monde, nous devons les prendre au sérieux et ne plus dire qu'une chose

91. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 61.

92. *Ibid.*, p. 167.

93. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 321.

94. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 171.

est dans le monde, mais bien qu'elle est du monde. Il faut cesser d'appréhender l'organisme comme un ensemble stable et fermé niché dans le monde et plutôt voir les flux qu'il cache et qu'il stabilise précairement, voir dans quel agencement il s'individue, quel événement il constitue. L'agencement est une heccéité qui, comme le rhizome, « n'a ni début ni fin, ni origine ni destination ; elle est toujours au milieu. Elle n'est pas faite de points, mais seulement de lignes<sup>95</sup> ». L'organisme n'est pas une entité close, mais il est traversé par une multiplicité de lignes de fuite, c'est un agencement, une heccéité qui constitue un des devenirs du monde. Comme l'affirme Paul-Antoine Miquel, « ce ne sont pas simplement les événements qui sont du monde, mais bien le monde lui-même qui est toujours en même temps un événement<sup>96</sup> ». À juste titre, Miquel ajoute que cette thèse hante la pensée française du XX<sup>e</sup> siècle chez des auteurs comme Bergson, Canguilhem, Simondon et Deleuze.

### Conclusion

Deleuze débute son petit texte *Spinoza et nous* en expliquant le titre ainsi : « nous au milieu de Spinoza<sup>97</sup> ». Puisqu'Uexküll occupe une place importante dans ce texte, nous pourrions dire Spinoza au milieu de Deleuze et Uexküll, qu'entre eux il y a Spinoza qui passe, comme un coup de vent, sur un balai de sorcière, en traçant ainsi une ligne de fuite. L'éthologie est alors transformée. Comme l'explique Buchanan, « rather than thinking of animal lives in terms of strictly defined patterns of embryology or behavior, Deleuze finds in Uexküll a fellow Spinozian ethologist already engaged in counting the affects of animal becomings<sup>98</sup> ». Pour Deleuze, les

---

95. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 321.

96. Paul-Antoine Miquel, *Le vital, aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Kimé, 2011, p. 87, 162.

97. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 167.

98. Buchanan, *op. cit.*, p. 190.

corps sont des expressions sur un plan univoque et il en propose une cartographie.

Nous pouvons aussi retracer dans les deux grandes images d'Uexküll des aspects importants de la philosophie deleuzienne, soit celle de la bulle de savon, qui montre comment la mélodie du couple organisme-milieu ferme, territorialise, stratifie, et celle de la symphonie de la nature, qui montre l'ouverture qu'offre la mélodie, comment elles s'entrecoupent, sont transversales, déterritorialisantes. Deleuze trouve chez Uexküll un penseur déjà engagé dans une reprise et un dépassement de Kant, mais aussi un spinoziste qui s'intéresse au plan de composition de la nature et un leibnizien pour qui les mélodies de développement se chevauchent et se constituent ensemble. Deleuze, après avoir développé une philosophie de l'univocité à l'aide de Spinoza tout en critiquant son substantialisme, dégage ensuite chez ce dernier un plan immanent de la Nature où s'articule la fameuse question : qu'est-ce que peut un corps ? C'est alors avec Uexküll que Deleuze lira Spinoza.

Finalement, j'aimerais dire quelques mots sur le concept d'ontoéthologie. Il fut proposé par Éric Alliez pour qui il signifie une ontologie du virtuel<sup>99</sup>. Il fut récemment repris par Brett Buchanan pour qui il signifie une ontologie des organismes<sup>100</sup>. Pour ma part, je considère que l'ontoéthologie est l'étude de l'agencement des forces anonymes. C'est une philosophie des relations. Comme le soulignent Deleuze et Guattari, « ce qui caractérise l'indénombrable, ce n'est ni l'ensemble ni les éléments ; c'est plutôt la connexion, le "et" qui se produit entre les éléments, entre les ensembles, et qui n'appartient à aucun des deux, qui leur échappe et constitue une ligne de fuite<sup>101</sup> ». Pas statique, mais processuel, dans la durée, ce qui

99. Éric Alliez, *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?* Paris, Cerf, 1993.

100. Buchanan, *op. cit.*

101. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 587.



donne un sens particulier au préfixe *onto*. Buchanan souligne que « Deleuze notes that a life is everywhere as absolute immanence<sup>102</sup> ». L'immanence : une vie. En définitive, l'ontoéthologie propose de cartographier les agencements, c'est-à-dire les expressions d'une vie inorganique ; cartographier les devenirs du monde, c'est dessiner une philosophie de la nature indissociable d'une philosophie de la vie ; c'est la rencontre entre ontologie, épistémologie et éthique. *Caute!* Nous ne savons pas ce qu'une vie anorganique peut !

### Bibliographie

- Alliez Éric, *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?* Paris, Cerf, 1993.
- Buchanan Brett, *Onto-ethologies. The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New-York, State University of New-York Press, coll. SUNY series in Environmental Philosophy and Ethics, 2008.
- Buytendijk Frederik, « Les différences essentielles des fonctions psychiques de l'homme et des animaux » dans *Cahiers de philosophie de la nature*, tome 4, Paris, Vrin, 1930, p. 131.
- Canguilhem Georges, « Le vivant et son milieu » dans *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965 [1947], p. 129-154.
- Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2009 [1943].
- DeLanda, Manuel, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres et New York, Continuum, 2006.
- Deleuze Gilles, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, coll. Textes et documents Philosophiques, 1965 [1953].
- Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

---

102. Buchanan, *op. cit.*, p. 190.

- Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 1993.
- Deleuze Gilles, « Gilbert Simondon. L'individu et sa genèse physico-biologique », *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974* (rassemblés par D. Lapoujade), Paris, Éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 2002 [1966], p. 120-124.
- Deleuze Gilles, *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003 [1981].
- Deleuze Gilles, *Logiques du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Lorenz Konrad, *Studies in Animal and Human Behavior*, vol. 2 (trad. R. Martin), Cambridge, Harvard University Press, 1971 [1965].
- Merleau-Ponty Maurice, *La Nature, Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Le Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty Maurice, *Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.
- Miquel Paul-Antoine, *Le vital, aspects physiques, aspects métaphysiques*, Paris, Kimé, 2011.
- Montebello Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque des philosophies, 2008.
- Spinoza Baruch, *L'Éthique* (trad. A. Guérinot), Paris, Ivrea, 1993 [1677].
- Uexküll Jakob von, *Theoretical Biology* (trad. D.L. Mackinnon), New York, Harcourt & Brace, 1926 [1920].
- Uexküll Jakob von, *Mondes animaux et monde humain. Théorie de la signification* (trad. P. Muller), Paris, Denoël, coll. Médiations, 1984 [1940].
- Uexküll Jakob von, *Milieu animal et milieu humain* (trad. C. Martin-Freville), Paris, Payot & Rivages, 2010 [1934].



## CHAPITRE 2

---

# DE LA MATIÈRE À LA POLITIQUE SEGMENTAIRE CHEZ DELEUZE ET GUATTARI

---

DAVID HÉBERT

**T***out est nature* : tel est le fond de la philosophie deleuzo-guattarienne, que nous pouvons sans hésitation qualifier de philosophie naturaliste. Dans la pensée proprement deleuzienne, la nature se résume ainsi : c'est à la fois ce qui *existe* d'un point de vue actuel – les choses matérielles inhérentes au présent vivant – et ce qui *insiste* d'un point de vue virtuel – les événements comme devenir paradoxal, c'est-à-dire comme tiraillement entre le passé et l'avenir. La nature, c'est donc, d'un côté, les choses faites et, de l'autre, l'en-train-de-se-faire de ces mêmes choses. Suivant un vocabulaire spinoziste, nous pourrions dire que la nature est, d'une part, nature naturée et, d'autre part, nature naturante. Mais qu'en est-il du naturalisme dans la pensée issue de la collaboration entre Deleuze et Guattari ? Peut-être se traduit-il par le recours aux notions de « terre » et de « territoire », selon la façon qui leur est propre d'aborder la réalité ? C'est que la nature évoque quelque chose de concret – ce que la terre évoque sans doute aussi. Une chose demeure certaine : un tel naturalisme a pour fin une certaine désillusion – par exemple en ce qui concerne

le statut de l'organisme, que Deleuze remet souvent en cause ; ou encore quant à la conception hiérarchique de la nature, vision un peu trop abstraite de cette dernière. Nul doute que l'évolutionnisme est aussi impliqué dans cette entreprise de désillusion ; en effet, comment pourrait-il y avoir de l'évolution en l'absence de toute hiérarchie naturelle, considérant qu'il n'y aurait rien de « mieux » ou de « supérieur » vers quoi les choses tendraient ?

Tel est le genre d'idées qui se font sentir dans *Mille plateaux*, notamment dans le plateau – pour ne pas dire chapitre – « La géologie de la morale ». C'est là que Deleuze et Guattari développent le plus en profondeur le naturalisme qui leur est propre. Ils y font mention d'une matière primitive depuis laquelle il serait possible d'appréhender l'ensemble du réel – la politique y compris, laquelle prend une place considérable dans *Mille plateaux*. Ainsi la politique dériverait-elle de la nature. Et pourtant, comprendre la politique, voire la totalité du monde, à partir de la matière primitive ne serait pas du tout une affaire de progrès, comme le souligne avec justesse le commentateur Vincent Jacques – l'un des rares à s'être intéressé à la géologie deleuzo-guattarienne.

Ici nulle histoire de l'évolution de la terre avec développement de la complexité et apparition de la vie, nulle histoire de l'évolution des sociétés humaines, des primitifs aux sociétés civilisées, mais un exposé magistral non évolutionniste des variations terrestres géologiques, techniques, biologiques, sociales, politiques et animales<sup>1</sup>.

Donc, non pas évolution, mais seulement *variation*. Non pas progrès, mais différent-*ciation*<sup>2</sup>. Insistons : rien n'est hiérarchique

- 
1. Jacques Vincent, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 116.
  2. Il importe de ne pas confondre différentiation et différenciation, comme Deleuze l'indique dans *Différence et répétition* : « [n]ous appelons différentiation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées ». Ainsi la différentiation se rapporte-t-elle au dynamisme de l'idéalité virtuelle, tandis que la différenciation est l'affaire de

dans la nature au regard de Deleuze et Guattari. Tout ce qui existe varie non pas vers un prétendu plan de réalité qui serait meilleur qu'un autre, supérieur à un autre, mais *sur un même plan de réalité*. Nous pouvons enfin poser la question qui nous préoccupe tout au long de ce texte : *comment le passage de la matière primitive à la politique humaine s'opère-t-il dans la pensée deleuzo-guattarienne ?* Autrement dit, comment pouvons-nous interpréter la variation qui nous propulse de la matérialité des choses vers l'idéalité politique ? Nous tâcherons de résoudre ce problème en mettant en rapport deux plateaux tirés, forcément, du livre *Mille plateaux*, soit « La géologie de la morale » et « Micropolitique et segmentarité ». Commençons par le premier plateau afin d'examiner ce que Deleuze et Guattari entendent par le concept de *terre*.

### **De la matière déstratifiée du corps sans organes à la matière stratifiée du plan de consistance**

#### ***Terre et stratification : du corps sans organes au corps organisé***

Qu'est-ce que la terre ? Deleuze et Guattari répondent : un *corps sans organes*<sup>3</sup>. C'est que, du point de vue de la terre, rien n'est organisé – ce que laisse entendre le concept de corps sans organes, tiré d'une poésie d'Artaud, et que Deleuze a mis de l'avant pour la première fois dans *Logique du sens*. La réalité n'est constituée que de flux, de multiplicités, d'intensités libres, de singularités nomades – bref, *d'une matière instable non formée*. Dans les mots de Deleuze et Guattari, « [o]n appel[le] matière le plan de consistance ou le Corps sans Organes, c'est-à-dire le corps non formé, non organisé, non stratifié ou déstratifié, et tout ce qui coul[e] sur un tel

---

l'en-train-de-se-faire propre à la matérialité actuelle; Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 267.

3. Rappelons-nous la critique de l'organisme, vaguement effleurée plus haut.

corps, particules submoléculaires et subatomiques, intensités pures, singularités libres préphysiques et prévitales<sup>4</sup>». Ainsi la terre est-elle un corps sans organes en ce qu'elle est parcourue de particules matérielles non organisées, inscrites avant toute physique et toute vitalité. La terre : voilà donc toute la réalité matérielle en tant qu'elle est antérieure à toute formation ainsi qu'à toute organisation. La matière qui s'y trouve, Deleuze et Guattari la qualifient de « déterritorialisée », puisqu'elle n'appartient à aucune forme organisée. De plus, elle traverse librement la terre – ou le corps sans organes – à un niveau qu'ils nomment « moléculaire ».

Or, selon nos auteurs, un phénomène bien étrange se produit sur la terre : la *stratification*. Qu'est-ce que cela ? Un processus : celui qui consiste à *former ou à organiser la matière*. Jusqu'à maintenant, celle-ci était informe du point de vue de la terre, de la réalité matérielle. La voilà qui prend subitement forme à travers le processus de stratification – la voilà un peu plus arrachée au corps sans organes au profit d'un corps sinon organisé, du moins en voie de l'être. Tout à l'heure, nous avons comparé la matière à des singularités nomades – la voilà qui se sédentarise. En outre, les flux et les intensités perdent en quelque sorte leur liberté, étant désormais capturés dans des systèmes formels. De tels systèmes, de telles organisations, ce sont les « strates », à savoir la *matière formée*. Il va sans dire qu'ici, la matière n'est plus déterritorialisée : elle est présent « territorialisée ». Ici, le niveau où nous nous trouvons n'est plus moléculaire, mais « molaire ».

Les strates étaient des Couches, des Ceintures. Elles consistaient à former des matières, à emprisonner des intensités ou à fixer des singularités dans des systèmes de résonance et de redondance, à constituer des molécules plus ou moins grandes sur le corps de la terre, et à faire entrer ces molécules dans des ensembles molaires.

---

4. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 58.

Les strates étaient des captures, elles étaient comme des « trous noirs » ou des occlusions s'efforçant de retenir tout ce qui passait à leur portée<sup>5</sup>.

Il s'ensuit que le naturalisme deleuzo-guattarien se comprend à travers deux perspectives parallèles : la première, *moléculaire*, est liée à la matière déterritorialisée, c'est-à-dire libre et non organisée ; la seconde, *molaire*, est pour sa part liée à la matière territorialisée, c'est-à-dire emprisonnée et organisée. Toutefois, malgré le gonflement des strates – malgré la formation de la matière –, la terre n'en continue pas moins de gronder sous elles. Non seulement gronde-t-elle sans cesse, mais elle cherche à libérer des systèmes formels ce qui y a été emprisonné. Elle cherche à rendre au corps sans organes ce qui lui a été arraché à des fins d'organisations et de stratification, s'efforçant d'arracher à son tour aux strates la matière formée en vue de la déformer. Ainsi les territoires se trouvent-ils déterritorialisés, au même titre que la matière emprisonnée se trouve libérée. Et ce, jusqu'à ce qu'elle soit capturée encore une fois, pour former de nouveaux territoires – d'où la notion de « reterritorialisation ». Et ainsi de suite... De sorte que c'est toute une dynamique qui en découle, un jeu de mouvements relatifs – et non absolus, comme c'est le cas sur le corps sans organes déstratifié – révélant la puissance de métamorphose de la nature : matière libre qui se stratifie, matière stratifiée qui se libère, matière libérée qui se restratifie, et ainsi de suite... Territorialisation, déterritorialisation, reterritorialisation, et ainsi de suite... Emprisonnement dans des systèmes, fuite de ces systèmes, nouvel emprisonnement dans de nouveaux systèmes, et ainsi de suite... Tel est le processus virtuel – ou encore, comme nous l'avons anticipé au tout début, l'en-train-de-se-faire comme insistance ou nature naturante – permettant à la matière primitive de s'actualiser dans l'existence sous l'aspect d'une nature naturée. Actualisation qui, bien qu'elle tente de bloquer le processus virtuel

---

5. *Ibid.*, p. 54.



en le territorialisant, demeure toujours en proie à cette grande puissance déterritorialisante qu'est, justement, le processus virtuel lui-même en tant que sens de la terre.

C'est, en somme, avec un tel vocabulaire de nature géologique que Deleuze et Guattari expliquent les variations de la nature. Et non son évolution, rappelons-le. Il importe au demeurant de spécifier que, lorsque nos auteurs parlent de strates gonflées sur les corps sans organes, celui-ci prend un nouveau nom – celui de *plan de consistance*. Il s'agit de la même chose, à une nuance près: si le corps sans organes comprend une matière non stratifiée, le plan de consistance, lui, reçoit le produit de la stratification. C'est dire que des couches stratifiées de matières formées s'y accumulent, chacune d'elles allant d'ailleurs par deux. De fait, Deleuze et Guattari parlent d'une *surface de stratification*, laquelle regroupe *par pair* les couches stratifiées, l'une servant de *substrate* à l'autre. Cette surface où deux couches – ou strates – vont de pair constitue un *agencement machinique*. L'un des revers est tourné vers les strates: c'est l'*interstrate*. Quant à l'autre, il est tourné vers le plan de consistance: telle est la *métastrate*<sup>6</sup>. Nul doute que cette dualité propre à l'agencement machinique des strates et le rôle qu'elle joue dans la géologie deleuzo-guattarienne gagnera en clarté avec le concept de la double articulation, qu'il importe à présent d'analyser.

---

6. Il semble que le naturaliste français Geoffroy Saint-Hilaire ait influencé Deleuze et Guattari sur ce point. Ceux-ci rapportent, en effet, qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, il a proposé une conception de la stratification selon laquelle la matière s'apparenterait à des particules fluides et plastiques qui se déploieraient en rayonnant dans l'espace. La surface des strates tournées vers le plan de consistance (la métastrate) serait l'équivalent de la *combustion*, tandis que la stratification en elle-même – soit le processus constitutif des strates permettant le regroupement de la matière en systèmes molaires – ne serait autre que l'*électrisation*.

***Contenu moléculaire et expression molaire :  
la machine de la double articulation***

Nous venons de mentionner, dans l'orbe de la pensée deleuzo-guattarienne, que chaque strate était double. Il serait plus juste de dire qu'elle est *doublement articulée* – l'articulation étant ici à entendre comme une espèce d'assemblage de pièces dans une machine. La première articulation – propre à la métastrate – choisit ou prélève sur le corps sans organes de la matière moléculaire-dé-territorialisée afin de lui imposer un territoire ou une forme, soit un ordre de liaisons. Cette articulation se rapporte ainsi au *contenu* des strates, appréhendé sous le mode d'une substance formelle. Quant à la deuxième articulation – propre à l'interstrate – elle consiste à effectuer sur le plan de consistance la mise en place de structures stables, c'est-à-dire à constituer des composés molaires où ces structures s'actualisent à l'aide de la matière prélevée. Cette articulation, c'est *l'expression* en tant que forme substantielle. La double articulation, c'est donc le rapport entre le contenu moléculaire et l'expression molaire. Et ce rapport, voilà la grande machine qui permet d'organiser la matière. Voilà ce qui sous-tend tout agencement machinique sur la surface de stratification – de sorte que la double articulation n'est autre que le *processus machinique de stratification*. C'est elle qui prélève (ou capture) de la matière libre et nomade à un niveau moléculaire, contenu qu'elle entasse et substantifie ensuite en l'emprisonnant dans des formes sédentaires – par exemple, des centres, des totalités et des « trous noirs » – formes qui s'apparentent à des systèmes molaires. On prélève d'abord du contenu à l'aide d'une pince tendue vers la terre. On structure ensuite de l'expression avec l'autre pince, tendue vers le ciel.

Pour bien saisir nos propos, une nouvelle distinction s'impose. La matière formée par la double articulation se nomme « substance » et se rapporte à des *territoires*; tandis que la forme inhérente à cette matière territorialisée se rapporte non pas à des territoires, mais à des *codes*. Avec la stratification se produit une codification formelle,

de même qu'une territorialisation substantielle de la matière primitive<sup>7</sup> – et voilà toute la géologie derrière les systèmes centraux et totalisants. Voilà l'origine des trous noirs! Dans les mots de Deleuze et Guattari,

[L]es substances ne sont rien d'autre que des matières formées. Les formes impliquent un code, des modes d'encodage et de décodage. Les substances comme matières formées se réfèrent à des territorialités, à des degrés de territorialisation et de déterritorialisation. Mais, justement, il y a code et territorialité pour chaque articulation, chaque articulation comporte pour son compte forme et substance<sup>8</sup>.

Bref, la forme est un codage de la matière dans des systèmes molaires, tout comme la substance est une territorialisation de cette même matière dans des systèmes molaires équivalents – *et ceci est vrai tant en ce qui concerne le contenu que l'expression*. Il y a substance et forme de contenu, de même que substance et forme d'expression. Il n'y a donc pas que le contenu qui soit matériel : l'expression est tout aussi matérielle ! La double articulation n'opère *que sur* de la matière, et *avec* elle. Matière non formée prélevée d'abord comme contenu, puis matière formée structurée comme expression : c'est ainsi que le développement de la physique et de la vie devient possible, suivant certains types de strates que nous abordons plus tard. Deleuze et Guattari mettent au demeurant l'emphase sur le caractère réel du

---

7. Plus tôt, nous avons fait mention du dynamisme propre au territoire – dynamisme qui s'exprimait sous l'aspect d'une territorialisation, d'une déterritorialisation et d'une reterritorialisation, et ainsi de suite... Un tel dynamisme est également présent lorsqu'il s'agit d'un code. Son mode d'expression est alors le suivant : encodage, décodage et recodage. Ainsi, toute substance et toute forme, qu'elles soient celles d'un contenu ou d'une expression, sont toutes deux soumises à un dynamisme équivalent. Nous pourrions même parler d'une nature naturée territoriale et d'une nature naturée codale, toutes deux actualisées via la nature naturante en tant que processus virtuel.

8. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 55.

contenu et de l'expression, rendant compte par là de leur matérialité concrète. À l'inverse, les substances et les formes issues de la double articulation se distinguent modalement ou mentalement. Déjà, une avancée vers l'abstrait se révèle<sup>9</sup>. Mais pour l'heure, ce qu'il importe de comprendre, c'est que Deleuze et Guattari mettent de l'avant une théorie matérielle de l'expression : « [...] ce ne sont pas seulement les plantes et les animaux, les orchidées et les guêpes qui chantent ou s'expriment, ce sont les rochers et même les fleuves, toutes les choses stratifiées de la terre<sup>10</sup> ». Le caractère matériel de la politique se devine petit à petit. Soyons patients.

***Passage du souple (degrés de développement) au dur  
(types de formes) : lien avec le darwinisme***

Une énième distinction surgit : celle entre le *souple* et le *dur*. De fait, le contenu propre à la double articulation se situe à un niveau moléculaire, qualifié de souple – là où grouille la matière libre, nomade, décodée et déterritorialisée. Ce revers souple propre aux strates, Deleuze et Guattari l'interprètent également dans une perspective darwinienne : il s'agit du lieu des *degrés de développement*, ceux-ci étant à comprendre en tant que taux, vitesses et rapports différentiels. Quant à l'expression, elle s'inscrit à un niveau molaire, qualifié de dur, là où se cristallise la matière emprisonnée, sédentaire et prise dans des codes et des territoires. Selon la perspective darwinienne, il s'agit des *types de formes*, à entendre en termes de meutes, de colonies, de populations et de collectivités.

Est-ce à dire que l'expression molaire des strates se rapporte au contenu moléculaire de ces mêmes strates ? Tout à fait : c'est le contenu souple et ses interactions qui sont exprimés dans le dur par un effet de résonance. C'est la matière libre microscopique

---

9. Nous développerons plus loin la notion de Machine abstraite.

10. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 58.

qui est capturée, puis emprisonnée dans des strates de plus en plus macroscopiques par l'entremise de la double articulation. Contenu prélevé, structuré, territorialisé – jusqu'à ce que, rappelons-nous, la terre qui gronde l'arrache aux systèmes durs, le déterritorialise pour le libérer et le redonner au corps sans organes. Comment Deleuze et Guattari transposent-ils tout cela dans une atmosphère darwinienne? Selon eux, les formes ne préexistent à aucune population moléculaire. De fait, comme nous l'avons mentionné, la matière moléculaire n'a rien à voir avec une quelconque population, étant l'affaire des taux, des vitesses et des rapports différentiels. Les formes ne peuvent alors que dériver de cette matière. Elles sont des *résultats statistiques*. Il faut qu'il y ait d'abord des degrés de développement – une répartition de la matière dans un milieu donné – avant que se développent des types de formes divergentes. Il faut qu'il y ait des particules matérielles souples sur la terre et le corps sans organes pour que la double articulation forme cette matière vers le « ciel », sur le plan de consistance, le tout dans un jeu de pinces et de durcissement.

À des fins de clarté, Deleuze et Guattari ont recours à l'exemple de l'embryon. Celui-ci ne rend compte d'aucune forme « absolue », préétablie derrière la réalité matérielle (suivant la théorie de l'embryogenèse). Au contraire, les formes sont créées librement, c'est-à-dire qu'elles sont *relatives* à la variation continue des choses, dans l'ordre du devenir des agencements machiniques et de la double articulation (cette fois, suivant la théorie de la phylogenèse).

Les degrés ne se mesurent plus à une perfection croissante, à une différenciation et complication des parties, mais à ces rapports et coefficients différentiels tels que pression de sélection, action de catalyseur, vitesse de propagation, taux de croissance, d'évolution, de mutation, etc. ; le progrès relatif peut donc se faire par simplification quantitative et formelle plutôt que par complication, par perte de composants et de synthèses plutôt que par acquisition (il s'agit de vitesse, et la vitesse est une différentielle). C'est par

populations qu'on se forme, qu'on prend des formes, c'est par perte qu'on progresse et qu'on prend de la vitesse<sup>11</sup>.

Insistons : dans la pensée deleuzo-guattarienne, aucune forme ne préexiste absolument, la terre déstratifiée étant sans forme ni substance ; mais *toute forme se crée – s'exprime – en fonction d'une variation relative et continue*. La matière souple durcit dans des substances formelles – les molécules se molarisent dans des trous noirs. Les territoires et les codes s'expriment suivant les substances et les formes relatives aux strates, permettant ainsi le surgissement de la nouveauté dans le monde – mais aussi, il faut le préciser, de ce qui est à même de freiner la nouveauté, le durcissement molaire pouvant capturer et emprisonner à l'excès la matière souple, qui se trouve alors sanglée, étouffée dans des systèmes centraux et totalisants. Quoique la déterritorialisation et le décodage risquent toujours d'égrener le molaire au profit du corps sans organes et de nouveaux ensembles structurels... Il est à présent temps d'exposer les types de strates distingués par Deleuze et Guattari – autant de résultats statistiques révélateurs d'un mode d'expression varié, suivant le type de formes résultant des degrés de développement des strates.

### *Le mode d'expression propre aux strates physico-chimiques et aux strates organiques*

Si Deleuze et Guattari déclinent les strates en différents types, c'est parce que les possibilités d'expression sont multiples. Autrement dit, la double articulation s'applique aussi bien aux cristaux qu'aux animaux, ainsi qu'à la culture humaine. À des degrés variés, il est vrai – de sorte que *toutes les strates sont concernées*. Commençons par présenter les deux premiers types<sup>12</sup>, à savoir les

---

11. *Ibid.*, p. 64.

12. Nous réservons une partie entière au troisième type de strates, vu sa complexité et l'importance qu'il revêt dans le problème qui nous occupe.

strates physico-chimiques et les strates organiques, tout en gardant à l'esprit qu'il n'y a aucune hiérarchie entre elles. Elles sont variées, c'est tout. Qu'est-ce qui les distingue alors? Qu'est-ce qui varie entre elles? Le rapport entre le contenu et l'expression qui leur est inhérent – à savoir le mode de leur double articulation.

Concernant les *strates physico-chimiques*, le contenu et l'expression se rapportent à une seule et même chose – par exemple, le cristal a une expression macroscopique *équivalente* à son contenu microscopique. C'est dire qu'ici, la double articulation structure d'une pince des formes substantielles qui se rapportent directement aux substances formelles, prélevées de l'autre pince. Contenu et expression s'avèrent donc parallèles, l'expression molaire étant toujours le revers tridimensionnel du contenu moléculaire. Il en va autrement des *strates organiques*. Ici, l'expression est détachée du contenu et devient unidimensionnelle, comme l'expliquent Deleuze et Guattari.

Maintenant l'expression devient indépendante en elle-même, c'est-à-dire autonome. Alors que l'encodage d'une strate précédente était coextensif à la strate, celui de la strate organique se déroule sur une ligne indépendante et autonome, qui se détache au maximum de la deuxième et troisième dimensions. L'expression cesse d'être volumineuse ou superficielle pour devenir linéaire, unidimensionnelle<sup>13</sup>.

Ce sont en somme les acides nucléiques de l'ADN qui constituent le mode d'expression molaire des strates organiques, le contenu moléculaire se rapportant quant à lui aux protéines. Éléments nucléiques d'expression et éléments protéiques de contenu : voilà ce que le biologiste français Jacques Monod affirmait déjà dans son ouvrage *Le hasard et la nécessité*, auquel Deleuze et Guattari ne manquent pas de référer : « [d]e deux classes de macromolécules

---

13. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 76.

biologiques essentielles, l'une, celle des protéines, est responsable de presque toutes les structures et performances téléonomiques, tandis que l'invariance génétique est attachée exclusivement à l'autre classe, celle des acides nucléiques<sup>14</sup> ». Contrairement à l'expression du cristal qui, dans les strates physico-chimiques, équivaut à son contenu, l'expression des acides nucléiques propre aux strates organiques n'est en aucun cas influencée par leur contenu, à savoir les protéines. Certes, le jeu de pinces de la double articulation prélève et structure toujours ; mais l'expression qui en découle est autonome, déterritorialisée. En effet, sur la strate organique, *l'expression s'est déterritorialisée par rapport au contenu*, donnant à l'organisme le pouvoir de se reproduire. Le code formel à la source de l'expression organique – ou encore, la structuration molaire de l'organisme – peut ainsi être recopié, les détails de la structure pouvant s'incruster dans l'espace, c'est-à-dire se territorialiser substantiellement d'un point de vue expressif. Il s'ensuit une linéarité génétique de l'ordre du *spatial*. Linéarité qui, malgré sa construction successive – les phénomènes divers étant mis bout à bout dans une succession temporelle – n'en demeure pas moins inscrite dans la simultanéité.

Récapitulons : les strates physico-chimiques ont une expression et un contenu interdépendants, l'expression du cristal équivalant à son contenu ; tandis que les strates organiques ont une expression indépendante du contenu, le code génétique unidimensionnel d'un animal n'ayant rien à voir avec l'animal tridimensionnel en chair et en os. Penchons-nous à présent sur le troisième type de strate, le plus difficile qui soit, et qui ne concerne plus le cristal ou l'animal, mais *l'être humain* – la politique y compris, comme nous le verrons bientôt.

---

14. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 33.



### *Strates alloplastiques*

Le troisième groupe de strates, Deleuze et Guattari le qualifient d'*alloplastique*. « Alloplastique » signifie simplement « produire hors de soi ». Dans le cas de l'être humain, il est facile de comprendre qu'il vit en partie dans ce qu'il a produit en dehors de lui – les parcs, les villes, le monde... Nous le devinons peut-être : dans les strates alloplastiques, l'expression s'autonomise davantage par rapport au contenu en permettant à l'être humain – mais pas seulement – de modifier le milieu où il vit. Le contenu moléculaire relève de ce qui est *manuel* et *technique*. Quant à l'expression molaire, elle n'est plus génétique, comme c'était le cas dans les strates organiques, mais *linguistique* et *sémiotique*.

Penchons-nous brièvement sur le contenu des strates alloplastiques. Il est ce que nos auteurs qualifient de *machine sociale technique*. En d'autres termes, il est constitué de formations de puissance et d'états de forces, lesquels préexistent à la main ainsi qu'aux outils. Sans doute s'agit-il ici des degrés de développement mis de l'avant par Deleuze et Guattari sous l'influence de Darwin. Toutefois, c'est sur Leroi-Gourhan qu'ils s'appuient cette fois pour affirmer que le cerveau tend, du côté des choses, vers une *articulation manuelle de contenu*. Les contenus alloplastiques sont donc liés au couple main-outil : « [l]a main comme forme générale de contenu se prolonge dans des outils qui sont eux-mêmes des formes en activité, impliquant des substances comme matières formées ; enfin, les produits sont des matières formées, ou des substances, qui servent d'outils à leur tour<sup>15</sup> ». Qui plus est, sur les territoires stratifiés, la main permet tout un jeu de déterritorialisations et de reterritorialisations : « [n]on seulement la main est une patte antérieure déterritorialisée, mais la main libre est déterritorialisée par rapport à la main prenante

---

15. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 79.

et locomotrice du singe<sup>16</sup>». Ainsi la main en soi est-elle un accélérateur, rendant compte d'un degré accru de déterritorialisation. Tout contenu alloplastique possède d'ailleurs un aspect formel d'expression, lequel explique le caractère déterritorialisé du couple main-outil; par exemple, la main crée tout un monde de symboles et un langage qui lui est propre – pensons à l'écriture.

L'expression des strates alloplastiques relève quant à elle d'une *machine collective sémiotique*, ou encore de régimes de signes qui préexistent à la face, au langage ainsi qu'aux langues. Toujours sous l'influence de Leroi-Gourhan, Deleuze et Guattari affirment qu'ici, le cerveau tend non plus vers une articulation manuelle de contenu, mais vers une *articulation faciale d'expression*, cette fois du côté des mots. Ce qui rappelle les types de formes, suivant la perspective darwinienne. L'expression est en outre liée au couple face-langage, en plus de posséder un aspect substantiel de contenu – les phonèmes, par exemple. Il en découle les signes vocaux qui, en tant que mode d'expression, ont leur linéarité propre. Non plus une linéarité spatiale, comme c'était le cas pour l'expression génétique des strates organiques; mais une linéarité *temporelle*, ou encore, une *surlinéarité* – leur déterritorialisation propre résultant d'un surcodage. C'est que les signes vocaux ne sont pas seulement successifs les uns aux autres. Ils renvoient à une *synthèse formelle* de la succession du temps. Plus simplement, cela signifie que *le langage est une affaire de traduction* – à savoir une machine à représenter l'ensemble des strates, rendant ainsi possible une conception scientifique du monde. Bref, les flux, particules, codes et territoires peuvent être traduits dans un ensemble de signes. C'est pourquoi le langage s'avère un surcodage aux yeux de Deleuze et de Guattari – une surlinéarité dont la déterritorialisation s'effectue entre l'expression et le contenu, tout à fait indépendants, mais aussi entre la forme de l'expression et les substances, indépendantes elles aussi: «[...] la

---

16. *Ibid.*

traduction est possible parce qu'une même forme peut passer d'une substance à une autre, contrairement à ce qui se passe dans le code génétique, par exemple entre des chaînes d'ARN et d'ADN<sup>17</sup> ». Le mot « rose » s'applique aussi bien à cette rose-ci qu'à cette rose-là ; tandis que le code génétique, lui, ne s'applique qu'à l'organisme qui en est porteur. En somme, tout ce qui est humain est affaire de traduction, laquelle s'étend à toutes les strates – d'où le caractère alloplastique du troisième type de strate, l'expression enveloppant *tous* les contenus, même ceux inscrits en dehors des strates d'où elle tire son origine. Ce qui explique le « produire hors de soi-même ».

Deleuze et Guattari précisent par ailleurs que, dans les strates alloplastiques, les contenus et les expressions se mélangent. De fait, le langage s'exprime non seulement dans des langues diverses, traduisant les choses par le biais de la symbolique et la sémiotique, mais aussi à travers des contenus substantiels divers, traduisant les choses au moyen de la technologie, mais aussi du larynx, de la bouche, du visage, etc.

La substance est d'abord la substance vocale qui met en jeu divers éléments organiques, non seulement le larynx, mais la bouche et les lèvres, et toute la motricité de la face, le visage entier. Là aussi, tenir compte de toute une carte intensive : la bouche comme déterritorialisation de la gueule [...] les lèvres comme déterritorialisation de la bouche (seuls les hommes ont des lèvres, c'est-à-dire un retroussement de la muqueuse intérieure ; seules les femelles d'hommes ont des seins, c'est-à-dire des glandes mammaires déterritorialisées : se fait une reterritorialisation complémentaire des lèvres sur le sein, et du sein sur les lèvres, dans l'allaitement prolongé favorable à l'apprentissage du langage). Quelle curieuse déterritorialisation, remplir sa bouche de mots plutôt que d'aliments et de bruits<sup>18</sup>.

---

17. *Ibid.*, p. 81.

18. *Ibid.*, p. 80.

L'articulation faciale d'expression est donc corollaire de l'articulation manuelle de contenu, tout comme le larynx souple – à la source de la parole – est corollaire de la main. Nous pouvons en dire autant de la machine collective sémiotique par rapport à la machine sociale technique. Alors que la première rend possible la face, le langage et les langues, la seconde rend possible la main et les outils. Deleuze et Guattari précisent :

[u]ne formation de puissance est beaucoup plus qu'un outil, un régime de signes est beaucoup plus qu'une langue : ils agissent plutôt comme des agents déterminants et sélectifs, tant pour la constitution des langues, des outils, que pour leurs usages, pour leurs communications et diffusions mutuelles ou respectives<sup>19</sup>.

Ce qu'il importe de retenir, c'est que le contenu et l'expression, malgré leur degré accru de déterritorialisation sur les strates alloplastiques, *coexistent* dans les agencements machiniques. C'est que, selon nos auteurs, il arrive qu'on accorde à l'expression un statut supérieur en tant qu'elle signifierait un contenu signifié. Il en découlerait une image pyramidale avec, tout en haut, l'œil du « despote-signifiant ». Ce à quoi Deleuze et Guattari rétorquent :

[o]n méconnaît ainsi, et la nature du langage qui n'existe que dans des régimes hétérogènes de signes, distribuant des ordres contradictoires plutôt que faisant circuler une information, – et la nature des régimes de signes, qui expriment précisément les organisations de pouvoir ou les agencements, et n'ont rien à voir avec l'idéologie comme expression supposée d'un contenu (l'idéologie est le plus exécrationnel concept qui cache toutes les machines sociales effectives), – et la nature des organisations de pouvoir, qui ne se localisent nullement dans un appareil d'État, mais opèrent en tous lieux les formalisations de contenu et d'expression dont ils entrecroisent les segments, – et la nature du contenu, qui

---

19. *Ibid.*, p. 82.

n'est nullement économique « en dernière instance », puisqu'il y a autant de signes ou d'expressions directement économiques que de contenus non économistes<sup>20</sup>.

En somme, il ne faut considérer que de la coexistence concrète au sein de multiplicités, où états de choses et régimes de signes s'entremêlent selon un parallélisme immanent, sans la moindre verticalité entre une prétendue infrastructure matérielle du signifié et une prétendue superstructure idéologique du signifiant.

Quelques mots encore sur la double articulation propre aux strates alloplastiques : les deux sortes de machines – sociale technique et collective sémiotique – ont beau appartenir à ce troisième type de strates, elles tendent leurs pinces vers les strates organiques et physico-chimiques. Tel est le mode de leur double articulation : le contenu est tout tendu vers le plan de consistance déstratifié (plano-mène) et, du même coup, vers les strates des deux premiers niveaux – la main et le larynx souple ne sont-ils pas de nature organique et, plus profondément, de nature physico-chimique ? L'expression est quant à elle toute tendue vers les strates en tant qu'elles sont enveloppées dans des structures molaires (l'œcumène) – de sorte que, tel qu'anticipé plus tôt, l'expression est à même de traduire le contenu de toutes les strates à travers des symboles compréhensibles et transmissibles<sup>21</sup>. Le langage humain est donc une expression encore plus déterritorialisée que le code génétique de l'organisme et le code tridimensionnel du cristal.

La double articulation entre l'expression langagière de la machine collective sémiotique et le contenu manuel de la machine sociale technique – voire le contenu de *toutes* les strates – voilà ce

---

20. *Ibid.*, p. 88.

21. Comme l'écrit Jacques Vincent : « [...] la langue se charge des astres, des cieux, de l'air, des pierres, des animaux, etc., la nature se traduit en elle et la science devient alors possible » ; Vincent, *Deleuze pas à pas, op. cit.*, p. 124.

que Deleuze et Guattari qualifient de *Machine abstraite*. Machine qui est à même de plonger l'être humain dans les illusions abstraites.

Ici la Machine abstraite commence à se déplier, commence à se dresser, produisant une illusion qui déborde toutes les strates, bien qu'elle appartienne encore à une strate déterminée. C'est évidemment l'illusion constitutive de l'homme (pour qui il se prend, l'homme ?). C'est l'illusion qui dérive du surcodage immanent au langage lui-même<sup>22</sup>.

Le passage de la machine-sociale à la machine-sémiotique, ou encore des forces technologiques comme contenus (ou degrés de développement) aux signes symboliques comme expressions (ou types de formes), n'en demeure pas moins réel, concret, voire matériel. Machine abstraite, certes – mais tout de même machine... Machine développée sur le plan de consistance de par les agencements machiniques, le tout donnant lieu à un ensemble de multiplicités que Deleuze et Guattari nomment « Mécanosphère », et qu'il importe à présent d'exposer.

### *L'ensemble des strates comme Mécanosphère*

Revenons au corps sans organes : il s'agit du lieu des mouvements et des déterritorialisations absolues, là où tout est déstratifié. Les phénomènes de stratification engendrent sur lui les strates, suivant les trois types que nous venons d'aborder : physico-chimique, organique et alloplastique. Chacun d'eux a sa double articulation propre avec, pour les deux derniers, un degré propre de déterritorialisation – la Machine abstraite des strates alloplastiques étant la plus déterritorialisée qui soit. Au demeurant, les mouvements et les déterritorialisations propres aux strates sont non plus absolus, mais *relatifs*. C'est que les particules matérielles libres du corps sans organes, en tant qu'elles se gonflent sur le plan de consistance de

---

22. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 82.

par la double articulation, entrent dans des rapports de conjonctions les unes avec les autres – rapports qui rendent possibles l'emprisonnement dans les strates, c'est-à-dire l'expression dure et molaire de tout contenu souple et moléculaire. Deleuze et Guattari affirment par ailleurs que de telles conjonctions ne sont guère le fruit d'un hasard chaotique : «[...] rien de tout cela n'est une nuit blanche chaotique, ni une nuit noire indifférenciée<sup>23</sup>». Elles sont donc soumises à des règles strictes de planification – ou, suivant le vocabulaire deleuzo-guattarien, de *diagrammatisation*. Il en découle les strates comme intensités discontinues, prises dans des formes et des substances molaires. La diagrammatisation est donc le fruit de la Machine abstraite.

Et l'ensemble des strates, peu importe leur type, leur contenu substantiel et formel, ou encore leur mode d'expression formelle et substantielle, forment une grande *Mécanosphère* où tout varie sans évolution, sans qu'il y ait une quelconque fin supérieure à atteindre.

Il n'y a pas de biosphère, de noosphère, il n'y a partout qu'une seule et même Mécanosphère. Si l'on considère d'abord les strates pour elles-mêmes, on ne peut pas dire que l'une soit moins organisée qu'une autre. Même celle qui sert de substrate : il n'y a pas d'ordre fixe, et une strate peut servir de substrate directe à une autre indépendamment des intermédiaires qu'on pourrait croire nécessaires du point de vue des stades et des degrés<sup>24</sup>.

Ainsi la Mécanosphère est-elle constituée de multiplicités hétéroclites – états de choses ou énoncés – qui parcourent le plan de consistance et qui, par le fait même, coexistent. Les signes et la chimie, le langage et les atomes, la génétique et les trous noirs : la liste des choses appartenant à un même niveau d'existence serait

---

23. *Ibid.*, p. 90-91.

24. *Ibid.*, p. 89.

longue<sup>25</sup>. Et, comme nous l'avons mentionné plus haut, rien n'est à entendre verticalement.

Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeur et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates<sup>26</sup>.

C'est dire que la Mécanosphère – et tout ce qu'elle comprend – est concrète et naturelle d'un bout à l'autre. Elle est immanente à l'ensemble de la matière formée, stratifiée. D'autant plus qu'elle tient grâce aux conjonctions de mouvements matériels relatifs, actualisés, stratifiés sur le plan de consistance – lequel n'est autre que le gonflement du corps sans organes, où les mouvements matériels sont appréhendés comme absolus, car considérés du point de vue de la déstratification. Et toujours, le corps sans organes (la terre) cherche à arracher les strates au nom de la déterritorialisation et du décodage. Ce qui comprend les trois types de strates, toutes les machines que nous avons abordées – la Machine abstraite y compris – et, dans une perspective plus globale, la grande Mécanosphère, dont le devenir est rendu possible justement par cette tentative d'arrachement du corps sans organes, qui ne cesse de gronder. Telle est donc la Mécanosphère qui, à l'instar d'un ciel qui ne serait autre qu'un effet de surface, s'est érigée sur le plan de consistance – et où le corps sans organes, depuis les profondeurs de la terre, s'efforce d'arracher les strates au nom du décodage et de la déterritorialisation.

---

25. Deleuze et de Guattari (*ibid.*) expriment ainsi la multiplicité en tant qu'elle est inscrite sur un même plan d'existence : « [u]n fragment sémiotique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique, une cristallisation fait une passion, la guêpe et l'orchidée traversent une lettre... »

26. *Ibid.*



## Le rôle de la matière primitive dans la politique deleuzo-guattarienne

### *Vers un rapport avec la politique – les types de lignes*

À partir du plateau «La géologie de la morale», nous avons vu comment Deleuze et Guattari expliquent le passage de la matière libre, primitive, du corps sans organes à la matière formée du plan de consistance – à savoir aux strates, qu’elles soient physico-chimiques, organiques ou alloplastiques. Avec ces dernières, nous avons compris que la déterritorialisation propre à la Machine abstraite rend possible la technologie comme contenu substantiel-formel et le langage comme expression formelle-substantielle. Bref, nous avons vu que la réalité peut être traduite, les strates alloplastiques permettant à l’être humain – mais, insistons, pas seulement – de produire hors de lui. Il est maintenant temps, suivant le problème qui nous occupe, d’établir un rapport entre la matière primitive non formée et la politique, à considérer ici dans un sens très large. Pour ce faire, nous nous référons à une autre section de *Mille plateaux*, intitulée «Micropolitique et segmentarité». Deleuze et Guattari y exposent trois types de lignes – une ligne étant ici à entendre comme un devenir, une espèce de mouvement.

La première ligne est dite *souple* et se rapporte aux codes et aux territoires. Une telle ligne se situe à proximité du niveau moléculaire, bien qu’elle soit aussi liée à la matière formée, vu la présence de codes et de territoires ; de sorte que la ligne souple s’inscrit à un niveau moléculaire qui *tend* à devenir molaire sans l’être tout à fait. Elle est également le propre d’une *zone d’indiscernabilité*, c’est-à-dire de la zone où les pouvoirs ne sont pas distingués en ce qu’ils ne sont pas encore réunis dans un État. Pour cela, il est nécessaire que ces micro-pouvoirs soient prélevés par la double articulation, puis structurés par elle de manière à former, par un effet de résonance, un macro-pouvoir.

L'État n'est pas un point qui prend sur soi les autres, mais une caisse de résonance pour tous les points. Et même quand l'État est totalitaire, sa fonction de résonance pour des centres et des segments distincts ne change pas : elle se fait seulement dans des conditions de vase clos qui en augmente la portée interne, ou double la « résonance » d'un « mouvement forcé »<sup>27</sup>.

Selon Deleuze et Guattari, un danger surgit ici : celui de la *clarté*. C'est-à-dire que les éléments durs et molaires des strates peuvent être reproduits à une échelle moléculaire, engendrant de petites strates dures et molaires de nature marginale<sup>28</sup>. À un niveau politique, cela se traduit dans l'apparition de micro-fascismes.

Au lieu de la grande peur paranoïaque, nous nous trouvons pris dans mille petites monomanies, des évidences et des clartés qui jaillissent de chaque trou noir, et qui ne font plus système, mais rumeur et bourdonnement, lumières aveuglantes qui donnent à n'importe qui la mission d'un juge, d'un justicier, d'un policier pour son compte, d'un gauleiter d'immeuble ou de logis. On a vaincu la peur, on a quitté les rivages de la sécurité, mais on est entré dans un système non moins concentré, non moins organisé,

---

27. *Ibid.*, p. 274.

28. Deleuze et Guattari se servent de l'exemple de la drogue pour décrire l'état d'esprit de celui qui voit clair, plongé dans les perceptions moléculaires tendues vers les molaires – ou encore, dans les perceptions micro-molaires par trop dangereuses : « [o]n accède à une micro-perception sonore et visuelle qui révèle des espaces et des vides, comme des trous dans la structure molaire. C'est précisément cela, la clarté : ces distinctions qui s'établissent dans ce qui nous paraissait plein, ces trous dans le compact ; et inversement, là où nous voyions tout à l'heure des terminaisons de segments bien tranchées, il y a plutôt des franges incertaines, des empiètements, des chevauchements, des migrations, des actes de segmentation qui ne coïncident plus avec la segmentarité dure. Tout est devenu souplesse apparente, des vides dans le plein, des nébuleuses dans les formes, des tremblés dans les traits. Tout a pris la clarté du microscope. Nous croyons avoir tout compris, et en tirer les conséquences » ; *ibid.*, p. 278.

celui des petites insécurités qui fait que chacun trouve son trou noir et devient dangereux dans ce trou<sup>29</sup>.

Pour le reste, la capture des lignes souples par les pinces de la double articulation donnent lieu au molaire – l'affaire du second type de ligne : la ligne *dure*. Deleuze et Guattari ne parlent plus ici de codes mais de « surcodes » propres à l'appareil d'État<sup>30</sup>. La ligne dure, c'est donc là que se situe l'appareil d'État comme macro-pouvoir, la ligne souple étant le propre d'un système qualifié de « primitif » – système de micro-pouvoirs qui tend à devenir « civilisé » et qui, dans les pires cas de marginalité, peut engendrer toutes sortes de micro-fascismes. Les lignes dures se rapportent du reste à une *zone de puissance*, laquelle n'est autre que la Machine abstraite appréhendée d'un point de vue politique. Cette Machine abstraite en est une de surcodage et fait office de double articulation au niveau des lignes dures et molaires de l'appareil d'État.

Nous parlons ainsi d'une ligne souple moléculaire primitive et d'une ligne dure molaire étatique. Que peut bien alors être la troisième sorte de ligne ? C'est la *ligne de fuite*, concept central de la pensée deleuzo-guattarienne. C'est une ligne totalement déterritorialisée et décodée. Il n'y a guère de code formel ici, ni même de territoire substantiel. La ligne de fuite est le propre de la matière primitive, instable, et fuit sur le corps sans organes contrairement aux deux autres lignes, qui sont des mouvements établis sur le plan de consistance. Les lignes de fuite échappent au souple indiscernable comme au dur puissant pour plonger dans une *zone d'impuissance*. Ainsi, la Machine abstraite de l'appareil

29. *Ibid.*, p. 279.

30. Rappelons-nous que le surcodage était, entre autres, l'affaire de la machine collective sémiotique. Le langage comme expression des strates alloplastiques rendait possible la traduction du réel de par une surlinéarité, ou encore de par une synthèse temporelle au degré de déterritorialisation accru vis-à-vis du contenu. Voilà qu'ici, un tel surcodage s'applique à l'appareil d'État dans une perspective politique.

d'État perd-elle son contrôle sur la dureté du surcodage – mais les lignes de fuites peuvent néanmoins être prélevées et capturées de nouveau de manière à faire *muter* la Machine abstraite et, du même coup, l'appareil d'État ; car, dans les mots de Deleuze et Guattari, « [...] c'est toujours du fond de son impuissance que chaque centre de pouvoir tire sa puissance ; d'où sa méchanceté radicale, et sa vanité. Plutôt être un minuscule quantum de flux qu'un convertisseur, un oscillateur, un distributeur molaire!<sup>31</sup> » Puissance et impuissance se complètent dans une dynamique qui équivaut à celle de la stratification. Indiscernabilité, puissance et impuissance... Souple, dur et fuite... Telle est la grande ritournelle de la politique deleuzo-guattarienne. Les lignes dures – nous pouvons penser à l'école, à l'Église, à l'institution militaire – feront d'ailleurs tout pour bloquer et colmater les lignes de fuite. Autrement dit, le pouvoir molaire (l'appareil d'État) redoute sa perte dans le moléculaire, voire une mutation de sa structure, aussi simple soit-elle. La peur de perdre la sécurité et le confort propre à la macro-politique rend les lignes de fuite effrayantes. L'appareil d'État s'évertue alors à soutenir les strates dures, molaires et surcodées qui le constituent, se voulant totalitaire au détriment d'un État souple et moléculaire moins sécurisant et confortable<sup>32</sup>. Il va sans dire que la Machine abstraite de surcodage refuse d'être mutée, comme le formulent Deleuze et Guattari.

L'homme de pouvoir ne cessera de vouloir arrêter les lignes de fuite, et pour cela de prendre, de fixer la machine de mutation dans la machine de surcodage. Mais il ne peut le faire qu'en faisant le vide, c'est-à-dire en fixant d'abord la machine de surcodage

---

31. *Ibid.*, p. 276-277.

32. Une remarque s'impose : nous pouvons comprendre l'État souple comme un État en développement, suivant la notion de degrés de développement propre à la perspective darwinienne, abordée plus tôt. Quant à l'appareil d'État, il serait l'État formé, développé, selon la notion de type de forme de cette même perspective.

elle-même, en la contenant dans l'agencement local chargé de l'effectuer, bref en donnant à l'agencement les dimensions de la machine : ce qui se produit dans les conditions artificielles du totalitarisme ou du « vase clos »<sup>33</sup>.

Comment les lignes de fuite réagissent-elles à ce blocage face à l'appareil d'État totalitaire ? Par le *dégoût*.

Nous avons beau présenter ces lignes comme une sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale, nous avons beau leur donner le mouvement de la flèche et la vitesse d'un absolu, ce serait trop simple de croire qu'elles ne craignent et n'affrontent d'autre risque que celui de se faire rattraper quand même, de se faire colmater, ligaturer, renouer, reterritorialiser. Elles dégagent elles-mêmes un étrange désespoir, comme une odeur de mort et d'immolation, comme un état de guerre dont on sort rompu : c'est qu'elles ont elles-mêmes leurs propres dangers qui ne se confondent pas avec les précédents<sup>34</sup>.

Nous le devinons. Dans les pires cas, les lignes de fuite ne s'en tiennent pas au dégoût. Elles délaissent carrément leur qualité créatrice et se retournent contre elles-mêmes de manière autodestructrice. Elles deviennent alors *suicidaires*. Voilà un autre danger : une fois libérées des ensembles molaires, les lignes de fuite peuvent très bien prendre la voie de la destruction, préparée par le totalitarisme. Elles ne peuvent s'amalgamer avec d'autres lignes de fuite de manière à créer du nouveau, leur évasion étant contrôlée par l'entremise de chemins tracés à l'avance, lesquels mènent à toutes sortes de ravages<sup>35</sup>. Ainsi, le totalitarisme cherche à bloquer les

---

33. *Ibid.*, p. 279.

34. *Ibid.*, p. 279-280.

35. Deleuze et Guattari expliquent ainsi ce danger : « [...] que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois,

lignes de fuite, qui deviennent à même de se retourner contre elles-mêmes – et c'est là toute la nature du fascisme, dont le leitmotiv est *Vive la mort!*

Comme c'est le cas de toute variation chez Deleuze et Guattari, notons que les trois types de lignes coexistent. Des lignes se codent et se territorialisent, d'autres se surcodent et se reterritorialisent, d'autres encore s'efforcent d'échapper à tout ça et fuient dans des processus de décodage et de déterritorialisation. Autrement dit, il y a territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation, tout comme il y a encodage, décodage et surcodage. Lignes souples, lignes de fuite, lignes dures – État primitif, révolte guerrière, État moderne... Tout devient mêlant. Et c'est normal, puisque *tout se mêle!* Dans les mots de Deleuze et Guattari,

[L]es codes ne sont jamais séparables du mouvement de décodage, les territoires, des vecteurs de déterritorialisation qui les traversent. Et le surcodage et la reterritorialisation ne viennent pas davantage après. C'est plutôt comme un espace où coexistent les trois sortes de lignes étroitement mêlées, tribus, empires et machines de guerre<sup>36</sup>.

C'est par codes et territorialités que procèdent les sociétés primitives, alors que c'est par surcodage et reterritorialisation – espace géométrique surcodé – que procèdent les sociétés modernes ou à l'État. Et encore, par déterritorialisation et décodage que l'on fuit vers l'impuissance, peut-être afin de créer de nouvelles puissances au profit d'une métamorphose de l'État. Tout s'entrelace et s'équivaut néanmoins, bien que des dangers soient bel et bien présents, les lignes de fuite pouvant devenir suicidaires par le biais des micro-fascismes – et, si ceux-ci ont la malchance d'être prélevés et capturés sous l'effet de résonance d'une double articulation

---

elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition» ; *ibid.*, p. 280.

36. *Ibid.*, p. 271.

relative aux strates alloplastiques, des *macro*-fascismes, l'appareil d'État pouvant très bien molariser l'autodestruction au nom d'un *totalitarisme suicidaire*...

### *Les trois segmentarités comme types de formes*

Un autre concept doit être introduit pour bien comprendre notre propos : celui de *segmentarité*. C'est que l'être humain est un animal segmentaire. Il est segmentarisé de partout, *dans toutes les strates qui le composent*. Qu'est-ce que ça veut dire ? « Segmentaire » s'apparente simplement ici à ce qui est molaire – considérons même ces deux termes comme des synonymes. Donc, la segmentarité caractérise l'être humain. C'est l'affaire de la ligne dure et de l'expression molaire. N'est-ce pas qu'une maison est segmentarisée par la disposition de ses pièces, ou encore les villes suivant la disposition des rues ? Et que dire de nos conceptions scientifiques du monde, voire de nos organisations politiques ? Nous pouvons certainement comprendre la segmentarité comme l'expression propre aux strates alloplastiques : le langage, la sémiotique – sans oublier l'expression des contenus que sont la main et la technologie. Une maison est bâtie à l'aide du maniement d'outils, tout comme la science et la politique ont recours aux signes langagiers. La segmentarité humaine se décline d'ailleurs en trois types qui s'entrelacent : binaire, circulaire et linéaire – autant de résultats statistiques ou de types de formes résultant des divers degrés de développement des strates qui sont, rappelons-le, de la matière formée sur le plan de consistance.

La *segmentarité binaire* concerne les oppositions duelles – par exemple, l'enfant par rapport à l'adulte, l'homme par rapport à la femme, etc. Une telle binarité n'est cependant qu'une fiction<sup>37</sup>, la réalité se caractérisant plutôt par la multiplicité. Tout est

---

37. Encore une fois, rappelons-nous des illusions engendrées par la Machine abstraite, la traduction du réel pouvant donner lieu à des représentations simplificatrices de ce qui relève, en réalité, de pluralités complexes.

absolument multiple dans les lignes de fuites, relativement multiple dans les lignes souples primitives; mais les agencements machiniques et, à plus forte raison, les lignes dures de l'appareil d'État binarisent tout – au même titre que la Machine abstraite propre aux strates alloplastiques traduit tout, au risque de sombrer dans toutes sortes d'illusions... Bref, la segmentarité binaire relève d'une territorialisation souple dans les sociétés primitives, mais dure dans les sociétés modernes: «C'est le propre des sociétés modernes, ou plutôt à l'État, de faire valoir des machines duelles qui fonctionnent en tant que telles, procédant simultanément par relations biunivoques, et successivement par choix binarisés. Les classes, les sexes, vont par deux<sup>38</sup>». La multiplicité du corps sans organes est ici éclipsée au nom de la binarité de l'organisation molaire, tout comme la matière primitive se trouve prisonnière des grands systèmes codifiés – voire surcodifiés – et territorialisés. La double articulation a fait son œuvre: la multiplicité des flux a été capturée dans les ensembles duels propres à l'appareil d'État.

Quant à la *segmentarité circulaire*, elle se rapporte à des cercles plus ou moins vastes – suivant les mots de Deleuze et de Guattari, il y a dans la société mes «affaires», celles de mon quartier, de ma ville, de mon pays, etc. Les sociétés primitives souples sont dotées de plusieurs centres indépendants les uns des autres. Ces centres relatifs au régime souple agissent comme de multiples nœuds, yeux ou trous noirs qui ne résonnent pas tous ensemble au nom d'un trou noir central. Ainsi, comme l'écrivent Deleuze et Guattari, «[...] il y a une multiplicité d'yeux animistes qui fait que chacun d'eux par exemple est affecté d'un esprit animal particulier (l'esprit-serpent, l'esprit-pic, l'esprit-caïman...). Chaque trou noir est occupé d'un œil animal différent<sup>39</sup>». Or, des opérations de durcissement s'opèrent ici et là, les centres multiples passant par un

---

38. *Ibid.*, p. 256.

39. *Ibid.*



seul cercle concentrique où ils se mettent tous à résonner de concert. Une telle centralisation – point d’accumulation de tous les trous noirs, de tous les centres de pouvoir – trouve sa dureté maximale dans nos sociétés modernes, régimes non plus souples mais durs. L’arbrification des cercles devient définitive, portée à son comble. Et ce sous plusieurs formes.

Le visage du père, le visage de l’instituteur, le visage du colonel, du patron, se mettent à redonder, renvoient à un centre de signifiante qui parcourt les divers cercles et repasse sur tous les segments. Aux micro-têtes souples, aux visagifications animales, se substitue un macrovisage dont le centre est partout et la circonférence nulle part. On n’a plus  $n$  yeux dans le ciel, ou dans des devenirs végétaux et animaux, mais un œil central ordinateur qui balaye tous les rayons<sup>40</sup>.

L’État moderne ressemble à un gigantesque appareil de résonance – qui n’est autre que la double articulation machinique au service de la centralisation molaire. Comme si la territorialisation et le surcodage donnaient naissance au spectre de Big Brother, toujours prêt à freiner le corps sans organes au nom d’une hyper-organisation étouffante. Cependant, il importe de préciser que l’État comme centre ne doit pas être pris à la lettre. C’est que, sous les trous noirs centralisant, la multiplicité ne cesse de grouiller ; de sorte qu’il faut une nouvelle fois – comme c’était le cas pour le langage – éviter toute vision « verticalisante » de l’État, lequel serait tendu vers un œil central<sup>41</sup>. Après tout, Big Brother n’est qu’un spectre... Comme

---

40. *Ibid.*, p. 257.

41. Deleuze et Guattari affirment en effet que Kafka, à leur avis le plus grand théoricien de la bureaucratie, montre que les barrières entre les bureaux se dissolvent dans un milieu moléculaire : « [i]l ne suffit pas de définir la bureaucratie par une segmentarité dure, avec cloisonnement des bureaux contigus, chef de bureau sur chaque segment, et centralisation correspondante au bout du couloir ou en haut de la tour. Car il y a en même temps toute une segmentation bureaucratique, une souplesse et une communication de bureaux, une perversion de bureaucratie, une inventivité ou

le formulent Deleuze et Guattari, « [l]e système politique moderne est un tout global, unifié et unifiant, mais parce qu'il implique un ensemble de sous-systèmes juxtaposés, imbriqués, ordonnés<sup>42</sup> ». Sans compter que le « bureau du chef » se trouve à la fois au bout du couloir et au sommet de la « tour »<sup>43</sup>. Tout reste affaire de variations horizontales. Jamais d'évolutions verticales. Et, de même que l'appareil d'État se veut totalitaire en centralisant tout – nous pourrions même parler d'un État *centralitaire* – il importe de ne pas oublier ses micro-éléments, lesquels peuvent se durcir en eux-mêmes, marginalement, au risque d'engendrer des micro-fascismes, voire le fascisme tout court, comme nous l'avons vu plus haut.

Enfin, la *segmentarité linéaire* se rapporte à des lignes droites, c'est-à-dire à des devenirs bien précis allant d'épisodes en épisodes – la vie familiale, le passage à l'école, l'exercice d'un métier... C'est aussi vrai d'un point de vue spatial, où tout est géométrique, borné par tracés – la linéarité des routes, des quartiers, la droiture des édifices dans les villes... Autant de dureté caractéristique de la fixité de l'État moderne, où la matière primitive libre se trouve emprisonnée dans les strates du béton, de l'asphalte et des machines métalliques.

La géométrie d'État, ou plutôt le lien de l'État avec la géométrie, se manifestera dans le primat de l'élément-théorème, qui substitue des essences idéales ou fixes aux formations morphologiques souples, des propriétés aux affects, des segments prédéterminés aux segmentations en acte. La géométrie et l'arithmétique prennent la puissance d'un scalpel<sup>44</sup>.

---

créativité permanentes qui s'exercent même à l'encontre des règlements administratifs »; *ibid.*, p. 260-261.

42. *Ibid.*, p. 255.

43. *Ibid.*, p. 255-256.

44. *Ibid.*, p. 258.

Ainsi la linéarité est-elle le fruit d'un surcodage et d'une territorialisation donnant lieu à des espaces homogènes organisés de façon géométrique – et ce, malgré l'hétérogénéité du corps sans organes<sup>45</sup>. Forme et substance se trouvent plus entrelacées que jamais auparavant, tout comme l'expression molaire des contenus moléculaires s'avère désormais d'une dureté inégalée – strates gonflées au point de rendre les tentatives de libération de la terre difficiles. La souplesse s'est peu à peu perdue, comme l'indiquent Deleuze et Guattari: « [l]es segments, soulignés ou surcodés, semblent avoir ainsi perdu leur faculté de bourgeonner, leur rapport dynamique avec des segmentations en acte, en train de se faire et de se défaire<sup>46</sup> ». Tout est ici fixé à un niveau molaire: le dur s'est substitué au souple, et le figé au devenir.

### Pour qui il se prend, l'État ?...

En conclusion, tout est nature, concret et matériel dans la pensée de Deleuze et de Guattari. Dans l'absolu, rien n'est hiérarchique ou évolutif, mais seulement différentiel et varié<sup>47</sup>. Il y a d'abord la

---

45. Deleuze et Guattari se servent de l'exemple de la cité grecque et de la réforme de Clisthène, où est apparu selon eux un espace politique homogène. Ils s'appuient ici sur Paul Virilio, pour qui l'empire romain a imposé une raison d'État linéaire et géométrique, comportant des camps et des places fortes. Tout s'y trouve borné par tracés – tout territoire y est aménagé. Ainsi le monde se change-t-il en ville, suivant une segmentarité de plus en plus dure. Corollairement, la souplesse se perd petit à petit.

46. *Ibid.*, p. 258.

47. Nous comprenons que toute hiérarchie, de même que toute évolution existent à titre dérivé. De quoi dérivent-elles ? Des abstractions humaines, répondent Deleuze et Guattari, ces mêmes abstractions dont nous avons exposé la genèse au cours du présent texte. Ainsi l'identité molaire se substitue-t-elle aux différences moléculaires, engendrant toutes sortes d'illusions rendues possibles par le langage et la technologie – en somme, par les strates alloplastiques. La hiérarchie et l'évolution font partie de ces illusions dérivées, tout comme la politique en général.

terre comme corps sans organes composé de matière primitive et libre ; et puis les strates comme organisation d'une matière formée et stratifiée. Le passage de la terre aux strates se fait par un processus de stratification. Cette stratification, c'est la double articulation qui, d'abord, prélève du contenu souple (la matière primitive), puis exprime de façon dure ce contenu (à travers l'organisation de cette matière dans des structures). La matière organisée est l'affaire des codes formels et des territoires substantiels – lesquels permettent le passage du moléculaire au molaire. Il en découle des processus d'encodage-décodage-recodage et de territorialisation-déterritorialisation-reterritorialisation. Dans ces ritournelles de nature virtuelle (la nature naturante), c'est bien la matière primitive actuelle (la nature naturée) qui est organisée – à savoir codée et territorialisée dans des systèmes, le tout sous le mode de l'expression. Les strates s'expriment d'abord physico-chimiquement (expression dépendante du contenu – par exemple, le cristal), organiquement (expression autonome – par exemple, l'ADN) et alloplastiquement, via la culture humaine (expression autonome se rapportant au monde extérieur – par exemple, la technologie et le langage).

Du reste, la déterritorialisation et le décodage de la terre sont l'affaire de lignes de fuite impuissantes ; la territorialisation et le codage, en partie l'affaire des lignes souples imperceptibles dans les sociétés primitives, et des lignes dures puissantes dans les appareils d'État modernes. L'État moderne est dur et molaire – il segmentarise tout, territorialise tout, surcode tout à l'encontre de la terre. L'emprisonnement de la matière primitive est porté à son comble. La double articulation étouffe tout dans les systèmes organisés. La multiplicité où règne la matière libre est capturée dans les binarités fictives. Les cercles où la matière se trouve formée avec souplesse sont aspirés dans un État centralitaire qui accapare tout.

Le dynamisme de la terre est cristallisé dans les formes linéaires et géométriques de l'appareil d'État.

Bref, chez Deleuze et Guattari, *le passage de la matière primitive à la politique segmentaire est le produit de la double articulation*. Une telle matière est capturée sur les corps sans organes. Après quoi, sur le plan de consistance, elle est prélevée par la double articulation, puis structurée dans des systèmes relatifs aux strates physico-chimiques, organiques ; puis, avec le développement de la Machine abstraite, suivant une diagrammatisation précise – rien n'est ici laissé au hasard – dans des systèmes relatifs aux strates alloplastiques. L'État est l'un de ces systèmes. C'est l'un des types de formes issus des divers développements de strates dans la grande Mécanosphère qu'est notre monde. En somme, c'est toute une machinerie qui engendre l'appareil d'État à travers les stratifications alloplastiques, l'expression humaine s'étendant au monde extérieur, lequel se trouve alors molarisé et endurci. Par l'entremise de la Machine abstraite, laquelle a ouvert le grand domaine de l'abstrait – le langage et la sémiotique comme expressions de contenus, sans oublier la main et la technologie en tant que contenus expressifs – la matière libre est prélevée, puis structurée dans les strates où elle devient prisonnière ; autrement dit, les contenus moléculaires souples sont exprimés dans les ensembles molaires durs. Il s'ensuit que le revers créatif du corps sans organes est étranglé par le carcan des binarités, des cercles et des lignes géométriques, au détriment de la multiplicité, du décentrement et de la courbure comme qualités de la matière primitive. Il est relié par les chaînes des sexes, des affaires et des métiers... Mais, parmi tout ça, la terre gronde, ne cesse de gronder. Le dynamisme de la nature suit son cours. Le corps sans organes souhaite qu'on lui rende ce qu'on lui a enlevé : la matière primitive, déterritorialisée. Déterritorialisation qui menace toujours les organisations trop dures, les territoires trop condensés, les régimes centralitaires qui se prennent pour de véritables trous noirs – les systèmes politiques trop étouffants...

### **Bibliographie**

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.

Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Monod Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014.



## CHAPITRE 3

---

# LE *SPINOZA* DE DELEUZE, OU COMMENT DELEUZE DEVIENT PHILOSOPHE

---

FRANCIS LAPOINTE

**D**eleuze fait-il de la philosophie ? La question peut paraître absurde et, à la limite, insolente, car il semble évident que Deleuze est philosophe. Il a toujours revendiqué ce titre et il a même écrit un livre avec Guattari à ce sujet, *Qu'est-ce que la philosophie ?* En ce sens, il est tout à fait impossible (et c'est ce que nous croyons aussi) de répondre par la négative. Pourtant, en disant cela, a-t-on véritablement répondu à la question ? Ne faut-il pas d'abord avoir déterminé ce que c'est « faire de la philosophie », avant d'affirmer que Deleuze en fait et que sa pensée se rattache bel et bien à l'histoire de cette discipline ? Après tout, nous connaissons tous des gens (célèbres ou pas) qui se disent philosophes alors que, dans les faits, nous savons parfaitement qu'ils en sont loin ! Ainsi, derrière l'absurdité apparente de la question, se cache un enjeu réel, celui de mettre en lumière la teneur philosophique de la pensée deleuzienne, enjeu qui est, à notre avis, essentiel si nous souhaitons comprendre les diverses directions ultérieures de son travail.

En fait, la nécessité de définir ce que c'est « faire de la philosophie » m'est apparue récemment, à la soutenance (brillante) de thèse d'une amie. La toute première phrase qu'elle prononça pour



défendre sa thèse fut de dire qu'elle se présentait devant son jury en tant que philosophe et que c'était donc à ce chapitre qu'elle souhaitait être jugée. Plus tard, durant la soirée, je lui mentionne que sur la route, pour venir assister à sa soutenance, j'ai lu l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume et lui demande ce qu'elle en pense. Elle me répondit alors la chose suivante qui illumina mon esprit : « moi, je ne fais pas de philosophie, je n'ai pas besoin de lire ce genre de livres-là ! » Eh oui, « réminiscence » pour moi, il y a une différence entre philosopher et faire de la philosophie, entendue cette fois au sens « traditionnel », universitaire, de la discipline (et qui implique bien sûr de lire Hume !). Les lecteurs de Foucault connaissent bien cette distinction entre le philosophe et le « faire de la philosophie », car on la retrouve tout au long de son travail. En effet, Foucault hésitera toujours à dire qu'il fait de la philosophie (comme il le mentionnera lui-même, Cuvier et Ricardo l'ont plus aidé à penser que Kant et Hegel), mais sans vouloir pour autant affirmer que son travail n'a rien à voir avec elle. Ce qui est intéressant de constater avec cette distinction, c'est que Deleuze fait les deux, c'est-à-dire qu'il philosophe sur un ensemble de choses (cinéma, littérature, politique, psychanalyse, etc.) et fait de la philosophie (pensons à ses livres d'histoire de la philosophie sur Hume, Kant, Bergson, Nietzsche, Spinoza ou encore à sa thèse *Différence et répétition*, qui respectent, à presque tous égards, le cadre « universitaire » de la philosophie<sup>1</sup>). Mon propos sera donc d'examiner ce que signifie ce

---

1. Dans sa « Lettre à un critique sévère », Deleuze explique le contexte dans lequel il a commencé son parcours : « [m]oi, j'ai fait longtemps de l'histoire de la philosophie, lu des livres sur tel ou auteurs. [...] J'ai donc commencé à faire deux livres en ce sens vagabond, *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Je ne me fais pas d'illusion : c'est encore plein d'un appareil universitaire, c'est lourd, mais il y a quelque chose que j'essaie de secouer [...] » ; Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 14-16. Bien sûr, il s'agit, dans cette lettre, de montrer son désir d'émancipation vis-à-vis du cadre rigide de la philosophie universitaire de son époque : « je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie ». Cependant, Deleuze

« faire de la philosophie » de Deleuze, définir la forme qu'il a pris dans ses premiers travaux et montrer quelles sont les conséquences de cette métaphysique deleuzienne pour nous aujourd'hui (tant pour notre compréhension de Deleuze et de ce moment des années 1960 en France auquel il a participé, que pour notre situation actuelle).

### **La philosophie ?**

Il ne faut jamais oublier que lorsque Deleuze soutient sa thèse en 1968, il est déjà âgé de 43 ans. Ce n'est donc pas la pensée d'un débutant que Deleuze présente, mais celle d'un homme mûr et qui assume déjà pleinement ses positions. De plus, tant dans son parcours professionnel que dans ses premiers livres d'histoire de la philosophie (qui sont d'ailleurs très bien reçus), rien n'éloigne Deleuze du chemin classique du futur professeur de philosophie (qu'il deviendra d'ailleurs). Recevant, à la Sorbonne, l'enseignement de Ferdinand Alquié, Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac, Deleuze sait parfaitement ce qu'implique « faire de la philosophie » dans le milieu universitaire français et c'est précisément à cette tâche (du moins, c'est notre thèse) qu'il s'attelle. Mais quelle est la compréhension de ce qu'est « faire de la philosophie » à cette époque ? Quels sont les objectifs de cette discipline ? Pour répondre à ces questions, sans trop allonger mon texte, je sollicite d'emblée un argument d'autorité. C'est la définition heideggerienne de la philosophie qui est dominante en France (comme le dira Alain Badiou : « [...] en philosophie notre temps aura été marqué, signé, par le retour de la question de l'Être. C'est pourquoi Heidegger le

---

va toujours reconnaître l'apport essentiel de cet exercice, notamment dans l'abécédaire qu'il fait avec Claire Parnet où, à la lettre H pour « histoire de la philosophie », Deleuze dira que cet exercice est, en quelque sorte, l'apprentissage nécessaire des couleurs de la philosophie et qu'avant de peindre, il faut bien avoir appris les couleurs.

domine<sup>2</sup>») et qui nous explique le mieux son ambition. Guidé par la question aristotélicienne de « ce que l'être est », voici comment Heidegger définit la philosophie :

[1]a phrase d'Aristote citée ici nous dit en direction de quoi ce que, depuis Platon, on appelle « philosophie » est en route. Elle donne une indication sur ce qu'est la philosophie. La philosophie est un certain mode d'appartenance qui rend capable de prendre en vue l'étant en tournant le regard vers ce qu'il est, en tant qu'il est étant<sup>3</sup>.

Cette définition est presque devenue banale aujourd'hui, mais il ne faut jamais négliger son importance, car c'est elle qui nous permet de penser Platon, Descartes, Hegel, Nietzsche (et Deleuze), etc., sous une même histoire, menés par un même questionnement (chacun avec ses réponses conceptuelles). Deleuze connaît très bien ce chemin qui joint philosophie et questionnement métaphysique à propos de « ce que l'être est », et c'est précisément sur celui-ci qu'il s'engage lors de ses premiers travaux. Il faut être catégorique sur ce point : Deleuze n'a jamais parlé de la fin de la philosophie ou désiré la mort de la métaphysique ; au contraire, c'est au cœur de ce questionnement qu'il a voulu d'abord établir sa pensée.

À la question posée par Arnaud Villani : « Êtes-vous un philosophe non métaphysicien ? », Deleuze a répondu : « Non, je me sens pur métaphysicien » [...]. Dans une lettre envoyée à Jean-Clet Martin en 1990 : « je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue... Je me sens un philosophe très classique<sup>4</sup> ».

---

2. Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette littérature, 1997, p. 31.

3. Martin Heidegger, *Questions I-II : qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Gallimard, 1968, p. 331.

4. Nous citons ces passages de la correspondance de Deleuze à partir de François Dosse, *Gilles Deleuze/Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris,

De la sorte, contrairement à ceux qui voient en Deleuze un philosophe de la « déconstruction », de l'irrationalité et n'amenant que la confusion du monde (un professeur « straussien » m'a même déjà dit que Deleuze était, au final, et contre lui-même, un apôtre du néolibéralisme<sup>5</sup>), nous affirmons la pleine participation de Deleuze au questionnement métaphysique de la philosophie et, par le fait même, à son histoire. Ce questionnement n'est donc pas inutile, faux ou dangereux pour Deleuze, celui-ci cherchant, à l'intérieur de cette histoire, une tradition philosophique lui permettant de livrer ses propres batailles. Cette tradition philosophique à laquelle Deleuze voudra appartenir, c'est celle de l'immanence (que l'on retrouve chez Spinoza et Duns Scot, mais aussi dans le stoïcisme ou l'empirisme de Hume). À l'aide de celle-ci, Deleuze attaque les principes métaphysiques de la transcendance, de l'Un, de la négativité ou des philosophies du sujet de son époque, qui représentent toujours, dans son travail, les positions philosophiques « ennemies ».

C'est pourquoi il est intéressant de mettre en parallèle le développement de sa philosophie de la différence, (notamment dans *Différence et répétition*) avec sa lecture de Spinoza (travail qui

---

La Découverte, 2007, p. 203. Avec Guattari, Deleuze portera le même jugement sur le statut de la philosophie : « [e]n tout cas, nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie, ce sont d'inutiles, de pénibles radotages. On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé » ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 14.

5. En fait, l'attaque était plus subtile. Il s'agissait non pas d'affirmer que Deleuze promouvait directement le néolibéralisme, mais que sa philosophie, en critiquant l'État et en refusant toutes formes de pouvoir, faisait ainsi le jeu de cette idéologie. En ce sens, pour reprendre le langage marxiste d'une certaine époque, Deleuze serait donc un « allié objectif » du néolibéralisme. Il serait facile de rétorquer que poser le débat en ces termes signifie que celui qui défend l'État et l'importance du pouvoir se retrouve à être quant à lui un allié objectif du fascisme et de l'extrême droite ! Cependant, au-delà de cette rhétorique triviale, nous croyons que la position politique deleuzienne est plus fondamentale et permet véritablement de penser notre actualité autrement ; nous y reviendrons plus bas.

survient simultanément, puisque Spinoza est l'objet de sa thèse complémentaire *Spinoza et le problème de l'expression*), car nous pouvons voir quels sont les concepts de Spinoza dont Deleuze a plus particulièrement besoin pour mener à bien sa bataille et comment cette lecture lui permet d'inscrire sa propre pensée dans la tradition métaphysique immanentiste. L'histoire de la philosophie est faite des débats/dialogues auxquels se sont livrés les philosophes entre eux (Kant contre Hume, Nietzsche contre Platon, Marx contre Hegel, etc.) et, en ce sens, Deleuze ne fait pas exception, puisqu'il rejoue pour son compte l'un de ces plus célèbres débats, celui qui oppose Spinoza à Descartes. L'enjeu de ce débat métaphysique concerne la définition de Dieu (il ne faut jamais négliger l'importance de Dieu dans l'épistémologie du Cogito cartésienne<sup>6</sup>) et le statut ontologique de l'âme qui en découle ou, en langage

6. C'est le thème de la troisième méditation dans laquelle il s'agit, pour Descartes, d'écartier l'hypothèse du Dieu trompeur. Cette nécessité de « reconnaître » l'idée de la perfection divine en nous afin de fonder, par la suite, les vérités du Cogito, est au cœur de la seconde objection qui sera faite aux *Méditations* de Descartes. Mersenne lui pose alors le problème suivant : quel rôle peut véritablement jouer la connaissance de Dieu dans la connaissance que nous avons des créatures, si nous acceptons le principe qu'un athée peut très bien connaître, clairement et distinctement, les vérités éternelles du triangle par exemple. La réponse que fera Descartes à cette objection nous démontre bien sa réticence à libérer complètement, et univoquement, le Cogito : « [o]r, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes ». Jean-Luc Marion, suivant Alquié sur ce point, voit lui aussi en Descartes non seulement un philosophe de la transcendance, mais un philosophe chez qui c'est cette transcendance de Dieu qui conditionne le réel : « [l]'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendantale de la possibilité du fini... L'infini s'impose donc comme le premier nom propre de Dieu pour, au moins, deux motifs : d'abord parce que lui seul peut rendre la substantialité attribuable à Dieu sans univocité ; ensuite parce qu'il fait concevoir Dieu comme l'a priori de l'expérience finie et des objets finis de l'expérience » ; Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 2004,

plus contemporain, celui du rôle fondateur du sujet. Si le terme « postmodernité » a un sens pour caractériser ce qu'on a appelé la « pensée 68 », c'est bien dans cette façon de remettre à l'avant-scène le « drame » de la Modernité (Hegel disait de Descartes qu'il était le « Christophe Colomb de la Modernité »), soit celui de la possible, ou non, autodétermination du sujet.

### Quelle métaphysique ?

Philosophie et questionnement métaphysique sont donc liés. Mais quelle métaphysique Deleuze retrouve-t-il chez Spinoza ? La position de Spinoza est célèbre et connue de tous : il n'existe qu'une seule substance, Dieu, de laquelle s'exprime une infinité d'attributs. Dieu est, selon la sixième définition de la première partie de l'*Éthique*, « absolument infini<sup>7</sup> ». L'immanence se traduit donc par le fait que Dieu est tout ce qui est et que tout ce qui est, est tout ce que Dieu peut être. Ainsi, au cœur de cette position, il s'agit de mettre fin à la séparation ontologique entre Dieu et ses créatures (comme c'est le cas dans une métaphysique de la transcendance où Dieu est toujours extérieur à l'être qu'il a créé, puisqu'il est, pour reprendre la définition de Descartes, « infiniment parfait ») et de faire régner l'univocité. C'est précisément cette égalité de Dieu à l'être qui vaudra à Spinoza toutes les accusations de panthéisme, mais qui, pour Deleuze, signifie la possibilité de penser l'« anarchie couronnée » de l'être, c'est-à-dire une métaphysique dans laquelle tous les modes sont sur le même plan que Dieu. Dieu se dit seulement de la différence qu'il exprime et, en s'appuyant sur cette

---

p. 241-242. Bref, le subjectivisme que l'on attribue à Descartes n'est peut-être pas aussi « clair » et définitif que ce qu'il deviendra dans l'existentialisme sartrien.

7. « Par Dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » ; Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Gallimard, 1954, p. 65.

identité entre ce que Spinoza nomme la Nature naturante et la Nature naturée, Deleuze peut développer une philosophie de la différence dans laquelle l'être «est» production de différences. Deleuze affirmera ainsi penser la «différence pour elle-même», sans subordination à l'Un. Deux concepts aideront particulièrement Deleuze dans cette tâche, celui du «virtuel» et celui de l'«actuel». En fait, dès son livre sur Bergson (c'est-à-dire en 1956), cette conception de l'être qui est, et fait, la différence, sera au cœur de sa réflexion métaphysique. Voici comment Deleuze définit alors le concept de *virtuel*: «[q]ue veut dire Bergson, quand il parle d'élan vital? Il s'agit toujours d'une virtualité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser: c'est l'essence de la vie, de procéder "par dissociation et dédoublement", par "dichotomie"<sup>8</sup>».

Bien que Deleuze emploie ici un vocabulaire plus «vitaliste» que celui que l'on retrouve dans l'*Éthique* de Spinoza, nous voyons que c'est le même principe qui est en jeu. Dans les deux cas, il s'agit de montrer comment l'être se définit seulement comme une production de différences. Que l'on parle de Dieu qui s'exprime à travers une infinité d'attributs ou de l'essence de la vie qui procède par «dédoublement», l'objectif est toujours de penser l'expressivité de l'être par la différence, sans jamais reconduire celle-ci sous la forme de l'Un, l'Identique, le Semblable, tel un rapport du Modèle à sa copie. Le virtuel c'est donc, pour Deleuze, la genèse immanente de la différence, la Nature naturante. Quant à l'actuel, il représente l'autre pôle de la différence, soit celui de la Nature naturée et de ce que Spinoza nomme les modes, c'est-à-dire les façons par lesquelles Dieu s'exprime, ses manières d'être. L'actuel, c'est l'expression du virtuel. Cependant, bien que cette relation entre l'actuel et le virtuel laisse croire que ce dernier est plus vaste que ce qu'il actualise, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit assimilable, selon Deleuze, au possible aristotélicien. Le virtuel, ce

8. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2011, p. 96.

n'est pas une réserve de possibilités non encore actualisées, car dans une métaphysique immanentiste, rien ne peut être extérieur à l'être et Dieu n'est jamais séparé de sa puissance<sup>9</sup>. Pour expliquer cette réalité non actuelle du virtuel, Deleuze prendra, dans son livre de 1988 sur Leibniz, l'exemple des notes de la gamme qui sont certes inséparables de leur processus d'actualisation (sinon, il n'y a pas de concert), mais qui existent, c'est-à-dire qu'elles sont réelles, dans l'être, sans ces processus<sup>10</sup>.

C'est dans *Différence et répétition* que Deleuze élaborera le plus ces concepts de virtuel et d'actuel et tâchera d'examiner, en détail, leur relation réciproque. En fait, pour Deleuze, la différence se produit de deux façons. D'abord, il y a la « différenciation » de la différence qui concerne le virtuel et puis il y a une « différenciation » de la différence qui concerne cette fois l'actuel. Une première différenciation du virtuel parce que Dieu s'exprime par l'entremise d'une infinité d'attributs et d'une infinité de manières, et puis, une seconde différenciation de l'actuel parce les manières d'être par lesquelles Dieu s'exprime sont elles-mêmes aux prises avec un processus de différenciation interne<sup>11</sup>. En effet, si l'être se dit seulement de la différence qu'il exprime, la différence dont il se dit, son actualité,

- 
9. «Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel. Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits [...] Le seul danger en tout ceci, c'est de confondre le virtuel et le possible. Car le possible s'oppose au réel; le processus du possible est donc une "réalisation". Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation»; Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008, p. 269-273.
10. «Et les notes de la gamme sont des objets éternels, pures Virtualités qui s'actualisent dans les sources [...]»; Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 109.
11. «Nous appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l'Idée; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité [...]»; Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 267.



est elle aussi une expression de différence. L'actuel, c'est donc une différence qui se « fait » dans la différence.

Mais alors, la question qui se pose est la suivante : comment deux types de différence peuvent-ils coexister au sein d'une seule substance ? Deleuze résout ce problème en affirmant que ces deux types de différence sont certes réellement distincts l'un de l'autre, mais que lorsqu'ils s'actualisent, ils se retrouvent sur un même plan univoque. Chez Spinoza, Pensée et Étendue sont deux attributs réellement distincts de Dieu, mais lorsqu'il s'actualise sous la forme « humaine » par exemple, ne forme plus qu'une seule et unique manière d'être de Dieu. En s'appuyant sur ce principe, Deleuze dira que la différence du virtuel est une différence *qualitative*, c'est-à-dire qu'elle ne peut se modifier sans changer complètement de nature. Pour expliquer cela, Deleuze reprend l'exemple du souvenir. Ce dernier est, selon lui, une synthèse instantanée de différentes sensations du passé qui se contractent en telle ou telle image présente (Albertine à la plage). Cependant, si l'une de ses sensations vient à manquer, c'est l'ensemble du souvenir qui s'effondre et prend une autre forme (que serait le souvenir d'Albertine à la plage sans l'écoute de la mélodie de Vinteuil et le goût des madeleines, etc.). La différence de l'actuel est, quant à elle, une différence « quantitative » qui fonctionne par intensité, degré de puissance, selon ce qui fait augmenter ou diminuer la puissance d'agir du mode en question. Dans cette optique, l'essence du mode est précisément de se « modifier », c'est-à-dire de subir des variations dans l'actualisation de son être, de sa puissance. Par exemple, le corps humain se détermine selon la composition de ses différentes parties (le cœur, le cerveau, le foie, etc., avec chacun leur rapport de vitesse respectif), composition qui se modifie constamment (selon l'âge, les maladies, l'entraînement, etc.), mais sans pour autant changer sa nature de corps humain (du moins, jusqu'à ce que cet équilibre se rompe définitivement)<sup>12</sup>.

---

12. « L'important, c'est que la décomposition du mixte nous révèle deux types de "multiplicité". L'une est représentée par l'espace (ou plutôt, si nous tenons

Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari vont illustrer ce double jeu de la différence dans la couverture de l'un de leur chapitre à l'aide d'un homard, allant jusqu'à dire que Dieu lui-même est un homard! À l'aide de Spinoza, Deleuze développe une conception «bi-univoque» de l'être et c'est en s'appuyant sur cette tradition immanentiste qu'il poursuivra toujours ses recherches.

### Quelle subjectivité?

Il est très rare qu'un philosophe s'engage sur les chemins de la métaphysique sans vouloir se servir des réponses qu'il trouve pour comprendre ce qu'est et peut l'homme. Après tout, Spinoza n'a-t-il pas développé sa métaphysique de l'immanence dans un livre qui s'intitule *Éthique*? C'est pourquoi il est important de poursuivre notre examen de la lecture deleuzienne de Spinoza et de nous demander ce que Deleuze retient de la définition de l'âme de Spinoza. Là aussi, la position de ce dernier est célèbre et connue de tous : l'âme est, selon la démonstration qui suit la proposition XIII de la seconde partie de l'*Éthique*, l'idée d'un corps en acte, ce qui signifie que non seulement l'âme humaine est un mode (et non pas une substance comme le prétend Descartes<sup>13</sup>), mais qu'elle est

---

compte de toutes les nuances, par le mélange impur du temps homogène) : c'est une multiplicité d'extériorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de différence de degré, une multiplicité numérique, discontinue et actuelle. L'autre se présente sans la durée pure ; c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de différence de nature, une multiplicité virtuelle et continue, irréductible au nombre » ; Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 30-31.

13. « Donc l'objet de l'idée constituant l'âme humaine est le corps, et le corps existant en acte ». Dans le corollaire qui suit, Spinoza illustre les conséquences de cette relation indissociable de l'âme et du corps : « [d]où suit que l'homme consiste en une âme et un corps et que le corps humain existe comme nous le sentons » ; Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, p. 129. L'argument ontologique démontrant que l'âme et le corps sont des modes et non des substances est le suivant : l'homme ne peut pas être la cause adéquate de sa propre existence, car il a toujours nécessairement besoin d'autres choses que lui-même pour être ce qu'il est, ce qui fait en sorte que, contrairement

aussi unie, ontologiquement, au corps dont elle est l'idée. Chez Descartes, la séparation de l'âme et du corps est fondamentale, puisque c'est uniquement grâce à elle qu'il est possible de poser, dans ses *Méditations*, l'autodétermination épistémologique du Cogito (en permettant à l'âme d'avoir une pensée claire et distincte, non affectée par ce qui arrive à son corps). Les sens et les corps peuvent bien tromper l'âme, mais à partir du moment où elle pense, elle obtient, par sa seule pensée, une première vérité indubitable (à partir de laquelle les autres vérités trouveront leur fondement), elle existe.

En fait, cette séparation de l'âme et du corps est fondamentale à deux niveaux chez Descartes : premièrement, sur le plan épistémologique, c'est elle qui permet de montrer comment l'âme, par l'intermédiaire de sa faculté de juger peut et doit sélectionner (avec méthode) les idées vraies de celles qui sont fausses. Deuxièmement, sur le plan moral, c'est aussi la séparation de l'âme et du corps qui permet de « responsabiliser » l'âme du contenu de ses idées et de la maîtrise de son corps. Cependant, le dualisme cartésien, sur lequel la princesse Élisabeth<sup>14</sup> insistera tant dans sa correspondance avec Descartes (correspondance qui le mènera à rédiger *Les passions de*

---

à Dieu qui « est » nécessairement, il se peut très bien que cet homme soit ou ne soit pas. L'homme est une partie de la Nature entière et subit donc ses effets sur lui.

14. La princesse mentionne souvent à Descartes la difficulté qu'elle éprouve à se consacrer pleinement à la science en raison des afflictions de son corps : « [...] j'avoue que je trouve de la difficulté à séparer des sens et de l'imagination des choses qui y sont constamment représentées par discours et par lettres, que je ne saurais éviter sans pécher contre mon devoir. Je considère bien qu'en effaçant d'une affaire tout ce qui me la rend fâcheuse, j'en jugerais tout aussi sainement et y trouverais aussitôt les remèdes que l'affection que j'y apporte. Mais je ne l'ai jamais su pratiquer qu'après que la passion avait joué son rôle. Il y a quelque chose de surprenant dans les malheurs, quoi que prévus, dont je ne suis maîtresse qu'après un certain temps, auquel mon corps se désordonne si fort, qu'il me faut plusieurs mois pour le remettre, qui ne passent guère sans quelque nouveau sujet de trouble » ; lettre d'Élisabeth à Descartes, 22 juin 1645, cité à partir de René Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, introduction par Jean-Marie et Michelle Beyssad, Paris, GF Flammarion, 1989, p. 104-105.

*l'âme*), pose le problème existentiel suivant : pourquoi l'âme, si elle est séparée substantiellement du corps, subit-elle néanmoins les effets de ce dernier sur ses idées ? L'âme peut-elle véritablement s'extraire (tel un pilote de son navire) de ce qui arrive à son corps et choisir les idées qu'elle a ? Chez Spinoza, ce problème moral et épistémologique au cœur du cartésianisme est complètement détourné, car aucune séparation n'est possible, l'âme « est » l'idée du corps, c'est-à-dire qu'elle traduit immédiatement, en idées, ce qui arrive à son corps. En ce sens, lorsque l'on pense au nombre de choses qui arrivent à notre corps, nous comprenons rapidement que l'âme devient, dans une telle conception, une gigantesque machine à produire des idées.

Pour Deleuze, cette conception spinoziste de l'âme est d'une importance capitale (j'écarte ici les questions entourant l'ambition libératrice de l'épistémologie de Spinoza, c'est-à-dire le troisième genre de connaissance), puisqu'elle lui permet de penser, métaphysique à l'appui, l'âme comme étant littéralement débordée par son propre processus de production d'idées, devenant ce qu'il nomme, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, un automate spirituel.

L'âme est une espèce d'automate spirituel, c'est-à-dire : en pensant, nous n'obéissons qu'aux lois de la pensée, lois qui déterminent à la fois la forme et le contenu de l'idée vraie, qui nous font enchaîner les idées d'après leurs propres causes et suivant notre propre puissance, si bien que nous ne connaissons pas notre puissance de comprendre sans connaître par les causes toutes les choses qui tombent sous cette puissance<sup>15</sup>.

L'âme enchaîne, selon les lois nécessaires de la pensée, ses idées les unes après les autres sans jamais être en mesure de s'extraire, diriger, ni même contrarier ce processus de traduction. L'âme n'est

---

15. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 126.

pas, selon la formule consacrée de Spinoza, un « empire dans un empire »<sup>16</sup>. Ainsi, concevoir l'âme, comme le fait Descartes (et toutes les philosophies du sujet qui placent, dans la subjectivité, le point de départ de la connaissance), est, pour Spinoza (et Deleuze, lecteur de Spinoza), ridicule. Le Je, comme toutes les autres idées de l'âme, découlent de la façon dont nous sentons notre corps et cette idée d'un Je en soi est donc une idée « imaginaire ». Comme Spinoza le dira si bien lui-même, les hommes s'imaginent (parce que la sensation d'autonomie est très forte dans l'âme) qu'ils sont la cause de leurs idées (celle d'aller marcher par exemple), alors qu'ils ignorent toutes les causes qui ont été nécessaires à leur production (l'âme ignore tout ce qui a été nécessaire pour la disposer, à cet instant, à la marche. Elle n'est donc pas la « cause adéquate » de cette activité<sup>17</sup>). En s'appuyant sur Spinoza, Deleuze peut ainsi attaquer directement le subjectivisme cartésien, à la fois sur le plan moral (non plus établir une philosophie morale de la transcendance dans laquelle il existe toujours « l'Un supérieur à l'être », mais une philosophie « éthique », quantitative, où chaque mode va jusqu'au bout de ce qu'il peut) et épistémologique (ré-établir l'imagination et l'inconscient dans la puissance de connaître de l'âme). Pour

---

16. Ouverture de la troisième partie de *L'Éthique* (Spinoza, *op. cit.*, p. 179).

17. « Les hommes, donc, se trompent en ce qu'ils pensent être libres; et cette opinion consiste uniquement pour eux à être conscients de leurs actions, et ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés »; scolie de la XXXV<sup>e</sup> proposition de la seconde partie de *L'Éthique* (Spinoza *op. cit.* p. 153). Dans la scolie de la II<sup>e</sup> proposition de la troisième partie, Spinoza explique cette ignorance de l'âme par son inconnissance de tout ce que peut son corps : « [p]ersonne, en effet, n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la Nature [...] le corps peut ou ne peut pas faire. [...] En outre, personne ne sait de quelle manière ou par quels moyens l'âme met le corps en mouvement, ni combien de degré de mouvement elle peut lui imprimer, et avec quelle vitesse elle peut le mouvoir. D'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du corps a son origine dans l'âme [...] ne savent ce qu'ils disent [...] »; *ibid.*, p. 184. Ce principe de l'inconnissance de ce que peut un corps sera fondamental dans toute la philosophie deleuzienne.

Deleuze, Spinoza permet de « penser l'impensé de la pensée », de mettre fin au « mythe » de l'autodétermination du sujet et ainsi relativiser la puissance fondatrice du Je dans l'âme. Deleuze dira que le Je est fêlé.

Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. [...] D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure [...] Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi [...] <sup>18</sup>.

La formule de Deleuze ne pouvait pas être mieux choisie : le *Je s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui*. Cela signifie que non seulement l'idée d'un Je dans l'âme, pour être l'idée qu'elle est, dépend du dehors (et de ce qui arrive à son corps), mais que le contenu expressif de cette idée est lui-même l'expression de ce dehors. Pour reprendre l'exemple de Descartes dans ses *Méditations* (et sur lequel s'appuiera Foucault dans son *Histoire de la folie*), le fou, qui s'imagine être roi alors qu'il est très pauvre, forme cette idée en fonction des affects de son corps qui le disposent à s'imaginer de la sorte (son Je roi n'est pas une faute comme le prétend Descartes, car son âme « est » l'idée de son corps), mais cette idée de royauté est elle-même l'expression d'un dehors en lui. Aucun Je, métaphysiquement parlant, ne peut être la « cause adéquate » de l'idée qu'il est. Dans cette perspective, si Deleuze refuse de donner au sujet un statut fondateur, ce n'est pas par caprice, goût du défi ou au nom d'un irrationalisme pur et simple, mais uniquement parce que, dans une métaphysique immanentiste, le sujet ne peut jamais prétendre posséder un tel statut.

---

18. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 116-117.

## Et nous aujourd'hui ?

Cette conception d'une subjectivité passive est au cœur de toute la pensée deleuzienne et va se renforcer encore davantage suite à sa rencontre avec Guattari. Cependant, il faut bien voir que cette critique du statut fondateur du sujet n'est pas juste celle de Deleuze ou de Guattari, mais bien celle de tout ce moment des années 1960 en France. En effet, que l'on pense au structuralisme, à la psychanalyse lacanienne, au marxisme d'Althusser, en passant par la déconstruction, tous ces courants se retrouvent devant le même constat (dans leurs « sciences » respectives) : l'incapacité du sujet à fonder dorénavant quoi que ce soit. Cette crise de la subjectivité, c'est aussi celle que nous décrit par exemple Foucault dans *Les mots et les choses* lorsqu'il parle du *doublé empirico-transcendantal* (comment le sujet peut-il être à la fois sujet et objet de la connaissance ?) et de la *mort de l'homme*. L'apport de Deleuze à ce moment de pensée est important, car c'est précisément l'intention philosophique de son travail qui nous permet d'inscrire cette crise de la subjectivité dans un questionnement plus vaste que sa stricte actualité. Cette crise de la subjectivité trouve avec Deleuze une métaphysique qui la légitime dans l'histoire de la philosophie et qui nous prouve (malgré ce que certains, d'hier et d'aujourd'hui, voudraient nous faire croire) que ce moment de la « pensée 68 » n'a pas juste été une tempête sans fond qui a traversé Paris.

Cependant, la philosophie de Deleuze donne beaucoup plus qu'une légitimité métaphysique à ce moment de la pensée française, puisqu'il nous offre aussi, à nous aujourd'hui, la possibilité de nous penser autrement. À notre avis, jamais plus que de nos jours, dans un monde où règne sans partage le capitalisme (comme le dit Zizek, il semble plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme) et où nous assistons à une véritable « surabondance » de subjectivité, la philosophie deleuzienne du Je fêlé a été aussi nécessaire. Le néolibéralisme promet, sans même parfois s'en

rendre compte, une métaphysique de la « raison instrumentale » (de l'*homo œconomicus*), c'est-à-dire une métaphysique où chaque Je s'autodétermine selon un calcul d'optimisation de ses intérêts économiques. C'est le rêve de l'autoréalisation de soi (du *self made man*) dans lequel il s'agit de devenir entrepreneur de sa vie, de faire la mise en marché de soi-même. Mais si le Je est fêlé, comme nous l'indique Deleuze, comment est-il possible de « connaître » quels sont ses intérêts ? La rue Sainte-Catherine à Montréal n'est-elle pas remplie de commerces fermés par des gens qui poursuivaient pourtant leurs intérêts ? Ce principe du néolibéralisme est donc attaqué à la « racine » par la métaphysique deleuzienne. Le milliardaire ne doit pas qu'à lui-même sa fortune, puisqu'il ne peut jamais être la cause adéquate du capitalisme qui permet son enrichissement, ni même être en mesure de vouloir l'intensité de son désir (d'autres auraient arrêté de s'enrichir bien avant le milliard). Penser la fêlure du Je nous semble essentiel, car faire la promotion, telle que nous le faisons aujourd'hui, de ce modèle entrepreneurial de soi c'est un peu comme si nous affirmions que la valeur humaine se mesurait à sa capacité de gravir l'Everest, alors que nous savons bien qu'ontologiquement parlant tous les humains n'ont pas le « corps » pour accomplir une telle ascension. Cette critique radicale du néolibéralisme par la philosophie deleuzienne n'est peut-être pas très révolutionnaire, ni très politique, mais c'est peut-être la seule qu'il nous reste pour ne pas accepter d'entériner cette métaphysique du soi et soutenir les inégalités (et la folie) produites par ce système de pensée économique. C'est pourquoi, pour reprendre la phrase de Foucault, nous gardons, nous aussi, l'espoir qu'un jour peut-être, ce siècle soit deleuzien<sup>19</sup>.

---

19. Par contre, il ne faut pas croire que cette critique de l'autoréalisation de soi-même au cœur de la métaphysique du néolibéralisme signifie un abandon de la réflexion politique chez Deleuze. Au contraire, tout comme la critique du libre-arbitre chez Spinoza ne signifie pas que ce dernier abandonne toute réflexion politique, il s'agit pour Deleuze de montrer les conditions immanentes d'exercice du pouvoir. Reprenant le *conatus* spinoziste voulant



### Bibliographie

- Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette littérature, 1997.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2008.
- Deleuze Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2011.
- Deleuze Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, 2003.
- Descartes René, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, introduction par Jean-Marie et Michelle Beyssad, GF Flammarion, Paris, 1989.
- Dosse François, *Gilles Deleuze/Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Heidegger Martin, *Questions I-II: qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Gallimard, TEL, 1968.
- Marion Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, Épipiméthée, 2004.
- Spinoza Baruch, *Éthique* (trad. Roland Caillois), Paris, Gallimard, 1954.

---

que chaque corps aille jusqu'au bout de ce que sa puissance lui permet d'aller, Deleuze affirme qu'il en va de même pour un corps politique. De la sorte, tout comme pour sa critique de la pensée dialectique, il ne s'agit pas d'affirmer que la pensée néolibérale est sans effet, mais de montrer ses conditions de possibilité. Recadrer dans une perspective immanentiste, cela nous permet ainsi de reconnaître le « mensonge » métaphysique sur lequel le néolibéralisme repose et ainsi de ne pas entériner ce pouvoir politique.

DEUXIÈME PARTIE



**DIFFÉRENCE ET PHILOSOPHIE**



## CHAPITRE 4

---

# GILLES DELEUZE : DE LA REPRÉSENTATION À LA VIE

---

MARTIN ROBERT

**L**e mouvement de pensée accompli dans la thèse doctorale *Différence et répétition* de Gilles Deleuze est double : il est, tout à la fois, travail philosophique de conceptualisation et technique d'écriture animée par un style. Deleuze choisit le concept de *différence* pour parler de ce qui le préoccupe dans ce livre. Ce terme est souvent répété au fil du texte et sa force d'évocation s'amplifie et bouge en s'ajustant aux énoncés auxquels Deleuze l'intègre. Malgré ce travail de conceptualisation dans lequel il est inséré, le concept de différence ne peut cependant en aucun cas s'identifier à la différence, qui reste obscure, excessive, indicible, jaillissante à partir d'elle-même, toujours-déjà disparue, radicalement singulière. La différence ne fait que passer, mais justement, elle ne fait que cela, elle passe toujours, s'engloutissant dans le temps, toujours-déjà disparue et répétée, différente. La différence est irréprésentable. Et, réciproquement, la représentation pour Deleuze fait taire la différence, car elle parle à sa place, en son nom. Deleuze écrit dans son livre sur la philosophie de Kant :

[c]e qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : représentation implique une reprise active de ce qui se présente

[...] Représentation veut dire synthèse de ce qui se présente. La synthèse consiste donc en ceci : une diversité est représentée, c'est-à-dire posée comme renfermée dans une représentation<sup>1</sup>.

Re-présentation désigne donc une reprise active, sous forme de synthèse dans l'idée, du réel foisonnant qui se présente. Le monde de la représentation se fait ainsi d'images fixes. Au nom de la différence, toute l'entreprise philosophique du livre *Différence et répétition* peut ainsi se comprendre comme une critique de la représentation. Les représentations y sont critiquées en ce qu'elles étouffent la différence irréductible du chaos réel, qu'elles appauvrissent, qu'elles raréfient le foisonnement vital du monde. Peut-on imaginer la différence ? Si l'on essaie d'imaginer l'ensemble de ce qui, en cette seconde précise, bouge dans l'univers, du plus infime mouvement d'une cellule jusqu'au tourbillonnement des galaxies, tout de suite, on sera ramenés à notre finitude. Ce que l'on apercevra, ce ne sera pas la différence elle-même, mais bien une représentation, que l'on a produite et qui nous appartient. Autrement dit, l'événement de l'être excède nécessairement la faculté de représentation. Cette représentation ne concernera donc pas la différence, ou alors seulement comme une différence parmi d'autres. On ne bouclera pas la différence dans une image, car elle ne se fait pas d'unités semblables à des atomes, qui bougeraient telles de petites billes. La différence, ce n'est pas des unités qui bougent, mais le mouvement lui-même. Ce mouvement ne se voit pas, il n'est pas extensif, ce n'est pas une grandeur : c'est une intensité, fuyant hors du représentable et cela, même si l'on tente d'en capter l'excès par une représentation orgique.

Le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (orgique). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la différence ; de donner une perspective insoupçonnée à la représentation,

---

1. Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 11.

c'est-à-dire d'inventer des techniques théologiques, scientifiques, esthétiques qui lui permettent d'intégrer la profondeur de la différence en soi ; de faire que la représentation conquière l'obscur ; qu'elle comprenne l'évanouissement de la différence trop petite et le démembrement de la différence trop grande ; qu'elle capte la puissance de l'étourdissement, de l'ivresse, de la cruauté, même de la mort. Bref, il s'agit de faire couler un peu du sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon. Cet effort a pénétré de tout temps le monde de la représentation. [...] Mais, rien n'a changé, la différence reste frappée de malédiction, on a seulement découvert des moyens plus subtils et plus sublimes de la faire expier, ou de la soumettre, de la racheter sous les catégories de la représentation. [...] Bref, la représentation a beau devenir infinie, *elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement*. Il lui faut un monde convergent, monocentré : un monde où l'on n'est ivre qu'en apparence, où la raison fait l'ivrogne et chante un air dionysiaque, mais c'est encore la raison « pure »<sup>2</sup>.

Seulement voilà : comment un texte philosophique comme celui du livre *Différence et répétition* de Gilles Deleuze, composé suivant – et suivant scrupuleusement – les règles d'une grammaire, un texte explicitement inscrit dans une histoire de la pensée à laquelle l'auteur accède par des textes, et un texte fondé sur le prétexte d'un propos clair ; comment un tel livre peut-il prétendre à une critique radicale des représentations ? Voici le paradoxe que je mets sur la table : on dirait, dans la mesure où il travaille avec des concepts, avec des images, avec des métaphores et des références, on dirait que Deleuze se tient lui-même dans le monde des représentations. D'autant plus qu'il utilise, non seulement des concepts, mais encore ce qui ressemble étrangement à des maîtres mots, à commencer par celui de *différence*. Pourtant, il reste clair quant à sa volonté de libérer les *étants* irréprésentables, de dégager, des noms communs

---

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 337-339.

et propres auxquels ils se rapportent, le mouvement pur des verbes. Comment penser ce paradoxe apparent ?

Voici ce que je propose : je propose de saisir le texte de *Différence et répétition*, non pas au niveau des concepts qu'il présente, mais plutôt au niveau de son style. Je crois en effet que le paradoxe dont je viens de parler se résorbe dans la pratique, par Deleuze, d'une écriture non représentative. J'invite autrement dit à remarquer, dans le texte de *Différence et répétition*, ce qui, à même le travail conceptuel, relève d'une pratique de l'écriture ; ce qu'en somme le travail philosophique doit à l'expression poétique. Je veux montrer que, par son style, qui puise à la source littéraire (Blanchot, Borges, Camus, Joyce, Proust), Deleuze écrit, non pour représenter sa pensée, ou des objets extérieurs, dans un texte, mais plutôt, il écrit afin d'indiquer l'indescriptible pour intensifier l'agitation de la différence. Autrement dit, l'écriture deleuzienne ne pointe pas du doigt en nommant ; elle provoque, par son relief, ses couleurs, son rythme et son art de l'agencement lexical, l'intuition d'un contact immédiat avec la différence, s'inspirant par là de Kierkegaard et de Nietzsche, parmi d'autres.

Kierkegaard et Nietzsche sont de ceux qui apportent à la philosophie de nouveaux moyens d'expression. On parle volontiers, à leur propos, d'un dépassement de la philosophie. Or ce qui est en question dans toute leur œuvre, c'est le mouvement. [...] Ils veulent mettre la métaphysique en mouvement, en activité. Ils veulent la faire passer à l'acte, et aux actes immédiats. Il ne leur suffit donc pas de proposer une nouvelle représentation du mouvement ; la représentation est déjà médiation. Il s'agit au contraire de produire dans l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; il s'agit de faire du mouvement même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournolements, des gravitations, des danses et des sauts qui

atteignent directement l'esprit. Cela, c'est une idée d'homme de théâtre, une idée de metteur en scène – en avance sur son temps<sup>3</sup>.

Je commenterai d'abord cette écriture non représentative, cette écriture critique de la représentation, maniée par Deleuze dans le texte de *Différence et répétition*. Je m'attarderai en premier lieu, pour ainsi dire, à la lettre de son style. Puis, je problématiserai l'esprit du style de Deleuze dans ce livre, à savoir la justification philosophique de ce style vis-à-vis de l'ontologie de la différence dont il procède et à laquelle il nous convie. Ce qui m'amènera à conclure que, par son style, le livre *Différence et répétition* comporte une valeur pédagogique singulière, une pédagogie de la différence dont Deleuze s'est rendu par lui le maître.

### La main de Deleuze

Le « style » est dans son origine antique l'outil d'os ou de bois, parfois de métal, employé pour écrire sur des tablettes de cire. Muni d'une extrémité évasée pour lisser la cire (l'équivalent de la gomme à effacer) et d'une autre, pointue, qui « servait à écrire, à former des sillons dans la cire, ainsi que l'indiquent dans une métaphore agricole de nombreux auteurs »<sup>4</sup>, le stylet est utilisé ensuite au long de l'époque médiévale par les lettrés, sans doute par des administrateurs de comptes aussi. Deleuze, lorsqu'il tient son stylo dans sa main pour rédiger ses livres, ne trace pas des sillons dans la cire, mais plutôt, par son style, il devient comme Beckett, celui qui, écrit-il, « parlait de “forer des trous” dans le langage pour voir et entendre “ce qui est tapi derrière” »<sup>5</sup>. La ligne d'une lettre, son tracé, dissimule l'autre chose, prête à s'en évader, à fuir. Comment

---

3. *Ibid.*, p. 16.

4. Élisabeth Lalou, « Les tablettes de cire médiévales », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, tome 147, 1989, p. 128.

5. Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 9.



tracer des lettres de l'alphabet de manière à ce que le langage écrit devienne une matière volatile? Comment par le style tracer sur la page des sillons, mais le faire comme l'écrivain: celui qui «entraîne la langue hors des sillons coutumiers, [qui] la fait *délirer*»? Comment Deleuze fait-il délirer sa langue à la pointe de son style?

Quiconque mène des recherches dans des séries d'archives manuscrites, soit privées soit précédant l'usage administratif de l'imprimerie, sait bien qu'on peut – la paléographie s'y applique notamment – rapporter un document à celui qui l'a écrit en reconnaissant une «main». La main comme manière d'écrire et apparence de la calligraphie. C'est utile par exemple dans l'analyse d'une série de documents anonymes, tels des codex transcrits sur une longue durée par différents moines copistes. On rapprochera des feuillets disparates en reconnaissant une main. Si l'on devait dénicher les textes de Deleuze comme l'on repère des documents d'archives oubliés, sans savoir qui les avait écrits, à quoi reconnaîtrait-on sa main, sa patte, sa griffe?

Il s'agit en l'occurrence d'un problème philosophique. Le problème de l'écriture de Deleuze est celui-ci: si soumettre le langage à des fins de représentation revient à usurper la différence en lui faisant porter le masque de concepts unifiés, comment on en sort? Comment par le style faire l'expérience d'un langage qui abolit les images dogmatiques pour laisser la différence *exister* (littéralement se tenir dehors, *sistere ex*) sans tenter de la ramener vers un intérieur? Comment se joue, dans le texte, cette pratique de l'écriture capable de faire sentir l'existence sub-représentative, infra-subjective, de la différence, libérée de la monarchie de l'image qui prétend la saisir? Deleuze aborde ce problème dans son *Abécédaire*, à S pour Style.

Moi, je crois que le style, il y a deux choses dans un style. [...] On fait subir à la langue dans laquelle on parle et on écrit, on fait subir un certain traitement à cette langue. Pas un traitement artificiel, volontaire, etc. Un traitement qui mobilise tout: la volonté de

l'auteur, mais aussi ses envies, ses désirs, ses besoins, ses nécessités. On fait subir à la langue un traitement syntaxique original. Ça peut être [...] faire bégayer la langue [...] ou, ce qui n'est pas la même chose, faire balbutier la langue. [...] Un styliste, c'est quelqu'un qui crée dans sa langue une langue étrangère<sup>6</sup>. [...] Et deuxièmement, en même temps que le premier aspect, à savoir, on fait subir à la syntaxe un traitement déformateur, contorsionnant, mais nécessaire, qui constitue comme une langue étrangère dans la langue dans laquelle on écrit, eh bien, en même temps, le deuxième point c'est que, par là même, on pousse cette fois-ci *tout le langage* jusqu'à une espèce de limite. La limite, le bord qui le sépare de la musique. On produit une espèce de musique. [...] Le problème du style, pour moi, je le vis, ça oui. J'écris pas en me disant : le style, on verra après. Je sais bien que j'obtiendrai pas le mouvement des concepts que je souhaite, si ça passe pas par le style.

Deleuze trace donc avant tout son texte avec des sons portés par les lettres de l'alphabet dans leur usage francophone – et quelle célébration de la langue française ! Pour reconnaître sa patte, il semble qu'il faille écouter le texte de Deleuze pour trouver sa musique. Il semble du reste qu'en la matière, Deleuze ait affectionné le poète roumain (écrivant en français) Gherasim Luca, qu'il cite souvent en exemple. On comprend avec lui ce que cela veut dire, faire bégayer la langue. Et c'est autre chose que de bloquer l'élocution pour la syncoper. Il s'agit plutôt d'activer le potentiel, interne à la langue, d'un bégaiement créant une nouvelle langue, affirmative, par où le staccato du débit ne représente pas un manque eu égard à une phrase correctement prononcée, mais présente une exclamation nouvelle dont la puissance affirmative se trouve intensifiée par ce bégaiement.

---

6. Deleuze aimait répéter cette formule de Proust : « les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère » ; Tirée de *Contre Sainte-Beuve*, on la trouve en exergue de *Critique et clinique*.

Si la parole de Gherasim Luca est ainsi éminemment poétique, c'est parce qu'il fait du bégaiement un affect de la langue, non pas une affection de la parole. C'est toute la langue qui file et varie pour dégager un bloc sonore ultime, un seul souffle à la limite du cri JE T'AIME PASSIONNÉMENT.

«Passionné nez passionnem je

je t'ai je t'aime je

je je jet je t'ai jetez

je t'aime passionnem t'aime»<sup>7,8</sup>

Une langue étrangère se fait entendre ici pour Deleuze: l'exclamation retrouve l'éloquence primitive de la passion amoureuse en se faufilant «entre» les sons de la langue majeure (ici française). L'agencement des hiatus creuse des espaces par lesquels on entend une sorte de musique dissimulée à même les lettres. Ce qui fait la musique, ce ne sont pas les phonèmes pris séparément, c'est leur agencement original entrecoupé de silences. Ce chaos syntaxique créé par Gherasim Luca est nécessaire parce qu'il fait concrètement entendre, «entre» les brèches, le cri JE T'AIME PASSIONNÉMENT. Le bégaiement fait que le poète n'écrit pas cette phrase, mais fait entendre ce cri. Tous les traitements stylistiques qui s'accordent à l'ontologie de la différence développée dans *Différence et répétition* ont en commun ce «forage» de la langue, une ponction trouant le texte pour laisser filtrer le son d'une «variation continue»<sup>9</sup>.

7. Poème «Passionnement» (*Le chant de la carpe*), de Gherasim Luca.

8. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 138-139.

9. «Il ne s'agit pas d'opposer le concept de variation à celui [p. 41] de constance, mais de considérer les deux usages possibles de la variation. L'un consiste à extraire d'elle des constantes et il renvoie à une série de catégories et d'oppositions déterminées en fonction d'une homogénéité privilégiée: langue-parole, synchronie-diachronie, compétence-performance, traits distinctifs-trait non distinctifs; l'autre, en franchissant l'usage traditionnel

Précisément, Deleuze parle d'un procédé de soustraction par où l'on retranche des éléments de la phrase : une sobriété qui vitalise. Le but d'un tel traitement vise à supprimer ce qui fige, ce qui fixe, ce qui fait tenir droit, traitement que Deleuze appelle « [...] la soustraction des éléments stables de Pouvoir, qui va dégager une nouvelle potentialité de théâtre, une force non représentative toujours en déséquilibre »<sup>10</sup>. Par conséquent, la suppression devient productive, affirmative, active, elle génère une vitesse en déstabilisant la phrase. Il s'agit de déformer la syntaxe de l'intérieur, de supprimer ses appuis, si bien qu'elle provoque un mouvement *différent* – comme un homme de Vitruve qu'on aurait amputé, enivré, ou à qui l'on aurait greffé des jambes de ballerine. Deux choses à ne pas oublier : ce mouvement est *interne* au langage, d'autre part, il se présente à la condition d'un traitement stylistique *nécessaire*. Qu'est-ce à dire ? D'abord, qu'il n'y a pas d'une part le langage et par ailleurs les différences déliées, ce qui supposerait qu'il faille sortir du langage ou le détruire pour que la différence s'exprime. On ne défait pas un système en enfrenant ses règles ou en se parlant tout seul. Traiter les infractions et les sanctionner, de même qu'isoler les schizoïdes, compte parmi les fonctions les plus élémentaires de stabilisation d'un système. Au contraire, c'est en entrant au plus profond d'une langue majeure qu'on pourra atteindre le mouvement

---

des composantes de l'énonciation ne cesse de mettre celle-ci en déséquilibre, se servant des traits prosodiques, stylistiques, pragmatiques, pour rendre continue sa variation. Et c'est alors que les actions de l'accent et de l'intonation, par exemple, peuvent rejoindre – en les changeant – les phonèmes, les morphèmes, et, plus en général la syntaxe : quand la production de nouveaux énoncés trouve dans le rapport de présupposition avec le *socius* son actualisation. Des langues de ghetto, des langues qui ne sont pas centralistes, insistent dans une langue majeure et la font filer, là où se multiplie une intensité créatrice, un agencement d'énonciation, déjà un style, peut-être... » ; Giorgio Passerone, *Étude sur certains principes de style*, thèse de doctorat (philosophie), Université Paris VIII, sous la dir. de Gilles Deleuze, 1987, p. 40.

10. Gilles Deleuze, « Un manifeste de moins », *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 94.

de la différence. Deleuze ne commet aucune faute de français. Il fait travailler la langue française au-delà d'elle-même, vers la musique, vers le théâtre, vers le cinéma. Par son style, il la fait devenir autre chose qu'un système en équilibre gravitant autour de son centre de cohérence. Ainsi l'écrivain devient-il « un étranger dans sa propre langue : il ne mélange pas une autre langue à sa langue, il taille *dans* sa langue une langue étrangère et qui ne préexiste pas. Faire crier, faire bégayer, balbutier, murmurer la langue en elle-même »<sup>11</sup>. Quant au deuxième aspect, à savoir que ce traitement doit relever d'une nécessité active, c'est que le style n'acquiert une valeur philosophique qu'à la condition de libérer effectivement une différence. Il doit en effet créer une vitesse nouvelle dans les mouvements de l'esprit. Il doit libérer une force vitale, pas un désordre, qui n'est jamais que l'envers d'un ordre, mais un chaos qui a trouvé la forme lui permettant de fulgurer sur la page. C'est encore le problème du mouvement : le Pouvoir qui, fixe, est ici associé à la représentation. Il faut supprimer dans la syntaxe ce qui ramène à une représentation, afin de percer un espace de fuite à l'irreprésentable, à la différence impersonnelle, car « la littérature [...] ne se pose qu'en découvrant sous les apparentes personnes la puissance d'un impersonnel qui n'est nullement une généralité, mais une singularité au plus haut point : un homme, une femme, une bête, un ventre, un enfant... Ce ne sont pas les deux premières personnes qui servent de condition à l'énonciation littéraire ; la littérature ne commence que lorsque naît en nous une troisième personne qui nous dessaisit du pouvoir de dire Je »<sup>12</sup>. Dans l'énoncé bégayé de Gherasim Luca, par exemple, la souveraineté du « Je » comme sujet de la phrase (comme raison de l'organisme syntaxique) s'annule par son décentrement, son assimilation à des énoncés qui lui sont étrangers, voire par sa disparition.

11. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 137 ; voir également la p. 73 où Deleuze, à propos du balbutiement, se réfère à Pascal Quignard, *L'être du balbutiement. Essai sur Sacher-Masoch*, Paris, Mercure de France, 1969.

12. *Ibid.*, p. 12.

On l'emploie comme signe de ponctuation (« passionem je »), on le dédouble (« je je »), on le fond dans « jet » et « jetez » puis carrément on le supprime au dernier vers, ne laissant qu'un « t'aime » sans sujet. Autant de procédés de décentrement et de basculement qui ébranlent la stabilité verticale de la première personne, lui font perdre pied, entraînant dans sa chute tout l'énoncé dont le sujet devient l'impersonnel: qui parle? La ligne fuyante d'un désir qui fait crier les vers.

Bref: musique et suppression active, pour une défixation des phrases. Cela nous aide-t-il à détecter la main de Deleuze? Ronald Bogue remarque qu'il est inutile de chercher dans les textes de ce dernier des expérimentations syntaxiques telles que celles que l'on trouve chez les écrivains qu'il commente. Bogue avance, cependant, à propos du style impersonnel de l'écriture de Deleuze: « perhaps it is finally the strangeness of the lexicon (*crowned anarchy, schiz-flow, becoming-animal*), the heterogeneity of the abstract terms and their sheer number that are most striking about Deleuze's diction: an abstract, incorporeal, alien vocabulary for a new foreign language »<sup>13</sup>. On rencontre en effet cet usage intensif de l'abstraction dépayssante en de multiples points des livres de Deleuze, en particulier dans ceux qu'il signe avec Félix Guattari. Le passage par un moment d'étrangeté qu'exige ce style ne met-il pas la pensée en mouvement vers l'étrangeté réelle de la vie? Qu'on en juge par cet extrait tiré des premières pages de leur *Mille plateaux*, où l'on dresse la liste des termes techniques qui seront ensuite éclairés.

Nous ne parlons pas d'autre chose: les multiplicités, les lignes, strates et segmentarités, lignes de fuite et intensités, les agencements machiniques et leurs différents types, les corps sans organes et leur construction, leur sélection, le plan de consistance, les unités de mesure dans chaque cas. Les *stratomètres*, les *déléomètres*,

---

13. Ronald Bogue, *Deleuze's Wake: Tributes and Tributaries*, New York, State University of New York Press, 2004, p. 12.

les *unités CsO de densité*, les *unités CsO de convergence*, ne forment pas seulement une quantification de l'écriture, mais définissent celle-ci comme étant toujours la mesure d'autre chose. Écrire n'a rien à voir avec signifier, mais avec arpenter, cartographier, même des contrées à venir<sup>14</sup>.

À présent, on souhaiterait faire une expérience d'analyse sur un passage assez différent de celui-ci. Il ne s'agira pas de montrer l'étrangeté de l'écriture de Deleuze – l'extrait qu'on va analyser ne montre rien de remarquable à ce point de vue –, mais bien de descendre vers le détail des phrases afin d'exposer le travail sur l'écriture qui, chez Deleuze, fait que la pensée passe autant par le style que par le sens. Tiré de *Différence et répétition*, ce passage arrive comme une parenthèse dissonante dans le livre et pourrait très bien passer inaperçu. Bien qu'il ait eu un effet réussi sur moi, il ne représente certes ni l'ouvrage, ni l'écriture de Deleuze en général. Et si j'en commente le détail, ce n'est pas que j'envisage qu'on puisse décrypter le style de Deleuze pour en extraire le code. Cet extrait va me servir de bribe pour insister sur la matérialité du style de Deleuze et pour mieux éprouver ce dont je viens de parler. Écoutons.

La bêtise n'est pas l'animalité. L'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête ». On a souvent établi des correspondances formelles entre le visage humain et les têtes animales, c'est-à-dire entre des différences individuelles de l'homme et des différences spécifiques de l'animal. Mais ainsi on ne rend pas compte de la bêtise comme bestialité proprement humaine. Quand le poète satirique parcourt tous les degrés de l'injure, il n'en reste pas aux formes animales, mais entreprend des régressions plus profondes, des carnivores aux herbivores, et finit par déboucher dans un cloaque, sur un fond universel digestif et légumineux.

---

14. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 10-11.

Plus profond que le geste extérieur de l'attaque ou le mouvement de la voracité, il y a le processus intérieur de la digestion, la bêtise aux mouvements péristaltiques. C'est pourquoi le tyran n'est pas seulement à tête de bœuf, mais de poire, de chou ou de pomme de terre<sup>15</sup>.

Analysons le style de ce passage d'après les trois éléments que nous venons d'exposer : 1) une musique qui soit étrangère et interne au langage ; 2) des trous forés dans la syntaxe pour déséquilibrer ; 3) un vocabulaire abstrait, étrange et incorporel. Phrase par phrase :

*La bêtise n'est pas l'animalité.*

Cette distinction a pour sujet la bêtise, un impersonnel sur lequel portera tout l'extrait. Voilà sans doute ce que Deleuze appelle un « personnage conceptuel »<sup>16</sup> (on ne parle pas d'une bête, mais de la bêtise, autrement dit de l'en tant que bête ; idem pour l'animalité). Si l'extrait était une scène d'une pièce de théâtre, la bêtise en serait le personnage principal, et elle n'a pas de visage. À l'oreille se présentent alternativement les « a » (la, pa, la, ma) et les « i » (ti, ni, li). Le centre de la phrase est occupé par le son « p » du « pas », autour duquel la phrase forme sa structure logique (≠). Rien d'étonnant ne semble à signaler quant à la syntaxe et au vocabulaire : dans sa structure, ses termes et son connecteur, la proposition logique apparaît tout à fait habituelle ; la phrase, complète. Le verbe « être » est conjugué à l'indicatif présent, mais il indique un néant, à cause de l'adverbe « pas », qui laisse non identifié le sujet de la phrase.

*L'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête ».*

Les deux termes de la phrase précédente s'inversent : le sujet devient prédicat et vice versa. L'animalité passe au spécifique et

---

15. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 196.

16. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 60-81.



change de genre, devenant « l'animal » ; tandis que la bêtise se transforme en adjectif (« bête ») qu'on encadre de guillemets, induisant une latence dans la phrase – quelque chose n'est pas exact, mais on ne sait pas quoi. Phonétiquement, la phrase se construit en symétrie. Tous ses « a » se situent dans la première moitié (la, ma, ga, pa). Tous les « ê », dans la deuxième moitié (pê, dê, bê). Au centre se trouve un nœud d'allitérations formé par les sons « f », « s » et « k » : « formes **spécifiques qui** ». Le son « p » se retrouve encore en plein centre, distribué cette fois en un trio en équilibre : « **p**ar des formes **sp**écifiques qui l'**emp**êchent ». Le mot « spécifique » occupe ainsi, par sa sonorité et sa localisation, le centre de la phrase. Censé préciser, il se rapporte cependant à un terme abstrait, « forme », dont le sens ne sera pas clarifié dans les phrases suivantes. Une indétermination supplémentaire vient de ce que ces « formes spécifiques » ont un effet privatif : elles « empêchent d'être ». On retrouve le verbe « être » deux fois : à l'indicatif présent (« est ») puis à l'infinitif (« être »). La première fois, il sert d'auxiliaire à un participe passé. La seconde, il désigne encore un néant, à cause du verbe « empêcher » qui le précède. Ainsi, comme dans la phrase précédente, sa puissance de désignation s'annule. Enfin, la syntaxe de la phrase est complète, son vocabulaire, hormis qu'il soit abstrait, n'a rien de bien étrange. Il est en tout cas d'un genre auquel on peut s'attendre dans un traité philosophique. Mais il faut envisager cette phrase comme redoublement de la précédente : elle en reverse les termes et, du négatif, passe à l'affirmatif, mais elle fait cela pour introduire un troisième terme, nouveau : les « formes spécifiques ». Il ne s'agit donc pas de l'antithèse de la phrase précédente, qui viendrait clore le raisonnement. Un nouvel inconnu entre en scène.

*On a souvent établi des correspondances formelles entre le visage humain et les têtes animales, c'est-à-dire entre des différences individuelles de l'homme et des différences spécifiques de l'animal.*

Le nouvel inconnu prend forme. Il a quelque chose à voir avec le visage humain et l'homme individuel. De nom qu'il était dans

la phrase précédente (« formes spécifiques »), il devient adjectif (« formelles »). Le prédicat devient « correspondance ». De quelque chose qui devait s'identifier à un personnage (les « formes spécifiques »), on passe maintenant à un mode de liaison, à quelque chose qui agit « entre ». L'adjectif « spécifique », qui qualifiait le prédicat (« formes ») de la phrase précédente et devait le préciser, est répété et se déplace pour qualifier une singularité (« différences spécifiques »). On avance dans la distinction entamée à la première phrase entre bêtise et animalité, mais, paradoxalement, au lieu de se réduire, l'indétermination augmente. Le sujet de la phrase reste indéfini (« on »), l'adverbe de temps reste vague (« souvent »). Qui ? Quand ? Allez savoir. Où ? Aucun indice. L'unique passé composé de l'extrait (« a établi ») se trouve ici. Mais il est ramené au présent par le « souvent » qu'on y accole et qui dénote une sorte de maintenant qui se répète plutôt qu'une action déjà terminée. La préférence de Deleuze pour l'indicatif présent (temps de ce qui se présente) se maintient. Si l'extrait entier était un film, c'est seulement à partir de cette phrase-ci qu'on pourrait montrer quelque chose à l'écran : des visages humains, des têtes animales. Il n'est pas anodin que la correspondance établie le soit, non entre des termes génériques, mais entre des sections de corps. Il n'est pas écrit : « des correspondances formelles entre des humains et des animaux », mais « entre des visages humains et des têtes animales ». Les visages nous apparaissent comme des masques flottant seuls ; les animaux, comme des têtes sectionnées disposées en séries, trophées de chasse cloués quelque part. De fait, dès qu'une représentation devient possible (on peut montrer quelque chose à l'écran), elle est tournée en ridicule et se décompose en un mélange informe et grotesque. L'effet de dissolution fonctionne d'autant mieux que la phrase se dédouble sous prétexte d'une précision (« c'est-à-dire »), mais pour faire correspondre les termes représentables à des concepts abstraits (visages humains = différences individuelles de l'homme ; têtes animales = différences spécifiques de l'animal).

De surcroît, ces concepts abstraits non seulement désincarnent les figures représentables auxquelles ils se rapportent, mais en insinuant le concept de différence, ils invoquent une variation irréprésentable qui achève la possibilité d'une fixation, dans l'image, de visages particuliers, de têtes particulières. Sur le plan phonétique, lexical ou syntaxique, rien ne nous semble à signaler ici. L'essentiel se joue dans la structure de la phrase. Une même « correspondance » établie par le mot « entre » se répète, différente, après la virgule. Ce qui passe dans cette phrase se passe « entre ». Le troisième terme entré en scène dans la phrase précédente (« formes spécifiques »), vient se situer « entre ». Il se présente, non comme une chose, mais comme un rapport, un mouvement de va-et-vient par lequel arrive l'élément d'humanité.

*Mais ainsi on ne rend pas compte de la bêtise comme bestialité proprement humaine.*

Voici donc la réponse à l'énigme posée en début d'extrait : la bêtise n'est pas l'animalité, car elle est propriété humaine. Les « correspondances formelles » posées dans la phrase précédente se cassent ici dès le « mais ». Ce qui se passait « entre » deux domaines de différences (les « correspondances » établies) vient se séparer, n'arrivant pas à rendre compte de ce dont on parle. La bêtise redevient le sujet. D'ailleurs, de l'adjectif qu'elle était devenue (« bête »), elle retourne au substantif. Mais, tout de suite, elle file elle aussi, car elle n'est pas seule. C'est en effet la bêtise « comme bestialité ». Déjà que la bêtise, ce n'est pas la bête concrète, mais la qualité d'être bête, on la porte ici à un nouveau degré d'abstraction du fait qu'on la présente en tant que bestialité. On persiste dans le vocabulaire abstrait et incorporel remarqué par Bogue. Quant au sujet de la phrase, il reste indéterminé (« on »). Le verbe est encore à l'indicatif présent. Rien n'est directement représentable sous forme d'image, c'est-à-dire que rien n'a de visage, on demeure dans l'ordre des qualités, des « en tant que ». Comme dans les deux premières phrases, il n'y a rien à voir en particulier. Phonétiquement, on peut

remarquer la correspondance de « compte » et « comme » et, entre eux, de « bêtise » et « bestialité », puis les allitérations en « p » et en « m » de « proprement humaine ». Mais cela n'a rien d'extraordinaire, de même que la syntaxe, qui n'est ni incomplète ni instable.

*Quand le poète satirique parcourt tous les degrés de l'injure, il n'en reste pas aux formes animales, mais entreprend des régressions plus profondes, des carnivores aux herbivores, et finit par déboucher dans un cloaque, sur un fond universel digestif et légumineux.*

C'est le cœur de l'extrait. La distinction amorcée à la première phrase est terminée. On va littéralement ailleurs. Le prédicat devient un lieu, sur lequel on « débouche ». Avant lui, la phrase s'ouvre sur un adverbe de temps, « quand », aussi indéterminé que le « souvent » de la troisième phrase. Puis apparaît le premier sujet entier et le moins précis de tout l'extrait. On ne s'attendait pas à lui. Ce « poète satirique » n'est pas n'importe lequel, ni non plus le représentant abstrait d'une catégorie (comme « l'animal » de la deuxième phrase), c'est « le » poète, et il désigne un corps complet, non tronqué. Ce « poète satirique » appelle d'ailleurs le seul pronom personnel défini de tout l'extrait, « il », une troisième personne du singulier. Pourtant, ce poète reste un sujet presque aussi abstrait que le « on » des phrases précédentes. On ne le situe ni dans le temps (Antiquité, Moyen Âge, Époque contemporaine ?), ni dans l'espace. On suppose qu'il est humain. Que fait-il donc là, à fanfaronner comme un arlequin ? De toute évidence, il joue le fou du roi, à qui l'on a accordé la licence de tourner en dérision les représentants du pouvoir. On va le voir à la phrase suivante : ses injures, il les lance à la tête des monarques. Il vient situer la phrase sur le plan de la poésie satyrique. Une poésie qui plonge, des formes vers un fond dit deux fois (« profondes », « fond »). Ce mouvement de « régression » suit d'ailleurs le son « f » (« forme », « profondes », « finit », « fond », « digestif »). On trouve des nœuds phonétiques qui accentuent le début et la fin de la phrase. D'un côté, « Quand le poète satirique parcourt tous », avec ses sons

«p», «qu» et «t», bloque alternativement l'air entre les lèvres pressées («p»), dans la gorge («qu») et entre la langue et les dents («t»). De l'autre, la connivence sonore d'«**universel digestif**» crée une unité phonique qui redit l'unité («universel») qu'elle désigne. La bêtise, la bestialité de la phrase précédente et l'humain qu'ils qualifiaient ne se retrouvent nulle part ici. Mais c'est bien d'eux dont il est question. Quelque chose de nouveau survient en toute fin de phrase, qui se rapporte à eux. Phonétiquement, la phrase culmine au mot «cloaque», un mot complètement obscène qui vient claquer sur la langue puis dans la gorge et marque une rupture de ton, fissurant le texte pour laisser place à l'essentiel, le «fond universel digestif et légumineux» qui reflue comme une nausée. On s'éloigne du proprement humain pour aller vers des formes vivantes en deçà du sensori-moteur : les légumes. Ils sont au ras de la terre, voire dessous (légumes racines). Dans l'ordre des besoins et dans l'acte de manger, on revient aux formes les plus archaïques. À mon avis, c'est lui le sujet qui donne son sens à tout l'extrait, ce «fond universel digestif et légumineux». C'est «l'impersonnel qui n'est nullement une généralité [...] troisième personne qui nous dessaisit du pouvoir de dire Je», dont parle Deleuze<sup>17</sup>. Dans tout l'extrait, c'est de lui dont on parle, voire lui-même qui s'exprime. C'est lui qui essaie de se libérer en passant entre les phrases, dans la musique créée par la syntaxe. Dans cette phrase-ci, il apparaît comme une adjonction, comme un appendice. Il est censé redoubler et expliciter le mot «cloaque», mais en fait, c'est le mot «cloaque» qui généralise et représente mal le sujet actif qu'il annonce. La syntaxe donne l'apparence d'une reformulation, mais elle répète et diffère pour accueillir un intrus qui porte à l'universel, vers un lieu littéralement immonde où viennent se répandre les mondes humains. On se croirait au quatrième livre de la *République* de Platon (432b), quand Socrate et Glaucon s'apprêtent à s'emparer

17. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 12.

de la Justice et se décrivent comme des chasseurs cachés dans le fourré guettant leur proie<sup>18</sup>. Sauf qu'ici, on ne débouche pas sur une clairière où l'on attrape la vérité (lumineuse), on trébuche et tombe dans une vallée putride où l'on se mêle à la soupe primordiale (légumineuse). Au terme de cette régression en profondeur, dans le « fond universel digestif et légumineux », il reste à comprendre pourquoi c'est lui, mieux que tout autre, qui rend compte de « la bêtise comme bestialité proprement humaine ».

*Plus profond que le geste extérieur de l'attaque ou le mouvement de la voracité, il y a le processus intérieur de la digestion, la bêtise aux mouvements péristaltiques.*

Dès le début de cette phrase, ce qu'on vient de dire se confirme : le fond des fonds vient d'être atteint. Or, tandis qu'à la phrase précédente, le mouvement s'enfonçait verticalement, ici, il se développe sur un plan horizontal, de l'extérieur vers l'intérieur. Il existe un abîme autrement plus vertigineux que le monde visible des actions et de la violence animale. Quelque chose de plus universel se passe dans le monde invisible de l'intérieur, sous la peau. Ramenée à l'ordre du corps, la régression à laquelle on assiste dans la phrase précédente se présente ici comme dissection. Deleuze nous montre ce que la vie a dans les tripes. Remarquons qu'il y a du représentable dans cette phrase. S'il s'agissait de plans de cinéma, on verrait vraisemblablement des parties de corps en gros plan, une patte (« le geste extérieur de l'attaque »), une gueule (« le mouvement de la voracité »), ou encore des images qu'on ne pourrait réaliser qu'à l'aide d'effets spéciaux (« le processus intérieur de la digestion », « aux mouvements péristaltiques »). Mais, après tout, l'exposé concerne le mouvement lui-même et non pas les choses qui bougent. Les représenter aurait au mieux un intérêt comique. Or voilà qu'on retrouve la bêtise, cette fois en tant que mouvement. Un mouvement

---

18. Platon, *La République* (trad. Georges Leroux), Paris, GF Flammarion, 2004, p. 235 (432b).

plus profond que ceux, attribuables aux animaux, de l'attaque et de la voracité. À la lecture de ce passage, il convient de se rappeler celui-ci : « la bêtise comme bestialité proprement humaine ». En quoi ce mouvement est-il proprement humain ? En ceci peut-être : seul l'humain dissèque, il est le seul être vivant à désirer voir l'invisible caché sous la peau. L'animal digère, mais il ne connaît pas le désir d'ouvrir pour découvrir. Une telle curiosité, un peu cruelle sans doute, arrive avec le langage. Doués de parole, on peut indiquer ce qui se cache et tendre vers lui le désir de le voir. Remarquons combien à l'oreille cette phrase se présente comme une répétition de « t » (« geste », « extérieur », « attaque », « voracité », « intérieur », « digestion », « bêtise », « péristaltiques ») qui la rend tranchante, incisive comme un scalpel. Le son de l'« attaque », qui répète celui du « cloaque », rend d'autant plus sec son claquement. Remarquons aussi combien un impersonnel continue d'agir dans la tournure de la phrase : on retrouve une troisième personne du singulier, cette fois indéfinie, car elle accompagne un verbe impersonnel (« il y a ») à l'indicatif présent. Parvenu au fond, tout est en mouvement, un mot répété deux fois ici. En effet, la syntaxe répète celle qui, dans la phrase précédente, introduisait le « fond universel digestif et légumineux ». Un ensemble nominal (« processus intérieur de la digestion »), sous prétexte de reformulation, se répète différemment après une virgule, mais avec l'ajout d'un intrus. L'intrus ici, c'est le mot « bêtise », que rien ne laisse présager avant la virgule. Il correspond, de fait, au « fond universel digestif et légumineux » de la phrase précédente, mais il lui ajoute une qualité. On comprend par cette correspondance que ce « fond » ultime nous entraîne du côté de l'humanité. L'adjectif « digestif », qualifiant ce fond dans la phrase précédente, devient ici un nom (« digestion ») qu'on déstabilise aussitôt par le mot « processus » et par leur répétition différente (« mouvements péristaltiques ») après la virgule. Dans ce fond, le mouvement règne.

*C'est pourquoi le tyran n'est pas seulement à tête de bœuf, mais de poire, de chou ou de pomme de terre*<sup>19</sup>.

L'extrait se conclut par l'arrivée d'un nouveau personnage, deuxième après le poète satirique : le tyran. Le mot « tête », qui désignait plus haut les têtes animales, revêt la figure du tyran. C'est encore à la représentation, en tant que Pouvoir, qu'on s'attaque ici. Tout est visible, tout est représentable (« tête », « bœuf », « poire », « chou », « pomme de terre »). Ainsi le pouvoir est-il représenté et ridiculisé. Au tyran – autorité abusive, dégénérée – s'adressent les injures du poète satirique, qui pourrait tout aussi bien être Deleuze lui-même. La phrase commence en annonçant une explication. Pourquoi le tyran ridiculisé est-il à tête bovine et potagère ? Parce que le processus intérieur de la digestion relève de la vie proprement humaine du langage et forme une injure lorsqu'il émerge à la surface et tient tête aux représentants du Pouvoir. L'énumération suit d'ailleurs ici la même ligne de régression que celle de la phrase concernant le poète satirique : d'une bête de trait, on passe à un fruit poussant sur une branche, puis à un légume qui pousse à la surface de la terre, avant de finir sous la terre avec une racine, portant à même son nom le terme conclusif : « terre ». On descend jusqu'aux entrailles souterraines, le cloaque, avant de bifurquer pour retourner à la surface. La répétition des « t » dans la phrase précédente et l'allitération en « t » (« **t**yran », « **t**ête », « **t**erre ») dans celle-ci accentuent ce mot, « terre ». Ce mouvement de reflux vers la surface est politique : il ne suffit pas d'atteindre le fond, il faut encore que ce mouvement remue la surface et provoque l'éboulement du sol stable de la représentation despote. Comme Deleuze l'écrit vers la fin de *Différence et répétition*,

[q]uelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome

19. Deleuze évoque sans doute l'une des plus célèbres caricatures du XIX<sup>e</sup> siècle, qui montrait la tête du roi de France Louis-Philippe se transformer en poire (« Les Poires », *La Caricature*, n° 56, Paris, 24 novembre 1831).



sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l'indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité toute entière : le monstre. [...] Il faut que la pensée comme détermination pure, comme ligne abstraite, affronte ce sans fond qui est l'indéterminé. Cet indéterminé, ce sans fond, c'est aussi bien l'animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée : non pas telle ou telle forme animale, mais la bêtise<sup>20</sup>.

Si l'on accepte que le sujet de l'extrait qu'on vient d'analyser soit bien le « fond universel digestif et légumineux », on acceptera que le style doive nous le faire entendre et éprouver ici. Il génère une musique du dégoût, qui libère le mouvement ascendant de ce fond primitif où l'on redevient des bêtes. Le style « effondre », fait s'effriter le fondement des identités, dissout les visages (tyrannie de l'identifiable sur l'anonyme), laissant courir hors de lui-même la différence bestiale. Si Deleuze a bien une main reconnaissable, ce serait là sa manière. Au fond, ce style de Deleuze s'entend peut-être d'autant mieux que l'on récite le texte à voix haute, qu'on le déclame comme une poésie satirique, une satire de la représentation. Répétons tout haut l'ensemble du passage, pour entendre la différence.

La bêtise n'est pas l'animalité. L'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête ». On a souvent établi des correspondances formelles entre le visage humain et les têtes animales, c'est-à-dire entre des différences individuelles de l'homme et des différences spécifiques de l'animal. Mais ainsi on ne rend pas compte de la bêtise comme bestialité proprement humaine. Quand le poète satirique parcourt tous les degrés de l'injure, il n'en

---

20. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 352.

reste pas aux formes animales, mais entreprend des régressions plus profondes, des carnivores aux herbivores, et finit par déboucher dans un cloaque, sur un fond universel digestif et légumineux. Plus profond que le geste extérieur de l'attaque ou le mouvement de la voracité, il y a le processus intérieur de la digestion, la bêtise aux mouvements péristaltiques. C'est pourquoi le tyran n'est pas seulement à tête de bœuf, mais de poire, de chou ou de pomme de terre<sup>21</sup>.

Arrivés à ce point, on pourrait accuser Deleuze de manquer sciemment aux règles de la clarté, de se donner par le style l'excuse d'un manque grave de rigueur – sans parler de scientificité – tout en essayant de séduire son lectorat par une écriture chatoyante. Sans doute ne serait-ce pas tout à fait faux, dans la mesure où son style fait jouer un désir : son texte admet que nous ayons un corps. Et si pourtant ce jeu de séduction n'était pas une tromperie ? Et si, avec ce style, il n'en allait pas de l'ego de Deleuze se flattant de plaire à ceux qui le lisent ? Supposons qu'il en aille plutôt d'une troisième personne, ni lui, ni nous, mais plutôt un impersonnel qui existe et agit, formant l'enjeu de l'acte d'écriture de *Différence et répétition*. Si cette troisième personne, c'était la différence ? Ici ce « fond universel digestif et légumineux » attiré à la surface pour nous faire perdre pied, à Deleuze autant qu'à nous ? Dans l'extrait qu'on vient de lire, tout ce qu'on croit saisir nous fuit entre les doigts dès la phrase suivante et parfois dans la même phrase. Les mots changent de fonction, de place, de mode, ils se répètent, mais différents, varient continuellement, créant un mouvement impersonnel et abstrait énoncé par des sujets vagues tels que « on » ou « il », sans coordonnées de temps ni d'espace. Pourtant, il y a un sujet. On parle de quelque chose ; ou, plus précisément, quelque chose est en train de parler. Ce n'est pas « Je », ni « Tu » : c'est « Il »

---

21. *Ibid.*, p. 196.

ou « Elle », c'est « On » ; mieux, c'est un « Ça », un impersonnel sans mère ni père, qui se génère lui-même.

Certains marxisants diront à ce propos qu'on sait bien de quoi il s'agit : cet impersonnel autogénérateur, n'est-ce pas le Capital ? N'est-ce pas cela, cette force qui partout déterritorialise, manipule les désirs, dépersonnalise, contraint le monde à s'adapter à son mouvement perpétuel ? Deleuze parlerait-il *grosso modo* la langue du capitalisme ? Ce n'est pas si univoque. C'est peut-être plus cruel que cela. Le style donne ici l'intuition d'un tel « fond universel digestif et légumineux », mais universel pour ce qui vit, universel comme mouvement de la vie elle-même (capitaliste ou pas), mouvement sans cesse reconduit malgré la mort des corps qui en sont incidemment sujets. Un fond où s'affirme la différence dans un mouvement qui transgresse les limites de la chronologie, de l'identité et de l'espace : la tête devient animal, qui devient poire, sans haut, ni bas, ni demain, ni hier. Mais sans jamais pourtant appartenir à l'animalité : on reste dans – et au plus près – de la vie proprement humaine du langage.

### **Le style et la vie**

Par le style deleuzien, on ne parvient donc ni à la différence en elle-même, puisqu'elle reste hors de l'énonçable, ni non plus à une représentation de la différence, puisque son mouvement est irréprésentable. Alors vers quoi porte l'écriture, pour Deleuze ? Quel est pour lui l'essentiel qui, sous la représentation, est en mouvement et dont le style doit capter les signes ? Un chaos, certainement, dont on vient d'entendre, dans l'extrait qu'on s'est amusés à analyser, le maniement par Deleuze à l'écrit. Mais encore faut-il comprendre pourquoi il le fait. Camille Laurens rappelle qu'à l'origine le style, outre l'instrument servant à écrire, « désigne aussi la tige verticale du cadran solaire, dont l'ombre donne au temps forme

et matière»<sup>22</sup>. C'est à la vie que le style de Deleuze donne forme et matière. La vie comme mouvement qui dissout, dans le temps infini, la représentation fixe. En différents endroits de ses entretiens et de sa correspondance, Deleuze l'affirme : c'est la vie qu'il s'agit de libérer en elle-même, c'est la vie qui est insufflée au texte par le style, c'est la vie qui met la différence en mouvement et qui la fait exister en tant que différence pure. C'est pourquoi on peut dire de la philosophie de Gilles Deleuze, du moins dans *Différence et répétition*, qu'elle est un vitalisme ; vitalisme au sens, comme il l'écrit à l'une de ses commentatrices, « d'une conception de la vie comme puissance non-organique »<sup>23</sup>. C'est le mouvement vital comme pur jaillissement à partir de lui-même qui justifie l'expression stylistique, comme Deleuze l'affirme clairement en entretien.

Dans l'acte d'écrire, il y a la tentative de faire de la vie quelque chose de plus que personnel, de libérer la vie de ce qui l'emprisonne. [...] Il y a un lien profond entre les signes, l'événement, la vie, le vitalisme. C'est la puissance de la vie non organique, celle qu'il peut y avoir dans une ligne de dessin, d'écriture ou de musique. Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie. Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés. Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère<sup>24</sup>.

Bref, le style donne l'intuition de la vie qui, dans le texte, est présente sans représentation. Il met en acte la différence en nous ramenant, par le texte, à ce qui est en train de se passer en dehors du livre, c'est-à-dire la différence. Si le concept de différence est une carte indiquant la voie de sortie de la représentation, c'est plutôt le style qui ramène à la vie. La vie, dont il est question ici, n'est donc

---

22. Camille Laurens, *Tissé par mille*, Paris, Gallimard, 2008, p. 39-40.

23. Mireille Buydens, « Lettre-préface », *Sabara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 7.

24. Gilles Deleuze, « Reprise », *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 196.

pas positivable, au sens où elle serait à l'extérieur et observable comme une chose. La vie est ce qui meut, dans l'acte d'écriture et de lecture, à la fois le texte, le sujet qui lit ou écrit, comme sujet de pensée et comme sujet de désir, et les choses autour. Deleuze l'écrit dans une lettre à un ami.

Je crois que les grands philosophes sont aussi de grands stylistes. [...] En philosophie, la syntaxe est tendue vers le mouvement du concept. Or le concept ne se meut pas seulement en lui-même (compréhension philosophique), il se meut aussi dans les choses et en nous : il nous inspire de nouveaux *percepts* et de nouveaux *affects*, qui constituent la compréhension non philosophique de la philosophie elle-même. [...] Le style en philosophie est tendu vers ces trois pôles, le concept ou de nouvelles manières de penser, le percept ou de nouvelles manières de voir et d'entendre, l'affect ou de nouvelles manières d'éprouver. C'est la trinité philosophique, la philosophie comme opéra : il faut les trois pour *faire le mouvement*<sup>25</sup>.

À nouveau s'expose le problème de la représentation qui bloque le mouvement, mais voilà qu'on apprend que ce mouvement est celui de la vie elle-même. Ce mouvement de la vie, retenu selon Deleuze par le carcan de la représentation, désorganise ou plutôt « anorganise ». Les systèmes organisés (organismes, organisations) de l'histoire surgissent comme des accidents de ce chaos vital. Il leur survivra. Dans les interstices des systèmes, le style rappelle le désir barbare qui les a vus naître. Ainsi va la philosophie pour Deleuze, car « c'est le passage de la vie dans le langage qui constitue les Idées »<sup>26</sup>. Mais il faut éviter une méprise qui guette sur le front politique : aviver le texte ne consiste pas à représenter un plus grand nombre de différences empiriques jusque-là restées dans l'ombre à destination d'une philosophie plus « représentative ». Diversifier la

---

25. Deleuze, « Lettre à Réda Bensaïa sur Spinoza », *ibid.*, p. 223-224.

26. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 16.

représentation revient non moins à conserver les principes d'inertie qui l'extraient du mouvement de la vie pour la fixer. L'ontologie de la différence et son style, s'ils consistent à exprimer le mouvement même de la vie (manœuvre de connaissance), ne devraient pas être confondus avec l'opération qui vise la diversification des « Je » qu'on porte à la représentation (manœuvre de reconnaissance), car le « Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et je me souviens, je perçois – comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée »<sup>27</sup>.

Deleuze identifie ainsi la quadruple racine de la représentation, l'identique, le semblable, l'analogue et l'opposé, à propos de laquelle il affirme : « c'est toujours par rapport d'une identité conçue, d'une analogie jugée, d'une opposition imaginée, d'une similitude perçue que la différence devient objet de représentation »<sup>28</sup>. Autrement dit, c'est par l'une ou l'autre de ces quatre racines que la différence est rapportée à autre chose qu'à elle-même, pour s'y confondre. Ainsi, quatre réactions possibles devant la différence : 1) on conçoit qu'elle soit le même qu'autre chose et qu'il y a donc avec cette autre chose une identité, et donc qu'à partir de cette identité, ces deux choses reviennent au même ; par exemple, on concevra que la table et l'autre table partagent une même qualité, une « tabilité »<sup>29</sup> commune faisant qu'on s'autorise à les identifier par le même nom ; 2) on juge qu'une chose, par sa forme, se rapproche d'autre chose et qu'elle lui est donc analogue, même si ce rapprochement ne se trouve pas dans leur nature ; par exemple on pourra parler du rugissement d'une chute d'eau par analogie avec le rugissement des grands félins,

---

27. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 180.

28. *Ibid.*

29. L'équivalent du suffixe allemand « -lich », en l'occurrence, la table particulière en tant que table, sa manière d'être une table.

sans qu'il y ait de rapprochement quant à la nature de l'un et de l'autre ; 3) on imagine que la différence est opposée à autre chose, comme une photographie sur pellicule qui suppose son négatif et s'oppose à lui ; 4) enfin, on perçoit dans la différence les qualités déjà perçues d'autre chose, qui lui serait donc assimilable, et ce faisant on soumet la chose à notre perception subjective d'un déjà vu. Bref, quatre racines, par lesquelles la différence est arrachée à elle-même et rapportée à autre chose, d'après une généralisation qui la rend étrangère à la singularité de son propre mouvement. Par la représentation, la différence, qui était en elle-même pure différence, devient seulement *différente de*, d'après une représentation finie et fixe.

On apprécie mieux maintenant la distance qui sépare la langue représentative du style, au sens où on l'entend ici. Le style est une signature invisible à même la syntaxe : on entend quelques phrases à peine et on sait qu'il s'agit de Deleuze, sans même qu'on ait à voir le nom sur la couverture du livre. Le style *fait la différence*. Et c'est là d'ailleurs qu'on doit nous-mêmes faire la différence en ne rapportant pas ce style de Deleuze à un procédé de personnalisation de ses livres. Dans le texte, le style s'active là où il n'est plus question de Deleuze lui-même, mais où il est question, pour lui et pour nous, de devenir étrangers à nous-mêmes dans l'épaisseur de la langue. Étrangers, non pas au sens de quelque chose d'exotique qui divertirait de l'habitude. Le style présente la différence comme un étrange familier, une sorte de voix préhistorique ou titanesque, pré-olympienne, en tout cas pré-œdipienne, par où les mots et les sons se mélangent en une profération sauvage. C'est vers cette vie que le style nous amène, c'est de cette vie que la représentation nous éloigne. Dans le texte de *Différence et répétition*, la représentation, c'est donc ce qui est fixé, mort, indifférent, atone. Tandis que le style, c'est mouvant, c'est vivant, ça s'insère dans la différence et ça fait entendre la voix qui est en train de parler par le texte. C'est la puissance non organique du texte.

## Les conditions culturelles

En somme, Deleuze active une langue qui donne à pressentir, qui laisse deviner, qui instille le doute d'un mouvement chaotique de l'existence. Loin d'être parure, le style anime ici l'appareil conceptuel et nous amène, nous qui lisons le texte, à frôler la différence et ses répétitions. Le style est ici passage à l'acte des concepts. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on ne peut pas substituer au texte de Deleuze un autre texte qui voudrait, sans le style, faire parler ses concepts. Le texte de Deleuze, comme celui de Nietzsche ou celui d'autres grands stylistes, peut effectivement émouvoir par son style, provoquer un vertige et possiblement changer la vie, comme plusieurs en ont fait l'expérience depuis plus de cinquante ans, tandis que le propos d'un commentateur qui reprend les concepts sans le style peut au contraire laisser complètement indifférent. Les traducteurs savent assurément quelque chose de cette insubstituabilité du texte<sup>30</sup>. De l'un à l'autre, la différence se joue dans une certaine pratique de l'écriture qui fait de Deleuze un maître, à la manière dont il parle des maîtres-nageurs.

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,

---

30. À ce sujet, voir Marie-Dominique Garnier, « V for Style : Gilles Deleuze on a Mobile Cusp », dans Ivan Callus, James Corby et Gloria Lauri-Lucente (dir.), *Styles in Theory : Between Literature and Philosophy*, New York, Bloomsbury, 2013, p. 269-286.



au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène<sup>31</sup>.

Deleuze sait de quoi il parle : à l'invitation d'un groupe de surfeurs, il assiste au milieu des années 1980 à une «Nuit de la glisse» au cinéma Rex de Paris, où l'on projette différents films sur le surf. L'art de s'insérer dans une onde en mouvement, la vague, l'impressionne beaucoup. Il croit y voir «une combinaison matière-mouvement très nouvelle. Mais aussi une autre façon de penser. Je suis sûr, écrit-il, que la philosophie est concernée»<sup>32</sup>. Qui souhaite apprendre perd donc son temps à copier ce qu'on lui présente. Comme le surfeur, il doit plutôt capter les signes qui lui permettront de se débrouiller dans un mouvement liquide imprévisible, nécessairement hétérogène à celui d'où le pédagogue a tiré ce qu'il enseigne. À quoi bon imiter le style de Deleuze, le pasticher jusqu'à vouloir cloner son auteur ? Sur la vague de l'immanence, notre mouvement d'écriture n'acquerrait pas la souplesse nécessaire pour nous maintenir à flot : noyade garantie. Avec son style, Deleuze fait de son texte un piège à nul autre pareil. À nous d'en capter les signes autant qu'on peut afin de les «cultiver dans l'hétérogène» à destination de la vie non organique qui, depuis les vingt années qui nous séparent de la mort de Gilles Deleuze, continue de se mouvoir.

Deleuze a été l'un des plus grands pédagogues de la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle. Ses livres d'histoire de la philosophie rédigés dans les années 1950 et 1960 (sur Hume, Nietzsche, Kant, Bergson et Spinoza, notamment) en forment l'héritage. Pour autant, on aurait tort d'être surpris qu'il écrive, en 1985, «ce qui importe, c'est de retirer au philosophe le droit à la réflexion "sur". Le philosophe

---

31. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 35.

32. Gibus de Soultrait, «Deleuze, surfeur de l'Immanence», *Les périphériques vous parlent*, n° 11, hiver 1998, en ligne. La version originale a été publiée dans le *Surfer's Journal* de décembre 1995.

est créateur, il n'est pas réflexif»<sup>33</sup>. Ainsi, je me demande et nous demande ce qu'il faut pour qu'on ne tienne pas à notre tour des propos «sur» Deleuze, pour qu'on ne réfléchisse pas «sur» lui, mais qu'on crée à partir de ce qu'il a écrit, ce qui veut dire aussi, me semble-t-il, qu'on développe sa pensée comme un travail sur des concepts et en même temps comme l'expression d'un nouveau style. Je me demande, en ce sens, sous quelles conditions une culture rend sensible au développement d'un style et rend donc ce développement, nécessairement intime, possible. Si l'on admet que le travail sur le style, c'est aussi le travail de la pensée, comment dès l'enfance développer une sensibilité au style au lieu de laisser ce travail à faire comme un à-côté de l'éducation, comme un supplément de charme pour qui veut s'y consacrer (quand on dit, à propos d'un bon mémoire ou d'une bonne thèse, par exemple, «et en plus, c'est bien écrit») ? Loin d'une simple expression dépouillée d'intelligence, le style n'est-il pas une pensée mise en mouvement ? On s'imagine mal une écriture singulièrement belle, précise, habile et perspicace qui serait en même temps idiote. Et si l'on fait le pas de plus, on se demandera et on demandera : une école qui, du point de vue du style, serait aseptisée, ne perdrait-elle pas les moyens de faire vivre les concepts dont elle est responsable ?

### Bibliographie

- Bogue Ronald, *Deleuze's Wake: Tributes and Tributaries*, New York, State University of New York Press, 2004.
- Buydens Mireille, *Sabara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze Gilles, *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

---

33. Deleuze, « Les intercesseurs », *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 166.

- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Garnier Marie-Dominique, « V for Style : Gilles Deleuze on a Mobile Cusp », dans Ivan Callus, James Corby et Gloria Lauri-Lucente (dir.), *Styles in Theory: Between Literature and Philosophy*, New York, Bloomsbury, 2013, p. 269-286
- Lalou Élisabeth, « Les tablettes de cire médiévales », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, tome 147, 1989.
- Laurens Camille, *Tissé par mille*, Paris, Gallimard, 2008.
- Passerone Giorgio, *Étude sur certains principes de style*, thèse de doctorat (philosophie), Université Paris VIII, sous la dir. de Gilles Deleuze, 1987.
- Platon, *La République* (trad. Georges Leroux), Paris, GF Flammarion, 2004.
- Quignard Pascal, *L'être du balbutiement. Essai sur Sacher-Masoch*, Paris, Mercure de France, 1969.
- Soultrait Gibus de, « Deleuze, surfeur de l'Immanence », *Les périphériques vous parlent*, n° 11, hiver 1998, en ligne (<http://www.les-peripheriques.org/ancien-site/journal/11/fr1106.html>), consulté le 16 octobre 2015.

## CHAPITRE 5

---

### COMMENT DELEUZE LIT LA PHILOSOPHIE ?

### LECTURE ET ÉCRITURE ANEXACTES

---

LAWRENCE OLIVIER

*La lecture est une rhéologie interprétative impossible à contrôler  
même sous l'effet de la contrainte institutionnelle la plus forte.*

Valery Zrazhevskiy

*Écrire n'est pas une activité, c'est un état.*

Robert Musil

### Introduction

La question paraîtra saugrenue : y a-t-il différentes façons de lire et de comprendre un texte philosophique ? Théoriquement, on peut l'admettre. En effet, la lecture est une chose plus complexe qu'il n'y paraît d'emblée. La recherche de *ce que veut communiquer* l'auteur, son intention de dire, n'épuise pas la question de la lecture<sup>1</sup>. Le lecteur, on le sait depuis un moment, a une grande

---

1. L'auteur sait-il lui-même tout ce qu'il veut communiquer ? Ce tout ce qu'il veut communiquer n'est pas simplement une formule rhétorique pour désigner une impossibilité qui semble aller de soi. Il y a dans le tout l'espace

importance dans la réception du texte philosophique. Chacun interprète un peu à sa façon ce qu'il lit<sup>2</sup>. Il impose le sens au texte sans toujours être conscient ou se préoccuper de l'intention de communiquer. Il lit un texte selon ses prédispositions cognitives, intellectuelles ou culturelles; il peut y chercher et même y trouver des choses que l'auteur y a mises ou non. Une notice informative sur un flacon de vitamines, malgré sa simplicité, n'est pas lue et comprise de la même façon par tout le monde. Certains y lisent une mise en garde; d'autres des renseignements utiles; d'autres encore y voient un texte inutile ou incompréhensible. Dira-t-on de tous ceux-ci qu'ils ne comprennent rien? Certainement pas, leur intérêt de lecture est simplement différent. Ce crédit va-t-il jusqu'à transfigurer le message de l'auteur? Ils seront nombreux à répondre par la négative à cette question, non parce qu'ils croient que trouver l'intention de l'auteur est facile mais plutôt parce qu'ils imaginent difficilement que ce qu'il y a à communiquer puisse être plurivoque dans sa substance ou même être une chose insaisissable. On comprend pourquoi. Que peut bien alors signifier lire? Jusqu'à quel point peut-on s'éloigner de ce qu'a voulu dire le locuteur? Quelle signification faut-il donner à cette différence? Est-elle une menace contre la lecture, l'une des formes sociales d'imposition de la connaissance légitime? Pourrait-on la considérer comme une forme de clinamen nécessaire à la réflexion philosophique? À défaut de quoi, la pensée serait-elle encore possible? Un texte philosophique dévoile-t-il un message important, une forme de sagesse, ou enseigne-t-il à penser? Les trois sont-ils exclusifs? La

---

d'un dehors qui échappe au locuteur. Cet espace, est-il possible d'en réduire la portée? Je ne le crois pas et lorsqu'on le fait, c'est toujours en détruisant une différence essentielle.

2. On comprend que toutes les lectures ne soient pas autorisées pareillement, particulièrement celles des textes philosophiques. Nous traitons de cette question plus bas.

question de la lecture, sa pertinence, s'expose ici lorsqu'elle conduit à se demander : pourquoi lire un texte philosophique ?

### **L'herméneutique de la vérité**

Le lien entre l'intention et ce qui est communiqué relève d'une difficulté souvent aperçue : la carte n'est pas le territoire, sauf à essayer de nous le faire croire. On est confronté au problème du langage. Si on aperçoit la difficulté, les mots ne sont pas les choses (orthonymie), on croit trop facilement connaître les moyens de pouvoir résoudre la question de la souveraineté du langage. Il l'est doublement : il est autonome par rapport à l'auteur. Il dit ce qu'il dit sans référence au locuteur<sup>3</sup>. On comprend les stratégies discursives des auteurs pour se faire entendre, pour plier ou même incruster le langage dans la signification, sans grand succès. Le premier n'existerait que par le second. Rien n'est moins certain. Le langage parle de lui-même. Il est souverain, quoiqu'on puisse en penser, de quelque intention que ce soit. Il n'ouvre pas à l'être mais au néant. La proposition est provocatrice et correspond assez mal à ce qu'on entend et à notre expérience habituelle de la lecture. La souveraineté du langage ne signifie pas grand-chose pour qui lit ou écrit. L'activité est en somme très simple : un texte est écrit ou lu car il y a quelque chose à communiquer. Le *il y a* quelque chose à communiquer, s'il relève de l'évidence, n'est pas si simple. L'évidence elle-même exige une certaine clarté qu'elle n'a pas d'emblée. Plus encore, elle suscite le questionnement. Ce qui est évident soulève immédiatement le problème de son évidence. Or l'écriture ou la lecture ne se limitent pas à la communication. On le sait tous. Cette

---

3. Comment est-ce possible, demandera-t-on ? Il faut bien quelqu'un pour parler ou écrire ! Cette grande illusion de l'auteur est toujours présente bien que l'on sache très bien que l'écriture précède l'auteur et que c'est le langage qui parle et non un quelconque locuteur. L'auteur, produit d'une prétention démesurée qui consiste à croire que sans lui le langage est incapable de dire l'être. Le langage est précisément ouverture à ce qui est inconnaissable.

souveraineté du langage est plus difficile à maîtriser depuis qu'on se croit auteur ou lecteur.

Il y a une autre difficulté avec le langage : l'orthonymie. Il n'y a pas de lien évident entre le mot et la chose, la réalité et le mot. Les mots ne renvoient à aucune autre réalité que des mots. Sauf à l'illusion du paraître qui n'est en fait que la modalité où l'être se donne à voir (dans la pauvreté de l'existence). L'indétermination est radicale mais on ne pense pas ainsi<sup>4</sup>. Le tout, dont nous parlons précédemment, ouvre à une certaine complexité, impossibilité, de la lecture et de l'écriture. Cette équivocité est souvent mal comprise car dans la conception plus classique de l'interprétation, identification du message de l'auteur, elle n'est pas exclue. Nous en parlerons plus loin.

Le lecteur a-t-il pour autant une complète licence d'interpréter ? Disant cela, veut-on dire que tout est possible, qu'on peut prêter n'importe quel sens à un texte philosophique ?<sup>5</sup> Il semble y avoir

- 
4. Quine donne l'exemple de deux traductions cohérentes mais contradictoires d'une langue indigène. La chose paraît difficile à croire car les traducteurs lisent ce que font les autres et la force institutionnelle est assez grande pour imposer une interprétation assez commune. L'argument est juste si le texte a déjà fait l'objet d'une interprétation ; mais, dans le cas d'une première fois et d'une langue inconnue, on peut s'attendre à des lectures très diverses et certainement opposées. On comprendra après coup les efforts de la communauté philosophique, littéraire, politologique, etc., pour imposer une interprétation unique et socialement pertinente sans que cela invalide la thèse de Quine ; Willard van Orman Quine, *Le mot et la Chose*, Paris, Flammarion, 1977.
  5. Nous avons jusqu'ici ajouté le qualificatif philosophique au texte en laissant penser peut-être qu'il y avait une difficulté propre ou plus grande à ce type de texte. Il n'en est rien. Le texte philosophique, encore faut-il qu'on s'entende sur ce dernier (peut-on faire fi des processus d'institutionnalisation qui font d'un auteur un philosophe et de ses écrits des textes philosophiques, dans la culture de certains pays ?) ne porte aucune difficulté singulière, si ce n'est celle du langage technique – peu accessible aux non-initiés – qu'il utilise quelquefois. *Surveiller et punir* est-il un texte philosophique comme *l'Histoire de la folie* ? La question se pose car dans ce cas, pourquoi pas l'ouvrage de Paul Veyne sur *Le pain et le cirque*. *Sociologie historique d'un*

peu de volontaires pour emprunter cette route. Sans en chercher les raisons, l'interrogation soulève au moins deux problèmes qu'il faut affronter : que veut dire interpréter un texte dans ce contexte ? « Si rien n'est vrai, tout est permis », un tel adage soulève d'énormes problèmes moraux, philosophiques et même politiques pour de nombreuses personnes. Il faudrait, clameront plusieurs, être irresponsable pour l'accepter. C'est pourquoi à la question « y a-t-il une limite possible et nécessaire à l'interprétation ? » la réponse ne ferait aucun doute. Ne s'expose-t-on pas, en répondant par la négative à celle-ci, à une sorte de chaos interprétatif qui ne pourrait déboucher que sur des aventures politiques incertaines et dangereuses ? Voyons le parcours reconnu sur ce type de questions.

Umberto Eco expose sur ce sujet quelques idées éclairantes<sup>6</sup>. L'interprétation, écrit-il, est « [...] l'actualisation sémantique de tout ce que le texte, en tant que stratégie, veut dire à travers la coopération de son Lecteur Modèle<sup>7</sup> ». Ce n'est pas, on le savait déjà intuitivement, une activité complètement dominée par l'intention du locuteur : une stratégie d'actualisation du sens est requise, c'est-à-dire que l'intention n'est pas si facile à traduire pour le lecteur imaginé. Par stratégie, on résume la double problématique qui s'esquisse. D'abord celle du locuteur qui connaît la difficulté de transmettre quelque chose, une idée ou un message, toujours soumis à des biais, des filtres et même à des réinterprétations. C'est peut-être là ce qui nécessite en premier une stratégie d'actualisation.

---

*pluralisme politique* (Paris, Seuil, 1976) ? Pourquoi les deux premiers et pas celui-là ? L'œuvre de Foucault ne se limite pas à ces deux textes-là. Ses cours du Collège de France traitent abondamment de la philosophie grecque. Le fait de parler des philosophes fait-il de nous des philosophes ? Certes pas, diront les professeurs de philosophie dans les universités.

6. Umberto Eco et al., *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 2001.
7. Umberto Eco, *Lector in fabula*, Paris, Le livre de poche, 1979, p. 232. Le Lecteur modèle est celui imaginé par l'auteur qui le croit capable de déchiffrer ce qu'il veut dire. Cette capacité est toutefois toute théorique parce que le lecteur réel, celui qui lit le texte, est souvent différent de celui-là.



La transmission affronte une autre difficulté, celle de la langue elle-même, toujours impropre à lier les choses aux mots. Problème difficile à écarter pour qui a seulement essayé d'associer des mots à une chose dont il cherche à traiter, peu importe sous quelle modalité. Le travail de la langue est un exercice difficile, toujours à reprendre, car les mots sont incapables de traduire ou d'accéder à l'essence d'une chose. L'indexation des choses par les mots soulève une difficulté qui n'a pas encore de solution satisfaisante : y a-t-il deux langages, comme le proposent certains, celui qui s'adresse, *dianoia*, à la raison et celui, *noësis*, figuré qui fait appel à l'intellect ? Solution boiteuse qui ne règle en rien la question du lien entre les mots et les choses. Il n'y a entre eux aucune autre nécessité que sociohistorique.

Quelle marge de manœuvre possède le *Lecteur modèle* ? De qui s'agit-il ? Il faut le voir non seulement comme une création de l'auteur : c'est une personne que l'on imagine capable, possédant ou partageant les ressources cognitives, intellectuelles et culturelles suffisantes pour accéder à son intention. Le *Lecteur modèle* n'est pas le lecteur réel. Cette différence autorise-t-elle une licence interprétative ? Le lecteur réel peut-il lire et comprendre un texte comme il le veut ? Certes non, car il est déjà disposé, socialement et cognitivement, à entendre le texte philosophique d'une certaine manière. Dispositions cependant qui ne correspondent pas toujours à celles exigées du *Lecteur modèle*. On le sait, la lecture n'est jamais neutre en ce sens qu'elle est déjà organisée institutionnellement – universités, critiques, comptes rendus, commentaires, articles et ouvrages scientifiques ou philosophiques –, et il très difficile de s'en arracher. D'autant plus que l'exégèse et le commentaire autorisent une certaine forme de lecture plurielle donnant la fausse impression d'une sorte de générosité herméneutique. Par exemple, il existerait une lecture de gauche, de droite ou même nihiliste de Nietzsche sans que pour autant tout soit légitime car chacune d'elle fait l'objet

de débats et de remises en question<sup>8</sup>. Malgré cela, pour l'essentiel, l'œuvre de Nietzsche reste comprise dans le cadre d'une *épistémè* relativement bien délimitée<sup>9</sup>. Il serait difficile, dira-t-on, de lire et d'interpréter *Le gai savoir* comme un ouvrage de science-fiction sur les super-héros du XXI<sup>e</sup> siècle. Il lui était impossible d'avoir même l'idée de super-héros. Il y a des choses, des représentations, qu'il ne pouvait pas même imaginer. Ce déterminisme historique est-il suffisant pour limiter la dérive interprétative ?

Dans sa théorie de la coopération textuelle, tout en reconnaissant le rôle du lecteur dans l'actualisation du contenu du texte, Eco reconnaît en même temps les limites de la plurivocité. Si le *Lecteur modèle*, celui construit par l'auteur du texte, a un travail à accomplir pour compléter la chaîne signifiante du texte, les non-dits laissés par l'auteur, tout n'est pas pour autant possible. En fait, disons-le d'emblée, le lecteur a d'énormes possibilités car la lecture ouvre non pas à un monde possible mais à des mondes possibles. Que veut-on dire ici ? En quoi est-ce une limite ? S'agit-il de dire seulement qu'il y a des lectures multiples ? La théorie des mondes possibles dit beaucoup plus qu'une simple possibilité d'interprétations différentes. Elle pose au moins deux questions : celle de la rigueur et

- 
8. La légitimité d'une lecture dépend en grande partie de l'appui institutionnel qui la fonde. Une thèse de doctorat sur Nietzsche a plus de poids qu'un commentaire dans une revue même spécialisée sauf si son auteur est un spécialiste reconnu de Nietzsche, par ses publications, la maison d'édition qui le publie, les conférences qu'il a fait, etc. Le capital symbolique acquis autorise à se mêler de choses que l'on connaît mal avec autorité sans être soi-même une autorité. On voit bien la puissance de l'institution.
9. On ne voit pas comment il pourrait en être autrement. Après tout, ce que dit ou écrit Nietzsche ou n'importe quel autre philosophe est construit dans un dispositif discursif qui n'autorise à dire seulement ce qui peut être dit. Nietzsche n'est pas Klima, ni Foucault. Deleuze n'est pas Nietzsche ni Spinoza. Il ne peut pas dire ce qu'ils ont dit ou écrit. Même un plagiat de *La volonté de savoir* de Foucault n'est pas un texte de Foucault ; il faut avoir lu Agamben.

de l'exactitude car il s'agit de conserver les deux sans trop réduire la plurivocité<sup>10</sup>. Défi impossible ? Il ne semble pas.

La théorie des mondes possibles propose différentes modalités, pas seulement aléthiques, de propositions. La logique des mondes possibles ne se limite pas, il faut le préciser pour notre propos, à la modalité du vrai. Par exemple, une proposition peut être vraie aujourd'hui, hier, ou même dans le futur. Si elle n'est pas vraie aujourd'hui, elle l'était peut-être hier ou peut-être demain. Jacques Parizeau a été Premier ministre du Québec. Le Québec n'est pas un pays mais il le sera dans dix ans<sup>11</sup>. Il existe des mondes possibles aussi réels que le nôtre sans aucune préséance ontologique de ce dernier sur ceux-ci<sup>12</sup>. En acceptant l'idée d'absence de préséance

- 
10. La plurivocité des lectures, il faut le dire, est une création de la théorie de la lecture. L'idée d'une intention de communiquer, de l'existence d'un message plus ou moins clair de l'auteur, est encore de nos jours largement partagée. Il est difficile de croire qu'un auteur voudrait communiquer divers messages dans un texte même s'il peut le faire en utilisant différentes formes. Quelle est l'intention de communiquer de Nietzsche ? À cette question, il n'est certes pas facile de répondre, mais cette difficulté n'est ni un argument en faveur de la plurivocité ni un argument en faveur de l'infini des interprétations. En fait, le problème apparaît non seulement consécutivement à la théorie de la lecture, mais il pointe déjà dans les théories plus formalistes du langage structuraliste.
  11. Cette proposition n'est pas fautive car elle relève d'un monde possible et rien n'indique que si dans dix ans le Québec n'est pas un pays, il ne le sera pas dans quinze ans.
  12. David Lewis, *De la pluralité des mondes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007, chap. I, 2. Cela ne paraît pas évident ; par exemple, le monde de Batman a ses propres lois assez semblables aux nôtres, effet de réel recherché, mais qui en diffèrent aussi sensiblement. Ce qui est possible dans son monde n'est pas nécessairement possible dans le nôtre. En quoi cet exemple met-il en cause l'idée de préséance ontologique ? C'est une question difficile puisque notre monde est le seul réel pour nous, ses lois, ses normes forment nos habitudes, contraignent nos comportements. On l'habite. Cette difficulté rend malaisée l'acception d'autres mondes qui auraient une existence effective. La solution proposée par Lewis consiste à dire que 1) il ne faut pas confondre le monde réel avec le monde vrai malgré la difficulté que pose cette affirmation. Le monde réel n'est réel seulement parce qu'il masque une prémisses : il est vrai qu'il est réel. Mais il s'agit là de deux modalités

ontologique d'un monde sur un autre, on ouvrirait la porte à toutes les interprétations sans aucun rapport avec le sens du texte : une chose doit être vraie peu importe le monde d'où nous parlons. On voit immédiatement la fragilité d'une telle proposition si par mondes possibles on entend des mondes qu'on peut imaginer. Ce serait même une façon d'éliminer toute stratégie d'actualisation du sens, l'auteur n'ayant plus aucun contrôle sur ce qu'il a écrit. Ce n'est pas exactement ce que cherche à faire la théorie des mondes possibles.

L'intérêt des mondes possibles modifie une vision importante de notre conception du nécessaire et du contingent. Suivant sur ce point Lewis, on doit admettre que ce qui est nécessaire dans notre monde n'est en fait que contingent puisque les lois de notre monde ne sont pas celles des autres mondes, elles sont donc contingentes. Le syllogisme ne convainc pas du premier coup. En effet, dire que les lois nécessaires sont toujours contingentes, à savoir qu'elles relèvent de la modalité de l'être ou de l'avoir été (hier, aujourd'hui, demain) n'est pas évident à concevoir. La modalité d'être ou d'avoir été, on le voit bien, est une manière de rapporter un prédicat à un

---

logiques différentes du monde ; 2) le monde actuel n'est qu'un possible car il comporte des propositions fausses. Jacques Parizeau était le chef de la rébellion en 1837 mais le nom propre Jacques Parizeau comporte d'autres états de fait qui sont vrais : il a été Premier ministre du Québec. En somme, il appartient à plusieurs mondes possibles avec des modalités différentes. Le nom propre vit dans plusieurs mondes possibles. Sans m'étendre trop longuement sur Batman, il appartient selon des modalités diverses à plusieurs mondes possibles. On a inventé la fiction comme solution à ce problème sans pour autant résoudre la préséance ontologique. Comment distinguer la réalité de la fiction, celle-ci de celle-là ? Rien de facile car la science ne nous est d'aucune aide ; rien ne prouve au contraire que nos lois physiques, mécaniques, s'appliquent à tous les mondes possibles. La théorie des mondes possibles met à mal la distinction fiction/réalité. En fait, elle déplace la question au niveau de la logique modale, logique composée des éléments modaux, nécessaire, contingent, possible et impossible, et rend service car la distinction entre fiction et réalité appartient elle-même à un monde possible sans préséance ontologique. Sur le lien entre fiction et monde possible, voir Françoise Lavocat (dir.), *La théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, Éditions du CNRS, 2010.

sujet sans préséance ontologique introduit dans le copule être, tout au plus, une modalité. Difficile à comprendre, la modalité de l'être a ceci de singulier qu'elle est pour nous nécessaire. Comment une modalité de l'être peut-elle être sans nécessité? Être vivant ou mort ne pose pas de difficultés, qu'en est-il de l'homme volant ou du surhomme? Les modalités de l'être sont plus complexes qu'on ne l'imagine trop souvent car l'homme volant existe dans un monde possible et réel. Le surhomme, lui! N'y a-t-il pas un danger de tout penser en termes de contingence? Pas forcément comme on serait spontanément tenté de le penser. La nécessité subsiste même si elle se limite à un monde possible, la contingence tient au fait de l'existence de plusieurs mondes qui rend impossible d'étendre la nécessité au-delà de son propre univers. En quoi cette théorie intéresse-t-elle la lecture?

D'emblée, pour Eco, l'actualisation sémantique du texte renvoie à différents mondes possibles parce que les choses n'obéissent pas toujours aux mêmes lois sémantiques et plus encore le *Lecteur modèle* reste une vision théorique à laquelle bien sûr s'adresse l'auteur et vis-à-vis de laquelle il actualise sa stratégie textuelle. Mais le *Lecteur modèle* n'est pas le lecteur réel, plus pragmatique dans sa lecture<sup>13</sup>. Chacun n'a pas la même encyclopédie pour comprendre les signes et combler les espaces blancs qui forent le texte. La théorie des mondes possibles renvoie à la possibilité de la contingence des lectures, qu'il faut entendre ici comme possibilité de divergences de l'intention de communiquer de l'auteur. Que faut-il entendre par monde possible? Renvoie-t-il aux lectures possibles, au monde imaginaire

---

13. Le lecteur réel est en soi problématique car loin de se réduire à une personne concrète, il renvoie à une multiplicité de lecteurs situés en différents points historiques et à différents moments de leur histoire. On ne comprend pas Ladislav Klima à 15 ans comme on le peut le saisir à 50 ans. L'auteur s'adresse non seulement au *Lecteur modèle* mais au lecteur réel qui reste un inconnu. Il développe une stratégie textuelle pour être en mesure de rejoindre les deux sans savoir d'avance avec quels résultats.

créé par l'auteur ? L'expression est plus large. On peut – il faudrait spécifier les conditions d'un tel usage – dire que monde possible réfère au lecteur réel, à sa compréhension du texte lu. Autrement dit, il faut l'entendre comme une solution possible au problème du lien entre langage et objet. Ce lien n'est pas aussi obligatoire qu'il est posé habituellement. Le mot porte n'est pas la porte, on le sait bien. Pour communiquer, il faut aussi faire comme si le mot était la chose. Ce n'est pas le cas dans la théorie des mondes possibles où il s'agit d'associer le nécessaire au contingent. Sans enlever la possibilité d'un lien nécessaire, il s'agit d'étendre cette possibilité à de multiples situations, monde réel, imaginaire, fictif, extraterrestre, etc. et ne pas la restreindre à un seul monde. Une lecture plurielle est donc possible.

La pluralité des lectures veut-elle dire que tout est possible ? Après tout, certains ont lu et compris Nietzsche comme le philosophe du national-socialisme. Est-ce acceptable ? La question de l'acceptabilité est mal posée et déplace la théorie de la lecture sur un autre terrain – politique. Sur quelle base, à partir de quoi refuser une telle lecture ? Des raisons politiques propres à notre sémiosphère qui reçoit le texte nietzschéen d'une telle manière que cette interprétation est devenue caduque pour la lecture institutionnalisée. Pourtant, elle appartient à un monde possible, le nôtre, malgré les résistances qu'elle a suscitées. L'objet Nietzsche existe dans plusieurs mondes possibles. La nécessité est conservée mais le danger d'une dérive interprétative subsiste : comment éviter celles qui peuvent conduire à des choix politiques contestables ? En fait, rien n'empêche, malgré des efforts et des moyens institutionnels très puissants, des interprétations diverses et quelquefois provocantes.

Il semble, pour en terminer avec Eco, que tout ne soit pas possible. Il est d'abord impossible qu'un auteur ait voulu dire plusieurs choses significatives différentes en même temps. Après tout, la philosophie est un jeu de langage qui limite à l'avance les possibilités de dérive ésotérique. Un texte philosophique n'est pas une recette

de tarte aux pommes ! Ainsi, *Le monde de Sophie* est-il un ouvrage de philosophie ?<sup>14</sup> Difficile à dire puisque la décision ne tient pas seulement au contenu du texte lui-même, au propos proprement philosophique, réflexif, sur l'existence, ni même aux références au corpus des textes philosophiques, mais à son insertion dans un champ culturel donné où sont identifiés, définis, commentés et interprétés les textes. Est-il possible de prendre en compte ces considérations dans l'interprétation ?

Certainement pas, car le statut philosophique apposé à un texte doit se limiter, nous dit-on, à sa valeur philosophique. Qu'est-ce à dire ? Deux choses : 1) la question, non pas de la contextualisation, il ne s'agit pas de cela ici, mais de la production de la signification par le hors-langage est rarement abordée et elle ne peut l'être car ce serait sa mise à mort. Cela voudrait dire qu'il n'existerait pas de contenu philosophique proprement dit. Qu'est-ce qu'un contenu philosophique ? Laissons pour le moment la question en suspens même si elle domine la réflexion qui s'amorce. Elle viendra en son temps. 2) La question de la lecture devient alors plus contraignante. Que veut dire lire un texte philosophique ? Comprenons cette interrogation de la manière suivante : qu'y a-t-il à chercher dans le texte philosophique s'il n'y a plus de proprement philosophique ? À moins, bien sûr, que le proprement philosophique tienne à autre chose qu'au contenu. Dans ce cas, on rencontre deux difficultés : 1) la nature de la lecture du texte philosophique : quelle doit en être la forme ? Que retenir de Nietzsche, Kant, Hegel, Deleuze ou Rorty ? Les comprendre d'abord et voir quelle est leur actualité est certainement la pire des réponses à donner à notre question. Que veut dire comprendre si cela ne signifie pas la manière de rendre présent le texte, c'est-à-dire établir sa façon d'être possible. Celle-ci indique ce

---

14. Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*, Paris, Seuil, 2002. Ce roman est une introduction à la philosophie sous la forme de lettres échangées entre une jeune fille et un inconnu.

qu'elle peut signifier dans une sémiotique donnée. Cette première difficulté appelle la seconde : 2) l'exactitude de la lecture ; celle-ci a-t-elle encore un sens ? Déjà le rendre présent renvoie à une sorte de générosité herméneutique : il y a certainement plusieurs façons de rendre présent un texte. Plus encore, l'idée d'une intention de communiquer disparaît complètement tant la manière de rendre présent le texte, sa façon d'être possible, la déborde de toute part. Il y a toujours mille façons d'être possible. Kant cité par le chien Kador dans les Bidochon, est-ce une insignifiance ? Certainement pas car, de plus, il est cité avec exactitude. Est-ce seulement de l'humour ou plus que cela ? L'humour a-t-il besoin de Kant ou de Freud pour faire rire<sup>15</sup> ? Quel support la philosophie peut-elle emprunter ? Humour, fiction, théâtre, poésie, cinéma. Chanson, danse, arts martiaux, etc. Pourquoi pas tous ? Suggestion intéressante mais peu réfléchie car il est bon de rappeler que la philosophie est un jeu de langage, signifiant par là que l'humour est l'humour et la philosophie, la philosophie. L'incongruité du chien Kador fait peut-être rire mais ce n'est pas, à coup sûr pour plusieurs, de la philosophie. Cependant, dans un monde où la philosophie relève de l'esprit de sérieux, il est certain de retrouver de la philosophie en humour. Le style peut-il valoir comme propos philosophique ? Les aphorismes de Nietzsche sont certes une partie essentielle de sa philosophie mais celle-ci ne s'y limite pas. Une dernière remarque. Un texte est philosophique parce qu'on peut le lire à partir du corpus philosophique : en retracer la genèse dans l'histoire de la philosophie, établir les filiations conceptuelles avec d'autres philosophes, utiliser un langage philosophique, viser un public de philosophes, être commenté par des philosophes, etc. Cette vision sociologique, en démystifiant le texte philosophique, ne fait cependant que rend

---

15. On peut répondre qu'en créant une sorte d'incongruité, le lecteur trouvera la situation drôle. Doit-on en conclure qu'humour et philosophie n'ont que des rapports instrumentaux ? Il est possible de le croire car l'humour menace la philosophie d'un danger réel.



encore plus obscure et complexe le problème de l'interprétation. Y a-t-il un autre chemin? Pour répondre à cette question, il faut d'abord repenser notre idée de la philosophie. Les raisons de l'exercice apparaîtront plus évidentes après l'avoir fait.

### **Deleuze et la philosophie**

La grande idée de la philosophie, celle qu'on valorise et qu'on enseigne, est bien la preuve qu'elle n'est précisément pas cela.

La philosophie, au contraire, bénéficie depuis des siècles et des siècles d'une faveur qu'elle ne mérite pas et dont la légitimité se doit d'être mise en doute. Il faudra bien se convaincre un jour que les vérités de la philosophie sont inutiles, ou qu'elle n'en a pas. D'ailleurs, la philosophie ne dispose d'aucune vérité. Et que personne n'espère pénétrer dans le monde des vérités s'il passe par la philosophie. Nous n'avons pu encore découvrir ce que veut la philosophie et ce que veulent les philosophes. Les uns disent que la dignité de la philosophie consiste à ne pas savoir ce qu'elle veut. Non que la philosophie n'ait pas de fondements, mais elle ne peut rien commencer à partir d'eux. Je ne vois d'ailleurs pas de domaine plus stérile, plus inutile que celui qu'on cultive pour lui-même. Étudier les philosophes, pour rester toute sa vie dans leur société, c'est se compromettre aux yeux de tous ceux qui ont compris que la philosophie ne peut être qu'un chapitre de leur biographie; mourir en philosophe est une honte que la mort ne peut effacer<sup>16</sup>.

Cette longue diatribe de Cioran pose sérieusement la question de la philosophie et par le fait même de ce que signifie lire des philosophes. S'il n'y a pas de vérité (philosophique), que font les philosophes? La réponse à cette question justifie le pourquoi les lire.

---

16. Emil Cioran, « Le livre des leurres » dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 230.

Qu'y a-t-il à apprendre, à comprendre ou tout simplement à retenir de la philosophie ? On ne sait pas exactement et ce ne sont pas les professeurs de philosophie qui peuvent nous le dire sachant qu'ils ne sont que les thuriféraires des philosophes qu'ils admirent. Nous en sommes venus à accepter une évidence, l'utilité de la philosophie, ou pire encore l'utilité de l'inutile. On est persuadé de l'intérêt de lire les philosophes sans trop savoir pour quelles raisons. Hormis l'importance institutionnelle de la philosophie, la formation au savoir penser, on ne voit pas bien à quoi elle sert, son intérêt réel. Répondre, comme certains le font, que l'utilité de la philosophie est son inutilité est, en quelque sorte, une abdication devant la question et montre si besoin est, la stérilité du propos. Cette forme de refus ne peut valoir comme fondement de la réflexion. La question de l'utilité que l'on pose maintenant n'a d'autre fonction que de radicaliser la problématique de la lecture et de l'écriture philosophiques. Il me semble que le travail de Deleuze ou même celui de Derrida est une tentative originale de chercher des solutions à une interrogation qui dépasse largement la simple question de l'interprétation juste, correcte ou vraie des textes philosophiques.

L'intérêt de Deleuze se situe ici au cœur de cette équivoque à propos de la philosophie quand il lit certains textes philosophiques et qu'on lui reproche de faire *des petits dans le dos* des philosophes auxquels il s'attache<sup>17</sup>. On le sait, son *Spinoza*, son *Hume*, son *Bergson* et même son *Nietzsche* sont loin de faire consensus<sup>18</sup>. On lui reproche une interprétation personnelle, trop deleuzienne, de ces auteurs, ou même non conforme aux intentions des philosophes

---

17. Nous parlons de Deleuze et non pas de Deleuze et Guattari comme on devrait le faire pour plusieurs ouvrages, tout simplement parce que les textes dont nous traitons maintenant sont du seul fait du premier.

18. Il faudrait aussi ajouter son *Foucault*; Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

étudiés<sup>19</sup>. Que veut dire une interprétation trop personnelle ou non conforme ? Va-t-on reprocher à Deleuze de lire ? On a déjà répondu à la deuxième question, voyons ce que cela peut signifier pour la première. Il faut l'entendre de la manière suivante : il prend des libertés par rapport au texte étudié, il en tire des conclusions non pertinentes. Il définit à sa façon les concepts, les idées, pour qu'ils puissent, peut-être, servir son propos<sup>20</sup>. Est-ce bien ce qu'il fait ? Deleuze ne s'est pas caché de sa forme insolite de lecture du texte philosophique. Lisons ce qu'il écrit dans *Pourparlers*.

C'est qu'il y a deux manières de lire un livre : ou bien on le considère comme une boîte qui renvoie à un dedans, et alors on va chercher ses signifiés, et puis, si l'on est encore plus pervers ou corrompu, on part en quête du signifiant. Et le livre suivant, on le traitera comme une boîte contenue dans la précédente ou le contenant à son tour. Et l'on commentera, l'on interprétera, on demandera des explications, on écrira le livre du livre, à l'infini. Ou bien l'autre manière : on considère un livre comme une petite machine a-signifiante ; le seul problème est « est-ce que ça fonctionne, et comment ça fonctionne ? » Comment ça fonctionne pour vous ? Si ça ne fonctionne pas, si rien ne se passe, prenez donc un autre livre. Cette autre lecture, c'est une lecture en intensité : « quelque chose

---

19. Plusieurs ont défendu la lecture deleuzienne de Spinoza, Hume ou Foucault. Il faut le dire en ajoutant que ce faisant, l'ambiguïté de la lecture deleuzienne est plus grande. S'agit-il ici seulement d'un débat de contenu ou y-a-t-il plus ? La question a son importance : s'il ne s'agit que d'un problème de rigueur dans la manière d'extraire le contenu d'un texte, la réflexion sur la lecture et l'écriture anexacte s'arrête maintenant. En même temps, une partie de la *philosophie* deleuzio-guattarienne s'en trouve menacée. Elle est un enjeu de notre propre lecture.

20. On ne sait pas si cette lecture deleuzienne sert son propos. On peut le croire sans hésitation. Sinon à quoi servirait-elle ? On pourrait imaginer qu'il s'agit d'exercice de création ; un peu incompatible, disons-le, avec le travail philosophique. Demandons-nous alors, s'agit-il de philosophie ? Le texte qui suit s'inscrit dans cette interrogation. Deleuze n'est peut-être pas un philosophe. Si tel était le cas, quel problème cela poserait-il ?

« passe ou ne passe pas », il n'y a rien à expliquer, rien à comprendre, rien à interpréter. C'est du type branchement électrique. Corps sans organe, je connais des gens sans culture qui ont tout de suite compris, grâce à leurs « habitudes » à eux, grâce à leurs manières de s'en faire un<sup>21</sup>.

On a vite identifié la première manière de lire à celle que nous avons exposée dans notre partie introductive. Voyons ce que l'on peut dire à propos de la deuxième, celle que préconise Deleuze. De cette longue citation, il faut retenir d'abord trois choses : 1) le livre est une machine a-signifiante. Considérer un livre comme une machine surprend tant nous sommes habitués à le penser, le livre philosophique surtout, comme un support pour les idées, la réflexion ou la pensée. Pourtant la définition technique du livre semble donner raison au penseur français : il sert de support à l'écriture. Il permet de conserver des textes variés et favorise leur diffusion. Ainsi défini, le livre est précisément une machine singulière a-signifiante. Mais, dira-t-on avec assurance, il n'y a pas que la définition technique du livre ; de plus celle-ci évoque l'écriture. Un livre, c'est beaucoup plus : une armature portant non seulement des idées mais plus fondamentalement une intention qui se matérialise dans une stratégie textuelle<sup>22</sup>. L'argument est redondant ; pourquoi faudrait-il qu'il soit plus significatif ? En fait, entendons ici quelque chose comme une définition très fortement ancrée : le livre est avant tout le support d'un système de communication qui prend forme dans des représentations d'unité d'une langue donnée. Peut-on se

---

21. Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 17.

22. S'il y a bien une chose dont nous semblons certains, elle concerne le livre comme espace d'expression de la pensée, de la réflexion, singulièrement le texte philosophique. N'est-ce pas là une vision idéale, idéalisée du livre ? On comprend pourquoi elle a pu s'imposer sans qu'on soit en mesure de le montrer.

débarrasser d'un tel présupposé ? Pas facilement. Il est difficile de le penser car c'est tout notre système de communication qui est mis en cause et notre activité intellectuelle qui est rendu caduque. En fait, une fois encore, s'esquisse à traits fins une question qui pourtant s'annonce depuis un moment : qu'est-ce que la philosophie ? Nulle part mieux qu'en ce moment, elle prend tout son sens : dans la problématique de la lecture. Dans la forme que lui donne Deleuze, le statut de la philosophie est en question. D'un philosophe assumé, la chose surprend. Est-ce bien certain ? Dans la longue citation qui amorce la discussion en cours, le penseur français écrit, et c'est la seconde chose à retenir, comment ça fonctionne ? N'y-a-t-il pas ici un recul<sup>23</sup> ? En posant le rapport du livre au niveau des affects, on pourrait aisément croire que l'a-signification n'est qu'une manière de rapporter à un autre niveau la signification qui est évacuée dans la première partie de la citation. En effet, le *comment ça fonctionne* renvoie, dans une première lecture, à l'effet de la lecture. Deleuze parle d'intensité, qui pourrait être comprise comme ce qui nous affecte. Le texte, dans ce sens, affecterait ou non une ou plusieurs personnes. Dans le premier cas, il y aurait un *quelque chose* de significatif. Difficile d'échapper au piège de la signification.

Il faut lever une première difficulté : la machine Deleuze ne marche pas comme on est habitué de voir fonctionner les autres textes. Dire cela, c'est déjà beaucoup prêter à Deleuze avant d'en avoir fait l'examen. N'est-ce pas ce que l'on fait habituellement dans ce type d'exercice et que l'on a jugé très sévèrement ? Peut-être pas, si on accepte que lire un texte suppose une attention problématique.

23. Ce texte fait au texte deleuzien ce qu'il propose de faire aux textes philosophiques ; il n'a aucun souci de l'interprétation juste ou exacte. Nous reviendrons en fin de parcours sur les difficultés que soulève une telle manière de procéder qui s'apparente à une forme singulière d'inachevé de l'interprétation : une machine.

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? D'une part, il faut éviter toute lecture entendue si lire un texte est bien une forme de dépossession de soi. On n'est plus tout à fait dans l'être avec. Est-ce obligé de procéder ainsi ? La réponse à cette question viendra en son temps. D'autre part, une lecture problématique indique une certaine disposition par rapport au texte : le terme problématique doit être compris au sens fort du terme comme le déploiement du questionné de la question<sup>24</sup>. Lire Deleuze de manière non problématique consisterait seulement à proposer, le plus rapidement possible, une interprétation à ce qui se présente sous une forme improbable : le texte deleuzien. Interprétation dont on connaît déjà les formulations, les propositions, compte tenu du fait qu'on croit que le texte est l'expression d'une intention ou, dans une perspective plus originale, qu'il met en relation affective un auteur et un lecteur. Il s'agit presque toujours d'appréhender le texte comme réponse à une question. C'est l'exemple même de lecture non problématique. Une fois encore, n'est-ce pas faire à Deleuze la part belle que de présupposer avant étude qu'il est un philosophe différent des autres, voyant dans cette différence une preuve de l'originalité de sa pensée ? Ce qui, d'un point de vue sociologique, est impossible. Ce n'est pas ce qui est tenté ici, mais on comprend bien l'énorme difficulté de rendre compte d'un travail sans rien préjuger.

Il est très facile de donner ou de chercher une réponse à une question. Cette logique propositionnaliste qui relève de l'évidence, une question appelle une réponse, est porteuse de deux difficultés : 1) la réponse est plus importante que la question<sup>25</sup> sans se rendre compte qu'elle relève d'un lexique social où sont établies celles acceptables socialement. Toutes les réponses ne sont pas équivalentes ; certaines sont acceptables en vertu, par exemple, de

---

24. Michel Meyer, *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Bruxelles, Mardaga, 2008.

25. *Ibid.*

l'autorité de la science. D'autres le sont moins parce qu'elles relèvent de registres moins légitimes : politique, sens commun, idéologie, etc. Est-il possible d'échapper au lexique social ? 2) La logique propositionnaliste laisse croire que la réponse est la connaissance nécessaire à la compréhension. La science ne cherche-t-elle pas des réponses aux problèmes qu'elle pose ? Sans réponses, quelle serait notre connaissance du monde ? Quelle en serait la valeur ? C'est le statut de la philosophie qui est une fois encore en jeu.

Nous reviendrons dans un moment sur ce deuxième point, vu son importance. Auparavant, il faut traiter de la troisième chose à retenir du propos de Deleuze : il y a dans un livre quelque chose qui passe ou non. *Le ce qui passe ou non* est le principal ; d'où la proposition qu'« il n'y a rien d'autre à interpréter ou à comprendre ». Le propos est audacieux et met à mal une herméneutique qui pense en termes d'intention ou de vérité. En quoi ce dernier élément vient-il complexifier la compréhension de la lecture deleuzienne ? Il la rend confuse pour deux raisons : 1) il n'y a rien à interpréter ou à comprendre sans que cela veuille dire que la signification soit déjà connue ; qu'il y aurait un sens déjà donné, facile à apercevoir sans effort particulier. On peut légitimement croire que le répertoire de la philosophie n'étant pas si étendu, il serait possible d'anticiper le vouloir dire philosophique, c'est-à-dire d'avoir *a priori* la connaissance des notions générales qu'il met en jeu et les significations que logiquement il produit. Après tout, la philosophie n'est pas, si elle est bien ce qu'elle prétend être, de la sociologie, de la science politique ou de la biologie. Si le *rien à interpréter* ne relève pas de cette logique, que veut dire cette proposition ? 2) La seconde confusion est plus importante ; s'il n'y a rien à interpréter ou à comprendre, que deviennent les discours philosophiques, sociologiques, les sciences physiques ou les mathématiques ? Ne sont-ils pas vidés de tout contenu ? Que peut bien signifier *vidés de tout contenu*, entendu que ces discours prétendent à tout le moins offrir sur le mode de l'écriture une explication, une compréhension

ou même pour les plus prétentieux une réponse vraie à l'énigme du monde avec laquelle on peut être ou ne pas être d'accord ? Cela n'a pas beaucoup d'importance. Il semble difficile de les réduire à des ensembles vides, comme pourrait le laisser penser le propos de Deleuze. Un discours est compris généralement comme une articulation entre une forme et un contenu, une signification. On parle maintenant d'une forme vide et d'un contenu sans intérêt. La mise en cause paraît si radicale qu'elle semble inimaginable. Comment un discours, de quelque nature qu'il soit, peut-il ne rien signifier ? Celui des fous signifie au moins qu'ils sont fous ; comme le poème destructeur de la langue, formé seulement d'onomatopées, dit à tout le moins ce qu'est ou devrait être la poésie et il proclame aussi de lui-même qu'il est un poète. Pour répondre à ces dernières questions, il faut revenir un moment sur ce qui a été annoncé plus haut sur la problématique et se demander : quelle est la problématique de la question deleuzienne de la lecture ?

### **Lecture et écriture anexactes**

Le texte deleuzien frappe le lecteur doublement : 1) il détruit le fondement de la logique propositionnaliste. En ouvrant la lecture sur un vide, celui de l'a-signification et de l'a-compréhension, il affecte directement le lecteur en le désorientant<sup>26</sup>. Est-ce ce type d'affect dont parle Deleuze et qu'il faudrait rechercher ? La réponse va de soi ; elle est négative. On ne peut imaginer que la provocation,

---

26. Tous les lecteurs ne seront pas désorientés. Il y a ceux qui rejettent les textes de Deleuze pour de multiples raisons : ce n'est pas de la philosophie, ils sont illisibles et incompréhensibles, etc. Il y aura bien sûr les deleuziens pour qui le texte est signifiant. Ils en comprennent facilement la signification car ils connaissent le projet philosophique qui le porte. Malheureusement pour eux, cette attitude est anti-deleuzienne. Leur certitude repose sur l'existence d'une signification préalable dans un texte où il est dit que la lecture ne repose pas sur de la signification. Faut-il être deleuzien pour lire Deleuze ? Nous verrons s'il faut donner une réponse à cette question. On peut déjà anticiper qu'elle sera négative.



le trouble ou ce qui leur ressemble deviennent soudainement le fondement à la lecture et à l'écriture du texte philosophique<sup>27</sup>. On ne peut pas imaginer non plus que la lecture ou l'écriture chez Deleuze débouche sur le vide. Il ne manquerait pas d'exemples pour soutenir que certains textes philosophiques ne se résument qu'à cela<sup>28</sup>. On peut penser, si tel était le cas, qu'il s'agit de l'exception plutôt que de la règle. L'idée d'une lecture qui débouche sur le vide est attachante; elle n'a pas sa place maintenant. Il s'agit d'autre chose, l'hypothèse mérite d'être explorée. Il faut retenir pour le moment qu'il y a ici un travail du négatif qui embrouille. 2) Le déplacement de la lecture et de l'écriture axées sur la signification vers d'autres qui mettent cette fois l'accent sur le fait qu'elles touchent, affectent, marquent et déconcertent aussi. On est moins dérouté ou désorienté, malgré les apparences, que conduit sur un terrain inaccoutumé: la lecture comme affect ou, plus simplement, qui affecte. Le chemin mérite d'être arpenté; on verra ensuite où il conduit.

Il importe de rappeler brièvement la définition que donne Deleuze de l'affect. À la différence d'autres savoirs, l'affect n'est pour lui aucunement lié à des traumatismes<sup>29</sup>. Il faut le considérer comme puissance d'être. L'expression est évocatrice mais elle en dit encore trop peu. On sait l'importance que la notion a dans la pensée de

---

27. Des esprits torturés ne manqueront pas l'occasion de dire que c'est exactement ce que fait Deleuze. Tous ses ouvrages, et particulièrement les derniers, ne sont rien d'autre que de la provocation volontaire. Pour dire cela, il faut avoir une définition bien arrêtée de ce qu'est la philosophie et rappeler que c'est ce que combat ardemment le penseur français.

28. C'est proprement impensable. Affirmer cela ne serait qu'un faux procès n'ayant d'autre intention que d'écarter pour de mauvaises raisons un discours. On ne peut que qualifier de nulle et d'ignorante cette forme d'attaque. Il y a des textes qui conduisent au vide, mais certainement pas ceux de Deleuze. Peut-on dire de ces derniers qu'ils relèvent du discours philosophique? La réponse négative qui devrait réjouir certains soulève un problème intéressant: la négation du discours philosophique, cela va de soi, n'appartient pas au discours philosophique. Est-ce à dire que celui-ci n'est que complaisance envers lui-même?

29. Notre définition est tirée de Raphaël Bessis, *Vocabulaire de Deleuze*, en ligne.

Deleuze. Il faut s'y attarder même si le propos peut être un peu long<sup>30</sup>. Inspiré par Spinoza qui parle *d'affection de l'essence*, Deleuze commente le génitif *de*, rappelant qu'il peut signifier qu'une chose vient de quelqu'un ou qu'elle appartient à quelqu'un. La distinction l'autorise à dire que, dans le second cas, l'appartenance doit être comprise comme ce que quelqu'un subit, il subit quelque chose. Évidemment, la nuance est subtile et pas du tout évidente mais elle est ici capitale. Qu'une chose appartienne à quelqu'un – cette voiture appartient à madame Wang – veut dire qu'elle l'affecte d'une certaine manière sans qu'on sache encore de quelle façon. Il est cependant facile de comprendre qu'elle peut l'affecter parce qu'elle a changé sa manière de se déplacer ; parce qu'elle lui donne un sentiment de sécurité ou de bien-être. On voit mieux, avec ces exemples simples, comment l'affect comme *affection de* est une puissance d'affirmation. Une puissance d'affirmation qui doit constamment être remplie<sup>31</sup>. La fierté de madame Wang n'est pas rien. Sans s'étendre sur cette nécessité d'être rempli, question ontologique, disons simplement que l'être est puissance d'être à défaut de quoi il n'est plus qu'une chose parmi d'autres. Sans poursuivre impunément son analyse de Spinoza, on retiendra deux choses : le corps peut être affecté, suivant en cela la distinction des deux corps de Spinoza, le corps cinétique et le corps dynamique<sup>32</sup>. Le corps dynamique se définit par le pouvoir d'être affecté. Le corps est toujours rempli par des affections et des affects qui se modifient précisément parce qu'ils appartiennent au pouvoir d'être affecté. Si on veut parler de puissance d'être, il est difficile d'ignorer le pouvoir d'être affecté car comment imaginer qu'un corps puisse être puissance d'être, principe du changement dans un être autre

---

30. Gilles Deleuze, *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Université de Paris 8. Les lignes qui suivent reproduisent de près le propos de Deleuze. Les citations sont tirées du texte en ligne.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

comme autre ou comme autre être dans un autre sans ce principe ? La chose est assurément difficile. Le raisonnement ontologique semble sans faille. La question est maintenant de savoir : comment transposer ce type de raisonnement à la lecture et à l'écriture ? Est-elle comme on l'imagine ce quelque chose qui affecte l'être ?

La réponse est classique : n'est-ce pas ce que font la lecture et l'écriture depuis toujours ? Elles nous changent, modifient notre puissance d'être en faisant de nous des personnes plus cultivées, révolutionnaires, capables de comprendre le monde dans lequel nous vivons, de changer peut-être, pour ne prendre que ces exemples. Réponse qui suppose que la signification nous change ; on est ailleurs avec Deleuze. Mais avant de poursuivre, deux questions s'annoncent et compliquent quelque peu notre travail. La première est simple : peut-on prendre pour acquise la lecture de Spinoza par Deleuze ? On le sait, c'est exactement ce qu'on lui reproche : de faire des enfants dans le dos des auteurs traités. Comment considérer son propos sur les affects ? Est-il vrai ? S'il l'est, c'est la méthode deleuzienne, anexacte, qui pose problème car elle ne ferait rien d'autre que ce que ferait une herméneutique classique. Une interprétation qui cherche la signification exacte du texte spinoziste. Si elle est fautive, c'est la pensée de Deleuze qui perd sa fondation ; l'analyse de l'énoncé spinoziste est essentielle à la compréhension, sinon de la méthode, du moins de la proposition : « [...] on considère un livre comme une petite machine a-signifiante ; le seul problème est "est-ce que ça fonctionne, et comment ça fonctionne" » ? Quelle serait la conséquence si Deleuze l'interprétait mal ?

Ces questions en soulèvent une autre qui, cette fois, tient à notre manière de lire Deleuze. Il écrit : « [...] c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur et lui faire un enfant, qui serait bien le sien et qui serait pourtant monstrueux. 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, de glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir<sup>33</sup> ». Le propos semble assez confus : faire des enfants dans le dos en respectant ce que l'auteur a bien dit pose déjà une difficulté. C'est moins la question de la possibilité qui est soulevée que celle de la logique. Comment faire des enfants dans le dos d'un auteur en respectant ce qu'il dit ? Si l'un a du sens, l'autre n'en a pas. Deleuze n'y voit aucun problème car la lecture et l'écriture anexactes se situent ailleurs : dans la monstruosité des enfants créés. Il semble qu'on puisse faire cela mais à quel prix ? Une sorte d'abyme ! En fait, la question est mal posée puisqu'elle s'inscrit dans le cadre d'une herméneutique de la vérité. Or, ce qui s'énonce ici avec difficulté, j'en conviens, c'est un effort pour y échapper. Faut-il condamner avant d'en comprendre la portée ? Certainement pas, mais le travail demandé est grand et paraît ardu. Il suppose une lecture autre qu'empathique ; une lecture qui se déstabilise elle-même, paradoxale. N'est-ce pas ce qui a été fait jusqu'ici ?

On a suivi le propos de Deleuze pour essayer d'en saisir la signification mais en même temps, ce faisant, on se retrouve devant certaines impasses. Quelques-unes ont été exposées plus haut, d'autres s'esquissent avec peine. Parmi celles-ci, une lecture trop généreuse conduit à une forme de lecture et d'écriture morales, jugeant le texte en fonction de sa vérité. Une lecture trop négative refuse d'entendre. Comment sortir de cette logique sans tomber dans le paradoxe de suivre aveuglément Deleuze, de faire comme lui ? Et si on le fait, alors encore faut-il savoir pourquoi ? À cette question on n'a pas encore de réponses. S'il déroute, il n'oriente pas. Faut-il faire des enfants monstrueux dans le dos de Deleuze ? Je ne le crois pas.

---

33. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 15.

Deleuze invite à une réflexion casuelle à partir d'une lecture anexacte. On a déjà esquissé ce que peut être une lecture anexacte : faire des enfants monstrueux dans le dos des auteurs. La proposition est trop provocatrice pour être précise. Faire des enfants dans le dos sans que pour autant ce qui est dit ne soit pas en conformité avec les propos de l'auteur. Des enfants dans le dos sans adultère. On peut se demander ce que peut signifier *faire des enfants dans le dos*. On comprend aisément qu'il agit de tirer d'un texte des idées, un concept que les commentateurs et peut-être même l'auteur trouveraient illégitimes car sans cohérence avec la nature ou même l'esprit du texte. Pourtant, Deleuze dit que ces enfants sont légitimes ; qu'ils correspondent à ce que l'auteur cherchait à dire. Il semble que tous les commentateurs ne croient pas à cette rigueur du penseur français. Ce débat d'exégèse est sans importance ; plus préoccupant est le problème de la suite de l'énoncé. Après tout, tout le monde fait des enfants dans le dos des auteurs<sup>34</sup>. Que peut bien vouloir dire *faire des enfants monstrueux* ? C'est plus compliqué de comprendre ce que cela veut dire si la proposition, comme on peut le penser, est une métaphore. Nous avons quelques indices sans plus pour nous orienter. Voyons ce que l'on peut en tirer.

Faire des enfants monstrueux relève d'abord d'une démarche, il faut procéder par des décentrement, des cassements, etc. Ce travail porte-t-il sur le texte lui-même ou ce qui dans le texte nous affecte ? On doit, à ce moment-ci de notre compréhension, privilégier la deuxième alternative : l'affection. Comprendons bien, ce qui affecte dans un texte, ce n'est pas l'enfant illégitime que l'on fait à l'auteur, ce n'est pas ce qui dans le texte doit être cassé, décentré. Il manque au puzzle une pièce que Deleuze expose de la manière suivante : dire quelque chose en son propre nom, à savoir « [...] parler

---

34. Les foucaultiens, comme tous les disciples des auteurs reconnus, font des enfants dans le dos de leur idole. Impossible de faire autrement, car il s'agit de dire comme lui sans dire comme lui. On est dans la paraphrase, la figure de style tenant lieu de pensée.

par affects, intensités, expériences, expérimentations<sup>35</sup> ». L'idée est intéressante, provocatrice même, dans un monde où l'autorité de la parole légitime fait foi de tout. C'est pourtant mince comme explication. Parler en son nom soulève deux difficultés : a) celle du nom propre justement, chacun n'a pas un nom propre. Il est plus facile pour Deleuze de dire qu'il faut parler en son nom propre que pour monsieur Daigneault. L'autorité du premier est reconnue en philosophie, pas celle du second ; b) introduire l'idée de nom propre soulève une autre difficulté : celle d'un sujet. Dans la perspective deleuzienne, on voit mal comment peut apparaître l'idée d'un sujet pour au moins deux raisons. Ce faisant, l'intentionnalité réapparaît dans l'écriture et la lecture. Nous importe celle de la lecture dans la mesure où parler en son nom propre ne peut pas signifier faire dire n'importe quoi au texte. On sait que ce n'est pas ce qu'il fait. L'idée d'un sujet est étrangère au travail de Deleuze ; il parle de machine désirante. D'ailleurs, n'avons-nous pas commencé en parlant de Deleuze du livre comme machine a-signifiante ? On ne peut réintroduire le sujet qui est évacué avec énergie. Nous avons commencé ce paragraphe en mettant en lumière l'affection. Comment arriver à associer le nom propre et l'affection ? Il faut pour y arriver faire un travail non pas négatif comme on serait tenté de le croire ; il faut casser, décentrer le texte. Pour quoi faire ? Simplement pour parler en son nom ? En quoi ce faisant, y aura-t-il affection ? Il semble que plus on avance dans notre effort de compréhension, plus les choses s'embrouillent. On voit pourtant dans cet enchevêtrement la difficulté d'une lecture exacte.

### **Le *devenir* révolutionnaire du texte**

L'affect, on le sait maintenant, est, selon la formule de Spinoza, ce qui touche à l'essence. Imaginons d'emblée que ce qui touche

---

35. Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 15.

est propre à chacun. On n'est pas tous touchés de la même façon. Si le livre est bien une machine qui affecte, le *comment ça marche* est une chose encore bien obscure. Barthes avait proposé jadis une distinction fort intéressante qui rejoint notre propos : lecture plaisir et lecture jouissance<sup>36</sup>. Il veut comprendre la relation entre l'auteur et le lecteur, saisir comment la lecture, le texte, arrive à toucher le lecteur. La réponse est originale : le texte est un espace de séduction où l'auteur vise à corrompre le lecteur<sup>37</sup>. Le livre est un lieu de rencontre entre les deux personnages. En cet espace, l'auteur manifeste son désir d'être aimé et le lecteur, écrit Barthe, désire précisément ce désir de l'auteur<sup>38</sup>. Si le livre est désir, il faut entendre la lecture plaisir comme l'objet du désir de l'auteur, le lecteur sent et pense que c'est lui que le désir de l'auteur veut posséder. Le plaisir qu'éprouve le lecteur ne tient jamais au fait qu'il est capable de comprendre le texte, mais au lien qui se tisse entre le corps de l'auteur et le sien. Le texte devient un corps qui me touche et qui me relie à celui de l'auteur. « Le langage est une peau : je frotte mon langage contre l'autre. C'est comme si j'avais des mots en guise de doigts, ou des doigts au bout de mes mots<sup>39</sup> ». Pourquoi parler de la lecture jouissance ? Qu'est-ce qui la distingue de la précédente ?

Texte de plaisir : celui qui contente, emplit, donne de l'euphorie ; celui qui vient de la culture, ne rompt pas avec elle, est lié à une pratique *confortable* de la lecture. Texte de jouissance : celui qui met en état de perte, celui qui déconforte (peut-être jusqu'à un certain ennui), fait vaciller les assises historiques, culturelles,

36. Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Le Seuil, 1979.

37. Pascal Quignard, *Le lecteur*, Paris, Gallimard, 1999.

38. Voir la très éclairante analyse d'Élise Vandenninden, « Comment le texte touche le corps », *Études littéraires*, vol. 42, n° 2, 2010, p. 81-88 ; nous suivons son propos de très près.

39. Roland Barthes, *Fragments du discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 87.

psychologiques du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage<sup>40</sup>.

La lecture jouissance a une ressemblance avec ce que propose Deleuze; elle met en abyme le lecteur et surtout, et c'est ce que nous retiendrons, elle « met en crise son rapport au langage ». Il faut comprendre cela. La direction où nous conduit Barthes est double: a) il ne s'agit plus ici du rapport de l'auteur au lecteur. Celui-ci est remis en cause; la proposition barthésienne l'annonce: son rapport au langage est ébranlé, c'est-à-dire l'idée que le langage s'adresse à lui et/ou qu'il puisse en être le maître. Laissons la seconde alternative, elle est trop connue pour qu'on puisse dire quelque chose de nouveau à son sujet. Que le langage ne s'adresse pas à lui, la proposition surprend car elle suppose, c'est une lecture possible, qu'il ouvre sur un absolu. Barthes disait une altérité radicale. En fait, il ne cesse pas de jouir du texte; il en jouit au point de perdre sa propre identité. Il devient étranger à lui-même; étrangeté qui ne le conduit pas au néant. La jouissance est moins une perte qu'une dissémination dont on pourrait penser qu'elle ouvre à la rencontre de l'autre. En quel sens? b) C'est le second sens qu'il faut regarder maintenant: la jouissance dissémine. Il faut l'entendre de deux façons complémentaires. Dissémination peut signifier, au sens derridien, qu'il n'y a pas d'origine, tout est déjà autoduplication et mimésis. On est donc dans le tout autre ou l'altérité absolue. La seconde manière de la comprendre, c'est que l'altérité absolue n'est peut-être rien d'autre qu'une sorte d'être-en-commun. La dissémination est trompeuse car elle donne l'impression d'une absence de tout ou d'unité. Pour l'unité, c'est exact mais ce n'est pas le cas pour la totalité. Elle n'élimine pas le tout; elle l'affirme et l'assume mieux encore puisqu'elle ouvre à toutes les manières d'être. Elle forme un être-en-commun total. La dissémination débouche sur une forme d'espacement où s'efface la signification au profit de

---

40. Barthes, *Le plaisir du texte*, *op. cit.*, p. 22-23.



l'altérité absolue. On pense souvent que l'altérité absolue rend impossible l'être-en-commun; on se trompe grandement. Quelle est l'explication? Deux possibilités s'ouvrent à nous: l'intercorporéité et l'être avec<sup>41</sup>.

Le premier terme emprunté à Husserl peut se traduire de manière problématique comme un effort pour penser le rapport à autrui à l'aide d'une intersubjectivité charnelle. Le rapport à autrui soulève une difficulté majeure: comment échapper à une forme d'égoïsme? Il faut imaginer de manière plus charnelle le rapport à autrui, à défaut de quoi il ne s'agit que d'un lien idéal. Prenons l'amour comme exemple: le corps est le lieu privilégié par lequel passe le rapport à autrui. Grâce à lui, je suis touché et affecté par lui. Mais ce premier contact reste d'une certaine façon centré sur moi. Comment penser ce rapport véritablement comme un rapport à l'autre, intersubjectivement? Il faut imaginer cette sensibilité à l'autre comme étant ressentie également entre deux personnes, quelle que soit la forme qu'elle prend. Dans l'amour partagé ou non, je ressens sous la forme d'une joie profonde ou d'une douleur tragique, l'autre. Se forme alors une intercorporéité où l'un et l'autre s'ouvrent l'un à l'autre. Chacun dépend de l'autre dans une synergie commune qui ébranle toute l'existence de l'un comme de l'autre. C'est beaucoup plus qu'un simple partage, c'est un corps en commun.

*L'être avec* apparaît comme une relation un peu moins forte; c'est mal la comprendre. Trop fusionnelle, l'intercorporéité pose d'une manière trop abstraite le rapport de soi à l'autre. La relation entre les deux est loin d'être si facile même si l'on peut admettre que le fait d'être touché par l'autre rend présente sa présence pour moi. Ce n'est pas l'être commun qui est possible, mais l'être en commun.

---

41. Vandeninden, « Comment le texte touche le corps », *op. cit.*, p. 85.

La communauté n'est donc pas un rassemblement d'individus postérieur à l'élaboration de l'individualité elle-même car l'individualité en tant que telle ne peut se manifester qu'à l'intérieur d'un tel rassemblement [...]. Autrement dit, le sens du « je », pour avoir son sens propre, doit pouvoir comme toute autre signification, être répété hors de la présence de la chose signifiée: ce qui, en l'occurrence ne peut arriver qu'à travers le « je » d'un autre individu ou à travers le « tu » qu'il m'adresse. Dans chaque cas, « je » ne suis pas avant cette commutation et cette communication du « je ». La communauté et la communication sont constitutives de l'individualité plutôt que le contraire<sup>42</sup>.

Pour Nancy, la littérature, la lecture et l'écriture sont l'espace d'une rencontre car elles exposent l'être en commun. Une fois de plus, c'est moins la signification qui importe que le fait simple que dans le texte il y a contamination entre les êtres, une manière *d'être avec*. Le texte qui touche, affecte, sans que les êtres se confondent, exprime en même temps l'essentiel: « [...] maintenir ce qui, de soi, n'est pas substance stable et permanente mais passage et partage<sup>43</sup> ». *L'être avec* a cette forme. Mais est-ce cela que dit Deleuze ? Il n'est pourtant pas Derrida, ni Husserl, ni Jean-Luc Nancy. Comment ça marche, Deleuze<sup>44</sup> ?

On est frappé, d'une part, par le fait d'être touché par un livre qu'il faut comprendre ainsi: il y a dans le livre une chose, quelle chose, cela reste encore indécis, qui affecte. Deleuze écrit dans

---

42. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, p. 256.

43. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 111.

44. Il est plutôt rare de demander à un texte *comment ça marche* ? puisqu'on le sait déjà. Il y a une signification qu'il faut retrouver. Ce n'est pas le cas ici ; on n'est pas dans l'ordre de la signification ni non plus dans une interprétation sociologique de la lecture et de l'écriture. Il s'agit moins d'essayer de comprendre le *comment ça marche* que d'observer le fonctionnement d'une machine.

*L'anti-Œdipe*: «[...] lire un texte n'est jamais un exercice érudit à la recherche de signifiés, encore moins un exercice hautement textuel en quête d'un signifiant, mais un usage productif de la machine littéraire, un montage de machines désirantes, exercice schizoïde qui dégage du texte sa puissance révolutionnaire<sup>45</sup> ». La réponse est à peine surprenante : comment le philosophe français aurait-il pu ne pas chercher la puissance révolutionnaire d'un texte ? Si la réponse étonne à peine, que faut-il entendre ici par puissance révolutionnaire du texte ? On pourrait croire qu'il s'agit de la capacité du texte et de l'écriture à changer les choses radicalement, c'est-à-dire à participer à une révolution, si ce n'était les deux objections suivantes : tous les textes ont-ils cette capacité ? On pourrait croire que non, mais en fait on se tromperait énormément sur la puissance révolutionnaire du texte en raisonnant de cette façon. Elle n'appartient pas seulement au texte et à l'écriture ouvertement révolutionnaires. Il est même probable que ces derniers soient en fait assez peu révolutionnaire au sens deleuzien tant il donne à ce terme une autre signification. La puissance révolutionnaire est celle qui affecte. Comment faut-il l'entendre cette-fois ?

L'affect est ce qui connecte une chose à une autre. On pourrait croire que la lecture d'un texte me connecte à quelque chose d'autre ; cette autre chose, de quelle nature est-elle ? En réponse à cette question, il faut faire attention à ne pas être trop près de l'explication deleuzienne en termes de machine désirante. On pourrait imaginer les êtres, chacun à sa façon, comme « faisceaux de sentirs<sup>46</sup> ». En ce sens, chacun est toujours un centre d'expériences qui, de proche en proche, construit une totalité singulière. On retrouve ici l'idée de communauté avec cette nuance que l'individu est un nexus complexe de sentirs. La communauté ainsi créée est donc une entité différente de la somme des parties, une chose qui

---

45. Deleuze, *L'anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 125-126.

46. L'expression est d'Alfred N. Whitehead.

change, en mouvement perpétuel. Si l'affect connecte, on ne voit pas encore le caractère révolutionnaire du texte. Il me semble que dire simplement que le texte met en relation à autre chose que soi et que celle-ci est une communauté vivante est bien insuffisant et peut-on prétendre qu'elle est révolutionnaire ?

Le texte et l'écriture affectent dans un sens différent de ce que l'on vient de voir. Ils affectent en vidant le texte de toute forme de communication. La relation auteur/lecteur disparaît complètement. Le texte n'est plus qu'un ensemble hétérogène de mots, d'affects qui viennent bouleverser celui qui s'engage dans la lecture ou l'écriture. Bouleversement sans autre visée que celle d'affecter, à savoir rendre possibles certaines dispositions encore inconnues dans certaines figures. Il y a dans la lecture et l'écriture anexactes un devenir de devenir sans que l'on sache exactement quoi encore. À la différence de Nietzsche, il ne s'agit pas de devenir soi, impératif destructeur dans les sociétés occidentales. Le devenir de devenir renvoie ici à un *je ne sais quoi*. Ce *je ne sais quoi* est problématique car diamétralement opposé au devenir soi.

Il l'est car il ouvre à un processus schizoïde où, croyant trouver une nouvelle identité, je ne fais que perdre sans cesse la mienne. En fait, il éprouve au contraire une difficulté à nouer des relations. La lecture ou même l'écriture affecte réellement lorsque le lisant ou l'écrivain est en mesure d'échapper à toute forme d'investissement du désir sans pour autant sombrer dans un repli sur soi. L'écriture anexacte est moins une activité d'un sujet qu'un désinvestissement continu de mon désir. Que veut-on dire ? Dans la lecture ou l'écriture, une chose affecte à ce point qu'il n'y a plus rien à désirer. Le désir s'éteint d'une certaine manière pour ne laisser place qu'à un devenir inconnu. On appréhende difficilement la nature exacte de cet inconnu. On a évoqué plus haut l'idée de devenir de devenir, peut-être faut-il expliquer davantage.

Il n'est pas un devenir soi, avons-nous dit. Je propose de désigner ce devenir de devenir comme une réversibilité ontologique. Deux choses sur la réversibilité : a) elle survient au moment de l'accomplissement d'une chose, lorsque celle-ci atteint sa perfection ; b) le terme désigne moins un retour en arrière, comme on pourrait le supposer, que le moment où les choses cessent ou plutôt – il n'y pas contresens –, selon le terme de Baudrillard, deviennent hyperréelles. Que veut dire : « les choses deviennent hyperréelles » ? Elles le deviennent lorsqu'il n'est plus possible de distinguer la chose réelle et la chose imaginée. En effaçant ainsi les deux réalités, le monde des signes réels devient le monde réel. Le monde des signes réels a remplacé, dans un accomplissement du monde, la réalité<sup>47</sup>. Les signes sont la réalité. Qu'est-ce ce qui s'accomplit dans la lecture et l'écriture anexactes ? N'a-t-on pas au contraire, affirmé la fin du sujet ?

Le sujet affecté représente le moment d'achèvement de la lecture ou de l'écriture. S'il devient lui-même lecture et écriture, il ne peut plus que devenir auteur/lecteur en même temps. La dichotomie usuelle opère dans un processus renvoyant de l'un à l'autre sans qu'on ne sache plus tellement qui est qui ou quoi. Réversibilité, donc. L'effet de cette dernière est relativement simple : la fin de toute lecture ou écriture. On parle alors d'un processus où croyant écrire ou lire, on se situe dans une radicalité intégrale de simulacre. Lecture anexacte n'est plus que le faire semblant de la lecture ; le moment où lire n'a plus d'autres significations que de lire sans autre visée que l'affect. Soyons honnête avec Deleuze, ce n'est pas exactement ce qu'il dit. Il dit plutôt que la lecture affecte de différentes façons. Pourquoi en lisant voudrait-on chercher une puissance révolutionnaire dans ce qui est lu ?

Il n'y a dans ce propos aucune contradiction parce que l'expression ne peut vouloir dire rien d'autre que lire. Chercher une

---

47. Jean Baudrillard, *Simulacre et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 89.

puissance révolutionnaire dans le texte, c'est exiger de ce dernier qu'il révèle une chose impossible ; quelle autre motivation, plus puissante, peut-il y avoir à la lecture ? Y a-t-il eu, dans l'histoire récente, une autre raison de lire ? Je ne le crois pas. Elle atteint sa limite ici et d'une certaine manière sa perfection, n'ayant plus d'autres significations qu'elle-même. La lecture et l'écriture se retournent sur elles-mêmes, se simulent elles-mêmes sans même cacher leur propre impossibilité ; il n'y a pas de signification à trouver. L'affect, c'est le moment de la perfection de la lecture ou de l'écriture. Quel écrivain n'en a pas rêvé ? Sa condition, ce n'est plus la signification. Étonnant, puisque le lien entre les deux est si étroit qu'on peut difficilement imaginer autre chose. Comment peuvent-elles affecter ? Il ne reste plus que l'idée de puissance révolutionnaire.

Peuvent-elles au moins créer une communauté ? Elles ne le peuvent pas ; il n'y a rien sur quoi l'écriture et la lecture anexactes pourraient reposer sinon un *faire semblant* de communauté. Le devenir de devenir ne renvoie pas à cela, c'est certain. Il n'a d'autres significations que de ne renvoyer à rien. Faux, dira-t-on, il ouvre à de multiples possibilités de devenir autres. Le devenir de devenir aurait ceci de révolutionnaire qu'il ouvrirait à des possibles non encore imaginés. Peut-on exiger mieux ? La pensée s'en trouverait complètement ragaillardie. L'expression n'a de sens qu'en laissant vide, sans contenu, sa signification. En fait, ce n'est pas si simple, si on ne s'empresse pas trop rapidement de combler ce vide. Le *non encore imaginé* est entièrement subsumé par cette idée de possibilité. Imaginé, le possible est encore loin d'être rendu réel. S'il l'est, il le reste seulement sur la modalité réflexive que l'imaginé est possible. Tout est en puissance dira-t-on, et ce serait là tout l'intérêt de la proposition deleuzienne. Pas exactement ! Chez Aristote, ce qui est en puissance n'est pas encore réalisé. C'est bien peu dire si on saisit en même temps comment l'*être en puissance* est l'idée elle-même. L'opposition platonicienne entre l'idée, la forme et le simulacre ne tient plus. L'*être en puissance* est la forme et le simulacre. Rappelons

d'abord que la forme, selon Kandinsky, « est l'expression extérieure du contenu intérieur ». De quel contenu intérieur la forme *être en puissance* est-elle l'expression ? La réponse m'apparaît très simple : de la possibilité, à savoir d'elle-même. La possibilité est-elle un réel latent qui attend sa réalisation ? Je ne le crois pas ; au mieux il faudrait parler comme Leibnitz de contingence sans que pour autant le problème soit réglé de manière satisfaisante. La théorie des futurs contingents n'est pas sans difficulté<sup>48</sup>. Ici elle n'obéit à aucune nécessité intérieure, au contraire de ce que prétendait l'artiste russe. Comment est-ce possible ?

Il faut comprendre que Kandinsky posant ce postulat lutte contre le néant ou le risque du silence éternel. L'art abstrait pose ce problème pour plusieurs personnes : possibilité du néant ou du silence devant ce qui semble un manque évident de signification. Comment l'éviter, c'est en partie le problème de Kandinsky, mais pas le nôtre<sup>49</sup>. Je cherche à montrer au contraire, sans y parvenir complètement, que l'être en puissance est une forme vide, sans autre contenu qu'elle-même. Est-ce une chose possible bien qu'elle heurte violemment notre évidence philosophique ?

L'idée de forme vide n'est pas fréquente, sans être nouvelle. On la trouve en géométrie négative ou dans le bouddhisme : « la forme est le vide et le vide est la forme ». Il faut l'entendre dans un sens précis : la forme est ce qui subsume tout contenu. Si, comme on le prétend ici, au contraire de Kandinsky, la forme est le vide, de quel contenu parle-t-on ? Le vide peut-il faire office de contenu ? Répondre ainsi serait paradoxal. Parlons plutôt de simulacre pour dire seulement que la forme est la seule vérité et celle-ci est qu'il

---

48. Voir Carlo Proietti, *Le problème des futurs contingents et le paradoxe de Fitch. Une étude commune de deux problèmes en logique modale*, Université de Paris 1 et Université de Pise, thèse de doctorat en philosophie, 2008.

49. Le peintre russe démontre une grande habileté dans sa réponse au néant et au silence qu'il faut relever ; voir Vassily Kandinsky, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Paris, Gallimard, 1989 [1911].

n'y en pas. La lecture et l'écriture anexactes ne sont pas qu'un *faire semblant* de lectures et d'écritures. Brièvement, il est assez juste de dire avec Deleuze que si la lecture ou l'écriture anexactes dépassent la signification, l'affect est le degré zéro, comme l'a vu Barthes. Il vaudrait peut-être mieux dire la limite extrême, le moment où elle s'inverse. On est dans une réversibilité ontologique. Expliquons encore une fois. Sans signification, la lecture et l'écriture deviennent quoi ? Elles ne peuvent que renvoyer à elles-mêmes dans une suite sans fin de renvois infinis. Ce n'est pas exactement l'intertextualité ; il s'agit plutôt d'un retour sur soi réflexif consistant moins à faire progresser la compréhension qu'à exposer la lecture et l'écriture elles-mêmes à leur limite. Faisant de celles-ci, lecture et écriture, une imitation de lectures en laissant croire, sous le mode de la critique radicale, qu'elle est la seule réalité de la lecture et de l'écriture. La puissance révolutionnaire du livre se trouve moins dans le livre lui-même ou dans les significations qu'il pourrait porter, que dans la manière de lire et d'écrire<sup>50</sup>. Un devenir de devenir qui n'est en fin de compte qu'un être en puissance toujours différé, ne laissant rien espérer que l'espérance de quelque chose de toujours différé, le vide.

### Bibliographie

- Barthes Roland, *Fragments du discours amoureux*, Paris, Le Seuil, 1977.  
Barthes Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Le Seuil, 1979.  
Bessis Raphaël, *Vocabulaire de Deleuze*, en ligne (<http://www.cite.uqam.ca/magnan/wiki/pmwiki.php/AER/VocabuDeleuze>).  
Cioran Emil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995.  
Deleuze Gilles, *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Université de Paris 8 ([http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article](http://www2.univparis8.fr/deleuze/article.php3?id_article)).  
Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

---

50. Nous n'avons pas vraiment fait de place à la question de l'écriture. Elle a une spécificité qui n'est pas complètement celle de la lecture.



- Deleuze Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Eco Umberto, *Lector in fabula*, Paris, Le livre de poche, 1979.
- Eco Umberto et al., *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, 2001.
- Gaarder Jostein, *Le monde de Sophie*, Paris, Le Seuil, 2002.
- Kandinsky Vassily, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Paris, Gallimard, 1989 [1911]
- Lavocat Françoise (dir.), *La théorie littéraire des mondes possibles*, Paris, Éditions du CNRS, 2010.
- Lewis David, *De la pluralité des mondes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007.
- Meyer Michel, *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Bruxelles, Mardaga, 2008.
- Nancy Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- Nancy Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986.
- Proietti Carlo, *Le problème des futurs contingents et le paradoxe de Fitch. Une étude commune de deux problèmes en logique modale*, Université de Paris 1 et Université de Pise, thèse de doctorat en philosophie, 2008.
- Quignard Pascal, *Le lecteur*, Paris, Gallimard, 1999.
- Quine Willard van Orman, *Le Mot et la Chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- Vandeninden Élise, « Comment le texte touche le corps », *Études littéraires*, vol. 42, n° 2, 2010, p. 80-88.
- Veyne Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.

## CHAPITRE 6

---

# LES STOÏCIENS DANS *LOGIQUE DU SENS*

---

ALEXIS RICHARD

L'idée d'une philosophie de surface fait partie des contributions majeures de Deleuze. Dans *Logique du sens* (1969), cette idée est esquissée au moyen d'un contraste avec deux autres *images*, logées l'une en hauteur, l'autre en profondeur<sup>1</sup>. Celle-ci nous renverrait à l'inconnaissable, au mélange, au mouvement et au liquide ; celle-là aux principes et aux concepts, à la démonstration argumentaire systématique et au ciel ; la surface, finalement, à la texture, aux apparences, à l'effet, à l'expression et au mince rideau. Le penseur se penche peu sur l'association d'Empédocle (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), Héraclite (VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) ou

---

1. Par le truchement de deux procédés plus aériens que superficiels, je vais trahir l'esprit de l'ouvrage : 1) je régularise l'usage du singulier et du pluriel pour les termes hauteur, profondeur et surface de manière à associer le singulier au concept général et le pluriel à la chose étudiée dans sa variété ; 2) Deleuze ne parle que d'« images de philosophes », alors que j'opte parfois pour la formule « images de philosophies ». La distinction est vraisemblablement significative pour l'auteur, car le fait de désigner des personnes avec des comportements plutôt que des idées avec des conséquences continue le propos de l'ouvrage jusque dans le style. Non sans hésitation, j'ai trouvé utile de préférer, ici et là, la simplicité du schéma à la loyauté de style et d'esprit.

Nietzsche avec la profondeur, d'une part, et de Platon (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), Aristote (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ou Hegel avec la hauteur, d'autre part. Le propos sur la surface, au contraire, est détaillé. En tenant compte du fait que l'ouvrage se laisse approcher par le truchement de « séries de paradoxes » cependant, savoir ce qu'est la philosophie de surface et ce qu'elle nous dit de Deleuze ne va pas de soi.

L'hypothèse qui guide notre enquête est la suivante. Les trois images de philosophes permettent de mettre en évidence un parallèle entre les présocratiques, Platon et les stoïciens d'une part, Nietzsche, Hegel et Deleuze d'autre part. Un retour du même dans l'histoire des idées, un dédoublement, qui définit et situe la philosophie deleuzienne par rapport à une rupture, imaginée ou réelle. La critique nietzschéenne de l'idéalisme aurait ouvert la voie à une philosophie moderne de la surface comme jadis les stoïciens ; mais elle se serait aussitôt détournée pour plonger dans les profondeurs. L'ancienne métaphysique étant chose révolue et les profondeurs ne pouvant être sondées que par un Nietzsche ou un Artaud, la matière qui échoirait en propre à la philosophie contemporaine serait logée en surface<sup>2</sup>.

Je vais accuser cette faille en examinant l'usage deleuzien des fragments stoïciens<sup>3</sup>, laissant de côté *Alice au Pays des Merveilles*

- 
2. C'est dans une note de bas de page que Deleuze nous met pour la première fois sur la piste de cette hypothèse : « cette découverte de la surface, cette critique de la profondeur, forment une constante de la littérature moderne » ; Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, §2, p. 21, note 7. La 11<sup>e</sup> série est plus audacieuse, elle associe directement la surface au commencement d'une grande politique et à « la tâche aujourd'hui » ; *ibid.*, §11, p. 91. L'inaccessibilité des profondeurs est exposée avec insistance dans la 13<sup>e</sup> série où, à l'occasion de l'opposition d'Antonin Artaud et de Lewis Carroll, le langage de la schizophrénie (voir §13, p. 101-114) révéle chez le premier prend une valeur paradigmatique : « Artaud est le seul à avoir été profondeur absolue dans la littérature » ; *ibid.*, §13, p. 114.
  3. Voir Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1978 [1903-1924], vol. 4. Il y a un parallèle à faire entre les recherches

(Carroll, 1865 et 1872) – l’autre référence noyant les considérations sur la surface. Collé au texte et tenant compte de toutes les occurrences, je chercherai à (1 et 2) comprendre la place des stoïciens dans la *Logique du sens* de manière à (3) éclairer la représentation deleuzienne des trois images de philosophes. Cela fait, je conclurai en réévaluant l’hypothèse. À supposer que nous ne nous égarions pas trop, nous devrions alors être en mesure de lire adéquatement le passage qui suit et d’autres qui lui ressemblent.

C’est la grande découverte stoïcienne, à la fois contre les présocratiques et contre Platon : l’autonomie de la surface, indépendamment de la hauteur et de la profondeur, contre la hauteur et la profondeur ; la découverte des événements incorporels, sens ou effets, qui sont irréductibles aux corps profonds comme aux Idées hautes. Tout ce qui arrive, et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface. Celle-ci n’est pas moins à explorer, pas moins inconnue, plus encore peut-être que la profondeur et la hauteur qui sont non-sens<sup>4</sup>.

### Les sources

Même si l’école stoïcienne, fondée à Athènes en 301 av. J.-C. par Zénon de Kition, a dominé la scène philosophique avec l’épicurienne pendant l’ère romaine jusqu’au néoplatonisme de

---

stoïciennes de Gilles Deleuze (1969), rhétoriques de Roland Barthes (1970), platoniciennes de Jacques Derrida (1972) et érotiques de Michel Foucault (1976-1984). À chaque fois en mêlant regard de non-spécialiste, antiplatonisme satisfait, récupération critique de la psychanalyse et nietzschéisme de gauche ; en mêlant ces ingrédients avec une remarquable constance, dis-je, ces auteurs se sont servis de la littérature ancienne pour penser quelques-uns des concepts les plus importants et influents qu’ils aient laissés. La littérature chez Barthes, le supplément chez Derrida, la sexualité chez Foucault, le sens et la surface chez Deleuze ; dans les quatre cas, force est d’admettre la fécondité réflexive d’une approche profane sans complexe.

4. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §18, p. 157-158.

Plotin<sup>5</sup> (III<sup>e</sup> siècle), l'état fragmentaire de nos sources ne lui rend pas justice<sup>6</sup>. Matières à cauchemar pour l'historien des idées, les lacunes et extraits de provenance douteuse ont ceci de stimulant qu'ils contraignent à un interminable travail de relecture et de reconfiguration; ils demandent à ce que le stoïcisme soit inlassablement repensé. En l'état, la matière à l'étude est stimulante parce que durablement mystérieuse, mais pose à celui qui ambitionne de l'exploiter un problème de méthode qui trouve des réponses durablement partielles.

La réponse la plus intuitive consiste à se tourner vers ce qui nous reste de plus complet: les *Lettres à Lucilius* de Sénèque (I<sup>er</sup> siècle), les *Entretiens* et le *Manuel* d'Épictète (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles) ou les *Pensées à moi-même* de Marc-Aurèle (II<sup>e</sup> siècle). Deleuze ne fait pas cela, bien qu'il se réfère occasionnellement à eux, et je ne peux que spéculer sur les causes. 1) Le conseiller de Néron n'est évoqué qu'une fois, pour illustrer le rapport entretenu par les stoïciens avec les profondeurs, et seules les *Tragédies* sont mentionnées. Le passage s'accompagne d'une critique qui remet en cause «l'unité de la pensée stoïcienne avec cette pensée tragique», que «quelques chœurs stoïcisants» seraient incapables de produire<sup>7</sup>. Mais on ne voit pas comment

- 
5. Traditionnellement, c'est le néoplatonisme *chrétien* d'un Marius Victorinus (IV<sup>e</sup> siècle), d'un Augustin d'Hippone (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) ou d'un Boèce (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) qu'on évoque pour souligner l'importance de l'influence des néoplatoniciens; voir Régis Jolivet, *Les maîtres de la pensée religieuse. Tome 1, Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, Denoël et Steele, 1932. Mais la contribution au christianisme n'exprime pas tout ce qui survivra à la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529. Comme l'a soutenu en conférence Mireille A. Marchetti à propos du destin littéraire du «Songe de Scipion» cicéronien (2014), la passion des néoplatoniciens pour la consommation et la production de commentaires philosophiques, relayée par des auteurs tels que Macrobe (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) et Favonius Eulogius (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), a séduit dès le III<sup>e</sup> siècle et contribué au façonnement du cursus savant de l'Europe médiévale.
  6. Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes, *Lire les Stoïciens*, Paris, PUF, 2009.
  7. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §18, p. 156.

les *Lettres* pourraient se mériter pareil reproche. Peut-être vaut-il mieux mentionner les débats portant sur une possible influence platonicienne<sup>8</sup>. Or Deleuze accentue la distinction entre platonisme et stoïcisme de manière à les opposer; il est donc probable que le penseur ait été à la recherche d'un stoïcisme marqué au plus haut degré par sa différence avec Platon. 2) Cette dernière possibilité se dessine plus nettement dans le cas de l'affranchi-philosophe, puisque le zèle d'Appien a assuré la visibilité de ses tendances platonisantes. Un recours régulier à Épictète aurait probablement été source de confusion. 3) L'empereur philosophe, encore qu'il possède d'autres qualités, est tardif et présente la dimension provocatrice de l'enseignement stoïcien sous un jour décoloré. Or les provocations et paradoxes stoïciens ont un rôle structurant à jouer pour l'ensemble de l'ouvrage; en quoi les *Pensées* n'offrent pas le soutien dont notre écrivain a besoin.

Quelle est la réponse de Deleuze? Il s'intéresse surtout à Chrysippe de Sole<sup>9</sup> – directeur de l'école stoïcienne de 232 à 206 av. J.-C. et réputé habile dialecticien<sup>10</sup>. Aucun de ses ouvrages, comptés par centaines, n'ayant eu l'heur de se rendre jusqu'à nous, le seul renvoi à Chrysippe ne permet pas à Deleuze d'accéder au niveau de cohérence doctrinale dont il a besoin pour filer son propos. C'est sans doute pourquoi le scholarque se trouve fermement enserré au milieu de sources non stoïciennes, anciennes et

---

8. Voir Brad Inwood, «Seneca and psychological dualism», dans Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (dir.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Paris, PUF, 1995, p. 150-183.

9. Chrysippe (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) est mentionné dès la 2<sup>e</sup> série de paradoxes et est mobilisé régulièrement jusqu'à la 20<sup>e</sup> série, alors qu'on quitte la logique des stoïciens pour se porter vers leur morale – changement qui s'accompagne d'un usage plus abondant d'Épictète (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles) et Marc-Aurèle (II<sup>e</sup> siècle). Après quoi les références au stoïcisme se raréfient pour faire résolument place au corpus psychanalytique à partir de la 27<sup>e</sup> série.

10. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale de France, 1999 (III<sup>e</sup> siècle), p. VII, §180.

modernes, dont quatre qui méritent mention. Chez les anciens, il fait un usage fréquent de Diogène Laërce (*Vies*, III<sup>e</sup> siècle, VI, VII et X) et de Cicéron (*Premières académiques, De la divination et Du destin*, I<sup>er</sup> siècle av.), respectivement épicurien et académicien. Chez les modernes, il se tourne vers des quasi contemporains, surtout Émile Bréhier (*Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 1928) et Victor Goldschmidt (*Le système stoïcien et l'idée de temps*, 1953). Bréhier est à la clé des propositions deleuziennes sur l'ontologie et l'épistémologie stoïcienne; Goldschmidt aide à la capture de la morale stoïcienne<sup>11</sup>.

Le stoïcisme de Deleuze, dans sa forme finale, ressemble à celui de Bréhier par son caractère logique, dialectique, argumentaire, langagier et épistémologique. Dans la mesure où cette ressemblance trahit une influence, Bréhier acquiert une importance comparable à celle de Chrysippe lui-même. Quant au genre de philosophie stoïcienne qu'on peut reconstituer sur cette base, c'est ce vers quoi nous nous tournons.

### Les concepts

Les développements sur les stoïciens et sur l'image du philosophe des surfaces ne font qu'un. Cette unité est marquée par le recours récurrent à quatre concepts – l'être, le sens, la perversion et la quasi-cause – qui trouvent tous au moins un double dans la philosophie stoïcienne, la *phusis* (la nature)<sup>12</sup>, l'événement, le paradoxe et la morale. Double langage par le truchement duquel l'exposé de

- 
11. Par exemple Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1953, §20, p. 169.
  12. Alternativement, Deleuze parle de corps, de causes et de choses; Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §2, p. 13; § 18, p. 156. Notons l'absence du terme *ousia*, substance, qui aurait pu à bon droit avoir sa place dans cette liste.

la logique du sens prend deux formes<sup>13</sup>, l'une stoïcienne et l'autre généralisable à toute philosophie de surface.

*Phusis et être.* Le stoïcisme défend l'unité de tous les corps dans un perpétuel présent, car «[...] seuls les corps existent dans l'espace, et seul le présent dans le temps»<sup>14</sup>. La substance, l'être, se montre à nous sous la forme d'un mélange compact qui fait l'objet d'un cycle éternel. Dans la première image de cet éternel retour, la matière est indifférenciée dans un «Feu primordial». Un feu qui fait place à la différence à mesure qu'il se refroidit. Dès lors apte au mélange, la matière se meut et change continuellement jusqu'au cataclysme universel, la conflagration<sup>15</sup> qui efface toutes les différences et nous ramène au feu primordial. L'être-substance est ce plan unique de consistance duquel rien ne déborde.

*Événement et sens.* Nous ne pénétrons pas l'être, nous sommes installés à sa surface. Ce que nous rencontrons est *phantasia*: apparition, vision, apparence, représentation, imaginaire, manifestation, épiphanie – je peine à la bien traduire<sup>16</sup>. La *phantasia* est à la surface

- 
13. Même dédoublement de langage pour l'*Alice* de Lewis Carroll, d'où une troisième forme.
  14. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §2, p. 13.
  15. Jean-Baptiste Gourinat, «Les stoïciens et le dualisme», conférence prononcée dans le cadre du *Séminaire sur le dualisme dans les textes bibliques, gnostiques et hétérodoxes*, Université Paris 4-Sorbonne, 16 mai 2014.
  16. Entre Deleuze qui écrit phantasme et moi qui ne sais quoi écrire, qui montre le pire vice? L'une des contributions remarquables de Chrysippe est justement la distinction *phantasiai/phantasmata*; les premières renvoyant au point de contact entre les représentations et la réalité, les deuxièmes aux représentations qui relèvent strictement d'un esprit fermé sur lui-même. Débouchant aisément sur un critère de démarcation entre l'illusion (susceptible de tromper tout le monde) et l'hallucination (susceptible de confiner à la folie), la trace de cette conceptualisation a été conservée par la rhétorique (la *phantasia* au service de la persuasion) et la médecine (le *phantasma* au service du diagnostic de maladie mentale). À ce sujet, voir Jackie Pigeaud, «Notes sur la traduction», dans Pseudo-Longin, *Du sublime*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 136-141); et Juliette Dross, «De la philosophie à la rhétorique: la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans



du monde, elle désigne toutes les apparences que nous rencontrons, ce qu'il y a de commun entre toutes les choses que nous pouvons représenter au moyen des sens et de l'esprit<sup>17</sup>. Profond et localisé derrière les apparences, l'être cause les apparences. Celles-ci sont des effets incorporels rencontrés à la surface, des attributs de l'être que les stoïciens appellent événements. Non des choses ou des états des choses, mais des événements qui n'existent pas, qui subsistent ou insistent à la surface des choses en attendant de nouveaux mélanges profonds, c'est-à-dire de nouvelles causes. Les corps sont épais, profonds et mélangés, les événements sont superficiels et distinguables les uns des autres. Les effets-événements agissent à la manière du verbe dans une phrase<sup>18</sup> : quand la chair est tranchée par le scalpel, coupée est son attribut. Indifférent sur le plan de la matière, événement au niveau des représentations<sup>19</sup>. « Les Stoïciens l'ont découvert avec l'événement : le sens, c'est l'exprimé de la proposition, cet incorporel à la surface des choses, entité complexe irréductible, événement pur qui insiste ou subsiste dans la proposition »<sup>20</sup>.

Le sens serait par conséquent un événement : un extra-être impassible et stérile qui désigne « la frontière des propositions et des

---

le traité *Du sublime* et dans *l'Institution oratoire*», *Philosophie antique*, n° 4, 2004, p. 68-73. Cela n'échappe pas à Deleuze, qui souligne parler de « phantasmes, indépendamment de la terminologie stoïcienne » ; Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §2, p. 17. La raison de cette indépendance ne devient claire que dans la deuxième partie de l'ouvrage, quand le penseur se tourne vers la psychanalyse (voir *ibid.*, §30, §31, §32). La déformation permet à l'auteur une transition plus naturelle sur le plan du style et au lecteur de percevoir plus facilement les liens entre les développements. Ne touchant pas à la psychanalyse, je n'ai pas de motivation pour en faire autant.

17. *Ibid.*, §2, p. 13.

18. *Ibid.*, §2, p. 15.

19. *Ibid.*, § 2, p. 14; Émile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, p. 11-13.

20. Deleuze G., *Logique du sens*, *op. cit.*, §3, p. 30.

choses»<sup>21</sup>. En quoi la logique du sens relève de l'empirisme radical<sup>22</sup> : c'est empiriquement que nous faisons face à des fantômes – effets incorporels, événements, *phantasiai*, sens.

Ce qui a deux implications immédiates. « L'idéal, l'incorporel ne peut plus être qu'un "effet" »<sup>23</sup> ; c'est-à-dire que l'idéalité est « destituée de son efficacité causale et spirituelle » – réduite au rang de réalité manifeste, de mystère métaphysique qu'elle était<sup>24</sup>. Et il y a « destitution des profondeurs »<sup>25</sup>, car le sens nous fait investir « les événements dans leur différence avec les êtres »<sup>26</sup>. Apparaît dès lors l'espace philosophique stoïcien :

[...] il s'agit toujours de destituer les Idées et de montrer que l'incorporel n'est pas en hauteur, mais à la surface, qu'il n'est pas la plus haute cause, mais l'effet superficiel par excellence, qu'il n'est pas Essence, mais événement. Sur l'autre front, on montrera que la profondeur est une illusion digestive, qui complète l'illusion optique idéale<sup>27</sup>.

Appelez-le topographe, topologue ou toponome, le stoïcien fait la géométrie des événements : il trace des lignes, regroupe et sépare

21. *Ibid.*, §2, p. 18 ; § 3, p. 31-34.

22. *Ibid.*, §3, p. 32.

23. *Ibid.*, § 2, p. 17. Il peut être utile de souligner que l'idée, chez Platon (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), diffère de l'emploi courant contemporain. L'*idée* est le caractère donné à la chose par l'*éidos* (la forme). En quoi l'idée est l'empreinte de la forme sur la matière, qui en est le dérivé instable – Plotin (III<sup>e</sup> siècle) étaye cette thèse en dessinant les contours d'une causalité dérivative (voir entre autres *Première Ennéade*, II [19], §1-3 et §7 et *Quatrième Ennéade*, VII [2], §1, §9-10 et §13). Le *Phédon* est riche en concepts, réflexions et apories à ce sujet. Socrate y réfute notamment le pouvoir causal de la matière et soutient celui de l'idée, ajoutant que « ce langage, jamais je n'ai cessé de le tenir » ; Platon, *Phédon*, 96a-100c.

24. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §2, p. 17.

25. *Ibid.*, §2, p. 18.

26. *Ibid.*, §2, p. 19.

27. *Ibid.*, §18, p. 155.

des apparences, définit des points, démarque, superpose les formes, etc. Il procède au dédoublement réflexif de la surface, il compose une *philosophie du sens*.

*Paradoxe et perversion.* À considérer que mots et formules sont plus réels que les concepts, on en arrive à une pensée logée dans le renversement – des apparences, du *bon sens* et du *sens commun*<sup>28</sup>. Car toute surface est réversible, a un envers et un endroit – tout futur a son passé, tout plus son moins, tout trop son pas assez, tout déjà son pas encore, tout sérieux son dérisoire, tout pour son contre, tout bien son mal. *L'événement est toujours les deux à la fois*, il comporte toujours les deux sens – en ce qui le concerne, il n'y a jamais un bon sens. D'où une pensée en paradoxes<sup>29</sup> : « [I]e paradoxe [...] découvre qu'on ne peut pas séparer deux directions, qu'on ne peut pas instaurer un sens unique<sup>30</sup> ». C'est ainsi que Diogène Laërce dit de Chrysippe qu'il argumentait « contre l'usage courant et en faveur de l'usage courant<sup>31</sup> » ; en faveur de l'inceste, contre lui, en faveur du cannibalisme, contre lui<sup>32</sup>.

En quoi le stoïcien est provocateur ; il « pervertit » le bon sens au moyen de ce que Deleuze appelle la philosophie à coups de bâton<sup>33</sup>. La perversion stoïcienne est un art des surfaces qui torpille les idées en posant des paradoxes. Notons que, sur ce thème, Deleuze recourt

28. *Ibid.*, §12, p. 93.

29. *Ibid.*, §2, p. 17.

30. *Ibid.*, §12, p. 95.

31. Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, §184.

32. L'habileté syllogistique nécessaire à ce jeu de renversement des apparences morales n'a pas fait que des admirateurs parmi les stoïciens. « Sache analyser les syllogismes aussi bien que Chrysippe, et qu'est-ce qui t'empêchera d'être misérable, de te lamenter, d'être jaloux, d'être bouleversé, en un mot, et d'être malheureux ? Rien, certainement. Tu vois donc bien que ce n'était là que des hôtelleries sans valeur, et quel autre était ce que tu cherchais » ; Arrien, *Entretiens d'Épictète*, Paris, Librairie académique, 1862 [I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles], II, §23.

33. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §18, p. 155.

également aux mégariques et aux cyniques, puisqu'ils partagent d'après lui le « curieux système de provocations<sup>34</sup> » de l'enseignement stoïcien – d'autant plus que Diogène de Sinope offre des exemples notoirement saisissants. Quoi qu'il en soit, nous obtenons au final un maître stoïcien qui ressemble à ce qui suit :

[...] il se tait quand on lui pose des questions, ou bien vous donne un coup de bâton, ou bien, quand vous lui posez une question abstraite et difficile, vous répond en désignant un aliment, ou même en vous donnant une boîte d'aliments qu'il casse ensuite sur vous, toujours d'un coup de bâton – et pourtant aussi il tient un discours nouveau, nouveau logos animé de paradoxes, de valeurs et de significations philosophiques nouvelles<sup>35</sup>.

Pourquoi le bâton ? Parce que c'est l'instrument de désignation par excellence<sup>36</sup>. On l'utilise pour pointer quelque chose qui se trouve à la surface. Philosophier à coups de bâton, c'est répondre à une idée par une désignation ou encore donner des exemples plutôt que des explications. Quand on demande à Diogène ce qu'est la philosophie, il promène un hareng au bout d'une ficelle pour toute réponse<sup>37</sup>. Cet enseignement désignatif est à la poursuite de la *monstration pure*<sup>38</sup> ; il consiste à imiter, mimer, manger, casser ce

---

34. *Ibid.*, §18, p. 155.

35. *Ibid.*, §18, p. 155.

36. *Ibid.*, §19, p. 159.

37. *Ibid.* ; exemple vraisemblablement tiré d'une anecdote de Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, §XXX). Le cas échéant, des changements ont été apportés : aucune question n'est formulée, on cherche plutôt à devenir disciple de Diogène ; et ce dernier ne porte pas le poisson, mais le fait porter. Quoi qu'il en soit, il semble que l'interprétation donnée par Deleuze conserve l'essentiel de sa pertinence. Qu'on s'interroge sur la philosophie ou sur l'éventualité de la pratiquer, montrer un poisson, c'est montrer une créature qui se fraie un chemin dans les profondeurs liquides avec la bouche. À quoi il est tentant d'ajouter, à titre personnel et ludique, que ce poisson s'est laissé prendre par les mystères d'en haut.

38. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §19, p. 160.

qu'on désigne. Par ailleurs, cela ne peut aller sans un certain sens de la présence à la surface, la capacité à mettre sans attendre la philosophie en scène : car pour remplacer l'idée qu'on nous propose ou qu'on nous suppose par une désignation, il faut faire vite et bien<sup>39</sup>.

*Morale et quasi-cause.* « La morale stoïcienne concerne l'événement; elle consiste à vouloir l'événement comme tel, c'est-à-dire à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive<sup>40</sup> ». Épictète, par exemple, juge que tout est indifférent sauf la personne morale, que tout n'est qu'occasion d'exercice moral. La mort, la maladie, la pauvreté, la prospérité, la santé, la gloire, ou quelque autre chose dont on fait généralement grand cas, peu importe, du moment qu'on affronte tout cela avec une égale vertu. « Le sage stoïcien "s'identifie" à la quasi-cause : il s'installe à la surface<sup>41</sup> ». La quasi-cause ne produit pas l'événement, elle l'opère<sup>42</sup>. Le malade ne cause pas la maladie. La maladie se prépare au fond des corps, elle est due aux mélanges substantiels. Indifférente en elle-même, elle est pure occasion d'exercice d'endurance morale<sup>43</sup>. Le stoïcien l'accepte comme un événement, puis il la dédouble en représentation pour s'en faire l'opérateur. Par elle, il éprouve sa qualité morale. Véritable destination de la philosophie stoïcienne, la morale apparaît comme le point commun par excellence des événements incorporels. Et le Marc-Aurèle de Deleuze d'ajouter qu'il n'y a que le mouvement de la vertu qui appartienne en propre à la surface<sup>44</sup>.

Tels sont les concepts avec lesquels la *Logique du sens* de Deleuze identifie le stoïcisme à la philosophie de surface. Pour conclure, je récris à mon tour une scène d'éducation stoïcienne ordinaire

39. *Ibid.*, §19, p. 160.

40. *Ibid.*, §20, p. 168.

41. *Ibid.*, §20, p. 17.

42. *Ibid.*, §20, p. 172.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, §23, p. 194.

imaginée par le penseur à partir d'un commentaire de Diogène Laërce sur la doctrine de la secte<sup>45</sup> : le disciple demande « qu'est-ce que la morale ? » Le maître sort un œuf de son manteau, le désigne avec son bâton, puis frappe le disciple avec le bâton. Comprenant qu'il doit répondre lui-même, le disciple brise l'œuf, voit le blanc qui reste un peu attaché à la coquille, un peu au jaune. Il voit alors la situation de la morale, prise entre la coquille-logique et le jaune-profond<sup>46</sup>.

### Les trois images de philosophes<sup>47</sup>

Ce qui précède doit permettre de lire moins laborieusement la 18<sup>e</sup> série de paradoxes, où « les trois images de philosophes » sont abordées tour à tour et comparées.

Le philosophe des hauteurs fait l'objet du développement le plus mince. En tenant compte de la fréquence à laquelle le nom et ses dérivés sont répétés, le renvoi (impressionniste ?) à Platon apparaît être la pièce maîtresse de cet exposé<sup>48</sup>. Avec Platon se dessine une philosophie à coups d'ailes<sup>49</sup> qui s'intéresse à la signification des propositions, c'est-à-dire à leurs implications et conséquences, plutôt qu'au sens<sup>50</sup>. Le philosophe des hauteurs n'approche pas les

---

45. Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, §40.

46. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §20, p. 167.

47. *Ibid.*, §18, p. 152-158.

48. Platon est mentionné dès la première page de la 1<sup>ère</sup> série de paradoxes et sert ensuite de grand repère doctrinal pour caractériser les autres philosophies anciennes. Je dirais que cela donne un tranchant polémique au catalogue laërcien. Notons l'apparent déséquilibre entre l'importance de ce rôle et le peu d'attention accordée au contenu de la doctrine platonicienne. Déséquilibre indirectement corrigé par « l'appendice 1 », où Deleuze se demande ce que signifie l'expression « renverser le platonisme » à partir de la notion de simulacre.

49. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §18, p. 153.

50. *Ibid.*, §3, p. 34.

paradoxes du sens, occupé qu'il est à en produire. Ce philosophe est un être des ascensions<sup>51</sup> pour qui tout se passe en hauteur et qui se purifie en s'élevant; son âme est tournée vers le principe d'en haut, détournée d'un corps fatalement attiré au sol – un corps voué à la matière et destiné à lui être rendu. C'est lui qui correspond au cliché voulant que le philosophe ait la tête dans les nuages. Orientation aérienne que Deleuze associe à l'idéalisme – en tant que « maladie congénitale de la philosophie platonicienne<sup>52</sup> ». Cherchant la cause dans l'idée, la frontière qu'il investit sépare l'universel du particulier<sup>53</sup>. Ni perversion, ni subversion, mais conversion vers les idées dans l'espoir désespéré de leur ressembler<sup>54</sup>. Un espoir désespéré, en effet, car l'idéalisme donne des ailes de cire à Icare, c'est-à-dire qu'à l'ascension succède la chute: il génère un grand espoir qui se résout en inaccessibilité, voire en néant. D'abord maniaque d'espoir, le voilà abattu de vide. Par où le philosophe des hauteurs a le suicide dépressif<sup>55</sup> pour horizon.

Le philosophe des profondeurs trouve des références anciennes, comme Empédocle et Héraclite<sup>56</sup>, mais ce sont Nietzsche et sa philosophie à coups de marteau qui sont le plus mobilisés.

Nietzsche a entrevu comme dans un rêve le moyen de fouler la terre, de l'effleurer, de danser et de ramener à la surface ce qui restait des monstres du fond et des figures du ciel. Mais il est vrai qu'il fut pris par une besogne plus profonde, plus grandiose, plus dangereuse aussi: dans sa découverte il vit un nouveau moyen d'explorer le fond, de porter en lui un œil distinct, de discerner en lui mille voix, de faire parler toutes ces voix, quitte à être happé

---

51. *Ibid.*, §18, p. 152.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, §18, p. 158.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, §18, p. 152.

56. *Ibid.*, §18, p. 153-154; p. 157.

par cette profondeur qu'il interprétait et peuplait comme elle n'avait jamais été<sup>57</sup>.

Une philosophie de fou, d'illuminé, d'élu. Le présocratique ne sort pas de la caverne, car il n'y est pas assez engagé, pas assez englouti. Absorbé dans la profondeur des corps, il voit que tout est mélange dans un présent cosmique perpétuel parfait et liquide; il voit un monde « d'une profondeur noire où tout est permis<sup>58</sup> ». « Partout dans la profondeur des corps bouillonnent des mélanges vénéneux, s'élaborent d'abominables nécromancies, incestes et nourritures<sup>59</sup> ». Il philosophe à coups de marteau, brisant la surface du sens pour s'enfoncer dans l'être où il ne trouve que déluge d'eau et de feu. Sa science se recrache, se vomit, se défèque<sup>60</sup>. Pour celui qui le lit ou l'écoute, il semble philosopher comme on endure des problèmes de digestion<sup>61</sup>. La plume perspectiviste de Nietzsche, par exemple, est un marteau dans la mesure où le recouplement et l'entrechoquement des perspectives<sup>62</sup> brisent la surface, offrant du coup au lecteur l'opportunité d'entrevoir ses inqualifiables dessous. Cherchant la cause au plus creux, la frontière qu'il investit sépare la substance profonde et les accidents qui surviennent à la surface<sup>63</sup>. Ni conversion, ni perversion, mais subversion généralisée<sup>64</sup> qui menace de ramener toute forme à l'indifférenciation originelle.

Qu'est-ce que la 18<sup>e</sup> série peut encore dire du philosophe des surfaces? Que la frontière qu'il investit sépare les choses et les propositions; une frontière qui s'érige entre la chose qui est désignée

---

57. *Ibid.*, §15, p. 131.

58. *Ibid.*, §18, p. 156.

59. *Ibid.*, §18, p. 157.

60. *Ibid.*, §18, p. 153.

61. *Ibid.*, §18, p. 155.

62. *Ibid.*, §24, p. 203.

63. *Ibid.*, §18, p. 158.

64. *Ibid.*



dans la proposition, d'une part, et l'exprimé de la proposition qui n'existe pas à l'extérieur de la proposition<sup>65</sup>, d'autre part. Deleuze dit également que, cet exprimé étant nul autre que le sens, le philosophe des surfaces est *le seul* à s'intéresser au sens. Attachée à ce dernier, la substance profonde devient pour lui l'ombre inaccessible de la chose qu'il rencontre à la surface, l'universel, l'enflure abstraite de l'exprimé<sup>66</sup>. Dans les deux cas, il ne voit que des déterminations secondaires.

La surface, le rideau, le tapis, le manteau, voilà où le Cynique et le Stoïcien s'installent et ce dont ils s'entourent. Le double sens de la surface, la continuité de l'envers et de l'endroit, remplacent la hauteur et la profondeur. Rien derrière le rideau, sauf des mélanges innommables. Rien au-dessus du tapis, sauf le ciel vide<sup>67</sup>.

### L'hypothèse

Clé de ce qu'il y a d'ancien dans la *Logique du sens*, Diogène Laërce<sup>68</sup> est aussi le transmetteur d'une tripartition de la philosophie (ontologie, épistémologie et morale<sup>69</sup>). Lorsqu'on la croise avec les trois images proposées par Deleuze (élevée, profonde, superficielle), on obtient une riche représentation de la philosophie. Mais notre penseur ne l'entend pas ainsi : la philosophie de surface est en lutte contre les deux autres. Le ciel est vide, répète-t-il ; les espoirs qu'il génère condamnent l'idéaliste à la dépression. Le ventre de la terre

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

68. Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, *op. cit.*, I, §18.

69. Formule anachronique devant, à tort ou à raison, rendre le triptyque « physique, logique, morale » plus intuitif pour le contemporain. Il est à noter que Diogène Laërce reprend une division qui existe avant lui, notamment chez les stoïciens ; Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Paris, Éditions Points, 1997 (II<sup>e</sup> siècle), p. 13 ; Gourinat et Barnes, *Lire les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 7-8.

est opaque et noir ; tout y est indiscernable et inquiétant. Une position militante que le Portique deleuzien n'épouse pas entièrement.

Comme ses stoïciens le lui font écrire, la vérité de l'être est en profondeur – même si cela la rend inaccessible. Stoïcienne ou carrollienne, la philosophie des surfaces élaborée par Deleuze ne vient pas à bout de l'idée du grand corps continu, plein de mélanges et producteur des événements. Dans la 18<sup>e</sup> série, il se sert de Chrysippe pour préciser sa conception des profondeurs, non pas à partir des critiques qu'il aurait adressées à d'autres, mais à partir des thèses du scholarque lui-même. Et si la même série voit Deleuze distinguer stoïcisme et profondeur<sup>70</sup>, la vérité reste attachée aux profondeurs et on ne voit pas les stoïciens tarir d'intérêt pour cette vérité. C'est pourquoi il est peu surprenant de lire plus loin que «[...] c'était aller trop vite que de présenter les Stoïciens comme récusant la profondeur<sup>71</sup>».

Le cas des hauteurs est plus délicat, puisqu'elles ne trouvent apparemment aucune grâce, même indirecte, auprès de Deleuze. L'idéalisme retombe sur la terre, comme annihilé. Malgré cela et même s'il précise fonder son affirmation sur «les textes partiels et décevants qui nous restent<sup>72</sup>», la 24<sup>e</sup> série voit Deleuze concéder que les fragments stoïciens présentent des passages de philosophie des hauteurs.

Cela laisse entendre que Deleuze force la distinction entre les écoles philosophiques antiques. Je ne dis pas que Deleuze invente la distinction, seulement qu'il la grossit – quitte à nous en avertir par la suite. De façon générale, les anciens semblent avoir montré une facilité plus grande que nous à faire tenir ensemble amitié et

---

70. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §18, 157.

71. *Ibid.*, §20, p. 167.

72. *Ibid.*, §24, p. 200.

rivalité, à passer des critiques aux éloges et *vice versa*<sup>73</sup>. De même l'Académie enseignait vraisemblablement la liberté de pensée aux disciples, de même les stoïciens lisaient et commentaient Platon<sup>74</sup>, par exemple. C'est donc sans avoir à craindre la moindre contradiction que Deleuze peut parler du stoïcisme en termes de nouveauté, de découverte et de renversement du platonisme tout en recueillant des propos chez des auteurs appartenant à des écoles non stoïciennes.

Mais alors, pourquoi celui qui profite de cet enchevêtrement s'applique en même temps à rigidifier artificiellement les frontières entre les écoles ? Je ne sais pas, mais l'hypothèse de travail tient toujours : Deleuze, dans sa *Logique du sens*, compose un récit sur le retour moderne d'un mouvement philosophique de l'Antiquité ; le récit sur les stoïciens raconte la place et la pertinence de la philosophie deleuzienne par rapport à Hegel<sup>75</sup> et Nietzsche<sup>76</sup>. Qu'il radicalise

- 
73. À titre d'illustration, la lecture au hasard de quelques passages des *Vies parallèles* suffit pour constater combien les traits d'admiration de Plutarque (II<sup>e</sup> siècle) se mêlent de critiques acerbes sans perdre leur éclat. L'importance de l'*agôn*, la joute, dans la morale gréco-romaine de l'Antiquité y est sans doute pour quelque chose : voir Alexis Richard, « Démosthène et le pouvoir de l'*agôn logon* », *Volumen*, n° 13, octobre 2015. Par ailleurs, l'*agôn* s'est invité dans la théorie politique contemporaine autour du thème des limites du pluralisme libéral ; voir Chantal Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically*, Londres, Verso, 2013.
74. Cicéron (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) est probablement le meilleur exemple d'académicien stoïcisant (voir *Des Devoirs*, III, §4). Plus encore qu'Épictète, Panétius (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) est probablement le meilleur exemple de stoïcien platonisant, lui qui est connu pour s'être « intéressé sérieusement à Platon et au platonisme » (Gourinat et Barnes, *Lire les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 14-15). À ma connaissance, la question de l'influence de Platon sur le stoïcisme est traitée avec le plus de détails et de variété dans l'ouvrage dirigé par Mauro Bonazzi et Christoph Helmig, *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Louvain, Leuven University Press, 2007.
75. Kant est cité plus souvent que Hegel pour ce qui est du contenu de la philosophie moderne des hauteurs. Porte-étendard, Hegel fait l'objet d'un usage moins fréquent, mais plus paradigmatique.
76. Voir Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, §24, p. 202.

les oppositions pour y arriver rend le propos plus explicite; qu'il plaque une logique de nouveauté, de découverte, de renversement sur une histoire des idées anciennes vraisemblablement moins dramatique dans ses moments pivots nous renseigne davantage sur Deleuze que sur les stoïciens.

### Bibliographie

- Arnim Hans von (dir.), *Stoïcorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1978 [1903-1924], vol. 4.
- Arrien, *Entretiens d'Épictète*, Paris, Librairie académique, 1862 [I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles].
- Arrien, *Manuel d'Épictète*, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1875 [I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles].
- Barthes Roland, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, n° 16, 1970, p. 172 -223.
- Bonazzi Mauro et Christoph Helmig C. (dir.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Louvain, Leuven University Press, 2007.
- Bréhier Émile, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.
- Bréhier Émile, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.
- Carroll Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*, New York, 1981 [1865 et 1872].
- Cicéron, *De la vieillesse. De l'amitié. Des devoirs* (trad. C. Appuhn), Paris, Garnier-Flammarion, 1967 [I<sup>er</sup> siècle av.].
- Cicéron, *De la divination* (trad. J. Kany-Trupin), Paris, Garnier-Flammarion, 2004 [I<sup>er</sup> siècle av.].
- Cicéron, *Les Académiques* (trad. J. Kany-Trupin), Paris, Garnier-Flammarion, 2010 [I<sup>er</sup> siècle av.].
- Cicéron, *Du destin* (trad. H. Parent et M. Cochereau), Paris, Éditions Rivages, 2013 [I<sup>er</sup> siècle av.].
- Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

- Derrida Jacques, «La pharmacie de Platon», dans *La dissémination*, Paris, Points, 1993 [1972], p. 77-214.
- Dross Juliette, «De la philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et dans l'*Institution oratoire*», *Philosophie antique*, n° 4, 2004, p. 61-93.
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984 [1976], vol. 3.
- Goldschmidt Victor, *Le Système stoïcien et l'idée du temps*, Paris, Vrin, 1953.
- Gourinat Jean-Baptiste et Jonathan Barnes, *Lire les Stoïciens*, Paris, PUF, 2009.
- Gourinat Jean-Baptiste, «Les stoïciens et le dualisme», conférence prononcée dans le cadre du *Séminaire sur le dualisme dans les textes bibliques, gnostiques et hétérodoxes*, Université Paris 4 – Sorbonne, 16 mai 2014.
- Inwood Brad, «Seneca and psychological dualism», dans Jacques Brunschwig et Martha C. Nussbaum (dir.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Paris, PUF, 1995, p. 150-183.
- Jolivet Régis, *Les maîtres de la pensée religieuse. Tome 1, Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, Denoël et Steele, 1932.
- Laërce Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale de France, 1999 [III<sup>e</sup> siècle].
- Long Anthony A. et David N. Sedley (dir. et trad. angl.), *Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986-1987, vol. 2.
- Long Alex, «Platonism and Stoicism», dans *The Classical Review, New Series*, vol. 59, n° 2, 2009, p. 386-388.
- Marc-Aurèle, *Pensées à moi-même*, Paris, Arléa, 1995 [II<sup>e</sup> siècle].
- Marchetti Mireille Armisen, «La postérité latine tardive du Songe de Scipion cicéronien», conférence prononcée dans le cadre des *Séminaires de l'Institut d'études anciennes et médiévales*, Université Laval, 12 décembre 2014.

- Mouffe Chantal, *Agonistics. Thinking the World Politically*, Londres, Verso, 2013.
- Pigeaud Jackie, «Notes sur la traduction», dans Pseudo-Longin, *Du sublime*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 131-148.
- Platon, *Phédon* (trad. franç. M. Dixsaut), dans *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008-2011 [IV<sup>e</sup> siècle av.], p. 1171-1240.
- Plotin, *Première Ennéade* (trad. É. Bréhier), Paris, Les Belles Lettres, 2002 [III<sup>e</sup> siècle].
- Plotin, *Quatrième Ennéade* (trad. É. Bréhier), Paris, Les Belles Lettres, 2012 [III<sup>e</sup> siècle].
- Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001 [II<sup>e</sup> siècle].
- Pseudo-Longin, *Du sublime* (trad. J. Pigeaud), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1993 [I<sup>er</sup> siècle].
- Richard Alexis, «Démosthène et le pouvoir de l'*agôn logon*», *Volumen*, n° 13, octobre 2015.
- Sénèque, «Lettres à Lucilius», *Œuvres complètes tome II* (trad. franç. J. Baillard), Paris, Hachette, 1861 [I<sup>er</sup> siècle].
- Sénèque, *Tragédies* (trad. O. Sers), Paris, Les Belles Lettres, 2011 [I<sup>er</sup> siècle].
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* (trad. P. Pellegrin), Paris, Éditions Points, 1997 [II<sup>e</sup> siècle].



## CHAPITRE 7

---

### DEUX CHEMINS DE LA CRITIQUE DE L'IDENTITÉ

### LA MULTIPLICITÉ DELEUZIENNE ET LA NÉGATIVITÉ ADORNIENNE

---

NICOLAS GENDREAU-RICHER

*Si, écrasé par la charge énorme qui pèse sur lui,  
le sujet retombe dans l'état schizophrénique  
de dissociation et d'ambiguïté auquel il s'était arraché  
au cours de l'histoire, sa dissolution devient  
l'image éphémère et condamnée d'un sujet possible.  
Si sa liberté a jadis mis fin au mythe,  
le sujet se délivrerait ainsi de lui-même  
comme du dernier mythe. L'utopie serait,  
sans sacrifice aucun, la non-identité du sujet<sup>1</sup>.*

**D**eleuze écrit dans *Nietzsche et la philosophie* que les déplacements de questions philosophiques sont le propre de la démarche du philosophe. Après les expériences totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle, la question au cœur de la réflexion de beaucoup de penseurs a été de savoir s'il est possible de sortir de l'Un, du principe

---

1. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 1978.



d'identité. Dans le monde philosophique français, cette question est intimement liée à la critique de l'hégélianisme et de sa métaphysique tandis qu'aux États-Unis, avec l'exil de penseurs francfortois en raison du nazisme et du stalinisme, c'est plutôt dans les événements historiques, politiques et sociaux que s'est imposée la nécessité de développer une critique de l'identité. Deux tendances fortes s'en dégagent : la première, celle des philosophes français de la différence (Foucault, Deleuze et Derrida, etc.), et la deuxième, celle des théoriciens critiques (Bloch, Adorno, Horkheimer et Marcuse). Au lieu d'agir en alliés puisqu'ils poursuivaient en quelque sorte un objectif similaire, les deux réseaux de pensée se sont plutôt comportés en adversaires. Aujourd'hui, avec un certain recul historique, il serait pertinent de comparer deux penseurs centraux de ces courants afin de mieux comprendre si ce qui les a séparés peut être surmonté. De façon plus précise, nous analyserons deux œuvres phares de la critique de l'identité, soit *Différence et répétition* de Deleuze et *Dialectique négative* d'Adorno. Dans l'avant-propos de sa thèse de doctorat, *Différence et répétition*, véritable essai de métaphysique, Deleuze écrit : « Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un "effet" optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. Nous voulons penser la différence en elle-même, et le rapport du différent avec le différent, indépendamment des formes de la représentation qui ramènent au Même et les font passer par le négatif<sup>2</sup> ». Adorno, pour sa part, écrit dans *Dialectique négative* que « son idée [la dialectique négative] nomme la différence d'avec Hegel. Chez ce dernier, identité et positivité coïncidaient ; l'inclusion de tout le non-identique et objectif dans la subjectivité étendue et promue esprit absolu, devait réaliser la réconciliation. Face à cela, la force opérante du tout dans toute

---

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 2.

détermination singulière n'est pas seulement sa négation, mais est elle-même aussi le négatif, le non-vrai<sup>3</sup> ».

Pour faire l'analyse de ces ouvrages au travers du prisme de la critique du principe d'identité, nous retiendrons trois points principaux : 1) l'affirmation de la multiplicité comme outil de destruction de l'identité chez Deleuze ; 2) la critique de l'identité par la force de la dialectique négative chez Adorno ; 3) la comparaison des deux pensées sur l'identité.

### **L'affirmation de la multiplicité comme outil de destruction du principe d'identité**

Comment aborder l'œuvre de Deleuze ? Voilà une question importante. Deleuze nous donne une piste dans le premier plateau de *Mille plateaux*. Des livres et des œuvres en général, il écrit qu'il en existe deux types. Le premier est caractérisé comme étant du type arbre. Le type arbre est enraciné, il a un début et une fin. De la terre où il s'enracine, il pousse à la verticale vers le ciel, vers sa fin. Le livre arbre est composé de chapitres qui se développent du début, d'une fondation, et qui mènent à une fin. La philosophie occidentale peut être comprise comme une forêt d'arbres du savoir. Chaque arbre possède sa propre fondation, est l'expression d'un système, donnant des fruits et se multipliant. Il y a l'arbre Un et de lui découlent les possibilités de sa reproduction et de sa multiplication. De l'arbre suit toujours une logique de l'Un et du multiple, de l'identité et du simulacre. En marge de cette logique de l'arbre (Un et multiple), il existe celle du rhizome, de la multiplicité horizontale qui se déploie sur une carte, sur un plan de consistance. Le rhizome n'a pas d'origine et ne monte pas vers le ciel, il pousse plutôt à l'horizontale. C'est la mauvaise herbe qui en vient à infester tous les espaces vivants. C'est cette pluralité de pousses, de boutures,

---

3. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 116.

de tiges, d'embranchements qui se connectent et fusionnent avec toutes les autres plantes. Le rhizome n'appartient pas à une logique de l'Un et du multiple, il est multiplicité. Il se déploie sans but, sens et direction, il ne fait que pousser. Le rhizome, pour Deleuze, se trouve non seulement en Orient, dans les steppes, les jardins, les déserts, les oasis, mais aussi en Amérique de par l'étendue de son territoire et des possibilités de fuite, *Leaves of grass*, *Walden Pond* ou *Highway 66*. Pour comprendre ou étudier un rhizome, on ne peut pas aller à son début et remonter jusqu'à sa fin, parce qu'un rhizome ne fonctionne pas ainsi. Le rhizome se laisse approcher par le milieu, par son centre. Il est ensuite possible d'en faire un plan de consistance, une carte. L'œuvre de Deleuze se veut une élaboration d'une multiplicité rhizomatique n'ayant pas vraiment de début ou de fin. L'ensemble de son œuvre, si l'on peut parler ainsi, est travaillé par une seule et même force, soit l'affirmation de la multiplicité comme étant capable de détruire l'Un, l'identité. Dès lors, pour pénétrer dans le rhizome deleuzien, il faut entrer par son centre.

L'affirmation de la multiplicité qui a guidé les recherches de Deleuze sur des philosophes est la même que celle de ses travaux subséquents sur le capitalisme. Dans les premières études de Deleuze, pensons notamment à celles consacrées à Nietzsche, Bergson ou Spinoza, nous pouvons trouver la même interrogation sur ce qui crée la multiplicité. Et toutes ces études ont servi de matériaux pour l'élaboration de sa thèse de doctorat, *Différence et répétition*. Dans cette dernière, Deleuze présente ce qui pour lui crée la différence. Ainsi, ce livre peut être vu comme le centre de l'œuvre de Deleuze, comme le cœur qui pompe le sang du corps ou même le centre du rhizome dont se multiplient les segments, les embranchements, les lignes de fuite. Dans *Différence et répétition*, deux logiques s'affrontent : celle de la différence dans la représentation qui, pour Deleuze, n'est pas une vraie différence, et celle de la différence en elle-même qui découle d'une conception univoque

de l'Être. Pour reprendre la thèse de Fredric Jameson sur Deleuze, nous pouvons affirmer que l'œuvre deleuzienne est celle de l'exposition des dualités ou plutôt d'une logique binaire. Dans *Valence of the Dialectic*, Jameson écrit :

The organisation, often so luminously schematic, does not aim to give us the truth, but rather a series of extraordinary representations: its a fictive mapping which utilizes as its representational language great mythic dualisms such as the schizophrenic and the paranoid, the Nomad and the State, space and time, molar and moleculaire<sup>4</sup>.

C'est donc à partir de ces logiques opposées que nous aborderons la thèse deleuzienne de la différence.

Toujours dans *Différence et répétition*, Deleuze identifie quatre formes d'illusion de la différence créées par la représentation. Ces quatre illusions sont, pour l'auteur, interpénétrées et elles peuvent être dépassées par l'affirmation de la réelle différence, soit la différence pour elle-même. Pour comprendre celle-ci, nous présenterons d'abord les quatre illusions.

La première illusion réside dans la fiction de l'unité du sujet pensant, l'idée que le différent est médiatisé par la pensée d'un sujet qui se représente comme étant identique à lui-même. Pour Deleuze, « [l]e sujet pensant donne au concept ses concomitants subjectifs, mémoire, reconnaissance, conscience de soi. Mais c'est la vision morale du monde qui se prolonge ainsi, et se représente, dans cette identité subjective affirmée comme sens commun<sup>5</sup> ». La différence se représente dans cette première illusion comme étant la différence des sujets pensants et de leur propre représentation du réel. Dans la majorité de ses livres, Deleuze s'efforce de briser cette prétention du sujet Un identique. Dans *Nietzsche et la*

---

4. Fredric Jameson, *Valence of the Dialectic*, New York, Verso, 2009, p. 182.

5. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 341.

*philosophie*, il reprend la célèbre phrase de Nietzsche, « mon corps est un champ de bataille », pour affirmer que le prétendu sujet est plutôt un portail au travers duquel se déploient de multiples forces actives comme réactives. La critique de l'identité du sujet unitaire pensant prend une énorme place dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie*, notamment dans les définitions des corps sans organes et des machines désirantes, dans la critique du processus de visagéification ou encore dans le devenir animal. La différence provenant du sujet pensant unifié est donc une fausse différence qui proviendrait d'une représentation erronée fondée sur l'identité subjective.

La deuxième illusion réside dans la subordination de la différence à la ressemblance. Cette relation implique que la représentation ou la copie doit venir se conformer à son modèle. La copie qui se laisse représenter par ce qui lui ressemble en vient à créer une identité se superposant à la différence. Ainsi, la différence jugée sous son aspect qualitatif est subordonnée au principe d'identité créé par la représentation. Cette différence présente deux formes d'erreurs potentielles. La première serait de tomber dans un jugement hiérarchique basé sur la différence entre l'apparence et l'être. Dans cet argument, nous pouvons voir se profiler la critique de Platon qui, dans ses livres, pose toujours la question du prétendant. Avec la question « [q]ui est le vrai pasteur des hommes ? », beaucoup de prétendants se proposent. De ceux-ci, les faux et les simulacres sont éliminés – le principe d'identité s'impose à la différence. La deuxième forme d'erreur potentielle serait la posture de la belle âme. Pour Deleuze, « [l]e plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit : nous sommes différents, mais non pas opposés<sup>6</sup> ». À ce sujet, nous

---

6. *Ibid.*, p. 2.

allons voir plus loin que, pour Deleuze, la différence pour elle-même ne peut qu'être différence quantitative en force et en intensité.

La troisième illusion réside dans la supposée force du négatif à créer la différence. Cette illusion est grandement liée à la deuxième, car elle suppose également que le différent est subordonné à l'identité. Pour Deleuze, le négatif est un outil superficiel pour comprendre la réelle différence. Il admet qu'il y a multiplicité de forces qui s'affrontent, mais il ne croit pas que se trouvent dans tout objet les forces de sa propre négation. C'est pourquoi il affirme que « [I]es vraies révolutions ont aussi l'air de fêtes. La contradiction n'est pas l'arme du prolétariat, mais plutôt la manière dont la bourgeoisie se défend et se conserve, l'ombre derrière laquelle elle maintient sa prétention à décider des problèmes<sup>7</sup> ». Le négatif devient la force de la réaction et du ressentiment plutôt que de l'affirmation de la puissance destructrice de la multiplicité.

La quatrième et dernière illusion est la pensée des catégories. Dans l'élaboration du différent basée sur la représentation catégoriale de la chose, le différent reste toujours médiatisé par le sujet pensant. La différence en elle-même, pour Deleuze, ne s'interprète pas au travers des catégories de la pensée, elle est plutôt atteignable par l'intuition, par l'expérience immédiate de la multiplicité. Dans son étude sur Bergson, Deleuze clarifie cette idée d'illusion de la catégorie.

La durée s'oppose au devenir précisément parce qu'elle est une multiplicité, un type de multiplicité, qui ne se laisse pas réduire à une combinaison trop large où les contraires, l'Un et Multiple en général, ne coïncident qu'à condition d'être saisis au point extrême de leur généralisation, vidée de toute « mesure » et de toute substance réelle. Cette multiplicité qu'est la durée ne se

---

7. *Ibid.*, p. 345.

confond nullement avec le multiple, pas plus que sa simplicité ne se confond avec l'Un<sup>8</sup>.

Pour Deleuze, la multiplicité s'appréhende toujours de manière immédiate, c'est la vie qui s'exprime. La volonté de médiatiser cette vie pour en faire de fausses catégories serait comme pomper le sang de Dionysos pour l'introduire dans le corps d'Apollon.

Ces quatre illusions sur la différence ont pour effet commun de masquer qu'en réalité, elle nous fait violence dans sa pure immédiateté et que c'est une erreur de vouloir la dompter. Pour Deleuze, la différence en elle-même, sortie du monde des représentations, est avant toute chose violente et destructrice. L'affirmation de la différence en vient donc à détruire l'identité. La différence a un statut ontologique : c'est de l'être même qu'émane le différent. Constantin V. Boundas, spécialiste de la pensée deleuzienne, écrit dans son texte *Les stratégies différentielles dans la pensée de Gilles Deleuze*, que « [l']ontologie deleuzienne est une ontologie des forces qui visent à corriger l'erreur consistant à penser exclusivement en termes de chose et de qualité<sup>9</sup> ». L'absence de réflexion sur l'aspect qualitatif de la différence vient de la volonté de Deleuze de renverser la pensée platonicienne. Pour Platon, si le monde sensible est à juger en fonction du monde intelligible, les prétendants et les simulacres se trouvent donc tous inféodés à l'idée. Le renversement deleuzien de Platon consiste, selon Badiou, en une destruction du monde des idées pour qu'il ne reste que les simulacres. Dans *Deleuze. La clameur de l'être*, ce dernier affirme : « [c]e que Deleuze croit ici ajouter à Platon, adjonction qui à ses yeux le subvertit, le renverse, c'est qu'il est vain de prétendre que le simulacre est inégal à quelque modèle supposé, ou qu'il y a une hiérarchie dans l'être,

---

8. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 40.

9. Constantin V. Boundas, « Les stratégies différentielles dans la pensée de Gilles Deleuze », dans Alain Beaulieu (dir.), *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005, p. 17-18.

qui subordonnerait les simulacres à des archétypes réels<sup>10</sup>». La destruction du monde des idées l'amène à une ontologisation de l'étant, car il n'y a rien d'extérieur à la multiplicité des étants. Voilà l'un des points centraux de la pensée de Deleuze qui l'amène à la construction de son plan d'immanence.

Pour qu'il y ait immanence, que rien ne soit extérieur au monde vécu, Deleuze emprunte le chemin des thèses sur l'univocité de l'être de Duns Scot, Spinoza et Nietzsche. Cette thèse qui peut paraître paradoxale est que le différent, la multiplicité, provient d'une univocité de l'être. Pour Deleuze, « [i]l n'y aura jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix<sup>11</sup> ». Cette thèse énoncée dans *Différence et répétition* est également présente dans *Logique du sens*, mais aussi dans *Spinoza et le problème de l'expression* au travers du concept d'unique substance et dans *Nietzsche et la philosophie* avec l'éternel retour. Cette idée peut porter à confusion. La thèse de Deleuze sur l'univocité de l'être et le plan d'immanence devient plus explicite et exhaustive dans l'un de ses derniers livres, *Spinoza. Philosophie pratique*, écrit en 1981. Il y explique qu'un plan d'immanence ne peut venir que d'une seule et même substance, d'un être univoque. Deleuze explique ce qu'il entend par unique substance et multiplicité d'attribut.

[T]out le monde connaît le premier principe de Spinoza : une seule substance pour tous les attributs. On connaît également celle d'une Nature pour tous les individus, une nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons. Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un

---

10. Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013, p. 42.

11. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 52.



plan commun d'immanence où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus<sup>12</sup>.

Sur ce plan d'immanence se déploient des forces, des intensités, des segments et des lignes – des lignes de fuite. La différence ici est celle d'intensités quantitatives des forces et des vitesses. Nous ne sommes plus définis par une catégorie, par une négation d'autre chose, par une représentation, par une idée, mais bien par notre action et notre agencement. Deleuze prend l'exemple de l'éthologie, cette science spinoziste qui définit les choses non pas par leur généralité, mais par leur expérience. Pensons à un cheval de labour ou de trait qui est beaucoup plus apparenté au bœuf de labour qu'au cheval de compétition. Son intensité dans le plan d'immanence ne correspond pas à son identité dans le monde des représentations. Bref, la différence pour elle-même ne se mesure que par l'intensité, la quantité, la vitesse, les forces et les affects qui se déploient sur un plan d'immanence.

### **Critique de l'identité par la dialectique négative**

Nous opposerons la théorie deleuzienne de la différence en elle-même à la critique de l'identité d'Adorno. Paul-Laurent Assoune, dans son livre *L'École de Francfort*, affirme que « [l]a théorie critique campera obstinément sur les ruines du temple de l'Identité pour affronter l'irrationnel. On peut tenir cette critique de l'Identité comme le critère d'appartenance à la théorie critique »<sup>13</sup>. Cette question de l'identité a occupé des premières réflexions jusqu'aux dernières d'un auteur devenu l'une des principales figures de l'École de Francfort, Theodor W. Adorno. Commentant les premiers écrits de ce dernier, Rolf Wiggershaus, important commentateur

---

12. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 161.

13. Paul-Laurent Assoune, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987, p. 37.

de la Théorie critique, écrit : « [d]ialectique négative – c'était une désignation nouvelle de l'ancien programme adornien de la rupture philosophique, de sa conception d'une "dialectique par intermitte[n]ce" déjà prônée dans le livre sur Kierkegaard [...]. La dialectique négative revenait à dire : souviens-toi de ce qui est autre<sup>14</sup> ». Et cet autre, ce qui échappe ou fuit l'identité, se situe au cœur des réflexions de l'auteur.

Dans *Dialectique négative*, l'objectif d'Adorno est d'orienter la dialectique vers la critique permanente et non la synthèse, ou bien, dans ses mots, de « changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative<sup>15</sup> ». Pour ce faire, Adorno analyse les différents parcours menant à la pensée de l'Un, de l'identité. L'un des procédés les plus utilisés qui mènent à un penser de l'identité est la réflexion ontologique. Pour Adorno, « [s]i dans les derniers débats de l'esthétique, on parle d'anti-drame et d'antihéros, la Dialectique négative qui se tient à l'écart de tout thème esthétique pourrait s'appeler anti-système<sup>16</sup> ». La question de l'anti-système prend plusieurs formes dans la pensée d'Adorno. La première forme – la plus importante – est celle de l'anti-ontologie. Contrairement à plusieurs autres hégéliens marxistes qui, à l'époque, tentaient d'élaborer une ontologie basée sur le tout-changeant en réaffirmant la thèse dialectique de Hegel (pensons à Lukacs, Marcuse ou encore Bloch), Adorno propose de rejeter toute tentative de fonder une théorie basée sur des postulats ontologiques. Habituellement, la dialectique prend racine dans la pensée héraclitéenne du mouvement. Pour sa part, Adorno affirme que toute tentative ontologique est celle d'intégrer ce qui est hétérogène à un tout homogène, de créer une Identité qui englobe la

---

14. Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p. 586.

15. Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 18.

16. *Ibid.*, p. 7.

différence. Il écrit : « [l]a critique de l'ontologie n'a pas pour but de déboucher sur une autre ontologie ni même sur une ontologie du non-ontologique<sup>17</sup> ». Cette critique est directement adressée aux nouvelles philosophies de l'Être développées en Allemagne (pensons ici à Martin Heidegger), mais également à la théorie hégélienne qui postule l'Identité de l'identité et de la non-identité.

Pour Adorno, le refus de l'ontologique est synonyme d'un refus de la pensée positive, celle-ci étant comprise comme la possibilité de donner des caractéristiques positives à l'Être ou à toute autre forme de totalité. Ce type de procédé philosophique mène inévitablement à une philosophie de l'identité, car, en postulant que l'Être possède telle ou telle caractéristique, l'étant doit finir par s'y conformer. Aux yeux d'Adorno, il n'y a pas de *prima philosophia*. Ce qu'il y a de premier, c'est l'action, l'expérience. Nous pouvons observer ici se profiler une interprétation matérialiste du monde et une volonté de redonner ses lettres de noblesse à l'expérience humaine. C'est en ce sens qu'il écrit : « [i]l faut être du côté des souffrances des hommes ; mais chaque pas que l'on fait du côté de leurs joies est un pas vers un durcissement de la souffrance<sup>18</sup> ». Ceci étant dit, Adorno ne construit pas une théorie vitaliste, quoique la vie et l'expérience prennent une place centrale dans sa pensée. Tout en conservant une partie de l'héritage hégélien, Adorno postule que la vie et l'expérience humaine sont médiatisées par la pensée et la raison. C'est donc au travers de ces dernières que sera analysée l'expérience.

Adorno nous propose un parcours philosophique fondé sur la pensée, qui se trouve être la médiation entre le sujet et l'objet. La pensée, pour Adorno, fait deux choses. En un premier temps, elle identifie, unifie l'objet qu'elle étudie ou dont elle fait l'expérience. Elle tente de rendre homogène ce qui est hétérogène.

---

17. *Ibid.*, p. 112.

18. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot & Rivages, 1991, p. 22.

Nous pourrions dire qu'en tant que chercheurs universitaires, nous suivons un processus d'identification permanent à l'égard de nos objets de recherche. Nous prenons une réalité qui nous échappe, qui est multiplicité, et, pour la comprendre, nous lui conférons un ensemble de caractéristiques finies. En ce sens, d'après Adorno, ce qui est particulier à la pensée, c'est de faire violence au réel. Sur ce plan, un lien direct avec Deleuze apparaît. Chez Adorno, la première fonction de la pensée pourrait être mise au même niveau que celui de la représentation chez Deleuze. Adorno fait lui aussi une généalogie de la pensée identifiante en partant de Platon et en allant jusqu'à Hegel. Cependant, le moment de l'Identité pour Adorno est lié à la positivité, à l'affirmation.

Devant la pensée identifiante, il reste toujours quelque chose qui fuit, quelque chose de non identique. C'est l'autre aspect de la pensée, soit sa capacité à détruire l'Identité, selon Adorno.

Le penser est, en-soi déjà, avant tout contenu particulier, négation, résistance contre ce qui lui est imposé ; ceci, le penser l'a hérité du rapport du travail à son matériau, son modèle. Lorsqu'aujourd'hui plus que jamais, l'idéologie incite la pensée à la positivité, elle enregistre avec ruse que c'est justement cette positivité qui est contraire au penser et qu'on a besoin de l'exhortation cordiale de l'autorité sociale pour habituer le penser à la positivité<sup>19</sup>.

Nous comprenons que, pour Adorno, la pensée est investie d'une tension réelle entre la volonté d'identifier et celle de détruire l'identité. Cette tension est essentielle pour l'auteur, que ce soit avec le concept de *raison* tel qu'étudié dans *La dialectique de la Raison* ou dans celui d'*utopie* dans sa correspondance avec Benjamin. Adorno

---

19. *Ibid.*, p. 23.

n'attribue jamais un seul visage aux concepts qu'il étudie ; cela en viendrait à hypostasier et enfin à mythifier<sup>20</sup>.

La pensée doit faire écrouler la fausse identité de l'objet. En opposition à la logique de négation abstraite ou universelle, Adorno propose la négation déterminée. Pour bien comprendre le fonctionnement de la négation déterminée, concept explicite chez Hegel, il faut tout d'abord la penser en relation avec la synthèse dans la logique dialectique. Si, dans la logique hégélienne, la synthèse est le résultat d'une négation/conservation/dépassement de ce qui est nié, elle est l'objectif du mouvement de la pensée. Adorno écrit : « [e]n tant qu'idéalisme, la dialectique était aussi philosophie de l'origine. Le retour du résultat du mouvement à son commencement annule mortellement le résultat : l'identité du sujet et de l'objet devait s'y constituer sans faille. L'instrument de sa théorie de la connaissance s'appelait la synthèse<sup>21</sup> ». Dans les réflexions de Hegel, la synthèse en serait venue à prendre la place que tenait la négation déterminée. De cette critique, Adorno essaie de clarifier et de dépasser les conceptions figées d'un marxisme faussement hégélianisant prises sous le couvert de la synthèse et du *diamat*<sup>22</sup> où la société sans classe serait la fin de la préhistoire, version sécularisée de l'idée de fin de l'histoire chez Hegel. La négation

20. Miguel Abensour, *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 116.

21. *Ibid.*, p. 126-127.

22. *Diamat*, conjonction de *dialectique* et *matérialisme*. Dans *Le dictionnaire critique du marxisme*, le terme est défini ainsi : « [L]e Dia-Mat est la forme prise par le matérialisme dialectique en URSS et dans le mouvement communiste international, durant la période du stalinisme, et au-delà. [...] Se constituant en ontologie *a priori* ou en méthode universelle, le Diat-Mat s'érige en instance normative des sciences. Il exploite des affirmations isolées de Engels, Lénine et, ignorant la critique marxienne de la spéculation, le refus engelsien et léniniste de toute superscience contrôlant, jugeant les sciences, leur impose des résultats et méthodes *a priori* conformes à une image rudimentaire de la dialecticité » ; Georges Labica et Gérard Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 264-265.

déterminée devient l'alternative dialectique à une conception de la synthèse simpliste et comprend la dimension historique comme n'étant « rien d'autre que l'expression de souffrances du passé<sup>23</sup> ». Elle cherche à détruire tout ce qui est figé : « [s]on impératif d'examiner tout concept jusqu'à ce que, de par son propre sens, donc son identité, il se meuve et devienne non-identique à soi-même, cet impératif est un impératif d'analyse et non de synthèse<sup>24</sup> ». Si, comme mentionnée précédemment, la pensée joue deux rôles, soit celui d'appréhender la réalité en l'identifiant et celui de briser cette identité en critiquant le dynamisme figé sous une identité, alors la négation déterminée exprime le non-identique.

Pour Adorno, le négatif n'est pas simplement l'effet de la pensée, il est également ressenti immédiatement dans le corps comme souffrance. La pensée identifiante fait violence au réel et ceci est ressenti dans l'objet. Pour Adorno, « [l]a plus petite trace de souffrance absurde dans le monde de l'expérience inflige un démenti à la philosophie de l'identité tout entière qui voudrait détourner la conscience de l'expérience : "tant qu'il y aura encore un mendiant, il restera du mythe" ; c'est pourquoi la philosophie de l'identité est mythologie<sup>25</sup> ». La souffrance devient donc une force négative, une force qui permet de détruire l'identité, car c'est de celle-ci que découle la souffrance.

La dialectique négative est pour Adorno la méthode qui réussit à détruire les formes d'identité déterminée. Elle suit une logique de dislocation qui a comme objectif le non-identique. En fait, c'est le non-identique qui devient moteur de destruction de l'identité. La méthode de la dialectique négative a comme *prima* l'objet qui se présente au sujet pensant. La pensée négative détruit toute univocité de l'objet tel qu'il apparaît. Un processus de différence se met en

---

23. Adorno, *Minima moralia*, *op. cit.*, p. 47.

24. *Ibid.*, p. 127.

25. *Ibid.*, p. 161.

branle. Au lieu d'orienter la dialectique vers la synthèse et donc vers le dépassement des forces antagoniques réunies dans l'objet, la dialectique négative cherche à multiplier les déterminations de l'objet. D'une logique thèse/antithèse/synthèse, nous passons à une logique identité/non-identité/constellation. De nouveau, la perspective d'Adorno ressemble à celle de Nietzsche, ou même de Deleuze, car la pensée identifie, mais la réalité est multiple. Cette réalité n'est pas que multiple, elle est investie de contradictions et celles-ci, pour Adorno, sont objectives.

La contradiction pèse plus lourd que pour Hegel qui la visa le premier. Autrefois, véhicule de l'identification totale, elle devient l'organon de son impossibilité. La conscience n'a pas, comme ses adversaires le lui imputent, à construire d'en haut des contradictions et à progresser par leur résolution, bien que la logique hégélienne procède parfois de cette façon. Au lieu de cela, il s'agit de poursuivre en elle l'inadéquation entre la pensée et la chose; de l'éprouver dans la chose. La dialectique n'a pas à craindre le reproche d'être possédée par l'idée fixe de l'antagonisme objectif alors que la chose serait déjà pacifiée; rien de singulier ne trouve la paix dans le tout non pacifié<sup>26</sup>.

Le résultat final de la dialectique négative devient ce qu'Adorno appelle la *constellation*. Ce concept provient de l'œuvre de Benjamin<sup>27</sup>, mais également de l'analyse de l'émergence du capitalisme développée par Weber dans *L'éthique protestante du capitalisme*. Le concept de *constellation* veut rendre multiple la définition du réel. Dans sa tentative de définir le capitalisme, Weber multiplie le nombre de déterminations auxquelles on peut le rattacher. Appliquant cette même logique, Adorno pousse ce concept vers le négatif. Ainsi, l'objet apparaît premièrement comme ayant une

---

26. *Ibid.*, p. 124.

27. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno and the Persistence of Dialectic*, New-York, Verso, 2007, p. 49.

identité fixe, puis, avec l'outil qu'est la dialectique négative, il s'agit de détruire son identité en démontrant son caractère multiple, non identique. L'identité n'est pas complètement rejetée car, pour Adorno, ce serait un trompe-l'œil. En effet, l'identification fait partie de la pensée et prétendre s'en débarrasser complètement serait naïf. Selon Adorno, « [q]uand, soumis à l'emprise magique de l'univers, les hommes semblent eux-mêmes libérés du principe d'identité et ainsi des déterminants intellectuels, ils sont alors non pas au-delà, mais en deçà de l'être-déterminé : soit le schizophrène<sup>28</sup> ».

### **L'affirmation de la différence contre la critique négative**

Après avoir explicité les deux parcours critiques de l'identité, celui de Deleuze puis celui d'Adorno, il peut sembler que ceux-ci partagent plus qu'une simple affinité thématique. Ils se sont donné comme objectif intellectuel de démontrer les effets réducteurs et pathologiques qu'entraînait un penser de l'identité. Que ce soit dans la négation du particulier, dans le caractère autoritaire de l'identité ou dans la fixation d'un monde mouvant, Deleuze et Adorno peuvent être caractérisés comme étant des auteurs qui veulent sortir de la logique de l'identité. Pour Deleuze et Adorno, c'est dans l'image du souffrant que la non-identité ou la différence subsiste. Deleuze écrit, au sujet de Heidegger, « [p]eut-être le professeur strict était-il plus fou qu'il ne le paraissait. Il s'est trompé de peuple, de terre, de sang. Car la race appelée par l'art ou la philosophie [aux multiplicités] n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure [...]»<sup>29</sup>. Cette figure du souffrant démontre immanquablement une scission du monde, mais aussi une scission de l'homme en lui-même ; de celle-ci émergent des points de fuite

---

28. *Ibid.*, p. 189.

29. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 110.



lui permettant de briser sa fausse unité : « [l]a liberté qui s'ouvre à lui est la différence qui s'est créée entre le soi et ses réflexes<sup>30</sup> ».

Pour Deleuze, « [c]e qu'Adorno nommait "dialectique négative" et [...] ce que l'École de Francfort désignait comme "utopie", [la dialectique négative ou 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 dans ce milieu<sup>31</sup> ». Cependant, c'est sur ce terrain que se présente la principale distinction entre les deux philosophes. La dialectique négative s'inscrit dans l'histoire tandis que l'affirmation de multiplicité s'inscrit dans l'événement sur le plan de l'immanence. Ainsi, Adorno pourrait reprocher à Deleuze de produire une ontologie unitaire, même si celle-ci vise à l'affirmation du multiple. Cette distinction (dialectique/ontologie ou histoire/événement) qui, de prime abord, semble abstraite, devient plus concrète une fois mise sur le terrain politique. La pierre angulaire de la dialectique négative est la critique, puisqu'elle fonctionne par oppositions. Le non-identique se dit de l'identique et vice versa. La mécanique de la dialectique négative fonctionne donc par spirale ascendante, d'une négation déterminée à une négation déterminée. Comme le souligne Abensour,

[t]elle la vieille taupe chère à Shakespeare et à Marx, Adorno creuse des galeries souterraines dans le sol de la société moderne, dans les directions les plus diverses afin d'articuler à chaque fois un double questionnement à partir du couple conceptuel domination/émancipation : quels sont les circuits de la domination, quelles sont les chances de l'émancipation<sup>32</sup> ?

---

30. Adorno, *Dialectique négative*, *op. cit.*, p. 171.

31. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* *op. cit.*, p. 101.

32. Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », *Variations*, n° 6, 2006, p. 19.

Adorno s'efforce de construire une dialectique purgée du moment de la synthèse qui nous ramène inévitablement à une identité fixe. Comme le mouvement de balancier d'un métronome, il propose plutôt le mouvement interminable de la critique et de l'opposition à la fatidique identité. Le caractère multiple du monde est donc à faire.

Jean-Clet Martin exprime de manière précise le point où Deleuze se sépare de cette logique critique.

Évidemment, l'opposition n'est pas un bon concept et il serait difficile de concevoir une histoire qui corresponde sans plus à la dialectique de l'opposition, de la négation et de la relève. Hegel est un piètre historien. [...] Par ailleurs, l'idée de sortir de Hegel, de dépasser sa dialectique, qui justement se nourrit d'oppositions, ne vaut pas grand-chose. Sortir de Hegel, c'est un faux problème<sup>33</sup>.

Le travail de la pensée de Deleuze est de sortir de l'identité non pas par sa critique, mais par l'affirmation du multiple. Les diverses innovations conceptuelles deleuziennes s'inscrivent sur ce terrain. La multiplicité, ou le rhizome, n'affronte pas directement l'Un ou l'arbre, elle s'étend et pousse sur un plan horizontal, sur un plan d'immanence. L'opposition reste dans l'histoire et ne sort pas de l'identité. Deleuze précise cette idée en expliquant que « [l']utopie [la dialectique négative] n'est pas un bon concept parce que, même quand elle s'oppose à l'Histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme un idéal ou comme une motivation. Mais le devenir est le concept même. Il naît dans l'Histoire, et y retombe, mais n'en est pas<sup>34</sup> ». D'où l'intérêt pour les devenirs révolutionnaires et non l'avenir des révolutions<sup>35</sup>. Pour Deleuze, les forces qui

---

33. Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivage, 2005, p. 202.

34. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.*, p. 112.

35. Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 231.

nourrissent la critique et plus particulièrement la dialectique sont celles du ressentiment et de la réaction. C'est dans son ouvrage sur Nietzsche que Deleuze est le plus virulent contre celle-ci. Selon lui, la dialectique n'est pas capable de comprendre la multiplicité, elle ne fait qu'unir des objets hétérogènes pour créer des oppositions abstraites; «la dialectique se nourrit d'oppositions parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels autrement subtils et souterrains: les déplacements topologiques, les variations typologiques<sup>36</sup>». Ces deux critiques adressées à la dialectique, soit celle du caractère réactif et celle de l'aveuglement, resteront présentes dans presque tous les écrits de Deleuze, qui estime par ailleurs que la dialectique maintient également une extériorité au plan d'immanence, une «transcendance» cachée dans l'écart entre le monde et la pensée. Deleuze nous propose de sortir de l'histoire pour entrer sur le terrain de la géographie, de quitter la transcendance pour l'immanence, d'affirmer la multiplicité plutôt que de critiquer l'identité.

En guise de conclusion, il est important de souligner le combat philosophique mené par les deux auteurs contre la domination du principe d'identité. À une époque extrême et totalitaire, ils ont su en identifier les dangers. Toutefois, après que la sortie de l'identité ait été menée jusqu'au bout et que le monde politique ait évolué, nous sommes en droit de nous questionner sur la nécessité de continuer dans la même voie. Les continuateurs les plus originaux de ces deux auteurs se sont efforcés non pas de radicaliser la critique de l'identité, mais plutôt d'envisager des sujets, de nouvelles identités non totalitaires. Pensons à Oskar Negt avec sa construction théorique d'une subjectivité rebelle s'inscrivant dans un espace public oppositionnel, ou encore à Antonio Negri avec sa multitude. Voilà des efforts de pensée féconds. À nos yeux, c'est dans cette direction que doivent s'orienter les futures recherches concernant l'identité.

---

36. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 181.

### Bibliographie

- Abensour Miguel, « Malheureux comme Adorno en France ? », *Variations*, n° 6, 2006, p. 17-31.
- Abensour Miguel, *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000.
- Adorno Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Édition Payot & Rivages, 1978.
- Adorno Theodor W., *Minima moralia*, Paris, Payot, 1991.
- Assoune Paul-Laurent, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 2012.
- Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013.
- Boundas Constantin V., « Les stratégies différentielles dans la pensée de Gilles Deleuze », dans Alain Beaulieu (dir.), *Gilles Deleuze. Héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005, p. 17-18.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- Deleuze Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 2005.
- Jameson Fredric, *Late Marxism : Adorno and the Persistence of Dialectic*, New-York, Verso, 2007.
- Jameson Fredric, *Valence of the Dialectic*, New York, Verso, 2009.
- Labica Georges et Gérard Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- Martin Jean-Clet, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivage, 2005.
- Wiggershaus Rolf, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.



TROISIÈME PARTIE



**QUEL DEVENIR POLITIQUE ?**



## CHAPITRE 8

---

# LA PENSÉE DU DEHORS COMME PENSÉE DU DEVENIR POLITIQUE

---

SYLVIE GOUPIL

### **La portée politique de la pensée du dehors : art et pouvoir**

L'intérêt que nous portons à la pensée du dehors s'inscrit dans la réflexion que nous poursuivons sur ce que nous avons déjà désigné comme le décentrement du politique pour penser le politique<sup>1</sup>. Nous entendons par là une manière de penser qui se détourne des objets du politique communément associés au domaine politique comme le sont les institutions (parlements, partis, régimes) ou les pratiques (élections, représentativité, etc.). À tout le moins, s'autoriser à penser au-delà des idées reçues à propos de ces notions. Il ne s'agit pas d'une dialectique négative à la manière adornienne car chez Adorno, la négativité se situe face à la métaphysique érigée en système<sup>2</sup>. Il s'agit plutôt d'un ailleurs. Cette présentation a pour objectif de proposer des éléments visant à alimenter la réflexion sur ce que peut nous enseigner la pensée du dehors qui a été proposée par Foucault et développée ultérieurement par Deleuze.

- 
1. Sylvie Goupil, « La constellation postmoderne. Décentrer le politique pour penser le politique », *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexion sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.
  2. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003.



Dans un premier temps, nous verrons ce que Foucault évoquait lorsqu'il a mis de l'avant cette notion qui fait davantage référence, chez lui, à une expression esthétique qui serait la seule capable de résister à la logique dominante du système socioéconomique. Cette réflexion de Foucault est en lien avec ses écrits sur la fin du sujet logico-cartésien ainsi que ceux portant sur la folie. Foucault fait de la pensée du dehors une expression esthétique lorsqu'il s'intéresse à la littérature qu'il qualifie comme étant un passage au « dehors », un langage qui « échappe au mode d'être du discours – c'est-à-dire à la dynastie de la représentation<sup>3</sup> ». La deuxième partie du texte porte sur la réappropriation deleuzienne de la pensée du dehors dans laquelle Deleuze déplace le centre d'attention sur le pouvoir. Par la suite, nous nous interrogeons quant à la portée politique de la pensée du dehors. De prime abord, il semble que chez Deleuze, penser du dehors revête plus directement un caractère politique que chez Foucault car l'effort requis par cette façon de penser exige de ceux qui s'en revendiquent une sorte de prise de pouvoir sur l'acte même de penser. Mais au-delà de la prise de pouvoir, il faut que cet acte de penser s'intéresse au devenir commun d'une formation sociale ; c'est dans ce sens que nous parlons de devenir politique. Or l'optique de Deleuze, qui demeure davantage centrée sur l'immanence et l'événement, fait en sorte que la jonction avec le politique demeure indéterminée. Pourtant, les éléments nous semblent être présents pour assurer une telle liaison si l'on fait travailler ensemble les deux formes de la pensée que sont l'art et la philosophie, que Deleuze identifie très clairement dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), co-rédigé avec Guattari, mais sans établir une liaison suffisante entre les deux. En ne perdant pas de vue ce qu'en dit Deleuze, une réflexion sur la pensée du dehors comme pensée du devenir politique doit inclure son aspect premier qui avait été évoqué par

---

3. Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits 1954-1988*, tome 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 520.

Foucault, celui d'une forme de transgression esthétique, pour le combiner avec la relecture deleuzienne en termes de pouvoir.

### **Penser du dehors chez Foucault**

En 1966, Foucault publie un texte intitulé «La pensée du dehors» dans la revue *Critique*. Il s'agit d'un texte qui porte sur Maurice Blanchot, écrivain et romancier chez qui Foucault aurait trouvé une source d'inspiration, notamment en ce qui concerne le décentrement de la notion de sujet comme fondement de la pensée moderne. À cette époque, Foucault est particulièrement sensible à la création littéraire.

La réflexion de Foucault doit être mise en rapport avec sa thèse *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, dans laquelle il distingue deux régimes de folie : déraison et maladie mentale. La déraison constitue une expérience-limite, une forme tragique qui s'exprime entre autres dans certaines œuvres d'art et de littérature tandis que la maladie mentale est l'objet d'un savoir scientifique positif couplé à un discours médico-légal et des institutions de confinement des malades. La prise en charge graduelle des individus souffrant de déraison, par un diagnostic de maladie mentale, est constitutive du type d'organisation de la société moderne qui institue des pratiques divisantes entre le normal et le fou et produit ainsi les limites au sein desquelles la culture moderne prend forme.

En vertu de leur extériorité face à la normalité, de leur force expressive, une lignée de créateurs tels que Sade, Goya, Nietzsche et Artaud auraient produit des œuvres susceptibles de fournir des éléments de subversion politique. Ces observations amènent Foucault à croire que la déraison de ces artistes les conduit à expérimenter quelque chose, un affect, un art, une pensée qui va à la limite. Ce quelque chose, pour Blanchot, c'est l'attirance, «pour Sade le désir, pour Nietzsche la force, pour Artaud la matérialité de la pensée, pour Bataille la transgression : l'expérience pure du

dehors et la plus dénudée<sup>4</sup>», tenter de se situer à l'extérieur d'une pratique socialement acceptable aux yeux des institutions modernes dominantes, se retrancher vers ce qui semble échapper à la loi en obligeant cette dernière à se découvrir.

Comment pourrait-on connaître la loi et l'éprouver vraiment, comment pourrait-on la contraindre à se rendre visible, à exercer clairement ses pouvoirs, à parler, si on ne la provoquait, si on ne la forçait dans ses retranchements, si on n'allait pas résolument toujours plus loin vers le dehors où elle est toujours plus retirée ? Comment voir son invisibilité, sinon retournée dans l'envers du châtiment, qui n'est après tout que la loi franchie, irritée, hors de soi ?<sup>5</sup>

Toutefois, leur situation et le manque de soutien auraient fait en sorte que ces artistes ne fussent pas parvenus à mener leur expérience à sa limite.

Partant de ses recherches, Foucault poursuit une politique que Christopher Penfield désigne comme « une sorte de transgression politico-littéraire<sup>6</sup> ». C'est cet intérêt qui le conduit à définir une nouvelle forme de pensée, « la pensée du dehors », qui, à ce moment, s'intéresse plus spécifiquement au langage littéraire. Dans l'aspect radical de ce type d'écrits, Foucault verrait « un acte qui se place à l'extérieur du système socioéconomique<sup>7</sup> ».

Le texte sur Blanchot s'inscrit dans cette optique. Foucault voit dans l'œuvre de Blanchot « une percée vers un langage d'où le sujet

---

4. Foucault, *op. cit.*, p. 525.

5. *Ibid.*, p. 529.

6. Christopher Penfield, « Toward a Theory of Transversal Politics: Deleuze and Foucault's Block of Becoming », *Foucault Studies*, n° 17, 2014, p. 138.

7. *Ibid.*

est exclu<sup>8</sup>». Ce décentrement du sujet, Foucault l'observe dans une distinction opérée entre «**je pense**» et «**je parle**».

**Je pense** fait ici référence au cogito cartésien, considéré comme un fondement de l'affirmation moderne du sujet et de son intériorité. «Je pense» implique une affirmation de son existence.

**Je parle**, au contraire, ouvre une dimension d'extériorité du sujet, décentré de lui-même et se projetant dans le langage qui est susceptible de s'ouvrir à différentes possibilités. En quelque sorte, le sujet s'efface dans cette extériorité. L'acte de parler permet une ouverture et une création de signification inépuisable<sup>9</sup>.

Le langage serait extérieur au sujet. Je ne parle pas à partir d'une conscience mais dans une relation à un autre, à propos d'un objet quelconque. Foucault affirme que le «langage [...] n'est parlé par personne : tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical. [...] Il ouvre un espace neutre où nulle existence ne peut s'enraciner [...]»<sup>10</sup>.

Pourquoi cette opposition entre le «je pense» et le «je parle»? La préoccupation de Foucault est de montrer en quoi la société moderne construit ses institutions autour du sujet et comment le discours dominant s'articule autour de la rationalité du sujet.

Dans cette optique, «je parle» implique une autre manière de penser qui n'est plus centrée sur le sujet. Penser en dehors du sujet, ainsi que Foucault le découvre dans l'œuvre de Blanchot, permet de concevoir une expérience limite, extérieure à toute positivité, extérieure à toute essence, à toute intériorité. C'est ce que Foucault désigne comme l'être du langage qui, en deçà de ce qui est énoncé

---

8. Foucault, *op. cit.*, p. 520.

9. Vernon W. Cisney, «Becoming-Other: Foucault, Deleuze, and the Political Nature of Thought», *Foucault Studies*, n° 17, 2014, p. 53.

10. Foucault, *op. cit.*, p. 537.

et qu'on pourrait associer à une positivité, est avant tout le vide dans lequel il se déploie<sup>11</sup>.

Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot «la pensée du dehors<sup>12</sup>».

À la même époque, dans *Les mots et les choses* (1966), Foucault fera aussi référence au dehors comme forme d'extériorité pour évoquer le passage d'une *épistémè* à une autre.

Le discontinu – le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement – ouvre sans doute sur *une érosion du dehors*, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant *elle n'a cessé de penser dès l'origine*<sup>13</sup>.

Foucault ne précisait alors pas les termes de ce dehors mais il en repérait une sorte de lignage dans les marges de la culture occidentale<sup>14</sup>.

Durant les années 1970, Foucault oriente plutôt ses recherches vers une analytique des dispositifs du pouvoir. Il développe alors davantage la thématique de la résistance, inséparable des relations

---

11. *Ibid.*, p. 520.

12. *Ibid.*, p. 521.

13. Foucault, cité par Judith Revel, « Du littéraire au politique », *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Arthème Fayard, 2010, p. 131-132.

14. *Ibid.*, p. 130.

de pouvoir, et s'écarte du modèle « dedans-dehors » qu'il avait exploré durant la décennie précédente. C'est Deleuze qui reprendra le concept.

### **Deleuze revisite la pensée du dehors**

C'est dans un chapitre de son ouvrage sur Foucault intitulé « Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir) » (1986) que Deleuze va revisiter la pensée du dehors. Toutefois, on pourrait déjà retracer des éléments qui pointent vers une pensée du dehors dans *Différence et répétition*, la thèse de doctorat de Deleuze, notamment lors de la discussion de la notion d'éternel retour chez Nietzsche<sup>15</sup>.

L'idée est que la répétition ou, dans les termes de Nietzsche, l'éternel retour, n'est jamais le retour du même (de la même chose exactement). Parce que la répétition, (ou le retour), s'effectue en lien avec ce qui est extérieur (la différence). Ainsi, l'identité se constitue en lien avec son extériorité.

Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent. Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « répétition »<sup>16</sup>.

L'identité n'équivaut pas à l'intériorité mais bien à ce qui se forge au contact de la différence, à ce qui est en-dehors de nous, c'est pourquoi le retour n'est jamais celui du même. Bien entendu, l'expression comme telle du terme « dehors » n'est pas présente dans le texte de Deleuze mais on y retrouve l'idée qui sera exploitée par la suite, lorsqu'il discute de cette notion chez Foucault, celle voulant

---

15. Cisney, « Becoming-Other », *op. cit.*

16. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011, p. 59.

que la pensée du dehors puisse constituer une action susceptible de créer une brèche dans l'univocité du monde tel qu'il se donne à nous.

### *Pensée du dehors et immanence*

La notion d'immanence traverse l'œuvre de Deleuze et s'insinue dans sa conception de la pensée du dehors dans laquelle le dehors est, en quelque sorte, immanent à la subjectivité<sup>17</sup>. Il ne s'agit pas ici de la subjectivité au sens du sujet moderne et de son intériorité ou d'une quelconque essence du sujet. Il faut comprendre la subjectivité comme subjectivation, ce qui renvoie à une action. On peut identifier deux dimensions à cette subjectivation.

D'abord, une dimension du sujet qui se crée et se recrée constamment en tension avec l'autre, dans sa relation avec l'autre, avec l'extériorité, tel qu'évoqué précédemment à propos de *Différence et répétition*. Ensuite, une subjectivation comme « fond » dans lequel est ancrée la mémoire de la durée et de la vie<sup>18</sup>. Cela évoque une sorte d'accumulation immanente des existences qui précèdent la venue d'un sujet en particulier. De ces deux dimensions, il faut comprendre que la subjectivité n'est pas en soi mais uniquement en relation avec l'autre et avec l'expérience et la persévérance de la vie.

### *Pensée du dehors et pouvoir*

Deleuze propose un nouvel élément dans sa lecture de la pensée du dehors. Dans une entrevue de 1986 portant sur son ouvrage sur Foucault, il déclare :

[...] penser, c'est pouvoir, c'est-à-dire tendre des rapports de forces, à condition de comprendre que les rapports de forces ne se réduisent pas à la violence, mais constituent des actions sur des

---

17. Peter Pál Pelbart, «The thought of the outside, the outside of thought», *Angelaki*, vol. 5, n° 2, 2000.

18. *Ibid.*, p. 207.

actions, c'est-à-dire des actes, tels «inciter, induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable...». C'est la pensée comme stratégie<sup>19</sup>.

Penser est en lien avec le processus de subjectivation, en lien avec cette tension face à l'extériorité, face au dehors.

Ce n'est pas un acte gratuit mais un acte constitutif. Nous pouvons ainsi mieux comprendre pourquoi la création de concepts en particulier, et la création en général, apparaissent importantes pour Deleuze. Elles représentent un effort pour se situer dans un rapport d'extériorité, un rapport de force. «Penser ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembrer l'intérieur<sup>20</sup>».

Pour Deleuze, penser (la véritable pensée devrait-on dire) est une forme d'action qui est dérangeante car elle vient questionner ce qui est (le stratifié, la norme, le savoir ou la connaissance). Le texte de Deleuze met en équation un ensemble de concepts qui apparaissent comme des dyades en tension les unes avec les autres :

le stratifié et le non stratifié

le savoir et le pouvoir

l'énoncé et le dehors

les formes composées et les forces composantes (le devenir)

Chez Deleuze, la pensée du dehors s'inscrit en lien avec une conception relationnelle du pouvoir. D'ailleurs, c'est sur ce thème que débute son texte sur Foucault. Le pouvoir y apparaît ainsi «non stratifié», comme un exercice, une relation ou encore ce qui existe

---

19. Gilles Deleuze, «La vie comme œuvre d'art», *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 131.

20. Gilles Deleuze, «Les stratégies ou le non-stratifié: la pensée du dehors (pouvoir)», *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004, p. 93.



en-dehors du stratifié, des lieux formels de pouvoir (les institutions) qui n'en représentent qu'une formalisation, une énonciation. Dans cette optique, nous pourrions dire que ceux qui cherchent à définir le politique par son objet se rabattent ainsi sur ce qui ne constitue en fait qu'une stratification, qu'une formalisation. Ils oublient le dehors de ce soi-disant objet, ce qui lui échappe. Pour Deleuze, la portée descriptive générale qu'on peut conférer aux énoncés « ne leur appartient pas en un sens précis »<sup>21</sup>. Le dehors de ce qui est énoncé ou formalisé, ce sont « *les points singuliers eux-mêmes, avec leurs rapports de forces* »<sup>22</sup>.

La pensée du dehors est l'extériorité de l'énoncé au même titre que le pouvoir, le non-stratifié, est le dehors de son institutionnalisation et de la forme de savoir qui l'encadre, ce qu'on peut associer aux « formes composées »<sup>23</sup>. Mais il y a plus. La pensée du dehors est aussi associée à une pensée de la résistance et à une pensée de ce qui peut en advenir, ce que Deleuze désigne comme les « forces composantes ». Deleuze suggère ainsi que l'action de penser nécessite un geste nécessairement extérieur à ce qui est déjà. Penser serait, en soi, un geste de résistance, un geste pouvant avoir une portée politique dans une société qui s'auto-reproduit selon un schéma qui apparaît inaltérable. Il s'agit alors de se questionner quant à la possibilité d'articulation entre cette conception de la pensée du dehors et le devenir politique.

---

21. Deleuze, « Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir) », *op. cit.*, p. 86.

22. *Ibid.*, p. 85.

23. *Ibid.*, p. 93.

## Pensée du dehors et devenir politique

### *La pensée du dehors est-elle politique ?*

La littérature portant sur le sujet laisse voir des points de vue partagés. Concernant Foucault et le binôme raison/déraison, qui est au centre de son argument, Revel affirme que ce binôme constitue un système conceptuel fermé sur lui-même. Selon elle, la déraison (ou non-raison) est déterminée par l'avènement du concept de raison qui engendre une pratique divisante, renvoyant à son contraire. La déraison ne pourrait pas constituer un véritable dehors par rapport à la raison. Dans cette optique, « rien ne permet de désigner l'extériorité ou la négation de la raison, si ce n'est la raison elle-même »<sup>24</sup>. La déraison est l'objet désigné par la raison. Il s'agirait donc là d'un espace total, sans extériorité.

Par ailleurs, Judith Revel note que la plupart des exemples que Foucault a formulés pour cerner le concept du dehors se situaient du côté de l'expérience individuelle, se traduisant dans l'expression artistique et littéraire ou encore dans celle d'une transgression. Selon son propos, ces exemples souffriraient d'un manque de fondation normative. Il s'agit là d'expériences possibles, voire « ésotériques ». Dans cette optique, elle affirme que la pensée du dehors n'est pas politique, notamment parce qu'elle renvoie à une expérience individuelle.

Peter Pelbart est plus nuancé. Pour lui, la pensée du dehors a une fonction stratégique et politique parce qu'elle permet un re-brassage des idées et une redéfinition des limites de ce que l'on peut faire. Elle permet d'envisager les frontières entre ce que l'on désire et ce qui nous est intolérable. Elle permet de se situer, d'apprendre à penser autrement les possibles.

---

24. Revel, « Du littéraire au politique », *op. cit.*, p. 133.

Vernon Cisney abonde dans ce sens. En prenant appui sur la pensée du dehors de Foucault et sur la lecture qu'en fait Deleuze, il soutient qu'il s'agit d'une pensée directement politique. Mais c'est davantage du côté de Deleuze qu'il découvre cet aspect politique. Il affirme que pour Deleuze, l'acte de penser est fondamentalement politique<sup>25</sup>. Pourquoi ? Parce que penser nécessite un effort, qui n'est pas donné en soi et qui implique une action. Même si cette action n'a pas d'écho direct dans un mouvement politique explicite, elle participe d'une reconfiguration de la façon de voir, de comprendre le monde, de résoudre un problème, de réfléchir à une question qui semble insoluble. Penser participe de la redéfinition même de celui ou de celle qui pense.

### *Comment articuler la pensée du dehors et le devenir politique ?*

Il demeure que sur le plan strictement analytique, la notion de pensée du dehors est difficile à articuler selon des dimensions spécifiques. Pourrait-on envisager la pensée du dehors comme une sorte de méthode ? Sur ce point, Deleuze est catégorique, il n'y a pas d'équation possible entre la notion de pensée et celle de méthode.

Dès la rédaction de son ouvrage *Nietzsche et la philosophie* ainsi que dans *Différence et répétition*, Deleuze est préoccupé par cette question. Il développe une critique de ce qu'il désigne comme étant une image dogmatique de la pensée qui comporte trois éléments clés : le sens commun, le sens correct et la méthode.

Le sens commun prend pour acquis que chaque individu possède la capacité d'apprendre et qu'il cherche à connaître le monde. Le sens correct suppose que l'individu possède aussi la capacité d'atteindre la vérité du monde. Quant à la méthode, c'est ce qui permet d'atteindre à cette vérité. La méthode est basée sur le présupposé

---

25. Cisney, « Becoming-Other », *op. cit.*, p. 36.

qu'il est possible d'atteindre à la connaissance de l'objet à condition de lui appliquer une manière stricte de procédure.

Dans sa critique de l'image dogmatique de la pensée, Deleuze ne prend pas position quant à savoir si cette conception est vraie ou fausse. Elle a son utilité. Mais, selon Deleuze, penser désigne quelque chose de plus large que cela, en tout cas sur le plan philosophique. Pour Deleuze, si la philosophie doit se donner pour objectif d'éliminer les présupposés, l'image dogmatique de la pensée véhiculée par la philosophie achoppe car elle est basée sur le présupposé qu'il est possible, par la méthode, d'atteindre à la vérité de l'objet. La pensée dogmatique ne parvient pas à reconnaître le dehors et la voie de la méthode ne semble donc pas être la bonne pour articuler pensée du dehors et devenir politique, parce qu'entrevoir le devenir politique n'équivaut pas à chercher une vérité mais plutôt, selon nous, à « penser l'impensé ». Cette expression est en lien avec ce qui a été évoqué plus haut à partir du langage qui se déploie dans le vide. « Penser l'impensé », c'est permettre à l'action de penser de laisser advenir ce qui n'est pas là présentement, en-dehors de ce qui est présentement et qu'on ne peut donc voir, à partir du vide. La formule deleuzienne peut-elle y contribuer ?

Pour Deleuze, la tâche de la philosophie est de proposer une manière de penser qui prend résolument partie pour laisser émerger ce qui peut advenir. Selon Vernon Cisney, pour Deleuze,

[u]ne réelle conception philosophique de la pensée doit prendre en compte « les forces réelles qui constituent la pensée », les forces qui rendent possibles non seulement la connaissance mais aussi les multiples formes de ce qu'on désigne comme l'erreur. Réduire la notion d'erreur à la stupidité, la méchanceté et la malveillance, comme on le fait trop souvent, doit être entendu comme une façon de désigner un concept qui n'a pas sa place au sein d'une pensée pure de laquelle on ne peut se détourner. Mais cela évoque

pourtant quelque chose qui se situe à l'extérieur de la pensée pure et dogmatique<sup>26</sup>.

D'une certaine manière, c'est aussi un parti pris. Chez Deleuze, la pensée du dehors s'inscrit comme une pensée de résistance et d'ouverture sur l'inconnu. Il en discute à la fin du chapitre de son ouvrage sur Foucault.

C'est ainsi que le dehors est toujours ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque rien n'a commencé, mais tout se métamorphose. La force, en ce sens, dispose d'un potentiel par rapport au diagramme dans lequel elle est prise, ou d'un troisième pouvoir qui se présente comme capacité de « résistance »<sup>27</sup>.

Chez Deleuze, la pensée du dehors se déploie comme potentialité, événement, prise de pouvoir, ou encore surgissement. Toutefois, à la différence de ce qu'y voyait Foucault, qui misait davantage sur l'esthétique et sur une forme d'étrangeté, la conception deleuzienne démontre un certain éloignement par rapport à ces aspects. Comment expliquer cet éloignement dans la relecture de Foucault par Deleuze ?

Nous pouvons trouver des éléments de réponse dans certains passages de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari y posent une distinction entre art, philosophie et science comme étant trois voies spécifiques de la pensée. Les deux premières voies retiendront notre attention. Reconnaisant que toutes les formes de la pensée ont pour point commun de viser à « affronter le chaos, tracer un plan, tirer un plan sur le chaos », les auteurs voient une différence entre la philosophie qui « veut sauver l'infini en lui donnant de la consistance [...] sous la forme de personnages conceptuels » tandis que « l'art veut créer du fini qui redonne l'infini [...] sous l'action

---

26. Cisney, « Becoming-Other », *op. cit.*, p. 51-52, traduction libre.

27. Deleuze, « Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir) », *Foucault, op. cit.*, p. 95.

de figures esthétiques<sup>28</sup> ». Et si les deux formes s'entrecroisent, cet entrelacement ne donne lieu à aucune synthèse. « La philosophie fait surgir des événements avec ses concepts, l'art dresse des monuments avec ses sensations<sup>29</sup> ». Il y aurait donc une distinction entre art et philosophie parce que les deux ne procèdent pas de la même manière pour sortir du chaos, du vide ou de l'infini. L'art produit des sensations tandis que la philosophie produit des concepts. De plus, le rapport à l'infini n'est pas tout à fait le même. Le philosophe veut conserver l'ouverture de la pensée sur l'infini en créant ses concepts tandis que l'artiste crée une œuvre, il crée du fini. Cette démarcation que Deleuze et Guattari tracent entre, d'une part, le concept philosophique et d'autre part, les figures esthétiques, serait à même d'expliquer pourquoi, à la différence de Foucault, la pensée du dehors ne revêt pas d'aspect esthétique dans la lecture qu'en fait Deleuze qui semble présupposer que seule la philosophie a la capacité de rester en contact avec le dehors.

Pourtant, au-delà des distinctions posées par Deleuze et Guattari, il demeure un point central qui traverse l'œuvre de Deleuze, que Philippe Mengue désigne comme le « rapport du lisse et du strié<sup>30</sup> ». Cela signifie qu'autant l'élaboration conceptuelle que la fabrication de l'œuvre d'art nécessitent le passage d'un état vierge à son émergence par l'intermédiaire d'un « intercesseur ».

La tâche philosophique deleuzienne primordiale consiste donc dans l'invention de tels intercesseurs, capables de nettoyer la surface du social, le plan de la pensée (le personnage conceptuel), l'espace esthétique, de tout ce qui l'encombre et qui peut être réduit à des clichés, des stéréotypes, des préjugés, bref des stries

- 
28. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 186.
  29. *Ibid.*, p. 187-188.
  30. Philippe Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Paris, Éditions Germina, 2013, p. 75.

qui, sous forme de limites mentales esthétiques, sociales, murent les individus, les enferment dans une stagnation répétitive, dont la vie s'est échappée<sup>31</sup>.

Philippe Mengue attribue ce rôle d'intercesseur au personnage de l'idiote qu'il estime central à la politique deleuzienne. Il affirme que « l'idiote deleuzienne [...] est la rencontre du Dehors, soit d'une force qui force à penser »<sup>32</sup>. Il associe ce Dehors à une forme d'indétermination, de virtualité, affirmant que « le problème politique deleuzien est donc de rendre au virtuel son pouvoir de création dans le monde actualisé [...] » et que « cet "acte", consiste dans la création d'une zone d'indétermination dans l'action<sup>33</sup> ».

Mais en quoi l'indétermination dans l'action peut-elle constituer une pensée du devenir politique ? Au sens strict du terme, il semble que l'indétermination puisse davantage engendrer un advenir qu'un devenir. La jonction avec la conception foucauldienne apparaît ici requise parce qu'elle s'articule davantage, possiblement de par son aspect esthétique, avec la notion d'expérience limite. D'ailleurs, aussi curieux que cela puisse sembler, puisque Foucault développe cette notion en lien avec celle de la mort du sujet, elle semble annonciatrice de la thématique ultérieure de l'herméneutique ou esthétique du sujet. Selon cette perspective, transgression et expérience limite sont des expressions qui pointent davantage vers l'idée de choix et en fin de compte de la possibilité d'une création, celle du geste esthétique dans la pensée du dehors formulée par Foucault, mais qui peut devenir création d'une pensée du devenir politique. Pour reprendre les termes de Philippe Mengue, l'idiote ne serait pas uniquement « l'intercesseur entre le plan d'organisation politique, le règne des opinions, leur confrontation mutuelle, et la nécessaire mise en suspension de leur validité pour ouvrir un espace

---

31. *Ibid.*, p. 76.

32. *Ibid.*, p. 79.

33. *Ibid.*, p. 80.

d'indétermination où tout redevient possible et pensable<sup>34</sup>». Il serait aussi celui qui, tout comme l'artiste, imagine, face à la toile, ce qu'il peut contribuer à en faire sortir.

## Références

- Adorno Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003 [1966].
- Cisney Vernon W., «Becoming-Other: Foucault, Deleuze, and the Political Nature of Thought», *Foucault Studies*, n° 17, 2014, p. 36-59.
- Deleuze Gilles, «La vie comme œuvre d'art», *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 129-138.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Deleuze Gilles, «Les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir)», *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004 [1986], p. 77-99.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011 [1968].
- Foucault Michel, «La pensée du dehors», *Dits et écrits 1954-1988*, tome 1, Paris, Gallimard, 1994 [1966], p. 518-539.
- Goupil, Sylvie, «La constellation postmoderne. Décentrer le politique pour penser le politique», dans Dalie Giroux et Dimitrios Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexion sur les approches à l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 405-421.
- Mengue Philippe, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Paris, Éditions Germina, 2013.
- Pelbart Peter Pál, «The thought of the outside, the outside of thought», *Angelaki*, vol. 5, n° 2, 2000, p. 201-209.

---

34. *Ibid.*, p. 78.



Penfield Christopher, « Toward a Theory of Transversal Politics : Deleuze and Foucault's Block of Becoming », *Foucault Studies*, n° 17, 2014, p. 134-172.

Revel Judith, « Du littéraire au politique », *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Arthème Fayard, 2010, p. 117-152.

## CHAPITRE 9

---

# LA MULTITUDE, PROLÉGOMÈNES À UN SUJET POLITIQUE ?

## DE DELEUZE ET GUATTARI À HARDT ET NEGRI

---

LAURENT ALARIE

**T**rouver, ou pire encore, circonscrire le projet politique de l'œuvre de Deleuze et Guattari n'est pas chose aisée. En effet, lorsqu'on entreprend cette tâche on bute rapidement sur l'hypothèse voulant que Deleuze s'intéresse peu à la politique et que ce soit surtout en collaboration avec Guattari qu'il ait exploré davantage la question politique pour ensuite s'en débarrasser. Or, dans ses derniers cours à Vincennes sur Foucault (1985-1986), puis dans ses écrits tardifs (début des années 1990), Deleuze réfléchit aux nouvelles formes de résistance. Ces « réflexions tardives » semblent bien alimenter une analyse des dynamiques politiques et de la constitution d'une subjectivité révolutionnaire qui s'élaborait déjà dans les deux tomes de *Schizophrénie et capitalisme* coécrit avec Guattari.

Notre objectif sera d'explorer cette question de la politique chez Deleuze et Guattari et d'en relever les traits essentiels. Plus

précisément, l'enjeu qui anime ce texte est celui du sujet ou de la subjectivité politique. Ce « problème », s'il en est, a été relevé par Michael Hardt et Antonio Negri qui prétendent avoir apporté l'élément manquant de la théorie deleuzo-guattarienne, soit la subjectivité politique de la multitude. La question spécifique qui guide ce travail est de savoir si le concept de multitude permet de penser, de préciser ou de compléter la subjectivité politique ou l'expression politique de la pensée deleuzo-guattarienne. Afin de répondre à cette ambition, ce sont surtout les ouvrages phares que sont *L'anti-Œdipe* et *Mille plateaux* qui ont été pris en compte, mais également quelques textes et interventions plus tardives, tels que « Mai 68 n'a pas eu lieu », « Contrôle et devenir » ainsi que « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle<sup>1</sup> ». Pour Hardt et Negri, l'investigation porte principalement sur les ouvrages *Empire* et *Multitudes*<sup>2</sup>. Il sera d'abord question d'esquisser le portrait général de la politique qui se dégage de la pensée de Deleuze et Guattari, puis de montrer comment la pensée d'Hardt et Negri se situe dans le cadre d'un tel projet, en soulignant peut-être davantage les continuités que les ruptures. Enfin, il s'agira de montrer dans quelle mesure la multitude permet d'ajouter ou non l'élément de la subjectivité politique à l'approche deleuzo-guattarienne du politique<sup>3</sup>.

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1973 ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980 ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu* (en ligne) ; Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir » et « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » dans *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 229-239 et p. 240-247.
2. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 ; Michael Hardt et Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Boréal, 2004.
3. On pourrait nous objecter que cette recherche d'un sujet ou d'une subjectivité fait quelque peu violence à la pensée de Deleuze et Guattari. Nous croyons au contraire que leur pensée gagnerait à préciser la forme de subjectivité susceptible de porter le projet éthique qui se dessine dans leur œuvre. Philippe Mengue a d'ailleurs tenté de trouver cette subjectivité chez Deleuze

## Le « projet politique » de Deleuze et Guattari

L'héritage politique de l'œuvre de Deleuze et Guattari semble ambigu. Guillaume Sibertin-Blanc affirme au début de son essai portant sur la *Politique et l'État* que la politique de Deleuze et Guattari a été jusqu'à maintenant largement négligée<sup>4</sup>. Philippe Mengue, quant à lui, ne voit pas une politique proprement deleuzienne, mais une « éthique politique » essentielle à la politique. Dans une conférence donnée en 2010, Alain Badiou pose la question : existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? Il dira que la politique chez lui est affaire de « création de quelque chose de nouveau<sup>5</sup> ». Ce que relève Badiou n'est pas une politique à proprement parler, mais quelque chose qui s'apparenterait à ce que Mengue nomme une éthique politique. Deleuze nous exhorte à trois choses : « échapper au contrôle », « croire au monde » et « précipiter les événements ». Il semble que dans cette présentation, Badiou relève bien les trois axes d'un projet politique qui se dessinerait dans la pensée deleuzo-guattarienne. Et chercher le sujet consisterait à se demander qui porte ce triple projet, autrement dit, à qui s'adressent ces exhortations.

Dans « Contrôle et devenir », Deleuze explique son rapport à la question du politique<sup>6</sup>. Il dit alors que ce qui l'intéressait était

---

dans la figure de l'idiot ; voir Philippe Mengue, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Meaux, Germina, 2013. Zourabichvili, par exemple, s'est intéressé au rapprochement entre Deleuze et Guattari et Hardt et Negri, cependant il n'a pas cru bon de se demander si la multitude s'inscrivait dans la pensée des premiers. En effet, à la question de savoir si la multitude est un « concept deleuzien », il répond « je ne le pense pas, mais surtout je ne m'en soucie pas » ; voir François Zourabichvili et Ichida Yoshihiko, « Les deux pensées de Deleuze et Negri. Une richesse et une chance », *Multitudes*, vol. 9, n° 2, 2002, p. 139.

4. Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013, p. 7.
5. Alain Badiou, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, vol. 40, n° 4, 2010, p. 21.
6. Deleuze, « Contrôle et devenir », *op. cit.*

davantage les « créations collectives » que les « représentations », davantage le « mouvement » que les « institutions ». Il est significatif de noter que dans ce texte l'angle sous lequel Deleuze entre dans la politique est le droit. Deleuze dit que « ce n'est pas d'un comité des sages, moral et pseudo-compétent, dont on a besoin, mais de groupes d'usagers. C'est là qu'on passe du droit à la politique<sup>7</sup> ». Ici se trouve l'idée que les décisions devraient être prises par les principaux intéressés et non pas par des élites bien pensantes<sup>8</sup>. Il s'intéresse non pas à la loi ou aux lois, mais bien à la jurisprudence : « C'est la jurisprudence qui est vraiment créatrice de droit : il faudrait qu'elle ne reste pas confiée aux juges. Ce n'est pas le Code civil que les écrivains devraient lire, mais plutôt les recueils de jurisprudence<sup>9</sup> ». Cette comparaison d'un droit procédant « d'en bas » par sédimentation, par opposition à un droit qui s'imposerait « d'en haut » traduit bien l'analogie que fait Deleuze de sa conception du droit à celle de sa politique. Ces quelques passages indiquent que c'est au niveau moléculaire (microscopique) qu'il faut débiter, par opposition au niveau molaire (macroscopique). Il semble que cela indique bien le sens de l'engagement deleuzien, un projet politique qui s'articule en micro-luttes, comme micro-résistances.

Croire au monde, c'est ce qui nous manque le plus ; nous avons tout à fait perdu le monde, on nous en a dépossédés. Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements même petits qui échappent au contrôle, ou faire naître de nouveaux espaces-temps, même de surface ou de volumes réduits. [...] C'est au niveau de chaque

7. *Ibid.*, p. 230.

8. Paul Patton voit dans cet image du groupe d'usagers remplaçant le comité des sages, un vecteur du devenir-démocratique caractéristique de la philosophie politique de Deleuze ; voir Paul Patton, « Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique », *Cités*, vol. 40, n° 4, 2009, p. 81-82.

9. Deleuze, « Contrôle et devenir », *op. cit.*, p. 230.

tentative que se juge la capacité de résistance ou au contraire la soumission à un contrôle<sup>10</sup>.

Il y a donc ces deux exhortations présentes et qui sont inextricablement liées : échapper au contrôle et croire au monde qui se conjuguent toutefois au niveau moléculaire.

Mais c'est probablement la notion de devenir minoritaire qui se trouve au cœur du « projet » politique de Deleuze et Guattari qui, dans *Mille plateaux*, diront : « [l]a question des minorités est [...] d'abattre le capitalisme, de redéfinir le socialisme, de constituer une machine de guerre capable de riposter à la machine de guerre mondiale, avec d'autres moyens<sup>11</sup> ». S'il semble y avoir une perspective révolutionnaire à ces propos, ils ne développent cependant pas la notion et laissent ouverte la question des formes que peut prendre un tel devenir.

C'est dans un entretien de 1990 dans la revue *Futur antérieur* que Negri force Deleuze à approfondir cette notion. Il lui pose les questions suivantes : « [c]omment le devenir minoritaire peut-il être puissant ? Comment la résistance peut-elle devenir une insurrection ? [...] Existe-t-il un mode pour que la masse de singularités et d'atomes que nous sommes tous, puisse se présenter comme pouvoir constituant ?<sup>12</sup> »

Dans sa réponse, Deleuze évoque la puissance de la minorité créatrice. Lorsqu'une minorité se crée des modèles, nous dit-il, c'est pour devenir majoritaire. Mais il ajoute que « sa puissance vient de ce qu'elle a su créer, et qui passera plus ou moins dans le modèle, sans en dépendre<sup>13</sup> ». Pour illustrer son propos, Deleuze propose

---

10. *Ibid.*, p. 239.

11. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 1440 – Le lisse et le strié », dans *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux, op. cit.*, p. 590.

12. Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 234.

13. *Ibid.*, p. 235.

une analogie entre l'art et le peuple. Tout comme l'art résiste à la mort et à la servitude, le peuple conserve un devenir minoritaire qui résiste à la majorité conquise et instituée en modèle. Si la réponse est évasive, on comprend tout de même que Deleuze cherche cet espace-temps révolutionnaire qui fait advenir un pouvoir constituant (devenir minoritaire) échappant au pouvoir constitué (modèle de majorité). On comprend également qu'un tel devenir implique la création de quelque chose de nouveau qui échappe à tout modèle.

La tâche éthico-politique la plus importante consisterait sans doute à « faire lever les devenirs ». En ce sens, on peut y voir un projet révolutionnaire. Mais à condition de prendre acte d'une distinction importante : la distinction entre « l'avenir de la révolution » et « le devenir révolutionnaire ». C'est probablement dans un texte écrit en 1984, s'intitulant « Mai 68 n'a pas eu lieu », que Deleuze et Guattari formulent le plus clairement cette distinction : « Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative. Son histoire est une "succession d'instabilités et de fluctuations amplifiées"<sup>14</sup> ». C'est à une conception particulière de l'histoire qu'ils font référence. Toutes les révolutions – la Révolution française de 1789, comme la Révolution bolchévique de 1917 en passant par la Commune de Paris de 1871 – contiennent une part d'*événement* qui est irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Si bien que « l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités : c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles<sup>15</sup> ». L'événement s'oppose ici à l'histoire, de même que le devenir révolutionnaire s'oppose à l'avenir de la révolution. Ce qui intéresse Deleuze et Guattari, ce ne sont pas les

14. Cet article est originalement paru dans la revue *Les Nouvelles*, 3 au 9 mai 1984; voir Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

15. *Ibid.*

révolutions qui appartiennent à l'histoire et qui au final tournent toujours mal, mais l'événement lui-même<sup>16</sup>.

On se rapproche de la signification de l'ouverture des possibles en tant qu'acte de création pure. Mai 68 est une référence majeure pour Deleuze, un événement pur qui a fait lever les devenirs.

Mai 68 ne fut pas la conséquence d'une crise ni la réaction à une crise. C'est plutôt l'inverse. Ce sont les impasses de la crise actuelle en France qui découlent directement de l'incapacité de la société française à assimiler Mai 68. La société française a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif, tel que l'exigeait 68<sup>17</sup>.

On touche au cœur de la problématique de la subjectivité politique. S'il n'y a pas à proprement parler de sujet chez Deleuze et Guattari, il doit tout de même y avoir des processus de subjectivation qui se déploient dans l'événement.

### **La multitude comme sujet social**

C'est précisément à ce problème que Hardt et Negri tentent de répondre avec le concept de multitude. Ce qu'ils reprochent à Deleuze et Guattari est de ne pas fournir de sujet politique : une force sociale capable d'échapper au contrôle et de créer ce quelque chose de nouveau. Dans l'ouvrage *Empire*, Hardt et Negri reconnaissent la dette qu'ils ont envers les auteurs de *Mille plateaux*. Dans une note de bas de page, ils mentionnent que ce dernier livre leur sert même de modèle. Mais s'ils s'y réfèrent et s'en inspirent, c'est aussi pour en souligner la faiblesse.

---

16. Pour une définition substantielle de l'événement, voir Robert Sasso et Arnaud Villani (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2003, p. 138-153.

17. Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*



Deleuze et Guattari découvrent la productivité de la reproduction sociale – production novatrice, production de valeurs, relations sociales, affects, devenirs, etc. –, mais réussissent à ne l’articuler que superficiellement et de façon éphémère, comme un horizon chaotique indéterminé, marqué par l’événement insaisissable. [...] ainsi, dans leur pensée aussi, les éléments créateurs et l’ontologie radicale de la production du social restent sans substance ni pouvoir<sup>18</sup>.

En le formulant de cette manière, Hardt et Negri nous indiquent clairement ce qui fait problème dans la pensée deleuzo-guattarienne : l’absence de pouvoir constituant. « Il nous faut ici fouiller », nous disent-ils, « dans le substrat ontologique des solutions concrètes continuellement poussées en avant par les *res gestae*, les forces subjectives agissant dans le contexte historique<sup>19</sup> ». C’est la multitude qui est censée remplir ce vide, le vecteur de puissance qui actualise les tendances et qui se manifeste au-delà de l’événementialité.

La multitude se compose d’un ensemble de singularités – et par singularité, il est entendu un sujet social dont la différence ne peut se réduire à l’identité. Les éléments qui composent le peuple sont indifférents du point de vue de leur unité, ils ne forment une identité qu’en niant ou en écartant leurs différences. Les singularités plurielles de la multitude, en revanche, s’opposent à l’unité indifférenciée du peuple. La multitude s’oppose donc autant au peuple qu’aux masses en n’étant ni unité, ni uniformité. À la formule deleuzienne « il manque toujours le peuple », Negri propose la multitude « déjà là ». Et il serait vain de se questionner davantage sur ce qu’est la multitude. La question que posent Hardt et Negri n’est pas « qu’est-ce que la multitude ? », mais « qu’est-ce que la multitude

---

18. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 54.

19. *Ibid.*, p. 78.

peut devenir.<sup>20</sup> » On voit bien ici l'adéquation avec le processus de subjectivation qui passe par les devenirs.

Mais qu'est-ce qui donne à la multitude la puissance créatrice, cette potentialité de créer quelque chose ? C'est le développement même du capitalisme qui entraîne une transformation du travail (travail immatériel) et le paradoxe d'un pouvoir qui, dans les sociétés de contrôle, assujettit autant qu'il actualise les potentialités de la multitude<sup>21</sup> :

[...] un pouvoir qui, tout en unifiant et englobant en lui-même tous les éléments de la vie sociale (et en perdant du même coup sa capacité de médiatiser effectivement les différentes forces sociales), révèle à ce moment même un nouveau contexte, un nouveau milieu de pluralité et de singularisation non maîtrisable – un milieu de l'événement<sup>22</sup>.

Le capitalisme lui-même se développe de manière rhizomatique et met en relation, plus qu'à toute autre époque, les forces sociales agissantes. Afin de bien saisir cette dynamique particulière, il faut revenir sur ce changement d'époque, que l'on pourrait résumer par l'expression « tournant du contrôle<sup>23</sup> ».

Il revient à Michel Foucault d'avoir théorisé le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle qui marque un changement radical des formes de pouvoir<sup>24</sup>. C'est entre la parution de *La volonté de savoir* (en 1976) et *L'usage des plaisirs* (en

---

20. Hardt et Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 131.

21. Hardt et Negri reconnaissent que Deleuze et Guattari ont rendu explicite ce processus.

22. Hardt et Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 51.

23. L'expression est de nous, mais elle signale à la manière de Philippe Mengue l'importance de la conceptualisation foucauldienne des sociétés de contrôle pour comprendre la pertinence politique de la pensée de Gilles Deleuze ; voir *Faire l'idiot*, *op. cit.*, p. 11-12.

24. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard, 2004.

1984) que Foucault élabore cette idée. Pour Foucault, les sociétés de souveraineté ont progressivement laissé place aux sociétés disciplinaires vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Aux sociétés disciplinaires correspondent des formes de pouvoirs qui s'exercent dans les lieux d'enfermement : familles, écoles, usines, parfois les hôpitaux et les asiles, et bien entendu les prisons, lieux d'enfermement par excellence. On discipline les corps. Il s'agit de concentrer, de répartir dans l'espace, d'ordonner dans le temps, de composer dans l'espace-temps une force productive. Les sociétés de contrôle, en revanche, font apparaître de nouvelles formes de pouvoir : ici, ce ne sont plus dans les lieux d'enfermement, mais dans l'espace ouvert, que s'exerce ce pouvoir. L'assujettissement est intériorisé, l'intensité remplace la discipline, l'entreprise remplace l'usine, la formation *permanente* remplace *l'école*, et le contrôle continu remplace l'examen.

Deleuze s'intéresse particulièrement à cette transformation sociale qu'il reprend sommairement dans « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle<sup>25</sup> ». Et s'il appelle ce nouveau dispositif, en suivant le mot de Burroughs, « le nouveau monstre », ce n'est ni pour s'en réjouir ni pour s'en désoler. En effet, il dira qu'« il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes<sup>26</sup> ». Ce sont ces nouvelles armes dont s'empare la multitude. Hardt et Negri sont ici plus optimistes en voyant dans cette nouvelle configuration un moment du développement capitaliste susceptible de permettre à un sujet social (la multitude) d'actualiser ses potentialités.

L'exploitation tend aujourd'hui à agir directement sur nos performances à travers le contrôle du commun par le capital. Tout ce que nous pouvons dire à ce stade est que la très large diffusion sociale et l'importance économique de ces pratiques du commun dans le monde contemporain fournissent les conditions qui rendent

---

25. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *op. cit.*

26. *Ibid.*, p. 241-242.

possible un projet visant à créer une démocratie fondée sur la libre expression et la vie en commun. Le projet de la multitude n'est autre que la réalisation de ce projet<sup>27</sup>.

La multitude correspond donc à un sujet qui s'auto-organise, qui est autonome. C'est le développement même du capitalisme qui, dans sa configuration actuelle en sociétés de contrôle, confère à la multitude cette autonomie. Par conséquent, la multitude révèle le paradoxe d'une production qui s'autonomise dans des sociétés où s'exerce le contrôle.

L'expression politique de la multitude se manifeste dans les nouvelles formes de luttes actuelles. Hardt et Negri voient des « traces » de la multitude dans les groupes comme *Act Up*, *Queer Nation* ou encore les manifestations altermondialistes de Seattle ou de Gênes<sup>28</sup>. On peut penser, plus récemment, aux mouvements des *indignados* en Espagne, à celui plus général des Indignés en Europe ou à *Occupy* particulièrement actif aux États-Unis. Tous ces groupes ont en commun une organisation réticulaire qui rompt avec les formes centralisées des organisations traditionnelles de la classe ouvrière. Cette organisation rhizomique, en réseaux, sans hiérarchie ni centralisation, correspond aux formes nouvelles de luttes qu'exprime la multitude dans un capitalisme qui épouse les mêmes formes.

On est alors frappé de la proximité entre ce « projet politique », ou cette expression politique de la multitude, et celle qui se dessine dans l'œuvre de Deleuze et Guattari. Ce n'est pas de la résistance, au sens d'une opposition aux transformations du capitalisme dont il s'agit ici, mais plutôt d'une fuite, puis d'une accélération des processus révolutionnaires où la fuite devient fuite en avant, sortant du plan du capital, traversant l'Empire. L'idée de la fuite par opposition

27. Hardt et Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 239.

28. *Ibid.*, p. 228.

à celle d'une confrontation est exprimée dans un cas comme dans l'autre. Pour Deleuze et Guattari,

la fuite schizophrénique elle-même [...] fait fuir le social par la multiplicité de trous qui le rongent et le percent, toujours en prise directe sur lui, disposant partout les charges moléculaires qui feront sauter ce qui doit sauter, tomber ce qui doit tomber, fuir ce qui doit fuir, assurant en chaque point la conversion de la schizophrénie comme processus en force effectivement révolutionnaire<sup>29</sup>.

Reprenant les thèses de Tronti, ils affirment plus explicitement l'idée de la fuite comme stratégie révolutionnaire opposée à la prise de pouvoir ou à la confrontation directe.

tant que la classe ouvrière se définit par un statut acquis, ou même par un État théoriquement conquis, elle apparaît seulement comme « capital », partie du capital (capital variable), et ne sort pas du plan du capital. Tout au plus le plan devient-il bureaucratique. En revanche, c'est en sortant du plan du capital, en ne cessant pas d'en sortir, qu'une masse devient sans cesse révolutionnaire et détruit l'équilibre dominant des ensembles dénombrables<sup>30</sup>.

Hardt et Negri développent cette idée de la fuite à travers la « désertion », le « nomadisme » et l'« exode » qui doivent s'inscrire au registre des luttes contemporaines.

Tandis que dans l'ère disciplinaire, la notion fondamentale de résistance était le sabotage, ce pourrait être la désertion à l'ère du contrôle impérial. [...]. Les batailles contre l'Empire pourraient être gagnées par soustraction, dérobade ou défection. Cette désertion n'a pas de lieu : c'est l'évacuation des lieux de pouvoirs<sup>31</sup>.

- 
29. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 412.
30. Deleuze et Guattari, « 7000 av. J.-C. – Appareil de capture », dans *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, op. cit., p. 589.
31. Hardt et Negri, *Empire*, op. cit., p. 265.

Le nomadisme se manifeste géographiquement par la mobilité accrue des travailleurs et des migrants qui perturbent les conditions disciplinaires et qui font voler en éclat les identités nationales et locales. Mais il se produit également un exode anthropologique sur le plan des rapports corporels et de sexes où la contestation se manifeste par l'hybridation et la mutation des corps dans ce qu'il convient d'appeler l'ère du post-humanisme<sup>32</sup>. En somme, « l'expérience de la fuite est une sorte de propédeutique au désir de liberté<sup>33</sup> ».

À cette stratégie de la fuite s'ajoute l'idée d'une accélération. Dans *L'anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari se questionnent sur la voie révolutionnaire, se demandant s'il faut

[s]e retirer du marché mondial, comme Samir Amin le conseille aux pays du tiers-monde [...] ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche<sup>34</sup>.

Hardt et Negri font écho à leurs prédécesseurs en affirmant que « l'Empire ne peut effectivement être contesté [...] qu'en poussant les processus qu'il met en œuvre au-delà de leurs limitations actuelles<sup>35</sup> ».

Si la multitude semble bien s'accorder à la pensée deleuzo-guattarienne, il serait intéressant de se demander si elle permet d'ajouter

---

32. *Ibid.*, p. 269.

33. Hardt et Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 167.

34. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 288.

35. Hardt et Negri, *Empire*, *op. cit.*, p. 259.

la subjectivité qui semble faire défaut dans l'aspect politique de la pensée de Deleuze et Guattari ? Mais avant d'aborder cette question, il faut d'abord se demander s'il existe déjà quelque chose comme un sujet ou une subjectivité politique dans l'œuvre de Deleuze et Guattari.

### Quelle subjectivité chez Deleuze et Guattari ?

Dans *L'anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari abordent la question du sujet par la négative ou de façon critique. Le sujet, nous disent-ils, n'a pas d'identité fixe et est sans cesse traversé par des flux de désirs. Par conséquent, ce qui est premier ce n'est pas le sujet, mais le désir. Ainsi,

sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un *sujet*. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état<sup>36</sup>.

C'est le sujet comme résidu, comme reste qui apparaît et disparaît à la surface du *socius*. Ils diront, dans une formule synthétique, « [l]'état vécu est premier par rapport au sujet qui le vit<sup>37</sup> » ! La multitude semble bien correspondre à cette conception vitaliste d'un sujet irréductible à une identité et qui s'inscrit dans un devenir perpétuel.

La conception de Deleuze et Guattari opère une distinction entre deux types d'investissements sociaux : l'investissement préconscient de classe ou d'intérêt et l'investissement libidinal

36. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 24-25.

37. *Ibid.*, p. 29.

inconscient de groupe ou de désir<sup>38</sup>. Le premier renvoie à la position dans la production et porte sur les buts et les moyens sociaux de les atteindre, alors que le second renvoie à la forme même de la production, à la forme de la puissance pour elle-même, sans buts ni sens<sup>39</sup>. Sur la base de cette distinction, ils élaborent la notion de « groupe sujet » qu'ils opposent au « groupe révolutionnaire ».

Un groupe révolutionnaire quant au préconscient reste un *groupe assujetti*, même en conquérant le pouvoir, autant que ce pouvoir renvoie lui-même à une forme de puissance qui continue de s'asservir et d'écraser la production désirante. [...] Un *groupe-sujet*, au contraire, est celui dont les investissements libidinaux sont eux-mêmes révolutionnaires; il fait pénétrer le désir dans le champ social, et subordonne le *socius* ou la forme de puissance à la production désirante<sup>40</sup>.

Cette distinction est importante car elle révèle une reprise du cadre d'analyse marxiste du capitalisme tout en remettant en question au moins deux de ses éléments fondamentaux. D'une part, la relation dialectique entre les sphères socioéconomique et politico-juridique qui détermine les classes sociales (position dans le mode de production et d'échange, configuration des luttes politiques) est remplacée par une séparation plus profonde se situant dans l'infrastructure elle-même (production de valeur d'échange et production de désir)<sup>41</sup>. D'autre part, l'émancipation n'a jamais

38. *Ibid.*, p. 415.

39. *Ibid.*, p. 417.

40. *Ibid.*, p. 421.

41. Dans la théorie marxiste on distingue, sans les séparer, l'infrastructure et la superstructure: la première renvoie à l'organisation sociale et correspond en définitive à des rapports économiques, et la seconde renvoie à l'État, au droit, aux représentations, etc. Ces deux sphères constitueraient une totalité sociale et interagiraient de manière dialectique; voir Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 1-5; « Base » et « infrastructure », dans George Labica et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1985.



été affaire de « prise de conscience » ou de devoir qui se situerait au niveau de l'idéologie, mais de désir qui situe dans l'infrastructure<sup>42</sup>.

La multitude, comme forme subjective révolutionnaire, se dégage également du concept proprement marxiste de classe sociale au moins aux deux niveaux cités précédemment. Hardt et Negri prennent en compte la production biopolitique et le biopouvoir dans le développement du capitalisme. D'une part, la production s'effectue dans un contexte biopolitique qui implique non seulement la production de valeur d'échange, mais aussi des corps eux-mêmes, de la vie et des affects<sup>43</sup>. D'autre part, « le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement à travers la conscience ou l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est la biopolitique qui compte le plus, le biologique, le somatique, le corporel<sup>44</sup> ». En ce sens, on quitte la détermination dialectique de *classe en soi* et *classe pour soi*<sup>45</sup>. La multitude rejoint ici

---

Cette distinction entraîne une autre distinction entre facteurs objectifs et subjectifs, les premiers se rattachant à l'infrastructure et les seconds à la superstructure. Or Deleuze et Guattari déplacent la distinction objectif-subjectif dans le domaine infrastructural même. Ces derniers affirment que « tout est objectif ou subjectif, comme on veut. La distinction passe dans l'infrastructure économique elle-même et ses investissements »; *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 417.

42. Ce qui est visé ici est la conception marxiste-léniniste du parti et du développement de la conscience de classe ouvrière. Pour Lénine, la conscience de classe politique ne se développe pas spontanément ni automatiquement par les seuls développements objectifs de la lutte des classes. Autrement dit, la conscience de la classe ouvrière doit faire appel à des éléments extérieurs pour se développer; voir Ernest Mandel, *Lénine et le problème de la conscience de classe prolétarienne*, en ligne.
43. Hardt et Negri, *Empire*, op. cit., p. 53-57.
44. Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 210, cité dans Hardt et Negri, *Empire*, op. cit., p. 53.
45. La distinction entre classe en soi et pour soi implique deux types de détermination. Un premier type regroupe les facteurs objectifs (position sociale et fonction dans le rapport de production) et le second rassemble les facteurs subjectifs (conscience d'appartenir à une classe et conscience de la nécessité d'abolir la société de classe); voir Karl Marx, *Misère de la Philosophie. Réponse*

le groupe-sujet en tant que subjectivité révolutionnaire qui investit le désir et se réapproprie la production désirante ou la production biopolitique.

Mais Deleuze et Guattari ne s'arrêtaient pas à ce mouvement de constitution d'une subjectivité « libérée » qui demeure univoque (ou du moins tendancielle) chez Hardt et Negri. Plutôt, il y a coexistence d'un passage à l'autre : les groupes sujets sont sans cesse menacés d'être assujettis.

On ne cesse de passer d'un type de groupe à l'autre. Les groupes-sujets ne cessent de dériver par rupture des groupes assujettis. [...] Mais, inversement, ils ne cessent aussi de se refermer, de se remodeler à l'image des groupes assujettis : rétablissant des limites intérieures [...] subordonnant les machines désirantes à l'ensemble répressif qu'elles constituent à grande échelle<sup>46</sup>.

Ici s'arrête l'analogie entre la multitude et les groupes-sujets. La multitude implique une progression, un potentiel toujours, mais qui échappe au contrôle, qui s'autonomise et qui est appelée en fin de compte à renverser l'Empire. « La production biopolitique de la multitude tend à mobiliser ce qu'elle a en commun et ce qu'elle produit en commun contre le pouvoir impérial du capital global. *À terme*, [...] la multitude peut traverser l'Empire de part en part pour s'exprimer et se gouverner de façon autonome<sup>47</sup> ». *A contrario*, la notion de groupe-sujet n'implique aucune forme définitive et semble apparaître et disparaître dans l'oscillation entre deux pôles : le pôle paranoïaque (fascisant et réactionnaire) et le pôle schizoïde (révolutionnaire). Le premier se définit par l'asservissement de la production et des machines désirantes, il écrase, sélectionne et

---

à la philosophie de la misère de M. Proudhon, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 177-178.

46. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 422.

47. Hardt et Negri, *Multitude*, op. cit., p. 127.

régularise les singularités dans des ensembles molaires et structurés, et arrête ou garrotte les flux par les lignes d'intégration et de territorialisation. Le second se définit par la subordination inverse et par le renversement de puissance, par « les multiplicités moléculaires de singularités », « par des lignes de fuite que suivent les flux décodés et déterritorialisés<sup>48</sup> ». Ainsi, le groupe-sujet se forme dans l'interstice du pôle schizoïde en tension permanente avec le pôle paranoïaque qui lui est opposé et qui menace toujours de le réassujettir.

Si cela paraît fataliste, c'est que le registre n'est pas le même, ou plutôt la temporalité change. La multitude implique une autonomisation à travers le temps, alors que les groupes-sujets ont de tous temps côtoyé les groupes assujettis, les lignes de fuites schizo-phréniques, les lignes de fuites paranoïaques, etc. La multitude n'est pas de l'ordre de l'événementialité, mais est historiquement constituée. En effet, Hardt et Negri n'affirment-ils pas que la multitude porte le projet de démocratie qui « est en train de devenir pour la première fois, une possibilité réelle<sup>49</sup> » ? Alors que pour Deleuze et Guattari, il y a sans cesse des possibles qui s'ouvrent et qui échappent à l'histoire, mais qui se referment et font histoire. C'est l'événement qui ouvre le champ des possibles et qui crée « une nouvelle existence, [qui] produit une nouvelle subjectivité (nouveau rapports avec le corps, le temps de la sexualité, le milieu, la culture, le travail<sup>50</sup>) ». Cette temporalité deleuzo-guattarienne implique une dissociation entre devenir (comme fuite extérieure, comme disjonction) et histoire (comme processus interne de conjonction des flux)<sup>51</sup>.

48. Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 443-444.

49. Hardt et Negri, *Multitude*, op. cit., p. 5.

50. Deleuze et Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », op. cit.

51. Interrogé par Antonio Negri sur la notion de devenir, Deleuze répond ceci : « [L]e devenir n'est pas de l'histoire ; l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes soient-elles, dont on se détourne pour "devenir",

Pour illustrer davantage cette différence, il convient de revenir sur les « machines de guerre » qu'exposent Guattari et Deleuze dans *Mille plateaux*<sup>52</sup>. Selon eux, Pierre Clastres montre, dans *La société contre l'État*, que les machines de guerre s'opposent à l'État contrairement à la thèse voulant que la guerre mène à l'État<sup>53</sup>. Il montre également que l'État est une formation spontanée et non évolutive, s'opposant donc aux théories marxistes et libérales ou encore hégéliennes. Mais, bien qu'adhérant jusqu'ici à la thèse de Clastres, Deleuze et Guattari voient un problème majeur dans cette analyse. En effet, Clastres hypostasie les « sociétés contre-État », les machines de guerre, en des entités auto-suffisantes ou autonomes. Or, s'il y a bien opposition entre la machine de guerre et l'État – entre une forme organisationnelle nomade qui est animée par un principe d'extériorité et une forme organisationnelle qui tend à modéliser, axiomatiser, ici par un principe d'intériorité – cette dichotomie n'est pas historique, elle est de tout temps : l'État et la machine de guerre sont consubstantiels. Si bien que

[c]e n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans un champ perpétuel d'interaction, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'État, les bandes et les royaumes, les méga-machines et les empires. Un même champ circonscrit son intériorité dans des États, mais décrit son extériorité dans ce qui échappe aux États ou se dresse contre les États<sup>54</sup>.

---

c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau »; Gilles Deleuze et Antonio Negri, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, en ligne.

52. Deleuze et Guattari, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », dans *Capitalisme et schizophrénie II. Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 434-527.
53. Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
54. Deleuze et Guattari, « Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 446.

Par conséquent, il n'y a pas d'autonomie de la machine de guerre contrairement à la multitude qui s'autonomise dans l'Empire.

La multitude, en tant que subjectivité politique, fait ainsi violence au « projet politique » de Deleuze et Guattari à deux niveaux qui sont inextricablement liés. La multitude constitue d'abord une subjectivité politique autonome. Elle tire son autonomie de l'intérieur de l'Empire, de la configuration particulière des sociétés de contrôle, dont elle se réapproprie le contexte biopolitique. Par conséquent, elle rompt avec les machines de guerre ou les processus schizophréniques qui se constituent en un extérieur radical. La multitude a ensuite une histoire, elle s'inscrit dans un développement historique des forces productives. Cette historicité de la multitude rompt également avec l'aspect événementiel des machines de guerres ou des processus schizophréniques. Cette différence laisse entrevoir deux projets différents : Deleuze et Guattari pensent les lignes de fuites comme extériorité pure, qui ne peut que devenir dans l'événement ; alors que la multitude pose déjà la question de son organisation dans l'axiomatique même du capital. Aussi protéiforme qu'elle puisse être, la multitude se pose en fin de compte comme modèle, alors que pour Deleuze et Guattari, toute modélisation rend impossible le devenir révolutionnaire.

### Conclusion

Il y a bel et bien un projet politique au cœur de la philosophie des deux couples de penseurs. Chez Deleuze et Guattari, le projet politique de la gauche est le « devenir minoritaire » qui s'oppose à l'étalon majoritaire, et qui ne peut se manifester qu'en refusant d'accéder à la majorité, en refusant toute prise du pouvoir<sup>55</sup>. Les mouvements révolutionnaires ne doivent plus être pensés dans

---

55. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 20 novembre 1923 – Postulat de la linguistique », dans *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux, op. cit.*, p. 134.

le cadre de classes sociales, mais de minorités, ni en termes de contradictions, mais de lignes de fuites<sup>56</sup>. Les auteurs formulent une éthique politique qui se résume à une triple exhortation : échapper au contrôle, croire au monde et précipiter les événements. Ce que Hardt et Negri reprochent à Deleuze et Guattari est de ne pas parvenir à penser le sujet capable de porter cette triple exhortation et de créer quelque chose de nouveau.

Le concept de multitude semble répondre en partie à ces considérations. La multitude est constituée de « singularités non représentables » qui ne se réduisent pas à la classe ouvrière<sup>57</sup>. Elle constitue un « réseau ouvert et expansif dans lequel toutes les différences peuvent s'exprimer librement et au même titre, un réseau qui permet de travailler et de vivre en commun<sup>58</sup> ». Cependant, elle est une puissance constituante qui accède à l'autonomie historiquement. Elle ne fuit pas le plan du capital, mais le traverse de part en part. Au contraire, l'investissement du social chez Deleuze et Guattari implique deux pôles en tension perpétuelle, paranoïaque-fascisant et schizoïde-révolutionnaire, qui font alterner l'émergence de groupes assujettis et de groupes-sujets. Le devenir révolutionnaire, illustré dans la théorie deleuzo-guattarienne par les fuites schizoïdes ou les machines de guerre, implique une extériorité pure qui ne peut prendre corps que dans l'événement pur.

### Bibliographie

Badiou Alain, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? » *Cités*, vol. 40, n° 4, 2010, p. 15-20.

- 
56. Deleuze et Negri, « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », *op. cit.*
57. Antonio Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, vol. 9, n° 2, 2002, p. 36.
58. Hardt et Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 6.

- Clastre Pierre, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu*, en ligne ([http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/?q=node](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node)), consulté le 9 février 2015.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Edipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- Deleuze Gilles et Antonio Negri, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, en ligne (<http://www.multitudes.net/Le-devenir-revolutionnaire-et-les/>), consulté le 23 février 2017.
- Foucault Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard, 2004.
- Foucault Michel, *Dits et écrits : 1954-1988*, tome III, Paris, Gallimard, 1994.
- Hardt Michael et Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Boréal, 2004.
- Hardt Michael et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
- Labica George et Gérard Bensussan, *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1985.
- Mandel Ernest, *Lénine et le problème de la conscience de classe prolétarienne*, en ligne (<http://www.ernestmandel.org/fr/ecrits/txt/1970/lenin.htm>), consulté le 26 novembre 2015.
- Marx Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977.
- Marx Karl, *Misère de la Philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, Éditions Sociales, 1977.
- Mengue Philippe, *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*, Meaux, Germina, 2013.
- Negri Antonio, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, vol. 9, n° 2, 2002, p. 36-48.

- Patton Paul, «Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique», *Cités*, vol. 40, n° 4, 2009, p. 75-86.
- Sasso Robert et Arnaud Villani (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2003.
- Sibertin-Blanc Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013.
- Zourabichvili François et Ichida Yoshihiko, «Les deux pensées de Deleuze et Negri. Une richesse et une chance», *Multitudes*, vol. 9, n° 2, 2002.





## CHAPITRE 10

---

# DIFFÉRENCE ET DÉMOCRATIE

## LE CAS DELEUZE

---

YVES COUTURE

*C'est une position complexe, ambiguë,  
celle de beaucoup d'auteurs  
par rapport à la démocratie<sup>1</sup>.*

### **Les liens renouvelés entre l'ontologie et le politique**

Les concepts importants de la pensée politique mettent en lien ou en tension une pluralité de choses, de faits, d'interprétations. Le concept de démocratie l'illustre tout autant que les termes qu'il associe, *demos* et *kratos*, c'est-à-dire le peuple au sens politique et le pouvoir. Il serait né de jugements critiques ou favorables sur un type de régime et sur ses conséquences, ce qui suppose une comparaison au moins implicite avec d'autres formes politiques. La philosophie a recueilli ces jugements et les a croisés avec ses propres questions et intuitions sur l'homme et sur le monde. Au moins depuis Platon, la pensée politique semble irrévocablement liée à l'ontologie, entendue comme réflexion rigoureuse sur la

---

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 104.

nature du réel, visé en lui-même et dans toutes ses dimensions. Ce lien conduira à interroger la nature et les formes du politique à partir de polarités fondamentales qui opposent l'Un au multiple, l'ordre au chaos, la forme et la substance, la présence au vide, la transcendance à l'immanence, l'hétéronomie à l'autonomie, ou encore l'originaire au dérivé, au tardif ou à l'idée d'un terme final de l'histoire. Il est tout à fait remarquable que la tendance à penser le politique à partir de l'ontologie ait été favorisée, au XX<sup>e</sup> siècle, par la critique des mouvements et régimes totalitaires. Les expériences totalitaires ont en effet été vues comme des nostalgies de l'Un ou d'une politique de la présence, comme des obsessions de l'ordre et des volontés d'imposer la marque de l'Idée au chaos social, ou comme des mixtes explosifs d'hétéronomie et d'autonomie ou comme des visées eschatologiques. Le combat contre les effets catastrophiques de ces nostalgies a tout naturellement favorisé une valorisation théorique et morale des pôles opposés : le multiple, le chaos, le contingent, l'immanence et même le vide, compris comme absence d'une fondation ultime de l'ordre, de la pensée et de la loi. Au point où l'on peut désormais juger que le spectre qui hante la modernité tardive est en réalité celui d'une nouvelle ontologie qui permette de sortir du primat de l'Un et du principe d'identité.

Cet horizon intellectuel ouvre deux grandes perspectives sur la démocratie. La première consiste à l'identifier, à des degrés divers et selon des modalités variables, aux pôles du multiple, du fluide, du vide et du chaos. L'opération vise le plus souvent aujourd'hui à valoriser la démocratie et elle est d'ailleurs au cœur d'une large part des critiques du totalitarisme. Elle n'est pourtant pas si simple, ne serait-ce que parce qu'elle exige de prendre ses distances à l'égard des conceptions de la démocratie – ou même des droits de l'homme – fondées sur des principes tels que la souveraineté et la volonté générale, ou encore sur une conception classique du sujet rationnel. Paradoxalement, elle nous ramène d'ailleurs aux intuitions de Platon sur l'indétermination instable du régime et de l'âme démocratiques,

tout en inversant bien sûr son jugement : c'est l'Un dont les effets politiques sont désormais critiqués au nom de la démocratie, plutôt que l'inverse. La seconde perspective sur la démocratie qu'ouvre l'horizon ou la quête d'une nouvelle ontologie consiste au contraire à l'appréhender comme une nouvelle figure de l'Un, de l'ordre et même de l'hétéronomie, ou du moins comme masque et alibi de phénomènes plus puissants et plus réels, tels que l'État, la nation ou le capitalisme, qui favoriseraient l'Un, l'ordre et l'hétéronomie. Ce regard sur l'Un démocratique peut conduire à des analyses nuancées et complexes sur sa dynamique, comme c'était déjà le cas par exemple dans l'œuvre de Tocqueville, ou encore à des critiques plus ou moins radicales, au nom du multiple.

Dans la première perspective, l'ontologie pluraliste à laquelle tend la pensée contemporaine semble chercher la voie d'une réconciliation avec le politique – c'est très net et frappant chez des penseurs comme Lefort ou Castoriadis – par l'élaboration d'un nouvel idéal démocratique. La vieille tension entre la philosophie et la cité se résorbe ou du moins s'atténue par l'horizon commun d'une rupture avec une unité première ou fantasmée. Dans la seconde perspective, le rejet de l'ontologie traditionnelle ouvre plutôt la voie à une nouvelle méfiance à l'égard de la démocratie, considérée alors comme le dernier avatar d'une politique hantée par l'Un. Il y aurait un travail généalogique préalable à faire pour retracer les variantes successives de ces deux regards possibles. Il est d'ailleurs probable que la méfiance à l'égard de l'Un démocratique, dans la pensée moderne, ait précédé l'association de la démocratie au pluralisme<sup>2</sup>. Quoi qu'il

---

2. Parmi les versions les plus décidées et précises de cette méfiance envers l'Un démocratique, on peut ranger par exemple la critique de l'usage politique des concepts de souveraineté et de souveraineté du peuple, jugés d'origine théologique, telle que l'élabore un libéral comme Guizot dans sa *Philosophie politique* laissée inachevée, ou plus radicalement la critique de la démocratie comme idée fixe ou nouvel absolu à laquelle procède Stirner dans *l'Unique et sa propriété*.

en soit, le défi réel nous semble toutefois de dépasser cette polarité pour mieux comprendre comment la démocratie instaure ses propres tensions et articulations entre des pôles ontologiques apparemment contraires. En d'autres termes, de changer la question, puisqu'il ne s'agit plus dès lors de savoir si la démocratie constitue une figure de l'Un ou du multiple, si elle est ordre ou chaos, ou si elle suppose un vide essentiel ou une nouvelle forme de la présence. L'objectif devient plutôt de voir comment elle favorise une réarticulation de ces pôles à la fois contraires et toujours liés.

C'est ce déplacement de l'interrogation qui nous conduit à considérer ici l'œuvre de Gilles Deleuze. Dans le paysage philosophique contemporain, Deleuze est l'un des auteurs qu'on associe le plus spontanément à une ontologie du multiple et de la différence<sup>3</sup>. Chez lui comme chez tant d'autres, la critique de la société capitaliste et des figures politiques du principe d'identité porte par ailleurs la marque des catastrophes du XX<sup>e</sup> siècle. Nulle part ne le voit-on mieux que dans son commentaire du mot de Primo Levi sur la honte d'être un homme après Auschwitz, placé au cœur de *Qu'est-ce que la philosophie*?<sup>4</sup> Certes, les attaches spinozistes et nietzschéennes de Deleuze l'incitent à se méfier des passions tristes et du ressentiment. On est donc d'autant plus frappé par la force avec laquelle il exprime son dégoût d'héritier d'une tradition millénaire de pensée et de politique européennes. « Nous sommes fatigués des arbres », c'est-à-dire de toute verticalité et de toute fondation unitaire, avait-il déjà écrit dans *Rhizome*, un des textes phares du pluralisme ontologique contemporain. Les catastrophes politiques

3. On peut aussi voir en Deleuze un penseur de l'Un, comme le fait Alain Badiou dans *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Pluriel, 1997. Mais il faut alors ajouter qu'il associe l'Un et le multiple. « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire... » ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Introduction : Rhizome », *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31.

4. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ? op.cit.*, p. 102.

du siècle ne l'ont cependant pas conduit à revaloriser explicitement la démocratie. Au moins à une première lecture, son œuvre semble plutôt une puissante illustration des courants de pensée qui dissocient de la démocratie, ou même qui tournent parfois contre elle, la quête contemporaine d'une ontologie pluraliste. Deleuze tend en effet à relativiser le concept de démocratie et quand il s'attarde au fait démocratique, c'est pour souligner tour à tour son impuissance à contrer les logiques unitaires associées à l'État, à la nation et au capitalisme, son lien à ce qu'il considère comme la vulgarité intrinsèque du monde contemporain et enfin sa dimension *majoritaire*, définie comme une dynamique dominante qui fait obstacle à l'expression d'autres pensées et possibilités d'être. On peut ainsi le croire en porte-à-faux complet avec les valorisations de la démocratie comprise comme rupture de la clôture du sens, comme lieu vide du pouvoir, ou comme logique de déstabilisation de l'ordre.

Ce hiatus est souvent relevé par les analyses de son œuvre directement influencées par la réhabilitation philosophique du concept de démocratie qui s'accélère, dans la pensée politique française, à la fin des années 1970. Nul ne l'a sans doute mieux fait ressortir que Philippe Mengue dans *Deleuze et la question de la démocratie* et de manière plus nuancée dans *Utopies et devenir deleuziens*<sup>5</sup>. Admirateur du pluralisme ontologique de Deleuze, Mengue regrette, en s'appuyant notamment sur Arendt et Lefort, que le penseur de *Mille plateaux* n'ait pas su voir que la démocratie fluidifie tous les rapports humains en favorisant la critique des encadrements identitaires et hiérarchiques. Sous la triple influence de l'esprit d'avant-garde, du marxisme et du maintien paradoxal d'un mépris platonicien pour l'opinion, Deleuze aurait d'ailleurs, toujours selon Mengue, mal compris le propre du politique. Il faudrait dès lors préserver les possibilités qu'ouvre l'éthique pluraliste

---

5. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, et *Utopies et devenir deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009.

de Deleuze en la délestant des restes d'historicisme moderniste et totalisant qui l'auraient rendue aveugle à l'indétermination et à la nouveauté du fait démocratique contemporain<sup>6</sup>.

La thèse de Mengue a le mérite de poser de manière incisive la question du sens politique de l'œuvre de Deleuze, et de mettre en place les principaux éléments d'un débat général sur la nature du fait démocratique. Nous l'utiliserons donc comme arrière-plan pour renvoyer dos à dos les deux courants distingués plus haut, celui qui répond au fait totalitaire en valorisant une démocratie définie comme indétermination ou rupture avec l'ontologie classique, et celui qui, à l'inverse, voit la démocratie comme un avatar de l'Un pour mieux la critiquer au nom d'une perspective pluraliste. Mengue se range résolument dans le premier camp, ce qui le conduit, croyons-nous, à minimiser l'intérêt de certaines analyses critiques deleuziennes trop vite renvoyées au magasin des antiquités modernistes. Ce genre de simplification nous paraît marqué par l'esprit du moment anti-totalitaire de la pensée politique contemporaine. Nous chercherons à l'éviter en visant plutôt à restituer à la pensée de Deleuze ses polarités complexes, mieux à même d'approcher, nous semble-t-il, la complexité de la démocratie elle-même.

L'objectif sera donc de lire Deleuze à la lumière d'une compréhension de la politique et de la démocratie qui en respecte les tensions et les paradoxes. Nous serons tout particulièrement attentif aux jugements opposés qu'elle suscite lorsqu'on l'évalue à la lumière d'une des polarités décisives relevées plus haut, soit la distinction de l'Un et du multiple. Ainsi que nous l'avons suggéré, l'analyse

---

6. Badiou semble défendre un point de vue différent lorsqu'il constate, pour la rejeter, qu'existe « une image de Deleuze, à la fois radicale et tempérée, solitaire et conviviale, vitaliste et démocratique » ; *Deleuze. La clameur de l'Être*, *op. cit.*, p. 17. Il relativise ainsi le Deleuze « démocratique » que Mengue aurait voulu voir prendre le dessus. Ces jugements distincts procèdent néanmoins d'une volonté assez similaire de surmonter l'ambivalence de l'œuvre.

de Platon offre le modèle le plus fort pour penser la démocratie comme vecteur de dissociation d'une unité préalable, tandis que Tocqueville offre sans doute le modèle le plus élaboré de l'idée que la démocratie reconstitue plutôt sur de nouvelles bases une forme d'unification à la fois de l'imaginaire et de la politique. Voilà pour quoi la référence explicite ou implicite à leurs œuvres respectives accompagnera aussi notre approche de Deleuze.

### **La démocratie marginalisée et dévaluée**

Plusieurs polarités conceptuelles élaborées par Deleuze paraissent pouvoir éclairer les tensions du fait démocratique, et tout particulièrement les articulations qui s'y nouent entre une dynamique unificatrice et l'expression du multiple. Nous pensons bien sûr à des distinctions-articulations comme celles du moléculaire et du molaire, de la déterritorialisation et de la reterritorialisation, ou encore de l'Événement et des devenirs en tant qu'ils seraient à distinguer de l'histoire. Malgré tout, et sur ce point il faut donner raison à Philippe Mengue, la marginalisation du concept de démocratie et la critique du fait démocratique semblent au final l'emporter dans sa réflexion. Nous nous attarderons donc d'abord à cette marginalisation, observable dans presque la totalité de l'œuvre, y compris dans les textes les plus politiques. Trois facteurs l'éclairent principalement : l'influence du marxisme dans la pensée française des années 1950 à 1980, la radicalisation de la critique de la modernité et une méfiance à la fois théorique, esthétique, éthique et politique à l'égard des formes, du figé, du déjà fait.

Le marxisme nourrit un désaveu philosophique du droit formel et de la distinction jugée idéaliste entre les principes et les faits. Il contribue à faire apparaître l'image démocratique que l'Occident d'après-guerre se donne de lui-même comme une illusion qui a pour effet de masquer le rôle prépondérant du capitalisme et de toutes ses conséquences inégalitaires. Même si plusieurs de ses analyses



paraissent devoir être transformées et dégagées de leur horizon hégélien, Marx demeurerait là-dessus le guide incontournable. « Je crois que Félix Guattari et moi, nous sommes restés marxistes [...] nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements<sup>7</sup> ». Deleuze sera notamment intéressé par l'analyse, amorcée dès le *Manifeste*, de la déterritorialisation du désir que le capitalisme opère à une échelle inédite dans l'histoire, et par la reterritorialisation qui s'ensuit sur la propriété privée et la dynamique du Capital<sup>8</sup>.

Le marxisme n'est toutefois pas qu'une clé pour comprendre la société moderne. Il est aussi une forme de la critique radicale de cette société, critique où Deleuze reconnaît une des tâches de la philosophie. Mais la radicalité critique est une exigence qu'on ne saurait résumer au marxisme, qui n'en serait qu'une manifestation. Deleuze appartient à un moment de la pensée où cette radicalité est souvent poursuivie pour elle-même, autre facteur qui contribue alors à disqualifier l'idée de démocratie, jugée trop associée à l'ordre établi et aux discours dominants. Dès les années 1950, et ce contre la conception phénoménologique du sujet et l'humanisme philosophique ambiant, l'interprétation de Hegel proposée par Jean Hyppolite aurait contribué à lui inspirer le projet d'une désanthropologisation de la pensée<sup>9</sup>. Dans un cadre hégélien, toutefois, le dépassement du point de vue du sujet se fait au profit d'une visée de l'esprit absolu. Il demeure donc centré sur

7. Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 232.

8. Il reviendra inlassablement, à l'instar de Marx, sur le statut ambigu du capitalisme et du capital, forces d'immanisation qui finissent néanmoins par apparaître « comme quelque chose de transcendant » ; *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.*, p. 97 ; voir tout spécialement les sections 9 et 10 de *L'anti-Œdipe*.

9. Voir la présentation et l'analyse que donne Arnaud Bouaniche de cet aspect inaugural – parmi d'autres – de la pensée de Deleuze dans *Deleuze. Une introduction*, Paris, Agora, 2007, p. 19-21.

le primat de l'esprit. Pour véritablement sortir du subjectivisme et de l'humanisme, il faudrait dès lors aller au-delà de Hegel. C'est là un schéma récurrent dans la pensée de Deleuze, visible également dans son rapport à Freud : en premier lieu, éloge d'un auteur qui a su dépasser le point de vue de la conscience – dans le cas de Freud en ouvrant l'espace de l'inconscient – puis critique de l'interprétation malgré tout trop idéaliste ou étroitement centrée sur la psyché individuelle de l'espace ainsi ouvert. À l'inconscient comme théâtre et comme représentation, *L'anti-Œdipe* opposera l'inconscient comme machine productrice. Pour Deleuze, la dialectique hégélienne est une reterritorialisation similaire de la pensée sur la représentation. Comme le montrerait l'histoire du marxisme, la critique dialectique de l'ordre établi ou de la pensée héritée tendrait d'ailleurs à susciter de nouvelles territorialisations sous la forme de nouveaux pouvoirs. Il faudrait plutôt libérer la critique de tout finalisme et de son association à des rôles sociaux prédéterminés, et pour cela libérer notre conception de la pensée de l'idée de représentation. On touche peut-être ici au motif le plus puissant qui ait conduit Deleuze à marginaliser le concept de démocratie. Bien sûr au sens institutionnel de la démocratie représentative, mais aussi au sens le plus large, puisque la démocratie, régime de la communication des opinions, serait intrinsèquement liée à une image de la pensée comme représentation.

La critique de la représentation éclaire par ailleurs la méfiance de Deleuze à l'égard des formes, et notamment des formes politiques, puisque la représentation est l'activité par laquelle la pensée se fixe sur des images stables. On retrouve cette méfiance dans l'apologie de la déterritorialisation, des lignes de fuite, des devenir-minoritaires et du moléculaire. On ne saurait toutefois en rester là, puisque qu'une certaine reterritorialisation semble inévitable. On peut penser d'ailleurs qu'elle est nécessaire pour qu'apparaissent de nouvelles lignes de fuite, de même que l'histoire, au sens de la cristallisation des faits, est le support nécessaire du virtuel et des

devenirs<sup>10</sup>. Si l'on reconnaît cette inévitabilité des formes, s'ouvrent deux types d'interprétation et d'usage de l'œuvre de Deleuze. Les interprétations modérées rappelleront qu'il admet le rôle malgré tout nécessaire du molaire, du majoritaire ou de l'histoire. Les interprétations radicales insisteront sur ses valorisations constantes des pôles inverses, qui culminent dans l'éloge de l'Événement et de la différence face au déjà-fait et au figé. La dimension dynamique du deleuzisme n'est toutefois pas sans ambiguïté. N'est-ce pas par ce biais que Deleuze semble en effet maintenir le privilège accordé à la pensée qui, parmi toutes les activités humaines, serait la véritable pointe d'émergence de la nouveauté ? Paradoxalement, l'interprétation la plus radicale de Deleuze peut aussi apparaître comme un vecteur de disqualification du politique, dès lors qu'on considère le politique comme le domaine par excellence du molaire, du règne de l'opinion majoritaire et de l'ordre.

Il y a sur ce point bien des nuances à faire, en lien par exemple avec les concepts d'utopie et de révolution. Retenons pour l'instant l'indéniable relativisation deleuzienne de la démocratie, et ce aussi bien pour comprendre le fait moderne, qu'il juge plus adéquat de comprendre à partir du capitalisme, que pour dessiner les tendances d'une politique souhaitable. Même si elle reflète largement un moment de la pensée française, on ne peut par ailleurs réduire cette relativisation de la démocratie à une sorte de concession à l'esprit de l'époque, puisque certaines tendances de fond de la pensée de Deleuze s'y expriment.

---

10. Deleuze revient constamment sur cette idée, dont les deux aspects sont bien résumés ici : « [s]ans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné, mais le devenir n'est pas historique » ; *Qu'est-ce que la philosophie ?* *op. cit.*, p. 92.

## La philosophie comme déterritorialisation

La tendance de Deleuze à limiter l'usage du concept de démocratie est néanmoins contrebalancée par un usage central du terme dans certains textes clés. Le plus significatif demeure *Qu'est-ce que la philosophie ?* et tout particulièrement le chapitre intitulé « Géophilosophie ».

De nouveau, l'objectif premier de Deleuze n'est pas de traiter pour lui-même un thème politique. Comme son titre l'indique, l'ouvrage vise plutôt à éclairer ce qu'est la philosophie. Pour ce faire, Deleuze la distingue avec minutie de ces autres formes de la pensée que sont la science, la logique et l'art. Il la distingue aussi de la religion et plus implicitement d'activités comme la politique et l'économie. Le propre de la philosophie serait de créer des concepts, ou plus précisément de projeter des concepts sur le plan d'immanence. Le plan d'immanence est le tout informe, c'est la terre en tant que totalité immanente distincte du territoire, c'est le chaos. Toute pensée véritable affronte le chaos et lui arrache du neuf. La philosophie est un affrontement du chaos caractérisé par la création de concepts, qui sont autant de centres ordonnateurs dont la coordination forme des cartographies raisonnées et singulières de l'infini. Mais Deleuze ne veut pas seulement comprendre ce qu'est la philosophie, il veut aussi saisir les conditions qui permettent l'avènement de ce rapport très particulier au monde. Alors que la structure de *Qu'est-ce que la philosophie ?* pourrait faire penser que l'essentiel consiste à la distinguer de la science et de l'art, la réflexion sur ce qui la rend possible et sur sa propriété irréductible révèle plutôt que l'enjeu principal serait le rapport à la religion.

L'analyse du rapport de la philosophie à la religion est décisive pour trois raisons principales. Elle permet d'abord de préciser ce que Deleuze entend par le plan d'immanence, dont il fait une dimension essentielle de la pensée et tout spécialement de la philosophie. Au sens le plus faible, le plan d'immanence renvoie à l'espace de

cohérence où se relient des significations. Il désigne aussi, toutefois, une forme d'horizontalité, une conception de la pensée et du monde qui ne s'autorise pas d'avoir recours à un principe explicatif extérieur, à une transcendance. Deleuze est ici dans la continuité de Spinoza et de Nietzsche : il faut rester fidèle à la terre.

La distinction de la philosophie et de la religion est aussi la plus éclairante pour comprendre la naissance de la philosophie. La philosophie, dit-on, naît en Grèce, puis devient un des traits constitutifs de l'Occident moderne. Deleuze examine tour à tour ces deux moments en reprenant les données classiques du problème. Les premiers philosophes grecs apparaissent aux marges des Empires orientaux, dans des zones frontalières et d'échanges où devient inopérante la transcendance impériale du pouvoir. Ils se distinguent des sages en se définissant seulement, désormais, comme des amis de la sagesse. La philosophie comme telle, le nom et la chose, prend ensuite forme à Athènes par la rencontre d'étrangers nomades avec une nouvelle sociabilité. Elle semble avoir pour conditions concrètes « une pure sociabilité comme milieu d'immanence [...], un certain plaisir de s'associer, qui constitue l'amitié, mais aussi de rompre l'association, qui constitue la rivalité [...], un goût pour l'opinion, inconcevable dans un empire, un goût pour l'échange d'opinion, pour la conversation<sup>11</sup> ». Ce contexte grec de la Cité, et même de la Cité démocratique, opère ce que Deleuze appelle une déterritorialisation relative. Ce qui était fixe, par exemple les statuts, les dieux et les sagesse des Empires orientaux, devient mouvant et fluide. C'est dans le contexte de cette déterritorialisation relative que la philosophie opérera une déterritorialisation absolue, le terme « absolu » désignant ici non pas le retour d'une transcendance, mais tout à la fois un degré (plus poussé) et une localisation (sur le plan ouvert de la pensée). La lente émergence du capitalisme, à partir du

---

11. *Ibid.*, p. 84.

Moyen-Âge, aurait créé une nouvelle déterritorialisation relative, condition d'une recréation de la philosophie.

Si la distinction avec la religion est la plus importante, c'est enfin parce qu'elle jette l'éclairage le plus net sur les images erronées que la philosophie peut se donner d'elle-même. Les timidités ou les rechutes de la philosophie consistent, selon Deleuze, à déroger du plan d'immanence. Cela se produit notamment quand elle repasse du concept aux figures. Les figures sont des formes de l'idée liées à la transcendance. Elles réfèrent à quelque chose d'extérieur et de premier. Le concept est non référentiel, il exprime le projet d'une cartographie du plan d'immanence. La religion pense par figures, même si elle peut tendre au concept. Mais elle n'atteint pas le concept sans se renier. La philosophie, de même, ne passerait pas des concepts aux figures sans se renier<sup>12</sup>. L'histoire de la philosophie montre plusieurs formes de mixtes explicites de philosophie et de religion qui auraient été autant d'impasses pour la pensée. Mais Deleuze critique surtout trois types d'illusions que la philosophie a secrétées sur sa propre nature. Chacune revient à transformer les concepts en figures : « les concepts philosophiques reproduisent des figures chaque fois que l'immanence est attribuée à quelque chose, objectivité de contemplation, sujet de réflexion, intersubjectivité de communication : les trois "figures" de la philosophie<sup>13</sup> ». Ni les Idées, ni le Sujet réflexif, ni l'intersubjectivité, fusse-t-elle démocratique, ne pourraient donc constituer le fondement et le centre de la philosophie, qui n'a ni fondement ni centre ultime.

Les contextes propices à la naissance de la philosophie correspondraient par conséquent à des mouvements d'immanentisation de la transcendance politique ou religieuse. Il s'agit là d'une lecture assez classique. Mais Deleuze insiste sur deux points. La

---

12. *Ibid.*, p. 88-89.

13. *Ibid.*, p. 89.

philosophie, d'une part, ne se ramènerait pas à ses conditions d'émergence. On ne pourrait donc en expliquer l'avènement suivant un modèle explicatif et causal. Parlant plutôt de rencontres contingentes, il combat notamment les récits grandioses de Hegel et de Heidegger où l'histoire de la philosophie serait ressaisie comme un mouvement nécessaire<sup>14</sup>. Ce refus d'une réduction au contexte rejoint d'autre part un des aspects constants et difficiles de sa pensée. Deleuze rejette l'idéalisme, et le dualisme lui apparaît, au mieux, comme un simple outil temporaire de la réflexion. La philosophie n'est pas une traduction conceptuelle raisonnée de la transcendance. Elle n'est pourtant pas non plus pleinement de ce monde, si on appelle monde l'*actuel*, le réalisé, l'historique. La philosophie a à voir avec le virtuel, ce qui veut dire non pas avec ce qui serait toujours déjà là en puissance, mais avec ce qui pourrait advenir par un acte créatif. Ainsi conçue, elle peut sembler très éthérée, sans rapport nécessaire au monde. N'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère sa définition comme déterritorialisation absolue ? Toute déterritorialisation appelle toutefois une reterritorialisation. La philosophie n'est pas elle-même le chaos ou la terre illimitée. Elle a pour vocation de se reterritorialiser dans et par le concept.

Deleuze illustre la reterritorialisation la plus pure de la philosophie par l'exemple de Spinoza, qui à ce titre devient le personnage conceptuel du philosophe absolu. Il n'hésite d'ailleurs pas à l'appeler le prince des philosophes, ou même le Christ des philosophes, au sens de celui par qui se révèle une vérité ultime<sup>15</sup>. Au-delà du concept, la philosophie se reterritorialise aussi dans une langue, une syntaxe, une tradition. Deleuze considère à cet égard les reterritorialisations grecques et modernes, ces dernières étant liées à trois principaux contextes étatiques et nationaux, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. La reterritorialisation française de la

---

14. *Ibid.*, p. 90-91.

15. *Ibid.*, p. 59.

philosophie aurait eu tendance à être aussi une reterritorialisation sur la conscience subjective. L'Angleterre aurait eu une conception plus nomade, moins nette du concept. L'Allemagne aurait tenté de redonner à la pensée un fondement et une autochtonie similaires à ce qui l'aurait caractérisée lors du grand moment grec. Quoi qu'il en soit, retenons que la philosophie, comme virtualité et comme création, ne se réduit pas plus à ses reterritorialisations qu'elle ne se ramène aux conditions propices à son émergence.

### **La démocratie entre déterritorialisation et reterritorialisation**

Nous avons maintenant tous les éléments en main pour revenir à l'enjeu de la démocratie. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze la considère tour à tour sous plusieurs angles : il l'intègre à son analyse des conditions de la pensée, mais il y voit aussi une reterritorialisation où la philosophie peut s'éloigner et déchoir de ce qui lui est propre, et enfin il suggère qu'elle est peut-être une des formes ou un des noms de la rencontre de la philosophie, comme déterritorialisation absolue, et de la société.

Deleuze inclut d'abord le fait démocratique parmi les éléments contextuels qui éclairent la naissance grecque de la philosophie. On note toutefois qu'il n'associe pas les deux, démocratie et philosophie, de façon aussi directe et substantielle que peut le faire par exemple un penseur comme Castoriadis. Il insiste plutôt sur la situation générale du monde grec, situé à la marge des empires orientaux et ouvert sur le libre espace méditerranéen. Le processus d'immanentisation et une sociabilité nouvelle centrée sur l'opinion ont certes à voir avec le fait démocratique. L'exemple d'Athènes signale néanmoins que ce processus a tout autant à voir avec une dynamique commerciale à vocation impérialiste. La démocratie est donc bien une composante du contexte grec d'émergence de la



philosophie, pour Deleuze, mais elle est mêlée à autre chose et son rôle spécifique n'est pas sans ambivalence.

La situation est encore plus complexe pour le monde moderne. Le fait primordial pour en comprendre l'avènement serait la lente émergence du capitalisme, force majeure de déterritorialisation. Le fait secondaire serait l'émergence des États nationaux, qui contribuent à reterritorialiser les flux du capitalisme<sup>16</sup>. C'est en lien avec cet arrière-plan que se serait développé la philosophie moderne. Dans tout cela, par conséquent, ce n'est pas la démocratie qu'on aperçoit d'abord. Ce n'est que plus tard que les monarchies nationales donneront naissance à des États démocratiques, sans que le processus aille pourtant jusqu'à la constitution d'un État démocratique mondial. Le seul universel moderne véritablement accompli, insiste Deleuze, reste le marché. L'État démocratique national aura néanmoins été le point d'arrivée du développement politique de l'Europe. Deleuze suggère d'ailleurs qu'il y a pu y avoir des rythmes historiques différents entre le capitalisme, la philosophie et la politique, puisque la déterritorialisation relative du capitalisme précède la déterritorialisation absolue de la pensée qui elle-même précède la déterritorialisation démocratique. Tocqueville proposait des analyses en partie similaires au début du deuxième tome de la *Démocratie en Amérique*, qui présente la Réforme, la philosophie cartésienne et les Lumières comme autant d'expressions anticipées d'un nouvel horizon de sens démocratique. Deleuze ne suggère toutefois jamais qu'un l'horizon démocratique serait l'axe principal du mouvement historique<sup>17</sup>.

---

16. Sur ce point comme sur plusieurs autres, Deleuze s'inspire directement ici des analyses de Braudel; *ibid.*, p. 94.

17. Sans doute souligne-t-il parfois la proximité des déterritorialisations capitalistes et démocratiques. Dans le capitalisme, « rien n'est secret, du moins en principe et d'après le code : c'est pourquoi le capitalisme est "démocratique" et se réclame de la "publicité", même au sens juridique »; Gilles Deleuze, « Sur le capitalisme et le désir », *L'île déserte*, Paris, Éditions de Minuit, 2002,

S'il n'est donc pas faux, à nouveau, de ranger la démocratie parmi les conditions de la philosophie, la nature et l'ampleur de leurs liens originaires demeurent difficiles à démêler, ne serait-ce que parce que les relations entre les deux pôles n'ont pas été de même nature dans le monde grec et dans la modernité européenne.

Les liens entre la philosophie et la démocratie existent toutefois sous une deuxième forme, celle de la reterritorialisation tardive de la pensée sur des institutions et principes démocratiques. Nous avons vu que l'inévitable reterritorialisation de la pensée pouvait prendre des visages divers qui éloignent plus ou moins la philosophie de ce qui lui est propre, soit la rencontre du chaos par le concept ou plutôt par un réseau de concepts. En se reterritorisant, la philosophie risque toujours de déchoir au rang d'une opinion. La circulation des opinions compte certes parmi les conditions de la naissance grecque de la philosophie. Mais Deleuze rappelle que cela n'a pas empêché la pensée grecque d'avoir gardé de fortes réserves à l'égard du libre jeu des opinions. « L'idée d'une conversation démocratique occidentale entre amis n'a jamais produit le moindre concept; elle vient peut-être des Grecs, mais ceux-ci s'en méfiaient tellement, et lui faisaient subir un si rude traitement, que le concept était plutôt comme l'oiseau soliloque ironique qui survolait le champ de bataille des opinions rivales anéanties (les hôtes ivres du banquet)<sup>18</sup> ». On ne saurait donc dire que la philosophie grecque se soit pleinement reconnue dans l'idée démocratique d'une circulation des opinions.

La polémique deleuzienne contre l'opinion prend toute son ampleur dans la critique des reterritorialisations modernes de la philosophie. Il considère déjà que ses reterritorialisations nationales initiales peuvent être vues « comme des opinions philosophiques<sup>19</sup> ».

---

p. 366-367. Mais cette proximité ne donne pas de priorité ontologique ou historique à la démocratie.

18. *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.* p. 12.

19. *Ibid.*, p. 100.

Mais il s'en prend surtout avec virulence à la reterritorialisation de la philosophie sur l'État démocratique moderne justifié par les droits de l'homme, en visant parfois de manière explicite le lien établi par Habermas entre philosophie, espace public et communication. Un développement tranché résume ses principaux arguments. Deleuze souligne d'abord l'impuissance de la démocratie des droits de l'homme et sa coexistence honteuse avec ce qui en contredit les principes. Les alliances que les démocraties occidentales contractent sans cesse avec des régimes autoritaires seraient un bon exemple de ces confusions indignes. Il refuse par ailleurs d'isoler l'horreur des camps de la mort en la limitant à un moment circonscrit, jugeant plutôt, avec Primo Levi, que le nazisme a étendu son ombre délétère sur toute la modernité. « Ce ne sont pas seulement nos États, c'est chacun de nous, chaque démocrate, qui se trouve, non pas responsable du nazisme, mais souillé par lui<sup>20</sup> ». L'ombre de la Shoah n'est toutefois pas seule en cause dans la dévaluation du monde démocratique contemporain.

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. L'ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes apparaît du dedans<sup>21</sup>.

En plus d'être une sorte de Tartuffe qui se cacherait sans cesse à lui-même la réalité, le démocrate moderne semble donc aussi voué à la médiocrité.

L'impuissance hypocrite et la vulgarité de la démocratie n'ont toutefois pas empêché la pensée moderne de s'y identifier. Pour

---

20. *Ibid.*, p. 102.

21. *Ibid.*, p. 103.

Deleuze, cette reterritorialisation est l'expression achevée de l'illusion qui consiste à définir la philosophie en lien avec la *conversation démocratique des amis*. Il y a déjà là une idéalisation de la démocratie, puisque son horizon réel serait moins l'amitié que la domination du fait majoritaire<sup>22</sup>. Il y a surtout une erreur sur la nature véritable de la philosophie, qui serait toujours en porte-à-faux avec les idées régnautes de son époque. Parce qu'elle propage l'illusion d'une identité entre la pensée et la démocratie – que cette identité soit postulée comme une donnée essentielle, un fait acquis ou un fait à conquérir – la situation contemporaine semble dès lors nuisible à la philosophie, dont la vocation n'est pas de produire des consensus, mais plutôt de se reterritorialiser sur des concepts créés pour affronter le chaos. Il faudrait se défaire radicalement du piège qui consiste à voir dans la communication croisée des opinions la source de la philosophie. C'est plutôt le choc du réel par-delà ou en deçà des représentations qui provoquerait l'avènement de la pensée, dont Deleuze n'hésite pas à écrire qu'elle est « parfois plus proche d'un animal qui meurt que d'un homme vivant, même démocrate<sup>23</sup> ».

Il faudrait citer en entier ces pages virulentes pour bien rendre la radicalité et l'esprit de la critique deleuzienne de la démocratie. Voilà qui semble bel et bien le ranger dans le courant des penseurs contemporains qui, au nom d'une critique du majoritaire et de l'Un, tendent à rejeter le fait démocratique parmi les réalités molaires.

D'importantes nuances doivent pourtant être apportées. Soulignons d'abord que Deleuze continue à s'inclure parmi ces démocrates dont il traque impitoyablement les compromis honteux. Et si la démocratie est à la fois une des conditions de la philosophie

---

22. *Ibid.*, p. 104. On peut voir ici un lointain écho des analyses de Thrasymaque au livre I de la *République*.

23. *Ibid.*, p. 103. Difficile de ne pas penser ici à *La mort du loup*, de Vigny, dont la finale évoque déjà superbement la honte d'être un homme, avec ce que cela suppose de vanité bavarde, face à la souffrance stoïque et silencieuse de l'animal.

et une de ses reterritorisations les plus risquées, les rapports entre les deux pôles comportent aussi une dernière dimension, peut-être la plus importante. La philosophie a aussi pour tâche de diagnostiquer nos devenirs actuels. Quels sont-ils ? Deleuze est souvent revenu sur cet enjeu. La fin de « Géophilosophie » les définit ainsi : « un devenir révolutionnaire qui, selon Kant lui-même, ne se confond pas avec le passé, le présent ni l'avenir des révolutions. Un devenir-démocratique qui ne se confond pas avec ce que sont les États de droit, ou même un devenir grec qui ne se confond pas avec ce que furent les Grecs<sup>24</sup> ». La philosophie et la démocratie ont ainsi un troisième type de rapport qui découle cette fois de leurs liens aux *devenirs*, et donc de leur charge respective de résistance au déjà fait.

Pour bien éclairer ce dernier lien, il faut le resituer dans un éclairage général. Quatre termes pointent vers l'idée d'une proximité favorable entre le politique et la philosophie dans le texte deleuzien : utopie, révolution (ou devenir révolutionnaire), nouveau peuple ou peuple à venir (et nouvelle terre), et enfin devenir démocratique. Nous avons vu que la démocratie et la révolution évoquaient aussi des types de reterritorisations critiqués par Deleuze. Pour dégager la part valable de ces deux premiers termes, il est utile de les éclairer par un rapprochement avec les deux autres.

Le concept d'utopie est particulièrement intéressant puisqu'il désigne, de manière exacte, une déterritorialisation. À ce titre, l'utopie nomme la rencontre de la déterritorialisation absolue qu'opère la pensée avec la politique, le monde, le déjà-là. Par une formule très significative, Deleuze précise d'ailleurs que « c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique<sup>25</sup> ». La philosophie politique est donc la philosophie dans sa rencontre avec le politique

---

24. *Ibid.*, p. 108.

25. *Ibid.*, p. 95. Nous avons vu que la philosophie politique, pour Deleuze, doit se centrer sur le fait fondamental du capitalisme. L'utopie, ou du moins l'utopie moderne, est donc une réponse de la philosophie au capitalisme.

et cette rencontre est ce que nomme l'utopie. Deleuze nuance néanmoins son analyse en critiquant trois défauts du concept. Il est d'abord encombré par son sens courant et populaire qui évoque un projet irréaliste et futile. Mais il pointe aussi vers des interprétations erronées de la résistance au réel: « [i]l y a toujours dans l'utopie (comme dans la philosophie) le risque d'une restauration de la transcendance et parfois son orgueilleuse affirmation...<sup>26</sup> ». Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'on a si souvent fait de la *République* de Platon le paradigme de l'utopie. Le terme d'utopie resterait enfin trop associé à l'idée d'une réalisation de la pensée dans et par l'histoire. « L'utopie n'est pas un bon concept parce que, même quand elle s'oppose à l'Histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme un idéal ou comme une motivation<sup>27</sup> ». L'analyse critique du concept d'utopie permet donc à Deleuze de préciser sa conception des rapports de la pensée au politique, qu'il fonde non plus sur l'opposition de l'idée au sensible, mais sur la distinction du virtuel et du réel.

Il est plus difficile de cerner l'idée d'un nouveau peuple, ou d'un peuple à venir, ou encore d'un peuple qui manque, à laquelle Deleuze revient de manière récurrente. Il est clair qu'il ne s'agit pas du peuple au sens classique d'une société territorialisée dans une Cité, un État ou une nation. Il ne s'agirait pas non plus d'un appel au peuple au sens des classes populaires. D'une manière assez énigmatique, Deleuze précise en effet que « ce ne sont pas des auteurs populistes mais les plus aristocratiques » dont la pensée se réclame d'un peuple à venir<sup>28</sup>. Il ajoute d'ailleurs que ce peuple ne se trouvera pas dans « nos démocraties ». De quel peuple s'agit-il donc ? Les révolutions l'ont fait pressentir. « La révolution est la déterritorialisation absolue au point où celle-ci fait appel à la nouvelle terre, au

---

26. *Ibid.*, p. 96.

27. *Ibid.*, p. 106.

28. *Ibid.*, p. 104.

nouveau peuple<sup>29</sup> ». La résistance des peuples opprimés le fait aussi pressentir, comme toutes les luttes minoritaires. Le nouveau peuple est un devenir minoritaire. Il est lié à une souffrance, comme la pensée. La pensée se fait elle-même devenir minoritaire en intégrant l'horizon de ce peuple qui manque. Le concept de nouveau peuple, associé à celui de nouvelle terre, semble ainsi avoir pour fonction de dire la différence du virtuel et de l'actuel dans des termes qui ne renvoient à aucune transcendance, et plus précisément de dire cette différence dans des termes politiques.

L'idée du peuple à venir éclaire donc directement ce que Deleuze entend par un devenir démocratique différent de toute institutionnalisation actuelle. Elle rend à sa pensée politique sa complexité et son ambivalence. Au final, Deleuze semble en effet vouloir maintenir à la fois la critique des reterritorialisations néfastes et l'horizon d'une reterritorisation positive. Il semble ainsi ouvrir l'espace d'une philosophie qui marquerait sa différence à l'égard des principales images antérieures de la pensée : « la philosophie se reterritorialise trois fois, une fois dans le passé sur les Grecs, une fois dans le présent sur l'État démocratique, une fois dans l'avenir sur le nouveau peuple et la nouvelle terre. Les Grecs et les démocrates se déforment singulièrement dans ce miroir de l'avenir<sup>30</sup> ». Mais quel est le statut de cette troisième reterritorisation qui change la perception du passé et du présent ? S'agit-il d'une synthèse, ou d'un dépassement des deux moments précédents ? Les Grecs avaient conquis le plan d'immanence, nous dit Deleuze, mais le concept leur paraissait lointain, d'où la tentation d'en faire une figure de contemplation. Avec Descartes et Kant, les modernes estiment que le concept se donne à voir dans l'intériorité, qu'il est à portée, toujours déjà là, disponible. Mais la pensée moderne risque ainsi de produire une philosophie de l'esprit qui perd de

---

29. *Ibid.*, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 106.

vue le plan d'immanence. Pourrait-on dépasser l'opposition et lier l'immanence au constructivisme, la nature et la volonté ? Ces questions philosophiques, Deleuze choisit de les relier à l'horizon d'une reterritorialisation de la pensée sur un nouveau peuple et une nouvelle terre. Mais ne peut-on pas voir là l'extension illégitime de l'idée de déterritorialisation absolue – que Deleuze fait ainsi passer de la pensée vers la politique – et donc, en un sens, l'abolition du politique par son absorption dans l'illimité philosophique ? Ou ne peut-on pas y voir, à l'inverse, une reterritorialisation de la pensée sur l'idée du devenir démocratique interprété comme devenir minoritaire, et donc une absorption de la pensée par la politique, et plus précisément par une forme d'imaginaire démocratique radical ?

La pensée de Deleuze semble ainsi tendue entre une virtualisation du politique – repensé selon l'image d'un nouveau peuple et d'une nouvelle terre, à jamais inactuels – et une politisation du virtuel qui tend à faire de l'image du minoritaire la voie la plus conforme – la seule conforme ? – à l'essence de la pensée.

### **L'ombre de Platon**

Deleuze refuse l'identification facile de la pensée et de la représentation, de la pensée et de l'opinion et enfin de la philosophie et de la démocratie. C'est là un de ses principaux mérites à l'heure où tant d'auteurs, et non des moindres – pensons notamment à Castoriadis, Lefort ou Habermas – tendent à minimiser la distance entre la philosophie et la démocratie en insistant sur leurs liens respectifs à l'ouverture du sens ou au lent travail de la raison intersubjective. Philosophie et démocratie ont des rapports substantiels et complexes, mais elles ne s'identifient pourtant pas. Défendre la démocratie n'exige d'ailleurs pas son identification à la pensée, ni de ne lui trouver que des vertus. Une part de ceux qui prétendent aujourd'hui dépasser l'idéalisme le réintroduisent en réalité par l'élaboration plus ou moins consciente d'une nouvelle



figure de la politique idéale. Conclure à la haine de la démocratie dès qu'on en pointe des limites intrinsèques relève de ce genre d'alchimie, marque d'une pensée qui demeure hantée par un antagonisme binaire. La confrontation au totalitarisme a favorisé ces condamnations tranchées de tout ce qui ne serait pas digne du nouvel idéal. D'un point de vue politique, on peut comprendre la volonté de réenchanter le monde par la démocratie – y compris, de façon paradoxale, en présentant la démocratie comme une forme d'héroïsme du désenchantement assumé – mais la pensée ne saurait s'y tenir. Rendons justice à Deleuze de ne pas être tombé dans ce type de simplifications.

Il est vrai par contre que l'effort pour maintenir le caractère propre de la philosophie face à la politique conduit Deleuze à d'insistantes proximités avec Platon. Son aristocratisme intellectuel a souvent étonné. C'est là sans doute ce qui déçoit le plus Philippe Mengue au terme de ses minutieuses analyses d'une pensée politique qu'il admire par ailleurs. La critique constante et virulente de l'opinion, ou même du débat, est l'expression la plus spectaculaire d'une sorte de restauration du ton grand seigneur de la philosophie. Parmi tous les passages qu'on pourrait encore citer pour l'attester, retenons cette énergique diatribe à l'égard de l'image de la philosophie comme conversation infinie.

On se fait parfois de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme rationalité communicationnelle ou comme conversation démocratique universelle. Rien n'est moins exact [...] Pourtant Socrate ne faisait-il pas de la philosophie une libre discussion entre amis? N'est-ce pas le sommet de la sociabilité grecque comme conversation des hommes libres? En fait, Socrate n'a pas cessé de rendre toute discussion impossible, aussi bien sous la forme courte d'un agon de questions et réponses que sous la forme longue d'une rivalité des discours. Il a fait de l'ami l'ami du

seul concept, et du concept l'impitoyable monologue qui élimine tour à tour les rivaux<sup>31</sup>.

L'extrait est suivi d'un éloge sans équivoque de Platon, *maître du concept*. Deleuze semble donc marcher sans mauvaise conscience dans les pas de ces tyrans de l'esprit que sont les philosophes, selon le mot de Nietzsche. Il pousse d'ailleurs l'opposition de la philosophie et de l'opinion encore plus loin que ne le faisait Platon lui-même. Ni le débat ni la dialectique, qu'elle soit platonicienne ou hégélienne, ne lui paraissent en effet des voies d'accès privilégiées à la pensée et à la philosophie. Platon serait encore trop grec, trop citoyen. Ou pour le dire dans les termes de Leo Strauss : comme les autres socratiques, sa pensée part encore du phénomène naturel de la Cité et tient compte de ses caractéristiques. Même le radicalisme philosophique de l'allégorie de la caverne n'irait pas assez loin. Non seulement la Cité y demeure-t-elle le point d'origine et le point d'arrivée de l'élévation philosophique, mais l'argumentaire de Platon repose tout entier sur l'idée que l'âme idéale, juste, peut être conçue à l'image de la Cité idéale. L'ensemble de sa pensée est d'ailleurs baigné de la lumière lointaine d'une harmonie à la fois cosmique et politique à retrouver. Si Deleuze fait peut-être lui aussi du politique un point d'arrivée de la pensée, il est clair, du moins, qu'il n'en fait pas l'origine et que l'image d'une belle totalité harmonieuse ne hante pas son œuvre.

Il faut toutefois s'empresse d'ajouter que cette apparente surenchère dans l'affirmation de ce qui sépare la philosophie de l'opinion demeure indissociable d'une volonté de renversement du platonisme. Deleuze prend au sérieux le mot d'ordre nietzschéen. Pour sortir de l'opinion, la pensée a jusqu'ici produit de la transcendance, des universaux et des figures de l'Un. L'objectif était valable, mais la solution lui paraît illusoire et néfaste. La pensée doit retrouver le

---

31. *Ibid.*, p. 33.

chaos, la multiplicité, l'immanence et la singularité. Ce n'est pas l'Éternel que le monde met à mal, mais le monde que trahissent l'Éternel et l'immuable. Sans doute faut-il déterritorialiser la pensée de toute forme d'opinion, mais il faut le faire en restant fidèle à la terre. Platon voyait surtout dans la politique un processus d'éloignement de l'Un, du Bien, du vrai et du beau, qui ramenait à un chaos dont rien de grand ne saurait naître. Deleuze y voit surtout des forces molaires qui garrottent les lignes de fuite. Dans la démocratie, la *République* voyait le multiple, bigarré et informe, qui accentue tous les travers de la politique et précipite la Cité dans l'injustice de la tyrannie. Deleuze se méfie surtout des liens de la démocratie aux forces majoritaires et de la tentation démocratique de ramener la pensée à un *ego communicationnel*. Il y a donc d'indéniables et fortes différences entre sa critique de l'opinion et celle de Platon. Ces différences n'abolissent pourtant pas les rapprochements. Pour l'un et l'autre, la philosophie est une résistance au monde, une forme d'héroïsme supérieur dont le héros est la pensée elle-même. L'erreur de Platon sur la nature de la philosophie était peut-être la plus dangereuse, aux yeux de Deleuze, mais sa folle radicalité n'est pas sans beauté.

L'héroïsation deleuzienne de la pensée n'a cependant pas qu'une lointaine source platonicienne. Il faudrait montrer les liens substantiels et directs entre l'exigence philosophique telle qu'il la conçoit et les grands exemples qu'il trouve chez Spinoza et Nietzsche. La critique nietzschéenne de la démocratie comme triomphe du troupeau n'est-elle pas un antécédent direct du mépris de l'opinion qui parcourt l'œuvre du plus résolu des nietzschéens français ? Plus largement, Deleuze se rattache à l'orientation d'une part du romantisme et de sa continuation dans l'esprit d'avant-garde. Qu'on relise à cet égard les pages étonnantes où Mallarmé réaffirme avec hauteur la différence entre l'art et la démocratie, dont il martèle

qu'elle n'a rien à voir avec la visée esthétique de l'absolu<sup>32</sup>. La forme la plus nuancée du face-à-face de l'éthos romantique et de la démocratie pourrait bien être, toutefois, l'œuvre de Tocqueville, et tout spécialement le deuxième tome de la *Démocratie en Amérique*, tout entier tendu par une volonté de sauver la grandeur de la singularité face aux tendances généralisatrices de l'esprit démocratique. La singularité la plus menacée, s'inquiète Tocqueville, est peut-être celle de la pensée. Si pragmatique, si fier d'avoir pris pour guide la doctrine de l'intérêt bien entendu, l'esprit démocratique moderne pourrait-il engendrer l'héroïsme apparemment inutile d'un Pascal ou d'un Platon<sup>33</sup> ?

Tocqueville se réconcilie avec la démocratie par des voies différentes de celles de Deleuze. Elle est plus juste, croit-il, parce qu'elle fait mieux sa part à l'homme ordinaire, et même à la part ordinaire en chaque homme. Le sublime est plus élevé, plus aristocratique, plus près peut-être de l'exigence philosophique. Par contre, si l'on veut non seulement faire sa place au sublime, mais lui permettre aussi de transfigurer la politique, il risque alors d'engendrer plus d'injustice. Tocqueville rejette sobrement l'idéalisme politique de Platon – qu'il admire néanmoins – non pas en voulant le renverser, mais en cherchant à le circonscrire au nom d'une pensée qui donne aussi ses droits à l'humain, trop humain. Donner à la grandeur et au sublime leur part, il ne le désire pas moins que personne. Mais cela n'est possible qu'en les réinsérant dans la trame ordinaire du monde. Il y a chez Deleuze le désir plus impatient d'une sorte de politique ou de micro-politique du sublime. Ses refus sont plus

32. Voir Stéphane Mallarmé, « Hérésies artistiques. L'art pour tous », dans *Écrits sur l'art*, Paris, GF, 1998. Deleuze inclut néanmoins Mallarmé parmi les grands artistes « pas du tout populistes » qui créent en lien avec un peuple à venir ; voir ses précisions à cet égard dans « Contrôle et devenir », *op. cit.*, p. 235.

33. Tocqueville pose directement la question au chapitre 10 de la première partie, centré sur le statut de la théorie pour l'esprit démocratique.

radicaux, du moins dans leur forme. Il se réapproprie toutes les expressions de la différence – la révolution, l'utopie, le devenir, l'Événement – réinterprétées dans un horizon d'immanence. Sa méfiance radicale à l'égard du majoritaire ne le conduit-elle pas néanmoins à figer à nouveau l'image de la pensée, cette fois par son identification au minoritaire? Si la pensée choisit ainsi son camp, que devient cet *oiseau soliloque ironique* qui, dans la pensée grecque, *survolait le champ de bataille des opinions rivales anéanties*? Est-ce bien raisonnable de sublimer l'aristocratie de la pensée par l'image d'un *peuple à venir*, procédé où risquent de se perdre à la fois l'indépendance de la pensée et l'autonomie du politique? Est-ce bien raisonnable de défendre un vigoureux pluralisme tout en minant la légitimité des territorialisations où s'incarnaient concrètement les différences? Miser sur une nouvelle terre est une belle formule, mais la déterritorialisation rêvée risque bien de s'achever en nouvel Empire. Rien de tout cela ne paraît donc bien raisonnable. Ni Deleuze, ni Platon, ni la philosophie ne seraient pourtant ce qu'ils sont sans exigences ou sans mirages déraisonnables.

### Bibliographie

- Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Pluriel, 1997.
- Bouaniche Arnaud, *Deleuze, une introduction*, Paris, Agora, 2007.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, « Introduction. Rhizome », *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Éditions de Minuit, 2005.
- Deleuze Gilles, « Contrôle et devenir », *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles, *L'île déserte*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

- Guizot François, « Philosophie politique. De la souveraineté », *Histoire de la civilisation en Europe*, Paris, Hachette-Pluriel, 1985.
- Mallarmé Stéphane, « Hérésies artistiques. L'art pour tous », dans *Écrits sur l'art*, Paris, GF, 1998.
- Martin Jean-Clet, *Constellation de la philosophie*, Paris, Kimé, 2007.
- Marx Karl et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, GF, 1999.
- Mengue Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Mengue Philippe, *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Platon, *La République* (trad. Georges Leroux), Paris, Garnier-Flammarion, 2011.
- Stirner Max, *L'unique et sa propriété et autres écrits*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1972.
- Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Vrin, 1990.
- Vigny Alfred de, *Poésies complètes*, Paris, Garnier-Frères, 1955.



## CHAPITRE 11

---

### L'ANARCHO-CAPITALISME DANS *MILLE PLATEAUX*

### UNE NÉGATION TOTALE DE LA VIE POLITIQUE ?

---

AURÉLIEN CHASTAN

*On ne peut plus avoir une position anar de négation totale de la vie politique ; il faut y participer mais sans se prendre au sérieux, en considérant que ce qui est beaucoup plus important, c'est d'avoir des expériences locales, d'implantations de groupes écologistes, d'un nouveau type de militantisme, dans un quartier, dans un secteur pédagogique, psychiatrique...<sup>1</sup>*

**A**u terme de ses *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, c'est la possibilité d'« une lecture libertarienne, voire anarcho-capitaliste de Deleuze » que soutient Gaspard

---

1. Félix Guattari, « Praxis éco », *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?* VII, Paris, Éditions Lignes, 2013, p. 559.



Kœnig<sup>2</sup>. Or une telle lecture, qui se fonde paradoxalement sur l'idée qu'« on ne trouve » dans cette philosophie « aucune trace visible de la pensée anarcho-capitaliste telle qu'elle se construit aux États-Unis dans les années 1970 »<sup>3</sup>, ne manque pas d'étonner puisqu'elle néglige manifestement la critique pourtant explicitement formulée par Deleuze et Guattari à l'encontre d'une telle pensée, qui a été expérimentée en Amérique latine de la manière la plus visible, en raison de ses conséquences néfastes. « L'État totalitaire n'est pas un maximum d'État, mais bien plutôt, suivant la formule de Virilio, *l'État minimum* de l'anarcho-capitalisme (cf. Chili) », affirment Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*<sup>4</sup>. Ainsi, dans ce livre publié en 1980, on ne trouvera effectivement nulle appréciation positive du courant de pensée politique à laquelle en appelle Gaspard Kœnig : il n'y a effectivement pas de traces de Friedrich A. von Hayek, ni du *Manifeste libertarien* (1973) de Murray Rothbard, ou encore d'une orientation *Vers une société sans État* (1973) telle que la préconise David Friedman, ou bien même d'une défense de l'État minimum telle qu'on peut la trouver dans la réflexion de Robert Nozick qui tourne autour des notions d'*Anarchie, État et Utopie* (1974)<sup>5</sup>. On y trouve au contraire une critique implicite et manifeste de tout cela qui est à la fois réduit sans distinction au minarchisme et qui est même associé, de manière thétique, au totalitarisme. Mais que peut-on entendre par-là ?

2. Gaspard Kœnig, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? », *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze. Un système kantien. Une politique anarcho-capitaliste*, Leçon 19, Paris, Ellipses, 2013, p. 132.

3. *Ibid.*

4. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *Capitalisme et schizophrénie 2 – Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 578. Deleuze et Guattari se réfèrent là implicitement aux analyses proposées par Paul Virilio dans *L'insécurité du territoire* [1976] et dans *Vitesse et Politique* [1977].

5. Ce sont les principaux auteurs que Gaspard Kœnig regroupe sous l'appellation de « pensée anarcho-capitaliste » ; Kœnig, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? », *op. cit.*, p. 132.

Dans *Mille plateaux*, l'état de chose historique dans lequel se développe l'anarcho-capitalisme est celui que manifeste localement le Chili de Pinochet, tel qu'il a été mis au jour par Paul Virilio<sup>6</sup>, et dont la première allure est de « science-fiction » dans le texte de Deleuze et Guattari<sup>7</sup> : cet état de chose est celui d'une paix totale comprise comme « troisième guerre mondiale »<sup>8</sup> conduite au nom d'une rationalité économique et praxéologique d'un certain type, non dénuée de présupposés anthropologiques historiquement situés d'un certain genre. En ce sens, expliquer la critique de l'anarcho-capitalisme proposée par Deleuze et Guattari, n'est-ce pas aussi la saisir comme la manifestation vivante d'un problème dont la signification s'oriente et se modifie progressivement ? Si elle poursuit et réélabore conceptuellement le problème de la critique d'un « nouveau fascisme » antisémite déjà posé par Deleuze auparavant<sup>9</sup>, n'esquisse-t-elle pas aussi la critique d'un « contrôle total de la planète » à la fois facteur d'intégration et de ségrégation (développement inégal et combiné) déjà ouverte par Virilio à partir

- 
6. Paul Virilio, « Une société paracivile », *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993, p. 155 ; voir aussi, du même, « La fin du prolétariat », *Vitesse et Politique*, Paris, Galilée, p. 103.
  7. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 525.
  8. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C. – Appareil de capture », *op. cit.*, p. 583.
  9. Gilles Deleuze, « Le juif riche », *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (textes rassemblés par David Lapoujade), Paris, Minuit, 2003, p. 123-126. Pour une analyse de la pièce de Rainer Werner Fassbinder, « L'Ordure, la ville et la mort » [*Der Müll, die Stadt und der Tod*] (1975) et du film de Daniel Schmid, « L'Ombre des anges » [*Schatten der Engel*] (1976) à partir desquels cette idée est développée par Deleuze, en des termes proches de ceux de ce dernier, voir celle proposée par Andrei S. Markovits, Seyla Benhabib et Moishe Postone, « Rainer Werner Fassbinder's Garbage, the City and Death : Renewed Antagonisms in the Complex Relationship between Jews and Germans in the Federal Republic of Germany », *New German Critique, Special Issue on the German-Jewish Controversy*, n° 38, 1986, p. 17.

du travail de Michel Foucault<sup>10</sup> ? En définitive, suivre la logique interne de la critique de l'anarcho-capitalisme proposée dans *Mille plateaux*, c'est, de manière paradoxale, restituer le véritable dehors vers lequel elle fait signe et à partir duquel diverses stratégies successives de contre-effectuation de cet état de choses historique (et des différents aspects contextuels qu'il pouvait prendre) ont été formulées et réélaborées par Deleuze et Guattari. Face à cet état de choses s'imposeraient une « pitié » jusque-là « inconnue »<sup>11</sup> ainsi qu'une nouvelle responsabilité<sup>12</sup>. L'une et l'autre étant requises pour affronter le défi d'une redéfinition du socialisme et de la démocratie dans la perspective d'un artisanat cosmique<sup>13</sup> capable de résister à la haute technologie communicationnelle d'un « système mondial d'asservissement » capitaliste<sup>14</sup> qui profite d'un monopole de la violence légitime d'État pour conjurer les forces contestataires déterritorialisées.

---

10. Paul Virilio, « La délation de masse », *Vitesse et Politique*, Paris, Galilée, p. 237.

11. Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 435-436.

12. Deleuze et Guattari, « 10. 1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 294, 315.

13. Deleuze et Guattari, « 1837 – De la ritournelle », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 426 : « La figure moderne n'est pas celle de l'enfant ni du fou, encore moins de l'artiste, c'est celle de l'artisan cosmique [...] ».

14. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C. – Appareil de capture », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 590.

## La situation anarcho-capitaliste dans *Mille plateaux* du point de vue d'une tonalité dystopique et de l'idée d'une étude des images de la pensée (noologie)

### *Un dehors pour le sens commun capitaliste: l'anarcho-capitalisme*

Dans le fond, si la perspective adoptée par Gaspard Kœnig se situe dans la lignée d'un Jean-François Revel<sup>15</sup> et se réclame en définitive d'une approche des textes philosophiques en termes de pensée politique libérale négatiste<sup>16</sup>, qui prétend les évaluer en fonction des « problèmes que les hommes éprouvent le besoin de voir poser »<sup>17</sup>, c'est peut-être qu'elle réclame le droit effectif de lire les textes de Deleuze et Guattari comme eux-mêmes demandaient qu'ils le soient, c'est-à-dire en les rapportant et les connectant à leur dehors<sup>18</sup>. Cependant, il n'est pas certain que « le grand livre du monde », celui de « la politique et des affaires »<sup>19</sup> auquel se réfère Gaspard Kœnig, soit exactement ce que les écrivains de *Mille plateaux* aient eu en tête lorsqu'ils entendaient que leurs textes soient rapportés et connectés fonctionnellement à un dehors : ce monde n'est-il pas justement la plus formidable tentative de s'opposer de

- 
15. Kœnig, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? », *op. cit.*, p. 124 : « [...] je vous recommande [...] de lire *La Connaissance Inutile* de Jean-François Revel, et en particulier le chapitre 12 qui décrit les mécanismes culturels poussant les "intellectuels" à s'emparer des causes les moins défendables. C'est la version moderne de la "trahison des clercs" [...] ».
  16. Jean-François Revel, « La Cabale des dévots [1962]. Conclusion. Du négatisme », *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Robert Laffont, 2013, p. 267-279.
  17. Jean-François Revel, « Pourquoi des philosophes ? », *Histoire de la philosophie occidentale*, chapitre 9, *op. cit.*, p. 135.
  18. Gilles Deleuze, « Deleuze et Guattari s'expliquent... », *L'île déserte et autres textes* (textes rassemblés par David Lapoujade), texte n° 28, Paris, Minuit, 2002, p. 307 : « [...] un livre ne peut répondre à un désir que politiquement, hors livre ».
  19. Gaspard Kœnig, « Mille leçons », *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, Introduction, *op. cit.*, p. 3.

manière inquisitoriale et procédurale à toute logique du sens qui viendrait déroger à la lettre du droit catholique romain, jusque dans ses prémisses ordo-libérales<sup>20</sup> ?

Dans la perspective qui est celle de Gaspard Kœnig, c'est en conjuguant contre son gré la philosophie de Deleuze<sup>21</sup> avec la pensée politique anarcho-capitaliste en vogue aujourd'hui dans le monde des affaires qu'on peut la préserver de la figure type de « l'intellectuel délirant »<sup>22</sup> qui s'empare « des causes les moins défendables » (Sartre, Althusser, Foucault notamment)<sup>23</sup> : on pourrait voir là une tentative quasi-nietzschéenne appréciée par Deleuze de réclamer pour soi-même et « pour ses lecteurs, contemporains et à venir, un certain droit au contresens »<sup>24</sup>, depuis un certain dehors. Cependant, suivre une perspective telle que celle de Kœnig, qui consiste à rendre flexible le texte de toute pensée pour l'adapter aux besoins présumés d'une époque, n'est-ce pas d'une part oublier

20. Voir Friedrich A. Hayek, « L'idéologie du positivisme juridique », *Droit, législation et liberté : Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique* [1973, 1976 et 1979], VIII, trad. R. Audouin, Paris, PUF, 2013, p. 414-415 : « [...] nous ne pouvons pas – sans vider de toute signification l'un des facteurs déterminants de la civilisation occidentale –, comme Humpty Dumpty ou le Pr Glanville Williams [...], prétendre que “quand j'emploie un mot, il signifie exactement ce que je veux dire, ni plus ni moins” [...] ». Cette idée s'oppose radicalement au dérèglement de tous les sens juridiques défendu par Deleuze dès la fin des années 1960 : « [...] Humpty Dumpty est la simplicité royale, le Maître des mots, le Donateur du sens, qui détruit l'exercice du sens commun, distribuant les différences de telle manière qu'aucune qualité fixe, aucun temps mesuré ne se rapportent à un objet identifiable ou reconnaissable : lui, dont la taille et le cou, la cravate et la ceinture se confondent – manquant autant de sens commun que d'organes différenciés, uniquement fait de singularité mouvantes et “déconcertantes” » ; Gilles Deleuze, « Du paradoxe », *Logique du sens*, Douzième série, Paris, Minuit, 1969, p. 98.

21. Kœnig, « Mille leçons », *op. cit.*, p. 6-7.

22. Kœnig, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? », *op. cit.*, p. 123.

23. *Ibid.*

24. Deleuze, « Pensée nomade », *op. cit.*, p. 351.

que le droit au contresens « a ses règles secrètes »<sup>25</sup> et d'autre part confondre dehors et dedans ? Dans le fond, la pensée libérale qui se moque de la philosophie devenue « province de la littérature »<sup>26</sup> ne s'embarrasse pas de ses propres présupposés, avec l'idée *a priori* selon laquelle il y aurait un dedans qui serait celui des livres et un dehors qui serait celui des vraies affaires auxquelles seule la science économique nous donnerait accès.

Or, dans une perspective inverse, revenir à la critique de l'anarcho-capitalisme inhérente au texte de Deleuze et Guattari mène sans doute au contraire à rester marxiste en philosophie<sup>27</sup>, c'est-à-dire à ne pas céder sur l'idée d'une critique de l'économie politique, menée sur le plan des relations internationales, à l'heure d'un productivisme fordiste national étatiste devenu obsolète<sup>28</sup> : c'est se permettre d'envisager un dehors du capitalisme selon un discours dystopique à la limite de la cohérence, fondé sur une intolérance à l'intolérable et pour lequel « le dehors, plus lointain que tout monde extérieur, est aussi plus proche que tout monde intérieur »<sup>29</sup>. C'est éviter de confondre un problème avec une solution, mais c'est

---

25. *Ibid.*, p. 352 : « À ma connaissance, un des textes récents les plus beaux, les plus profondément nietzschéens, c'est le texte que Richard Deshayes écrit : Vivre, c'est pas survivre, juste avant de recevoir une grenade au cours d'une manifestation ». Deleuze fait ici référence à un lycéen d'extrême gauche, blessé par la police, lors d'une manifestation en 1971.

26. Revel, « Pourquoi des philosophes ? », *op. cit.*, p. 135.

27. Selon l'expression de Deleuze (Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », *Pourparlers*, V, 16, Paris, Minuit, 1990, p. 232), que l'on pourrait peut-être faire remonter à une autre de Louis Althusser, « Chacun peut-il philosopher ? [1958] », *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p. 327-337. Ce texte a été écrit en réaction au *Pourquoi des philosophes ?* de Revel (Jean-François Revel, « La Cabale des dévots », VI, Althusser ou Marx mis à la retraite par ses célibataires mêmes », *Histoire de la philosophie occidentale*, *op. cit.*, p. 303).

28. Éric Alliez et Maurizio Lazzarato, « Introduction. À nos Ennemis », *Guerres et Capital*, Paris, Amsterdam, 2016, p. 17.

29. Gilles Deleuze, « Les plissements, ou le dedans de la pensée (Subjectivation) », *Foucault*, Paris, Minuit, 1985, p. 126.

aussi se donner les moyens de comprendre la manière critique avec laquelle il se présente à nous, comme dans une bouteille à la mer dont certains médias ont vite fait de s'emparer pour nous le renvoyer sous sa forme inversée<sup>30</sup>.

De ce point de vue, l'articulation conceptuelle inédite entre totalitarisme étatique et anarcho-capitalisme que proposent Deleuze et Guattari, et qui défie le sens commun à la manière d'un paradoxe, est ce qui doit, en tout premier lieu, être expliqué à la lettre : comme l'a remarqué François Zourabichvili, « expliquer un texte philosophique », c'est se risquer à « s'engager dans le mouvement du sens inséparable du texte lui-même » et à y « entrer par un commentaire », sans chercher à le traduire dans « un langage commun »<sup>31</sup>. En ce sens, s'il est possible de comprendre en quoi l'onto-*logie* politique de l'anarcho-capitalisme est celle d'un certain type de totalitarisme qui valorise l'action individualiste privative au moyen d'une certaine conception de l'État et de la rationalité historique, tournées contre les sociétés qui n'en reconnaissent pas les fondements anthropologiques<sup>32</sup>, c'est tout d'abord en suivant la tonalité et la rationalité épistémologique internes au texte de Deleuze et Guattari qui permettent de restituer l'extériorité factuelle et contextuelle (état de choses historique) par rapport à laquelle il se déploie – son faux dehors qui est aussi un faux ami –, plutôt qu'en essayant de reprendre la logique du texte deleuzo-guattarien d'une façon prétendument

30. Face aux libéraux promoteurs d'une nouvelle philosophie (marketing philosophique), Deleuze estimait que « la seule communication que nous puissions souhaiter, comme parfaitement adaptée au monde moderne, c'est le modèle d'Adorno, la bouteille à la mer, ou le modèle nietzschéen, la flèche lancée par un penseur et ramassée par un autre » ; Deleuze, « Sur la philosophie », *Pourparlers*, IV, 13, *op. cit.*, p. 210).

31. François Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, p. 165, note 2. Sur la question de la lecture littérale des textes, voir aussi, du même, *La littéralité et autres essais sur l'art*, prés. A. Sauvagnargues, Paris, PUF, 2011.

32. Gaspard Koenig, « Lettre aux libéraux-conservateurs et aux libertariens », *Le Figaro*, 4 mai 2015.

critique au point-même où elle se serait soit disant repliée sur des intérêts corporatistes menacés par le développement d'une « doxosophie » médiatique<sup>33</sup>.

***La tonalité dystopique de Mille plateaux :  
l'intolérable situation anarcho-capitaliste***

Deleuze et Guattari ne se contentent pas d'essayer d'opérer une tentative de définition et de classification d'une idéologie qui serait celle de l'anarcho-capitalisme dans les termes d'une histoire des idées politiques fondée sur une rationalité axiologique positiviste prétendant à la neutralité<sup>34</sup> puisqu'il est avant tout pour eux un problème déterminé par une idée esthétique auquel correspond un sentir singulier : selon les termes mêmes de Deleuze et de Guattari, il définit la sensation d'une situation actuelle<sup>35</sup>, c'est-à-dire un intolérable<sup>36</sup> au sein duquel la pensée est elle-même forcée à penser et, dans cette perspective, il n'est pas sûr qu'il soit même possible d'être parfaitement fidèle à la demande des écrivains de

---

33. Daniel Bensaïd, « Faut-il défendre l'université ? Entre contraintes marchandes et utopie académique », *ContreTemps* (Nouvelle série), n° 3, 2009, p. 35-45.

34. Pour une telle tentative de définition de l'anarcho-capitalisme en termes d'histoire des idées, voir Normand Baillargeon, « Anarcho-capitalisme (*sic*) », *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Paris, Agone, 2008, p. 184-191.

35. La proposition de *Mille plateaux* dans laquelle nous trouvons l'affirmation de Deleuze et Guattari sur l'anarcho-capitalisme concerne la situation dans laquelle ils pensent (années 1980) et sa définition ; voir Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture – Proposition XIV : Axiomatique et situation actuelle », *op. cit.*, p. 575.

36. Là où une idéologie serait ce à propos de quoi il est possible ou non d'opiner, l'intolérable est précisément la bêtise dans laquelle la pensée est prise, et qui l'empêche de penser le monde, comme de se penser elle-même ; Gilles Deleuze, « La pensée et le cinéma », *Cinéma 2 – L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 221.



*Mille plateaux* faite à leurs lecteurs d'oublier le lieu d'où ils partent et d'où ils parlent<sup>37</sup>.

L'anarcho-capitalisme n'est pas tant une idéologie qui coexisterait avec d'autres ou qu'il y aurait lieu de choisir parmi d'autres au milieu de quelque chose que l'on pourrait définir comme le politique<sup>38</sup>, mais une situation dans laquelle se trouve la pensée et à laquelle elle est confrontée : il consiste pour la pensée à être provoquée par le sentiment que le totalitarisme est passé, après la Seconde Guerre mondiale, d'une « économie de guerre »<sup>39</sup> à une économie de paix imposée par un ordre militaire hégémonique, et dont la description critique donne à *Mille plateaux* l'allure d'un contre-récit de « science-fiction »<sup>40</sup>.

Les fascistes n'avaient été que des enfants précurseurs, et la paix absolue de la survie réussissait ce que la guerre totale avait raté. Nous étions déjà dans la troisième guerre mondiale. La machine de guerre régnait sur toute l'axiomatique comme la puissance du continu qui entourait « l'économie-monde », et mettait en contact toutes les parties de l'univers. Le monde redevenait un espace lisse (mer, air, atmosphère) où régnait une seule et même machine de guerre, même quand elle opposait ses propres parties. Les guerres

- 
37. Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Introduction. Rhizome », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 36 : « Où allez-vous ? d'où partez-vous ? où voulez-vous en venir ? sont des questions bien inutiles ».
38. Dans cette perspective, l'anarcho-capitalisme est en tout premier lieu la forme que revêt la bêtise capitaliste de notre temps : de la même manière que « le néolibéralisme », l'anarcho-capitalisme « est davantage une condition, l'horizon de notre expérience, qu'une option que l'on peut choisir ou refuser », pourrait-on dire avec certains foucaaldiens ; voir Luca Paltrinieri, « Quantifier la qualité. Le “capital humain” entre économie, démographie et éducation », *Raisons politiques*, numéro thématique *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, 2013, vol. 4, n° 52, p. 107.
39. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 578.
40. Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 525.

étaient devenues des parties de la paix. Bien plus, les États ne s'approprièrent plus la machine de guerre dont ils n'étaient plus eux-mêmes que les parties<sup>41</sup>.

Ce cadre proprement dystopique, qui prend la forme d'une « paix plus terrifiante encore » que celle de « la guerre totale »<sup>42</sup>, et dans lequel intervient la critique de l'anarcho-capitalisme proposée par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*, se trouve notamment souligné par leur évocation de l'atmosphère des romans de Ray Bradbury pour le caractériser : celle de *Fahrenheit 451* où « la télévision n'étant même plus un instrument qui ferait le centre de la maison, mais constituant les murs de la maison »<sup>43</sup>, il serait possible de faire oublier aux êtres humains « jusqu'à l'existence de la guerre »<sup>44</sup>.

Cependant, l'approche de l'intolérable anarcho-capitaliste ne se limite pas à un sentiment esthétique ni même à un genre littéraire : « comme dit Virilio », si elle consiste surtout à savoir faire la différence entre « habiter en poète ou en assassin »<sup>45</sup> et à faire usage d'une voyance proche de celle dont a pu parler Rimbaud<sup>46</sup>, elle implique, plus largement, le point de vue d'un « cogito schizophrénique » polyphonique ou dialogique capable d'entrevoir les logiques qui échappent à la rationalité imposée par un monde moderne

---

41. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 583.

42. Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 525.

43. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 573, note 51.

44. C'est le discours de Beatty, l'un des pompiers préposés aux autodafés, dans *Fahrenheit 451* (Ray Bradbury, « Le foyer et la salamandre », *Fahrenheit 451* [1953, 1981], I, trad. J. Chambon et H. Robillot, Paris, Denoël, 1995, p. 90).

45. Deleuze et Guattari, « 11. 1837 – De la ritournelle », *op. cit.*, p. 426-427.

46. *Ibid.*, p. 427.

unidimensionnel et aux mots d'ordres ontologiques, économiques et institutionnels qu'il ne cesse de transmettre<sup>47</sup>.

En ce sens, l'appréhension affectuelle, perceptuelle et polyphonique de l'aspect totalisant ou unidimensionnalisant du néolibéralisme et de l'anarcho-capitalisme est le commencement d'une critique rationnelle de la dogmatique et des narrations épistémiques qui sous-tendent l'économie politique capitaliste, dans une situation post-sartrienne et post-foucauldienne. En tant que travail d'une intellectualité ou d'une « polyphonie discordante »<sup>48</sup>, elle est le lieu et la condition réelle d'une *archéologie des images dogmatiques et totalitaires de la pensée politique en situation*; elle est le fond foucauldien et sartrien qui voit se rejoindre deux figures de l'intellectuel *a priori* distinctes et opposées dans les textes de Deleuze et de Guattari, et coïncide avec les préoccupations d'une époque. D'une part, elle n'est pas sans rappeler le soubassement littéraire tout autant que pathique (ou vécu) quasi existentiel à partir duquel est menée l'archéologie foucauldienne des énoncés épistémologiques<sup>49</sup> et qui fonde selon Deleuze l'idée même d'une étude des images de la pensée<sup>50</sup>: la situation de paix totale dans le cadre de laquelle

47. L'idée d'un « cogito schizophrénique » est définie par Deleuze et Guattari dans leur théorie des signes linguistiques qui n'est pas un point de butée pour la seule étude de la création littéraire, bien qu'il en provienne: les théorisations du discours indirect libre par Pier-Paolo Pasolini, Mikhaïl Bakhtine et Elias Canetti sont des références constantes pour Deleuze et Guattari (Deleuze et Guattari, « 20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 107).

48. Voir Félix Guattari, « *La philosophie est essentielle à l'existence humaine* ». *Entretien avec Antoine Spire*, Paris, Éditions de l'Aube, 2002, p. 32-33.

49. Michel Foucault, « Archéologie et histoire des idées », *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 183. Dans *Mille plateaux* (*op. cit.*, p. 466-468), Deleuze et Guattari font référence au texte de Foucault qui fonde la notion d'extériorité à partir de laquelle se déploie son archéologie: Michel Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 2001, p. 546-567.

50. L'idée d'une étude des images de la pensée d'inspiration foucauldienne apparaît chez Deleuze dans sa recension de *Les mots et les choses* [1966];

l'anarcho-capitalisme se déploie est celle d'un intolérable<sup>51</sup> vécu, dans le sens même où Deleuze employait déjà ce concept avec Foucault lorsqu'ils en usèrent pour nommer leur revue destinée à diffuser les textes écrits dans le cadre du Groupe Information Prison<sup>52</sup> et où il le réutilisa dans ses livres sur le cinéma. Mais d'autre part, elle est le propre d'une pragmatique de la liberté, qui n'envisage pas cette dernière comme une activité de survol mais comme le traçage du diagramme de situations sans issues et l'invention des lignes de fuites qui ne leur préexistent pas : l'approche sartrienne de la littérature n'insistait-elle pas déjà sur l'idée que la liberté est une lutte de type nietzschéen contre l'Histoire et ses souricières, chargée d'inventer des issues au milieu de situations impossibles à vivre<sup>53</sup>, et ce, avant même la reprise de cette idée par Deleuze et Guattari en termes d'« Intempestif »<sup>54</sup> contre un certain sartrianisme scolaire<sup>55</sup> ?

---

Gilles Deleuze, « L'homme une existence douteuse », *L'île déserte et autres textes*, Texte n° 13, *op. cit.*, p. 128.

51. Le terme apparaît au moins une fois dans *Mille plateaux* pour caractériser le sentiment d'un personnage de D.H. Lawrence en révolte contre un état de pacification étouffant ; Deleuze et Guattari, « 10. 1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », *op. cit.*, p. 367, note 74.
52. On trouve sur la quatrième de couverture de la revue *Intolérable* une énumération de ce qui l'était pour Deleuze et Foucault : « sont intolérables : les tribunaux, les flics, les hôpitaux, les asiles, l'école, le service militaire, la presse, la télé, l'État et d'abord les prisons » (voir Groupe d'Information sur les Prisons, *Intolérable* [1971-1972], prés. Philippe Artières, Paris, Gallimard, 2013). Pour l'idée d'un concept du vécu, qui fait peut-être de Foucault quelqu'un qui reste sartrien aux yeux de Deleuze, voir Gilles Deleuze, « Foucault et les prisons », *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 256 : « penser pour lui, c'était réagir à de l'intolérable, l'intolérable qu'on a vécu ».
53. « En un sens, chaque situation est une souricière, des murs partout : je m'exprimais mal, il n'y a pas d'issues à choisir. Une issue, ça s'invente. Et chacun, en inventant sa propre issue, s'invente soi-même. L'homme est à inventer chaque jour » ; Jean-Paul Sartre, « Situation de l'écrivain en 1947 », *Qu'est-ce que la littérature ?* IV, Paris, Gallimard, 1948, p. 290.
54. Deleuze et Guattari, « 10. 1730 – Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », *op. cit.*, p. 363.
55. C'était tout le sens du texte remis par Deleuze à Jeannette Colombel au lendemain de la mort de Sartre et qui refusait de trouver dans l'œuvre de

Elle est la part non rationnelle de l'approche deleuzo-guattarienne de l'anarcho-capitalisme, de la même manière qu'il est possible de dire que la rationalité sociologique de type weberien se déploie elle-même à partir de l'appréhension affectuelle et perceptuelle d'une « cage d'acier » du capitalisme.

***Une reformulation de la critique de l'image dogmatique  
de la pensée : l'image privative de la pensée politique***

Le problème d'une distinction entre totalitarismes fasciste, nazi, communiste et anarcho-capitaliste envisagée du point de vue de leur rapport à l'État – tel qu'il apparaît dans le treizième chapitre de *Mille plateaux* consacré aux appareils d'État – ne consiste pas en la pure et simple expression d'affects et de percepts littéraires, puisque l'analyse qu'en proposent Deleuze et Guattari repose sur un type de rationalité marxiste critique et distincte de celle qui fonde la praxéologie néolibérale et libertarienne. Les nombreuses références aux textes de Virilio consacrées à la définition critique de la paix totalitaire qui suit la Seconde Guerre mondiale rendent manifeste, d'une part, que le deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie* s'est constitué dans un dialogue ayant mené ses auteurs à reprendre l'épineux problème des appareils d'État posé par Althusser<sup>56</sup>. Cependant, cette reprise n'est pas exactement celle de

---

ce dernier une conception purement négative de la liberté ; voir Jeannette Colombel, « Deleuze-Sartre : pistes », *Deleuze épars, approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005, p. 39. Ce texte de Deleuze est sans doute l'un de ceux qui permet le mieux de comprendre sa distance à l'égard de celui qu'il considéra un temps comme un maître ; voir Gilles Deleuze, « Il a été mon maître », *L'île déserte et autres textes, op. cit.*, p. 109-113. En ce qui concerne le rapport de Guattari à Sartre, voir François Dosse, « Félix Guattari. Itinéraire psychopolitique : 1930-1964 », *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, I, Paris, La Découverte, 2007, p. 41-42.

56. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011, p. 263-306.

la science de l'idéologie, puisqu'elle emprunte aussi aux concepts de Sartre et de Foucault, ceux de situation et de pensée du dehors.

De la même manière que *Différence et répétition* posait le problème d'une critique de l'image platonicienne noologique de la pensée (« renversement du platonisme »<sup>57</sup>) dans une perspective qui n'était pas sans rappeler celle d'Althusser<sup>58</sup>, et que *L'anti-Œdipe* poursuivait cette critique par celle des paralogismes de la psychanalyse vis-à-vis de l'inconscient (« réversion interne à la psychanalyse »<sup>59</sup>), dans leurs rapports avec une genèse de l'appareil d'État capitaliste, *Mille plateaux* reprend ce problème dans un nouveau contexte tout en revenant et en insistant sur l'illusion d'un possible dehors privatif au capitalisme.

La noologie, qui ne se confond pas avec l'idéologie, est précisément l'étude des images de la pensée, et de leur historicité. D'une certaine manière, on pourrait dire que cela n'a guère d'importance, et que la pensée n'a jamais eu qu'une gravité pour rire. Mais elle ne demande que ça : qu'on ne la prenne pas au sérieux, puisqu'elle peut d'autant mieux penser pour nous, et toujours engendrer ses nouveaux fonctionnaires, et que, moins les gens prennent la pensée au sérieux, plus ils pensent conformément à ce qu'un État veut. En effet, quel homme d'État n'a pas rêvé de cette toute petite chose impossible, être un penseur ?

---

57. « La première distinction rigoureuse établie par Platon est celle du modèle et de la copie ; or la copie n'est nullement une simple apparence, puisqu'elle présente avec l'Idée comme modèle un rapport intérieur spirituel, noologique et ontologique » ; Gilles Deleuze, « Conclusion. Différence et répétition », *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000, p. 340.

58. Deleuze, « L'image de la pensée », *Différence et répétition*, III, *op. cit.*, p. 173.

59. « Nous croyons [...] à la possibilité d'une réversion interne, qui fait de la machine analytique la pièce indispensable de l'appareil révolutionnaire. Bien plus, les conditions objectives en semblent actuellement données » ; Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Psychanalyse et familialisme : la sainte famille », *Capitalisme et schizophrénie 1 – L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 97.

Or la noologie se heurte à des contre-pensées, dont les actes sont violents, les apparitions discontinues, l'existence mobile à travers l'histoire. Ce sont les actes d'un « penseur privé », par opposition au professeur public : Kierkegaard, Nietzsche, ou même Chestov... Partout où ils habitent, c'est la steppe ou le désert. Ils détruisent les images. Peut-être le *Schopenhauer éducateur* de Nietzsche est-il la plus grande critique qu'on ait menée contre l'image de la pensée, et son rapport avec l'État. Toutefois, « penseur privé » n'est pas une expression satisfaisante, puisqu'elle enchérit sur une intériorité, tandis qu'il s'agit d'une *pensée du dehors*<sup>60</sup>.

Cette énonciation précise de la reprise du problème des appareils d'État par Deleuze et Guattari à cet endroit de leur œuvre est porteuse d'une hésitation qui peut retenir notre attention : si la critique des appareils d'États est nécessaire, le recours dans cette perspective à l'idée de « penseur privé » risque de reconduire la substance même de ce que Deleuze et Guattari voient de néfaste dans la pensée du régime étatique lui-même, à savoir la substance et l'intériorité métaphysique mêmes sur lesquelles repose le capitalisme.

Dans le fond, si Deleuze et Guattari en appellent à une pensée du dehors contre la pensée privée de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche ou Chestov, c'est que l'idée même de « penseur privé » risque de s'entendre comme celle d'une défense de la privatisation généralisée de l'existence reconduisant l'exclusion hors de la cité de tout ce qui ne se conforme pas à la défense de l'unique et de sa propriété, de la même manière que la rationalité platonicienne tendait déjà à dénier au « poète » le « bon droit » de se dire « chargé de l'humanité, des animaux même<sup>61</sup> » : certes, ce que Chestov entendait par l'idée de penseur privé, c'était peut-être plutôt celle

---

60. Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 466-467.

61. Deleuze, « La différence en elle-même », *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 92-93.

de l'homme du souterrain subissant la privation de ses droits<sup>62</sup>, et lorsque par elle Deleuze caractérisait la démarche de Sartre, c'était pour rappeler son « génie de la totalisation » en « réaction au monde bourgeois tel qu'il est mis en question par le communisme »<sup>63</sup>. Mais, dans son *Nietzsche et la philosophie*, sans pour autant vouloir concéder à l'idée marxiste selon laquelle le penseur aurait à se faire l'un des « fonctionnaires du négatif »<sup>64</sup>, lorsque Deleuze rappelait la critique de Marx selon laquelle « le moi de Stirner [...] est une abstraction, une projection de l'égoïsme bourgeois » qui ne donne pas de place à une manière de sentir autre « qu'en termes de propriété, d'aliénation et de réappropriation<sup>65</sup> », c'était peut-être déjà pour suggérer la manière dont, sous le masque du penseur privé, l'esprit se fait passer pour une pure extériorité à la logique bourgeoise sans véritablement l'être. Si le communisme de Platon est trompeur par la manière qu'il a de jeter les bases d'une rationalité capitaliste excluant son altérité poétique, l'idée chestovienne d'une réhabilitation des droits d'une pensée exclue de l'universalisme humanitariste ne risque pas moins d'en reconduire les mêmes présupposés lorsqu'elle est entendue de manière privative et avec toutes les ambiguïtés que peut recouvrir la volonté de puissance à laquelle elle en appelle alors<sup>66</sup>.

---

62. L'idée de Chestov était que les œuvres de Nietzsche et de Dostoïevski peuvent être vues en fait comme une « tentative de réhabilitation des droits de l'homme souterrain » ; Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie : Dostoïevsky et Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1966, p. 115.

63. Deleuze, « Il a été mon maître », *op. cit.*, p. 110, 112.

64. Voir Gilles Deleuze, « Les avatars de la dialectique », *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1998, p. 186-187, note 1 : Deleuze reprend à Merleau-Ponty cette critique formulée dans *Les aventures de la dialectique*, sans pourtant véritablement lui rendre justice ; Maurice Merleau-Ponty, « Sartre et l'ultra-bolchévisme », *Les aventures de la dialectiques*, V, Paris, Gallimard, 1955, p. 191, note 1.

65. Deleuze, « Les avatars de la dialectique », *Nietzsche et la philosophie* [1962], *op. cit.*, p. 186.

66. Voir Chestov, *op. cit.*, p. 183.



Or, si l'idée selon laquelle l'anarcho-capitalisme est un totalitarisme semble bien s'inscrire dans la perspective de cette mise en question noologique de l'État que *Mille plateaux* se propose d'être, c'est sans doute en raison de cette prétendue extériorité du penseur privé à l'égard de la pensée de l'État sur laquelle il repose : l'anarcho-capitalisme n'est-il pas, à proprement parler, une image de la pensée politique dont les présupposés sont ceux qui alimentent l'idée de la libération politique d'une nature anhistorique et d'une orientation privative de l'individu et de l'action humaine vis-à-vis de l'illimitation de l'intériorité gouvernementale, mais dont la réalisation tendrait paradoxalement à une négation totale de la vie politique délibérative et à la conservation de ce qu'il y a de plus régalien dans l'État ?

L'idée d'une image néolibérale et anarcho-capitaliste de la pensée politique était sans doute déjà ce qu'indiquaient les analyses de Foucault consacrées à la *Naissance de la biopolitique* et dont il est peut-être possible de dégager un quadrilatère anthropologique dans le genre de celui déjà proposé dans *Les mots et les choses* à propos du carcan ontologique que n'a pas pu éviter de reconduire la naissance des sciences humaines<sup>67</sup>, et dont les différents côtés seraient : 1) *l'action humaine* de Ludvig von Mises comme texte princeps du problème de la mise en application de l'idée de l'*homo oeconomicus* ; 2) l'idée d'un institutionnalisme judiciaire propre à un « champ d'immanence indéfini », propre à une « mécanique égoïste » des intérêts empiriquement définissable, « sans transcendance

---

67. Voir Michel Foucault, « Le quadrilatère du langage », *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, IV, 7, Paris, Gallimard, 1966, p. 131-136. L'idée d'une reconduction des présupposés de l'épistémè classique sous une forme empirico-transcendantale est expliquée par Foucault dans la suite de son texte, « L'empirique et le transcendantal », *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 331-332. Sur l'importance pour Deleuze de la mise en question par Foucault du carcan classique tel qu'il est reconduit jusque dans la modernité, voir Deleuze, « Conclusion. Différence et répétition », *op. cit.*, p. 337.

aucune », en tant qu'il serait à la fois irréductible à une dialectique de la volonté juridique (traditionnellement définie par la renonciation de chacun à son droit naturel et la transcendance de la « théorie juridique » du contrat social, de la planification socialiste de l'économie<sup>68</sup>), et poursuivant plus loin encore la multiplication du type d'interventionnisme judiciaire dont l'ordo-libéralisme déjà ne pouvait se passer<sup>69</sup>; 3) le paralogsme de la totalisation politique du processus économique dont l'économie politique à courte vue (coloniale) n'arrive pas à sortir en tant qu'elle se voudrait être « une discipline athée », « sans Dieu », « sans totalité<sup>70</sup> »; 4) le marché comme principe de retournement en tant que « sorte de tribunal économique permanent en face du gouvernement<sup>71</sup> qui fonde en fait une « critique de la raison gouvernementale » de type kantien<sup>72</sup>, sur la base d'un mixte économique-juridique qui se veut aussi une critique des raisons économiques et juridiques pures<sup>73</sup>. Suite aux propositions critiques de Deleuze et Guattari sur l'anarcho-capitalisme, formulées quelques temps après les analyses du néo-libéralisme américain proposées par Foucault, il serait sans doute possible d'ailleurs d'énumérer d'autres présupposés ontologiques d'une telle image de la pensée politique qui se veut un « anti-humanisme pro-capitaliste<sup>74</sup> » : individualisme radical<sup>75</sup>; ontologie empiriste

68. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France [1978-1979]*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, « Leçon du 28 mars 1979 »; voir dans l'ordre les p. 272, 281, 279, 287.

69. *Ibid.*, « Leçon du 21 février 1979 », p. 180-181.

70. *Ibid.*, « Leçon du 28 mars 1979 », p. 285-286.

71. *Ibid.*, « Leçon du 21 mars 1979 », p. 253.

72. *Ibid.*, « Leçon du 28 mars 1979 », p. 286-287.

73. *Ibid.*, « Leçon du 4 avril 1979 », p. 311.

74. Koenig, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? », *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, Leçon 19, *op. cit.*, p. 134.

75. *Ibid.*, p. 132 : « Comment, lui, le philosophe du “chaosmos” et de “l'appareil de capture”, aurait pu ne pas s'intéresser aux considérations de David Friedman sur la manière dont l'absence de règles peut régler le chaos ?

classique (*tabula rasa* anhistorique), naturaliste<sup>76</sup>, traditionnelle et coloniale<sup>77</sup> de type lockéen; anthropologisme idéaliste de type kantien (*a priori* anhistorique)<sup>78</sup>; mixte empirico-transcendantal préfigurant le postmodernisme sado-kantien avant la lettre<sup>79</sup>.

S'il existe bel et bien une image paradoxalement totalitaire de la pensée politique anarcho-capitaliste, cela est dû à la logique qui lui est inhérente et qui se trouve être celle d'un anarchisme trompeur qui prétend libérer la vie politique de sa soumission au juridisme étatique là où elle ne propose en fait que de la renforcer en la multipliant; masquant ses guerres sous le fard de l'idéal d'une paix planétaire débarrassée du contrôle étatique sur la conception privative de l'activité économique, il est le propagateur de la « paix totale » fondée sur l'imposition d'un fédéralisme ultra-libéral prétendument non hégémonique et ayant pris son essor au lendemain de la Seconde Guerre mondiale (dans le sens où il a pu être défendu quelque temps avant la fin de cette dernière par un Hayek

---

Entre l'individualisme radical et les lignes de fuite des "intensités", n'y a-t-il vraiment aucune correspondance ? »

76. Pierre Lemieux, « L'idée du droit de propriété. John Locke », *L'anarcho-capitalisme*, II, 5, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1988, p. 67-70.
77. Matthieu Renault, « Contre le colonialisme: variations lockiennes », *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, V, 1-3, Paris, Amsterdam, 2014, p. 165-193.
78. Pour une première approche du rapport des théories politiques libertariennes à Kant, voir Pierre Lemieux, « L'idée des droits naturels absolus: Robert Nozick » et « L'État minimal de Nozick », *L'anarcho-capitalisme, op. cit.*, II, 6 et III, 9, p. 71-82 et 112-116.
79. La lecture des textes néo-libéraux et anarcho-capitalistes confirme assez bien l'intuition de Jacques Lacan à ce sujet; Jacques Lacan, « Kant avec Sade », *Écrits* [1966], II, Paris, Seuil, coll. « Points », 1971, p. 120. L'usage de Deleuze par Gaspard Koenig se situe, en ce sens, bien plus dans la droite lignée de celui qu'en a proposé Jean-François Lyotard, avec toute la dialectique que cela implique, sans qu'il n'en saisisse, peut-être, toutes les conséquences; voir Koenig, « Le projet postmoderne: Foucault "préparateur" de Deleuze » et « Du postmodernisme au néobaroque », *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, Leçon 4 et Leçon 10, *op. cit.*, p. 23-28 et 61-66.

notamment<sup>80</sup>). De ce fait, sa logique a une historicité : si celle-ci n'est pas celle du fascisme nazi, ni même celle du fascisme communiste, toujours est-il qu'elle manifeste la poursuite de l'instinct de conservation capitaliste par d'autres moyens.

### **Forme institutionnelle, logique économique, onto-anthropologie et rationalité historique de l'anarcho-capitalisme**

Bien qu'elle rejoigne de la sorte certaines intuitions des approches de l'anarcho-capitalisme en termes d'histoire des idées, la démarche de Deleuze et Guattari est celle d'une véritable archéologie des énoncés totalitaires en situation, qui restitue celle de Virilio dans la lignée des analyses du phénomène totalitaire par Hannah Arendt et par Jean-Pierre Faye<sup>81</sup> : au-delà de l'aspect le plus directement visible de l'approche de la tonalité anarcho-capitaliste proposée par Deleuze et Guattari, c'est à l'étude des caractéristiques d'une image de la pensée politique à l'échelle planétaire (noologie) que nous avons à faire dans *Mille plateaux*<sup>82</sup>. Deleuze et Guattari ne se contentent pas de dire à l'instar de l'histoire des idées que l'anarcho-capitalisme est une forme institutionnelle paradoxale d'anarchisme qui implique la coexistence de l'anarchisme et de l'État. Si sa forme reste celle d'un État dirigé contre ce qu'il envisage comme des corporatismes sociaux délibératifs intermédiaires ou élémentaires (comme c'était déjà le

---

80. Friedrich A. von Hayek, « Les perspectives d'un ordre international. Les avantages du principe fédéral », *La route de la servitude*, XV, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014 [1944], p. 245-247.

81. Deleuze et Guattari, « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 281-183.

82. Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 466-468.

cas pour un Ludwig von Mises<sup>83</sup>), y compris lorsqu'elle en appelle à certaines des formes fondamentales de la démocratie directe (Thomas Jefferson<sup>84</sup>), c'est parce qu'il étend la guerre économique de tous contre tous en se présentant comme le visage même de la pacification planétaire au nom d'une définition rationnelle de la liberté bien particulière :

[...] *l'administration de la peur a repris du service actif* marquant pour les sociétés occidentales un seuil, la fin d'une alternative vieille de plusieurs siècles entre paix et guerre, le passage de l'état de guerre totale à un état nouveau et inconnu : la « paix totale » [...] <sup>85</sup>.

Dans le fond, Deleuze et Guattari nous parlent de l'échec d'une stratégie politique qui a cherché à prévenir les conflits totalitaires en mettant en place, après la Seconde Guerre mondiale, une paix reposant sur la tentative de les sublimer économiquement ; à savoir, par la recherche globalisée d'un déplacement de la logique de la guerre totale *dans* et *vers* un ordre économique néolibéral prétendument libre ou spontané, bien que résultant d'un enracinement

83. Nous devons à Ludwig von Mises la défense d'un pur corporatisme économique contre tout corporatisme social, dans le sens où ce dernier serait, dans sa perspective, nécessairement fascisant et totalitaire. L'idée hégélienne et antimarxiste de Mises était en fait de remettre le corporatisme productiviste sur ses pieds économiques : les intérêts privés et la consommation ; Ludwig von Mises, « Le socialisme de guilde et le corporatisme », *L'action humaine. Traité d'économie*, VI, XXXIII, 4, Paris, PUF, 1985, p. 861, 863.

84. Sur ce point, il suffit de se souvenir, par exemple, de la manière dont Murray Rothbard enjoint ses lecteurs à reprendre les efforts qu'il estime avoir été accomplis par « les mouvements jeffersoniens et jacksoniens » pour « l'élimination virtuelle du gouvernement de la vie américaine », tout en faisant appel à l'idée d'un institutionnalisme jeffersonien littéral, indifférent à l'esprit du « communalisme participatif » vers lequel il tendait ; Murray Rothbard, « Introduction » et « Property and Exchange », *For a New Liberty: A Libertarian Manifesto*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2006 [1973], p. 8, 34-35.

85. Virilio, « L'État suicidaire », *L'insécurité du territoire*, I, 1, *op. cit.*, p. 27.

colonial historique imposé<sup>86</sup>, et ce, jusque dans les formulations les plus américaines des principes juridiques du néolibéralisme<sup>87</sup>. Du point de vue de la compréhension des formes que peut prendre le totalitarisme en tant que telles, des logiques économiques qu'elles prétendent réaliser et du type d'onto-anthropologie sur lequel elles cherchent à se fonder, les analyses proposées par Deleuze et Guattari sont antagonistes de celles avancées par les principaux théoriciens du néolibéralisme (Mises<sup>88</sup>, Hayek<sup>89</sup>, Milton Friedman<sup>90</sup>) ou bien

- 
86. Voir, par exemple, la manière dont cela s'exprime de la manière la plus claire qui soit chez Hayek; Friedrich Hayek, « La route abandonnée », *La route de la servitude*, I, *op. cit.*, p. 18.
87. Dans « Les deux traditions de la liberté » (*La Constitution de la liberté*, IV, 1, 1994, p. 55), Friedrich Hayek s'oppose au rationalisme constructiviste de Jefferson, en raison de son « passage [...] de la tradition "britannique" à la tradition "française" à la suite de son séjour en France » (*ibid.*, note 9, p. 428), et de ce que sa pensée du droit participerait de celle ayant abouti, de Descartes à Rousseau, à la Révolution française et au positivisme juridique (Kelsen). Cependant, il revient à Murray Rothbard d'avoir cherché à retrouver les principes du droit coutumier britannique chez Jefferson; Murray Rothbard, « La stratégie de la liberté », *L'Éthique de la liberté*, V, 30, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 400. Par ailleurs, il revient à Milton Friedman d'avoir insisté en 1979 sur le lien entre la tradition britannique de la liberté et ce que les libertariens considèrent être sa reprise américaine jeffersonienne, quelques années avant Rothbard, en la présentant comme la restauration d'une tradition coïncidant avec le déploiement de la pensée politique d'Adam Smith et précédant celle de John Stuart Mill; voir Milton et Rose Friedman, « Introduction », *La liberté du choix*, Paris, Belfond, 1980, p. 13-15.
88. Pour Mises, il s'agit d'une soumission au contrôle étatique dans la perspective d'emplois gouvernementaux; Ludwig von Mises, « Le mouvement de jeunesse allemand », *La bureaucratie*, Paris, Médicis, 1946, p. 105-106. Pour une approche différente de la bureaucratie, voir David Graeber, *Bureaucratie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015.
89. Comme pour Mises, le totalitarisme est pour Hayek le fruit d'une soumission aux fondements du planisme économique et de ses institutions; Hayek, « Contrôle économique et totalitarisme », *La route de la servitude*, VII, *op. cit.*, p. 99-100, note 1).
90. Milton Friedman, « Liberté économique et liberté politique », *Capitalisme et liberté*, Paris, Leduc.s, 2010, p. 51-52: ces pages s'accordent avec celles de Hayek sur le même sujet.

même de l'anarcho-capitalisme (Nozick, Rothbard, D. Friedman<sup>91</sup>) et empruntent des outils conceptuels à des opposants théoriques de ces derniers : on ne sort pas du contrôle totalitaire par un accroissement des fonctions régaliennes étatiques, puisqu'il est en fait destiné à sécuriser et à promouvoir une liberté de propriété déclarée transcendante qui se trouve cependant historiquement et empiriquement constituée.

### *Ressemblances formelles de l'État minimum national-socialiste et anarcho-capitaliste*

Suivant Jean-Pierre Faye, Deleuze et Guattari nous expliquent que si l'ancien fascisme prit la forme institutionnelle d'une sorte d'État social keynesien, jusque dans sa version nationale-socialiste, ce ne fut qu'en apparence, puisqu'il n'était en fait que la façade derrière laquelle se cachaient les velléités d'écraser toute existence d'un marché intérieur tout autant que de développer une « industrie d'armement » liée à un « expansionnisme » guerrier : ce n'est qu'en ce sens qu'il consistait en « une fabrication autonome de capital » qui le faisait « rivaliser ou parfois même confondre avec une économie

---

91. À partir de Robert Nozick, la critique du totalitarisme (proposée par le néolibéralisme et les anarcho-capitalistes), entendu comme contrôle centralisé de l'économie, se focalisera de plus en plus sur l'idée de justice distributive comme cause de celui-ci ; Robert Nozick, « Au-delà de l'État minimal ? Justice distributive », *Anarchie, État et utopie*, II, 7, Paris, PUF, 2012, p. 187-188. Par cette critique, Nozick entend prendre ses distances avec la théorisation du droit proposée par Hayek (*ibid.*, p. 195-200), trop proche selon lui d'un État maximal rawlsien. De même, pour Rothbard, il s'agira de défendre une éthique du capitalisme sans pour autant tomber dans les travers de la théorie nozickienne de l'État minimal qui « justifierait, en vertu de sa logique même, un État maximal » (Murray Rothbard, « Robert Nozick et "l'immaculée conception" de l'État », *L'Éthique de la liberté*, IV, 29, *op. cit.*, p. 396), de la même manière que pour David Friedman il s'agissait de penser des « contraintes secondaires » nozickiennes, c'est-à-dire des impératifs (kanto-)libertariens qui permettent de minimiser l'utilisation des personnes en termes de moyens ; David Friedman, « Difficultés », *Vers une société sans État*, IV, 41, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 261.

de tendance socialiste<sup>92</sup>». Ce pour quoi, sur le plan institutionnel, le nazisme ne fut en fait, selon les analyses de Jean-Pierre Faye, qu'un «*État-minimum*» rendu manifeste par «son refus de toute étatisation de l'économie, sa compression des salaires, son hostilité à l'égard des travaux publics»<sup>93</sup>. De ce point de vue, l'anarcho-capitalisme tout comme le fascisme mène à l'hypertrophie des fonctions régaliennes ou sécuritaires de l'État (militarisation de l'armée et de la justice) au détriment drastique de celles rendant possibles la solidarité et les associations libres et toutes les institutions qui y sont nécessaires (selon les formes conseillistes multiples qu'elles peuvent prendre<sup>94</sup>). La critique deleuzo-guattarienne de l'anarcho-capitalisme se fonde sur une compréhension de la forme que prit le totalitarisme lors de la Seconde Guerre mondiale qui se trouve à l'opposé de l'idée selon laquelle il fut un État économiquement contraignant ou maximum : dans cette perspective, qu'il s'accorde ou non avec l'idée d'une justice comme équité à l'instar de celle défendue par John Rawls<sup>95</sup>, le diagnostic néolibéral des sources du symptôme totalitaire semble en reconduire les causes.

92. Deleuze et Guattari, «13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture», *op. cit.*, p. 578 et note 56.

93. *Ibid.*

94. L'importance pour les néolibéraux de la nécessité d'instituer artificiellement la concurrence et la compétitivité de l'action humaine trouve son expression la plus claire chez Rothbard. «Afin d'instituer l'action, il ne suffit pas que l'homme individuel possède des buts inachevés qu'il aimerait atteindre. *Il doit aussi espérer que certains modes de comportements lui permettront d'atteindre ses buts*»; Murray Rothbard, «Fundamentals of Human Action: The Concept of Action», *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles with Power and Market – Government and the Economy*, I, 1, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2001, p. 3.

95. À l'instar des néolibéraux anarcho-capitalistes, après la critique de la théorie de la justice de Rawls formulée par Robert Nozick, ou de néolibéraux plus traditionnels qui n'adhèrent pas aux interprétations socialistes de cette théorie de la justice; voir Hayek, «Justice "sociale" ou distributive», *Droit, législation et liberté*, II, 9, *op. cit.*, p. 514-515.



*Distinction des logiques économiques de guerre totale  
et de paix totale*

Par ailleurs, dans la mesure où une « économie de la guerre<sup>96</sup> » serait ce qui ferait le propre du national-socialisme tel qu'il a été analysé par Jean-Pierre Faye, il y aurait lieu de voir l'anarcho-capitalisme, dans la perspective défendue par Deleuze et Guattari, comme un nouveau type de rationalité ou de logique économique totalitaire pourtant bel et bien distincte de celle qui fut au cœur des différentes variantes italienne, allemande et russe du fascisme : elle consisterait aussi en quelque sorte en la mainmise d'une armée sur l'État, bien que ce soit dans le but de l'ouverture dictatoriale d'un territoire à son exploitation par des capitaux étrangers plutôt que dans celui d'un expansionnisme belliciste. L'époque de la paix totale est celle de « l'inversion de la formule de Clausewitz<sup>97</sup> » selon laquelle « la guerre n'est rien d'autre que la continuation des relations politiques, avec l'appoint d'autres moyens<sup>98</sup> » : « c'est la politique qui devient la continuation de la guerre, *c'est la paix qui libère techniquement le processus matériel illimité de la guerre totale* », dans le sens où elle devient « la paix menaçante de la dissuasion nucléaire », et où « l'État politique tend à dépérir et que la machine de guerre s'empare d'un maximum de fonctions civiles<sup>99</sup> ». Il y a quelque chose de quasi hobbesien dans cette reconduction de la guerre de tous contre tous par l'État (contre d'autres États) au nom de la paix,

96. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 578, note 1. Deleuze et Guattari se réfèrent aux analyses de Jean-Pierre Faye, « Les énoncés économiques et l'économie des énoncés », *Langages totalitaires. Critique de la raison/L'économie narrative*, II, 4, Paris, Hermann, 1972, p. 664-676.

97. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 583.

98. Carl von Clausewitz, *De la guerre*, VIII, 6B, Paris, Éditions de Minuit, 1955, p. 703.

99. *Ibid.*, p. 583-584.

dont nous parlent Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*<sup>100</sup>. Déjà, avant eux, Foucault avait proposé une critique du concept juridique de pouvoir, en proposant de le comprendre comme un dérivé du problème posé par le *Léviathan*; à savoir comme la conséquence de l'idée d'un assujettissement à une souveraineté conçue comme âme centrale, correspondant à un renversement de la célèbre formule de Clausewitz dans l'ordre de l'épistémè politique<sup>101</sup>.

Pour Deleuze et Guattari, qui s'inspirent là encore de la pensée de Virilio, l'anarcho-capitalisme correspond à une rupture entre totalitarisme de la guerre totale et totalitarisme de la paix totale : dans sa manifestation la plus violente, il correspond à la manière dont une armée dictatoriale s'empare d'un État, dont le Chili de Pinochet nous donne l'exemple type, pour l'ouvrir aux « capitaux extérieurs » et à une « industrie d'exportation »<sup>102</sup>. Il s'agit de la mise en œuvre d'une logique régaliennne promouvant la pacification étatique et la pacification contre une société considérée comme y dérogeant : tel que l'analyse Virilio dans *Vitesse et politique*, elle a consisté pour « le général Pinochet » à finir par supprimer en 1977 « la DINA, sa police politique au profit de la police militaire ». De ce point de vue, le Chili de Pinochet permet de comprendre ce qu'est « vraiment la fin de l'État de démocratie raisonnable qui s'enclenche dans un processus apartidaire où les syndicats et les groupes les plus disparates, les moins “socialisés”, sont appelés à jouer le premier rôle ». Dans le cadre du Chili de Pinochet, l'hétérogénéité et le pluralisme des corps politiques délibératifs élémentaires est alors détruite dans le but de promouvoir « l'individuation syndicale, telle qu'elle existe aux États-Unis » et « la rupture de l'unité

---

100. Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, 13, Paris, Folio, 2000, p. 227.

101. Foucault, « Cours du 14 janvier 1976 » et « Cours du 7 janvier 1976 », *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France de 1976*, *op. cit.*, p. 16-17, 26, 31.

102. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 578.

d'action politique». Il est même possible de dire que les moyens employés pour assurer «la fin de la démocratie au Chili» ont été assurés par «la C.I.A. et l'action exercée sur le système de voirie par les syndicats des transporteurs, les télécommunications, etc.<sup>103</sup>».

Comme l'explique par ailleurs Virilio, le phénomène d'une intégration de force du marché extérieur dans le marché intérieur, de la soumission de celui-ci à celui-là, est loin de se limiter au Chili, dans le sens même où ce dernier n'est que l'un des cas les plus visibles de l'expansion coloniale et de l'imposition armée d'une onto-anthropologie censément naturelle et anhistorique : il est la conséquence majeure de la guerre totale et de la décolonisation qui a suivi la Seconde Guerre mondiale, qui «a moins signifié la libération des peuples opprimés d'Afrique ou d'Asie que la crise, et peut-être la fin, des États nationaux d'Europe, à leur tour dominés par un nouvel impérialisme issu du statu quo nucléaire». L'extension planétaire de l'anarcho-capitalisme commence avec «la prolifération de micro-États, gouvernés, pour beaucoup d'entre eux, par des militaires», et qui repose sur «la métamorphose des forces armées en police administrative et économique» lors de «la décolonisation du continent africain». Mais cette crise des États-nations concerne tout autant «notre hémisphère idéologique» dans lequel «les institutions militaires sont toutes sous contrôle des États-Unis». Selon les analyses de Virilio sur lesquelles se fondent Deleuze et Guattari, cette situation correspond au fait que «les différentes armées nationales ne sont plus guère que les polices parallèles d'un État anational naissant» visant à imposer une certaine idée du «progressisme social». De cette dernière, c'est «le continent sud-américain» qui se trouve être le laboratoire, au même titre que le continent africain, sous des formes qui vont «du putsch type chilien, avec la chute du Front populaire du président

---

103. Virilio, «La fin du prolétariat», *Vitesse et Politique*, *op. cit.*, p. 103-104.

Allende, au putsch type péruvien<sup>104</sup>». Et c'est bien en ce sens que «le problème» politique «clef» que cette «civilisation» militaire» annonce, peut être défini comme celui du «contrôle social», c'est-à-dire de la mise en œuvre par les États de tous les moyens possibles présents et à venir pour briser les tentatives de manifester «les tensions sociales et politiques». Les textes *princeps* du néolibéralisme anarcho-capitaliste, de même que ceux de l'ordo-libéralisme, défendent-ils d'ailleurs autre chose que cette idée d'un progressisme évolutionniste paradoxalement orienté vers la conservation négative des limites privatives de l'individualité<sup>105</sup>? Nous sommes là bien éloignés, semble-t-il, du conservatisme paradoxal spinozien fondé sur une conception positive de la liberté à laquelle certains ont proposé de faire retour après Deleuze et Guattari<sup>106</sup>.

***L'onto-anthropologie anarcho-capitaliste :  
une libération de l'instinct de conservation parmi d'autres***

Dans *Mille plateaux*, la critique de l'anarcho-capitalisme de Deleuze et de Guattari semble sous-tendre une sorte d'analyse différentielle des conservatismes : si l'État minimum du fascisme et celui de l'anarcho-capitalisme totalitaire se distinguent, c'est avant tout parce que l'onto-anthropologie de l'un est celle d'un *État conservateur belliciste fondé sur la lutte des races* suivie jusqu'au point même de l'absurdité de son renversement *suicidaire*, lorsque l'autre est celle d'un *État conservateur pacificateur fondé sur l'idée d'une supériorité de la conscience privative occidentale* (Mises, Rothbard, Hayek).

---

104. Virilio, «Une société paracivile», *op. cit.*, p. 154.

105. Voir Rothbard, «La "liberté négative" selon Isaiah Berlin», *L'Éthique de la liberté*, IV, 27, *op. cit.*, p. 343-347.

106. Voir François Zourabichvili, «Enfance et mémoire», *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, p. 167-168 (sur le rapprochement Lev Vygotsky, William James et Spinoza). Pour le sens libertin ou plutôt libertaire que Virilio donne au conservatisme, voir Virilio, «La délation de masse», *op. cit.*, p. 237.

Proposant de coupler les pensées de Virilio, Faye et Arendt sur ce point, Deleuze et Guattari voient dans le fascisme nazi le propre d'un État mis dans un mouvement constamment en mouvement, caractéristique d'un nihilisme réalisé<sup>107</sup>. *Mille plateaux* souligne deux incarnations typiques de ce nihilisme : 1) l'énoncé « "stupide et répugnant" de *Vive la mort!* » ; 2) le télégramme 71 rédigé par Hitler (« Si la guerre est perdue, que la nation périsse »), afin « d'associer ses efforts à ceux de ses ennemis pour achever la destruction de son propre peuple en anéantissant les ressources ultimes de son habitat » (eau potable, carburants, vivres, etc.)<sup>108</sup>. Pour reprendre les termes d'Arendt dans les pages auxquelles renvoient Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux*, l'État totalitaire nazi est un « état permanent d'anarchie » organisé<sup>109</sup>.

Si, d'après ce que nous disent Deleuze et Guattari, le totalitarisme est le propre d'un État conservateur par excellence, qui ne se confond pas exactement avec le mouvement de fuite suicidaire fasciste<sup>110</sup>, il faut cependant bien voir que les différentes formes d'État totalitaire sont susceptibles d'une appréhension différentielle : ce qu'il s'agit de faire, c'est de distinguer le principe fasciste de la domination totalitaire nazie, encore confondu selon eux avec le totalitarisme par Arendt<sup>111</sup>, pour extraire de la pensée politique de cette dernière l'idée d'une variété des principes de la forme totalitaire (*État minimum*). À la lecture des pages d'Arendt auxquelles renvoient les écrivains de *Mille plateaux*, nous voyons

107. Deleuze et Guattari, « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 281.

108. *Ibid.*, p. 283 : Deleuze et Guattari citent *L'insécurité du territoire* (chap. 1) de Virilio.

109. Hannah Arendt, « Ce qu'on appelle l'État totalitaire », *Les origines du totalitarisme. Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 124. Pour la référence que font Deleuze et Guattari à cette page, voir « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *op. cit.*, p. 283, note 31.

110. *Ibid.*, p. 281.

111. *Ibid.*, p. 283, note 31.

ainsi s'esquisser une archéologie critique des différents principes évolutionnistes sur lesquels reposent des logiques de mobilisations totales assez distinctes : si la lutte des races nazie tout autant que la lutte des classes socialiste peuvent être vues comme s'alimentant à la source identique d'un darwinisme historique, ne pourrait-on voir dans l'anarcho-capitalisme une version bourgeoise et inversée de « la loi de Marx selon laquelle survit la classe la plus progressive »<sup>112</sup> ? Virilio lui-même ne dit-il pas que l'époque de la paix totale est aussi celle de la loi du talion qui nous rend plus proche que jamais « de la libération de l'instinct de conservation »<sup>113</sup> ? Et en ce sens, l'État de l'anarcho-capitalisme qui correspond à cette époque n'est-il pas l'une des formes totalitaires parmi d'autres que peut prendre cette libération ? Et, puisqu'à ce compte, la version réalisée de la lutte de classe pensée par Marx tout autant que celle qu'implique l'anarcho-capitalisme reconduisent toutes deux un darwinisme social, distinct, quoique proche, de celui qui anima le fascisme et le nazisme historiques, en quoi réside encore la possibilité de définir ce qui échappe à une logique totalitaire ?

***Logique historique de l'anarcho-capitalisme :  
une recombinaison juridique séculière stratifiée***

Au fond, l'archéologie présente dans *Mille plateaux* consiste en une sorte de géologie virtuelle des différents types de formes étatiques totalitaires que peuvent emprunter différentes interprétations du conservatisme darwinien, ces dernières convergeant toutes vers une « domination totalitaire intégrale<sup>114</sup> ». De ce point

---

112. Hannah Arendt, « Idéologie et terreur : un nouveau type de régime », *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 208. Pour la référence que font Deleuze et Guattari à cette page, voir « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *op. cit.*, p. 283, note 31.

113. Virilio, « La délation de masse », *op. cit.*, p. 241.

114. Nous pourrions ainsi distinguer : l'État fasciste fondé sur la lutte des races et un behaviorisme ethnique ; l'État communiste fondé sur la lutte des classes

de vue, lorsque Virilio met en garde ses lecteurs devant les « fantasmes les plus graves pour l'avenir » et dont le développement est dû pour lui à « la déterritorialisation de la conscience politique de la gauche »<sup>115</sup>, n'est-ce pas pour rappeler à certains lecteurs de Deleuze et Guattari que l'anarcho-capitalisme consiste sans doute en la reprise d'un processus entamé dès l'époque révolutionnaire ? En France, par exemple, nous dit-il, « les armées de masse sont nées de la Révolution française avec l'Empire napoléonien, puis l'Empire colonial » qui « a pris, Outre-mer, la relève de l'extension territoriale métropolitaine »<sup>116</sup>. De la même manière, Deleuze et Guattari ne nous invitent-ils pas dans *Mille plateaux* à remettre en question la compréhension manichéenne de leur propre concept de déterritorialisation mis en avant pour la première fois dans *L'anti-Œdipe* ?

Dans *Mille plateaux*, c'est à chaque époque que le champ social est susceptible d'être analysé en fonction des phénomènes de déterritorialisation et de reterritorialisation, de détotalisation et de totalisation, dont il est animé<sup>117</sup>. Au Moyen Âge, les Croisades impliquent une déterritorialisation liée à la conquête de la Terre sainte destinée à assurer la paix de Dieu, de même que la Renaissance

---

(de la populace) et un behaviorisme travailliste progressiste correspondant à la première et à la seconde révolution industrielle; l'État bourgeois (des philistins) fondé sur un behaviorisme économique progressiste correspondant à la troisième révolution industrielle (informatique). On notera que pour Hannah Arendt, seule la victoire et la planétarisation du mode de vie philistin représenté par Himmler aurait permis à l'Allemagne d'asseoir « une domination totalitaire intégrale »; Hannah Arendt, « Les masses », *Les origines du totalitarisme* [1951, 1966], III, *Le Système totalitaire*, I, 2, *op. cit.*, p. 31.

115. Virilio, « Une société paracivile », *op. cit.*, p. 158.

116. *Ibid.*

117. Deleuze et Guattari, « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *op. cit.*, p. 268. Une bonne part de la matière de cette analyse semble provenir des écrits de Guattari qui précèdent la publication de *Mille plateaux*; voir Félix Guattari, « Assujettissement sémiotiques et équipements collectifs », *Lignes de fuites. Pour un autre monde de possibles*, Paris, Éditions de l'Aube, 2011, p. 17-150.

voit la naissance d'une déterritorialisation commerçante qui mène à la capitalisation d'un savoir, une technologie sous la dépendance desquels entrera la noblesse<sup>118</sup>. Par ailleurs, la Révolution bourgeoise mènera à « un *imperium* du penser-vrai » destiné à « une république des esprits libres » pour laquelle « le prince serait l'idée d'un Être suprême<sup>119</sup> ». On retrouvera plus tard dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* cette conception empruntée à Fernand Braudel de l'histoire du capitalisme et ce découpage temporel de l'histoire occidentale : en ce sens, le néolibéralisme et sa formule anarcho-capitaliste se présentent comme une recombinaison juridique séculière qui réinterprète après-coup un processus d'expansion coloniale entamé dès le développement de la démocratie dans les cités grecques<sup>120</sup>. De ce point de vue, la reterritorialisation ou la totalisation qu'opère l'anarcho-capitalisme n'est-elle pas à distinguer effectivement de celles effectuées par les fascismes, voire les communismes, bien qu'à restituer dans la lignée de celles des cités grecques, des Croisades, de la Renaissance et de la Révolution bourgeoise, interprétées en un certain sens ? C'est tout le problème du rapport entre les différentes formulations des philosophies néolibérales ou libertariennes du droit et de l'idée d'un mixte empirico-transcendental, qui se trouve en être cependant le dénominateur commun et qui trahit leur difficulté à définir le fond anhistorique de la praxéologie humaine qu'elles postulent toutes<sup>121</sup>, d'une manière parfaitement pure ou dégagée de toute implication historico-politique.

118. Deleuze et Guattari, « 9. 1933 – Micropolitique et segmentarité », *op. cit.*, p. 269.

119. Sur la révolution étatique bourgeoise, voir Deleuze et Guattari, « 12. 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 464.

120. Deleuze et Guattari, « Géophilosophie », *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991, p. 94.

121. La formulation la plus claire de cette praxéologie de type empirico-transcendantale qui fonde tout autant celle des ordo-libéraux que celle des anarcho-capitalistes est sans doute celle de Murray Rothbard, « *La priorisme extrême* », *Économistes et charlatans*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 93.



Au final, c'est à partir de cinq points rigoureux mis au jour par le travail de Virilio que la paix totale sur laquelle repose l'épanouissement de l'anarcho-capitalisme est caractérisée: 1) par la soumission d'une machine de guerre à l'objectif d'asseoir « la paix absolue de la terreur ou de la dissuasion » nucléaire; 2) par « une "capitalisation" technico-scientifique »; 3) par la terreur de la « paix réelle très spéciale » véhiculée par une machine de guerre soumise à une capture étatique; 4) par le remplacement de l'« ennemi qualifié » par un « ennemi quelconque »; 5) par la promotion d'une « nouvelle conception de la sécurité » entendue « comme guerre matérialisée, comme insécurité organisée ou catastrophe programmée, distribuée, molécularisée<sup>122</sup> ». D'une certaine manière, ces cinq points reprennent en les déplaçant et en les condensant certaines des reterritorialisations propres aux Croisades (Terre sainte et Paix de Dieu), à la Renaissance (capitalisation du savoir par la bourgeoisie commerçante) et à la Révolution bourgeoise (*imperium* de la rationalité calculatrice).

De la sorte, l'anarcho-capitalisme se trouve bien être l'arrière-petit-fils du jacobinisme libéral d'Isaac Le Chapelier comme le suggère Virilio<sup>123</sup> et du sens commun kantien destiné à assurer la paix perpétuelle<sup>124</sup> de territorialités issues des guerres de Croisades et d'une Renaissance ayant conduit à les reconfigurer sous l'aspect de la paix de Westphalie (1648). Et en ce sens, précisément, il est sans doute possible d'affirmer avec certains que si *Mille plateaux* se situe dans un rapport avéré au Kant de la Paix perpétuelle ce

122. Deleuze et Guattari, « 13. 7000 av. J.-C.- Appareil de capture », *op. cit.*, p. 583-584.

123. Pour une critique par Virilio de la loi Le Chapelier en tant qu'antécédent de la mobilisation totale néolibérale, voir « Arraînement des véhicules métaboliques », *Vitesse et Politique*, *op. cit.*, p. 88-89.

124. Pour une défense du projet kantien de paix perpétuelle dans une perspective néo-libérale, voir Koenig, « Deleuze, anarcho-capitaliste? », *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, Leçon 19, *op. cit.*, p. 130.

n'est que « pour autant qu'il développe, pour ainsi dire, le point de vue de ceux qui se rient des travailleurs étatisés<sup>125</sup> » ou de « la figure de la canaille qui se rit au nom de sa liberté sauvage, des hommes à la liberté citoyenne<sup>126</sup> ». Dans le cadre de l'usage des outils conceptuels proposés par Deleuze et Guattari après Virilio, l'anarcho-capitalisme correspond à la poursuite du développement des tendances totalitaires inhérentes à l'expansionnisme européen, par d'autres moyens que ceux employés par le fascisme, le nazisme ou le communisme, tous rendus caducs, supplantés et renvoyés à un primitivisme d'avant la civilisation<sup>127</sup>, sur le terrain même d'un évolutionnisme ou d'un darwinisme social sur lequel ils prétendaient eux-mêmes se placer. En ce sens, l'intuition de Virilio, selon laquelle le néolibéralisme et l'anarcho-capitalisme tendraient à une libération de l'instinct de conservation, a le mérite être confirmée par l'examen des différentes formes combinatoires que prend ce phénomène dans les textes de chacun de ceux qui défendent ces manières de penser, puisqu'il y a bien effectivement un étrange kantisme de Mises, de Hayek, de Milton Friedman, de Rothbard, de Nozick, de David Friedman, chargé de tempérer le sadisme qu'ils

---

125. Sur la position très particulière de Deleuze et Guattari vis-à-vis de la pensée kantienne d'une paix universelle, voir ce qu'en dit Max Marcuzzi, « La machine de guerre nomade », dans Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique*, Paris, Vrin, 2007, p. 244. Pour une critique de la pensée politique kantienne par Deleuze et Guattari, voir « 12. 1227 - Traité de nomadologie : la machine de guerre », *op. cit.*, p. 466.

126. *Ibid.*, p. 244.

127. Ludwig von Mises propose de remettre le darwinisme social sur ses pieds contre le marxisme dans lequel il voit un retour de l'homme à la sauvagerie de ses ancêtres primitifs ; Mises, « L'instinct d'agression et de destruction », *L'action humaine* [1949, 1963 et 1966], I, VIII, 8, *op. cit.*, p. 180. De même, pour Friedrich Hayek, Freud et Marx sont vus (à l'instar de Rousseau), respectivement comme le restaurateur des « règles de conduite de l'homme primitif » et comme « le plus grand démolisseur de la culture » ; Hayek, « Épilogue », *Droit, législation et liberté*, *op. cit.*, p. 912, 918.

entrevoient dans l'humain<sup>128</sup> et dont l'expression la plus radicale est sans doute la loi du talion<sup>129</sup>...

### **L'anarcho-capitalisme du point de vue d'une histoire du développement inégal et combiné du capitalisme**

Si le point de vue affirmé dans *Mille plateaux* est bien celui d'une histoire universelle, il est nécessaire de se souvenir que ce point de vue reste marxiste et implique une conception de l'histoire non résolue, ce qui importe pour comprendre, d'une part, la manière dont l'approche de l'anarcho-capitalisme s'y trouve être la reformulation du problème de l'analyse critique d'un nouveau fascisme antisémite déjà formulée auparavant<sup>130</sup>, mais aussi, d'autre part, comment elle inscrit ce problème dans le cadre d'une échelle internationale qui remet en question l'idée même que l'on se fait de l'universalité de l'Histoire. Au contraire de ce qui a pu en être dit<sup>131</sup>, l'évolution de l'analyse des causes et de la logique d'une nouvelle forme de totalitarisme par Deleuze et Guattari montre qu'elles sont animées par une conceptualisation prudente<sup>132</sup>, non

---

128. Ce mixte sado-kantien néolibéral se trouve sans doute exprimé de la manière la plus claire qui soit sous la forme anarcho-étatiste qu'il prend chez Nozick, dans « Échange productif », *Anarchie, État et utopie*, *op. cit.*, p. 111-115.

129. Rothbard, « La proportionnalité des peines », *L'Éthique de la liberté*, *op. cit.*, p. 168-169.

130. Deleuze, « Le juif riche », *op. cit.*, p. 123-126.

131. Roger-Pol Droit, « "C'est une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour" : Deleuze, Arafat et quelques pierres », *Pardès*, n° 45, 2009, p. 161.

132. Il suffit de se reporter à ce que Deleuze a pu dire au sujet de la prudence à laquelle il enjoignait ses étudiants à ne pas prendre « trop à la lettre » la manière dont il envisageait le problème du conflit israélo-palestinien et à « introduire des nuances » dans l'usage de concepts taillés à « coup de serpe » à l'exemple de ceux de « peuple » « territorialisé » et « déterritorialisé » ; Gilles Deleuze, « Cours du 19 mars 1983 (2) », *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Paris, Université Paris 8 : « C'est à vous de faire les arrondis, de faire les arrangements ».

essentialiste, alternative et non résolue de l'histoire universelle, effectivement anti-hégélienne cependant.

Comme l'affirment Deleuze et Guattari dans *L'anti-Œdipe*: «d'abord l'histoire universelle est celle des contingences, et non de la nécessité; des coupures et des limites, et non de la continuité<sup>133</sup>». Dans une perspective marxiste qu'ils cherchent à renouveler au-delà de l'acception travailliste étatiste qu'elle a pu prendre historiquement, la politique de la propriété privée, sur laquelle se sont construites les Lumières et la Révolution Française pour une part, a une histoire: elle n'a pas toujours existé de toute éternité. De ce fait, il y a bien une conception du *socius* «avant la rencontre entre la propriété privée et la production marchande<sup>134</sup>». À la conjugaison de ces «deux formes très différentes de décodage, par privatisation et par abstraction» présupposée comme naturelle, il faut opposer une histoire des différentes formes qu'a prises le *socius* au cours des siècles, et qui nous permet de remonter des sociétés sauvages aux sociétés civilisées en passant par celles qui se sont constituées comme barbares: même si «le capitalisme a hanté toutes les formes de sociétés», il faut bien voir qu'il ne se révèle en définitive qu'à la fin, et dans le sens où l'histoire universelle n'est pas seulement rétrospective, mais «contingente, singulière, ironique et critique<sup>135</sup>». Dans cette perspective, à l'anarchie des sociétés sans État telle que l'ont mise au jour les travaux ethnologiques de Pierre Clastres et de Jeanne Favret-Saada<sup>136</sup>, il s'agit de comprendre que s'oppose l'anarchie œdipienne réalisée par un colonialisme fondé

---

133. Deleuze et Guattari, «Sauvages, barbares, civilisés», *op. cit.*, p. 163. Nous retrouvons cette idée importante exprimée à d'autres reprises dans les textes de Deleuze et Guattari: «7000 av. J.-C. – Appareil de capture», *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980; et «Géophilosophie», *op. cit.*, p. 90: «[...] il n'y a d'histoire universelle que de la contingence».

134. Deleuze et Guattari, «Sauvages, barbares, civilisés», *op. cit.*, p. 163.

135. *Ibid.*, p. 164.

136. *Ibid.*, p. 174-180 (note 12 notamment).

sur une économie libidinale issue des Lumières et sur le droit de propriété. Il y a, en ce sens, « la possibilité d'une lecture rétrospective de toute l'histoire en fonction du capitalisme<sup>137</sup> ». D'une part, ce ne sont pas les sociétés primitives qui sont hors de l'histoire, mais « le capitalisme qui est à la fin de l'histoire » et qui « résulte d'une longue histoire des contingences et des accidents, et qui fait advenir cette fin ». Mais, d'autre part, l'œdipianisation, au sens où elle consiste en une formation des êtres humains à la recherche et à la défense de la propriété privée, peut être vue, rétrospectivement, comme un phénomène imposé de l'extérieur aux sociétés non occidentales : elle replie les êtres humains « sur eux-mêmes, ou les rabat eux-mêmes sur une reproduction familiale restreinte et névrosisée dont Œdipe est l'agent<sup>138</sup> ». Comme l'explique Robert Jaulin, que Deleuze et Guattari citent dans *L'anti-Œdipe* : « l'état de colonisé peut conduire à une réduction de l'humanisation de l'univers, telle que toute solution recherchée le sera à la mesure de l'individu ou de la famille restreinte, avec, par voie de conséquence, une anarchie ou un désordre extrêmes au niveau du collectif<sup>139</sup> ». Deleuze et Guattari fondent leur critique de l'aspect destructeur de l'Œdipe imposé par les occidentaux sur l'étude de Robert Jaulin sur la destruction de l'habitat et du mode d'habitation indien collectifs : « Œdipe n'est pas seulement un processus idéologique, mais le résultat d'une destruction de l'environnement, de l'habitat », si l'on se souvient « de ces Indiens auxquels les capucins "persuadèrent" de renoncer à la maison collective pour des "petites maisons personnelles" », au point que « la famille restreinte » se referma, dans ce cas, « en un microcosme expressif où chacun » en vint à réfléchir « son propre lignage », alors même « que le devenir social et productif » lui échappait « de plus en

---

137. *Ibid.*, p. 180.

138. *Ibid.*, p. 199-200.

139. *Ibid.*, p. 199.

plus<sup>140</sup> ». Cette « anarchie » imposée par la colonisation occidentale n'est destinée, alors, qu'à soutenir le mode de vie des colonisateurs, axé sur la propriété privée et fondé sur l'exploitation des ressources et de la terre des autres<sup>141</sup>.

Cependant, là où *L'anti-Œdipe* pouvait laisser croire qu'il y avait encore un ordre de l'avant et de l'après, rendu visible par l'avènement d'un capitalisme ayant remplacé des formes sociales antérieures, *Mille plateaux* se présente comme un tournant métaphysique qui permet de dépasser la description du capitalisme en termes de pures antinomies temporelles : ce livre ne permet-il pas en effet de penser la contingence de la prédominance de l'idée d'une histoire universelle orientée vers le capitalisme, du point de vue de son développement géographique inégal et combiné ? De *L'anti-Œdipe* à *Mille plateaux*, ne passons-nous pas d'une explication de l'historicité du capitalisme en termes d'une succession traditionnelle Sauvages-Barbares-Civilisés à une autre en termes de formations coexistantes et différemment stratifiées ? En ce sens, il s'agit de prêter attention à l'idée de Deleuze selon laquelle, d'un livre à l'autre, « l'histoire universelle de la contingence y gagne une plus grande variété<sup>142</sup> ».

En fait, du premier au deuxième tome de *Capitalisme et schizophrénie*, nous passons d'un système kantien à une autre plus proche d'Alfred North Whitehead, si l'on tient compte de deux déclarations de Deleuze au sujet de ces deux livres : 1) d'une part, « *L'anti-Œdipe* avait une ambition kantienne » qui tentait « une sorte de *Critique de la Raison pure* au niveau de l'inconscient » alors que « *Mille plateaux* se réclame d'une ambition post-kantienne (bien

---

140. *Ibid.*, p. 199 et note 25 ; Robert Jaulin, *La Paix Blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970, p. 309.

141. *Ibid.*, p. 199.

142. Deleuze, « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 290.

que résolument anti-hégélienne<sup>143</sup>) ; 2) d'autre part, il faut bien voir que « la conclusion de *Mille plateaux* est [...] une table des catégories (mais incomplète, insuffisante) » qui n'est pas dressée « à la manière de Kant, mais à la manière de Whitehead » et où « catégorie prend donc un nouveau sens, très spécial<sup>144</sup> ». D'une certaine manière, *L'anti-Œdipe* ouvrait la porte à une compréhension de l'histoire du capitalisme dans les termes d'une « alternative manichéenne<sup>145</sup> » selon un ordre du remplacement d'une forme sociale par une autre : c'était un livre qui permettait d'appréhender la coupure entre un régime de type schizophrénique et un régime de type paranoïaque, selon une dualité de régimes, et de se demander *quand* la rupture de l'un à l'autre pouvait s'effectuer<sup>146</sup>. D'une toute autre manière, *Mille plateaux* pose un autre problème : comment avancer politiquement, de proche en proche, en saisissant les circonstances où se rencontrent des lignes de fuites dans des situations bloquées<sup>147</sup>, et « où et comment se fait une telle rencontre ?<sup>148</sup> » L'ordre de ce livre est celui du caractère combiné du développement du capitalisme : il permet

143. *Ibid.*, p. 289.

144. Gilles Deleuze, « Réponses à une série de questions (novembre 1981) », dans Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 130.

145. Guattari, « La pragmatique comme micro-politique des formations linguistiques », *Lignes de fuites*, *op. cit.*, p. 233-234.

146. Deleuze, « Cinq propositions sur la psychanalyse », *L'île déserte et autres textes*, *op. cit.*, p. 387-388.

147. *Ibid.*, p. 388 : « Il y a parfois des exemples surprenants en politique. Je prends l'exemple très récent de ce qui arrive en Amérique : il y a la guerre du Viêtnam ; elle est gigantesque, c'est la mise en action d'une gigantesque machine paranoïaque, le fameux complexe militaro-industriel, tout un régime de signes, politiques, économiques. [...] Puis, voilà qu'il arrive une petite affaire, pas vraiment grand-chose, une histoire d'espionnage, de vol, de police et de psychiatrie, entre un parti américain et un autre. Il y a des fuites. Et toutes les braves gens qui acceptent très bien la guerre au Viêtnam [...] commencent à dire : le président des USA ne respecte plus les règles du jeu. Une petite fuite schizophrénique s'est greffée sur le gros système paranoïaque, les journaux perdent la tête ou font semblant de la perdre ».

148. Deleuze, « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », *op. cit.*, p. 290.

de se demander comment le capitalisme s'est renforcé à travers le temps en combinant différents régimes sociaux selon une dominante occidentale, et par une accentuation des aspects qui y étaient les plus propices, sans pour autant que cela implique le remplacement d'une forme sociale distincte par une autre. De ce point de vue, l'intérêt de l'invocation par Deleuze de la philosophie de Whitehead réside peut-être en ce qu'elle fait à la fois appel à une métaphysique de «l'essence relationnelle<sup>149</sup>» tributaire du développement de la physique einsteinienne<sup>150</sup> sous la figure de laquelle est d'ailleurs placée la table des catégories en conclusion de *Mille plateaux*<sup>151</sup> : les catégories de strates, agencements, rhizome, plan de consistance, déterritorialisation, machines abstraites, deviennent celles d'une philosophie politique analytique destinée à analyser la complexité du réel et réticente à promouvoir la déduction mathématique du concret. En ce sens, *Mille plateaux* se trouve sans doute être l'un des plus grands aboutissements de l'ambition paradoxalement sartrienne et whiteheadienne de Deleuze affirmée dès *Différence et répétition*<sup>152</sup> : elle oriente clairement sa pensée politique dans la perspective d'un matérialisme du *dehors*. L'invocation de Whitehead par Deleuze nous rappelle que la critique de la liberté abstraite postulée par les Lumières bourgeoises axées sur le droit de propriété n'a de sens qu'à condition de mettre en question la conception métaphysique dualiste de l'individu et des choses sur laquelle elle repose (droit

---

149. Alfred North Whitehead, «L'activité», *Modes de pensée*, II, *Quatrième conférence*, §2, Paris, Vrin, 2004, p. 89.

150. W.P. Welten, «Whitehead, Einstein, et la théorie de la relativité : l'uniformité de l'espace-temps», *Gregorianum*, vol. 61, n° 1, 1980, p. 78 : «la philosophie organique de Whitehead a été marquée, probablement plus que tous les autres courants philosophiques du vingtième siècle, par la théorie de la relativité».

151. On se rappellera que parmi les différentes reproductions graphiques placées en tête de chaque chapitre de ce livre, celle qui ouvre la conclusion représente «Einstein à l'ordinateur» ; Deleuze et Guattari, «15. – Conclusion : règles concrètes et machines abstraites», *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 626.

152. Deleuze, «Conclusion», *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 364.



naturel moderne), et donc de renouveler l'intuition métaphysique de ce qu'est une individuation tout autant que la fonction même des catégories ontologico-politiques<sup>153</sup> : on se souviendra que l'entreprise de Whitehead, attentive à la pensée de Marx<sup>154</sup> et aux mises en question non violentes des fondements mêmes du colonialisme britannique, procédait déjà principalement à une « destitution » philosophique de cette principale source de l'anarcho-capitalisme qu'est l'ontologie lockéenne<sup>155</sup> en retrem pant l'intuition métaphysique occidentale à la source de pensées politiques non occidentales (à commencer par celle de Gandhi<sup>156</sup>). Si de *L'anti-Œdipe* à *Mille plateaux* nous passons d'une ambition kantienne à une ambition whiteheadienne, la principale motivation de Deleuze et Guattari n'est certainement pas de retomber dans un empirisme colonial à visée impériale des plus plates.

Ce pourquoi, dans la multiplicité des perspectives proposées par *Mille plateaux*, l'échelle d'analyse du capitalisme en tant que phénomène de développement inégal et combiné devient celle d'une théorie critique des relations internationales à forte résonance trotskyste : Deleuze et Guattari ne voient pas dans l'anarchie économique « le fait central de la vie internationale et le point de départ de toute théorisation de celle-ci »<sup>157</sup>, mais bien plutôt un

- 
153. Whitehead, « Aspects de la liberté », *Aventures d'idées*, *op. cit.*, p. 91.
154. Whitehead, « L'idéal humanitaire », *Aventures d'idées*, *op. cit.*, p. 79-82. Pour une lecture marxienne de la pensée de Whitehead, voir Russell L. Kleinbach, *Marx via process: Whitehead's Potential Contribution to Marxian Social Theory*, Washington, University Press of America, 1982.
155. Voir Denis Forest, « Identité et relation. Locke et les qualités de troisième espèce », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Le tout, les qualités, l'occasion*, tome 189, n° 4, Paris, PUF, 1999, p. 467-479.
156. Whitehead, « La nouvelle réforme », *Aventures d'idées*, II, chap. X, 1, *op. cit.*, p. 213-214.
157. Hedley Bull, « Society and Anarchy in International Relations », dans Herbert Butterfield et Martin Wright (dir.), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Relations*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968, p. 35. L'idée de l'anarchie comme fait central des

phénomène totalitaire récent, dont la centralité ne repose que sur celle d'un marché mondial qui impose aux formations sociales une isomorphie de puissance, bien qu'il suscite ou laisse « subsister [...] une grande hétérogénéité des États<sup>158</sup> » qui lui donne au final son visage combiné actuel. Deleuze et Guattari distinguent, en effet, trois grandes formes d'État « du point de vue d'une histoire universelle » triplement stratifiée : 1) les États archaïques impériaux, paradigmes, qui constituent une machine d'asservissement, par surcodage de flux codés (ces États ont peu de diversité, en raison d'une certaine immutabilité formelle qui vaut pour tous) ; 2) les États, très divers entre eux, empires évolués, cités, systèmes féodaux, monarchies..., qui procèdent plutôt par subjectivation et assujettissement, et constituent des conjonctions topiques ou qualifiées de flux décodés ; 3) les États nations modernes, qui poussent encore plus loin le décodage et qui sont comme les modèles de réalisation d'une axiomatique ou d'une conjugaison générale des flux (ces États *combinent* l'assujettissement social et le nouvel asservissement machinique, et leur diversité même concerne l'isomorphie, la polymorphie ou l'hétéromorphie éventuelles des modèles par rapport à l'axiomatique)<sup>159</sup>.

En accord avec les idées de Samir Amin à ce sujet, Deleuze et Guattari affirment « qu'il n'y a pas de théorie économique des relations internationales, même quand ces relations sont économiques, et cela parce qu'elles sont à cheval sur des formations hétérogènes<sup>160</sup> ». Le développement œcuménique (étendu sur toute la surface de la terre habitée) du capitalisme constitue un

---

relations internationales est celle qui est la plus couramment admise, et notamment depuis la théorie néoréaliste proposée par Kenneth Waltz en 1978, au moment de l'avènement du néolibéralisme économique ; Kenneth Waltz, *Theory of International Politics*, Long Grove, Waveland Press, 2010.

158. Deleuze et Guattari, « 7000 av. J.-C. – Appareil de capture », *op. cit.*, p. 544.

159. *Ibid.*, p. 573-574 (je souligne).

160. *Ibid.*, p. 543.

phénomène aux visages multiples (économique ou commercial, religieux, artistique, etc.) qui a « l'aptitude de passer par des formations sociales diverses, simultanément ». En d'autres termes, « les grandes formations commerçantes historiques n'ont pas simplement des cités-pôles, mais des segments primitifs, impériaux, nomades, par lesquels elles passent, quitte à ressortir sous une autre forme ». D'une part, un État impérial se définit par la manière qu'il a « de capturer tout ce qu'il peut » dans des formations sociales qui ne lui sont pas identiques<sup>161</sup>. Mais, d'autre part, « les sociétés primitives ne conjurent pas la formation d'empire ou d'État sans l'anticiper, et ne l'anticipent pas sans qu'elle soit déjà là, faisant partie de leur horizon<sup>162</sup> » : les sociétés sans État ne sont pas des formations sociales disparues appartenant au passé (*cf.* la catastrophe ou le « malencontre » théorisé par Pierre Clastres<sup>163</sup>), mais ce qui continue de coexister sous la domination des États qui les capturent, et qui leur échappe d'une certaine manière. Si « l'axiomatique capitaliste internationale<sup>164</sup> » assure une isomorphie centralisée, ce n'est que parce qu'elle implique « une certaine polymorphie périphérique » et fait coexister des « formations sociales hétéromorphes » qui « ne constituent certes pas des survivances ou des formes transitionnelles<sup>165</sup> ». L'essence des périphéries doit être saisie de manière relationnelle en ce qu'elle conjugue des formes de « production capitaliste ultra moderne (pétrole, mines, plantations, biens d'équipement, sidérurgie, chimie...) » et « pré-capitalistes, ou extra-capitalistes » qui reposent sur une intégration tardive au sein du capitalisme (« inadéquation forcée de leur marché intérieur au

161. *Ibid.*

162. *Ibid.*, p. 542.

163. Pierre Clastres, « Liberté, malencontre, innommable », introduction à Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002, p. 247-267 ; voir p. 265 notamment.

164. Deleuze et Guattari, « 7000 av. J.-C. – Appareil de capture », *op. cit.*, p. 544.

165. *Ibid.*

marché mondial<sup>166</sup>»). Cette essence définie de manière relationnelle est celle du “tiers-monde”<sup>167</sup>, suscitée et organisée différemment selon les phases du capitalisme, par un marché mondial centré alimenté par une périphérie décentrée : « le capitalisme central a besoin de cette périphérie constituée par le tiers-monde, dans laquelle il installe une grande partie de son industrie la plus moderne, où il ne se contente pas d’investir des capitaux, mais qui lui fournit du capital ». Dans son aspect dé-colonial, la forme sociale polymorphe des États du tiers-monde résulte d’une « dépendance héritée de l’ancien colonialisme » et imposée pour assurer « une division internationale du travail<sup>168</sup> ».

Or, de ce point de vue, le capitalisme n’est pas du tout territorial, même à ses débuts, mais implique essentiellement une puissance de déterritorialisation fondée sur l’échange de la marchandise et la défense d’une conception du droit naturel à la propriété : « la propriété n’est plus celle de la terre ou du sol, ni même de moyens de production comme tels, mais celle de droits abstraits convertibles<sup>169</sup> ». Si bien que, au terme de son développement, l’anarchisme individualiste bourgeois consolidé par la pensée politique du droit naturel moderne (Hobbes, Locke, Kant, Hegel, etc.) mène à un ordre économique qui pourrait se passer d’État : « le capitalisme ne manque pas de cris de guerre contre l’État, non seulement au nom du marché, mais en vertu de sa déterritorialisation supérieure<sup>170</sup> ». De ce point de vue, le concept de déterritorialisation, utilisé dans la perspective d’une analyse du développement inégal et combiné du capitalisme, permet à Deleuze et Guattari de renforcer et relativiser les thèses de Samir Amin : « plus l’axiomatique mondiale installe

---

166. *Ibid.*

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, p. 581.

169. *Ibid.*, p. 567.

170. *Ibid.*

à la périphérie une haute industrie et une agriculture hautement industrialisée, réservant provisoirement au centre les activités dites post-industrielles (automation, électronique, informatique, conquête de l'espace, surarmement...), plus elle installe dans le centre aussi des zones périphériques de sous-développement, des tiers-mondes intérieurs, des Sud intérieurs<sup>171</sup> ». D'un côté, la disparition des conceptions coutumières et topiques du droit laisse place à la résurrection du droit civil romain qui fonde les déplacements « d'une énorme masse monétaire dite apatride, qui circule à travers les changes et les frontières, échappant au contrôle des États, formant une organisation œcuménique multinationale, constituant une puissance supranationale de fait, insensible aux décisions des gouvernements<sup>172</sup> ». Mais c'est qu'en fait, les États modernes, quelle que soit leur « forme devenue immanente », restaurent l'empire le plus absolu au moyen d'un assujettissement social (contractualisme pervers) et d'un asservissement machinique (différent pour chaque révolution industrielle)<sup>173</sup>. D'un autre côté, donc, dans la plus récente modernité, l'intégration de la périphérie dans le productivisme capitaliste et la logique du droit contractuel bourgeois auquel tout le monde a accès en droit mais non en fait, conduit, paradoxalement, à combiner la multiplication des statuts juridiques et l'abandon des axiomes de l'emploi au point d'opérer des ruptures de classe qui remettent en question les grandes oppositions marxistes traditionnelles entre la propriété et le travail, ainsi qu'entre la bourgeoisie et le prolétariat : l'intégration se fait au prix de l'exclusion de « "masses" de la population livrées à un travail précaire (sous-traitance, travail intérimaire ou noir), et dont la subsistance officielle est seulement assurée par des allocations d'État et des salaires précarisés »<sup>174</sup>.

---

171. *Ibid.*, p. 585.

172. *Ibid.*, p. 566.

173. *Ibid.*, p. 574-575.

174. *Ibid.*, p. 585.

Selon Deleuze et Guattari, le droit à la propriété privée et la valeur du productivisme capitaliste imposée au travail conduit à l'exclusion, dans la périphérie aussi bien que dans le centre, de zones « de sous-développement<sup>175</sup> ». Dans le centre, elle conduit à la constitution d'une marge intérieure (*emarginati*<sup>176</sup>), mais dans la périphérie aussi : « même une social-démocratie adaptée au tiers monde ne se propose certes pas d'intégrer toute une population misérable à un marché intérieur, mais bien plutôt d'opérer la rupture de classe qui sélectionnera les éléments intégrables<sup>177</sup> ». Envisagée ainsi, c'est bien dans la perspective d'une critique du développement et de l'intégration à celui-ci qu'est reprise l'analyse à forte résonance trotskyste du développement inégal et combiné du capitalisme par Deleuze et Guattari.

Le droit à la propriété privée et le contractualisme sur lequel il repose n'a de sens que dans l'optique d'une intégration excluante, et qui conduit peu à peu à dépouiller les peuples de leur qualité d'habitants au nom de la paix démocratique selon la formule de Paul Virilio que reprennent Deleuze et Guattari<sup>178</sup>. Une telle intégration excluante trouverait ses prémisses dans la création d'Israël et auparavant dans celle des États-Unis d'Amérique : dans ces deux cas, il s'est agi « de vider un territoire de son peuple, pour faire un bond en avant, quitte à faire venir une main-d'œuvre d'ailleurs<sup>179</sup> ». Aux États-Unis, nous disent Deleuze et Guattari, le colonialisme s'est heurté au fait que « les Indiens ne comprenaient même pas, et

---

175. *Ibid.*

176. *Ibid.*, p. 585, note 60 ; Deleuze et Guattari renvoient à ce sujet aux travaux de Mario Tronti et de Toni Negri, dans lesquels ils voyaient, au moment où ils publiaient ce livre (1980), quelque chose qui confirmait les thèses de Samir Amin sur le développement inégal et combiné du capitalisme.

177. *Ibid.*, p. 585.

178. *Ibid.*, p. 583. Pour la formule de Virilio, voir « Le mû », *L'insécurité du territoire*, *op. cit.*, p. 91 et note 1.

179. Gilles Deleuze et Elias Sanbar, « Les Indiens de Palestine », *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 180-181.

étaient inaptes à toute organisation de travail même esclavagiste», de sorte que «les Américains n'auraient importé tant de Noirs que parce qu'ils ne pouvaient pas utiliser les Indiens, qui se laissaient plutôt mourir<sup>180</sup>». Et de manière analogue, dans le cas d'Israël, l'idée était que «la terre n'appartient pas à ceux qui la possèdent mais à ceux qui la travaillent<sup>181</sup>»: s'il est «certain que l'histoire de l'établissement d'Israël est une reprise du processus qui a donné naissance aux États-Unis d'Amérique<sup>182</sup>», c'est que dans les deux cas, il s'agissait de faire «littéralement table rase de l'univers déjà là<sup>183</sup>». Mais ce phénomène étant loin de se limiter à la logique d'une seule langue ou d'un seul pays, on pourrait aussi penser à la manière dont les Indiens d'Amérique du Nord furent considérés comme des «étrangers venus d'ici<sup>184</sup>».

En définitive, l'analyse critique du capitalisme proposée dans *Mille plateaux* et qui va jusqu'à esquisser celle du développement de l'anarcho-capitalisme le plus récent, relativise la prétention à dégager selon une démarche purement déductive les lois universelles d'un ordre international immuable. La théorisation critique de la situation de l'ordre international proposée par Deleuze et Guattari, au début des années 1980, préfigure celle qui, tout en soulignant «les politiques et géopolitiques variables de la territorialisation

---

180. Deleuze et Guattari, «14. 1440 – Le lisse et le strié», *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 612. On retrouvera cette analyse plus tard chez Elias Sanbar: l'idée était celle «du remplacement des autochtones au point d'importer littéralement» des «classes exploitées, les esclaves noirs notamment»; Élias Sanbar, «Peaux-Rouges», *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, 2004, p. 145.

181. *Ibid.*, p. 147.

182. Deleuze et Sanbar, «Les Indiens de Palestine», *op. cit.*, p. 181.

183. Sanbar, *op. cit.*, p. 145.

184. Rémi Savard, «L'étranger venu d'ici», *Simon Harel, l'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ éditions, 1992, p. 99-102.

et de la déterritorialisation<sup>185</sup> », la voit comme la résultante d'une combinaison à visée économiquement intégrative de formes capitalistes issues des révolutions modernes et de formes précapitalistes dynastiques : l'inspiration trotskyste de *Mille plateaux*, sans doute impulsée par Guattari, se retrouve peut-être effectivement pour une part de nos jours dans la contestation marxiste du mythe westphalien sur lequel reposent les théories les plus courantes des relations internationales<sup>186</sup>. À cette seule différence, cependant, que chez Deleuze et Guattari, l'analyse du développement inégal et combiné du capitalisme depuis le Moyen Âge les mène surtout à insister sur l'importance des différentes étapes que sont les différents stades de la révolution industrielle pour comprendre la genèse de la situation politique internationale la plus récente : leur fil conducteur est celui de l'analyse de la transformation des dispositifs d'asservissement machinique et de leur rôle dans l'assujettissement social au droit de propriété contractualiste ou au contrat de type privatif. Certes, la situation internationale moderne peut être vue pour une part comme une continuation du Moyen Âge, mais c'est qu'elle rejoue d'autre part la coexistence entre formations sociales dynastiques et démocratiques déjà existantes dans les cités grecques antiques<sup>187</sup>,

---

185. Benno Teschke et Hannes Lacher, « The changing “logics” of capitalist competition », *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 20, n° 4, 2007, p. 578.

186. Voir Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, Francfort, Verso, 2013. Dans un but comparatiste, il serait possible de questionner le rapport de Félix Guattari à Trotski, comme le pense François Dosse (« Félix Guattari. Itinéraire psycha-politique : 1930-1964 », *op. cit.*, p. 48) : « Félix nous a initié à Trotski [selon Michel Cartry] ». Pour Guattari, « les analyses de Trotski » étaient « irréfutables sur le plan économique », bien que « les conséquences politiques et sociales » (développement) qu'il en déduisait faisaient problème ; Félix Guattari, « Les neuf thèses de l'Opposition de gauche (1966) », *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, p. 111.

187. Deleuze et Guattari, « Le plan d'immanence », *Qu'est-ce que la philosophie ?* *op. cit.*, p. 45-46 et note 7. Deleuze use aussi dans un autre texte des analyses de Jean-Pierre Vernant sur *Les origines de la pensée grecque* ; Gilles Deleuze,



autrement, et en fonction de nouveaux moyens d'asservissement technologique. Si bien que, dans la perspective proposée par *Mille plateaux*, nulle formation sociale n'est parfaite, et que chacune se distingue de l'autre en ce qu'elle se trouve confrontée à de nouvelles techniques d'asservissement. Au fond, l'anarcho-capitalisme lui-même peut être envisagé à la fois comme quelque chose de complètement neuf technologiquement et en même temps comme recombinaison d'une autre manière un ensemble d'éléments déjà présents lors de formations sociales qui le précédaient.

Il resterait à suivre l'évolution de l'analyse de l'état de chose politique néolibéral proposée par Deleuze et Guattari à la suite de *Mille plateaux*, tout autant que celle de la manière de concevoir ce qui peut échapper au totalitarisme dont ils nous parlent. D'une part, l'analyse de l'anarcho-capitalisme du point de vue d'une histoire du développement inégal et combiné du capitalisme se poursuit dans celle des sociétés de contrôle par Deleuze<sup>188</sup> et des sociétés d'intégration par Guattari<sup>189</sup> au point qu'elle se transforme en celle des racines capitalistes de la servitude informationnelle et communicationnelle dont rend compte *Qu'est-ce que la philosophie ?* Mais, d'autre part, à la question de savoir ce qui n'est pas totalitaire dans la perspective de cette analyse, c'est sans doute le fil conducteur du « *droit au désir*<sup>190</sup> » qui anime la classification conceptuelle des

---

« Remarques », *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1992, p. 249-250.

188. Deleuze, « *Post-scriptum* sur les sociétés de contrôle », *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 246.

189. Félix Guattari, « *Liminaire* », *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989, p. 9-26 ; voir aussi, du même, « *Vertige de l'immanence. Refonder la production d'inconscient* », *Qu'est-ce que l'écologie ? op. cit.*, p. 306.

190. Gilles Deleuze et Claire Parnet, « *Politiques* », *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 176. Deleuze cite un article de Guattari : « Les principaux signes de changement nous semblent [...] une crise liée à la montée d'une nouvelle sensibilité dans les masses, à l'émergence d'un nouveau type de lutte pour la "qualité de la vie" et non plus seulement pour le "niveau de vie", et [...] un nouveau type de revendications, relatif à ce qu'on pourrait appeler "le droit

signes deleuzienne depuis ses débuts qu'il faudrait suivre. *Mille plateaux* se propose « de redéfinir le socialisme » selon la perspective de la défense et de l'invention de modes d'existence orientés vers une figure renouvelée de l'artisan cosmique platonicien<sup>191</sup>, tout en prenant acte, déjà, de l'échec du socialisme et du communisme réels, de leur nationalisation et de leur bureaucratisation. Mais il resterait peut-être à comprendre la manière dont ce livre annonce la (re)découverte d'un éco-anarchisme, voire d'un éco-soviétisme (plus encore que d'un éco-socialisme<sup>192</sup>), fondé sur une autre conception de la juridicité ou encore de l'anti-juridisme que celui qui anime de manière apparemment diverse le néolibéralisme tant dans ses versions ordo-libérales qu'anarcho-capitalistes.

Il est vrai que si la lutte théorique pour réactualiser la figure modernisée et déconstruite de l'artisan cosmique platonicien n'est pas menée dans *Mille plateaux* sur le terrain de la juridicité d'une manière aussi claire que celle que l'on trouve dans la pensée politique de Whitehead (et qui reste l'une des principales sources de la leur<sup>193</sup>), il n'en demeure pas moins que c'est bien dans la lignée de la déconstruction du « sadisme » opérée par Deleuze dès sa *Présentation de Sacher-Masoch* qu'elle s'inscrit : celle ouverte par un anarcho-féminisme prôné par un Bakounine<sup>194</sup>, voire par un éco-féminisme dont il fait peu de doute aujourd'hui qu'il fut

---

au désir » ; Félix Guattari, « La Grande illusion. II - En deçà de l'État », *Le Monde*, 11 juillet 1977.

191. Deleuze et Guattari, « 1837 – De la ritournelle », *op. cit.*, p. 426.
192. Pour une telle redécouverte, voir Serge Audier, *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.
193. À ce sujet, voir Whitehead, « Aspects de la liberté », *Aventures d'idées, op. cit.*, p. 111-112. Sur le problème d'une approche déconstructive de l'artisan cosmique platonicien, voir aussi Serge Margel, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Éditions de Minuit, 1995.
194. Gilles Deleuze, « Du contrat au rite », *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 81.

inspiré par la critique radicale du contrat privatif menée par une Harriet Taylor et un John Stuart Mill<sup>195</sup> et dont les conséquences communistes et anarchisantes obsédèrent et contrarièrent la logique masculine libérale propriétaire privative d'un Hayek tout au long de son existence<sup>196</sup>. En ce sens, *Mille plateaux* reste bien aussi le livre d'une archéologie des différentes formes que peut prendre la polyphonie du politique, tant au niveau des relations micro-politiques qu'internationales, et confirme la préférence de Deleuze et de Guattari pour les expérimentations libertaires à tendances écologistes du communisme et du socialisme<sup>197</sup>, sans rien céder pour

195. Pour la récente découverte de l'importance de la pensée politique de John Stuart Mill sur celle de Sacher-Masoch, voir Leopold von Sacher-Masoch, *La Madone à la fourrure*, [Exergue], Paris, EPEL, 2011, p. 13: «Les contraires peuvent attirer mais seule l'harmonie maintient ensemble (Mill J.S., *The Subjection of Women*)». Sur le contrat de mariage signé par John Stuart Mill et Harriet Taylor de telle sorte qu'il soit considéré comme nul et non avenu, lire Serge Audier, «John Stuart Mill. Aux sources d'un éco-féminisme», *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, *op. cit.*, p. 621-625.

196. «En dépit du mal produit par son œuvre, l'on doit probablement pardonner beaucoup à Mill en raison de l'emprise qu'eut sur lui la femme qui est ultérieurement devenue son épouse. Lors de la mort de celle-ci, il écrivit que “ce pays a perdu le plus grand esprit qu'il incluait”, et plus tard dans un témoignage la concernant: “dans la noblesse de sa consécration au bien public... (elle) n'a jamais cessé de revendiquer la justice distributive parfaite comme le but final, ce qui impliquait un état de la société entièrement communiste, en pratique et en esprit, que ses institutions le soient ou pas”»; Friedrich A. von Hayek, «La complexité des problèmes d'interaction humaine», *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1988, p. 204; voir aussi Friedrich A. von Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1951.

197. Voir Gilles Deleuze, «Bartleby, ou la formule», *Critique et clinique*, X, Paris, PUF, 1993, p. 113. Pour Guattari, voir «La Grande illusion. I.- Au-delà de l'État», *Le Monde*, 9 juillet 1977: «Certains conseillers parmi les plus écoutés de l'entourage de François Mitterrand reprennent un vieux thème: “Au départ, il nous faut un parti fort, il nous faut même un État fort, pour créer par la suite les conditions de développement d'un mouvement autogestionnaire...” (!!!). Certes, la mode n'est plus au bolchevisme, mais on ne peut s'empêcher de penser que c'est avec ce type d'arguments qu'on a justifié naguère, dans la Russie révolutionnaire, la liquidation successive

autant à leurs défigurations libertariennes encore trop pleines de concessions à l'égard de la fonction paternelle<sup>198</sup> : bien que certaines critiques marxistes et critiques aient pu être tentées de préserver une certaine part de subjectivité dans la polyphonie politique qui oriente le droit au désir deleuzo-guattarien, en insistant sur la possibilité pour l'idée d'une image dogmatique stirnerienne de la pensée de devenir elle-même un véritable dogmatisme<sup>199</sup>, il reste bien difficile de ne pas se demander, après lecture de Deleuze et Guattari, si ce n'est pas encore l'Homme qui parle lorsque la défense de la propriété privée est en jeu. En ce sens, Deleuze propose bien avec Guattari un renversement du système kantien et une politique autre qu'anarcho-capitaliste : si les formes que prend cette dernière au niveau planétaire se fondent sur un mixte empirico-transcendental anthropologique et néolibéral sado-kantien, celle que l'on trouve dans *Mille plateaux* s'inscrit dans la lignée de celles qui cherchent des lignes de fuite au contractualisme privatif, parfois dans le contrat lui-même. Les problèmes posés par Deleuze et Guattari

---

des soviets, du pluralisme des partis, du pluralisme des tendances et de tous les sentiments dissidents. Il n'est pas question ici de faire un procès d'intention à la gauche, et on ne peut préjuger ce que serait son attitude si venaient à se développer des comités de base échappant à son contrôle. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, à l'étape actuelle, elle n'encourage nullement le développement d'un large mouvement autogestionnaire et que son électoralisme obsessionnel – "Pas de vagues jusqu'aux législatives" – la conduit à condamner implicitement tout ce qui pourrait ressembler, de près ou de loin, à des foyers de contre-pouvoir ».

198. C'est le risque propre au sadisme que pointait déjà Deleuze dans sa *Présentation de Sacher-Masoch* et sur lequel il reviendra dans son texte sur le *Bartleby* de Melville ; Deleuze, « Bartleby, ou la formule », *op. cit.*, p. 102, 103.
199. Voir Miguel Abensour, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de Philosophie*, vol. 45, n° 2, 1982 : « Comme Stirner dans *L'Unique et sa propriété* invite à lutter contre les formes sécularisées du sacré : État, Humanité, Classe, qui sont autant d'instances d'autodestruction du moi, ce à quoi la lecture d'Adorno invite me semble-t-il, c'est à ce que chacun d'entre nous, au lieu où il est, dans la fonction qu'il occupe, tente de déchiffrer le mensonge de la totalité, de l'objectivité, dans les moments, dans les manifestations qu'il en connaît et dont il est partie prenante ».

et l'anarcho-capitalisme semblent ainsi inverses : si pour l'un il s'agit de savoir comment le contrat privatif permet d'instituer la concurrence et la compétition de tous contre tous, pour les autres la question semble plutôt de savoir comment les brèches ouvertes dans le contractualisme privatif permettent de restituer « une vie pourvue de sensibilité » au corps politique<sup>200</sup> – « une vie réelle qui le distingue du corps de l'État<sup>201</sup> », plus anémique que nominale, générale, ou bien même que transgressive.

### Bibliographie

- Abensour Miguel, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de Philosophie*, vol. 45, n° 2, 1982.
- Alliez Éric et Maurizio Lazzarato, « Introduction. À nos Ennemis », *Guerres et Capital*, Paris, Amsterdam, 2016.
- Althusser Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 2011.
- Althusser Louis, « Chacun peut-il philosopher ? [1958] », *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p. 327-337.

- 
200. Gilles Deleuze, *Cours sur Rousseau (Sorbonne)*, Paris, Bibliothèque de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, 1959-1960. Ce cours nous place devant un institutionnalisme rousseauiste éloigné de ses interprétations scolaires habituelles ; Deleuze s'y intéresse à l'idée formulée par Rousseau d'une « restitution immédiate » (p. 23) ou « instantanée » (p. 25) du Contrat social qui prendrait en compte l'existence politique d'une « vie pourvue de sensibilité » (p. 26) ainsi qu'une législation opérant « du dehors » (p. 12-27). Cette lecture se fonde sur le chapitre IV du Livre III du *Contrat social* de Rousseau (« De la Démocratie »), de même que sur son chapitre I, plus conseiller (« Du Gouvernement en général »).
201. Jean-Jacques Rousseau, « Du Gouvernement en général », *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 100. Une expérimentation conceptuelle de la chimie particulière du corps politique pensé par Rousseau dans ce chapitre a été proposée par Bruno Bernardi, en des termes proches du corps sans organe conceptualisé par Deleuze et Guattari ; Bruno Bernardi, « La place des référents scientifiques dans l'invention conceptuelle : une étude de cas », dans Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, p. 293-311.

- Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme. Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972.
- Audier Serge, *La société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.
- Baillargeon Normand, *L'ordre moins le pouvoir. Histoire et actualité de l'anarchisme*, Paris, Agone, 2008.
- Bensaïd Daniel, « Faut-il défendre l'université? Entre contraintes marchandes et utopie académique », *ContreTemps* (Nouvelle série), n° 3, 2009, p. 35-46.
- Bernardi Bruno, « La place des référents scientifiques dans l'invention conceptuelle: une étude de cas », dans Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, p. 293-311.
- Bradbury Ray, *Fahrenheit 451*, Paris, Denoël, 1953.
- Bull, Hedley, « Society and Anarchy in International Relations », dans Herbert Butterfield et Martin Wright (dir.), *Diplomatic Investigations: Essays in the Theory of International Relations*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968, p. 35-50.
- Chestov Léon, *La philosophie de la tragédie. Dostoïevsky et Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1966.
- Clastres Pierre, « Liberté, malencontre, innommable », introduction à Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002, p. 247-267.
- Clausewitz Carl von, *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955.
- Colombel Jeannette, *Deleuze épars, approches et portraits*, Paris, Hermann, 2005.
- Deleuze Gilles, *Cours sur Rousseau (Sorbonne)*, Paris, Bibliothèque de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, 1959-1960.
- Deleuze Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

- Deleuze Gilles, « Cours du 19 mars 1983 (2) », *La voix de Gilles Deleuze en ligne*, Paris, Université Paris 8 ([http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=313](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=313)).
- Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- Deleuze Gilles, « La pensée et le cinéma », *Cinéma 2 – L'image-temps*, VII, Paris, Minuit, 1985.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Deleuze Gilles, *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Paris, Seuil, 1992.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1998.
- Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000.
- Deleuze Gilles, *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2009.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1 – L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 – Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- Deleuze Gilles et Claire Parinet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- Deleuze Gilles et Elias Sanbar, « Les Indiens de Palestine », *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 179-184.
- Dosse François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Droit, Roger-Pol, « "C'est une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour" : Deleuze, Arafat et quelques pierres », *Pardès*, n° 45, 2009, p. 155-162.
- Faye Jean-Pierre, « Les énoncés économiques et l'économie des énoncés », *Langages totalitaires. Critique de la raison/l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972, p. 664-676.

- Forest Denis, « Identité et relation. Locke et les qualités de troisième espèce », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Le tout, les qualités, l'occasion*, tome 189, n° 4, Paris, PUF, 1999, p. 467-479.
- Foucault Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Foucault Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France de 1976*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997.
- Foucault Michel, « La pensée du dehors », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 546-567.
- Foucault Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France [1978-1979]*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- Friedman David, *Vers une société sans État*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Friedman Milton, *Capitalisme et liberté*, Paris, Leduc.S, 2010.
- Friedman Milton et Rose, *La liberté du choix*, Paris, Belfond, 1980.
- Graeber David, *Bureaucratie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015.
- Groupe d'Information sur les Prisons, *Intolérable [1971-1972]*, prés. Philippe Artières, Paris, Gallimard, 2013.
- Guattari Félix, « La Grande illusion – I. – Au-delà de l'État », *Le Monde*, 9 juillet 1977.
- Guattari Félix, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.
- Guattari Félix, « La philosophie est essentielle à l'existence humaine ». *Entretien avec Antoine Spire*, Paris, Éditions de l'Aube, 2002.
- Guattari Félix, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003.
- Guattari Félix, *Lignes de fuites. Pour un autre monde de possibles*, Paris, Éditions de l'Aube, 2011.
- Guattari Félix, *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?* Paris, NeL, 2013.
- Hayek Friedrich A., *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1951.
- Hayek Friedrich A., *La présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, Paris, PUF, 1988.
- Hayek Friedrich A., *La Constitution de la liberté*, Paris, Litec, 1994.



- Hayek Friedrich A., *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, Paris, PUF, 2013.
- Hayek, Friedrich A., *La route de la servitude*, trad. G. Blumberg, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2014 [1944].
- Hobbes Thomas, *Léviathan*, Paris, Folio, 2000.
- Jaulin Robert, *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil, 1970.
- Kant Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique*, Paris, Vrin, 2007.
- Kleinbach Russell L., *Marx via process: Whitehead's Potential Contribution to Marxian Social Theory*, Washington, University Press of America, 1982.
- Kœnig Gaspard, « Deleuze, anarcho-capitaliste ? » *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze. Un système kantien, une politique anarcho-capitaliste*, Leçon 19, Paris, Ellipses, 2013.
- Koenig Gaspard, « Lettre aux libéraux-conservateurs et aux libertariens », *Le Figaro*, 4 mai 2015.
- Lacan Jacques, *Écrits*, II, Paris, Seuil, coll. « Points », 1971 [1966].
- Lemieux, Pierre, *L'anarcho-capitalisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1988.
- Margel Serge, *Le Tombeau du dieu artisan*, Paris, Éditions de Minuit, 1995.
- Marcuzzi Max, « La machine de guerre nomade », dans Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle. Un projet philosophique*, Paris, Vrin, 2007.
- Markovits Andrei S., Seyla Benhabib et Moishe Postone, « Rainer Werner Fassbinder's Garbage, the City and Death: Renewed Antagonisms in the Complex Relationship between Jews and Germans in the Federal Republic of Germany », *New German Critique*, n° 38, 1986, p. 3-27.
- Merleau-Ponty Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- Mill John Stuart, *The Subjection of Women*, New York, Appleton, 1869.

- Mises Ludwig von, *La bureaucratie*, Paris, Médicis, 1946.
- Mises Ludwig von, *L'action humaine. Traité d'économie*, trad. R. Audoin, Paris, PUF, 1985.
- Nozick Robert, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 2012.
- Paltrinieri Luca, « Quantifier la qualité. Le "capital humain" entre économie, démographie et éducation », *Raisons politiques*, numéro thématique *Les néolibéralismes de Michel Foucault*, 2013, vol. 4, n° 52, p. 107.
- Renault Matthieu, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*, Paris, Amsterdam, 2014.
- Revel Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Robert Laffont, 2013.
- Rothbard Murray, *For a New Liberty: A Libertarian Manifesto*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2006 [1973].
- Rothbard Murray, *L'Éthique de la liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- Rothbard Murray, *Man Economy and State: A Treatise on Economic Principles with Power and Market: Government and the Economy*, Auburn, AL, Ludwig von Mises Institute, 2001.
- Rothbard Murray, *Économistes et charlatans*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Rousseau Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- Sacher-Masoch Leopold von, *La Madone à la fourrure*, Paris, EPEL, 2011.
- Sanbar Elias, *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Paris, Gallimard, 2004.
- Sartre Jean-Paul, « Situation de l'écrivain en 1947 », *Qu'est-ce que la littérature ?* IV, Paris, Gallimard, 1948.
- Savard Rémi, *Simon Harel, l'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ éditions, 1992.
- Teschke Benno et Hannes Lacher, « The changing "logics" of capitalist competition », *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 20, n° 4, 2007, p. 565-580.

- Teschke Benno, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, Francfort, Verso, 2013.
- Villani Arnaud, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- Virilio Paul, *L'insécurité du territoire*, Paris, Galilée, 1993.
- Virilio Paul, *Vitesse et politique*, Paris, Galilée, 1977.
- Waltz Kenneth, *Theory of International Politics*, Long Grove, Waveland Press, 2010.
- Welten Willibrord s.j., « Whitehead, Einstein, et la théorie de la relativité. L'uniformité de l'espace-temps », *Gregorianum*, vol. 61, n° 1, 1980, p. 77-95.
- Whitehead Alfred North, *Aventures d'idées*, Paris, Cerf, 1993.
- Whitehead Alfred North, *Modes de pensée. Quatrième conférence*, Paris, Vrin, 2004.
- Zourabichvili François, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.
- Zourabichvili François, *La littéralité et autres essais sur l'art*, présentation A. Sauvagnargues, Paris, PUF, 2011.
- Zourabichvili François, « Enfance et mémoire », *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

## POSTFACE

---

### VERS DELEUZE

*S'approcher ou se placer de façon à voir,  
n'est-ce pas devenu le plus grand des dangers ?*

**U**n autre ouvrage sur Deleuze, Deleuze et Guattari ! N'y en a-t-il pas déjà assez, un surplus suffisant ? Que croyez-vous apporter de nouveau à la compréhension de la pensée du philosophe ou des deux penseurs ? D'ailleurs, qu'est-ce que le commentaire en général apporte à la réflexion philosophico-politique ? Les reproches semblent d'autant plus motivés qu'il n'y a pas dans cet ouvrage de contributions de spécialistes, de commentateurs reconnus. Personne à tout le moins ne revendique ce statut. Plutôt une bonne nouvelle !

Il n'est pas facile de comprendre ces désapprobations. On ne sait pas trop comment il faut réagir sans tomber dans le piège de chercher à justifier le travail accompli. L'indifférence m'apparaît la seule attitude possible à chaque fois qu'on essaie de freiner, de diminuer ou d'interdire les chemins de la pensée, quelle que soit la trajectoire choisie. Soyons serein et continuons à faire ce que doit sans se soucier de qui condamne et des raisons qu'il invoque. Nous n'avons pas à reproduire cette forme de violence symbolique qui consiste à saluer, à récompenser ou à rejeter une production parce qu'elle ne répond qu'imparfaitement ou pas du tout, selon certains, aux critères supposés du travail intellectuel et de la pensée. On n'a pas non plus à louer ou à encenser le travail parce qu'on le juge bon ou excellent selon des critères souvent obscurs. Même

logique, même résultat. Cette *harangue* n'a aucune raison d'être; elle participe d'un système qui nuit vraiment au travail intellectuel et au développement de la pensée. On a une seule certitude, mais assez peu réjouissante pour plusieurs. La pensée n'a rien à faire de tels critères ni des injonctions à se taire, à n'être que des disciples ou des militants ou à distribuer des louanges qui ne sont au service que de la vanité et de l'orgueil.

\* \* \*

Nous avons choisi collectivement d'aller *Vers Deleuze*, Deleuze et Guattari. Nous nous sommes souvent réunis, nous avons lu avec appétit, quelquefois paresseusement, d'autres fois attentivement, discuté avec animation, avec beaucoup d'humour et surtout nous avons partagé une expérience. Cette expérience – rare dans un milieu universitaire – tient à une volonté commune, forte et résiliente, de partager pour apprendre, pour éprouver, à l'aide de textes philosophiques, littéraires, quelque chose comme une communauté vivante, ouverte et sans autorité constituée, avec ses préjugés, ses attentes diverses, ses intérêts de lecture souvent opposés, confrontés, mais toujours animés d'une appétence qui se développe grâce à elle.

Le mot n'a plus bonne presse; dans le milieu académique, on ne l'aime déjà pas beaucoup; il ne vaut même pas la peine de souligner qu'en politique, c'est encore pire. On préfère le savant, l'érudit, l'expert, la réalisation individuelle au collectif; en somme, celui qui est parvenu à s'imposer comme une figure de la pensée. Devenir un nom propre est recherché avec avidité en oubliant qu'une fois atteint, il n'a plus rien à offrir. Les noms propres défendent et protègent leur statut; ils ne partagent pas beaucoup. Le temps leur manque, trop préoccupés à soigner leur apparence et leur place supposée dans l'histoire. On a déjà oublié Sartre, Camus, Aron, Mill et de nombreux autres. Le nom propre n'est plus lié au développement des connaissances; il n'intéresse plus que les sociologues de la connaissance, les commentateurs et les disciples. Tous inutiles. Le

nom propre n'est qu'un signe qui s'efface avec le temps, vite remplacé par d'autres présomptueux.

L'individu n'est qu'une part insignifiante d'une communauté vivante qui cherche à apprendre, à se développer et à partager grâce au dialogue. L'objet qu'a discuté notre communauté est moins important que l'échange ouvert et sans contrainte qui s'est créé. Deleuze ou Deleuze et Guattari est un prétexte moins pour parler de philosophie politique que pour échanger et éprouver la pensée de chacun. Discuter de philosophie politique n'a que peu d'intérêt si celle-ci n'est pas au cœur d'une communauté vivante. À quoi sert de «laïusser» sur un auteur si, en fin de compte, chacun en sort seul. Tous, nous avons appris sur nous-même, sur ce qu'on peut faire ensemble et beaucoup sur la philosophie politique de Deleuze et Deleuze et Guattari. L'expérience a été variée, différente, toujours respectueuse et intelligente. Je crois qu'on peut dire que cette communauté a fait preuve d'une grande générosité herméneutique.

La communauté, il faut l'imaginer, pour notre propos, comme un lieu caractérisé par certains usages et/ou par un événement. L'événement, c'est-à-dire ce qui surgit. Le mot renvoie aussi à contingence. On ne sait pas ce qui nous attend ; on ne sait jamais d'avance ce qui va saillir. Ce chaos est tout ce qu'il y a de plus fascinant. On y découvre nos limites ; on voit surtout ce qu'on n'attend pas. On découvre des chemins inattendus, des routes étranges, des sentes étroites et périlleuses mais combien riches et excitantes. Ces détours, ces égarements permettent à leur manière de penser, de réfléchir à beaucoup plus que ce que le mot *penser* dans le corpus académique désigne. Les chemins empruntés pour comprendre, saisir un mot, une phrase ou encore, plus difficile, une idée sont innombrables. L'erreur serait de vouloir les baliser sous prétexte qu'on parle d'autres choses, qu'on ne fait plus de philosophie, qu'on s'égare dans des considérations futiles, superficielles ou insignifiantes ou qu'on a déjà dit ou fait ce type de choses.

Le pire est de croire à une vérité du texte. Rien n'interdit de la chercher, mais cette quête ne doit jamais empêcher d'autres recherches, d'autres aspirations. Dès qu'on dit vérité, des chemins se ferment, des routes se barrent; la pensée s'organise selon des règles qui, jusqu'ici, n'ont pas toujours conduit à réfléchir ni à apprendre, loin s'en faut. En fait, on a l'impression plutôt que la vérité fait écran à la pensée et à la réflexion. On comprend que ses défenseurs lui accordent tant d'importance; ils se croient, en se posant comme dénicheurs de la vérité, supérieurs. C'est à ce moment qu'ils deviennent moralistes. Contrairement à la croyance générale, la réflexion ne se fait jamais seul. En communauté, les idées, le dialogue, ouvrent des espaces à la pensée qui paraît inimaginable. Le mot *dialogue*, un des usages de la communauté, lorsqu'on le décompose, *διά*, par ou entre, et *λόγος*, parole ou raison, peut se traduire ainsi: *parole agissante qui traverse*<sup>1</sup>. Le dialogue est le moteur de la communauté si on l'entend comme parole agissante. Autrement dit, il faut y voir quelque chose, dans cette communauté de lecture, comme une manière de «[...] suivre une pensée à travers la parole». Suivre une pensée a certainement le sens de l'accompagner là où elle va, là où elle peut aller et peut-être même, c'est plus difficile à imaginer, là où elle ne pense pas encore aller ou ne croit pas être capable d'aller. Difficile à imaginer, en effet, tant notre croyance aux limites de l'interprétation est un frein nécessaire, croit-on, aux dérives et aux dérapages interprétatifs. Méfions-nous de ceux qui ont trop d'imagination, dit-on parfois; c'est un mot d'ordre trop souvent entendu. On ne peut pas dire, s'exaspèrent les défenseurs de l'ordre et de l'autorité, n'importe quoi à propos d'un texte, d'une œuvre, d'une toile, ou d'un film. Malgré cela, on voit mal où est le sacrilège! Égarer les gens, les rendre confus, sombrer dans le relativisme, des tares seulement pour ceux qui croient à la

---

1. Voir Paul Feyerabend, *Dialogues sur la connaissance*, Paris, Seuil 1996. Dans cet ouvrage, on trouve plusieurs exemples de l'importance du dialogue, *διάλογος*, et surtout de la diversité des personnes en présence.

vérité. Pour qui vit en société, il voit que la science plus que d'autres discours, en égare plus d'un, rend le monde plus confus et oppose au relativisme le dogme d'une vérité... imparfaite.

Le dialogue, il faut le souligner, n'a rien à avoir avec l'éristique, avec la volonté d'avoir raison. Le dialogue transforme tous ceux qui y participent car, par lui, on suit le chemin de la pensée. À plusieurs, il est plus facile de percer la parole, le discours, peu importe sa difficulté. On parcourt plus intensément une pensée, un texte, une toile, une représentation ou un film car il n'y a ni frein, sauf à vouloir en imposer aux membres de la communauté, ni limite à l'interprétation.

La communauté a ceci d'agaçant pour plusieurs qu'elle nie les individualités. Les individus se perdent dans la masse qui les consomme sans modération, en leur laissant croire, c'est le prétexte de leur consommation, qu'ils sont importants, qu'ils comptent pour quelque chose dans la vie collective. L'ironie des gens échappe aux grands individus. Qui parmi les hommes, peut se dire ou se croire important? Il y en a toujours, on le sait bien, pour revendiquer le titre. On peut toujours le proclamer, mais qu'apporte celui-ci? Une autoproclamation n'a guère de valeur; la cooptation d'un groupe restreint – de vaniteux – à peine plus. Appartenir à un groupe de cette nature n'est, en fin de compte, que le rassemblement de gens de la même espèce. Le résultat: un peu plus d'amour-propre, beaucoup moins de connaissance, rien pour la vie collective. Les membres de la communauté ne sont jamais dupes de ceux qui portent des titres. L'expert est aujourd'hui l'individu le moins crédible de la communauté tant ses propos copient, reproduisent, ceux des forces politiques dominantes. Une communauté n'aime jamais l'autorité et qui n'aime pas l'autorité ne se prétend ni expert ni savant.

La communauté exaspère aussi par le peu d'importance qu'elle accorde à ce qui ne la fait pas grandir. Elle ne sépare jamais la théorie de la pratique. Les progrès de la théorie ne sont pas, malgré



ce que l'on a pu nous faire savoir, son progrès. Les deux, théorie et pratique, sont liées, comme le sont la connaissance et la vie, non pas sur le modèle du développement. Il n'y a pas de progrès de la connaissance et encore moins de la société si le mot veut bien dire, à tort, perfectionnement de l'humanité. Deux mille ans d'histoire humaine ont fait la preuve que cette voie n'a jamais été empruntée par l'être humain. Le progrès en ce sens pourrait se résumer à la découverte saisissante de nouvelles façons, de nouvelles technologies de destruction. On détruit et on tue de mieux en mieux et plus efficacement<sup>2</sup>. C'est à cela que se résume, pour l'essentiel, le progrès.

La communauté cherche d'abord à se comprendre, à s'accepter et à permettre à chacun d'exister à sa manière. Ce qui est loin d'aller de soi. Et pourtant on le sait maintenant, c'est une condition essentielle à l'apprentissage et au développement des connaissances. On ne peut défendre sérieusement l'idée qu'une seule personne a plus de connaissances que plusieurs, qu'elle est capable de considérer divers angles d'étude, de considérer des points de vue divergents et de les accepter.

Une communauté d'interprétants ne s'effraie pas de cela. C'est son cœur vivant et elle continue à vivre grâce à cela sans espoir de parvenir à une entente commune sur tout ou même sur des aspects futiles de la vie. La futilité, rappelons-le pour les ignorants, n'est pas ce qui est inutile, insignifiant. La futilité, en latin *futilis*, veut dire ce qui laisse échapper ce qu'il contient, qui fuit. Le futile envisagé ainsi est au cœur de la vie sociale ; il l'anime en motivant la recherche et l'apprentissage. Certains de nos échanges auraient pu paraître futiles, ils ont été parmi les plus enrichissants – mais pas

---

2. Certains débiles parlent de guerre propre, de bombes intelligentes, d'avions invisibles, etc. Ce sont là les arguments du progrès, cacher ou diminuer l'importance des individus assassinés par les États. Dommage collatéral est certainement l'une des expressions les plus cyniques qui existent. Que dire de la médecine occidentale qui, loin de soigner les gens, leur inflige de nouvelles souffrances ?

toujours. Le futile nous a permis de rire, de débattre, d'ouvrir sur d'autres horizons quelquefois étranges, très souvent fertiles. Jamais, il ne nous a fait peur et s'il nous a égarés, on s'est vite retrouvés sur de nouvelles pistes stimulantes. Connaître quelque chose reste une croyance qu'on peut ou non partager. Que celle-ci soit mieux justifiée, rationnellement, ne veut absolument pas dire qu'elle est plus profitable à la vie sociale, ni même qu'elle est plus vraie<sup>3</sup>. Une fois encore, l'histoire a prouvé des milliers de fois le contraire.

Que faut-il retenir de cette communauté? Plusieurs choses, et la première consiste à se demander si ce n'est pas là une manière efficace, très efficace, d'apprendre, d'explorer un texte, une œuvre par mille chemins. Le dialogue ouvert, disséminé, dispersé rend possible ce que la leçon magistrale interdit, si passionnée soit-elle<sup>4</sup>. En fin de compte, même si la mesure reste très difficile, chacun y a gagné doublement. Il a plus appris et il activement participé à une communauté vivante. Chacun est venu sans contrainte, animé de nouvelles idées, cherchant à les exposer, les défendre avec ardeur en acceptant toujours d'être contredit et même de changer d'idées, de se disposer différemment. Chacun a contribué, à sa façon, de manière active, à la production de connaissances.

- 
3. Une croyance rationnellement justifiée signifie qu'on a de bonnes raisons d'y croire et qu'on peut fournir ces raisons. Le problème, comme toujours, vient qu'on choisit les raisons qui justifient sans expliquer vraiment pourquoi avoir choisi celles-ci et non pas d'autres. Il y a mille raisons de croire et autant de ne pas croire. On ne demandera pas aux faits de trancher ce type de débat sachant qu'ils sont des constructions – symboliques – justifiant nos croyances.
  4. Si la passion fait foi d'un bon enseignement, c'est tout simplement que la connaissance et celui qui la diffuse ont perdu de leur légitimité. En fait, elle importe très peu; l'important dans l'apprentissage, c'est comment sont disposés la communauté et les membres qui s'apprentent à le recevoir. Si l'enseignant a un rôle, c'est celui de s'effacer. Il n'est pas là pour donner un spectacle comme on l'entend souvent, il est membre d'une communauté qui cherche à se disposer à dialoguer ensemble. La farce ne remplacera jamais le savoir commun.

On a expérimenté une nouvelle manière d'apprendre et, le plus important, qu'il était possible de vivre en communauté de manière respectueuse, égalitaire. Sur Deleuze et Deleuze et Guattari, cet ouvrage en fait foi, on a beaucoup appris. Sommes-nous pour autant devenus des spécialistes ? Certainement pas ! Quel intérêt y aurait-il à ce que ce soit le cas ? Aucun, car ce n'est jamais ce que cherche une communauté. Elle vise tout au plus à faire de chacun de nous une personne ouverte, respectueuse, plus humble mais mieux préparée à la vie collective. C'est merveilleux de voir que la connaissance peut y contribuer.

## NOTICES BIOGRAPHIQUES

**Laurent Alarie** est candidat au doctorat à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa. Son projet de thèse porte sur l'étude des élites économiques et des liens qu'elles entretiennent avec le champ politique au Québec. Ses intérêts portent notamment sur les nouvelles perspectives critiques, dont les théories néomarxistes et postmarxistes. Son dialogue critique avec Deleuze et Guattari porte essentiellement sur la teneur des critiques postmarxistes du capitalisme et du néolibéralisme.

**Aurélien Chastan** poursuit un doctorat en pensée politique à l'Université d'Ottawa, qui devait être initialement soutenu en philosophie à l'Université de Paris Ovest-Nanterre-La Défense: *Deleuze, la révocation du contrat social? Lectures critiques d'une philosophie élémentaire des révolutions et des institutions*. Il est présentement professeur à temps partiel à l'Université Saint-Paul (Ottawa). Ses recherches portent sur la politique du désir conceptualisée par Gilles Deleuze et Félix Guattari tout autant que sur les reprises critiques auxquelles elle a donné lieu (Miguel Abensour, Gilles Châtelet, Maurizio Lazzarato, Giorgio Passerone, Fredric Jameson, René Schérer, Bernard Stiegler, Jean-Noël Vuarnet, François Zourabichvili, etc.)

**Yves Couture** est professeur de pensée politique au département de science politique de l'uqam. Il a co-dirigé avec Marc Chevrier et Stéphane Vibert *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, paru aux Presses universitaires de Rennes en 2015.

**Nichola Gendreau-Richer** est candidat au doctorat à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa et étudiant-chercheur au Centre d'étude en pensée politique de l'Université du Québec à Montréal. Ses intérêts de recherche portent sur des enjeux tels que

l'identité, la dialectique et le travail, approchés à partir de l'hégéliano-marxisme et de la pensée critique au sens large. Il a contribué à l'ouvrage collectif *Un système sans qualité* (M éditeur, 2017).

**Sylvie Goupil** est chargée de cours au département de science politique de l'uqam où elle enseigne les idées politiques. Elle poursuit des recherches visant à mettre en perspective l'apport des auteurs se situant dans la mouvance dite postmoderne, notamment en vue de définir une manière de conceptualiser autrement les catégories modernes que sont l'État, la citoyenneté et la démocratie. Elle a publié « La constellation postmoderne. Décentrer le politique pour penser le politique » dans l'ouvrage intitulé *Ceci n'est pas une idée politique. Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques*, sous la direction de Dalie Giroux et Dimitrios Karmis.

**David Hébert** est actuellement étudiant au doctorat en philosophie à l'uqam. Sa thèse porte sur les divers rapports entre la matière et la création chez Gilles Deleuze. En parallèle, il enseigne depuis 2012 la philosophie au collège Ahuntsic. En 2013, il a publié le roman *Le récital des décadents* aux Éditions Sémaphore. Ses principaux intérêts portent sur l'esthétique, la métaphysique classique, la philosophie de l'existence et le rôle de l'intuition dans la création artistique et philosophique.

**Jean-Sébastien Laberge** est candidat au doctorat à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa et au laboratoire Histoire des Arts et des Représentations de l'Université Paris-Nanterre. Après s'être intéressé à l'appropriation deleuzienne de Spinoza, ses recherches portent maintenant sur l'écosophie de Guattari et son engagement au sein du parti *Les Verts*, notamment en regard des enjeux liés à la diversité. Dans cette perspective, il est l'auteur de « Heterogenesis, Ecosophy and Dissent » dans le recueil *Schizoanalysis and Ecosophy. Reading Deleuze and Guattari* édité par C.V. Boundas chez Bloomsbury. Membre du comité éditorial

du journal numérique quadrilingue *La Deleuziana*, il a édité le 5<sup>e</sup> numéro intitulé « Machine de guerres à ritournelles terrestres ».

Docteur en philosophie (titre de la thèse : *La lecture deleuzienne de Spinoza. Ou comment Deleuze inscrit sa philosophie de la différence dans l'histoire de la philosophie*), **Francis Lapointe** se spécialise en philosophie française contemporaine et sur les questions de la constitution de la subjectivité. Chargé de cours à l'Université de Sherbrooke et à l'Université Laval, il a notamment publié des articles sur Gilles Deleuze (« Que faire avec Deleuze ? ») et sur Michel Foucault (« À la recherche du politique dans la pensée de Michel Foucault »).

**Lawrence Olivier** est professeur de pensée politique et d'épistémologie au département de science politique de l'uqam.

**Alexis Richard** détient un postdoctorat en philologie classique de l'Université Paris 4 et un doctorat en philosophie politique de l'uqam. Ses travaux portent sur l'éthique et la violence dans l'espace public des démocraties anciennes et modernes. Il cofonde en 2016 l'*Institut Grammata*, pionnier au Québec dans le domaine des services linguistiques, méthodologiques et de tutorat spécialisés en sciences humaines et sociales. Ses publications récentes portent sur *Démosthène et la joute oratoire* (2015, 2018) et sur le vocabulaire employé dans l'actualité québécoise (2016, 2017).

**Martin Robert** termine un doctorat en histoire à l'Université du Québec à Montréal (uqam) et au Centre Alexandre-Koyré d'histoire des sciences (cnrs-Paris). Sa thèse porte sur l'histoire des dissections anatomiques dans le Québec du XIX<sup>e</sup> siècle. Soutenues par une bourse Vanier du crsh, ses recherches portent plus généralement sur l'histoire du corps humain mort au XIX<sup>e</sup> siècle, dans ses dimensions politiques, culturelles et médicales. En 2017, il a fait paraître dans la revue *Mortality* un article en deux parties, co-écrit avec Laura Tradii et intitulé *Do we deny death?*



## Titres parus

- Rousseau Anticipateur-retardataire.*  
*Les grandes figures du monde moderne.*  
*L'autre de la technique.*  
*Comment l'esprit vint à l'homme ou l'aventure de la liberté.*  
*L'éclatement de la Yougoslavie de Tito. Désintégration d'une fédération et guerres interethniques.*  
*Kosovo : les Mémoires qui tuent.*  
*La guerre vue sur Internet.*  
*Charles Taylor, penseur de la pluralité.*  
*Mondialisation : perspectives philosophiques.*  
*La Renaissance, hier et aujourd'hui.*  
*La philosophie morale et politique de Charles Taylor.*  
*Analyse et dynamique. Études sur l'œuvre de d'Alembert.*  
*Le discours antireligieux au XVIII<sup>e</sup> siècle Du curé Meslier au Marquis de Sade.*  
*Enjeux philosophiques de la guerre, de la paix et du terrorisme.*  
*Souverainetés en crise.*  
*Une éthique sans point de vue moral. La pensée éthique de Bernard Williams.*  
*L'antimilitarisme : idéologie et utopie.*  
*La démocratie, c'est le mal.*  
*Michel Foucault et le contrôle social.*  
*Tableaux de Kyoto. Images du Japon 1994-2004.*  
*La révolution cartésienne.*  
*Aux fondements théoriques de la représentation politique.*  
*John Rawls. Droits de l'homme et justice politique.*  
*Les signes de la justice et de la loi dans les arts.*  
*Matérialismes des Modernes. Nature et mœurs.*  
*Philosophies de la connaissance.*  
*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume I Jurisprudence.*  
*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume II Assemblée constituante.*  
*La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique. Volume III Économie politique. Suivi des Observations de Jefferson sur la Virginie.*  
*L'homme est né libre... Raison, Politique, Droit. Mélanges en l'honneur de P.-M Vernes.*  
*L'art de lire des philosophes modernes.*  
*Progrès et action collective. Portrait du méliorisme aux États-Unis.*





# VERS DELEUZE

## NATURE, PENSÉE, POLITIQUE

Par-delà les effets de mode et les motifs politiques qui ont pu aider ou nuire à sa réception, l'œuvre de Gilles Deleuze semble plus que jamais mobilisée et retravaillée dans des domaines étonnamment divers de la pensée contemporaine. Notre ouvrage s'inscrit dans ce contexte vivant par une série d'études et de dialogues critiques centrés sur trois aspects fondamentaux : les propositions deleuziennes pour une philosophie de la nature, ses propositions sur le statut et le propre de la pensée et, enfin, les horizons politiques d'une œuvre protéiforme. Trois aspects par lesquels cet esprit classique qu'était aussi Deleuze retrouvait peu ou prou la tripartition stoïcienne de la philosophie. Mais trois aspects désormais traversés par une même intuition et une même visée : l'élaboration systématique de cette *pensée de la différence* qui hante notre époque.

YVES COUTURE est professeur de pensée politique au département de science politique de l'UQAM. Il a co-dirigé avec Marc Chevrier et Stéphane Vibert *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, paru aux Presses universitaires de Rennes en 2015.

LAWRENCE OLIVIER est professeur de pensée politique et d'épistémologie au département de science politique de l'UQAM.

Disponible en version numérique

Illustration de la couverture : iStockphoto

