

COLLECTION
« CERCLE DE PHILOSOPHIE »

Faire l'idiot

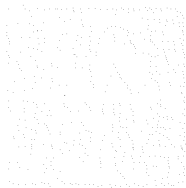
Philippe Mengue

Faire l'idiot

La politique de Deleuze



Germina



Éditions Germina, février 2013

ISBN : 978-2-917285-41-1

Dépôt légal : premier trimestre 2013

Faire l'idiot ça a toujours été une fonction de la philosophie

Gilles Deleuze

Introduction

Ce titre pourrait apparaître comme une provocation ; il n'en est rien. La politique deleuzienne a pour objectif la libération des possibilités de vie qui restent emprisonnées par une organisation sociale déterminée. Et pour échapper aux puissances de contrôle et de répression, Deleuze, selon nous, dirait qu'il conviendrait de faire l'idiot. L'idée, à première vue paraît elle-même idiote. On ne peut être que surpris, pour le moins, par cette conception que, selon nous, il propose. Certes, pour résister il faut un sujet, et comme celui-ci ne peut plus être le peuple ou le prolétariat, il faut faire appel à une nouvelle forme de subjectivité qu'on va inventer, construire. Mais pourquoi cette subjectivité aurait-elle la figure générale de l'idiot ? Et en quoi serait-elle résistance aux puissances établies ?

Je vais montrer que rien ne peut mieux caractériser la politique deleuzienne que d'en faire une politique de l'idiot, à condition de comprendre quel est le problème fondamental de la politique deleuzienne et ce qu'il faut entendre par « idiot »¹.

1. On ne sera pas étonné de constater l'absence de référence à la célèbre étude de Sartre, *L'Idiot de la famille*, Gallimard, 1971-1972. L'objectif de Sartre dans cette œuvre gigantesque est de totalisation : tout dire sur un homme, en l'occurrence de reconstituer le mouvement dialectique, dans toutes ses phases, par lequel Flaubert se fait progressivement l'auteur de *Madame Bovary* (*L'Idiot...* t.I, p. 659). Pour Sartre, un axe déterminant de son interprétation de la vie de Flaubert, et qui lui donne son titre, réside dans le fait que le petit Gustave fut incapable d'apprendre à lire, et qu'en conséquence il fut considéré comme « l'idiot de la famille ». De ce blocage infantile, Sartre en induit les difficiles rapports que Flaubert entretiendra sa vie durant avec les mots et l'écriture, et les assigne comme l'origine de sa vocation d'écrivain. On voit donc que la notion d'idiot ne reçoit pas ici un sens positif, mais reste prise dans le sens traditionnel et, à ce titre, la magnifique étude sur Flaubert, qui n'a finalement pas pour but de renouveler le concept d'idiotie, n'a pu détenir de pertinence pour notre essai.

Tout d'abord, on ne sera pas étonné de découvrir que ce thème est présent partout dans l'œuvre de Deleuze, même si, explicitement, il n'apparaît que dans certains passages déterminés. Tout d'abord, l'idiot est un personnage littéraire. Il est en effet, comme on le verra, celui qui trace, de Chrétien de Troyes à Beckett, ce que j'appellerai la *ligne romanesque*. On se reportera à *Mille plateaux* : même s'il n'est pas dit explicitement que c'est lui qui ouvre et conduit cette ligne romanesque, il est bien certain qu'on a affaire à un personnage de ce type (*MP*, pp. 212-213, par exemple).

Mais l'idiot ne se contente pas d'être un personnage littéraire. Il est haussé au plan de la pensée absolue où il fait fonction de personnage conceptuel. Et, en tant que tel, il est alors chargé de donner une *image de la pensée*, soit de *ce qu'est penser*. Le chapitre 3 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, concernant le personnage conceptuel, donne comme premier exemple de personnage de cette sorte, l'idiot en tant que c'est lui qui, derrière Descartes, formule le *cogito*. Il y a beaucoup d'autres personnages conceptuels – chargés d'inventer l'une des deux ailes de la philosophie, à savoir le plan d'immanence comme ce qui trace l'image de la pensée – et Deleuze montre qu'il y a toujours en toute philosophie un personnage déterminé, doué de traits spécifiques, souvent venu de la littérature, qui est chargé de tracer le plan d'immanence et de poser ce qu'est penser. Mais il s'avère que, concernant la philosophie propre à Deleuze, qui nous occupe présentement, le personnage par excellence qui aide à figurer l'image de la pensée est du style de l'idiot. Dans un cours à Vincennes, Deleuze ne déclare-t-il pas que « philosopher, c'est faire l'idiot » ?

On mesure donc l'importance considérable que détient le personnage de l'idiot dans la philosophie de Deleuze.

De ce qui précède – et qui doit sembler bien surprenant et surtout crypté pour ceux qui ne sont pas initiés à la philosophie de Gilles Deleuze, mais que cet essai a pour dessein de déplier et d'expliquer –, on est en droit de se poser la question de ce qu'il en est sur le plan politique : l'idiot ne donnerait-il pas le modèle et la clef de la politique deleuzienne ? Zourabichvili a écrit : « Bartleby est à cet égard le personnage emblématique de la

politique deleuzienne¹. » Il a parfaitement raison. Mais Bartleby, le personnage de Melville, est le représentant d'un personnage plus général qu'on reconnaîtra comme étant celui de l'idiot. Quel rapport intrinsèque l'idiot entretient-il donc avec la politique deleuzienne ? Voilà donc la question qui va nous occuper.

Pour s'orienter dans notre analyse, on doit partir de l'idée d'indétermination qui, comme on va le voir, joue un rôle prépondérant dans la politique deleuzienne. Le lien qui noue micropolitique et idiotie, passe en effet par l'indétermination et l'espace lisse. Nous sommes entrés dans les sociétés de contrôle. Le lisse, l'indétermination, les dimensions où se tracent les lignes de fuite, sont aussi des dimensions où le contrôle se relâche relativement, temporairement, où sa prise patine, ses codes se brouillent, les frontières se confondent. L'Idiot de Dostoïevski, le Bartleby de Melville, sont les héros deleuziens par excellence en ce qu'ils sont porteurs d'une même indétermination fondamentale. Le court essai qui suit va déplier, expliquer, étendre et justifier l'intuition précédente qui se consacre à dégager le sens profond de la micropolitique deleuzienne.

Pour parvenir à cette compréhension interne de la pensée politique de Gilles Deleuze, et donc de ce qui le pousse énergiquement à cette conception, il faut, d'abord (Chapitre 1 : « La politique de l'événement » et Chapitre 2 : « L'idée de société de contrôle »), mesurer le chemin parcouru, depuis *L'Anti-Œdipe*, sous le coup de l'apport du concept de société de contrôle emprunté à Foucault. Les remaniements, déplacements, changements d'accentuation que ce dernier concept entraîne, dans la conception deleuzienne d'ensemble, apporteront la justification du recours à la figure de l'idiot, comme paradigme de l'acte micropolitique, en tant qu'il lance, creuse ou trace une zone d'indétermination

1. F. Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in Éric Alliez, *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, 1998, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 349. Essentiellement centré sur le cas Bartleby, il manque, à notre avis, à cet article pertinent de resituer dans son parcours et ses modifications, la formation progressive d'une politique de l'idiot, d'en souligner le lien à la dernière problématique de Foucault, d'atténuer la prise de distance avec l'époque de *L'Anti-Œdipe*.

essentielle. L'idéal deleuzien ne réside pas dans une série d'actions enchaînées ou une séquence orientée et construite (*praxis* ou *poiësis*), mais dans un *acte* singulier qui rompt ou ouvre les enchaînements précédents.

L'insistance, le poids que nous donnons à l'idée de société de contrôle a pour effet de mettre Deleuze avec Foucault. Ce « devenir foucauldien » de Deleuze me semble plus que jamais nécessaire pour réactiver la pertinence politique de la pensée de Gilles Deleuze face au monde contemporain et au capitalisme sauvage et débridé qui l'étouffe.

L'Idée kantienne d'Hospitalité, ensuite (Chapitre 3 : « Espace lisse et hospitalité »), nous servira de terrain favorable pour montrer la pertinence politique du principe d'indétermination. Exemple ou application paradoxale, empruntés à un auteur que Deleuze estime mais combat. C'est qu'il n'est pas beaucoup d'application *proprement politique* du principe d'indétermination. L'idée d'espace lisse, comme espace d'indétermination lié à la surface de la Terre, qui soutient le droit kantien d'hospitalité, apparaîtra comme un espace de résistance au nouveau mode de gouvernementalité globalisée qu'est le contrôle.

Le personnage conceptuel de l'idiot (Chapitre 4 : « La micropolitique de l'idiot ») apparaîtra comme détenant une place centrale dans la politique deleuzienne de l'indétermination, en tant qu'il en est l'incarnation la plus pure, la plus intense. On ne sera donc pas étonné de retrouver le personnage de l'idiot à la fois dans la philosophie et dans la conception que Deleuze nous offre de la littérature. L'idiot n'est donc pas un personnage parmi les autres, mais est une figure, un intercesseur de l'intuition deleuzienne qui donne à son système sa cohérence profonde et à sa politique propre ses orientations principales. Enfin, le Chapitre 5 : « Le personnage de l'idiot comme modèle politique », permettra de préciser la fonction qu'on peut attendre de la micropolitique de l'idiot dans le champ social et politique.

Chapitre 1

La politique de l'événement

La politique deleuzienne se nomme *micropolitique*, voulant, par ce terme, introduire une nouveauté radicale dans la philosophie politique, un décentrement, un déplacement des questions.

Mais la théorie micropolitique de Deleuze n'est pas non plus immuable ; elle a évolué au cours de son œuvre depuis *L'Anti-Œdipe*. On peut marquer le seuil de glissement-déplacement, qui n'est ni une fracture ni un retournement, avec l'apparition de l'article sur Bartleby – c'est une postface à la traduction de la nouvelle de H. Melville *Bartleby le scribe* (Flammarion, 1989), reproduite dans *Critique et clinique* (1993, chapitre X : « Bartleby ou la formule »). La politique deleuzienne, qui restait implicite (inexistante ?) avant *L'Anti-Œdipe*, et qui dans ce dernier ouvrage se trouve en grande partie ineffectuée dans ce qu'elle a de propre – au profit d'autres intérêts plus actuels (le poids de Mai 68, dont on cherche à penser les suites politiques, l'importance accordée à l'époque à un marxisme renouvelé et sous le coup de l'inspiration des divers trotskysmes et maoïsmes) – se trouve enfin, dans cet article, exprimée pour elle-même. Accentuée autrement que dans *L'Anti-Œdipe* qui la défigurait en grande partie, elle trouve son lien avec l'événement et le virtuel, concepts qui étaient au centre d'une des premières œuvres majeures, *Logique du sens*.

Concernant l'évolution de la micropolitique, je pose 1°) l'existence d'une dernière théorie politique de Deleuze, et 2°) que cette dernière théorie est à la fois :

- un approfondissement de l'originalité de sa propre pensée,
- une distance prise avec les conceptions « gauchistes » antérieures, de *L'Anti-Œdipe*, qui mettaient au principe de leurs lectures du capitalisme le concept de « répression ».

Pour faire apparaître la singularité subversive de sa nouvelle conception, je vais insister, tout d'abord, sur l'idée de *société de contrôle* et sur ce qui se joue dans le rapport à Foucault que ce concept implique. Ensuite, j'avancerai vers le modèle deleuzien de l'action politique comme mise en place de zones d'indétermination qui, à l'égard du Droit, de l'État et de l'État de droit, ont une fonction de suspension, de contournement et de transversalité.

I – La politique deleuzienne n'est pas une politique altermondialiste, ni une politique de l'Idée

Il est utile toutefois, avant de m'engager dans la détermination de ce qu'est essentiellement à mes yeux la dernière politique deleuzienne de rappeler ce qu'elle n'est pas, en quoi elle se démarque des philosophies qui lui sont contemporaines.

1° La politique deleuzienne n'est ni une politique kantienne de type cosmopolitique mettant en jeu une union (et non une fusion) des différentes Républiques (ou États de droit) dans une perspective de Paix perpétuelle sous l'égide d'un Droit rationnel international, ni non plus une politique visant à dépasser le cosmopolitisme kantien dans une politique mondiale de métissage et de l'absence de frontières. Elle se distancie donc de ce qui se détermine comme *patriotisme constitutionnel* de type cosmopolitique avec Jürgen Habermas¹, aussi bien que comme *cosmopolitisme de l'Hospitalité universelle* avec Jacques Derrida (impliquant la recherche d'une « souveraineté sans souveraineté² » qui de fait se trouve indéfiniment différée et toujours « à venir »). Enfin elle se refuse modestement à se penser comme une politique sous l'Idée (platonicienne) du « communisme », comme on le voit chez Alain Badiou (*L'Hypothèse communiste*, Circonstance 5, éd. Lignes, 2009).

1. *L'intégration républicaine*, tr.fr., Fayard, 1998.

2. J. Derrida, *De l'Hospitalité*, Calmann-Levy, 1997.

2° On ne la trouvera pas plus du côté d'une politique de la « communauté inavouable » (Blanchot, 1983), ou « désœuvrée » (Jean-Luc Nancy, 1986), prise dans l'atermoisement d'un communisme remis toujours à plus tard, et qui communique avec les conceptions précédentes dans une nostalgie inévitable et plus ou moins accentuée, suivant que l'idéal d'hospitalité ou de communauté, ou de communisme, avoisine ou non le statut de l'Idée kantienne et platonicienne.

3° Enfin, la politique deleuzienne, ne se pense pas dans la proximité d'une politique « altermondialiste » de la « multitude », à l'exemple de celle de Hardt et Negri (*Empire*, 2000 et *Multitude*, 2004) qui se tient au-delà de tout cosmopolitisme de type kantien et qui se veut fondée sur les formes nouvelles de sociabilité que mettent en place la déterritorialisation par le Net, les réseaux informatiques mondiaux et, généralement, toutes les technologies de la télécommunication qui font d'ores et déjà un « commun » mondial sans frontières et donc, selon les auteurs, un « communisme ».

Pourquoi, de la part de Deleuze, cette distance, qui n'est pas une critique ou une réfutation à l'égard de tous ces courants contemporains ? Parce que la politique deleuzienne ne veut pas être une *macropolitique*, c'est-à-dire une politique centrée sur ce qu'on a toujours entendu par politique, soit une activité en rapport avec l'État comme instance souveraine de décision en vue de la collectivité et réglée par le Droit, que cet État soit considéré comme voué à être aboli ou non. La macropolitique aujourd'hui en Europe, dans la postmodernité de l'après-11-septembre-2001, reste le trait commun, sous des modalités différentes, de toutes les grandes conceptions politiques et philosophiquement raffinées dont nous disposons, en dehors de celles de Deleuze et Foucault.

Essayons de préciser cette différence entre macro- et micro-politique.

II – Macropolitique et politique minoritaire

D'une façon générale, la macropolitique se décline suivant trois axes (A, B, C) que Deleuze répudie fermement :

A – Première caractéristique : refus de l'historicisme et intemporalité de l'État

La macropolitique implique un *historicisme*, une forme de temps téléologique, une histoire dotée d'une nécessité intérieure, un temps suspendu à l'arrivée d'un événement majeur : d'une Révolution et d'un renversement du capitalisme (pour Hardt et Negri), d'un état de Paix perpétuelle (pour Kant), d'un républicanisme sans frontières (pour Habermas), d'une hospitalité universelle (pour Derrida), d'un communisme repensé (pour Badiou).

Deleuze n'a de cesse de distinguer entre *devenir* et *histoire* et donc de secondariser le temps chronologique des états de choses historiques au profit du pur devenir (*QQPh*¹, pp. 148-149 ; 106-107 ; 92, etc.). Pour lui, toute révolution tourne toujours mal (cf. le passage célèbre de *QQPh*, p.167 : « tout serait-il vain parce que la souffrance est éternelle, et que les révolutions ne survivent pas à leur victoire ? »). Il n'y a rien à attendre de l'histoire, tout régime, toute forme d'État apportant son lot d'utilités collectives et ses injustices propres, si bien que tout est toujours à recommencer, sans qu'on puisse rêver d'un État parfait ou même d'une société où l'État aura définitivement disparu. Deleuze n'est pas du tout anarchiste, puisque pour lui l'État est de tout temps, *Urstaadt* qu'on ne supprime pas, qui peut être seulement conjuré dans les sociétés primitives, selon la lecture originale qu'il fait de *La Société contre l'État* de Clastres². Dans les conditions de cette ontologie historique, on comprend que la question du régime démocratique, des droits de l'homme, de la forme de domination que prend le pouvoir de l'État, reste une question importante et nécessaire, mais qu'elle s'efface au profit d'autres, plus en prise sur les chances de liberté réelles, effectives. Bien évidemment, pour Deleuze, la démocratie n'équivaut pas aux dictatures et aux despotismes, en tant que l'exercice des libertés y est plus développé et garanti. Mais cette question de la forme de régime, de la légitimité de la démocratie, malgré son importance historique, n'est *pas au centre* de sa pensée, tant les

1. Pour les abréviations utilisées, se reporter à la bibliographie finale.

2. Voir dans notre Chapitre 2, les références à *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*.

démocraties ont toujours leurs injustices, tant elles restent complices de l'exploitation capitaliste, de la misère planétaire, tant, malgré tous les droits dont jouissent les citoyens, elles ne peuvent pas ne pas entamer, contrôler, administrer ces mêmes libertés qu'elles octroient. Ce dernier *argument est décisif et a priori* : toute forme de régime invente des organisations qu'elle met toujours en place au détriment de formes de liberté insoupçonnées ou même contradictoirement revendiquées. Tout état du droit, aussi « juste » soit-il, sera toujours un état de droit *déterminé*, et donc *exclusif* d'autres droits qui se trouvent interdits ou bafoués ou oubliés ou inconnus. Surtout ou pire, du fait de l'existence même d'un État (et pour Deleuze, *il y en aura toujours*, quelle que soit sa forme, puisqu'il est l'horizon de l'histoire universelle), et du fait de l'existence même d'un Droit (aussi « juste » ou légitime soit-il), les libres possibles sont limités et le libre écoulement des flux est tamponné, canalisé et codé. Il y a donc toujours du codage et de l'exclusion (puisque une société sans État n'est pas possible).

Mais nous ne sommes aucunement condamnés au pessimisme et au *désespoir* politique. Car, en même temps que ces processus de territorialisation et organisationnels, existent des forces contraires d'échappée, de fuite. Les deux processus sont distincts en nature mais solidaires en fait, toujours liés, donnés ensemble et la déterritorialisation se trouve être, elle aussi, inéliminable. Bien plus, elle est première. C'est le joyeux message, après le mauvais. Aussi l'invention de nouvelles formes de liberté, l'invention de nouvelles lignes de fuite sont toujours possibles et effectives, puisque les organisations de l'État sont toujours fissurées, *puisque une société fuit par tous les bouts*¹ et que ce qui caractérise les États et les organisations mondiales, c'est l'impuissance, n'arrivant pas, les uns et les autres, à *jamais tout contrôler*². Si donc la révolution n'est pas possible ou souhaitable, si l'État est de toujours, ce n'est pas dramatique car il y aura toujours des lignes de fuite qui ne cessent de se tracer, de s'inventer.

1. *MP*, p. 264 ; p. 265 ; p. 249 ; p. 177, etc.

2. Voir *MP*, Plateau 13, « Appareil de capture ».

B – Deuxième caractéristique : l'événement deleuzien n'est pas de type phénoménologique

La macropolitique est déterminée comme *l'arrivée de quelque chose* qui se produit dans la présence d'un temps historique, quitte (en raison de ce qui précède) à ce qu'il soit différé indéfiniment. Actuel ou non, l'événement y a toujours la forme d'un *avènement*. Or pour Deleuze l'essentiel n'est pas dans la production-arrivée de quelque chose mais plutôt dans le *départ* d'une ligne de *fuite*, dans la désorganisation et dans la soustraction qui fait du *rien*. L'événement phénoménologique est toujours implicitement de l'ordre d'un « plus », d'un exhaussement, alors que l'événement deleuzien se caractérise par un moins, un départ, une fuite... Une logique de la *dé-complétude* (et non de la complétude, du plus, de la croissance...) et une logique de *l'indétermination*, de l'indiscernable et de l'imperceptible (et non principalement de la détermination des conditions et des institutions nouvelles, dans la clarification, proclamation des droits et des principes) sont impliquées dans la conception deleuzienne de l'événement.

III – Caractères de la politique de l'événement

Deleuze, face aux critiques qu'il adresse de façon virulente à la politique majoritaire, celle qui est organisée en vue d'obtenir la majorité, élabore une sorte de « *contre-politique* », une politique minoritaire, non tournée vers la victoire électorale mais vers les forces du virtuel, soit une *politique de l'événement*. Son caractère *paradoxal* se souligne dans les trois traits suivants :

1° L'événement deleuzien est toujours du type « *rencontre violente* ». Il est dans la forme du « je sens que je deviens », « que nous devenons... », sous le coup de quelque chose qui nous désarme et nous violente. L'événement deleuzien se tient (au moins depuis *Proust et les signes*) dans le surgissement de signes qui *forcent à penser*, agir ou sentir autrement sur le plan individuel ou collectif. Plus tard, il nommera cette extériorité violente le *Dehors*. L'événement ne consiste donc pas dans l'accueil et le recueil d'un état de chose, aussi acceptable soit-il, qui naît, paraît, se produit, se donne, car il y a violence de dépassement de

soi, du sujet, de ses capacités mentales, de sa réceptivité. Il n'y a aucune entente préalable, aucune pré-réception, aucune b  n  volence, aucune bonne volonté pour le vrai, la parution, le dévoilement (cf. DR, chapitre 3, « L'Image de la pensée »). Il s'ensuit donc que le schéma de l'événement phénoménologique est complètement invalidé, Deleuze ne gardant de lui que son imprévisibilité et la contingence de son surgissement.

2   Par ailleurs, l'événement réside dans la *libération* de ce qui était emprisonné, dans l'écoulement des flux, le traçage des lignes de fuite. Il consiste, non à accueillir et à se tenir en présence de ce qui vient (le « Il y a », *Es gibt*, l'être, la révolution...), mais au contraire à fuir, échapper, ouvrir un horizon d'indétermination qui dissipe toutes formes socialement organisées. Fuir et faire fuir et non arriver et recueillir.

3   L'événement deleuzien, même s'il a des conditions matérielles, historiques et sociales, a une *autre part*, qui est de type *devenir*, située dans un temps non chronologique, anhistorique. L'essentiel ne réside donc plus, comme dans les schémas politiques classiques de type prise de pouvoir, dans la mise en place de nouvelles institutions, dans la réforme de l'état ou son abolition, etc. La désorganisation des institutions, la déstabilisation sociale, sont les conditions matérielles, historiques qui accompagnent ou rendent seulement possible l'événement comme pur devenir révolutionnaire.

Exemple. L'événement type est, pour Deleuze et Guattari, *Mai 68*. Cet événement, au plan de l'*histoire* et des politiques majoritaires, a mal tourné, puisqu'il n'a pas été assorti d'une prise de pouvoir et que rien n'a été construit sur le plan institutionnel. Mais, et c'est l'essentiel pour eux, il a permis un *devenir* démocratique ou révolutionnaire. Les changements et agitations qui se sont produits dans la société, grèves, occupations et surtout prise de parole à chaque coin de rue,    l'Odéon, à la Sorbonne, ont été des conditions qui ont incarné, pour un moment, partiellement, relativement, un événement non historique, qui en tant que tel contenait une part inactualisable. Ou bien, inversement, de ces   v  nements sociaux, on a pu contre-effectuer leur Sens (cf. *Logique du sens*) comme événement pur, toujours à venir et d  j    passé, soit la *part de l'événement non effectuable dans ce qui*

se passe. L'événement (comme devenir révolutionnaire) en tant que réel virtuel, insiste et travaille dans le présent actuel de l'histoire, sans s'y rendre actuellement présent, puisqu'il relève d'un temps (*Aiôn*) – celui des devenirs qui n'ont pas de présent mais sont, ou toujours déjà passés ou toujours encore à venir.

IV – Conséquences politiques

Tentons maintenant de dégager les conséquences proprement politiques de cette conception deleuzienne. J'en vois deux principales et déterminantes. Elles vont s'accroître dans ce que j'appelle la dernière politique de Deleuze, telle qu'on peut la trouver après *Mille plateaux*, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (chapitre intitulé « Géophilosophie »), ainsi que dans les articles de *Critique et Clinique*, dont celui sur Bartleby, mais surtout dans les deux derniers articles de *Pourparlers*, sur les sociétés de contrôle.

A – Les luttes politiques, qui opèrent au plan historique et social conservent leur importance (sinon l'événement resterait purement abstrait et vide, purement intérieur et affectif), mais ces luttes n'ont plus le sens d'un accomplissement sous la forme d'un renversement du capitalisme (comme c'était le cas dans *L'Anti-Édipe*) et l'avènement du Communisme, en tant que ce dernier constituerait le *télos* interne et l'accomplissement de l'histoire humaine. L'État étant de toujours, la question primordiale est de savoir selon quelle modalité historique il existe concrètement.

Ce qui caractérise le monde actuel, comme état du capitalisme mondialisé ou globalisé, est un *mode de gouvernementalité* déterminé par Deleuze et Foucault comme « *société de contrôle* ». Tel est le lieu, le cadre, des luttes actuelles, le contrôle représentant la forme de pouvoir qui se met en place actuellement, avec son nouveau lot de libertés mais aussi d'injustices. Les luttes politiques sont donc, au plan de l'histoire, toujours sans fin, toujours à recommencer, précaires, entretenues par le devenir révolutionnaire des gens et portées contre les formes particulières et contingentes que revêt la forme de domination historique.

B – Le contrôle appelle un *nouveau type de subjectivation* pour effectuer les luttes. Une subjectivité au moins aussi fluente

et souple que le contrôle lui-même, et, surtout, pour lui échapper, comme on va le voir, une injection d'indétermination dans le tissu social, dans les « mailles du pouvoir ». Dans les sociétés de souveraineté et les sociétés disciplinaires, les luttes devaient être *frontales* car le pouvoir réprimait, excluait. L'utilisation de la violence physique, associée ou non au droit, était primordiale, et l'État constituait l'armature de cette instance de contrainte. Avec le contrôle, le pouvoir perd son caractère répressif, et la lutte ne peut plus être physiquement violente (les attentats terroristes, les enlèvements comme à l'époque de la bande à Baader en Allemagne ou des Brigades rouges en Italie, représentent un résidu dépassé des anciennes formes de lutte, inefficace et contre-productif dans des sociétés où tout doit couler et seulement passer sous contrôle). Ce qui donc devient déterminant au plan politique est la mise en place de *zone d'indétermination* où le contrôle est censé perdre de son efficace. Brouiller les lignes, les frontières, les espaces, estomper les contours, bref une politique de l'indétermination et de l'imperceptible. C'est l'invention la plus apte pour inscrire dans les rapports sociaux le pur devenir démocratique et faire qu'il y ait, dans l'espace social et politique, quelque chose qui corresponde à ce devenir, qui le rappelle ou enregistre l'appel que ce devenir lance à l'adresse des gens. À cette exigence d'indétermination va correspondre un personnage conceptuel et littéraire, l'idiote. C'est lui ce nouvel héros, comme par exemple Bartleby, qui file dans l'indéterminé et l'imperceptible. C'est donc à l'invention de ce qui lui répondrait politiquement dans les sociétés de contrôle qu'est consacrée, à mon avis, la dernière politique deleuzienne et ce qui constitue l'héritage que nous devons prolonger.

Il me reste donc, ayant justifié rapidement que ce sont là les deux axes de la dernière et très originale politique deleuzienne, à préciser ce que sont les sociétés de contrôle et ce qu'il faut comprendre par cette politique inspirée par l'idiote, posé comme paradigme.

Chapitre 2

Le concept de société de contrôle

Examinons d'abord, rapidement, le concept de contrôle dans sa provenance et l'apport, à nos yeux incontournable, de Michel Foucault à la dernière politique deleuzienne.

I – Foucault et la société de contrôle

On a souvent tendance à se référer à une sorte de grosse entité qui serait le mixte du « foucaldo-deleuzisme » et à tourner ce bloc assez mal dégrossi du côté d'une critique de gauche, anti-capitaliste, proche des conceptions de Hardt et Negri, et prête à cautionner à l'occasion des formes de terrorisme à l'allemande ou à l'italienne. Mais Deleuze ne fait pas bloc avec Foucault, ni inversement. À partir de 1978, et déjà sur le plan théorique avec la *Volonté de savoir* (1976), Foucault se séparait idéologiquement de la gauche extrême de Deleuze et des Vincennois. Il en vient à critiquer ouvertement les présupposés théoriques du gauchisme, et va même jusqu'à refuser de s'associer à une pétition visant à s'opposer à l'extradition de l'avocat des terroristes allemands, Claude Croissant, proposée par Deleuze et ses amis. Cette affaire, et d'autres dissentiments, donnèrent lieu à un long silence, et à une brouille implicite dont Deleuze ne fait jamais état, mettant ce silence au compte d'un besoin d'isolement nécessaire à la réorientation des recherches nouvelles de Foucault. Pour le détail très instructif de cette querelle on

se reportera à F. Dosse, *Gilles Deleuze/Félix Guattari, biographie croisée*¹. En quoi tout ceci est-il capital et dépasse-t-il le niveau de l'anecdote ? Parce que l'enjeu en est celui du *gauchisme*. Foucault avait élaboré la théorie du « *bio-pouvoir* ». C'est une forme de gouvernementalité en continuité avec le pouvoir pastoral et qui prend la vie pour objet. Ce nouveau mode de pouvoir succède (ou vient s'ajouter) au pouvoir souverain et au pouvoir disciplinaire et donne naissance au contrôle. L'idée de société de contrôle est donc explicitement reconnue par Deleuze comme venant de Foucault. Deleuze écrit que cette forme de société est « un nouveau monstre » que « Foucault reconnaît comme étant notre futur proche » (*PP*, p. 241). Une nouvelle forme de pouvoir apparaît, liée au libéralisme économique et politique, et qui entraîne une renonciation aux présupposés du gauchisme. En effet, l'objet de la gouvernementalité par contrôle est d'organiser la production et de gérer la vie (*PP*, p. 240), et non de décider de la mort, comme le faisait le pouvoir de souveraineté. L'objet du pouvoir n'est plus de *réprimer* mais d'aider la vie, de la *protéger*, de la développer, d'accroître son dynamisme etc.

Aussi, quand Deleuze vient mettre ses pas dans les siens, il ne peut que se désolidariser avec lui de la théorie répressive, constitutive du gauchisme et au centre de *L'Anti-Œdipe* (1972). Ce qui ouvre une perspective toute nouvelle sur la philosophie politique de Deleuze, et dont on ne tient jamais suffisamment compte, en tant qu'elle implique une nette prise de distance vis-à-vis d'un marxisme révolutionnaire tel que Hardt et Negri l'incarnent. En prolongeant la problématique de Foucault et en accentuant le concept de bio-pouvoir en direction du contrôle, Deleuze, grâce à l'avancée de Foucault, doit nous permettre, tout en gardant une visée critique, de sortir d'une *vision étroite et mesquine* du capitalisme. Une possibilité d'une *lecture libérale* de son œuvre serait donc ouverte par là. Nous pouvons d'après moi, en relever quelques signes.

1. Éditions La Découverte, 2007, pour les fractures avec Foucault, pp. 373-377 ; p 443.

Pour le dernier Foucault, « le pouvoir n'est pas le mal » (*D&E*, IV, p. 727), quelque chose « dont il faudrait s'affranchir » (*ibid.*), puisqu'on ne peut concevoir de société sans relation de pouvoir, soit des relations qui consistent à « agir les uns sur les autres ». Le pouvoir, contrairement à « l'hypothèse répressive », ne consiste pas à interdire, il ne se réduit pas à un mécanisme négatif, qui dit non, mais il implique un mécanisme positif qui a « à s'insérer dans des systèmes d'utilité, à les régler pour le plus grand bien de tous, à faire fonctionner selon un optimum » (*VS*, p. 35). De plus, montre Foucault, l'envers du pouvoir est la *liberté* des sujets. Le pouvoir implique la liberté des sujets, car le pouvoir ne constitue pas une simple relation de force ou de pure violence. Pas de pouvoir sans possibilité de résistance. Mais la résistance est une action qui est interne à la relation et qui ne peut avoir lieu en lui étant extérieur, à partir d'une *extra-territorialité* qui ne serait pas contaminée par le pouvoir. Le pouvoir comme contrôle, ayant essentiellement en vue la vie, visant à la protéger (santé, sécurité sociale), à accroître les capacités de production en vue de son bien-être et de toutes les utilités dont elle a besoin, il s'ensuit que ce type de pouvoir renforce ou augmente la liberté des sujets au lieu de les réprimer.

La liberté, en effet, selon Spinoza, n'est pas la propriété du vouloir (comme le voulait Descartes avec le *libre arbitre*) mais du pouvoir. La liberté ne réside pas ailleurs que dans le *pouvoir d'agir*, la capacité de faire, et donc aussi dans le savoir et les technologies qui fondent, augmentent cette capacité. Dans les sociétés de contrôle où l'objet est la vie, dans ses capacités d'agir, de produire, de s'augmenter, de se protéger, les sujets se voient donc libérés de multiples contraintes (protection contre les maladies, les épidémies, allongement de la durée de la vie qui repousse la mort, accroissement des possibilités de se déplacer, communiquer, informer, mesures de protection contre le chômage, sécurité sociale, indemnités de retraite, augmentation du bien-être et du confort, satisfaction des besoins au plan des nécessités de la vie...). D'une certaine façon, il est vrai que les sujets des sociétés euro-américaines deviennent *de plus en plus* « libres » dans et par le contrôle de la vie et des populations.

Il s'ensuit que, dans ce type de gouvernementalité, il n'y a *jamais de face à face* du pouvoir et de la liberté, avec, entre les deux, une relation d'exclusion qui ferait que là où le pouvoir s'exerce la liberté disparaîtrait (D&E, IV, p. 238). La résistance fait partie de la relation de pouvoir tout comme la liberté ou les droits qui sont coextensifs à l'exercice de ce même pouvoir. Donc ce n'est pas *malgré* le pouvoir qu'il y a des libertés, mais c'est *grâce au* pouvoir et à ses dispositifs que la liberté s'accroît. Le pouvoir se moule, s'incorpore à la liberté, renforce son exercice en raison de sa capacité à la réguler ou la contrôler. La liberté n'est donc plus extérieure au contrôle posé en vis-à-vis comme dans les régimes précédents (souveraineté et régime disciplinaire).

III - Deleuze et le contrôle

Deleuze montre qu'il a enregistré cette avancée capitale qui noue dans une solidarité inextricable pouvoir et liberté. Quand il parle des sociétés de contrôle, il pointe tout ce qui les sépare des sociétés disciplinaires. Le contrôle, par opposition aux disciplines, s'exerce dans un milieu ouvert à la différence de ces milieux d'enfermement qu'étaient l'école, l'usine, la prison, l'hôpital etc. Le schéma d'affrontement de la liberté et du pouvoir répressif a fait long feu avec le contrôle et les sujets sont volontairement impliqués, à part entière, dans le processus qui génère, en même temps, et le contrôle et la liberté. Deleuze donne l'exemple du bracelet électronique utilisé pour les prisonniers, ou les malades mentaux (*cf.* la psychiatrie de secteur). Et c'est vrai que ce contrôle constitue, comme il le dit avec ironie, un « *progrès* ». Le malade mental est réellement mieux chez lui et le prisonnier a mieux à faire que d'être enfermé. Il y a un accroissement effectif de la liberté et de la sécurité collective qui permet en retour cette liberté, soit la sortie hors les murs de la prison, de l'hôpital. Liberté et sécurité collective sont assurées en même temps. Et le contrôle est ce qui assure en retour, permet la libération des malades mentaux ou des prisonniers. Autres exemples, plus contemporains. Le téléphone portable n'accroît pas la surveillance de chacun sans, en même temps, décupler sa liberté ou faculté de communication. Il en va de même pour les puces électroniques

volontairement portées par les skieurs et qui permettent de les « pister ». C'est certainement un dispositif qui permet la surveillance, la localisation précise. Mais, en même temps, il constitue un moyen de sauvetage en cas d'avalanche, de tempête, d'accident et assure une plus grande sécurité.

Tous ces instruments ne sont pas inventés par les polices *pour nous surveiller* (même s'ils peuvent aussi servir à cela), mais ils sont, en tout premier lieu, les produits de la déterritorialisation technologique capitaliste des flux qui accroît de façon inouïe nos libertés et nos capacités d'agir, de penser, de communiquer. S'ils n'avaient qu'une fonction de surveillance, personne volontairement ne s'en porterait acquéreur. La localisation, le contrôle par GPS, téléphone portable etc. sont des fonctions associées et voulues en vue de la réalisation des fins de la liberté et du désir.

Le discours gauchiste contre la répression et les pouvoirs se trouve donc déplacé. Les libertés acquises sont réelles et intimement intriquées au pouvoir, tissées en lui. Elles ne sont donc pas des *illusions*, des leurres ou des semblants dispensés par l'*idéologie* capitaliste, puisqu'elles ne font qu'un avec le système d'utilités pratiques existantes (si le pouvoir était inutile et inefficace, il se reléguerait de lui-même, instantanément). Aussi les vieilles catégories politiques de tromperie, d'illusion, de « récupération » sont complètement obsolètes et ratent la réalité des nouveaux pouvoirs et des libertés dont ils sont indissociables, manquent de pertinence vis-à-vis « du nouveau régime de domination » (PP, p. 247). On comprend pourquoi Deleuze parle de « *l'inaptitude des syndicats* » (PP, 247) qui sont liés à une tradition de lutte contre les disciplines, et qui ont une représentation encore frontale du combat (ouvrier contre patron, etc.). Pouvoir et liberté sont tellement l'envers et l'endroit d'une même réalité que le vieux mot d'ordre militant du type « Révoltez-vous ! », s'il a de la gueule et détient encore un effet rhétorique ou idéologique, ne se trouve pas moins complètement à côté de la plaque. Dans ce renversement du pouvoir, il faudrait en effet renoncer à une part des libertés acquises indissociables du nouveau régime de pouvoir qu'est ce même contrôle (les combats directs, les affrontements violents, sont contre-productifs et aboutissent au

résultat contraire de ce qu'ils visaient, renforçant la légitimité de la protection, de la sûreté et donc du contrôle).

Mais tout n'est pas rose, idyllique. Sur quoi donc porte l'ironie de Deleuze, qui écrivait le terme de « progrès » entre guillemets, en évoquant le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle ? En ce que ce type de pouvoir, comme on le voit, malgré ses libertés et ses utilités, apporte avec lui de nouveaux dangers qui peuvent « *rivaliser avec les plus durs enfermements* » (PP, p. 242). Il a donc rejoint la position de Foucault qui avait abandonné tout historicisme et toute téléologie, toute idée d'un progrès historique. Il n'y a donc pas lieu de craindre ou d'espérer (PP, p. 242), continue Deleuze. Cette déclaration est faite, à mon avis, tranquillement et sans désespoir, sans nostalgie ou acrimonie, mais avec détermination et lucidité. Il convient, en effet, comme vis-à-vis de chaque modalité de pouvoir, de trouver des formes nouvelles de lutte et de résistance, car la « Révolution » est devenue une idée dépassée et il n'y a pas d'alternative extérieure et globale au conglomerat du contrôle et de ses libertés. Le dernier Foucault ne disait pas autre chose et Deleuze lui fait écho dans ce passage : « *Il n'y pas lieu de demander quel est le régime le plus dur ou le plus tolérable, car c'est en chacun d'eux que s'affrontent les libérations et les asservissements* » (PP, p. 241).

Que convient-il alors de faire politiquement ? Deleuze dit : « chercher de nouvelles armes » (PP, p. 242). Soit, mais lesquelles ?

IV – La politique de l'événement

Une fois réintégrée, ce que pour ma part je considère comme l'embarquée gauchisante de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze en vient à approfondir ce qui fait l'originalité irréductible de sa pensée. J'en soulignerai deux traits en rapport avec le politique.

1° On croit avoir tout dit quand, concernant l'action, on la comprend, soit à la manière d'Aristote, par ses fins ou par ses résultats dans le monde, soit du côté de ses intentions, à la manière de Kant et la « bonne volonté ». Mais, il y a une *troisième possibilité* que nous dévoile le génie de Deleuze. La coupure deleuzienne consiste à ouvrir l'action, le faire, à le fendre en quelque sorte sur

lui-même et ainsi à conquérir un nouvel espace, celui qui se situe entre le *réel virtuel* du devenir et le *réel actuel* de son effectuation dans l'histoire. L'action, éthique ou politique, doit pouvoir être fendue pour s'ouvrir au virtuel qui la pulse, l'appelle en permanence et en *déborde* l'actualisation en cours.

Mais comment fendre l'action ? Comme il ne peut être question de la couper longitudinalement (du côté des conséquences ou des intentions, puisque ce sont les coupures pratiquées par Kant et Aristote), il ne reste qu'à la fendre sur elle-même, soit d'introduire *dans le faire du ne pas faire*, ou plutôt du faire rien ou de l'indéterminé. Introduire donc une vacuole de vide ou d'indétermination dans le cours même des choses et des actions. Voir *PP*, p. 238 où Deleuze dit : « L'important, ce sera peut-être de créer des *vacuoles de non-communication*, des interrupteurs pour échapper au contrôle. » Bartleby et le prince Mychkine, dit l'Idiot (Dostoïevski), sont, comme nous le verrons, de tels *intercesseurs-interrupteurs*.

Laisser au virtuel, à l'inattendu sa chance, la fidélité à la dimension des devenirs, implique non une action qui se *surajoute* aux autres, selon le plus souvent un programme de possibles qui écrasent la fragilité des devenirs, mais une action qui se *soustrait* aux autres par son indétermination, par la plage de « vide indéterminé » qu'elle crée au sein même de l'agir. C'est ce que sait faire si excellemment Beckett dans, nous dit Deleuze, « le plus grand film irlandais » (*cf. CC*, p. 39).

2° La thèse du virtuel réside principalement dans la mise en place d'un principe d'*altérité* comme indétermination, en tant que plan de réalité qui *déborde* la réalité actuelle. Cette dimension ontologique se traduit subjectivement dans le sentiment, la conviction qu'*il y a quelque chose de trop grand pour nous* et qui constitue comme un « Dehors ». Comment cela peut-il se traduire politiquement ? Par l'idée que l'action politique authentique réside dans un « arrachement » à nous-mêmes, par quelque chose qui est plus grand que nous.

Avec de tels concepts, nous sommes *au cœur* de la doctrine de Deleuze. Tout notre problème est maintenant de savoir comment tout cela peut recevoir une traduction politique, une inscription historique et sociale.

Si la violence, projetée délibérément et en fonction d'un calcul conscient, est à terme inefficace, et se retourne contre les auteurs, et si, sur l'événement, nous n'avons finalement aucune prise pour le produire, comment une politique deleuzienne serait-elle possible ? À mon avis, la réponse *de principe* réside dans *l'idiot*, posé comme paradigme. Ce qui est commun à Bartleby, héros deleuzien par excellence, et à l'idiot, tient dans l'idée que nous pouvons seulement faire une *politique de l'indétermination* comme *condition non causale*, capable de *donner ses chances* à l'événement (violent, désorganisant) et à l'Inattendu (non décidable, non programmable). C'est sur le rien ou l'indéterminé que le contrôle patine, s'enraye, reste démuni et qu'à cette occasion est créé un espace d'ouverture en direction d'un événement possible. Non que l'indétermination ait en soi une valeur et constitue une fin ultime. Mais c'est sur elle qu'on doit principalement compter, *non pour produire* l'événement mais pour en rendre *seulement possible* l'apparition (qui dépend de tous autres facteurs). La *politique de l'événement* devient donc nécessairement une *politique de l'indétermination*.

L'histoire n'est intéressante qu'en tant qu'elle offre des *conditions d'émergence pour quelque chose qui lui échappe* (PP, 231 ; QQP_h, p.147 et sq.), puisque, par elle-même, ses plus beaux et plus glorieux moments sont voués à la dégradation et à l'enlèvement. Que reste-t-il donc à faire au niveau de l'action politique, de l'histoire ? Ni la violence (révolutionnaire, subversive), ni les élections ne sont des recours. Comment alors agir en direction de l'événement ?

La réponse ne peut qu'être insatisfaisante. Mais la déception est moins grande quand on a compris qu'il en va nécessairement ainsi, puisque, à l'indétermination qu'on tente de faire exister, aucune mesure, toujours déterminée par définition, ne conviendra, ni, bien sûr, aucun programme ou projet volontaire. Le projet volontaire, le programme d'un parti, ne peuvent prétendre faire l'événement puisque ce dernier est imprévisible et toujours inattendu, involontaire, et que c'est à son appel, à son attente, qu'est suspendue la politique deleuzienne.

La plus grande illusion serait de *réactiver l'illusion de lieux d'extraterritorialité* qui existeraient face au contrôle. La réelle difficulté est d'inventer des franges d'indétermination à *l'intérieur* du plan d'organisation, interne à l'ensemble des dispositifs de contrôle. La ligne de fuite ne consiste pas à s'échapper de la communication ou du système capitaliste. La chose la plus importante – et c'est la plus difficile – est de *glisser*, d'insérer une forme de non-communication dans la communication, d'inventer des moyens variés en conformité d'inspiration avec ce modèle qu'est la fameuse formule de Bartleby. En général, nous pouvons tenir pour certain que le *lisse* n'est pas séparé du *strié*, qu'il ne demeure pas quelque part dans son indépendance. Il n'y a pas d'espace lisse, qui serait, par nature, soustrait au contrôle, ni de formation subjective qui serait en elle-même, dans sa propre identité, alternative ou subversive. Croire en de telles extraterritorialités est l'erreur propre au gauchisme. On ne peut parier sur l'existence d'une formation subjective qui, par elle-même et dans son identité propre, serait en soi alternative au contrôle. On ne peut échapper au contrôle puisqu'il est la composante indispensable de nos libertés.

Concluons sur cette question des sociétés de contrôle et sur la dernière politique deleuzienne qu'elles impulsent ou réactivent à distance de *L'Anti-Œdipe*.

En insistant comme il se doit à mes yeux sur les concepts d'événement, de débordement du réel virtuel sur l'actuel, et principalement sur le principe d'indétermination que nous venons de présenter, il est possible de prévenir une mauvaise interprétation fréquente et répandue, portant sur le concept deleuzien de société de contrôle, que la pensée de Deleuze semble parfois autoriser, mais à tort. Le contresens à ne pas commettre serait d'assimiler purement et simplement le contrôle au versant répressif, « *sécuritaire* » du capitalisme, d'en faire un aspect nouveau de sa seule composante de territorialisation et de répression. Je tente de mettre en garde contre cette lecture en montrant, avec l'aide de Foucault, que le contrôle constitue un nouveau type de gouvernementalité *interne à la déterritorialisation des flux*, qu'il est la condition même de la fluidité généralisée des biens, des capitaux, des identités collectives et des personnes. Aussi, la question n'est

pas comment sortir du capitalisme mondialisé, puisqu'on ne peut agir *contre* lui, mais seulement en lui et *à travers* lui, en vue de créer des espaces où pourra s'inscrire éventuellement de *l'altérité événementielle* et s'inventer d'autres possibilités de vie. Non pas fuir *du* contrôle (ce n'est pas possible), et prétendre en être sorti, mais fuir *à travers* lui en *tendant des zones d'indétermination* qui seront seulement propices à l'apparition, non voulue et imprévisible, de « devenirs » qui ne seront produits ni par les conditions historiques et sociales (qui leur donnent un espace indéterminé d'accueil) ni par la volonté délibérée et calculante des acteurs politiques.

Le principe d'indétermination que nous verrons être au poste de commande de la politique deleuzienne, va s'éclairer concrètement avec la politique kantienne de l'hospitalité.

Chapitre 3

Espace lisse et hospitalité

Le capitalisme mondial actuel rompt avec la forme de gouvernementalité qui lui a été jusqu'ici associée, soit avec la forme de pouvoir souverain et disciplinaire, au profit d'une nouvelle forme de pouvoir qui est le contrôle. Pouvoir souverain et pouvoir disciplinaire ont eu besoin tous deux, pour s'exercer, d'un territoire avec des limites strictes, de délimiter un espace clos : territoire national, murs de la prison, de l'usine, de l'école etc., à la différence du contrôle qui opère dans un *espace lisse*, ouvert, sans limite territoriale, et en droit infini, comme la mer, le Sahara ou l'Antarctique. Le problème du nouveau pouvoir capitaliste est de contrôler des *écoulements* de flux et non de les fixer, stabiliser, enfermer dans des espaces clos, dans des codes ou limites territoriaux. Le capitalisme mondial pousse sa puissance de déterritorialisation à l'extrême, et c'est là où, aujourd'hui, il rencontre l'État, non plus comme son instrument mais comme son antagonisme.

De souverain et disciplinaire, il devient un pouvoir de contrôle. L'objet du pouvoir n'est plus le *territoire* mais la *population*. La population est un ensemble vivant et mouvant, changeant, et qui est à contrôler en vue de son bien-être, de son amélioration, de sa croissance, de sa « vitalité », alors que le territoire est un ensemble fixe, spatial, et sans vie, délimité par des frontières. Tout change. En effet, montre Foucault, le contrôle commence avec le contrôle des populations (natalité et mortalité, vieillesse, accidents, relation de la population avec le milieu, avec les ressources

du territoire, la politique physiocratique des grains et la naissance du libéralisme etc.). Ce nouveau pouvoir prend place au XIX^e siècle à côté de la discipline des corps individuels. Il est le point de départ du *bio-pouvoir* (ce concept apparaît pour la première fois en 1976 dans un cours – *Il faut défendre la société* – et est repris dans la *Volonté de Savoir*, 1976, p. 183) qui par son extension et son élargissement va servir de modèle à Deleuze pour comprendre la formation de nouvelles formes de pouvoir ; à la suite de Foucault et de Burroughs, il les appelle « les sociétés de contrôle ». La pratique gouvernementale change donc de *rationalité* et de façon de s'exercer. Ce n'est plus un pouvoir qui prélève des richesses et menace de mort, il veut aussi renforcer la qualité de la vie des populations, leur « vitalité », leur mouvement, leur déplacement, leurs échanges et leur croissance, développement économique compris. La gestion l'emporte donc sur la répression. Le *libéralisme* en tant que naissance de la pensée économique, apparaît pour Foucault comme la forme de rationalité appelée par la biopolitique (voir *La Naissance de la biopolitique*) en tant que ce nouveau dispositif de pouvoir a pour objet la vie, la régulation, la gestion des populations, leur bien-être et leur amélioration. Loin de dénoncer dans le bio-pouvoir une montée lente du fascisme, Foucault y voit la naissance d'une nouvelle forme de rationalité politique propre à l'économie sociale de marché et aux sociétés démocratiques occidentales.

Aussi quand Deleuze va s'emparer du concept de contrôle, il ne peut, à mon avis, l'isoler complètement du changement de contexte idéologique qu'opère courageusement Foucault à partir de 1976, quand il abandonne l'hypothèse répressive et la théorie de la fascisation croissante des États euro-américains. La nouvelle forme de gouvernementalité qu'est le contrôle n'est plus à lire comme un renforcement du « *sécuritaire* », de la répression et du fascisme, mais est à resituer dans le cadre d'un pouvoir qui régule, contrôle les libertés qu'il déploie et dont il a besoin comme système libéral. Dans ce cadre nouveau, la question du lisse, de la résistance, des libertés et des lignes de fuite, change complètement, au sens où le renversement de l'État, des États et de l'abolition de leurs frontières, de la destruction de la machine économique et des marchés, au profit d'un communisme

universel, n'est plus à l'ordre du jour. Que Deleuze lui-même fasse en quelque sorte sien ce changement d'orientation politique apparaît nettement dans son entretien avec Toni Negri, à la fin de *Pourparlers*¹. Autrement dit, c'est uniquement dans ce nouveau cadre conceptuel, caractérisé par l'abandon de « l'hypothèse répressive » (Foucault, *VS*, p. 65), qu'il faut, à mon avis, essayer de comprendre la politique du lisse dans la doctrine de Deleuze, si l'on ne veut pas tout confondre et donner dans des contresens. Pour nous qui, aujourd'hui, tentons de vivre avec la pensée de Deleuze, sans nous contenter d'en répéter seulement les thèses, nous ne pouvons négliger la transformation historique des sociétés qui s'est produite, et l'effort que Deleuze lui-même a fait à la fin de sa vie, en se rapprochant à nouveau de Foucault, avec le concept de société de contrôle, pour penser le nouveau capitalisme mondial. On ne peut croire qu'il aurait eu la possibilité d'emprunter purement et simplement ce concept, c'est-à-dire de le prendre en le déconnectant de toutes ses attaches théoriques, en le coupant du contexte élaboré par Foucault. Les réquisits dans lesquels s'insère le concept de société de contrôle n'en sont pas dissociables, et ils donnent à ce qui constitue à mes yeux la dernière politique deleuzienne son originalité et sa spécificité. Le

1. La « Lettre ouverte aux juges de Negri », de 1979 (*DRF*, p. 155) – un des principaux responsables d'un mouvement radical italien, l'Autonomie ouvrière (Deleuze veut disculper Toni Negri de l'accusation de soutien aux « brigades rouges »...) –, la participation de Guattari aux journées de Bologne, la signature d'un Appel des intellectuels français contre la répression en Italie, de 1977, etc., montrent à cette époque un Deleuze, dans le sillage de Guattari, prenant nettement partie pour une extrême gauche radicale, marxiste et révolutionnaire, comme l'est le mouvement de Negri. Dans l'entretien de 1990, « Contrôle et devenir », in *Pourparlers*, Deleuze, se distancie du marxisme révolutionnaire de Negri, en tant qu'il en vient à douter (« je ne sais pas, peut-être », lui répond-il avec sa politesse habituelle, visant à éviter une polémique avec un interlocuteur qu'il estime) que les sociétés de contrôle susciteraient « des formes de résistance capables de redonner des chances à un communisme », *PP*, p. 237. Sans critiquer ouvertement « l'hypothèse communiste », Deleuze s'en démarque nettement, en abandonne les réquisits, la théorie des devenirs (anhistoriques) prenant, avec celle des sociétés de contrôle, de plus en plus de place.

passage par Foucault s'avère donc pour nous déterminant, pour la lucide, courageuse et rigoureuse dernière politique deleuzienne, qui est loin d'être produite sous le coup d'un découragement ou d'une résignation.

I – Le problème de l'État

Ce contexte intellectuel nouveau mis en place et rappelé, quel est notre problème ? Nous en avons beaucoup, mais le premier et le plus important va concerner le rapport qui se tient entre ces différentes sortes de pouvoir : sont-ils successifs ? Ou bien s'empilent-ils comme des strates au sein d'une coexistence ? Ce qui nous intéresse, et qui pose problème, c'est de préciser la nature et les conditions de ce changement de pouvoir. Est-ce bien, comme on le présente souvent, une mutation du pouvoir, impliquant une rupture ou un abandon des formes de gouvernementalité précédentes ? Ou bien a-t-on affaire à une structure feuilletée des différentes formes de pouvoir ?

La première remarque concernant ce rapport est de souligner l'antagonisme, au moins virtuel, entre l'État d'un côté et, de l'autre, la déterritorialisation capitaliste et la nouvelle forme de pouvoir qu'elle réclame ou met en place sous l'espèce du contrôle.

Le pouvoir souverain et le pouvoir disciplinaire ont nécessairement recours à un *espace strié*, mettent en place un territoire avec des frontières, barrières de toutes sortes délimitant un espace clos. Au contraire, le contrôle fonctionne dans un *espace lisse*, ouvert, sans limites territoriales. Il ignore les frontières qui fonctionnent, non comme une *protection* et une *sauvegarde* du territoire et de sa population (comme c'est le cas avec le pouvoir souverain), mais comme une barrière qui freine ou retarde ou stoppe l'écoulement des flux. Les frontières constituent des *obstacles*, des coupures inutiles, nuisibles, par rapport à l'impératif implicite : *tout doit couler sans rupture et sans empêchement*. Le problème du nouveau pouvoir capitalistique est de réguler les flux (flux de production, flux de marchandises, flux de population, flux technologique, flux de messages) et non de les fixer, de les réprimer, de les enclore dans un espace fermé afin de prélever sur eux une part (taxes, impôts, etc.). Les flux doivent être *encore plus fluents*,

plus coulants, plus liquides. Le but du pouvoir est bien de contrôler, *mais*, et c'est là le contresens à ne pas commettre, ce contrôle n'est pas « répressif », puisqu'il a pour but d'accroître les libertés, de faciliter les échanges, d'inciter à la « vitalité » de la population, à son bien-être et de veiller à la liquidité de leurs communications et échanges (et non de la réprimer, fixer, mouler, surcoder, menacer de punition et de mort etc., comme c'est le cas du pouvoir souverain traditionnel et disciplinaire). Le contrôle, comme le type de gouvernementalité ajusté au libéralisme économique et au marché mondial, vise à un exercice minimum du pouvoir (laisser faire, laisser passer). Le capitalisme mondialisé renverse toutes les barrières, et les interventions du pouvoir politique de contrôle visent seulement à assurer l'existence et la défense des *conditions* de fonctionnement du libre marché. Le capitalisme (de *L'Anti-Œdipe*, ce fut sa thèse révolutionnaire, à *Qu'est-ce que la philosophie* ?) se définit par son processus de déterritorialisation : « Par opposition aux empires archaïques qui procédaient à des surcodages transcendants, le capitalisme fonctionne comme une axiomatique immanente de flux décodés (flux d'argent, de travail, de produits...) » (*QQPh*, p. 102).

Le capitalisme suppose sans doute des différences entre territoires et il produit des inégalités économiques. Mais il ne suppose pas et ne produit pas des limites politiques, étatiques, des frontières, des barrières ; il suppose et produit seulement « des inégalités de développement déterminantes » (*QQPh*, p. 102), le marché mondial incluant ces inégalités dans son fonctionnement en droit sans frontières. Le pouvoir capitaliste poussant aujourd'hui ses forces de déterritorialisation à l'extrême et s'étendant au tout de la planète (la « *globalisation* ») rencontre l'État traditionnel non comme son instrument ou son « *chargé d'affaires* », comme Marx le théorise dans le *Manifeste*, mais comme son *antagonisme*. Le nouveau mode de pouvoir, qui est celui dont se dote le capitalisme globalisé, se heurte donc nécessairement à l'existence des États souverains qui, eux, sont constitutivement liés à l'existence de territoires et de frontières de toutes sortes.

Quelle est la grande fonction de l'État souverain ? La *défense du territoire*, la garantie des frontières, la paix et la sécurité à l'intérieur de ces frontières, la protection de la population vis-à-vis

des criminels, des ennemis, des peuples étrangers¹, etc. Ce serait une erreur complète, aux yeux de Foucault, que de lire cette fonction inhérente au pouvoir souverain et au pouvoir de l'État à travers la grille du fascisme ou du totalitarisme, comme le fait la lecture gauchiste la plus répandue en France ; dans sa dénonciation obsessionnelle du « sécuritaire », elle ne fait que dévoiler, pour Foucault, sa « phobie d'État »².

Le nouveau mode de pouvoir, le contrôle, se heurte donc nécessairement à l'existence des États qui, eux, sont constitutivement liés à l'existence de territoires et de frontières de toutes sortes, et qui sont pour la plupart liés à des « esprits nationaux », à des cultures irréductibles, des religions, des « conceptions du monde » douées d'unicité irremplaçable, qui font la richesse d'une humanité qui (comme le disent H. Arendt et Cl. Lévi-Strauss) n'existe qu'au pluriel. De son côté, l'espace territorial étatique lui aussi relève nécessairement d'un *espace strié* dans lequel sont délimitées les frontières de l'État national ou fédéral,

1. Michel Foucault rappelle très clairement, à des revues socialistes ou de gauche, cette fonction fondamentale de l'État souverain dans un article de novembre 1977, voir *D&E*, III, p. 385 et p. 390. Voir le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*.

2. Voir aussi, en dehors de *La Volonté de savoir* (1976), la Leçon du 7 mars 1979, *Naissance de la biopolitique* (Gallimard-Seuil, 2004) qui, à propos du libéralisme allemand, critique « l'inflation » (p. 193) de la « phobie d'État » qui dans ces années détient une position hégémonique dans l'intelligentsia française. Il s'en prend à « un lieu commun critique » facile, qui est celui de la fascisation croissante des États occidentaux, « le grand fantasme de l'État paranoïaque et dévorateur » (p. 194) – thèse souvent soutenue par F. Guattari – et qui évite d'avoir à se confronter à une analyse de la réalité dans ce qu'elle a d'actuel et de nouveau. Pour la thèse, constante chez Guattari mais aussi relayée par Deleuze à l'époque de *L'Anti-Œdipe*, de la montée du fascisme, voir par exemple *DRF*, p. 125, article datant de 1977 : « On nous prépare d'autres fascismes. Tout un néofascisme s'installe par rapport auquel l'ancien fascisme fait figure de folklore (...). » La reprise par Deleuze, en fin de vie, du concept foucauldien de société de contrôle vient s'insérer dans le sillage d'une critique de ses positions gauchistes antérieures (quoique non formulées explicitement) et marque des distances, tant vis-à-vis de *L'Anti-Œdipe* que de certaines analyses de *Mille plateaux*.

la Nation, et à l'intérieur de celles-ci les découpages que sont les différents États, régions, départements, communes, les différents découpages administratifs, les limites des propriétés privées, les différents espaces du public et du privé etc. Avec le contrôle, il ne s'agit plus de régner par *le droit sur des sujets*, ni de *discipliner des corps*, mais de *réguler des populations* puis, par extension, tous les flux de production et de communication. Nous comprenons donc l'importance politique, pour la sur-modernité, de la différence : espace lisse (lié au contrôle) / espace strié (lié au pouvoir souverain et disciplinaire), et leur opposition potentielle. Il y a donc entre les États mondiaux qui découpent actuellement l'ensemble de la planète et le mode de gouvernement propre au nouveau capitalisme un antagonisme net.

Tout le problème, si l'on est solidaire de la conception deleuzienne du capitalisme et foucauldienne du contrôle, est que cette incompatibilité ne peut être à terme résolue dans le cadre d'une vision historique qui ferait, de ces différentes formes de pouvoir, des *stades* d'évolution, des *étapes* dans le développement historique. Deleuze comme Foucault refusent tout historicisme, toute téléologie historique. Comment donc penser les rapports entre l'État et le contrôle ?

II – L'Urstaat

Dans ce contexte, on doit donner toute son importance à l'idée que pour Deleuze les différentes formes de pouvoir ne sont *pas successives*¹ mais contemporaines, simultanées. Nous avons donc affaire, chez Foucault et Deleuze, à une structure feuilletée cumulant les différentes formes de pouvoir (comme une sorte de « millefeuille » où les mille « plateaux » sont coexistants).

1° L'État n'est pas destiné à disparaître, il est l'horizon de toute société, même des sociétés primitives qui le conjurent, en repoussent la menace. Il est latent. Voir dans *L'Anti-Œdipe* la célèbre

1. Cf. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 11 janvier 1978, « Vous n'avez pas du tout une série dans laquelle les éléments vont se succéder (...) », p.10 ; « en fait vous avez une série d'édifices complexes », « à dominante », p.10 ; « il n'y a pas succession », p.12.

thèse de « l'*Urstaat* », p. 256 et *sq.* L'État originel n'est pas, en effet, une formation étatique parmi les autres. Il est virtuel et sert d'horizon à toutes les autres formations étatiques, sans être l'une d'entre elles (pp. 259-260). Il « hante » toute société. Il est donc indestructible : il y aura toujours de l'État.

2° Non seulement l'État est pérenne, mais il *reste identique* à soi à travers ses variations de formes. Il n'y a jamais eu qu'un seul État et les différentes formes n'en sont jamais que des variations concrètes. Il conditionne l'histoire universelle « en appartenant à une autre dimension toujours en retrait et frappée de latence » (*L'Anti-Cédepe*, p. 260). Les différentes formes d'État (sauvage, barbare despotique, civilisé, libéral démocratique, etc.) vont impliquer des formes de gouvernement elles-mêmes diverses (pouvoir féodal souverain, disciplinaire, pastoral, bio-pouvoir, contrôle) qui ne vont pas effacer, ou faire disparaître l'État et son pouvoir.

On retrouve cette intuition dans *Mille plateaux* (« Traité de nomadologie : la machine de guerre », *MP*, p. 441 et *sq.*) où est rendu un « hommage à la mémoire de Pierre Clastres », l'auteur de la *Société contre l'État*. Une distance est prise toutefois à l'égard de ce dernier en accentuant l'idée de l'existence d'un État originaire, *Urstaat*, pour ne pas céder à l'illusion, à laquelle semble succomber Clastres, qui est de faire des sociétés primitives sans État des cas exceptionnels représentant « un état de nature » idéalisé, à la Rousseau. Au contraire : « Il faut dire que l'État, il y en a toujours eu, et très parfait, très formé (...). L'hypothèse de l'*Urstaat* semble vérifiée » (*MP*, p. 445).

Mais quelle est cette grande identité de l'État à travers ses variations ? Avec l'*État souverain*, la grande fonction qui se trouve assurée est en rapport avec le territoire, la défense du territoire, la garantie des frontières, la paix et la sécurité à l'intérieur des frontières, la protection de la population vis-à-vis des ennemis, des étrangers, des criminels¹, etc. Avec le *pouvoir de contrôle*, c'est la population qui remplace le territoire, c'est le bio-pouvoir qui se met en place. Quelle est la fonction qui reste identique ? Celle

1. Michel Foucault refuse de voir un retour du fascisme dans le bio-pouvoir de contrôle et de sécurité. Voir le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, du 11 Janvier, principalement.

d'autorité ou de domination. Ce qui compte n'est pas cette fonction abstraite mais que cette fonction soit toujours exercée dans des mécanismes concrets (des technologies de pouvoir spécifiques, des manières de gouverner) et qu'elle prenne donc toujours différentes formes. Ainsi, le « *pacte territorial* », avec le pouvoir souverain, assure l'intégrité, la paix et la tranquillité sur le territoire. Ainsi, comme aujourd'hui avec le bio-pouvoir, le « *pacte de sécurité* » qui se *superpose* au précédent et qui oblige l'État « d'intervenir dans tous les cas où la trame de la vie quotidienne est trouée par un événement singulier, exceptionnel » (Foucault, *D&E*, III, p. 385 et la leçon du 11 janvier 1978), dont par exemple le terrorisme ou une catastrophe naturelle comme par exemple l'ouragan Katrina.

3° Si l'État (sous ses différentes formes, souverain, despotique, libéral et de contrôle...) n'est pas destiné à dépérir, puisqu'il hante toute société, la *pluralité des États-Nations* n'est pas non plus dans notre monde en voie d'*autodissolution* au profit d'une sorte de *gouvernement mondial*. L'émergence de nouvelles puissances, comme la Chine, l'Inde ou le Brésil, jalouses, autant que les USA, de leur autonomie et souveraineté, n'ouvre pas, pour le siècle qui vient (et peut-être pour toujours), la possibilité de la constitution d'un État mondial. Seul est mondial, le commerce, l'économie, la finance. Quant aux États européens, dans le meilleur des cas, ils n'abolissent certains pans de leur souveraineté étatique, ne baissent leurs barrières douanières, qu'au profit d'une nouvelle forme d'État souverain, doté de frontières nouvelles et communes, qu'ils tendent à constituer.

III – Le lisse et le strié

Enfin, et surtout, nous n'avons jamais affaire dans la doctrine de Deleuze à des oppositions binaires, qui mettraient frontalement en opposition l'espace lisse d'un côté et l'espace strié de l'autre, et telles que quand on a l'un, l'autre a disparu. Tel n'est pas le cas, car ces deux espaces et les manières de les occuper (sédentaire et nomade) sont intimement tissés l'un à l'autre.

Dans ces conditions, une dualité est à l'œuvre au sein de l'État, entre la *territorialisation* et son espace strié, liés à sa fonction

souveraine, et la *déterritorialisation* avec son espace lisse, liés à la nouvelle forme de pouvoir, le contrôle, que l'État doit exercer pour être en rapport avec l'évolution du capitalisme mondial et la libéralisation des flux qui le caractérisent. *Le problème politique majeur* devient donc : comment faire exister du lisse dans l'espace nécessairement strié du politique étatique ? Je propose, au regard de cette question fondamentale et inévitable de la politique deleuzienne, d'examiner la théorie kantienne du droit d'hospitalité. Nous allons voir que l'espace lisse, loin de réclamer d'abolir les frontières de l'État, a pour destination de les conserver mais *en passant dessous* ou à travers. Les frontières sont érigées en quelque sorte verticalement sur la surface de la Terre. En glissant sur sa surface pure, les frontières sont mises entre parenthèses et un espace lisse de nomadologie est engendré.

Nous aboutissons à l'idée qu'il y aurait donc deux sortes d'espaces lisses. L'un, englobant ou *globalisant*, est celui que trace le capitalisme, espace lisse qui *survole* la terre et les États, et dont l'image la plus adéquate reste celle de la navigation aérienne et des aéroports. L'autre espace lisse est celui d'en dessous, ou de la surface, espace de la résistance et de nomadisation qui *glisse en surface sous* les frontières, et dont le modèle se trouve dans l'espace kantien lié au droit d'hospitalité.

Je voudrais soutenir, 1°) non seulement que nous avons affaire avec l'espace kantien à un type politique d'espace lisse parfait, mais de plus, 2°) que cet espace kantien fournit par excellence un modèle pour la micropolitique deleuzienne.

Étrange paradoxe qui veut que ce soit dans Kant, toujours tenu à distance comme le philosophe de la représentation, que l'on trouve le schéma abstrait constitutif de la politique deleuzienne et que les traits de l'espace qui se déploient avec le droit à l'hospitalité universelle se retrouvent dans toutes les autres formes du nomadisme micropolitique.

IV – Le recours à Kant

Il y a quand même quelque chose d'étrange dans toute cette doctrine politique de Deleuze. On en percevra un signe dans le fait suivant. Quand on se reporte au Plateau n° 14, « Le lisse et le strié »

qui clôt *Mille plateaux*, on est surpris de constater que ce chapitre est organisé autour de modèles et que dans les huit modèles proposés (technologique, musical, maritime, mathématique, physique, esthétique...) aucun modèle politique n'est présent. C'est étonnant. Qu'en conclure quant à la politique deleuzienne ?

L'intérêt du recours à la théorie kantienne de l'hospitalité universelle, c'est qu'en s'inspirant largement d'elle on peut proposer un modèle *proprement politique* des rapports espace lisse / espace strié. Dans le modèle kantien, 1°) les deux espaces, comme chez Deleuze, coexistent en fait, bien qu'ils soient distincts en droit, et, 2°) ils se superposent l'un à l'autre, ou se traversent mutuellement. Plus précisément, l'espace lisse, sans borne (indéfini) et sans frontières, lié au droit d'hospitalité universel, va être *glissé sous* l'espace strié de l'État avec ses frontières, ses fermetures, ses codes d'appartenance nationaux, territoriaux, sa théorie de la citoyenneté etc.

Le texte de Kant que nous mentionnons appartient au traité intitulé *Vers (Zum) la Paix perpétuelle*, « Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle » et se trouve résumé dans le titre suivant : « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle » (p. 107, tr. fr. de J. Darbellay, P.U.F., 1958). Quel est le contenu de ce droit ?

1° On remarquera qu'il est exprimé négativement : c'est le droit pour tout étranger de ne pas être traité en ennemi. Cette négation constitue une restriction, une limitation concernant la forme de l'accueil auquel peut prétendre l'étranger. En effet, ce devoir n'est pas un devoir d'accueil *inconditionnel* puisque « on peut ne pas le recevoir » et qu'il y a des conditions, même à l'accueil, en particulier celle qui veut « qu'il se tienne pacifiquement à sa place (*seinem Platz*) ». Kant ne propose pas un accueil inconditionnel, absolu, sans restriction.

On ne trouvera donc pas ce que beaucoup d'altermondialistes, et de cosmopolitistes, dont Derrida, voudraient voir figurer, soit un devoir inconditionnel d'accueillir l'étranger, sans condition ni restriction – Derrida, dans *Cosmopolites de tous pays, encore un effort*, éd. Galilée, 1997, dans *De l'Hospitalité*, puis *Politiques de l'amitié*, revient à plusieurs reprises sur ce thème d'un impératif catégorique de l'hospitalité. Il en fait, contrairement à Kant,

sur lequel il prend appui, un devoir éthique absolu (c'est la Loi), qui peut entrer en conflit avec les lois existantes, et l'état momentané du droit. Le cosmopolitisme kantien se trouve donc, avec Jacques Derrida, débordé par une prescription éthique absolue (la loi même de l'Éthique), en vue d'une communauté humaine mondiale où les frontières seraient abolies et où le pouvoir de l'État serait réduit à « une souveraineté sans souveraineté ». Pour ces deux motifs (hégémonie d'une loi éthique absolue, disparition progressive de l'État souverain), Derrida sort du champ théorique deleuzien, dont nous cherchons la cohérence.

2° Sur quoi porte cette hospitalité universelle relative ? Kant, comme on le sait, distingue entre le droit de résidence, de s'installer dans un pays étranger (*Gastrecht*), qui est soumis à condition et à accord entre les États et le droit de visite (*Besuchsrecht*) qui appartient à tout homme. C'est donc à lui seul qu'est réservée l'hospitalité dans sa forme universelle.

3° Sur quoi se fonde ce droit de visite universel ? Sur un droit originaire (*ursprünglich*), premier, universel, qu'on disait à l'époque « naturel ». Pour nous, ce droit naturel est incompréhensible sans qu'il soit à terme rapporté à une nature divinisée, sans une référence théologique : si les hommes ont le droit de se rendre à n'importe quel bout de la Terre, c'est en définitive parce que Dieu a donné également la Terre à tous les humains (en les créant libres et égaux). Donc nul n'est en droit plus possesseur d'une portion de terre, d'un lieu de la Terre (*Orte der Erde*) qu'un autre.

4° Qu'est-ce que Dieu a donné, quel est le contenu de ce droit originaire ? De quoi exactement chaque homme est-il propriétaire ou plutôt possesseur ? Il faut lire précisément. Il est possesseur de la *surface* de la Terre (*der Oberfläche der Erde*). Ce n'est pas exactement le lieu, « *Orte* », car c'est quelque chose de trop abstrait ; concrètement, il est possesseur de la surface, il ne l'est pas du sous-sol, des ressources en profondeur, ni non plus et surtout pas de ce qui est au-dessus, ce qui s'élève, ce qui est construit dessus, sur cette surface dont il est possesseur.

5° Mais qu'est-ce qu'être possesseur d'une surface ? Voilà qui est étrange, mais en même temps révolutionnaire, car ce que nous voyons apparaître là, c'est exactement l'*espace lisse* dans toute sa pureté.

La surface est définie négativement, surtout par opposition à ce qui s'élève sur elle, le construit, le bâti. Soit, mais quelle importance ? Ce qui s'élève, c'est la culture, les institutions en général. La *civilisation* est ce qui se superpose, s'ajoute à la nature en s'érigeant au-dessus d'elle (selon le schéma épistémique propre au XVIII^e siècle). La culture, comme ce qui s'élève ou s'érige, s'édifie sur la surface du territoire, comprend tous les édifices, les maisons, les palais, les églises, les rues, les ponts, les digues, les tours, les autoroutes, les aéroports etc. L'étranger ne détient pas le droit de « demeurer » parce qu'il n'a pas de droit concernant ce qui est « au-dessus », et que demeurer c'est vivre nécessairement « sur », « au-dessus » de la surface de la Terre, « parmi » ou « dans » les institutions qui se sont « élevées ». L'étranger n'a aucun droit absolu à revendiquer de pouvoir « s'installer », « s'instituer », puisqu'il est seulement, comme tout homme, possesseur de la surface. Le droit à résider dans un pays, un territoire, de son choix, n'est donc pas inconditionnel et se trouve soumis à des contrats.

6° Quand on est seulement possesseur de la surface, qu'est-ce qu'on peut faire ? L'étranger peut seulement aller à travers les institutions, « transversalement » (sans y demeurer), et donc il peut seulement « aller et venir », « passer », voyager, se promener ; bref, les étrangers ont le droit de se rendre mutuellement *visite*, soit exactement le droit de nomadiser au sens deleuzien, de se répandre sur la surface du territoire, de l'occuper librement, et non de se partager le territoire ou s'en rendre propriétaire, pour y demeurer.

Si le droit de conquête se trouve par là absolument condamné, et avec lui le colonialisme, inversement, le droit inconditionnel à l'émigration se trouve limité et soumis aux intérêts des ressortissants du pays d'accueil.

V – Les résultats de la mise en connexion Deleuze-Kant

Résumons l'ensemble de ce que nous apporte ce rapport à Kant (ou cette *déterritorialisation* de Deleuze avec Kant) : à partir du modèle kantien nous pouvons accorder à l'espace lisse, de nomadisation ou de visite, les traits suivants :

a) il ne suppose pas l'abolition des frontières et des États, mais leur maintien, le lisse étant inséparable du strié ;

b) cet espace est lié à la *peau* de la Terre, à sa surface ;

c) c'est un espace de *glisse* qui se trace avec le mouvement *sous* les institutions étatiques et les frontières. La déterritorialisation n'est pas la négation de la territorialisation, comme tendent à le penser les altermondialistes radicaux. Kant est donc deleuzien ou Deleuze est plus kantien (et libéral) qu'il ne le croit.

On voit le lien que ce modèle kantien entretient avec les concepts fondamentaux du deleuzisme. L'opposition de la surface et de la profondeur était le thème capital de *Logique du sens*. Et nous comprenons, à partir du chapitre III de *Différence et répétition*, que l'espace lisse comme surface de glissement définit en réalité une *nouvelle image de la pensée*. Il ne s'agit ni de déconstruire ni de rechercher les fondements des institutions ou les principes des êtres, mais de se glisser sous les organisations de concepts dans un espace lisse, qui se trouve par là tracé, afin de déplacer, déporter, nomadiser la pensée et ainsi ouvrir des lignes de fuite de pensée nouvelle. Donc, ce qui vaut pour la déterritorialisation *absolue* de la pensée, vaut aussi pour la déterritorialisation *relative* du politique et de la nomadisation qu'elle implique. Il y a donc conformité ou consistance totale, dans la pensée de Deleuze.

VI – Les enseignements politiques

Premier enseignement

La micropolitique deleuzienne, qui n'a plus pour objectif de supprimer l'État, ni peut-être même d'abolir le capitalisme, se place sous le concept de résistance. Mais toute la question est : comment résister politiquement ? Le capitalisme est en affinité maximale avec la déterritorialisation, et ce processus atteint pour nous aujourd'hui, avec la globalisation, un niveau inouï et sans doute difficilement dépassable. Si la déterritorialisation était en elle-même *le bien*, ou ce qui nous sauve, les raisons de s'opposer au capitalisme seraient complètement vaines, et la politique deleuzienne sans objet. Aussi faut-il plus que jamais, au vu des

espaces lisses créés par le capitalisme, mettre en garde et annoncer que « les espaces lisses ne sont pas par eux-mêmes libérateurs » (MP, p. 625) et qu'il ne faut « jamais croire qu'un espace lisse suffit à nous sauver » (MP, p. 625). Il est important de souligner que ce sont les derniers mots de *Mille plateaux*, et que la suite politique en sera la théorie du contrôle dans *Pourparlers*.

Si l'on reprend cette question de la résistance, on peut légitimement douter que des hommes, transformés en marchandises glissantes et emportés par les flux et leur glissement, déterritorialisés, sans attache, sans territoire national ou local, sans une culture conservée qui les abrite et les rend capables d'habiter (en les accueillant dans du sens) des significations, des coutumes, des mythes ou des narrations, puissent trouver des armes pour lutter contre cette inhumanisation. Il ne peut s'agir de faire sauter les frontières qui sont les garantes de ces cultures et de leur hétérogénéité, sans livrer les hommes à la dureté de l'absence de territoire, à la cruauté de l'absence d'État et des droits qui vont avec le territoire qu'il défend ou protège. Où trouvera-t-on aujourd'hui, dans la situation du capitalisme globalisé, les médiations, les limites et les contre-pouvoirs nécessaires au freinage, à la résistance à l'inhumaine déterritorialisation capitaliste ?

Deuxième enseignement

Nous aboutissons donc à l'idée qu'il y aurait bien deux sortes d'espace lisse,

– l'un, *globalisant*, qui est celui du capitalisme, et qui *survole* la Terre et les États,

– et l'autre, celui de la résistance et de la nomadisation, qui *glisse en surface* sous les frontières.

On pourra se reporter à *Mille plateaux*, où est envisagée l'hypothèse que la globalisation capitaliste fonctionne comme une « cloche » qui enserme la Terre, comme un « englobant » (p. 617), au lieu d'ouvrir sur un horizon indéfini et de procéder par *racordements successifs* selon une ligne multidirectionnelle. Dans le premier espace lisse, le lisse a pour effet de séparer, de mettre une barrière, un fossé entre pays riche dominant et pays pauvre dominé. Au lieu d'ouvrir, il tend à clore et enfermer la Terre dans

des circuits d'échanges exclusifs qui, s'ils survolent les stries des territoires et les États, n'en produisent pas moins de nouvelles barrières (de la pauvreté, des *favelas*...). De plus, la déterritorialisation capitaliste, est du type de la mauvaise abstraction. Elle n'est pas glissement ou traversée, elle est de type survol (*cf. MP*, p. 614, « survole »). Elle opère une négation « abstraite » des peuples dans leur réalité culturelle, dans leur diversité concrète de langue, de croyances, de mœurs qui font la richesse de l'humanité, qui n'existe qu'au pluriel.

On voit mieux, par conséquent, que c'est le capitalisme qui est destructeur de l'État, des frontières, des territoires de vie et de culture. Et que la « bonne » déterritorialisation du désir n'est pas la négation des territoires (il n'y a ni bien ni mal en soi, mais du bon et du mauvais, relativement à l'immanence du désir). Au contraire, elle les conserve et maintient, se contentant seulement de les ouvrir, de glisser dessous, ou de les traverser (concept de « transversalité »). Il ne peut être question d'être contre le striage (cela n'est pas possible, puisque le lisse et le strié sont toujours enchevêtrés, « les deux sont liés et se relancent », *MP*, p. 615), ni de sauter par-dessus, de survoler, comme le fait le capitalisme englobant. Le capitalisme en tant que globalisant et globalisé, est la négation des frontières, et il « contrôle » (ou tente de le faire) tous les flux sous la *coupole mondiale de son espace lisse* par laquelle il enserre et étouffe la Terre. Le « véritable » espace lisse deleuzien, non seulement ne nie pas les territoires et les frontières étatiques, mais s'ingénie à trouver un nouveau type de striage, celui qui est *capable de redonner du lisse* (*MP*, p. 481 et p. 614). On doit se reporter au passage de *Mille plateaux* où Deleuze parle de la ville striée, qui par la promenade d'Henri Miller à Clichy (p. 601), et de façon plus générale par l'errance nomade, redonne du lisse (*MP*, p. 624). Ce que fait exactement la conception (libérale) de l'hospitalité universelle de Kant. On comprend alors que le vrai espace lisse deleuzien ne survole pas abstraitement les territoires, dans le vide du ciel sans frontières ou le désert des Océans. Il les traverse. Ce mouvement de traversée implique quelque chose comme la *ritournelle*. Celle-ci ne supprime pas le territoire mais le conserve, l'intègre dans une ouverture, dans des lignes de fuite qui sont tracées. C'est le contraire du survol qui

fait abstraction des limites et des frontières des États, dont le capitalisme voudrait bien se débarrasser. On glisse sur la surface de la Terre et donc on traverse, sans les supprimer, les frontières et les territoires, on en emporte avec soi des morceaux dans un mouvement de reprise qui a la forme d'une ritournelle. Le nomadisme deleuzien, en quoi coïncide sa micropolitique, a la forme d'une ritournelle, d'un chant qui passe sous les plus rudes des limites et des frontières, et qui emporte dans son devenir sans nostalgie les refrains qui nous servent de points de résistance, de lieux de vie, de territorialisation. De même qu'il y a une « lenteur qui échappe au contrôle et qui conserve » (*PP*, p. 112), il y a des territoires et des frontières qui sont les garants d'une véritable et possible résistance, capable de s'opposer à la fonction sociale de surveillance et de contrôle, à la déterritorialisation des hommes, devenus simples marchandises sur le marché du travail mondial.

Nous comprenons donc que la micropolitique n'est ni l'abolition de l'État, ni de l'État national, mais qu'elle est une « *non-politique* » qui est *essentielle* à la politique, puisque, sans la non-politique, la politique serait juste une gestion et une police.

Troisième enseignement

Chez Kant, comme chez Deleuze, on voit que l'espace de nomadisation ou de visite est, en tant qu'espace lisse, un espace d'indétermination. Occuper cet espace, c'est par rapport au citoyen et à l'autochtone, être dans la position de l'Exilé, de l'Étranger (voir *QQPh*, p. 105, le devenir étranger du philosophe), bref de l'idiot politique. La micropolitique deleuzienne consisterait donc pour le citoyen à se comporter, à agir, dans son propre pays en étranger, c'est-à-dire en idiot politique, soit celui qui, sous les institutions de l'État dont il est citoyen, sous les codes, les marquages de toutes sortes, trace un espace lisse d'indétermination en rapport avec l'altérité d'un Dehors.

Quel sens concret, politique, cela peut-il avoir ?

Chapitre 4

L'idiot comme personnage conceptuel

La « Révolution » est devenue une idée dépassée et il n'y a pas d'alternative extérieure au conglomerat du contrôle et des libertés que constituent les sociétés de contrôle. Que faire alors politiquement ? Deleuze dit : « chercher de nouvelles armes » (*PP*, p. 242). Soit, mais lesquelles ?

Nous avons vu que la surprenante réponse de Deleuze (« faire l'idiot »), pleine d'humour, s'explique en réalité par l'espace d'indétermination qu'apporte ce personnage dans les rapports sociaux et politiques. Cette réponse de principe demande maintenant à être précisée plus concrètement. Toutefois, et en vue de cet objectif, nous rencontrons un problème préalable. L'idiot est avant tout un *personnage littéraire*. Avant de prendre en vue ce type de personnage, avec ses ramifications, et d'évaluer son importance politique, nous rencontrons une question d'ordre beaucoup plus général, qui concerne le rapport de la littérature et de la philosophie. Pourquoi la philosophie dans son principe aurait-elle besoin de recourir à des personnages littéraires, et, bien plus, que viennent faire ces personnages fictifs de roman dans l'élaboration de l'action politique ? Il convient donc, d'abord, de comprendre et de fonder le recours de la pensée philosophique en général à des personnages littéraires. Pourquoi ce lien, plus qu'étroit, entre littérature et philosophie, puisque, selon Deleuze, des personnages comme Bartleby ou le prince Mychkine vont pouvoir incarner, comme on l'a montré au niveau du principe, le type même de l'action micropolitique deleuzienne ?

La philosophie semble ne pas pouvoir se passer du recours à des personnages littéraires, soit qu'elle les trouve dans des œuvres littéraires (Bartleby de Melville, l'*Idiot* de Dostoïevski), soit qu'elle les invente elle-même (Calliclès dans le *Gorgias* de Platon, Zarathoustra dans Nietzsche). Le chapitre 3 de *Qu'est-ce que la philosophie ?* montre que la création de concepts, propre au travail philosophique, requiert impérativement le recours à des personnages fictifs, soit inventés de toutes pièces par le philosophe, soit empruntés à des figures littéraires ou mythologiques : « La philosophie ne cesse de faire vivre des personnages conceptuels, de leur donner la vie » (*QQPh*, p. 61). Le travail propre à la philosophie étant la création de concepts, on appellera ces figures des personnages « *conceptuels* ».

Pourtant, la philosophie n'est ni l'art ni la littérature. Ce sont des domaines de pensée fort distincts. Qu'est-ce qui donc rend raison de leur lien, de leur proximité ? Ce qui rend la philosophie et la littérature extrêmement proches, et parfois indiscernables, n'est en rien un *défaut*, une chute, une déchéance de la philosophie, comme voudraient le faire croire tout un logicisme et un positivisme à la mode, mais, tout au contraire, représente une apogée, une culmination dans la création de concepts qui définit la philosophie. En premier lieu, littérature et philosophie n'ont au final qu'un seul et même objectif, la création de vie, l'invention de nouveaux modes de vie (*CC*, p. 15) : « porter la vie à sa plus haute puissance » (*Dial.*, p. 61) enjoint le vitalisme deleuzien. Dans cette création de vie – qui tend à « libérer la vie partout où elle est emprisonnée » (*CC*, p. 14 ; *QQPh*, p. 162), et donc à créer des *lignes de fuite* (« Écrire, c'est tracer des lignes de fuite », *Dial.*, p. 54 ; cf. aussi « l'objet le plus haut de la littérature », *Dial.*, p. 47) –, la philosophie procède par construction de concepts et la littérature par blocs d'affect et perçoit.

Comment, en second lieu, se fait-il que philosophie et littérature, si différentes dans leurs moyens de réalisation, se trouvent si étroitement liées l'une à l'autre ? On doit partir de l'idée qu'il n'y a pas de « construction » sans un sol, un plan sur lequel, avec lequel, s'opère l'opération de construction, la construction

conceptuelle y compris. Et, en effet, nous dit Deleuze, la construction de concepts suppose au préalable qu'un plan de pensée (une « image » de la pensée) soit implicitement tracé (le plan d'immanence). Ce plan ou cette image sur lequel s'opère la construction est lui-même objet, non d'une construction, ou d'une déduction, mais le produit de l'*intuition*. Le personnage conceptuel est le préposé à cette intuition ou à ce traçage du plan. Littérature et philosophie sont donc pour Deleuze inextricablement mêlées, quoique différentes, et le rapport traditionnel qui voudrait que la première soit l'illustration de l'autre, son champ d'application, sa dérive métaphorique, est refusé¹. Elles sont donc inséparables dans la création de nouvelles possibilités de vie, de penser et de sentir, fins ultimes visées par la philosophie de Gilles Deleuze.

Le vitalisme deleuzien permet de comprendre autrement, et de façon plus fondamentale, moins « technique » si on veut, la proximité si profonde existant entre la littérature et la philosophie, malgré leur différence de nature. Le vitalisme a pour caractéristique générale (et celui de Deleuze encore plus) d'évacuer le primat de la connaissance. Au plan de la philosophie théorique et spéculative, cette minoration du savoir et de la connaissance va pouvoir se traduire par la différence entre penser et connaître. La philosophie consiste avant tout à penser et non à connaître. On trouve déjà et en premier lieu cette distinction chez Kant, dans la Dialectique transcendantale, de la première *Critique*. Pour Deleuze, ce dégagement de la pensée pour elle-même, indépendamment du savoir (si magnifiquement opéré par Nietzsche et Heidegger) va être intégré à son vitalisme. Comme la littérature, la philosophie est tournée avant tout, non vers la vérité, mais vers la *puissance* de créer de nouvelles façons de penser et de sentir. La pensée est donc d'abord puissance d'innovation (de paradoxe, de critique, de subversion, de révolution...) à l'égard de la *doxa* commune, du sens commun.

« La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable, ou d'Important qui décident de la réussite

1. Elles ne restent pas extérieures l'une à l'autre, en état de service réciproque. Le nouage est intrinsèque.

ou de l'échec » (*QQPh*, p. 80 ; cf. aussi p. 133 : la « libération du vrai » au profit d'une « puissance immanente de création »).

De même qu'une œuvre d'art ne reçoit pas sa valeur d'une conformité à une réalité préalable, qu'elle n'a pas de « référence » mais crée sa propre réalité, sa propre référence, de même en va-t-il de la philosophie. Art et philosophie sont « auto-poiétiques » comme le savaient déjà Hegel et Nietzsche : « le concept (...) se pose lui-même en lui-même, auto-position » (*QQPh*, p. 16). « Ce qui est véritablement créé, du vivant à l'œuvre d'art, jouit par là même d'une auto-position de soi, ou d'un caractère autopoïétique à quoi on le reconnaît » (*QQPh*, p. 16).

La construction de concepts, tout comme l'art, fait apparaître un sens du monde qui n'appartenait pas à ce monde auparavant. Ce sont des créations qui font donc *événement*, événement de pensée et de sensibilité.

II – Le rôle du personnage conceptuel

Quel est le premier personnage conceptuel que Deleuze présente ? Nul autre que l'idiot, qu'il trouve dans Descartes, en tant que c'est lui qui émet le cogito. « Pour le moment, c'est l'idiot : c'est lui qui dit Je, c'est lui qui lance le cogito, mais c'est lui aussi qui tient les présupposés subjectifs ou qui trace le plan » (*QQPh*, p. 60).

Qui dit « je pense, je suis » ? On savait déjà que ce n'était pas René Descartes (né en 1596, à La Haye en Touraine, etc.), que ce n'était pas son « moi » (l'individu psychobiologique) ; mais ce n'est pas plus un sujet transcendantal, comme le « Je pense » kantien. Celui qui dit « *cogito* », c'est l'idiot. Pourquoi ? C'est qu'il n'y a pas de construction de concepts sans que celui qui construit ne présuppose subjectivement, plus ou moins consciemment, un certain nombre de choses. Comme par exemple, dans le cas de Descartes, que tout le monde sait ce que signifie penser (*QQPh*, p. 60), que tout le monde veut la vérité (*ibid.*) ; que cette vérité peut être atteinte par tout esprit et tout seul, de façon privée (le bon sens est la chose du monde la mieux partagée), qu'il y a en chacun des forces innées qui lui permettent d'aller au vrai, de se tourner vers lui, etc. Descartes, en pensant, « se donne » donc implicitement une image de la pensée, de ce qu'est penser.

Et ce qui en Descartes « donne » cette image, c'est un personnage qui est en lui, et comme « sous » le cogito, qu'il n'aperçoit pas forcément. C'est lui qui parle dans Descartes, mêle sa voix sans doute à d'autres, tant nous sommes multiples, et tant il y a d'agents d'énonciation dans un énoncé, une formulation. Il y a donc derrière l'énoncé « Je pense, je suis » un bien « étrange personnage » (*ibid.*), qui est sujet de l'énonciation. C'est lui le personnage conceptuel de Descartes. Il a une existence floue, entre le concept et le plan de pensée, « allant de l'un à l'autre ». C'est lui qui forme une image de la pensée (*ibid.*), qui dresse le plan d'immanence absolu de la pensée. Ce plan est pré-conceptuel, il fait appel, pour être tracé, à des moyens non philosophiques, comme l'art, la littérature et aussi à des types psycho-sociaux dont certains traits caractériels sont haussés à la hauteur du plan d'immanence (l'ami dans « philo »-sophie, l'exilé, etc.). Le cogito, voici le concept, l'idiot voilà le personnage conceptuel présupposé, qui donne au plan d'immanence de la pensée, dont cette construction a besoin, ses traits déterminants.

On saisit donc la raison d'être et quelle est la place, la fonction du « personnage conceptuel ». Il remplace le transcendantal, ou plus profondément il le rend possible en le teintant, le colorant, de sa particularité pré-conceptuelle, pré-catégorielle. Il est à l'articulation de la littérature et de la philosophie. Comme on l'a vu, la création conceptuelle a lieu sur un sol, un champ ou plan, qui diffère en nature du concept ; il faut donc un intermédiaire pour faire le lien, et c'est la fonction du personnage conceptuel (« la correspondance entre les deux [plan et concept] (...) fait intervenir des instances adjointes à la création des concepts, à savoir les personnages conceptuels », *QQPh*, p. 43). Les différents traits du plan de pensée « sont des intuitions » (*ibid.*, p. 42), ils relèvent donc d'un mode de compréhension non philosophique, non conceptuel (p. 43), ce sont des « intuitions » elles-mêmes créatrices. Comme les concepts sont toujours produits dans un plan, ou supposent une image de la pensée (ils sont « construits dans une intuition qui leur est propre », *ibid.*, p. 12), il faut adjoindre un « intercesseur » (p. 62 ; p. 79) qui fera la liaison entre les concepts et l'intuition. Le personnage conceptuel est donc cette instance inséparable de la philosophie, à la fois du côté des concepts et plongeant dans l'univers intuitif de

la non-philosophie (p. 43), où il trace le plan (p. 60), « cristaux » ou « germes » de la pensée (p. 68). Un personnage littéraire peut servir à ce rôle ou bien le philosophe doit le créer, dans une invention qui fait de lui tout autant un écrivain qu'un philosophe¹.

« *Je me suis donné des intercesseurs, et c'est comme ça que je peux dire ce que j'ai à dire* », conclut Gilles Deleuze (*Pourparlers*, p. 170).

III – Annonce de l'idée organisatrice de cet essai

C'est donc dans ce cadre très général du rapport entre littérature et philosophie que vient s'inscrire le recours à Bartleby ou à l'idiot. Maintenant il nous reste à voir que cette figure littéraire va jouer un rôle d'intercesseur déterminant, central, dans la philosophie qui est propre à Gilles Deleuze. L'idée que nous allons soutenir est que le personnage de l'idiot en vient à concentrer à l'état pur « l'essence » de ce que pour Deleuze signifie penser. Si donc la micropolitique deleuzienne se retrouve sous le paradigme de l'idiot, cela résulte du fait qu'elle est adéquate à l'intuition profonde qui gouverne tout le système deleuzien (et plus seulement cartésien). Le personnage de l'idiot ne gouverne la politique deleuzienne que parce qu'il gouverne la nouvelle image de ce qu'est penser et agir pour Deleuze. Ce n'est donc pas un schème particulier et secondaire, valable localement, mais un schème directement et nécessairement attaché à la philosophie deleuzienne.

Telle est donc la vue d'ensemble qui va nous conduire pour le reste de notre étude. Pour faciliter la lecture des deux chapitres qui suivent et pour ne pas se perdre dans le détail de l'analyse, il est nécessaire de tenir fermement les deux repères suivants qui mettent en jeu la distinction entre déterritorialisation *relative* et *absolue* (spirituelle) – voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*,

1. Kant assignait au schématisme transcendantal d'opérer la liaison entre le concept et l'intuition sensible. Pour Deleuze, le problème est certes déplacé mais nous retrouvons une configuration analogue. Le personnage conceptuel, non philosophique, en tant qu'intermédiaire obligé entre le plan, comme image intuitive de la pensée, et le concept, relève d'une activité de fabulation, de fiction, d'un « art caché » analogue au schématisme kantien.

principalement les pages 65 et 67¹. Dans la suite du présent chapitre, nous allons aborder l'idiot comme personnage conceptuel, c'est-à-dire comme figure que prend le mouvement infini de la pensée (la déterritorialisation absolue). Les figures esthétiques, littéraires sont des « concentrés d'affects et de percepts », et c'est en cela qu'elles se distinguent des personnages conceptuels qui, eux, constituent des *aides* dans la construction des concepts philosophiques, étant « des puissances de concepts » (*QQPh*, p. 64). Bien que distincts (comportant une « différence de nature », p. 65), ils peuvent glisser l'un dans l'autre et devenir indistincts (*ibid.*, p. 65). C'est ce glissement qui autorise à faire de Bartleby, personnage d'origine littéraire, un personnage conceptuel. En tant que concernant l'image de la pensée dans son infinité, la déterritorialisation qui est impliquée est celle de la déterritorialisation absolue. Nous allons voir que la pensée comme déterritorialisation absolue fait appel à la *synthèse disjonctive*. C'est là, en ce point précis qu'intervient le personnage de l'idiot et que se caractérise son opération.

Dans le Chapitre 5 nous aborderons l'idiot comme figure politique. Il s'agit cette fois d'une *déterritorialisation relative*, c'est-à-dire qui opère, non plus au plan de la pensée pure, mais dans un champ social et historique avec ses conflits et ses forces. La déterritorialisation est relative du fait même de sa dépendance à l'égard des conditions psycho-sociales, des forces relatives en jeu dans le champ social, forces variables (plus ou moins douées d'efficacité, plus ou moins rapides, agissant à court ou long terme, etc.) et dépendantes de leur propre rencontre, toujours contingente, dans une situation historique particulière. C'est en ce point que nous avons affaire à la déterritorialisation capitaliste et aux différents régimes de pouvoir (dont le contrôle). Quelle place, quel résultat effectif peut avoir une politique sous le paradigme de l'idiot

1. Les types psycho-sociaux (par exemple, l'Ami, l'Étranger, l'Exilé, etc.), à la différence des figures esthétiques et des personnages conceptuels, impliquent une détermination relative et concernent les mouvements qui affectent le *socius*, le champ social (*QQPh*, p. 67). La déterritorialisation absolue est une déterritorialisation spirituelle, qui porte sur la pensée elle-même. Les personnages conceptuels sont des penseurs et uniquement des penseurs (*ibid.*).

dans le jeu des forces sociales et politiques qui caractérisent notre temps ? Telle est donc notre question.

Pour le moment, donc, et quitte à nous répéter par rapport aux anticipations précédentes, précisons le thème de l'idiot en le resituant au niveau de la pensée pure et de la déterritorialisation absolue qu'elle implique.

IV – L'idiot

Qu'il y ait un personnage conceptuel, admettons-le. Mais pourquoi serait-il l'idiot ? Voilà le problème qui s'ouvre à nous maintenant. Dans le cas de Descartes, Deleuze détermine le personnage conceptuel comme idiot pour plusieurs raisons.

Une raison étymologique. C'est un penseur « privé » qui s'oppose au professeur « public » (QQPh, p. 60). En quoi serait-il idiot ? En ce que « *idiotes* » en grec, étymologiquement, signifie, singulier, particulier, unique, si singulier qu'on n'a rien d'autre pour le définir que lui-même. L'existence de chaque chose, dans son unicité, est donc « idiote » : elle l'est doublement, étant dépourvue de compréhension, d'intelligence (insaisissable par notions *communes*) et étant dépourvue de raison. Les choses existent donc idiotement¹. Avant de désigner une qualité

1. Voir Clément Rosset, *Traité de l'idiotie*, Éditions de Minuit, 1977. L'idiot n'est pas un faible d'esprit, un incapable, un imbécile mais un être dans la proximité de l'idiotie du réel (et non de la réalité), proximité telle qu'il en est saisi et touché au point d'en rester comme *hébété* (voir les pages de Rosset sur le personnage du « Consul » de Malcolm Lowry dans le roman *Au-dessous du volcan*), suspendu à l'événement unique, incompréhensible, et pourtant sans secret, de chaque être et du sien. Devant l'existence pure et insignifiante, il ne peut que *balbutier* ou *bégayer* : « Je suis, je pense, *cogito sum* ». L'idiotie est donc pour Rosset la voie d'accès au réel (*Traité de l'idiotie*, p. 44), et elle l'est aussi pour d'autres, même si le réel auquel elle ouvre est bien différent d'un auteur à l'autre : le réel transcendantal comme fourmillement chaotique d'intensités, pour Deleuze, et un réel plus proche de Lacan, pour Rosset. Mais cette différence est à atténuer, car Deleuze ne peut, comme j'ai eu plusieurs fois l'occasion de le défendre, se passer totalement d'un rapport au réel lacanien (par exemple avec le thème du Dehors). Pour Rosset, voir Ph. Mengue, « Clément Rosset : de la pensée du simple à l'allégresse », *Revue Critique*, 1981, n° 409-410.

subjective, « idiot » désigne un mode objectif d'être. L'*idiotes* est simple, non duplicable ou pliable... Le cogito est lui-même un acte simple, indivisible. Primat du simple et des « natures simples » chez Descartes.

On voit le rapport avec Deleuze. L'être dans son unicité est tellement unique et sans raison, qu'il est renfermé en lui-même, idiotement. Aucun savoir par concept, celui des professeurs ou des « docteurs » (savants), ne peut en rendre raison. On a donc affaire à un être qui ne renvoie plus qu'à soi, et à personne d'autre. Il échappe au domaine public et commun. Ou bien, étant ce qu'il est, il ne peut être que répété, idiotement (« c'est ainsi », « c'est », « *Das ist...* », « c'est comme ça », « je suis », « j'existe », « *sum* »...) ; ou bien, il est un être replié sur soi, en droit sans rapport avec les autres, un être subsistant dans son quant à soi, et donc un être « privé » et non public, etc. Ce qui est le cas du penseur cartésien qui se saisit existant et pensant, dans un point, un instant unique et intérieur, indivisible, absolument *simple*. De son côté, le « *simple d'esprit* » (ce qu'est l'idiot) ne peut sortir de soi, se dédoubler ou redoubler, s'expliquer, s'exprimer, etc. Le cogito résulte donc bien de l'énonciation d'un « simple », d'un « idiot », ainsi et étymologiquement défini.

Toute philosophie est *absolument singulière*, donc idiote, non pas tant par sa construction de concepts spécifiques, que par son personnage conceptuel, et les traits singuliers, irréductibles, non traductibles qu'il donne au plan d'immanence. Tout personnage conceptuel est donc, quel qu'il soit, toujours « un type très étrange » (*QQPh*, p. 60).

Une raison épistémique. Le héros de Descartes ne veut rien savoir, ne présupposer aucun *savoir* (présupposé objectif) qui est la possession du professeur public, de celui qui sait, détient le savoir, enseigne. Le vrai qu'il cherche, et veut, n'est pas dans la forme du savoir, mais il est atteint à travers une illumination subjective, du type de l'évidence. Le professeur public, pour se définir, passe par le savoir et la classification d'inspiration aristotélicienne par genre et espèce (il se définit alors comme homme, soit un animal raisonnable etc.). Descartes, lui, se définit seulement, idiotement, comme celui qui *pense*. Il doute de tout, ne sait plus rien de ce que savent les Docteurs et les professeurs de

l'École (scolastique) et plus largement de ce que savent les autres. L'auteur du cogito est donc un « type très étrange de personnage » qui ne sait et ne veut rien savoir de ce que savent les autres. Par là, il est proche d'un autre idiot, le « russe », celui de Dostoïevski (*QQPh*, p. 61).

Tous deux donc, en tant qu'idiot, *glissent sous* le savoir institué, hégémonique, et incarnent un plan de pensée qui se réclame de l'infini.

Une raison ontologique. Ce personnage est ensuite étrange en ce qu'il veut penser et « penser par lui-même », par « lumière naturelle » (*QQPh*, p. 60). Il est une pure substance pensante (puisque pour penser, il faut être, etc.). Il se tient, idiotement, dans cette intériorité pensante qui fait tout son être, mais qui le relie à quelque chose qui le dépasse et dont il est sous le joug.

L'idiot fait de toute philosophie une entreprise, sinon intérieure et subjective, du moins une activité qui se réclame d'une *autre dimension* que celle qui concerne la vie historique, psychologique et sociale – où éventuellement il pourra trouver Dieu, soit sous la forme de l'Idée d'infini (Descartes), soit sous celle de la foi russe de la sainte Russie, chez l'Idiot de Dostoïevski. Par là, en pensant par lui-même, il se tient à distance, en recul des institutions existantes, des pouvoirs en place, des opinions régnantes. L'idiot est un point « privé », une instance de résistance, en lien avec un « Dehors ».

Par ces trois traits, ou présupposés subjectifs, l'idiot devient, avec Descartes, « la plus haute puissance de la pensée » (*QQPh*, p. 61). D'après la présentation qui en est faite, en ce début de Chapitre 3 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ce type serait spécifique au plan de pensée cartésien. Or, il serait possible que l'idiot soit, non *pas un personnage particulier* mais – comme nous le faisons pressentir à la façon dont nous venons d'analyser et de systématiser les différents traits de l'idiot cartésien – qu'il soit présent au fond de tout personnage conceptuel. Ne le retrouvons-nous pas dans *Image Temps*, et cette fois pour caractériser le fond des personnages de la modernité¹ ? Que l'« exemple » cartésien

1. Voir pour l'idiot dans le cinéma, lié à l'écroulement du schème sensori-moteur, *L'Image-Mouvement*, pp. 257-261 ; et *L'Image-Temps*, p. 220 ; pp. 229-230. Nous allons retrouver ces passages dans notre dernier chapitre.

vienne en premier sous la plume de Deleuze, n'est pas un hasard. De cette omniprésence de l'idiot, nous en avons tout d'abord un signe en ce que nous apprenons que la figure de l'idiot peut muter, changer, qu'il peut devenir russe, slave. Il change de singularité, il ne veut plus le vrai dans une évidence subjective, il veut l'absurde, etc. (*QQPh*, p. 61). Cette possibilité de changement, de métamorphose, ne nous indiquerait-elle pas que tout personnage conceptuel est toujours une façon de faire l'idiot (toujours idiot, mais d'une certaine façon, donc toujours différent) ? La raison résiderait dans le fait que l'idiotie aurait intrinsèquement part avec le fond du plan d'immanence, avec ce qui est toujours requis pour recouper le chaos, pour permettre à la pensée d'affronter le chaos (tâche ultime de la pensée).

Pour nous convaincre tout à fait de cette « universalité » de l'idiotie à travers tout personnage conceptuel, il faudrait étudier tous les plans d'immanence de tous les philosophes, ce qui dépasse nos forces présentes. Aussi allons-nous nous contenter de montrer que le personnage *deleuzien type*, consiste dans une manière de « faire l'idiot », d'inventer une singularité d'idiotie. N'oublions pas que faire de la philosophie c'est faire l'idiot, comme Deleuze le dit dans un cours¹. Cette liaison intrinsèque entre pensée philosophique et idiotie va s'avérer évidente dans le cas de Bartleby, que l'on tient à juste titre pour le personnage conceptuel propre à la philosophie de Gilles Deleuze.

1. Cf. le Cours de Vincennes-Paris VIII, La voix de Gilles Deleuze, du 02/12/80, à propos de Socrate et de quelques autres philosophes : « (...) le sort de la philosophie est en jeu là-dedans. À la lettre, je dirais : ils font les idiots. *Faire l'idiot*. Faire l'idiot, ça a toujours été une fonction de la philosophie » (n. s.). L'idiot, « c'est l'idée que le philosophe c'est celui qui ne dispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot c'est l'homme de la raison naturelle. Il n'a rien qu'une espèce de raison naturelle, de lumière naturelle. Voyez par opposition à la lumière du savoir et aussi par opposition à la lumière révélée » (*ibid.*) « Mais déjà Descartes acceptait de passer pour le débile. Qu'est-ce qu'ils ont ces philosophes à vouloir être le *débile* ? » (*ibid.*). Descartes dit : « 'Non non, moi je ne suis pas l'homme du savoir, moi je ne sais rien' etc. Socrate le disait déjà : 'je ne sais rien, je suis l'idiot et que l'idiot de service'. Pourquoi ? Qu'est-ce qu'ils ont à la tête ? ». Voir aussi le cours du 07/06/83.

V – Bartleby et le rôle de l'idiot dans la systématique deleuzienne

Ce qui fascine Deleuze est la formule. Tout son article de *Critique et clinique* (voir le titre : « Bartleby ou la formule ») est axé sur elle. On connaît la fameuse formule *I would prefer not to...* (je préférerais ne pas...) que Bartleby se contente de formuler devant toute réquisition venant de son patron, l'avoué. Au premier abord, la formule semble innocente. En fait, elle introduit des ravages.

D'où vient sa puissance ? En quoi fait-elle de Bartleby, comme l'écrit Deleuze, « le héros du pragmatisme » américain (CC, p. 113), un « nouveau Christ » (*ibid.*, p.114), rien de moins ? Apparemment on se trouve à nouveau dans un paradoxe des plus surprenants. Mais voyons, d'abord, ce qu'il en est de cette fameuse formule.

L'opération de Bartleby, son action, ou plutôt son *acte*, concentré dans sa formule, consistent à introduire de l'indéterminé, de la suspension dans l'action et dans la pensée, et, contrairement aux apparences, c'est là l'essentiel. La formule s'indétermine essentiellement par :

a) l'absence de complément d'objet, sur laquelle insiste Deleuze, suspend la volonté dans l'indétermination (*cf.* les points de suspension). La « bizarrerie » de la formule vient, dit Deleuze, de « sa terminaison abrupte, le '*not to*' qui laisse *indéterminé* ce qu'elle repousse, ce qui lui confère un caractère radical, une sorte de fonction limite » (CC, p. 89, nous soulignons). Et, en effet, c'est bien, comme le dit Deleuze, l'indétermination qui fait toute la puissance de la formule.

b) le conditionnel qui renforce sa virtualité. Il « préférerait » mais, dans le présent actuel, il ne « préfère » même pas... le conditionnel « indétermine » donc activement et positivement la conduite de Bartleby. Un cran encore en arrière, en retrait, donc, dans l'indétermination.

Ce que j'appellerais le « *décomplément d'objet* » et le conditionnel engendrent donc dans la pensée un effet d'indétermination et de suspension. La formule de Bartleby est proprement affolante, comme le souligne Deleuze. En quoi ? En ce qu'elle ouvre sur une

zone d'indécision, sur une zone d'indiscernabilité, sur une zone de suspension, où les choses perdent leurs identités, deviennent innommables, crépusculaires, nuageuses, vaporeuses, quoique leur liaison soit non arbitraire. Deleuze ne cesse de rappeler combien ce qui compte est que la formule « *creuse une zone d'indiscernabilité, d'indétermination* » (CC, p. 92). On comprend donc que le personnage de Bartleby, tout entier concentré dans sa « formule », conduit, par l'indétermination qu'elle met activement en jeu, au cœur de la philosophie deleuzienne. Le principe d'indétermination est bien ce qui fait toute la puissance de la formule et qui trace la ligne de fuite, de déterritorialisation absolue, but ultime, théorique et pratique, de toute la philosophie de Deleuze.

VI – *Le virtuel et la synthèse disjonctive*

Pourtant le paradoxe que constituent Bartleby et sa formule ne peut s'éclairer que si nous prenons les choses à la racine, celle qui donne naissance au système deleuzien. Quel est le problème ? Celui du multiple, des lignes de fuite ou des devenirs, qui, comme on le sait, mettent en jeu toute la métaphysique deleuzienne du virtuel, et dont la source se trouve dans Bergson. Le réel transcendantal deleuzien est celui des intensités virtuelles. Qu'est-ce que cette idée nous apporte ?

L'indétermination deleuzienne n'est pas la non-détermination, l'absence de détermination comme dans le cas d'un concept général qui resterait dans l'abstraction sous tel ou tel rapport. Le croire serait trop accorder à la négation et au négatif, à l'opposition tranchée du oui et du non. Ce serait faire de l'indétermination quelque chose de second, de dérivé, de dépendant de la négation. L'indétermination est à concevoir comme *première*, antérieure à la disjonction entre le oui et le non. C'est ainsi qu'elle peut être une indécision *positive*. Bartleby devient imperceptible ou indifférencié sans être un néant d'être. « Préférant ne pas », il *affirme ensemble* le oui et le non. Le non n'est pas premier, ni même le oui. Il fait remonter la pensée à une synthèse non pas dialectique mais disjonctive, une synthèse où la disjonction, l'exclusion (à laquelle tout choix, toute décision, semblent nous condamner) sont incluses. *La synthèse disjonctive est donc au principe de la*

philosophie deleuzienne car c'est elle seule qui peut donner son sens positif à l'indétermination.

Bartleby est puissance positive de vie, en tant qu'il se meut dans une forme de vie qui est au-delà de toute vie déterminée, c'est-à-dire toute forme de *vie organisée, intellectuellement* (comme aussi biologiquement et socialement). Quand Bartleby déclare qu'il n'est pas particulier (*I am not particular*, cité dans CC, p. 90), il veut dire, non pas : « je suis une abstraction dénuée de particularité » (et donc de vie, puisque la vie va avec la particularité d'organes déterminés), mais « j'entre dans un champ qui est *entre* la vie et la mort, car il traverse toute particularité ». L'indétermination deleuzienne qui est au cœur des devenirs imperceptibles (dont celui de Bartleby) est une *indétermination* qui n'est pas d'abstraction mais de *déterritorialisation*, soit un mouvement qui traverse toute détermination de pensée et les tient ou relie par là ensemble, malgré leur incompatibilité. Il y a un milieu entre oui et non qui n'est pas une médiation (comme chez Hegel), il y a une indistinction positive qui donne à l'imperceptible sa charge de valeur éminemment positive. Bartleby partage une forme de « vie » qui est au-delà de *toute vie organisée*, de tout choix pour ou contre. *He would prefer* : ce conditionnel, comme on l'a vu, marque non seulement un souhait mais comme une sorte d'irréel du présent qui neutralise aussi bien le contenu du choix que le fait même de choisir qui entre lui-même dans l'indistinction, dans l'indétermination. Imperceptibilité au carré, donc. Bartleby est le nom qui coïncide avec une vie qui se réduit à une pure ligne abstraite, indéterminée, à une pure tension qui traverse toutes les formes déterminées (qui n'en sont jamais que la retombée, la fixation déterminée, la détermination fixée, stabilisée, fossilisée). Tel est le « vitalisme » proprement deleuzien en tant que fondé sur une logique de la disjonction incluse. Bartleby est donc bien le personnage conceptuel du deleuzisme en ce qu'il permet d'accéder à la synthèse disjonctive qui est au cœur de l'image deleuzienne de la pensée. L'idée est que la contradiction apparente, loin de se fermer ou de se bloquer sur soi, ouvre un espace indéterminé où sont affirmés en même temps, comme extrêmes, les deux incompatibles. Ce que Deleuze perçoit dans ce personnage, c'est sa *puissance de glissement* (nomadisme

intensif et intellectuel) dans l'espace des intensités non encore formées conceptuellement, et donc qui se tient au-delà des oppositions binaires et des contradictions. La « formule » de Bartleby est une manière de tendre un espace d'indétermination qui ouvre à la pensée des chances de penser autrement, au-delà des oppositions toutes faites qui arrêtent ou enferment son mouvement infini en droit. Si maintenant on demande au profit de quoi est tendu cet espace d'indétermination de la pensée pure, on dira que c'est au profit de l'inattendu, pour des pensées nouvelles, pour donner sa chance à ce qui *déborde* toute pensée formée, tout agencement de concept, soit donc les intensités de pensée (les différences intensives qui forment le chaos et s'échangent à vitesse infinie) en cours d'actualisation conceptuelle, en voie de structuration intellectuelle (cf. la théorie de l'idée dans *Différence et répétition*).

Il y a un Bartleby qui se retrouve dans le prince Mychkine, et beaucoup d'autres qui le rejoignent en indétermination, indiscernabilité et imperceptibilité. Nous mentionnerons, sans pouvoir développer ce point dans cet essai, *Lancelot* de Chrétien de Troyes (le personnage déterritorialisé qui file vers un trou noir est là dès le début de l'histoire du genre romanesque, avec Lancelot, et non à sa fin, avec Beckett) ; la *princesse de Clèves* de Madame de Lafayette (et son étrange devoir crépusculaire), *Séverin*, le héros de la *Venus à la fourrure* de Sacher Masoch (et la suspension-étirement du désir dans l'indéfini), et pour finir, les personnages à la *Beckett*.

« *Le roman n'a pas cessé de se définir par l'aventure de personnages perdus, qui ne savent plus leur nom, ce qu'ils cherchent ni ce qu'ils font* » (MP, p. 213).

Donc idiots au sens fort et étymologique. On pourrait montrer que c'est l'idiot qui trace et conduit souterrainement toute la ligne de fuite et de déterritorialisation romanesque¹. Il y a un idiot, au sens général du terme, dans tous les personnages deleuziens. L'idiot est le héros (anti-héros) emblématique et, en même temps, celui qui, pour Deleuze, porte la déterritorialisation absolue de la pensée le plus loin possible, à sa pointe la plus intense et la plus percutante.

1. Voir notre chapitre 5 : « Ligne passionnelle et romanesque », in *Comprendre Deleuze*, Max Milo, 2012, et principalement *Mille plateaux*, pp. 212-213 et p. 232.

L'idiot est le personnage qui creuse la ligne romanesque en même temps qu'il vaut pour intercesseur dans la pensée philosophique. Il est donc bien celui qui constitue *le* personnage conceptuel central, et, comme tel, incontournable de la pensée deleuzienne.

VII – *Le Christ et la croyance en ce monde-ci*

Le personnage conceptuel de l'idiot s'adosse en sous-main, non seulement au personnage littéraire et philosophique du Prince Mychkine dans *l'Idiot* de Dostoïevski, mais aussi, et comme ce dernier, au Christ des Évangiles. Nous rencontrons, avec le Christ, la vie d'une veine souterraine qui a agi efficacement dans la pensée de Deleuze, et qui pointe de temps en temps, en éclats brefs, veine qui n'est jamais abordée pour elle-même. En filigrane, il y a, dans le personnage de l'idiot, un Christ, et un Christ qui court souterrainement de Spinoza (« Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes¹ ») à Bartleby (« le nouveau Christ² »). Il y a un christianisme de Deleuze, mais devenu si nietzschéen qu'il se confond pour ainsi dire avec le plan d'immanence, le plan de vie. On dira que ce sont de trop brèves occurrences, si décharnées qu'il ne convient pas d'en faire cas, et ainsi préserver l'opinion courante concernant Deleuze, soit celle d'un philosophe de l'immanence radicale, pur de toute compromission avec la religion et le christianisme. Sans doute a-t-on globalement raison concernant la religion, le christianisme, mais non, précisément, concernant le personnage et la figure du Christ. Dans *Mille plateaux*, ce n'est pas de la vie, ni de la personne mystique du Christ lui-même, dont il est question, mais de son « visage », qu'on n'entendra pas, évidemment, au sens d'Emmanuel Levinas, mais de sa « visagéité », de la « machine abstraite de visagéité » (le rapport mur blanc / trous noirs³). Soit ce qui au-delà des représentations proprement religieuses a permis de mettre en place une sémiotique dominante (« d'hommes blancs

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 59.

2. Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, p. 114.

3. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Plateau 7, « Année zéro – Visagéité ». « C'est pourtant curieux, un visage : système mur blanc-trou noir », p. 205.

modernes ») qui est à la base de pouvoirs micro-politiques asservissants dans le capitalisme occidental¹. Mais, retournement ou paradoxe, il serait possible que, pour s'émanciper de ces pouvoirs et libérer la vie, il faille faire appel à une figure qui soit proche du Christ, celui de l'Évangile cette fois.

Que ce type d'analyse, tel qu'il est développé avec la machine abstraite de visagété dans *Mille plateaux*, ne soit pas le dernier mot sur le Christ de la part de Deleuze, nous en avons la preuve par l'association de son nom avec ceux, prestigieux, de Spinoza et Bartleby (comme je viens de le mentionner), le nom du personnage littéraire le plus honoré par Deleuze et le nom du philosophe placé par lui au plus haut dans le panthéon de la pensée (« les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère Spinoza, le devenir-philosophe infini² »).

Il existe plusieurs Christ. Le Christ qu'évoque Deleuze est celui qui court en filigrane dans les quatre Évangiles et dont Nietzsche, avec sa finesse et son instinct habituel, a su exhausser le fil aussi sublime que discret. Et c'est à cette même source que Dostoïevski a puisé³ pour élaborer le personnage du Prince, en 1868, vingt ans avant que Nietzsche, dans *L'Antéchrist*, ne donne aussi, à sa suite, la caractéristique d'« idiot » au Christ⁴. Le Christ, ou l'idiot, en

1. *MP*, p. 223.

2. *QQPh*, p. 59.

3. F. Nietzsche pose que « Dostoïevski a deviné le Christ », *CEPhC*, Frag. Posth., 1888, 15 [9] : « Je ne connais qu'un psychologue qui ait vécu dans le monde où le Christ est possible, où le Christ peut surgir à chaque instant. C'est Dostoïevski. Il a deviné le Christ (...), y a-t-il plus grave bêtise que faire du Christ, qui était un 'idiot', un génie ? » (allusion à l'interprétation de Renan, dans *La Vie de Jésus*), t. XIV, p. 178.

4. F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 29. Parlant du Christ, et se souvenant de Dostoïevski, Nietzsche écrit : « c'est un tout autre mot qui conviendrait ici : le mot 'idiot' », *CEPhC*, t. VIII, p. 188. Pour Dostoïevski, l'idiot n'est pas l'incarnation de la figure du Christ déchu du christianisme romain, ni même en aucune façon un être dégénéré, du genre imbécile ou crétin. Le mot idiot se charge d'une signification dépréciative uniquement dans les salons que fréquente le Prince et que Dostoïevski décrit avec ironie. Il s'approprie cette dénomination pour en retourner le sens et faire de l'idiot un modèle positif, réplique russe et contemporaine du Christ.

question est le « Christ russe »¹. L'expression apparaît exactement dans la Quatrième Partie de *L'Idiot*, chapitre VII, dans la bouche du Prince, au moment où il est dans le salon des Epantchine, avant qu'il n'ait brisé le vase de Chine (et qui fera que son discours ne sera pas pris en considération). Avec l'auteur de *L'Idiot*, le Christ russe est posé en réaction au Christ romain, au Christ dégénéré, qui a engendré l'athéisme et, avec le désespoir qui s'ensuit, le socialisme. Le Christ russe, nous dit Dostoïevski, est indissociable de l'âme du peuple russe, de la civilisation russe, car il en est son expression la plus profonde. Et cette âme russe, porteuse d'un Christ vivant, est susceptible d'apporter la réconciliation à une Europe qui a perdu la foi². Nous sentons que d'autres thèmes, chers à Deleuze, entrent en résonance ici avec celui du Christ, le thème *d'un peuple à venir*, d'un peuple auquel s'adresse tout créateur, ainsi que le thème de la fraternité, au centre de l'article sur Bartleby (cf. la conclusion : « (...) le nouveau Christ ou notre frère à tous ») – sans compter le thème de l'absence possible de révolution. Nous avons donc la séquence suivante qui noue ensemble différents affects et percepts, constituant la ligne de pensée dostoïevskienne, dont la ligne deleuzienne suivra en écho, quoique différée, déplacée. Le Prince = l'idiot = l'âme du peuple russe = le Christ russe = l'amour du genre humain.

Quel est ce Christ auquel tous deux, Nietzsche et Dostoïevski, font référence ? C'est le Christ, comme être simple, un « *idiotes* » – dépouillé de tout, sans savoir, même théologique, sans dogme ni pouvoir, qui s'avance en bénissant le monde et qui laisse venir

1. L'idiot à la russe est mentionné par Deleuze, tout immédiatement après l'idiot de Descartes : « L'idiot réapparaîtra dans une autre époque, dans un autre contexte, encore chrétien, mais russe. En devenant slave, l'idiot reste le singulier ou le penseur privé, mais il a changé de singularité », *QQPh*, p. 61.

2. Voir Dostoïevski, *Journal d'un écrivain* (Gallimard, Pléiade, p. 751) : « (...) Notre peuple porte en effet dans son âme ce penchant à l'universelle résonance et à l'universelle conciliation. » « Je dis seulement que l'âme russe, que le génie du peuple russe sont peut-être les plus aptes, parmi tous les peuples, à intégrer en eux l'idée de l'amour du genre humain, de l'amour fraternel, de la sérénité qui pardonne à ce qui est hostile, qui distingue et excuse ce qui sépare, qui élimine les contradictions » (*ibid.*).

à lui les enfants, parce que lui-même est pris dans un *devenir-enfant* – auquel Deleuze pense, quand il compare Bartleby à ce Christ, et non au Christ en gloire, ressuscité, fondateur de l'Église de Saint-Pierre (de Rome). Le passage par Nietzsche est incontournable pour accéder à l'idiot-Christ de Deleuze. Nietzsche, malgré la virulence outrée de ses attaques contre le christianisme et Paul de Tarse, a toujours conservé envers le Christ un respect fait d'admiration et de tendresse, au point de s'en sentir le frère (voir Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. III, p. 87 à 89, Gallimard, 1958). Et quand Nietzsche croit « deviner le secret de Jésus » – « cet homme noble entre tous¹ », l'égal de Spinoza, le plus pur des sages selon Nietzsche – il « confesse les tares de son âme propre » (Andler, *op. cit.*, p. 89). Le Zarathoustra, dans son antagonisme mimétique avec le Christ, reste un personnage christique, et, même à cette époque, « il parle encore de lui avec un infini respect et un amour fraternel », écrit Ch. Andler (*ibid.*, p. 350)². Quel masque ou quelle figure prendront les forces de désorganisation quand elles balaieront les remparts de son moi, et qu'il voudra les nommer, sinon celui du « *crucifié* », nom par lequel il signera ses dernières lettres ?

L'idiot de Nietzsche tel qu'il apparaît dans le Christ, est celui qui n'attend plus rien, et qui croit simplement au monde. C'est sa manière de croire en Dieu. « Le 'règne de Dieu' n'est rien que l'on puisse attendre ; il n'a ni hier, ni après-demain, il ne viendra pas dans mille ans [comme le pense Jean de Patmos, *Apocalypse*, 20, 4] – c'est l'expérience d'un cœur : il est partout, il n'est nulle part... », écrit simplement et superbement Nietzsche (*Antéchrist* § 34).

Le royaume de Dieu n'est pas ailleurs ou après, *méta*, il est maintenant (*céméron*, aujourd'hui, adverbe fait sur *éméra*, le jour, le jour d'aujourd'hui) annonce saint Luc, 23, 43. Le royaume de Dieu est en vous, *é basiléia tou théou entos umôn estin*, (en

1. F. Nietzsche, *Humain trop humain*, CÉPhC, t. I, p. 475.

2. Ch. Andler dans sa biographie philosophique écrit : « Il [Nietzsche] se représente Jésus comme une sorte de prince Muichkine oriental, mieux doué, mais de la même complexion que le doux épileptique dépeint dans le roman de l'Idiot » (*ibid.*, p. 352).

chacun en particulier et parmi vous tous, les deux sens sont présents), Luc, 17, 21. Nietzsche fait écho à Luc : « Que signifie la 'bonne nouvelle' ? La vraie vie, la vie éternelle est trouvée, — elle n'est pas promise, elle est là, elle est en vous » (*Antéchrist*, § 29).

C'est la pure vie, la pure immanence qui est ici proférée. C'est le plan d'immanence que l'idiot deleuzien sert à tracer. La vie, la vraie vie, ici maintenant. En quoi ce Christ-là, celui de la vie immanente, est-il un idiot ? L'idiot ne sait rien. Il croit. Mais il croit tellement qu'il croit sans croyance, sans contenu de croyance. Il croit tellement qu'il croit sans espérance. La foi pratique et non l'espérance. Dans la croyance kantienne il y a encore trop d'espérance (en l'existence de Dieu, en l'immortalité) ; il faut purifier la foi de toute espérance en quelque chose, en un monde autre. Une *croyance sans espérance* est donc une croyance sans attente ni contenu : c'est une pure croyance. Croyance non religieuse car sans espérance. Ce n'est pas de croire qui est religieux, mais d'espérer. Le Christ de Nietzsche, son personnage conceptuel, est l'intercesseur qu'il faut pour écrire la quatrième Critique : « la Critique de la croyance pure ».

C'est l'idiot qui croit. Et il n'y a que lui qui croit vraiment (les autres ont toujours par devers eux des raisons de croire et un savoir). Quand Deleuze en vient, dans *L'Image-temps*, à poser que ce qu'il faut, c'est « croire au monde » (voir pour ce nouveau mot d'ordre, *IT*, p. 185 et *sq.*), il en appelle, sans le dire explicitement, de nouveau à l'idiot. Car seul l'idiot croit sans rien attendre ou espérer. Le programme que Kant avait mis à l'ouverture de la modernité (remplacer le savoir par la croyance) n'est accompli que par Deleuze en sa totalité, avec le personnage de l'idiot. Kant avait, dans la Méthodologie de la *Critique de la raison pure*, caractérisé la foi, dans sa double distinction d'avec l'opinion et le savoir, par deux traits :

1° indépendance par rapport au savoir. La foi n'est pas un dégradé de savoir, un sous-savoir — d'où la possibilité que les gens les plus simples puissent croire, et qu'ils croient mieux que les savants, qui ne croient pas mais seulement savent ou ne savent pas, ou détiennent un mixte des deux toujours difficile à caractériser (= une idéologie ?) ;

2° toute foi est interne et n'a de sens qu'en rapport avec une pratique, un mode de vie (la pratique du souverain bien, qui consiste à nous rendre dignes du bonheur, pour Kant).

Si l'on ajoute à cette caractéristique kantienne, le trait nietzschéen, qui forge le concept d'une *croyance sans croyance*, d'une *croyance sans espérance*, d'une *croyance non religieuse*, alors nous détenons les déterminations essentielles de l'idiot deleuzien.

L'idiotie de l'idiot, ainsi définie, va fournir à Deleuze la manière de schème dont il a besoin pour s'orienter dans sa pratique micropolitique. Sans savoir, sans dogme, sans parti, sans institution, sans église, tel est l'idiot, à l'image d'un certain Christ nourrissant souterrainement les Évangiles, et tel est sans doute le modèle ou la figure du politique deleuzien à l'état pur, comme on va le voir.

Chapitre 5

Le personnage de l'idiot comme modèle politique

La question qu'il nous reste à traiter pour finir est donc la suivante : quelle est la place et la fonction de l'idiot dans le champ social et politique, soit au plan de la déterritorialisation, non plus absolue de la pensée, mais *relative* de l'histoire (*cf.* chap. 4, § III) ? Il est entendu que la micropolitique est une non-politique dont la politique a besoin pour ne pas se réduire à une simple gestion et à une police. Il est entendu que cette micropolitique a pour figure emblématique le personnage littéraire de l'idiot. La non-politique a pour finalité interne les devenirs, les lignes de fuite traçant des espaces lisses dans un temps spécifique qui est celui de l'*Aiôn*, et la politique a pour lieu l'histoire avec son temps chronologique (*Chronos*), successif, et les lois causales qui le règlent. Le champ politique est un champ de forces, de luttes, d'affrontements qui supposent l'État, soit comme institution conjurée et virtuelle, soit comme institution actualisée sous une forme particulière. Que vient donc apporter l'idiot dans l'articulation de ces deux plans (devenir et histoire) ?

I – Mise en forme du problème

Bartleby, dont nous venons de montrer qu'il incarne une des figures possibles de l'idiot, invente une forme de non-action qui « agit » politiquement, ou du moins *entraîne des effets* dans le champ politique. L'essence de l'agir politique réside dans la

capacité de décider, et la décision étatique est une décision souveraine. Or, par sa formule, Bartleby conjure la décision, soit le tranchant qui exclut les autres possibles au détriment de celui qui est choisi, retenu. Dans ces conditions, comment l'idiot serait-il une figure politique ? De quelle manière pourrait-il intervenir dans le politique ? Apparemment il y a un paradoxe quasi insoutenable. Agir politiquement, c'est décider, faire des choix. Or, lui, il *préférait ne pas... préférer*, ne pas avoir à choisir... Il n'est pas, comme on dit, déterminé, sa volonté reste *indéterminée*, virtuelle, c'est une absence de volonté, ou une volonté de rien qui est politiquement inexistante ou constitue seulement un pion maniable dans le jeu des puissances politiques. Bien plus, une telle volonté se soustrait à toute lutte. Il n'y a aucun affrontement, aucun face à face, volonté contre volonté, bref rien qui relèverait d'une lutte et permettrait par là de l'intégrer au domaine du politique et à ses rapports de force. L'attitude de Bartleby paraît donc *nécessairement hors champ* politique.

Mais, et c'est là tout le problème, cet hors champ, cette puissance non politique, a *des effets dans le champ politique* et y introduit une déterritorialisation relative, modifiant les rapports de forces historiques. Si effectivement une telle volonté compte pour rien dans le décompte des voix (de la démocratie capitalo-socialo-parlementaire) ou dans les rapports de force, elle apporte par son indétermination, en tant que volonté indéterminée, quelque chose d'essentiel et qui est l'apport propre du non-politique au politique, soit le rapport au virtuel. La volonté indéterminée n'est pas virtuelle, elle est plutôt ouverture au virtuel, traçage d'un espace de réception au virtuel, qui est, comme on l'a vu, la dimension propre à la métaphysique deleuzienne. Essayons de préciser en quoi cet apport de l'indétermination peut avoir un sens politique, comment il peut intervenir, « agir », au sein des forces politiques, historiques.

C'est dans son chapitre de *Critique et clinique*, « Bartleby ou la formule », que Deleuze ose proposer pour intercesseur du politique, le héros littéraire qu'est Bartleby (et qui pour nous apparaît comme une variation du personnage type de l'idiot). L'étude se conclut sur l'idée que Bartleby « n'est pas le malade, mais le médecin d'une Amérique malade » (CC, p. 114). Comparé d'abord à

un saint, à Parsifal (p. 103, n.), puis au Christ (p. 114), le héros de Melville est, avec d'autres auteurs américains, crédité de porter un idéal d'humanité et de communauté nouvelle. Il est qualifié de « héros du pragmatisme » américain (p. 113), en tant que ce dernier représente une tentative de changer le monde (p. 110) et fonder une communauté nouvelle d'hommes. Il est donc posé par Deleuze comme un intercesseur faisant pressentir une humanité nouvelle et la communauté des frères qui sera la sienne (p. 109). Qu'est-ce qui vaut à ce personnage de roman, malade, catatonique, se laissant mourir de faim et qui attire autant la pitié du lecteur que du narrateur, de pouvoir renverser l'ordre du positif et permettre de le créditer d'une telle puissance de vie et d'espérance politique ? Essayons de comprendre ce que ce personnage romanesque de Hermann Melville, devenu célèbre en philosophie grâce à Deleuze, vient faire en politique, et pourquoi Deleuze lui assigne-t-il, contre tout bon sens, un rôle aussi important dans l'ordre de la micropolitique.

II – Transition au politique par l'art et le rôle du diagramme

On peut, à mon avis, retrouver dans tous les domaines de la pensée deleuzienne, la persistance d'une même intuition. On pourra alors considérer que pensée philosophique, action politique, création artistique, mettent en jeu le déploiement et la détermination d'une même intuition constitutive de toute la philosophie de Deleuze. Cette intuition se formule le plus simplement dans le rapport du lisse et du strié. Il n'y a d'événement de pensée (de construction de concepts) qu'en rapport avec un espace lisse, logiquement préalable, et dont le nom dans le domaine de la philosophie est celui de « champ d'immanence ». De même, il n'y a d'événement politique qu'à partir d'une zone d'indétermination tracée dans, sous ou à travers le strié des institutions étatiques, comme on vient de le voir (dans notre Chapitre 3), avec la surface de nomadisme kantien. Dans les trois cas, art, philosophie ou action politique, la nécessité d'un « intercesseur » s'impose : pour tracer le plan et ouvrir la construction, soit de concepts, soit d'institutions, soit de monuments faits de percept et d'affect que sont les œuvres d'art. 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 qui, sous forme de limites mentales esthétiques, sociales, murent les individus, les enferment dans une stagnation répétitive, dont la vie s'est échappée. Donc quand l'artiste va commencer à peindre, il doit balayer la surface de la toile de toutes les stries dont il hérite par son appartenance au monde culturel qui est le sien, faire le vide de tous les stéréotypes qui s'empressent de venir remplir la page blanche ou la toile indéterminée (bref l'organisation optique de la représentation où l'on reconnaît les choses, les êtres et qui rend d'avance le tableau figuratif). Dans l'étude sur Bacon, le Chapitre XII, sur « Le Diagramme », l'acte de peindre est posé comme supposant un nettoyage des données figuratives et perceptives habituelles et plus ou moins virtuelles¹. Le vide ou l'indétermination nécessaires, résultats de ce nettoyage sont comparés au Sahara :

« Ce sont précisément ces données qui seront démarquées, ou bien nettoyées, balayées, chiffonnées, ou bien recouvertes, par l'acte de peindre. Par exemple une bouche : on la prolonge, on fait qu'elle aille d'un bout à l'autre de la tête. Par exemple la tête : on nettoie une partie avec une brosse, un balai, une éponge ou un chiffon. C'est ce que Bacon appelle un diagramme : c'est comme si, tout d'un coup, l'on introduisait un Sahara, une zone de Sahara, dans la tête (...) » (*B*, p. 63).

Que fait le diagramme ? Du lisse. Le diagramme, avec ses marques aléatoires, creuse une surface d'indétermination. En vue de quoi ? Le « surgissement d'un autre monde » (*B*, p. 66) : « Ces marques manuelles presque aveugles témoignent donc de l'intrusion d'un autre monde dans le monde visuel de la figuration » (*B*, p. 66).

1. Le danger est de s'abîmer dans un « effondrement des coordonnées visuelles » (*B*, p. 67), ce que Bacon appelle « une espèce de marais » (*B*, p. 66), de sombrer dans le « gâchis » (p. 71), ou le « baveux » (p. 71). C'est pourquoi, la « catastrophe » qu'est le diagramme ne doit pas tout submerger (p. 71), son usage doit être « tempéré » (*B*, p. 73), et ainsi l'expérience du chaos peut devenir en même temps « germe » d'un ordre pictural.

On retrouve donc le schéma que nous avons constaté avec les intercesseurs littéraires, Bartleby et l'idiote, ainsi qu'avec la surface kantienne de nomadisme : il s'agit toujours de creuser une *zone d'indétermination* qui s'offre comme condition de possibilité de l'événement, possibilité du surgissement de l'inattendu, d'un autre monde. Il s'agit de faire de la place (place nette) pour du virtuel. En musique, on trouverait de telles plages lisses d'indétermination dans des notes qui forment comme une sorte de plateau mouvant, fait de variations intensives qui ne filent pas, qui ne « sortent » pas et composent plutôt comme une ritournelle. Mais cet espace lisse, continu et doux comme dans un concerto de Mozart, n'est tracé comme une surface de réception que dans l'attente soudaine d'un événement, d'une ligne mélodique, impériale, qui s'échappe de lui et qui file... Il existe donc de multiples façons de faire des nappes lisses et intensives qui sont les conditions nécessaires, mais *non conditionnantes (ou causales)* de l'événement, de la ligne de fuite, des devenir.

Quel est, dans l'espace social, l'analogue du diagramme en peinture ? Comment pratiquer ce « nettoyage » sans, évidemment, ni imposer « la terreur », ni supprimer les gens, ni les envoyer dans des camps de rééducation (comme cela s'est vu dans les politiques « révolutionnaires ») ? La tentation, et la fausse analogie, seraient de ressusciter l'Idée de révolution, comme faisant du passé table rase, et consistant dans l'avènement d'un changement soudain et total, radical. Bacon n'a fait que tracer une zone d'indécision ou d'indétermination, il ne remplace pas ce qui est effacé ou déformé par une autre forme ou détermination, ce que serait une révolution comme transformation sociale globale. Nous avons vu que le deleuzisme était imperméable à tout mythe révolutionnaire et à toute utopie de ce type. L'idiote est allergique à toute volonté historique et à tout programme de changement social qui prétendrait à un progressisme définitif. L'idiote est l'intercesseur entre le plan des virtualités des devenir et celui de l'organisation sociale. Il est sous la dépendance de ce qui le dépasse et dont il entend le murmure comme une voix qui le retient sur le chemin d'un engagement. Que peut alors être une politique de l'altérité du réel (virtuel) comme Dehors, dans le cadre contemporain des démocraties occidentales et américaines ?

Nous connaissons la réponse de principe. Elle réside dans l'idée que nous pouvons seulement faire une *politique de l'indétermination* comme condition non causale, capable de *donner ses chances* à l'événement (violent, désorganisant) et à l'inattendu (non décidable, programmable). C'est sur le rien ou l'indéterminé que le contrôle patine, s'enraye, reste démuni et qu'à cette occasion est créé un espace d'ouverture en direction d'un événement possible. Non que l'indétermination ait en soi une valeur et constitue une fin ultime. Mais c'est sur elle qu'on doit principalement compter, *non pour produire* l'événement mais pour en rendre *seulement possible* l'apparition (qui dépend de tous les autres facteurs). La politique de l'événement devient donc nécessairement une politique de l'indétermination où l'idiot est le personnage qui en incarne le principe. Comment se produit cette incarnation ?

L'équivalent du diagramme en peinture, se trouve en politique dans *l'espace vide* que tend toute démocratie sous l'espace marchand de l'échange des biens et des informations. J'ai appelé cet espace le *plan d'immanence doxique*, dans mon étude sur les rapports de Deleuze à la démocratie¹. C'est un espace d'indétermination centré sur le *vide de savoir* et qui est tendu sous les opinions, leur offrant un espace de confrontation, de critiques, de perte de poids en leur croyance légitime etc. L'idiot est donc une manière d'incarner ce plan pur d'indétermination. Il est 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 d'indétermination où tout redevient possible et pensable.

De fait, dans nos sociétés, l'espace d'immanence de confrontation démocratique des opinions est pré-occupé par les partis et les organisations politiques (clubs, associations etc.), ainsi que par les médias et appareils d'information qui tentent de préempter les consciences, afin de former un consensus, dont celui de la majorité électorale est la finalité. Dans ces conditions empiriques et historiques des « démocraties » contemporaines, où le plan d'indétermination est rempli, obstrué par les appareils politiques et médiatiques, comment pourrait se faire une politique de l'idiot ?

1. Voir *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003.

L'idiot, comme on l'a vu, n'a de sens qu'à mettre en place une politique de l'altérité du réel (virtuel). En effet, l'acte politique puise son sens dans son rapport avec ce qui le déborde et qui n'est pas seulement de l'ordre du subjectif. Le devenir n'est pas intégrable (accaparable, etc.) dans le social, dans l'historico-politique et dans ses procédures de calcul (économique) et de comptage des voix (politique). C'est en raison de ce rapport qu'il est comme hébété. Tous les personnages deleuziens sont frappés par l'aile ou le vent de l'infini, du virtuel. Et c'est pour cela qu'ils sont idiots. L'idiot n'est pas un imbécile ou un crétin qui serait démunie de capacité mentale, de réflexion ou d'intelligence. L'idiot est saisi (dé-saisi) par un dehors qui est trop grand, trop fort ou trop beau ou trop intolérable pour lui. L'idiotie deleuzienne (et pareillement chez Dostoïevski) est la rencontre du Dehors, soit d'une force qui force à penser, d'une question plus haute et plus urgente que toute autre question qui serait plus proche des intérêts présents, actuels. Ce que Deleuze repère très bien dans les romans de Dostoïevski¹ et dans l'idiot :

« S'il y a une affinité de Kurosawa avec Dostoïevski, elle porte sur ce point précis : chez Dostoïevski, l'urgence d'une situation, si grande soit-elle, est délibérément négligée par le héros qui veut d'abord chercher quelle est la question plus pressante encore » (*IM*, p. 257).

Il y a toujours « une question qui hante la situation » (*IM*, p. 259) empirique, et « agir » pour l'idiot, ce n'est *pas réagir* par un comportement quelconque, c'est d'abord *remonter* à cette question qui est un des modes principaux de rencontrer le virtuel. La problématisation introduit une suspension (suspens, etc.), une hésitation, une zone d'indétermination. « Il faut s'imprégner d'une question, pour produire une action, qui soit vraiment une réponse pensée » (*IM*, p. 259). Sans cette « recherche obstinée de

1. Sur Dostoïevski voir les deux principaux passages dans les deux livres sur le cinéma, *C1*, p. 257 et *C2*, p. 229 : Kurosawa en reprenant la méthode de Dostoïevski, « atteint à un monde optique pur, où il s'agit d'être voyant, un parfait 'idiot' » (*IT*, p. 230).

la question et de ses données, à travers les situations » (p. 260), l'action politique n'a pas de sens véritable ; elle n'est qu'une réaction plus ou moins adaptée à la situation et qui se perd dans les tâches jugées utiles, dans les combats partisans, militants, et les conflits d'intérêts.

L'idiotie deleuzienne est donc sous la condition de cette rencontre d'une question dont tout dépend, qui hante l'idiot, et à laquelle il ne peut répondre : tel est ce qui fait événement. « Point problématique, aléatoire, et pourtant non arbitraire : grâce ou hasard » (*IT*, p. 228). La conséquence négative sur le plan social est que l'idiot n'est pas tout à fait de ce monde (*cf.* saint Jean, rapportant les paroles de Jésus à ses disciples, XV, 19 : « Vous n'êtes pas du monde », auquel Rimbaud, plusieurs fois cité par Deleuze, fera écho sous la forme du « nous ne sommes pas au monde »). L'idiot est distrait, hésitant, indifférent, simple d'esprit non par déficience, incapacité ou incompétence mais parce qu'il est sous le coup d'un *surplus*, soit le surplus d'être, de vie, de sens, soit au contraire un surplus donné par un retrait d'être ou de sens, par une sensibilité ouverte au non-sens, à l'absence de sens... Mais cette conséquence négative a pour envers une conséquence positive, la création de zones d'indétermination, de frange d'indécision où la présence de l'infini ou du virtuel peut se frayer un cheminement.

Le problème politique deleuzien est donc de rendre au virtuel son pouvoir de création dans le monde actualisé. Le monde virtuel ne cesse de diverger : comment inscrire sa puissance de divergence, de différenciation dans l'actualisation même de ses formes déterminées, fossilisées, solidifiées ? Tel est le problème politique auquel l'idiot apporte une voie de réponse concrète. Et cette action, ou plutôt cet « acte », consiste dans la création d'une zone d'indétermination dans l'action, qui introduit un moment d'indécision (hésitation, suspension), d'indistinction entre les options présentes, entre les possibles projetés, entre les « partis ». Agir, c'est paradoxalement non-agir, c'est suspendre l'acte d'actualisation au profit d'une remontée, d'un retour à un point où les partis (pris) deviennent inassignables. Tout devient intéressant, politiquement fascinant, quand une zone d'indécision s'étend, quand se répand une nappe crépusculaire où, comme chiens et loups (« *Zwielicht* », *MP*, p. 385, p. 420), les partis politiques deviennent

indiscernables. Ce qu'on entendra par « révolution » (1789, 1870, 1917, mai 68...) est « un instable qui ouvre un champ de possibles » (cf. *DRF*, p. 215). C'est un état polyvoque qui ouvre, qui est « une ouverture de possible », comme le fut mai 68. « Mai 68 n'a pas eu lieu » (*ibid.*). Car l'espace d'indécision ainsi créé a des chances de se produire au profit d'une remontée à la puissance de différenciation sociale où, dans la synthèse disjonctive, les opposés coexistent dans la divergence. Avant de se séparer et s'opposer, il y a un moment où, dans la synthèse disjonctive, les opposés, les dualités contraires se tiennent également dans la divergence (ce qui est en disjonction avec autre chose coexiste virtuellement avec ce dont il se différencie et sépare : implication réciproque des divergents qui se « compliquent » l'un en l'autre). Le virtuel n'est pas quelque chose d'incomplet, d'inachevé, d'impuissant ou d'inactif. Ce plan est réel et il préside à la différenciation des sujets, des êtres organisés et donc aussi des organisations sociales, dont les partis politiques. Il est « avant » la formation des parties opposées, « avant » les identifications exclusives (droite/gauche) et « antérieur » aux prises de décision qui créent des oppositions, des conflits frontaux, des « luttes » politiques... Le plan des intensités communicantes est un plan indéterminé, fluent, flottant, où les virtualités s'enveloppent les unes dans les autres (*DR*, p. 331), se différencient, sans que cette différenciation donne lieu à des partitions étanches, closes, et soit actualisée dans des oppositions rigides, incompatibles, durcies.

IV – Ni droite ni gauche

On voit qu'une des conséquences essentielles, au cœur de la politique deleuzienne de l'idiot, c'est une invalidation de l'opposition droite/gauche. L'idiot ne peut être ni de gauche ni de droite : il ne sait plus ce que savent les partis et que tout le monde sait. Il est hors de leur arrogance, de leur assurance, car leur « savoir » se dissipe sous le coup de ce qu'il a aperçu, de la question dont il a été saisi et qui lui fait « voir » ce qu'il ne voyait pas avant.

Deleuze se déclare « révolutionnaire » et « de gauche ». Mais qu'entendre par là ? Pour ce qui concerne la révolution, on doit absolument distinguer entre le devenir et l'histoire, ce qui est la

distinction majeure fondatrice de son système. Les devenir révolutionnaires des gens, dans certaines circonstances, sont à différencier de ce qui se passe au plan de l'histoire, c'est-à-dire de l'avenir des révolutions, et donc des organisations politiques qui s'en réclament, ou tentent de s'en approprier le mérite. Mai 68 fut « l'intrusion du devenir », une « bouffée de réel à l'état pur¹ », un affect d'enthousiasme pour les libertés qui a saisi le collectif, a rendu pour un moment intolérable la situation antérieure, a fait voir de nouvelles possibilités de vie. Mais ce processus, au plan des purs devenir, n'implique aucun choix *nécessaire* en faveur de la gauche et de ses organisations (PC, PS, extrême gauche, trotskysme ou maoïsme), et il est possible qu'une droite éclairée, libérale soit mieux à même d'entendre ces revendications de liberté et de les inscrire socialement. Donc, qu'entend Deleuze, quand il se réclame de la gauche, dit « être un homme de gauche » ? Il ne veut pas dire qu'il est progressiste, mais principalement qu'il « voit » la misère répandue sur la planète. Pour lui, être de gauche c'est d'abord « voir » que « les problèmes du tiers-monde sont plus proches de nous que les problèmes de notre quartier » (de la rue de Bizerte, par exemple)². Si l'on admet ce critère très large du fait « d'être de gauche », il ne s'ensuit pas que la droite n'ait pas de cœur, soit condamnée au conservatisme et à l'égoïsme, comme il croit pouvoir l'avancer. En effet, et il le sait bien par ailleurs, la droite ne peut absolument pas se définir par le conservatisme et la gauche par le progressisme. La droite, puissante en France, en Angleterre et aussi aux USA depuis la fin du XIX^e siècle, n'a jamais été conservatrice, sauf en de rares moments d'occupation, car elle a toujours été, dans ses composantes les plus dynamiques, une droite libérale, et politiquement et économiquement. Ce qui veut dire que la droite libérale a toujours été le soutien du développement économique et de la révolution technologique et capitaliste des moyens de production, avec la transformation des rapports sociaux qu'ils entraînent. Car, comme on l'a vu, le capitalisme est révolutionnaire, comme le savaient Marx et Engels (cf. *Le Manifeste*) et le savent Deleuze et Guattari (cf. *L'Anti-*

1. *Abécédaire*, G comme gauche, 19 mn 20, environ.

2. *Abécédaire*, G comme gauche, 24 mn 15, environ.

(*Edipe*). Ce qui caractérise la droite, c'est plutôt l'assurance qu'il faut « laisser faire », « laisser passer », faire confiance, le moins possible enserrer l'économie dans des contraintes, limitations, règlements de toutes sortes... Par opposition, ce qui caractérise la gauche, ce n'est pas le progressisme (puisque elle peut se trouver sur des positions conservatrices en bien des domaines, et à certaines périodes plus conservatrice que la droite), c'est le choix de l'intervention volontaire au niveau de l'État (« il faut faire quelque chose »). La gauche est autoritaire, interventionniste, étatiste, volontariste. De plus, on croit toujours pouvoir faire de la misère une objection contre la droite, et un argument en faveur d'une gestion de gauche (comme tente de l'insinuer Deleuze). Mais la droite, devant la misère, a aussi conscience d'une responsabilité et que les choses ne peuvent rester en l'état, qu'il faut faire quelque chose. Mais elle fait appel pour cela à des mécanismes d'ordre *incitatif* qui facilitent la conduite des individus et les responsabilisent, avec l'objectif qu'ils agissent par eux-mêmes plutôt que de faire appel à des aides publiques, à des pensions d'État basées sur les impôts. De même, la misère du tiers-monde résulte-t-elle du capitalisme ou de son absence ? La présence d'investisseurs capitalistes, de créations d'entreprises est la clef de la sortie pour l'Afrique de sa misère. C'est le développement capitaliste qui a fait de la Chine la seconde puissance mondiale, et non sa limitation, sa régulation, ou son absence (pour une économie socialiste).

Enfin, on voit que la droite libérale peut, dans certaines situations (enlèvement de la gauche, conjoncture favorable au dynamisme entrepreneurial...), se trouver mieux placée pour la mise en place de conditions qui vont seulement permettre l'éclosion de l'événement en tant que surgissement de nouveaux modes de vie, alors que la gauche qui prétend les produire directement d'après un plan, un programme, risque de les étouffer sous son dirigisme¹.

1. Il est possible que la révolution de Mai, dont Deleuze et Guattari se réclament tant, ait été une révolution libérale type, comme le montre l'attitude d'hostilité, de freinage, de retard, de conservatisme rétrograde, etc., que les organisations politiques et les syndicats de gauche ont adopté, ne voyant, à tort, dans les acteurs de l'« agitation estudiantine », que des petits-bourgeois libertaires.

D'où le danger permanent qui lui est lié, pour une politique de l'événement, d'écraser les possibles nouveaux et inattendus, d'homogénéiser par volonté de contrôle, de réprimer en bureaucratisant, en fonctionnarisant. Voir le jugement sur Mai 68 qui « a été écrasé d'avance » : « à gauche presque autant qu'à droite ». « Chaque fois le possible a été refermé » (*DRF*, p. 216). Le « presque » vient préserver *in extremis*, on ne sait pourquoi, vue la logique du système philosophique de Deleuze, un léger avantage à la gauche. Ce qui compte n'est pas de réaliser un projet mais de faire éclore de nouvelles franges d'indétermination qui ouvriront à l'invention de nouvelles possibilités de vie. Ce sur quoi on peut politiquement agir, ce n'est pas directement sur ces nouveaux modes de subjectivation, mais sur les conditions sociales qui permettent cette ouverture, cette invention. Et le libéralisme est tout autant requis pour cette fonction que la « gauche ».

Si nous insistons tant sur cette difficulté de faire de la gauche un facteur politique positif plus en affinité avec les devenirs, et si, par contraste, nous tentons de souligner la possible affinité du deleuzisme avec un libéralisme ouvert, c'est qu'il y a un préjugé tenace à vaincre : l'idée que Deleuze serait (de droit et par nature) de « gauche ». Pourtant, il ne peut se laisser approprier par la « gauche » (pas plus que par la droite d'ailleurs). Quand on invoque le passage de l'*Abécédaire* (« G comme gauche »), où il s'explique sur son « appartenance de gauche », il est amusant de voir que la référence est toujours tronquée, gommant systématiquement la déclaration capitale et explicite que cette gauche reste « idéale », car elle n'a pas d'inscription politique et qu'elle se mue nécessairement en une gestion de droite dès qu'elle accède au pouvoir, au gouvernement. « Il n'y a pas de gouvernement de gauche (...), car la gauche n'est pas affaire de gouvernement » (*Abécédaire*, G comme gauche)¹. Si tout gouvernement, au plan d'une politique effective est de droite, ou gestionnaire, alors une politique effective de gauche, dans l'actualité d'une situation donnée, ne verra jamais le jour. La

1. *Abécédaire*, G comme gauche, 20mn 50, environ. On peut tout au mieux « espérer avoir un gouvernement favorable à certaines exigences de gauche ».

(micro-) politique deleuzienne ne peut donc que prendre ses distances avec la macro-politique, qu'elle soit de droite ou de gauche¹.

V – Une politique sans parti ni programme

Mais ce n'est pas seulement la droite et la gauche qui se trouvent invalidées (au profit par exemple d'un parti de l'avenir, du peuple, d'un « front » nouveau de « gauche »), mais tout parti, quel qu'il soit. Le régime des « partis » (de ceux qui prennent parti) est repoussé comme étant par nature insatisfaisant. Qu'est-ce qu'un parti ? C'est nécessairement une association qui dans un univers de possible « prend parti », choisit ou « pose », « arrête » un projet de transformation sociale, de réformes, « fixe » des objectifs à atteindre, en rapport avec des grandes orientations, etc. Mais prendre parti est inévitablement avoir un parti pris, un engagement, une adhésion préférentielle contre laquelle s'oppose un autre parti. Tout parti est lié à un parti pris ; il est donc exclusif, sectaire, car limité à un projet choisi, qui se trouve par rapport à l'ensemble des possibles rejetés, partiel, partial. Le parti pris est ce qui « identifie » les membres ou militants du parti, qui est donc identitaire, défendant des « positions » exclusives, soit des choix fixes, fixés, solidifiés et consolidés par toute une « vision » ou conception du monde qui assoit ces choix... La politique des partis est sans doute inévitable ; mais elle se situe au niveau de ce que Deleuze, en distinguant plusieurs sortes de lignes, appelle

1. La situation du côté des médias, n'est guère plus brillante. Au lieu d'ouvrir à la dimension noble du politique, à la compréhension de sa difficulté intrinsèque, à son impuissance relative – « Tout est compliqué », « on ne peut pas savoir d'avance », tous les pouvoirs ont leur zone d'impuissance et de non-savoir (« les centres de pouvoir se définissent par ce qui leur échappe ou leur impuissance, beaucoup plus que par leur zone de puissance » *MP*, p. 265), cf. *DR*, p. 187 ; *PV*, pp. 14-15 ; *MP*, pp. 306-307, etc. –, au lieu donc d'expliquer les enjeux et de faire exister une liberté de penser, la forme de penser du journalisme, qui confond critique et dénigrement, s'efforce de rabaisser les débats à des problèmes de détails qui feront sensation, mais qui ne sont souvent qu'infâmes et déshonorants pour la pensée, même télévisuelle.

les « *segments durs* » (voir *MP*, l'ensemble du Plateau, intitulé « Micropolitique et segmentarité »¹ et les trois sortes de lignes), alors que la micropolitique se donne pour objet de rendre aux lignes souples de déterritorialisation leur primauté.

Quant à la Révolution comme victoire de la gauche sur la droite, elle se trouve conjurée. Ce qui importe avant ces luttes et combats, c'est de remonter à ce qui leur est antérieur (la question virtuelle, le virtuel) et qui les fait diverger avant qu'ils ne se figent en deux blocs durcis, et opposés frontalement. La conception deleuzienne ne représente en rien une position « centriste », puisque ce n'est pas une « position », mais une nomadisation sous le vent du virtuel et de ses « questions », et qu'il ne peut s'agir de tenir un équilibre entre les partis opposés.

La macropolitique place le projet volontaire au centre, à la base de son activité. Or, la fidélité à la contingence imprévisible, incalculable de l'événement et de son rapport au virtuel (dont il est une voie d'actualisation), implique en droit que la politique deleuzienne n'ait ni projet ni programme. Elle ne peut être entièrement ni essentiellement le résultat de l'activité volontaire, puisque l'événement est renvoyé du côté du virtuel et de son surgissement imprévisible, contingent². La politique deleuzienne se passe de toute organisation de parti au profit d'une « moléculisation » des événements, des lignes de fuite et d'échappée. À la limite, il n'y a *pas de politique deleuzienne* ; puisque celle-ci est elle-même en perpétuelle fuite d'elle-même, de l'organisation qu'elle se donne, en position de retournement contre les institutions qu'elle est en train de mettre en place. Le mouvement de territorialisation, et d'organisation, est nécessaire et inévitable pour que la liberté ne reste pas une activité abstraite ou seulement subjective, intérieure, personnelle. Mais, en même temps, ce même mouvement est en voie de dépassement ou de dissolution,

1. Voir *MP*, p. 271, « la ligne dure qui procède à l'organisation duelle des segments », etc.

2. On se reportera à l'article très pertinent de François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) » in *Gilles Deleuze, Une Vie philosophique*, 1998, p. 335, Rencontres Internationales du 10-14 juin 1996 à São Paulo et Rio de Janeiro.

sous la prépondérance de la déterritorialisation. Étrange et paradoxale non-politique deleuzienne, quasi inexistante, qui échappe en grande partie à la prévisibilité et à la maîtrise volontaire, à tout programme et parti possible, du moins en droit et à terme, et sauf exception éventuelle.

VI – *L'idiot et les devenirs*

L'idiot fait donc remonter jusqu'à la question antérieure à la partition des partis et à la division droite/gauche. Nous pouvons concrètement comprendre ce que cela signifie en mettant cette idée en perspective avec des luttes actuelles. Ces luttes mettent en jeu des devenirs, qui en tant que tels impliquent des devenirs idiots ou imperceptibles, indiscernables vis-à-vis des « positions » fermes et tranchées, *exclusives*, même et surtout quand elles sont « argumentées rationnellement », socialement et juridiquement « justifiées ». Si les devenirs ne traversaient pas les clivages macro-politiques, ils ne seraient pas des devenirs. Nous pouvons repérer, comme ayant contenu un moment d'idiotie, les mouvements ou les luttes suivantes qui impliquent autant de devenirs spécifiques (et qui, ainsi, ont « débordé » les clivages institués).

1° Le devenir femme a une double orientation

a) Le mouvement gay et lesbien, qui au plan macro-politique, avec les revendications qui sont les siennes sur le mariage homosexuel – le mariage hétérosexuel reste pris paradoxalement comme modèle, non à déconstruire, mais à imiter par les homosexuels ! – et l'adoption d'enfants, oblige, tant qu'il est fécond et non complètement rabattu sur des questions prosaïques, à s'interroger sur ce que c'est que « *faire famille* » aujourd'hui. Mais aussi « *faire couple* ». Il y a sûrement de multiples façons de transformer ces unités sociétales et de s'en distancier. La tâche de la micropolitique est de forcer, au-delà des appareillages juridiques et des luttes partisans, sectaires, au-delà des « partis » en veine de « récupération » du mouvement, de faire remonter cette question enfouie, de la faire entendre, comme le FHAR avait, en son temps, dans le sillage de Mai 68, fait remonter la question de nos

orientations sexuelles et la problématisation du « couple » hétérosexuel. Ici l'idiot est impliqué dans un devenir femme-famille qui touche les hommes et leur rapport à la maisonnée.

b) Le féminisme et la problématisation introduite par le « *gender* » obligent à s'interroger sur l'au-delà de la division homme/femme et ce qu'il en est quant au sexe, à son nombre (*n* sexes ?), au devenir féminin que l'homme aussi bien que la femme ont à entreprendre. Ici l'idiot est un devenir femme qui implique tout le monde.

2° Le devenir enfant de la Terre

Le mouvement écologique, avec les problèmes du nucléaire civil, les semences transgéniques, etc. traverse pareillement tous les partis et institue une rivalité entre les prétendants, que sont l'écologie libérale et l'écologie de « gauche » des « verts », pour incarner la « vraie » écologie. Mais ce qui est important au-delà de cette opposition (et de débats étouffés par des querelles à visée limitée intra-parti ou entre partis rivaux) est la question plus haute posée quant au rapport des hommes à la Terre. Qu'est-ce qu'habiter la Terre et s'en sentir l'enfant ? Qu'est-ce qu'y vivre en y insérant nos artifices, nos agencements technologiques ? Ici l'idiot est enfant, habitant de la Terre (mère ?). Mais comment faire pour que l'œdipianisation ne guette pas aussi ce devenir enfant de la Terre, avec toute la sorte de mysticisme chtonien qu'il véhicule la plupart du temps ?

3° Le devenir animal

La production industrielle, en masse, de nourriture, avec ses abattoirs et ses différents modes d'élever et de tuer les animaux pour en obtenir de la « viande », pose une question plus haute qui engage nos rapports de vivant avec les autres vivants. La question de l'animal est donc du genre : quel animal donc je suis ? C'est un autre *cogito*, une autre manière de faire l'idiot.

À chaque fois, une question plus haute, inséparable d'un devenir qu'elle conduit, met en jeu une modalité d'idiot, de devenir

imperceptible et des zones d'indétermination, des franges d'indiscernabilité, où les identités exclusives vacillent, où les extrêmes semblent se joindre, se mêler en ouvrant des lignes de réflexion et de mouvement. La dureté des logiques segmentaires, avec leur exclusivité, en vient à s'assouplir, les oppositions à se brouiller, les acteurs à devenir de plus en plus idiots, et à ne plus vraiment savoir ce que tout le monde a l'air de savoir dans le monde politique et médiatique, retenus qu'ils sont par une question plus haute et plus urgente que celle attenant à leur intérêt à court terme.

VII – Quelques remarques sur la politique deleuzienne

À l'issue de ce rapide examen, nous sommes en mesure de présenter un certain nombre de remarques visant à préciser ce qui nous semble propre aux retentissements de la micropolitique deleuzienne dans le champ du macro-politique.

Remarque I. Les concepts de droite et gauche sont des concepts trop mous et trop gros. C'est au cas par cas qu'il faut juger – car c'est la vie elle-même qui marche au cas par cas (cf. *Abécédaire*, G comme gauche, 16 mn environ) – et ces cas ne peuvent être réglés par des positions globales, des cadres programmatiques, des règles universelles comme les droits de l'homme.

D'ailleurs, chaque problème important divise pareillement et la droite et la gauche (mariage homosexuel et adoption, euthanasie, port du voile islamique dans les espaces publics, construction des mosquées, vote des étrangers hors communauté européenne, entrée de la Turquie dans la communauté européenne, existence ou non de barrières douanières entre la communauté européenne et les autres pays etc.). Le cas le plus célèbre, poussé jusqu'à la caricature, fut le traité de Maastricht. La division traversait tous les partis, mais plus particulièrement le Parti socialiste français, qui, par ses positions et celle de ses membres directeurs et influents (Laurent Fabius), appelait à voter à la fois et oui et non. Belle tension entre les opposés, qui ne pouvait quand même pas passer pour un signe de synthèse disjonctive ! (mais plutôt pour sa caricature).

Remarque II. Deleuze, il est vrai, ne pense pas qu'on puisse et doive se passer de toute organisation. Un mouvement de contestation qui naît à propos d'une injustice met nécessairement en place quelque chose comme un comité de lutte, se dote d'un bureau, d'une figure qui fait office de porte-parole, d'un groupe qui est chargé d'opérer des liaisons de toutes sortes entre les différents lieux de lutte, les différents agents, mouvements, les autorités encore en place, les « pourparlers » à mener, etc. Une organisation plus ou moins centralisée, avec des « porte-parole », des « leaders » constitue donc une dimension inévitable. Mais Deleuze insiste, en raison de toute son ontologie sociale, sur le fait que l'organisation volontaire doit instamment rester au service du mouvement, ou du processus, de son inventivité, de sa spontanéité, et éviter de devenir hégémonique, se garder de dicter ses objectifs au mouvement, bref de s'en emparer (*cf.* la distinction entre « *groupe sujet* » et « *groupe assujetti* » dans *L'Anti-Œdipe*). La micropolitique se doit de rester sous le coup de l'événement, des intensités qui se fraient de nouvelles voies d'actualisation à la faveur du désordre, de la déstabilisation sociale en cours. La micropolitique se situe donc exactement entre une désorganisation de fait (révolte, contestations, grèves etc.) et une organisation provisoire, attentive, ouverte aux réalités virtuelles en voie d'actualisation. L'organisation du mouvement de subversion, la centralisation, la *contrainte* et la cohérence d'une *discipline*, ne sont donc pas rejetées, mais étant donné qu'elles sont vouées ontologiquement à dépérir, à s'enliser, à se stratifier, elles ne peuvent être que des organisations *relativement fiables, partielles ou locales, transitoires*, laissant donc la place à de nouveaux surgissements de volonté rebelle. C'est en ce sens, comme le dit Silvio Gallo (dans un ouvrage à paraître) qu'il y a un anarchisme de Deleuze. Organisation transitoire, oui, mais pas de « parti » institué, doué de permanence et de programme – en France, on dit « *parti de gouvernement* », ce qui vaut pour un label de légitimité –, la volonté, le projet ne s'exerçant qu'au profit de l'involontaire et de l'imprévisible, en vue d'attendre activement l'inattendu, si du moins cela est possible. La micropolitique n'a pas vocation à exercer des fonctions de *gestion et de police*, qui sont les deux *tâches fondamentales* de tout gouvernement (du macro-

pouvoir). Il s'ensuit que la micropolitique ne peut se reconnaître dans un parti de gouvernement (partis sociaux-démocrates, communistes, de la gauche extrême etc.) ni avoir vocation à exercer le pouvoir.

Remarque III. On ne sera pas surpris par la position anti-parti de Deleuze. Sa position ne veut pas dire qu'exceptionnellement un parti politique, la gauche (mais dans certaines circonstances le parti le plus ouvert au changement, le plus en rupture avec les archaïsmes, peut être représenté par une fraction dynamique de la droite), ne puisse pas avoir un rôle momentanément fécond, et ne puisse prêter son organisation à des luttes nouvelles et attendues, désirées. Mais il faut, nous dit-il, que le parti en question soit sous l'injonction d'un Dehors. Ce dernier peut prendre la forme d'une adhésion populaire intense ou celle d'une insurrection inopinée, un soulèvement spontané contre des injustices présentes, contre quelque chose de « soudain devenu intolérable ». Ainsi, par exemple, Guattari a pu participer à l'élaboration du programme de Lulla, au Brésil, en écho à un fort désir populaire. Mais on voit que l'alliance avec une organisation de parti, quel qu'il soit (même autoproclamé « révolutionnaire »), que le soutien ou la participation à la rédaction d'un programme, ne peuvent avoir lieu que *transitoirement et avec vigilance*. Le soutien est toujours, comme on dit, un « soutien critique », impliquant une distance bienveillante, du moins au début, avant que la sclérose du mouvement, son enlisement, ne se produisent, que l'espoir ouvert ne se soit refermé, et que tout soit à recommencer (« tout est toujours à recommencer »).

VIII – Démocratie et politique de l'idiot

Le problème fondamental que rencontre à mes yeux la non-politique deleuzienne est celui de la démocratie. Deleuze, comme Badiou (quoique d'une « radicalité » issue d'autres options), refuse ou prend sagement ses distances avec la fausse démocratie libérale régnante, accompagnée de médias qui visent à imposer un consensus souvent écœurant de vulgarité. Mais la difficulté tient au fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une critique des déformations, abus, manquements des démocraties actuelles, mais qu'elle

touche, questionne, problématise les « principes » (sacro-saints) qui sont au fondement même du système démocratique.

On pressent, vu la nécessité d'un rapport au Dehors (virtuel, etc.) qu'il y a une difficulté de principe avec la conception démocratique occidentale, qui pose au principe de son existence des sujets détenteurs de droits individuels originaires. En effet, l'événement nous arrache à nous-mêmes. Mais qui, « nous » ? « Nous » avec notre *moi souverain*, c'est-à-dire, politiquement, l'individu ancré sur les libertés individuelles, c'est-à-dire cet être qui ne fait qu'un avec des droits garantis par l'État constitutionnel, lui même fondé sur les droits de l'homme et du citoyen, posés à leur tour comme « *droits naturels* » ou droits originaires. L'événement *offense* nécessairement par la violence qui lui est inhérente le *droit souverain* de l'individu. Nous retrouvons le problème de la démocratie et son insuffisance ou inadéquation vis-à-vis de l'essentiel.

À première vue, d'un côté, la politique de l'événement ne peut qu'être mise du côté de la violence et être considérée comme anti-démocratique. De l'autre côté, certains interprètes, tel que Paul Patton¹, ont raison de considérer que la pensée de Deleuze n'est

1. Paul Patton, dans *Deleuze and the political* (London, Routledge, 2000) puis surtout dans ses articles, le premier en anglais, « *Deleuze's Pratical Philosophy* », paru dans *Symposium* (N° 10, printemps 2006), puis en français dans « Deleuze et la démocratie » (actes du Colloque Deleuze et Guattari à Paris VIII, de Janvier 2005, paru aux éditions du Sandre), a très finement analysé la position de Deleuze à l'égard de la démocratie et montré très justement qu'il n'était pas possible d'en faire un anti-démocrate de principe, comme l'a pu être par exemple Nietzsche, et que ses attaques ne concernaient jamais que les défauts criants, les manquements présents dans les démocraties de fait. Deleuze invoque parfois, comme une sorte de phase ultime, un *devenir démocratique* qu'il fait coïncider avec un *devenir révolutionnaire*. De même Paul Patton a parfaitement raison de souligner qu'il n'est pas question pour Deleuze d'assimiler la révolution ou la démocratie à des *états de fait actuels*, aussi séduisants soient-ils, comme par exemple tout récemment le dit « printemps arabe », et qu'il convient, en conséquence, de leur réserver le statut de *purs événements* qui ont vocation à se tenir dans une éternité virtuelle, dans un temps non historique, non chronologique. Il s'ensuit que ces événements ne cessent d'insister dans la forme actuelle des démocraties de fait, et ils ont donc pour destin de rester perpétuellement à venir (*suite de la note page suivante*).

pas anti-démocratique. Il s'ensuit que la politique de l'événement comme altérité pose un sérieux problème. Que peut être une politique de l'altérité du réel (virtuel) comme Dehors, dans le cadre contemporain des démocraties occidentales et américaines ? Voilà le problème auquel il faut maintenant nous atteler.

On peut, dans cette direction, s'aider d'une référence à Alain Badiou qui aborde avec lucidité et fermeté conceptuelle ce même problème. En effet, il en va de l'événement politique deleuzien comme de la vérité pour Alain Badiou, qui sur ce point est d'accord avec Deleuze (cf. *Circonstances 7, Sarkozy pire que prévu, les autres prévoir le pire*, éditions Lignes, avril 2012) à propos

Cela demandait à être rappelé face à des passages ambigus ou peu nuancés, maladroits, de mon essai (*Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003), dus au fait que je tentais de dégager la surprenante originalité de la pensée de Deleuze et Guattari, son pouvoir critique et osé, vis-à-vis du consensus républicain et « démocratique » qui est le nôtre. Non seulement la pensée de Deleuze établit une distance, une réserve nécessaire avec le jeu et les institutions politiques existantes, quelles qu'elles soient, démocratiques ou non, mais Deleuze et Guattari inventent le concept de *micropolitique* pour faire apparaître un espace nouveau, dont la marque est qu'il est irréductible à la construction républicaine, même s'il n'entre pas en conflit avec elle. Deleuze légitime la nécessité d'un écart salutaire avec les enjeux et les objectifs de la politique de l'État démocratique actuel, occidental, en ce qu'il fait apparaître l'étendue d'une zone peu visible mais primordiale, qui est une zone d'indétermination, celle des intensités non socialement et non politiquement formées. L'important est de comprendre que *la micropolitique n'est pas une politique démocratique en petit*. Elle est une *autre* politique qui se situe hors du champ où l'on a pensé jusqu'ici la démocratie, ainsi que les différents types de régimes, et c'est dans ce déplacement du regard, c'est dans cette nouvelle ligne de pensée qui s'ouvre que réside la grande originalité et la fécondité de la théorie politique deleuzienne. Le devenir démocratique au sens de Deleuze, en tant que devenir, ne peut, par définition, être un *état de fait*, ni donc prendre la forme d'un État constitutionnel, même sous la direction des Droits de l'Homme. La démocratie n'est pas déniée, mais traversée – et c'est ce qui est le plus important – par des intensités rhizomatiques qui l'ouvrent à des devenirs minoritaires plus féconds, plus significatifs que les décisions majoritaires aussi bien formées et « justes » soient-elles au regard des droits de l'homme.

des élections présidentielles françaises récentes. Badiou, qui se réfère au mythe de la *République* de Platon, enchaîne de la façon suivante : « Pour ma part, je dirai que ce n'est qu'en obéissant à l'imprévisibilité foudroyante d'un événement qu'on a des chances de voir qu'autre chose est possible que ce qu'il y a » (p. 76).

Les élections démocratiques enregistrent un état de l'opinion. Et l'événement politique ou le devenir font rupture avec l'opinion, exactement comme la vérité. C'est pourquoi Deleuze, comme l'argumente Badiou, sans s'opposer au principe des élections, ne peut y trouver les conditions favorables à la micropolitique des devenirs. Ce n'est pas le *possible élaboré à l'image* d'un état de choses présent (cf. l'argumentation de Bergson sur le possible) et déplié dans un programme politique qui peut créer l'événement, puisque celui-ci nous déborde, nous surprend. *L'événement est premier*, et c'est à partir de lui qu'on peut voir autrement la situation et inventer de nouveaux possibles. Il précède le possible, loin d'en être la « réalisation ». Deleuze ne cesse de critiquer, à la manière de Bergson, le faux trajet qui irait du possible (le programme électoral) au réel de sa réalisation, alors qu'en vérité c'est à partir du réel d'une situation nouvelle (l'événement qui a surgi, comme Mai 68), que s'inventent de nouveaux possibles, que s'ouvrent des possibilités qu'on ne soupçonnait même pas avant l'événement. Les élections démocratiques, vis-à-vis desquelles Badiou demande qu'on prenne du champ en refusant d'en faire un problème, sont donc constitutivement impuissantes à « faire un événement », quel qu'en soit le résultat. L'élection d'un président n'est jamais un événement. La gauche électorale (sociale-démocrate) ne vaut pas mieux que la droite, pour Badiou, car pour elle, il n'y a pas de Dehors, elle n'est pas, sauf intermitteance exceptionnelle, en rapport avec ce qui peut être de l'ordre de l'événement.

Personnellement, je pense que Deleuze aurait été tout à fait d'accord avec ce jugement. En effet, ce rapport à un Dehors, c'est ce que Deleuze demande en clair à une gauche idéale dont il se réclame. Mais, en même temps, il ajoute immédiatement (comme on vient de le voir, cf. *Abécédaire*, « G comme gauche ») que cette gauche-là n'a pas, pour cette même raison, *vocation à gouverner*,

et qu'elle ne peut être un parti de gouvernement. Aussi la micro-politique, dans son insuffisance non politique, est-elle indispensable au politique et la démocratie, sans elle, serait peut-être amputée d'un apport essentiel.

Conclusion

Grandeur et nécessité d'une politique de l'idiot

S'il doit y avoir une politique deleuzienne, elle ne peut nécessairement être qu'une politique de l'idiot. Je crois l'avoir établi en ayant pris soin de réunir tous les différents aspects que prend la micropolitique au sein du système deleuzien. Pour aller à l'essentiel de ce que nous avons montré, la grandeur de la politique de l'idiot, et sa nécessité conceptuelle, se rattachent à la rencontre d'une *altérité* vis-à-vis de toutes les organisations sociales et politiques actuelles (devenir, intensités virtuelles et singulières, lignes de fuite etc.). Cette altérité ne fait pas sortir de l'immanence, elle prend le nom du virtuel, et elle est ancrée sur le Dehors et les forces qui contraignent à penser, sur l'enthousiasme qui saisit les hommes dans une période de transformation révolutionnaire, sur les signes indistincts et ambigus qui lancent la pensée, sur les lignes de fuite qui ne cessent de traverser toute société, toute organisation sociale. La philosophie politique de Deleuze est une sagesse pleine d'humour et de méfiance à l'égard de l'histoire (et de son avenir) et pleine de confiance vis-à-vis des devenirs. Dans ce temps de rabatement, d'écrasement de tous les débats autour des questions économiques, sociologiques, psychologiques, c'est une bouffée d'air dont le philosophe politique ne peut se passer. « Du possible, sinon j'étouffe ! », ne cesse de crier Deleuze, avec beaucoup d'autres, nous tous. De ce point de vue, *on ne peut plus se passer* de la pensée politique de Deleuze, qui nous est d'un apport considérable, incontournable.

Non parce qu'elle serait « radicale » (et donc « révolutionnaire », dressée sans concession contre « l'ordre établi ») mais justement à cause de sa pertinence à déplacer les questions, à louvoyer dans ce qui semble constituer les impasses les plus fermées, à trouver issue dans les enfermements, dans les segments les plus durs de la pensée. Elle nous émancipe même du projet de radicalité qui a été hégémonique dans toute la pensée historiciste (dont nous avons dépendu principalement sous l'influence de Hegel, Marx, Husserl et Heidegger, jusqu'au surgissement critique de Nietzsche, Deleuze et Foucault). La pensée de la radicalité est encore trop confiante dans des racines, des principes et des fondements de toutes sortes. Ce que la *souplesse* deleuzienne (sa *svelte*), qui prend les choses au *milieu*, qui se glisse *entre* des blocs duels qui s'affrontent, nous enseigne, c'est une *modestie immense*, une *sobriété* politique dépourvue de l'arrogance habituelle de tous les partis. Elle vise à ouvrir, problématiser, remonter aux questions dont les affrontements figés dépendent, pour retrouver du possible, des potentialités, et ainsi pour ne pas étouffer sous le poids des organisations politiques actuelles (dont l'opposition droite/gauche) et leur affrontement codifié, leur « combat » électoral prédéterminé, spectacularisé, écrasant toute nouveauté possible, toute potentialité, même timide.

Bien sûr, pour qui cherche un programme et des solutions toutes prêtes aux problèmes immenses qui se posent au monde contemporain (inextricablement français, européen et mondial), une grande déception peut être ressentie devant la philosophie politique de Deleuze. On dénoncera tour à tour son irresponsabilité, son refus de toute organisation, son anarchisme foncier sans anarchisme aucun, son abandon du projet des Lumières d'émancipation et de disparition de toute aliénation etc. Mais ces critiques, aussi justes soient-elles, vues du « politique » (de la « grande politique »), nous rendent aveugles à ce qui fait la valeur de la pensée deleuzienne. Car sa grandeur réside justement dans son incapacité foncière à faire une politique majoritaire, une politique « démocratique » (qui n'est en réalité que le diktat d'un consensus de masse préfabriqué et médiatique). Son impuissance est l'envers de sa positivité et de sa lucidité. Malgré la récusation de l'idée d'un nouveau départ, d'un « nouveau commencement », d'un pouvoir

juste et fondé dans le peuple souverain, ce que Deleuze nous apporte de meilleur est sans doute *l'espérance d'avoir d'autres espérances* (que celles commandées par le « politique » et par ce qui se tient derrière, le marché, la consommation de masse, l'enrichissement ...). C'est le minimum d'espérance possible ; elle ne porte sur rien, et se confond avec la croyance non religieuse en ce monde, c'est-à-dire avec la croyance, sans contenu et sans espérance historique, en la possibilité d'ouvrir le monde à ses virtualités. Cette croyance est tournée vers un *autre peuple*, absent, à jamais ininscriptible dans l'histoire, mais ce peuple, non préexistant et non formé, qui n'est pas de l'ordre d'un idéal prédéterminé, naît chaque fois qu'un devenir se fait jour, qu'un peuple se lève, qu'un artiste crée, qu'une éthique, comme expérimentation de nouveaux modes d'existence, troue la banalité du quotidien... Il naît à chaque fois, mais il ne dure jamais plus longtemps que le temps de son invention et meurt à chaque fois de par son enlèvement dans ses stéréotypies et ses formules.

La philosophie de Deleuze nous oblige à être au clair vis-à-vis de notre demande « politique » (sans doute en grande partie non évacuable, vu notre désir de l'*Urstaat*), de notre désir d'État « démocratique » et sans division, de notre demande d'un ordre juste et immuable. Mais en même temps cette « liquidation » ne préempte aucune volonté de renoncement, d'abandon, de refuge dans l'art ou la religion, mais engage, comme on l'a vu, plutôt à des actions sans parti ni organisation, à toute une micropolitique orientée par les devenirs (dont le *devenir démocratique* qui n'est pas l'*état* démocratique) et dont sont virtuellement créatrices les puissances marginales, nomades, dont les idiots sont les figures les plus explicites.

La pensée de Gilles Deleuze, nous oriente vers une éthique politique qui, bien que *non politique*, est absolument *essentielle à la politique*. C'est là l'apport majeur de la figure (ou du personnage conceptuel) deleuzienne de l'idiote, malgré ses difficultés, ou insuffisances vis-à-vis de la demande immuable qui fonde le politique.

Ouvrages cités

Alain Badiou

L'Hypothèse communiste, Circonstance 5, Lignes, 2009.

Sarkozy pire que prévu, les autres prévoir le pire, Circonstances 7, Lignes, avril 2012.

Maurice Blanchot

La Communauté inavouable, Les Éditions de Minuit, 1983.

Chrétien de Troyes

Lancelot, ou le chevalier à la charette.

Gilles Deleuze

Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris, 1962 (= N & Ph).

Proust et les signes, PUF, 1964.

Présentation de Sacher-Masoch, Les Éditions de Minuit, Paris, 1987.

Différence et répétition (= DR), PUF, 1968.

Logique du sens, Les Éditions de Minuit, 1969 (= LS).

Francis Bacon, Logique de la Sensation, Éditions de la Différence, 1981 (= B).

L'Image-Mouvement, Les Éditions de Minuit, 1983 (= IM).

L'Image-Temps, Les Éditions de Minuit, 1985 (= IT).

Pourparlers, Les Éditions de Minuit, 1990 (= PP).

Critique et Clinique, Les Éditions de Minuit, 1993 (= CC).

L'Île Déserte, Les Éditions de Minuit, 2002.

Deux régimes de fous, Les Éditions de Minuit, 2003 (= DRF).

Abécédaire, DVD, Montparnasse, 2004.

Gilles Deleuze et Félix Guattari

L'Anti-Œdipe, Les Éditions de Minuit, 1972 (= ACE).

Mille plateaux, Les Éditions de Minuit, 1980 (= MP).

Qu'est-ce que la philosophie ?, Les Éditions de Minuit, 1990 (= QQPh).

Gilles Deleuze et Claire Parnet

Dialogues, Flammarion, Paris, 1977 (= *Dial.*).

François Dosse

Gilles Deleuze/Félix Guattari, biographie croisée, La Découverte, 2007.

F. Dostoïevski

L'Idiot, Gallimard, 1972, Folio classique, n° 2656.

Jacques Derrida

De l'Hospitalité, Calmann-Lévy, 1997.

Cosmopolites de tous pays, encore un effort, Galilée, 1997.

Politiques de l'amitié, Galilée, 1994.

Michel Foucault

La volonté de savoir, Gallimard, 1976 (= VS).

Dits et Ecrits, Gallimard, 1994 (= D&E).

Sécurité, territoire, population, Gallimard-Seuil, 2004.

Naissance de la biopolitique, Gallimard-Seuil, 2004.

Jürgen Habermas

L'intégration républicaine, tr.fr., Fayard, 1998.

E. Kant

Vers La Paix perpétuelle, tr. fr. J. Darbellay, PUF, 1958.

Madame de Lafayette

La Princesse de Clèves, Livre de poche, 1999.

Léopold von Sacher-Masoch

La Venus à la fourrure, in Présentation de Sacher-Masoch, Éditions de Minuit, 1987.

Hermann Melville

Bartleby le scribe, Flammarion, 1989.

Philippe Mengue

Deleuze et la question de la démocratie, L'Harmattan, 2003.

La philosophie au piège de l'histoire, La Différence, Paris, 2004.

« Clément Rosset : de la pensée du simple à l'allégresse », *Revue Critique*, 1981, n° 409-410.

Jean-Luc Nancy

La Communauté désœuvrée, Christian Bourgois, 1986.

F. Nietzsche

Œuvres philosophiques complètes, par G. Colli et M. Montinari, (= *CEPhC*, suivi du tome en chiffre romain et de la page, ou de numéro de fragment), trad. fr., Gallimard, Paris, à partir de 1974.

Toni Negri et Michael Hardt

Empire, tr. fr., 10/18, 2000.

Multitude, tr.fr., La Découverte, 2004.

Paul Patton

Deleuze and the political, , Routledge, London, 2000.

Cl. Rosset

Traité de l'idiotie, Les Éditions de Minuit, 1977.

J.-P. Sartre

L'Idiot de la famille, Gallimard, 1971-1972.

F. Zourabichvili

« Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in Éric Alliez, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, 1998, Les Empêcheurs de penser en rond.

Sommaire

Introduction	9
Chapitre 1	
La politique de l'événement	13
Chapitre 2	
Le concept de société de contrôle	23
Chapitre 3	
Espace lisse et hospitalité	33
Chapitre 4	
L'idiot comme personnage conceptuel	51
Chapitre 5	
Le personnage de l'idiot comme modèle politique	73
Conclusion	
Grandeur et nécessité d'une politique de l'idiot	97
Ouvrages cités	101

Ouvrages de Philippe Mengue

L'Ordre sadien, Éditions Kimé, Paris, 1996.

Deleuze et le système du multiple, Éditions Kimé, 1995.

Deleuze et la question de la démocratie, L'Harmattan, Paris, 2003.

La Philosophie au piège de l'histoire, Éditions de la Différence, 2004.

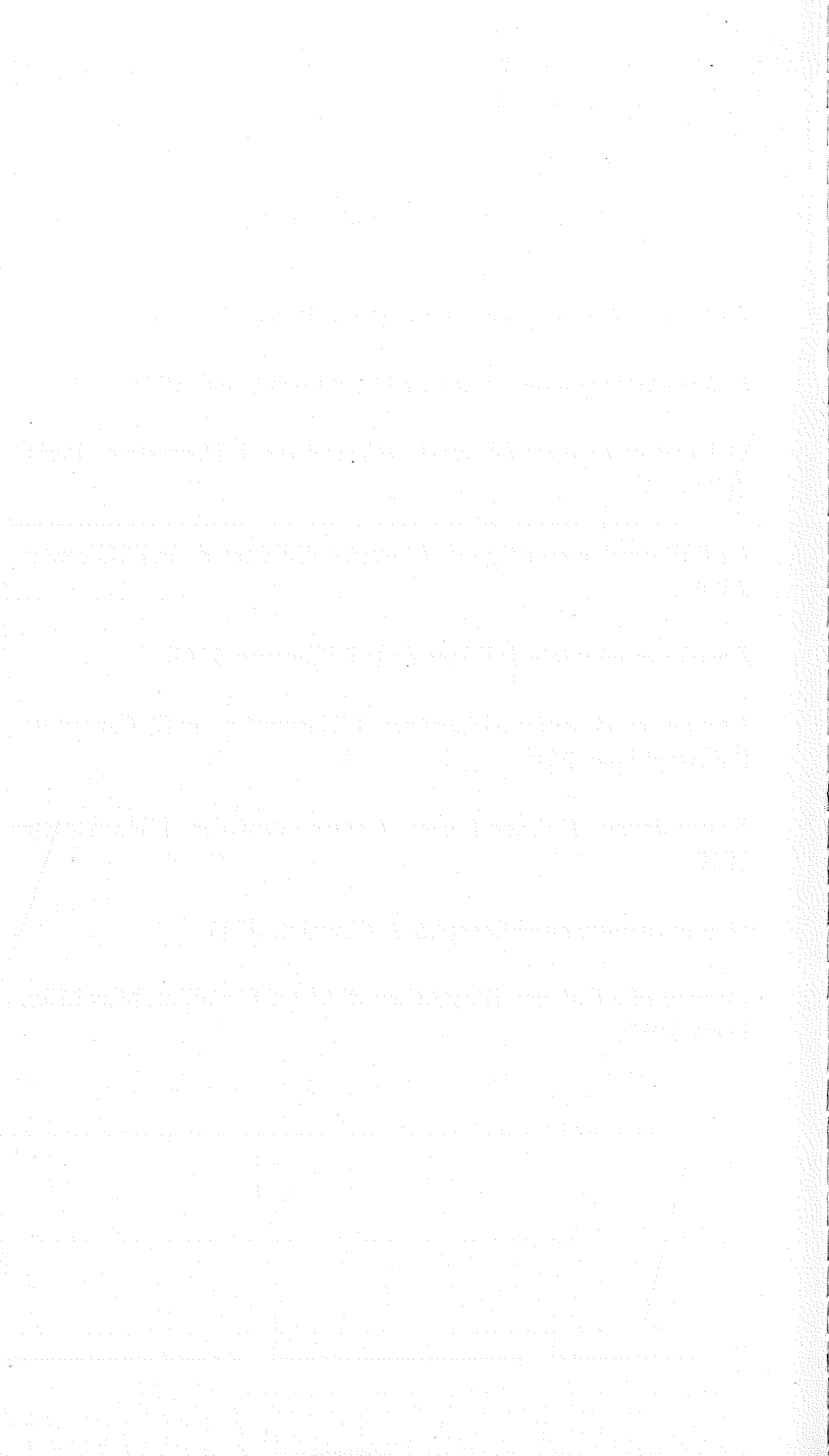
Peuples et identités, Éditions de la Différence, 2008.

Utopies et devenirs deleuziens, L'Harmattan, coll. Ouverture Philosophique, 2010.

Proust-Joyce, Deleuze-Lacan, lectures croisées, L'Harmattan, 2010.

Guerre ou paix en philosophie ?, Germina, 2011.

Comprendre Deleuze, illustrations d'Aleksi Cavaillez, Max Milo, Paris, 2012.



Collection « Cercle de philosophie »

Alain Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, 2011.

Collectif, *Autour d'Alain Badiou*, 2011.

Jean-Pierre Faye, *Paul de Tarse et les juifs*, 2012.

Jean-Pierre Faye, *Lettre sur Derrida*, 2013.

Jean-Pierre Faye, *L'État total selon Carl Schmitt*, 2013.

Philippe Mengue, *Guerre ou paix en philosophie ?*, 2011.

Edgar Morin, *Mes philosophes*, 2011.

Paul Munier, *Consentir à l'État, Sur la philosophie politique de Thomas Hobbes*, 2013.

Jean Tellez, *La philosophie comme drogue*, 2012.

Slavoj Žižek, *Quatre variations philosophiques, sur thème cartésien*, 2010.