

Deleuze et la politique.

(Préparation MAFPEN à l'Agrégation, Intervention du 21 Novembre 2007)

Introduction

La pensée de Deleuze, d'un point de vue politique, est souvent présentée en France comme une réflexion sur les événements de 68, sur l'après 68, c'est-à-dire comme une méditation sur l'échec de la révolution, méditation donc un peu utopique et joyeusement libertaire, c'est-à-dire comme une production philosophique datée, voire périmée à l'heure du triomphe de « la pensée des droits de l'homme ». De fait c'est souvent ainsi que l'on présente les deux tomes de Deleuze et Guattari, dont le sous-titre est rappelons-le *Capitalisme et Schizophrénie*. Certes, parfois on ne conteste pas que se fasse jour dans ces deux textes un feu d'artifice de concepts remarquables, voire flamboyants, et que le vitalisme que Deleuze tente de construire depuis ses débuts trouve dans ces développements des voies nouvelles et souvent très fécondes.

Toutefois, à droite d'une part, on nous explique depuis longtemps -les anciens « nouveaux philosophes » comme les nouveaux promus, ministres ou pas-, que la pensée 68 ayant détruit les institutions, les autorités, les possibilités d'enseigner, de penser, de réformer, etc., Deleuze et sa clique de postmodernes font désormais partie de ces vieux gauchistes qui non seulement sont complètement dépassés depuis l'effondrement du marxisme, mais qui ne nous apprennent rien sur le monde tel qu'il va nous empêchant même d'en appréhender la configuration et les enjeux.

Sur l'aile gauche de la réflexion politique contemporaine française d'autre part, l'impact de ses travaux apparaît mineure, quand elle ne fait pas l'objet d'un certain révisionnisme. Par exemple, l'un des récents commentateurs de Deleuze, Philippe Mengue ¹, arc-bouté sur un démocratismes assez radical –à la Castoriadis- défend la thèse intéressante mais discutable d'une sorte de cécité voire de malhonnêteté de Deleuze qui, même reconnu comme penseur des multiplicités, ne veut pas ou ne peut pas reconnaître le libéralisme et la démocratie comme leur l'horizon naturel ².

On peut alors penser que la relative relégation dans lequel se situe la philosophie politique de Deleuze et Guattari, voire la sévère relecture à laquelle elle donne lieu, est justifiée par un fait : l'inéluctable expansion du capitalisme n'a jamais souffert des critiques qu'on en a données. Deleuze et Guattari sont très sévères envers les démocraties, mais comment ne pas l'être ? Faut-il s'en satisfaire, se dire qu'après tout c'est mieux que rien ? C'est bien ce qu'on toujours contesté nos auteurs, reste à le montrer.

Puisque dans le cadre qui est ici le nôtre il n'était pas question pour moi de présenter en deux ou trois heures des textes aussi longs et denses que les deux Tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*, c'est au travers de quelques propositions générales et

¹ *Deleuze et la Démocratie*, Philippe Mengue, L'Harmattan, 2003

² On peut également évoquer le livre de Badiou, ancien maoïste qui avait toujours été un farouche adversaire de Deleuze notamment à Vincennes, qui a tenté lui aussi une étrange entreprise, à mi-chemin entre récupération, dénigrement déguisé et auto-promotion : *La Clameur de l'Être*, Hachette, 1997

paradoxaux –que j’extraits de l’*Abécédaire*³, l’introduction à la fois la plus vivante et la plus simple à la pensée de Deleuze- que je voudrais examiner la pertinence de la réflexion philosophique de Deleuze et de Guattari sur la politique et la démocratie, en soi mais aussi dans l’actualité qui est la nôtre. Ces propositions sont les suivantes : 1/ « la minorité c’est tout le monde, la majorité c’est personne⁴ », 2/ « Penser que les problèmes du tiers-monde sont plus proches de nous que ceux de notre quartier, c’est une question de perception et non de belle-âme⁵ ». 3/ « que les révolutions échouent n’empêche pas que les gens deviennent révolutionnaires [...] Les droits de l’homme c’est du pur abstrait, c’est vide : on ne désire pas la liberté⁶ ». 4/ « L’important en Grèce ce n’est pas le miracle, mais la rivalité des hommes libres⁷ », 5/ « Créer c’est résister, l’existence de l’art et de la philosophie c’est ce qui retient les gens d’être aussi bêtes qu’ils pourraient⁸ ».

Afin de pouvoir commenter ces phrases, dans un premier moment je voudrais examiner ce que signifie cette philosophie du désir, c’est-à-dire montrer ce qui va donner lieu dans *L’Anti-Œdipe* à une conception radicalement neuve de l’inconscient. Dans un deuxième moment on verra qu’une telle conception de l’inconscient rend compte presque immédiatement de mécanismes par lesquels s’institue le *socius*, lesquels fonctionneront essentiellement sur un mode répressif par rapport au désir. Troisièmement je voudrais montrer comment dans la deuxième partie du travail de Deleuze et Guattari, du *Kafka* à *Mille Plateaux*, se construit une philosophie politique qui est une philosophie du devenir, pour en dernière partie pouvoir rendre compte de ces propositions problématiques et paradoxales⁹.

I. La Philosophie du désir : personne n’est une personne

Comme on l’a dit, c’est essentiellement comme philosophie du désir que se présente le travail élaboré en commun par Deleuze et Guattari. Il s’agissait pour eux de proposer en 1972 avec *L’Anti-Œdipe*, une nouvelle conception de l’inconscient, qui à la fois pioche abondamment dans les notions freudiennes et lacaniennes, et à la fois les

³ *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*, 1988, avec C. Parnet, réalisation de P.A. Boutang, Trois DVD, Edition Montparnasse, 1996

⁴ *ibid.*, G comme Gauche

⁵ *ibid.*

⁶ *ibid.*

⁷ *ibid.*, F comme Fidélité

⁸ *ibid.* R comme Résistance

⁹ dernière remarque : comme chacun le sait, la philosophie de Deleuze a ceci de particulier que c’est au moment où elle devient la plus personnelle par rapport à l’histoire de la philosophie, par rapport au commentaire de l’histoire de la philosophie –qui fut dit-on son activité essentielle pendant longtemps-, au moment donc où elle devient *sa* philosophie, que paradoxalement elle lui appartient le moins, puisqu’elle s’est écrite à quatre mains, avec quelqu’un qu’il vient à peine de connaître, c’est-à-dire Félix Guattari, rencontre dont naîtra en 1972 *L’Anti-Œdipe*. Et tandis que l’on a tendance à croire qu’un philosophe n’arrive à soi, ne produit son œuvre propre qu’au terme d’un long processus de solitude et d’intériorisation, les productions de Deleuze et Guattari, qui de fait sont un cas unique d’écriture à deux en philosophie, nous font supposer une alchimie intellectuelle très nouvelle et très étrange, un couple à la Bouvard et Pécuchet, une association d’artisans (où l’un serait le mineur-fou qui excave des diamants rares, et l’autre le tailleur-expert qui les rendrait précieux et incomparables), bref un agencement –pour reprendre un concept cardinal de Deleuze et Guattari-, qui fut la condition de possibilité de l’œuvre qui est la leur, une multiplicité. Sur le travail commun de Deleuze et Guattari, et sur la genèse de ce travail on peut lire la très récente *Biographie croisée* que leur consacre François Dosse, La Découverte, 2007.

critique sévèrement, tout de même que ce qu'est devenue à leurs yeux la psychanalyse. Rappelons que la question intéresse Deleuze depuis longtemps. Dès 1961 il le montre en s'immergeant une première fois dans l'analyse pour contester la réduction du masochisme à n'être que l'inversion du sadisme¹⁰ ; plus tard, dans *Logique du sens*¹¹ en 1969, il montre l'impuissance et l'incompréhension de la psychanalyse devant le phénomène de la psychose. Entre temps, de Zola à Lewis Carroll, De Melville à Tournier ou à Klossowski, Deleuze n'a cessé d'interroger la nature de l'inconscient au travers de la puissance proprement clinique de la littérature. L'analyse, c'est toutefois proprement le domaine de Guattari, analyste lui-même, lacanien de la première heure et inconditionnel du célèbre *Séminaire*, qui commence toutefois à contester le maître et ses thèses principales.

Quel rapport avec la politique ? Ce que vont élaborer Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, c'est tout ensemble une nouvelle théorie de l'inconscient, de l'individu et du corps social, au prise avec le capitalisme. Ce que Deleuze apporte à l'entreprise, c'est la conception de l'individu qui lui vient de Lucrèce, de Hume, de Nietzsche, de Bergson et de Spinoza, mais aussi de Whitehead et de Simondon, c'est-à-dire le primat des relations constituantes dans l'esprit sur l'autofondation du cogito, l'intérêt pour l'idée d'une effectuation continue de la puissance individuelle contre l'intériorité de la conscience, la logique de l'effort pour persévérer dans son être contre l'identité et la permanence du moi, l'affirmation joyeuse de ce que l'on est contre le ressentiment et la mauvaise conscience aux racines de la culpabilité et de la responsabilité, bref l'idée que nous sommes des intensités ou *gradus* –pour parler comme Spinoza– et non pas des personnes (puisque personne n'est une personne), c'est-à-dire des processus plutôt que des individus, ce qui bientôt s'appellera des devenir. Guattari de son côté apporte de son travail clinique son rejet naissant des thèses lacaniennes sur le caractère structural et langagier de l'inconscient, sur la primauté de la Loi et du manque, sur le signifiant, mais aussi son apprentissage du champ schizophrénique ou psychotique, que Deleuze à lui aussi rencontré du moins théoriquement dans *Logique du Sens* avec les textes de Wolfson, mais surtout avec Artaud. C'est donc Guattari qui fournira l'essentiel des apports psychanalytiques du travail, mais c'est essentiellement à Deleuze que l'on doit l'objectif d'avancer sur un plan philosophique qui fera radicalement l'économie de toute transcendance. Qu'en est-il de l'immanence du désir au monde ? Tel est le problème.

L'idée centrale, tout le monde la connaît, c'est que l'Œdipe est une farce, la réduction à une cause unique de la richesse inouïe de l'inconscient, un rabattement familialiste précisément destiné à faire taire la puissance de l'inconscient, bref une institution de répression éminemment politique et pas du tout fortuite. Freud aurait donc aussitôt recouvert le trésor qu'il avait pourtant mis au jour, et les psychanalystes dénoncés comme les nouveaux prêtres n'auraient de cesse d'émettre la grande plainte de la castration, le deuil du désir. Or pour Deleuze et Guattari le désir n'est pas manque, le désir ne manque de rien, il faut même dire que non seulement le sujet désirant n'est amputé de rien, mais que c'est même le désir qui manque de sujet tant il est impersonnel en nous, multiple, transversal dans l'inconscient dira Guattari, passant sans cesse d'un pôle à un autre, nous traversant avant même que nous le sachions, il

¹⁰ « De Sacher-Masoch au masochisme », in *Arguments*, 21, p. 40-46, repris dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967

¹¹ *Logique du Sens*, Minuit, 1969

est flux et il coule dans les agencements –concept qui deviendra central dans *Mille Plateaux* –, agencements qu’il produit sans cesse, par les machines individuelles que nous ne cessons pas de créer pour cela. C’est une nouvelle cartographie de l’inconscient, présenté comme une usine, une machine désirante et délirante, et non pas le théâtre que les psychanalystes ont institué autour de l’imagerie parentale au centre duquel Œdipe jouerait incessamment sa scène, théâtre dont le névrosé est sommé de ne pas sortir, et dont le schizophrène est chassé faute de pouvoir y trouver un rôle conforme à la pièce. Il s’agit donc de désoedipianiser le désir, de l’arracher au triangle infernal papa-maman-et-moi, de soustraire le névrosé à ce schéma stérile pour lui rendre son désir. C’est donc cela la schizo-analyse, non la maladie éponyme mais le processus pour faire fuir le désir des prisons sociales que résume et orchestre l’Œdipe, précisément ce que ne cessent pas de faire par la littérature –montrera Deleuze un peu plus tard- les grands écrivains américains. Originellement l’inconscient est donc une usine à produire du désir, à produire des agencements de désir. Deleuze et Guattari vont alors montrer que l’homme habite un corps qui n’est pas réductible au corps biologique, à un organisme ou au « corps propre » de la phénoménologie, puisque ce n’est pas un corps vécu, mais en quelque sorte sa limite. C’est un corps intérieur, un corps profond et plein, une géographie qui nous contient et qui nous échappe en même temps en tant qu’elle est traversée par les ondes du désir qui tracent ainsi des seuils, des niveaux, des intensités, c’est un corps instable et glorieux, c’est « le corps sans organe », ce qui fuit de toute part. C’est dans l’œuvre de Artaud que Deleuze découvre le concept de corps sans organe, lequel signifie pour lui non pas un corps privé d’organe, mais un corps dont les organes ont perdu leur caractère spécifique, un corps dont l’unité organique ne cesse pas de se défaire. Et c’est précisément ce que veulent montrer Deleuze et Guattari : que les flux du désir dans le corps qui est le nôtre, pris dans sa différenciation permanente d’avec soi, sont les flux de la vie elle-même, des possibilités de la vie, de sa plasticité, de sa richesse de création par laquelle s’inventent des mondes, avant que la funeste triangulation oedipienne ne fasse des nous des névrosés pour les divans. Dans une certaine mesure, avec l’idée d’un corps sans organe, d’un corps non-organique nous restons très près de la question bergsonnienne : comment se font et se défont les formes, comment advient-il du nouveau, y compris en nous-mêmes ? D’où l’intérêt de Deleuze et Guattari pour les travaux de Mélanie Klein sur la petite enfance en tant qu’elle précède et résiste à cette opération, d’où l’intérêt de Deleuze pour les travaux de Simondon sur la genèse psychique et collective des processus d’individuation.

On dira donc pour conclure sur ce premier point que le désir, c’est-à-dire le délire, est globalement compris comme géographico-politique, puisque comme l’a si bien montré Mai 68, mais comme nous le voyons aussi partout et toujours, quand on délire on prend pour objet l’histoire, les climats, les particules, les races, les bêtes, les groins et les gésiers, les rois et les boulangères et pas du tout papa-maman. Comme l’écrivait Rimbaud que Deleuze aime à citer « je suis une bête, un nègre ». On comprend aisément que si le désir c’est ça, que s’il a toujours été ça, la société se définira symétriquement comme fonction de codage, de domination et de répression de ces flux : et nous voilà dans la dimension politique du problème.

II. Instinct et institution : du désir au *socius*

Si donc le désir est dans un rapport constant avec des exigences sociales qui ne cessent de l'amputer, de le brimer et de le contraindre, l'objectif de *L'Anti-Œdipe* sera aussi de proposer une intelligibilité de ce phénomène, c'est-à-dire d'en montrer la genèse et le sens. Or la question n'est pas tout à fait nouvelle pour Deleuze. Déjà, dans un texte de 1953, *Instincts et Institutions*, qui est une introduction à une présentation de textes dans une collection dirigée par Georges Canguilhem¹², il s'était interrogé sur le fonctionnement de l'univers social et sur les implications politique d'un tel fonctionnement. Il montre particulièrement dans ce texte très court, que de fait instinct et institution sont communément des procédés de satisfaction, mais tandis que l'instinct est satisfaction immédiate des tendances vitales d'un organisme, l'institution est création d'un domaine à chaque fois original entre le corps et son milieu, où là aussi les tendances sont satisfaites mais pas sans être en même temps métamorphosées ; ainsi en est-il par exemple du mariage par rapport à la sexualité. Or puisque une institution comme l'Etat ne semble satisfaire aucune tendance particulière, c'est qu'il faut le comprendre comme institution seconde et dérivée d'une institutionnalisation des comportements qui lui est bien antérieure. L'institution est par là une instance positive, un modèle d'action construit plus ou moins inconsciemment par le *socius*, alors qu'inversement la loi est une instance coercitive, pour autant qu'elle limite l'action. De là deux conceptions très différentes du corps social : soit on part de la loi, et on pose que le positif se situe hors du social, comme le font les théories du droit naturel, ce qui implique que l'on définisse la société comme limitation contractuelle. Soit inversement on part de l'institution, et on pose que hors du social consistent les besoins qui sont son négatif, et pour le coup on définit positivement la société, puisqu'elle est création continue d'institutions, c'est-à-dire de moyens de satisfaction. La dimension politique de cette distinction consiste en ceci qu'une tyrannie c'est beaucoup de lois et peu d'institutions, une démocratie c'est le contraire. L'oppression d'un régime se mesurant au fait qu'il pèse directement sur les hommes et non sur les institutions qui les protègent.

Mais Deleuze montre par ailleurs que si une tendance trouve sa satisfaction dans une institution, celle-ci ne s'explique jamais par les tendances. L'étrangeté de toute société tient au fait de l'existence d'institutions qui satisfont des tendances d'une manière déterminée, mais contingente. Ce qui explique qu'il n'y ait pas de satisfaction pour une tendance qui ne passe aussi par sa propre métamorphose. Par exemple la guerre satisfait la tendance à la brutalité, laquelle pourrait pourtant être satisfaite autrement, et ne l'est pas dans la guerre sans être orientée, formatée et transformée. Si donc les institutions sont utiles, il convient de se demander : pour qui ? Est-ce pour tous ceux qui attendent satisfaction ? Est-ce seulement pour quelques privilégiés ? Ou bien est-ce pour ceux qui ont les clés du pouvoir au cœur de ces institutions ? Qui constitue les modèles de satisfaction du *socius* ? demande Deleuze, dans un questionnement somme toute déjà très proche de celui qui sera plus tard celui de Foucault. Là est la question centrale de toute sociologie et de toute philosophie politique.

¹² *Instincts et Institutions*, G. Deleuze, Présentation d'un choix de textes, sous la direction de Georges Canguilhem, Classiques Hachette, 1953, repris dans *L'Île déserte et autres textes*, p. 24, Minuit, 2002

Car du côté de l'instinct, il n'y a à chercher ni interdit ni procédé indirect de satisfaction : la tendance se satisfera toujours spontanément, même si ceci se traduira dans des comportements spécifiques différents. Penser l'instinct et l'institution c'est se demander comment se produit pour un individu quel qu'il soit, la synthèse de la tendance et de ce qui la satisfait. Plus l'instinct est parfait moins il est variable, plus au contraire il est indécis, indéterminé, et plus nous nous approchons de l'intelligence –on sent bien ici encore une fois, l'influence du grand schème vitaliste et dynamique bergsonien-. Et puisque la vie n'a pas pu intelligemment trouver son chemin dans des institutions sans avoir au départ strictement dépendu de l'instinct, il faut dire que l'intelligence est collective et sociale et non pas individuelle. Les tendances ne sont pas sociales, mais la société est institution des moyens de satisfaction des tendances, et c'est parce que l'homme n'a pas d'instinct qu'il lui faut des institutions.

Mais si l'Œdipe est une institution qui métamorphose tellement la nature de désir qu'elle est une machine à produire de la névrose, reste à étayer une telle intuition particulièrement ambitieuse. De fait les thèses de *L'Anti-Œdipe* prétendent à la fois reformuler quelques idées fondamentales de Marx en montrant que le besoin n'est pas encore le désir, qu'il n'y a pas lieu de dissocier infra et superstructure et que production désirante et production sociale sont une seule et même chose. Parallèlement ces thèses prétendent constituer une arme de combat contre les développements dominants en psychanalyse, c'est-à-dire la théorie lacanienne qu'il s'agit de dépasser. Enfin, c'est la conception structurale des sociétés selon Lévi-Stauss qui est visée, ce qui implique pour Deleuze et Guattari un matériau philosophique, psychanalytique, mais aussi anthropologique –on comprend à la lumière d'une telle ambition pourquoi on peut les comparer aux deux héros de Flaubert-.

C'est dans *L'Anti-Œdipe* que le concept de corps sans organe va recevoir une promotion exemplaire. Tandis que dans *Logique de Sens* Deleuze découvrait sous ce concept le corps fêlé et troué de part en part du schizophrène, lequel le conduisait ensuite à voir en lui le lieu privilégié de la théorie du désir, dans *L'Anti-Œdipe*, un tel concept désignera symétriquement le corps social tout entier, pensé comme corps traversé de flux, de lignes de fuite diront Deleuze et Guattari, que les exigences sociales n'auront de cesse de coder et de stratifier. D'un point de vue historique, un tel codage se serait fait en trois phases : *Sauvages*, *Barbares* et *Civilisés*, et on demandera à tout un réseau d'ethnologues et d'anthropologues –disciples et élèves de Lévi Strauss y compris- de montrer comment on peut étayer cette relativisation culturelle de l'Œdipe dans l'histoire et dans les civilisations. Le premier codage du désir, le moment « Sauvage », la première territorialisation des exigences sociales sur le désir, pour employer un concept qui devient alors prépondérant, c'est la création violente d'un corps-support pour les scarifications, tatouages, amputations, déformations, mutilations exigées par le groupe –ce qui n'est pas sans rappeler certains développements du Nietzsche de la *Généalogie de la Morale*-. Le second moment, le moment « Barbare » correspond à l'émergence de l'Etat despotique, où l'horizontalité des rapports qui a déterminé le groupe fait place à la verticalité du pouvoir. Le codage antérieur n'est pas effacé, mais au contraire surcodé, puisque c'est précisément un tel surcodage qui définit l'Etat. S'inspirant de Derrida, Deleuze et Guattari montrent que le despotisme fait naître la graphie comme substitut à la voix, et l'Etat se présente alors comme une armée de fonctionnaires, sous le gouvernement d'une loi essentiellement

arbitraire. C'est ensuite Braudel qui est convoqué pour rendre compte du passage au troisième moment de l'histoire du *socius*, le moment « Civilisé », c'est-à-dire pour mettre en évidence le jeu constant de décodage des flux désirants par delà les exigences du pouvoir étatique ; et le capitalisme apparaîtra alors comme le résultat final de ce processus. Le sous-titre des deux ouvrages de Deleuze et Guattari se trouve ainsi justifié : pourquoi avoir associé *Capitalisme et Schizophrénie* ? Parce que ce sont les deux processus qui par nature ne cessent pas de décoder les flux. Et l'expansion du capitalisme n'est rien d'autre que la suite de ses décodages des interdits sociaux, sur lesquels il opère ensuite des reterritorialisations, qui sont la condition de sa prolifération¹³. Décoder et recoder telle est la loi du capital, maximiser le marché, telle est la loi de son expansion continue, laquelle ne saurait pourtant être comprise comme libération complète du désir, c'est-à-dire comme libération schizoïde, puisque celle-ci est précisément la limite externe du capitalisme : la schizophrénie c'est sur quoi le capitalisme est impuissant.

Pour Deleuze et Guattari, l'Œdipe est ce qui résume ce grand procès historique, qui a l'allure d'une sourde culpabilisation que scandent trois personnages : Luther, pour l'intériorisation de la croyance, Ricardo et sa conception de la propriété privée des moyens de productions et Freud pour sa réduction familialiste et privée du désir. On en arrive alors à une thèse centrale : ce n'est pas le fils qui est incestueux, c'est le père paranoïaque qui oedipianise l'enfant. Car l'inconscient, fut-il machinique n'est pas moins fondamentalement ambivalent, il émet des flux contradictoires de deux types : un flux centripète paranoïaque et fascisant (que nous montre la figure archétypale du Président Schreber, que Deleuze et Guattari extirpent de la réduction freudienne que l'on peut lire dans les *Cinq Psychanalyses*), et un flux centrifuge et schizoïde, l'autre pôle désirant et délirant que Deleuze a découvert chez Artaud. Libérer le désir c'est donc tout autant laisser couler les lignes de fuite schizoïdes hors de la structure oedipienne que la société a construite en nous que contrôler le flux fasciste qui sourd de nous-mêmes en même temps, celui qui nous reconduit sans cesse dans nos geôles, au plus bas de nos intensités et de notre puissance d'être et d'agir. Ces deux pôles du désir et le fait que nous soyons sans cesse rabattus sur des structures sociales qui nous emprisonnent – dont l'œdipe est le symbole et la réalité-, c'est ce qui permet à Deleuze et Guattari de répondre à la fameuse question de Spinoza reformulée dans le vocabulaire de Reich : pourquoi les hommes luttent-ils pour leur propre servitude, pour ce qui les détruit et les avilit (le fascisme), comme s'ils s'agissait de leur salut ou de leur liberté ? Si les hommes font leur propre malheur c'est par leur incapacité à résister ou à s'arracher au formatage de leur désir que structurent en eux les divers pouvoirs du champ social, et pas du tout en vertu d'une soit disant pulsion de mort, comme le pensait Freud.

De ce point de vue on peut dire que la critique de la psychanalyse freudienne devient générale. Reprenant la critique du logocentrisme chez Derrida, Deleuze et Guattari mettent au jour un phallogocentrisme freudien qui tend à faire croire qu'il n'existe qu'un seul sexe, le sexe masculin, et l'accusation adressée à Freud et à toute la

¹³ le phénomène est tellement évident que l'on ne s'en rend pas même compte pourtant les exemples ne manquent pas : n'importe qui peut remarquer que régulièrement le fond musical des publicités que nous subissons aujourd'hui à la télévision a été fourni bien malgré eux par les musiciens maudits de la contre-culture des années soixante, que le marché a fini par embrigader, non sans rendre vides et inoffensives la violence et la pureté de leurs cris de révolte par l'effet de la répétition en boucle : décoder, recoder...

psychanalyse qui s'en déduit, c'est la neutralisation de la libido, la production de groupes assujettis, auxquels on opposera des groupes-sujets, c'est-à-dire des minorités. La réduction que la psychanalyse fait subir aux individus, aux groupes ainsi institués par les exigences et oppressions sociales -ce que l'on appellera des ensembles molaires-, va convoquer dès lors la nécessité d'une activité de désintringement du désir, pour les individus, pour les minorités, pour les ensembles moléculaires : toute une politique.

III. Du désir à la politique : lignes de fuites et devenir

Pour Deleuze et Guattari, fuir les ghettos du désir signifiera concrètement et en premier lieu, faire en sorte que leur engagement auprès des minorités si actives dans l'après 68 ne justifie pas la déchéance dans la violence révolutionnaire, piège parmi d'autres tendus par les pouvoirs, comme l'a si bien montré l'histoire italienne récente et les fameuses « années de plomb ». La politique du désir ne passe pas nécessairement par les bombes, et c'est ce que va montrer la deuxième collaboration de Deleuze et Guattari autour de l'écrivain *Kafka*¹⁴, dans un texte éponyme qui porte comme sous-titre « pour une littérature mineure ». On peut dire rapidement de ce texte qu'il réalise la jonction entre l'art et la politique, puisqu'il s'agit de montrer comment l'écriture peut organiser réellement les lignes de fuite du désir, tout le contraire de la sublimation freudienne. C'est dans ce texte que la littérature est rapportée à l'usine à produire du désir, ce dont déjà Deleuze faisait mention pour le texte de Proust, dans le supplément qu'il ajoute à son édition de *Proust et les Signes* en 1970, et qu'il nomme « la machine littéraire »¹⁵. L'écriture apparaît alors comme un cas particulier de la production artistique en général, laquelle est à son tour machination, cas particulier de la production désirante. C'est ainsi que Deleuze écrit : « l'oeuvre d'art moderne est tout ce qu'on veut, ceci, cela, c'est même sa propriété d'être tout ce qu'on veut, du moment que *ça marche* : l'oeuvre d'art moderne est une machine, et fonctionne à ce titre¹⁶ ». Dire que l'oeuvre d'art fonctionne, c'est dire qu'elle est une guise de la libération du désir, qu'à ce titre elle est politique, et pour celui qui crée et pour celui qui en est le spectateur. Comme pour toutes les multiplicités, comme pour tous les agencements de désirs, il est un mode mineur ou moléculaire de la fuite qu'organise l'écriture, contradictoire avec les exigences majoritaires ou molaires du social, c'est la ligne de fuite artistique. Et Kafka est élevé au paradigme d'une langue mineure et minoritaire se frayant sa fuite dans le sein même des langues majoritaires fonctionnant comme des clôtures. C'est encore ce que Deleuze avait déjà trouvé chez Proust quand celui-ci écrivait qu'un grand écrivain est celui qui se crée une langue étrangère dans sa propre langue. Un petit texte de 1976, *Rhizome*, troisième collaboration de Deleuze et Guattari¹⁷ dira avec le concept du même nom, cette capacité des ensembles ou des multiplicités ou des agencements à se frayer horizontalement des voies d'expression singulières et souterraines, tout comme l'herbe qui repousse à côté, plus loin, quand on la coupe à un point donné, ce pourquoi le rhizome dit aussi la capacité d'un ensemble ou d'une fuite à se connecter à d'autres ensembles ou fuites, constituant ainsi la

¹⁴ *Kafka*, Minuit, 1975

¹⁵ *Proust et les signes*, 1964, PUF, seconde édition augmentée, 1970

¹⁶ *ibid.*, p. 175

¹⁷ *Rhizome*, Minuit, 1976, repris dans *Mille Plateaux*

logique du réseau, qui est tout le contraire du bloc monolithique et hiérarchique qui tend vers l'unité. Contre les racines (psychanalytiques), les troncs et les cimes (hiérarchiques et sociaux), le rhizome dit la croissance par le milieu des ensembles multiples et minoritaires, ou bien des individus eux-mêmes. Dans un beau texte de 1977, écrit en collaboration avec l'une de ses élèves, Claire Parnet, Deleuze détaille, ce caractère rhizomatique qui nous habite, cette multiplicité de tout un chacun, si abstraite apparemment et pourtant si facile à concevoir. Il explique que nous existons sur trois lignes. La première est segmentaire, elle est même à ségmentarité dure, et elle nous écartèle dans toutes les directions, souvent sur un mode binaire : être sain ou être malade, être riche ou bien pauvre, noir ou bien blanc, homo ou hétéro, vieux ou jeune, etc. Mais il y a une autre ligne, plus souple, une ligne moléculaire à segmentations courtes et discrètes, et cette ligne est celle de tout ce qui se passe de secret et d'infinitésimal quand on exerce un métier, une autorité, quand on fait une expérience, une rencontre, etc. C'est la ligne des micro-devenirs, des incidents, lesquels peuvent prendre toutefois des proportions gigantesques, c'est la ligne des attractions et des répulsions, etc. Et puis il y a une troisième ligne, qui nous tire sous les deux autres, c'est « la ligne de gravité » dit Deleuze, une ligne de pente et non pas un destin. Ces trois lignes sont immanentes, elles s'enchevêtrent en nous et nous nous tressons sur elles. Telle est l'objet de la philosophie deleuzienne, et comme il l'écrit lui-même : « ce que nous appelons de noms divers –schizo-analyse, micro-politique, pragmatique, diagrammatisme, rhizomatique, cartographie – n'a pas d'autre objet que l'étude de ces lignes, dans des groupes ou des individus¹⁸ ».

D'une manière plus générale, c'est dans *Mille Plateaux* que l'on trouve le caractère abouti de toute cette réflexion, livre déroutant, extraordinairement complexe et touffu. La schizo-analyse élaborée dans *L'Anti-Œdipe*, qui est au cœur d'une anthropologie philosophique et politique -comme on vient de le voir-, devient la micro-politique. Dans la logique de tout ce que l'on vient de montrer, le projet de *Mille Plateaux* est de cartographier sur un mode politique les devenirs en opposition aux institutions. C'est donc un livre de philosophie qui, comme *L'Anti-Œdipe* va traverser les sciences humaines, déterminer des plans d'examen (les plateaux), suivre leurs connexions rhizomatiques souterraines, proposer un système ouvert des divers agencements qui sont apparus dans l'histoire humaine. Comme le dit assez bien François Zourabichvili pour expliquer ce concept d'agencement, « on est en présence d'un agencement chaque fois que l'on peut identifier et décrire le couplage d'un ensemble de relations matérielles et d'un régime de signe correspondant¹⁹ ». Donc l'agencement est une machine, une machine désirante, toutefois l'extension du concept d'agencement est plus grande car il enveloppe aussi toutes les combinaisons de l'homme et de l'animal, de l'homme et des techniques (l'agencement homme – cheval - étrier au Moyen-Age), de l'animal et du végétal (l'agencement de la guêpe et de l'orchidée dans *Sodome et Gomorrhe*), etc. Avec *Mille Plateaux* les animaux entrent en force dans le champ du désir, et avec eux toute l'éthologie animale, pour offrir deux concepts majeurs : territoire et ritournelle.

C'est que tout comme il existe des animaux à territoire, les peuples sont dans un rapport à la terre. Quitter sa terre c'est se déterritorialiser, c'est quitter son territoire ou

¹⁸ *Dialogues*, Champs Flammarion, 1977, p. 153

¹⁹ *Le Vocabulaire de Deleuze*, François Zourabichvili, Ellipses, 2004

en être chassé, ce qui ne va pas sans une reterritorialisation sur autre chose, sur une autre terre : par exemple la déterritorialisation forcée des peaux-rouges et leur reterritorialisation tout aussi forcée sur des réserves, qui ne va pas évidemment sans une métamorphose complète de l'économie désirante des indiens. La ritournelle, c'est le refrain qui porte la terre de celui qui chante, c'est le sifflement de l'oiseau, mais c'est aussi la plainte du sans statut, du sans grade, du sans terre, ou bien le *lied* de l'exilé. Ritournelles et territoires sont aux racines communes de la vie et de l'art. C'est le même phénomène quand je siffloie en rentrant chez moi, et quand - scène extraordinaire de fin du *Deer Hunter* de Cimino ²⁰-, les compagnons meurtris par le Vietnam, par la perte de leur ami et l'amputation d'un autre, hébétés autour de la table du bistrot entonnent timidement le *God bless America*. Le génie musical c'est encore Malher, qui fait consister toutes les ritournelles dans *Le Chant de la Terre*, quand le désir se fait cosmique. Ainsi pourrait-on dire se rejoignent dans une géographie philosophique la pensée et le milieu, condition des agencements, d'où par exemple l'intérêt porté par Deleuze et Guattari à la cause palestinienne, peuple privé de sa terre, déterritorialisé, les peaux-rouges du proche orient ²¹.

Dans *Mille Plateaux*, cette reconquête de la terre passe par la figure du nomade, celui qui se déplace sans cesse pour ne pas quitter sa terre, ce pour quoi rien n'est plus immobile que le nomade. Et nomadiser ce sera construire des machines de guerre contre la machine d'Etat, contre la bureaucratie, contre la psychiatrie institutionnelle, contre la sédimentation du *socius* dans des formes ennemies de la vie et de ses métamorphoses, qui du reste ne feront la guerre que sous certaines conditions. Aux ensembles molaires mortifères on opposera les micro-réseaux moléculaires, la société contre l'Etat pour reprendre les travaux de Clastres que mobilisent Deleuze et Guattari, le déploiement de machine de guerre s'opposant à la pacification étatique qui éteint le désir, on opposera au pouvoir central comme appareil de capture et de normalisation, le nomadisme comme pragmatique de la géophilosophie ²².

IV. La démocratie et ses institutions en question.

A la lumière de cette philosophie du désir, de cette géophilosophie, on peut maintenant commenter rapidement les propositions polémiques et paradoxales que j'évoquais dans l'introduction.

1/ « la minorité c'est tout le monde, la majorité c'est personne²³ ». La vie du corps social c'est les devenirs par quoi tout un chacun conquiert et produit sinon une nature, du moins une individualité. L'affaire des hommes se tient sur les lignes du devenir, devenir-animal, devenir-enfant puisque les enfants ne sont pas des enfants par nature mais doivent le devenir –personne n'est une personne-, devenir-femmes des hommes, devenir-homme des femmes, c'est ça le domaine du devenir. Or Deleuze explique qu'il n'y a pas de devenir-homme des hommes, puisque « homme » n'est pas le terme

²⁰ Voyage au bout de l'enfer, 1978

²¹ Nul doute que la situation contemporaine des « sans-papiers », de ceux qui ont quitté leur terre par peur de la répression, ou poussés par la faim, ou les deux à la fois, et que l'on traque un peu partout sur le territoire comme des êtres a priori malfaisants et nuisibles les auraient scandalisés

²² Sur cette question passionnante du nomadisme, on lira « nomadologie affirmative et machine de guerre », de Eugene Holland, in Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, M. Antonioli, P.A. Chardel et H. Regnauld (sous la dir.), Editions du Sandre, 2006, p. 115

²³ *Abécédaire*, G comme Gauche

d'un procès ou d'un devenir ; « homme » c'est une institution, un étalon, et c'est même dans le champs politique l'étalon majoritaire. Aussi bien les élections démocratiques ne sont jamais pour Deleuze expression dans le vote d'un choix, mais mouvement plus ou moins inconscient de rapprochement par rapport à cet étalon majoritaire, qui se décline ainsi dans les démocraties occidentales : mâle, adulte, blanc, hétérosexuel, citoyen des villes. C'est donc toujours celui qui s'approche le plus de cet étalon ou qui en propose une variation plus ou moins originale qui est élu. De ce fait les minorités –qui ne sont pas nécessairement des communautés-, les devenirs, les mouvements sur les lignes moléculaires seront toujours pas définition exclus de la représentation démocratique, puisqu'ils suivent une ligne contradictoire, une ligne de création que récuse par définition toute institution en ce qu'elle fonctionne fondamentalement sur le mode de la coupure de flux, sur le mode du blocage.

Concrètement cela signifie pour Deleuze qu'il n'y aura jamais de gouvernement de gauche, que la gauche –somme abstraite des mouvements de devenir- n'est pas affaire de gouvernement. Tout au plus, quand on est de gauche évidemment, tout ce que l'on peut espérer c'est un gouvernement favorable aux devenirs. Mais que signifie être de gauche pour Deleuze ? Ce n'est pas appartenir à un parti, ce qui serait contradictoire avec la logique des mouvements moléculaires. Sa réponse est la suivante :

2/ « Penser que les problèmes du tiers-monde sont plus proches de nous que ceux de notre quartier, c'est une question de perception et non de belle-âme²⁴». Contre l'analyse de Philippe Mengue²⁵, on peut difficilement concevoir que quelqu'un écrive une telle phrase tout en méprisant la démocratie. Et il semble que l'on puisse dire que Deleuze ne critique pas tant les principes démocratiques, que leur réalité, et nommément l'injustice et la brutalité inhérente à la démocratie quand elle est adossée au capitalisme pur et dur. Certes, on peut toujours dire quand on est un citoyen des démocraties occidentales que c'est le meilleur de tous les régimes ; mais du point de vue de ceux qui en vivent les méfaits (économiques) sans en percevoir les bienfaits (politiques), par exemple dans le tiers-monde –mais est-il besoin d'aller aussi loin ?-, la démocratie est tout au plus le moins mauvais de tous les régimes, ce qui fait une belle différence. Etre de gauche pour Deleuze c'est partir du lointain pour arriver à soi, comprendre la proximité du lointain ; et c'est tout autre chose que de partir de soi, se demander comment pourrait-on faire pour que les avantages qui sont les nôtres ne changent pas, et affronter sur ce mode le monde et les autres qui sont au loin mais qui tendent à venir « nous envahir ». L'injustice et la brutalité des démocraties néolibérales expliquent pourquoi aujourd'hui, mais plus largement toujours et en tous temps les hommes ne peuvent pas ne pas devenir-révolutionnaires quand ils sont confrontés à l'intolérable, ou bien devenir-émigrés qui est une autre manière de se révolter contre des états de fait. « Les droits de l'homme –écrit Deleuze- ne nous ferons pas bénir les « joies » du capitalisme libéral auquel ils participent activement. Il n'y a pas d'Etat démocratique qui ne soit compromis jusqu'au cœur dans cette fabrication de la misère humaine²⁶». D'où la troisième proposition :

²⁴ *ibid.*

²⁵ Voir supra, note n°1

²⁶ *Futur antérieur n°1*, entretien avec Toni Negri, Printemps 1990, repris in *Pourparlers*, recueil d'articles parus entre 1972 et 1990, Minuit, 1990, p. 234. Sur l'intrication des démocraties et de la pensée des droits de l'homme, on pourra encore méditer sur la farce par laquelle le CIO a cru bon de confier les valeurs de l'olympisme à la

3/ « Que les révolutions échouent n'empêche pas que les gens deviennent révolutionnaires [...] Les droits de l'homme c'est du pur abstrait, c'est vide : on ne désire pas la liberté²⁷ ». Les « nouveaux philosophes », nouveaux spécialistes de l'indignation télévisée, ont découvert dans les années 80 que les révolutions tournaient mal, qu'elles finissent toujours par trahir l'idéal qui les a portées, qu'elles finissent en bains de sang. La belle affaire : n'ont-ils jamais appris l'histoire ? Quel rapport avec le devenir-révolutionnaire de ceux qui sont contraints comme à une unique possibilité de prendre les armes, de se révolter ? Qui contestera que dans certaines situations il n'y a pas d'autre solution ? Qui est assez aveugle pour ne pas voir que ce ne sont jamais les mêmes qui font les révolutions dans l'enthousiasme du changement, et qui les institutionnalisent dans des pouvoirs qui ne peuvent pas ne pas les renier, puisqu'il s'agit encore une fois d'institutions ? Or évoquer les droits de l'homme devant une situation injuste ou intolérable relève pour Deleuze de la même inconséquence. S'il y a des droits c'est les droits de la vie et pas ceux d'une abstraction, d'une transcendance, d'une valeur désincarnée. C'est donc d'abord sur un plan pragmatique que Deleuze refuse l'appel indigné au droits de l'homme : en soi l'indignation n'a jamais rien changé. Il convient plutôt de transformer le droit, de faire être le droit –rôle de la jurisprudence, et soit dit en passant de la gauche- pour que certains types de cas ne soient plus possibles. Mais le mépris de Deleuze envers la récitation sans cesse répétée des droits de l'homme a aussi un fondement théorique plus profond. Comme l'écrit fort justement Paul Patton : « Deleuze rejette les abstractions telles que les droits de l'homme parce qu'elles sont utilisées pour arrêter le mouvement et l'expérimentation sur le plan d'immanence, aussi bien dans la pensée que dans la pratique politique²⁸ ». Encore une fois il faut opposer aux jérémiades des droits de l'homme la création du droit, c'est-à-dire non pas le vague projet de faire descendre l'idéal dans le réel, mais le travail concret pour modifier des états de fait. Ce qui signifie que tout comme les concepts philosophiques, les fonctions scientifiques et les percepts/affects esthétiques, les déterminations juridiques doivent être créées, parce qu'elles n'existent pas tout faites comme une sorte de nouvel universel, ou de nouvel intelligible.

4/ « L'important en Grèce ce n'est pas le miracle, mais la rivalité des hommes libres²⁹ ». Si Deleuze n'admire pas la démocratie, c'est qu'il pense par ailleurs que ce n'est pas en propre une création du monde grec, comme l'affirme Castoriadis –quel que soit par ailleurs l'immense intérêt de son travail-. Ce que nous appelons démocratie ressemble de fait assez peu avec ce que les Grecs mettent au jour sous ce nom. Pour Deleuze ce qu'ils créent c'est un champs très vaste pour l'*agon*, la lutte, le combat, la rivalité. La philosophie n'est pour lui qu'un cas particulier de cette lutte, quand par exemple –dans *Le Politique*- Platon cherche qui est le philosophe ? Qui est le plus proche du prétendant idéal à la sagesse ? La démocratie serait aussi un cas particulier de cette lutte, quand elle demande qui se distinguera, parmi la communauté des hommes libres ?

Chine, c'est-à-dire à la plus grande tyrannie du monde comme chacun sait...

²⁷ *Abécédaire*, *ibid.*

²⁸ « Deleuze et la démocratie », p. 35, in Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique, *op. cit.*

²⁹ *Abécédaire*, F comme Fidélité

Ceci nous conduit à l'argument central que Mengue adresse à Deleuze et à son anti-démocratisme : la démocratie serait pour Deleuze le règne de l'opinion et du consensus, ce qui serait rigoureusement contraire à la catégorie de la création qui lui est si chère. Il s'agirait donc d'une pensée élitiste, voire aristocratique. De fait, il est juste que Deleuze tienne cette position, mais moins pour parler de politique que de philosophie, d'art ou de science. Toutefois pour lui ces trois domaines, qui sont ceux de la création, sont éminemment politiques : la pensée du penseur est directement et par essence politique. Simplement, si la création est éminemment politique, elle ne l'est jamais sur le mode du consensus ou de la production d'opinion.

Ce qui s'oppose terme à terme à l'opinion c'est la création, précisément ce que Deleuze appelle, dans les sciences, dans les arts et dans la philosophie, une idée. En effet si l'opinion est soit vulgaire et impersonnelle, soit un avis plus ou moins éclairé voire une sorte de synthèse d'une multitude d'autres opinions, c'est-à-dire toujours un point de vue plus ou moins bien fondé en principe, l'idée elle appartient à une autre modalité de l'intelligence humaine : elle suppose un processus créateur, et donc un individu unique et assignable. En effet, tandis que les opinions se font elles-mêmes suivant d'étranges processus sociaux, les idées doivent tout entières êtres créées et amenées au jour par quelqu'un. C'est ainsi que contrairement aux opinions, qui sont destinées à disparaître dans l'oubli, les idées survivent à ceux ou à celles qui les ont créées. Dans les sciences dans les arts ou dans la philosophie, l'idée est toujours l'idée de tel philosophe, de tel artiste, de tel savant. Cette personnalisation de l'idée, c'est ce qui fait que nous puissions reconnaître le style d'un écrivain ou d'un peintre, la théorie d'un physicien ou le concept d'un philosophe, et qui n'appartiennent qu'à eux. L'idée ne défend pas un point de vue sur un sujet qui divise les hommes, elle crée quelque chose qui leur fait apparaître sous une nouvelle dimension le monde qui est le leur. L'idée c'est un faire-voir. Il faut donc dire de l'idée que non seulement qu'elle diffère en nature de l'opinion, mais qui plus est que par nature elle lui fait même obstacle. D'où la dernière proposition :

5/ « Créer c'est résister, l'existence de l'art et de la philosophie c'est ce qui retient les gens d'être aussi bêtes qu'ils pourraient ³⁰ ». Dans cette phrase on peut remarquer deux choses : d'une part l'adéquation création – résistance, d'autre part la puissance inhérente aux domaines de la création que sont la philosophie, l'art et la science (voire les déterminations juridiques, comme on l'a vu). L'idée centrale c'est que l'un des effets fondamentaux de la création, c'est la guerre à la bêtise, ce qui désigne pour Deleuze moins les idioties que l'on peut dire ou penser, que l'état de la pensée qui ne pense pas, qui donc non seulement ne crée rien, mais qui surtout fait obstacle à la pensée qui pense par son immobilisme même. Or l'opinion est une pensée qui ne pense pas, la pensée inerte, le contraire terrifiant du devenir. C'est donc ainsi que la pensée créatrice est politique au sens large, en tant qu'elle participe d'un mouvement.

Toutefois et symétriquement, il faut dire que si l'un des effets de la création c'est la guerre à la bêtise, c'est aussi l'un de ses moteurs les plus puissants. C'est ainsi la perception du douteux, de l'intolérable, du vulgaire, de l'immonde –qui variera forcément pour chacun de nous, fonction des lignes qu'il peuple- qui motive la création. Au fond de tout cela il y a « la honte d'être un homme », thème que Deleuze

³⁰ *ibid.* R comme Résistance

reprend à Primo Levi, pour qui l'existence des camps a introduit en nous une telle honte. Ceci ne signifie pas que nous soyons tous responsables d'une telle abomination, mais que nous en soyons tous souillés. Or comme l'écrit Deleuze « la honte d'être un homme, il arrive aussi que nous l'éprouvions dans des circonstances simplement dérisoires : devant une trop grande vulgarité de penser, devant une émission de variétés, devant le discours d'un ministre, devant des propos de « bons vivants ». C'est un des motifs les plus puissants de la philosophie, ce qui en fait forcément une philosophie politique ³¹».

Conclusion

La politique de Deleuze et Guattari prend sa source dans une époque marquée par une extrême sensibilité aux devenirs du corps social tout entier et à un immense désir d'émancipation ; force est de reconnaître que si ces mouvements ne se sont pas arrêtés –comment le pourraient-ils ?- ils ne sont plus l'objet d'une politisation qui pourrait rappeler en quelque manière l'effervescence des années 68. Tant mieux nous dit-on, il faudrait –paraît-il- s'en défaire au plus vite.

Une telle remarque nous place au cœur de l'une des interrogations les plus fertiles de toute la philosophie de Deleuze : le grand schème de la différence entre le devenir et l'histoire. L'histoire c'est la sédimentation du devenir, quand il se fait poussière après avoir fait événement. N'est-ce pas précisément ainsi que sont perçus et ce fameux mois de Mai et la pensée politique de Deleuze ? Mais comment oublier symétriquement que le devenir c'est ce qui nous arrache à l'histoire, à l'immobile, aux ensembles statiques, à ce qui tend en nous et autour de nous à se scléroser dans des habitudes stériles et des institutions figées. Penser le devenir et penser le politique relève donc d'une seule et même exigence qui dessine une éthique philosophique : favoriser par le travail de la pensée, en nous et hors de nous, les métamorphoses et les mouvements d'amplification de la vie qui tente de s'approprier la puissance qu'elle est, et nuire autant que faire se peut aux pouvoirs et aux institutions qui s'y opposent. C'est ce que dit assez bien un commentateur de Deleuze, Luca Cremonesi : « il n'y a aucune politique (faire politique) dans la prise de pouvoir, mais seulement dans la résistance comme création ³²». Toutefois, pour qu'une telle éthique ne reste pas pure déclaration de principe, il convient d'être attentif aux mouvements du corps social et à la mutation des sociétés. Par exemple Deleuze montre dans une conférence à la FEMIS³³, mais aussi dans un entretien de 1990³⁴, que la transformation contemporaine des sociétés disciplinaires en sociétés de contrôle –qu'avait déjà décelée Foucault- est non seulement préoccupante en soi, mais en même temps intimement liée au système de l'information comme contrôle des mots d'ordre et donc de l'opinion. Le travail philosophique est donc en cela étranger aux pauses de l'indignation, il ne s'agit pas de s'adresser au peuple, comme le faisaient traditionnellement les intellectuels, pour lui apprendre quoi que ce soit, mais pour donner des instruments servant aux gens pour

³¹ *Op. cit.*, in *Pourparlers*, p. 233

³² « Résister c'est créer : la politique dans la pensée de Gilles Deleuze », p. 245, in *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, *op. cit.*

³³ Conférence du 17 Mars 1987 à la FEMIS : « Qu'est-ce qu'un acte de création ? », visible sur le DVD de l'Abécédaire

³⁴ *L'autre Journal*, n°1, mai 1990, repris dans *Pourparlers*

construire leur propre émancipation. En appeler, comme le disait fort joliment Paul Klee, au « peuple qui manque », tel serait le mode de résistance du philosophe.