

D'étincelles en heurts locaux: quelle politique aujourd'hui?

PHILIPPE MENGUE, *Collège International de Philosophie*

La grandeur de l'œuvre de Gilles Deleuze est aujourd'hui reconnue comme un fait établi, enregistré par un accueil devenu mondial.¹ Ce qui est à mes yeux un juste retour des choses. Mais, cet engouement me semble à la fois dangereux, s'il consiste à répéter des termes (nomadisme, lignes de fuite) vidés de leur esprit, et ambigu, s'il consiste à couvrir les réels problèmes qui sont les nôtres aujourd'hui de formules éclatantes, chics et chocs, qui font la mode intellectuelle internationale et à masquer les difficultés internes de la doctrine deleuzienne. En particulier, concernant la dimension politique de la philosophie de Gilles Deleuze, je pense que nous avons le devoir d'entamer une réflexion de fond, si nous voulons pouvoir continuer à penser dans les lignes qu'il nous a tracées.²

L'accueil triomphal de *L'Anti-Œdipe*, qui en venait à s'associer à la critique des pouvoirs entreprise par Michel Foucault, aura donné naissance à des luttes diverses, très ciblées et très actives. Dans le sillage de Mai 68, un certain renouvellement de la politique se sera alors fait jour, et un autre militantisme sera né. Mais c'est surtout un nouveau style de vie, un nouveau mode de subjectivation qui sera apparu. Deleuze et Guattari sont effectivement à la source, avec Foucault, d'un travail théorique chez ceux qu'on peut appeler les «analystes du pouvoir» (par exemple chez Toni Negri, Michael Hardt, Giorgio Agambem, Paul Virilio, et plus récemment, Manola Antonioli, Peter Sloterdijk, etc.). Mais, le grand problème qu'il me semble devoir être posé à propos de ce courant, fort apprécié du monde des avant-gardes intellectuelles, est celui de son rapport avec la politique présente. Il me semble que la micropolitique deleuzienne est essentiellement devenue une éthique collective, un mode de subjectivation, qui se veut «anticapitaliste». C'est là, en effet, sa cible déclarée, mais réussit-elle à l'atteindre? L'éthique anticapitaliste réussit-elle à se doter d'une traduction réellement politique?

Car, ce n'est pas diminuer l'influence politique du «deleuzisme» (Deleuze + Foucault) que de dire qu'il se fait uniquement sentir dans le monde d'intellectuels d'avant-garde, et les milieux artistiques de pointe, sans donner lieu à des regroupements ou collectifs particuliers, se contentant, sur le plan pratique, d'entrer en «résonance» avec certaines formes de sensibilité et de pensée, qui peuvent donner lieu à un nouveau style de vie nomade, alternatif. L'œuvre de Deleuze, avec la présence

indissociable de celle de Foucault, n'influe plus donc aujourd'hui que par une sorte d'osmose et par une imprégnation intellectuelle sur certains mouvements révolutionnaires très hétérogènes (ou même parfois réellement antinomiques avec le sens véritable de sa pensée) comme par exemple, les mouvements qui s'impliquent dans la défense tiers-mondiste, le combat altermondialiste, la résistance pro-palestinienne.

Or, justement, ce succès incontestable, au niveau éthique (au sens noble, à la fois, subjectif et collectif) et culturel, est peut-être aussi la raison de son handicap au plan strictement politique. Car, dans le monde politique plus large ou proprement dit, dans sa très grande généralité, de gauche ou de droite, au plan pratique, comme au plan de la réflexion théorique, la pensée politique de Deleuze n'aura rencontré que l'indifférence ou même tout simplement l'oubli. Quel est le sens de cette bifurcation, de cette coupure? Peut-on se contenter d'invoquer, comme souvent en pareil cas, la dualité conservateur/révolutionnaire, la partialité d'un refoulement ou d'une censure par les «pouvoirs» et institutions de contrôle en place? Une capacité illimitée de «récupération» et de désamorçage de la part du système médiatique de toute pensée subversive, émancipatrice? Ou bien, au contraire, faudrait-il plutôt voir dans cette partition, le signe d'un malaise interne à la conception deleuzienne du politique, comme j'incline à le penser?

Il est vrai que la politique deleuzienne veut être une «*micropolitique*», et qu'elle prétend explicitement pouvoir désertier ou s'opposer à la politique dite «majoritaire» ou macropolitique. Elle se veut explicitement groupusculaire: «Nous sommes tous des groupuscules», disait-il en 1972.³ Faut-il comprendre que la micropolitique revendiquerait, en quelque sorte, un rôle réduit, *mineur*, un tout petit (micro) rôle, ce qui expliquerait son peu d'audience dans l'espace politique? Pourtant, s'en tenir à une telle conception du mineur ou du micro, serait commettre un grave contresens, car pour Deleuze, mineur n'a jamais voulu dire en petit nombre et de peu d'ampleur. Et la politique mineure deleuzienne n'a, bien évidemment, jamais signifié qu'elle voulait être une politique de peu d'importance et de peu d'influence, ce serait ridicule!

La question serait la suivante: la micropolitique peut-elle encore aujourd'hui, comme elle le prétend, constituer une politique authentique? Et faut-il reconnaître comme nécessaire la situation d'impasse *politique* qui s'attache à l'errance nomadique et à la subversion micropolitique? Ou bien, au contraire, est-il possible, grâce à une lecture moins littérale des textes, mais néanmoins fidèle, de proposer une lecture politique de Deleuze moins crispée et fixée dans une position arrogante à l'égard de la démocratie et de la réalité du monde et des cultures d'aujourd'hui?

Pour la tournure du temps qui est en train de s'opérer, et qui s'accroît sensiblement depuis sa disparition, il y a maintenant plus de dix

ans, la philosophie de Gilles Deleuze reste sans doute l'une des plus importantes à méditer. Les concepts fondamentaux créés par Gilles Deleuze ont introduit une radicale nouveauté dans la pensée politique. Mais, toute la question est de savoir ce qu'on en fait maintenant, quelle application concrète on en donne, quel sens *politique* on leur attribue dans la situation qui est la nôtre aujourd'hui, et qui n'est plus du tout celle des années soixante-dix.

Plusieurs faits importants font signe, à mon avis, vers une nouvelle situation politique et intellectuelle. Tout d'abord, le fait que ces sociétés libérales aient permis à une doctrine aussi prétendument radicale et subversive à leur égard, que celle de Deleuze, de voir le jour, d'y rencontrer le succès mondial qu'on lui connaît, ne peut être négligé, comme il l'est fait habituellement dans les courants qui sont en résonance avec sa pensée. En effet, il vide complètement de pertinence la «prédiction» deleuzienne du devenir fasciste inévitable de ces mêmes sociétés et nous permet de jeter un regard moins hostile sur ces dernières.

Ensuite, l'affranchissement à l'égard des caricatures, datant de la guerre froide, d'un «Occident» conçu comme un ensemble homogène et coupable de tous les maux, permet de mieux apercevoir son caractère feuilleté, pluraliste et discontinu. Ainsi, il nous est possible de nous rendre plus sensibles et critiques à l'égard des lieux de renaissance du véritable fascisme, des nouveaux pouvoirs théocratiques, de l'intolérance religieuse islamiste et de la répression totalitaire qui a lieu dans beaucoup de pays musulmans.

Enfin, la nouvelle situation engendrée par l'échec interne du communisme, par la globalisation de l'économie et des techniques, par le décollage économique de nombreux pays du tiers-monde, par la démocratisation des sociétés euro-américaines, par l'importance accordée aux Droits de l'homme, ne permet plus de maintenir le face à face tranché du prolétariat et de la bourgeoisie, selon une lecture inspirée par la dogmatique de la lutte des classes (et qui est encore très vivace dans les années 1970 où s'élabore la doctrine politique de Deleuze).

À mes yeux, ces différents éléments incitent donc à une réception renouvelée de la philosophie politique de Gilles Deleuze. Deleuze, par ses engagements concrets, a donné une certaine lecture politique (aboutissant à des prises de position politiques) de ses propres principes théoriques, qu'on peut, en gros, qualifier de gauchisante, de marxisante.⁴ Il a d'abord voulu, avec Guattari, penser l'Événement Mai 68, et c'est dans la lignée des types de combats issus de cette époque qu'il s'est engagé. C'est irrécusable. Mais, la question qui lui est présentement posée est de savoir si cette posture et ce type de militantisme restent politiquement suffisants aujourd'hui (le furent-ils même alors?).

Je soutiens qu'il est possible, tout en restant, à mon avis, fidèle à l'esprit du système, d'en donner une lecture plus «libérale» (au sens classique, indistinctement politique et économique), ou, en tous les cas (vu la connotation malfaisante qu'a pris incompréhensiblement en France ce terme), moins haineuse et plus conciliatrice avec la démocratie dans la forme qu'elle a prise dans les sociétés euro-américaines contemporaines. Cette tendance récente à une lecture distanciée me semble plus prometteuse que la tentative de «résistance» suscitée par les partis dits révolutionnaires ou simplement anti-libéraux, pris qu'ils sont dans les impasses ou les tournolements de leur déjà très ancien marxisme, qui reste sous-jacent. Face à la situation mondiale dite de «globalisation», la pensée de la résistance anti-libérale tente de se rajeunir grâce à des emprunts hétéroclites à Deleuze et Foucault. D'où le succès relatif du deleuzisme dans ces milieux. Mais cette utilisation des conceptions deleuziennes n'est ni la seule possible, ni la plus pertinente, et c'est ce que je vais tenter de montrer.

Comme j'ai déjà développé ailleurs les deux points majeurs à mes yeux de la politique deleuzienne (distinction histoire/devenir; primat des lignes de fuite), je passerai rapidement pour aborder ce qui me semble fournir une ouverture pour notre temps.⁵

Histoire, devenir, lignes de fuite

Pour Deleuze, et c'est une thèse capitale, le devenir n'est pas l'histoire, mais ce qui s'arrache à l'histoire, et donc occupe un plan irréductible aux faits et aux conditions d'effectuation (dans l'histoire).⁶ Ce qui est en cause, est le statut même de la révolution, qui dans sa positivité s'absente du temps de Kronos. «On ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens» (PP, 251).

Quel peut être dans ce cadre ontologique le sens de l'action politique? Nous avons, dit Deleuze, à l'inventer à chaque fois, à dégager le sens de ce qui ne passe pas (le devenir ou l'événement) dans ce qui se passe et passe, «tombe» dans le passé, ne cesse de «retomber». Dans ce cadre, l'action a le sens d'un recommencement permanent et incessant (vu le pourrissement inévitable) de la subversion, du harcèlement des pouvoirs en place, de la résistance à l'oppression. Puisque, en somme, il s'agit de guerroyer, soit en tentant d'actualiser les devenirs, soit en dressant et préservant le sens qui est effectué dans les états de choses, on doit définir très précisément cette politique comme une *guérilla*. La guérilla constitue l'essence de la politique deleuzienne.⁷ C'est elle qui donne son sens au devenir révolutionnaire. D'où la question: le *devenir révolutionnaire des gens* peut-il, et à quelles conditions, se traduire poli-

tiquement? C'est-à-dire, est-ce que cette résistance et cette guérilla peuvent avoir une expression extérieure au niveau de l'action collective, et ne pas se cantonner dans la seule sphère subjective (même collective) du sentiment, et dans des actions dispersées et quasi privées?

Je pense que la micropolitique, n'a *politiquement* que peu à nous dire parce qu'elle est en son fond une *éthique* des devenirs, contrairement à son objectif voulu. Son sens politique est indirect. Il tient aux *effets* qu'elle induit dans la sphère politique de par les prises de position, les actions individuelles et collectives, de groupe, qui sont menées par elles. Elle se situe délibérément hors de l'ordre qui commande la décision publique en vue du bien commun en refusant ou méprisant les règles (dont celle de la majorité et de la lutte des opinions dans un espace public) qui sont constitutives de cet espace. Cette position d'hostilité de principe l'égard de l'espace politique n'est plus mes yeux pertinente. Ma conviction est que la micropolitique telle qu'elle a été conçue par Deleuze et ses successeurs, dans le cadre des années post-soixante-huit, ne présente qu'une de ses faces possibles. Je défends l'idée qu'il y a, une autre lecture possible de la «micropolitique» qui part de l'idée que la micropolitique est comme le bord externe de la politique, qu'elle est en «exclusion interne» avec elle, en «extimité». ⁸ Autrement dit, je cherche une lecture qui maintienne un lien étroit et profond entre une certaine politique deleuzienne et la démocratie libérale actuelle — qu'il serait insensé de dédaigner vu les nouveaux monstres qui frappent à la porte (terrorisme mondial, fascisme vert ou islamiste, tensions civilisationnelles ...). Qu'en est-il dans ce cadre de la révolution?

L'idée originale de Deleuze est qu'elle est un devenir (cf. le «devenir révolutionnaire des gens») et non un ensemble de réalités historiquement inscriptibles. On présuppose, comme allant de soi, que pour Deleuze «révolutionnaire» garde le sens qu'il a fini par avoir pour le sens commun dans la modernité. Ce qui n'est pas du tout le cas. Le sens de révolutionnaire appliqué aux devenirs, en tant que ceux-ci emportent une dimension anhistorique, ne peut finalement vouloir dire que *revenir*. Revenir n'est en rien conserver ou protéger des situations acquises, ni ne s'oppose à progresser, comme ce serait le cas dans le temps historique chronologique. Devenir n'est pas non plus, pour Deleuze, changer de forme, ou bien s'identifier à un modèle préexistant, faire ou imiter quelqu'un ou quelque chose. Si nous tenons compte de ce qui précède, le terme du devenir n'est pas un but à atteindre dans l'avenir du temps chronologique. Le devenir est *immobile*. C'est un mouvement sur place, qui inclut un *temps immuable* et qui nous attend de toujours pour quelque chose de trop grand pour nous. C'est pourquoi devenir paradoxalement a plus affaire avec revenir. Revenir constitue la pointe de ce qui est révolutionnaire.

Etre révolutionnaire c'est, dit-on, vouloir commencer tout autre chose, sur de nouvelles bases, «à zéro», c'est l'idée d'un commencement absolu, etc. Mais par là, c'est aussi, de façon antécédente, *re-commencer*, et donc re-venir au point de départ, aux «racines» ou aux «bases». Mais aux bases de quoi? Incontournablement, aux bases de la condition humaine. Le devenir révolutionnaire anhistorique que peut-il désigner d'autre que ce «devenir» dans lequel tout homme est impliqué de par sa condition ontologique? Celle, par exemple, d'avoir à vivre avec d'autres hommes, d'avoir à lutter, être blessé, souffrir, désirer, aimer, mourir. Devenir est revenir. Est révolutionnaire celui qui fait le tour, la révolution autour de sa condition, devient à l'intérieur d'elle ce qu'il est et revient à ce qu'il est: il devient un être pris dans l'événement du *mourir*, il devient un être pris dans l'événement *désirer*, il devient un être pris dans l'événement *travailler*, *être avec d'autres* hommes, etc. Tout devenir est comme la mort, un devenir infini: on ne devient pas de plus en plus proche de la mort comme décomposition du corps (être mort) — ceci, c'est vieillir —, mais on «devient» voué à la mort, pur «mourir», comme événement toujours passé et toujours à venir, distinct des états actuels du corps, de ses blessures, accidents, maladies. Devenir donc comme verbe et comme revenir. Telle était la géniale leçon de *Logique du sens*.

Appliqué au champ politique, on doit comprendre en définitive qu'il n'y a pas un devenir révolutionnaire spécial, à côté des autres, mais que c'est *devenir* tout court qui est *en lui-même révolutionnaire*. A partir de cet élan que nous donne Deleuze, il est possible de soutenir que ce qui fait le «révolutionnaire» de la révolution consiste à remonter ou à revenir, à faire se remémorer la condition de l'être ensemble des hommes jusqu'au vide de savoir de ce que doit être la société, le vide du savoir du bien ou du juste. La démocratie est centrée autour de ce vide autour duquel les hommes, en tant qu'êtres parlants, sont assemblés et pro-posent des institutions précaires, imparfaites, mobiles, toujours insatisfaisantes, et dans le meilleur des cas ouvertes et non closes, soumises à la discussion publique, etc. Est révolutionnaire de revenir, de faire retour à ce point de départ, de toujours remémorer-ramener au bord de cette béance, et pour bâtir autour d'elle quelques remparts précaires contre la violence toujours présente et contenue, contre la destruction et la mort.

Mais ce mouvement d'anamnèse, interne à la volte de la révolte ou de la ré-volution, n'est pas simple. Il implique une dualité de tension entre deux mouvements contraires. Nietzsche avait établi dans la deuxième *Considération intempestive*, que l'homme moderne est consumé par un excès de savoir historique, et qu'en conséquence une dose d'oubli, de ferment anti-historique était requis pour toute action ou pensée ferme, solide, grande. Oubli de quoi? Principalement, d'une immense souffrance.

Du fait d'être, être simplement, c'est-à-dire, d'être «un petit tourbillon de vie au milieu d'un océan figé dans la nuit et l'oubli».⁹ Aussi doit-on comprendre que la pensée anhistorique de la condition humaine dans ses devenirs qui a pour fonction de nous plonger dans l'Océan de la béance, doit être elle même retournée, pour que l'on puisse commencer à nouveau à agir, recommencer. Cet élément non-historique, sans être éternel, se trouve décrit par Nietzsche comme un état d'enveloppement par une nuée ou brume an-historique.¹⁰ Le désir de recommencer sur de nouvelles bases implique le devenir, comme souvenir oublié et comme oubli remémorant, un devenir-revenir qui taille la pointe de ce qui est révolutionnaire.

Si, maintenant, l'on abandonne pour guide *Logique du sens*, au profit de *Mille plateaux*, qu'est-ce que Deleuze, en plus de la blessure, de la bataille, nous propose donc comme devenirs-événements? Les exemples qu'il nous donne ne peuvent que confirmer la lecture que nous proposons. Dans *Kafka, Pour une littérature mineure*, il énumère pour la première fois les divers devenirs: animaux, enfants, femme, et enfin le devenir indiscernable. Même chose dans *Mille Plateaux*. On semble loin de ce que comme travail, désir, mort et solitude, nous avons dégagé au titre des devenirs de la condition humaine. Il n'en est rien.

La liste deleuzienne, quasi invariable, n'est pas arbitraire. Certes, ces différents termes ne sont pas des modèles à imiter, des objets d'identification, mais des pôles qui balisent les limites de la condition humaine dans son universalité. Ce sont des rencontres qui font «événements» (incalculables, imprévisibles) et que nul ne peut éviter. Et, en toutes, toujours la séparation, la blessure de la faille ou de l'écartement, comme l'avait déjà théorisé *Logique du sens*. Nous parlons des devenirs, des événements au pluriel. Mais, sur la surface du sens (ou plan de la pensée), il n'y a en définitive qu'un seul événement ou devenir. Cet Événement est du type mort-blessure,¹¹ ou même et surtout «fêlure». «L'Événement dans son essence, etc.» (LS, 122): Cette expression nous renvoie bien à un essentiel de la condition humaine, qui certes ne fait pas une essence ou nature, mais «événement» justement, soit la strie d'une pure «fêlure». Si nous savons pénétrer dans le vif de l'événement pur nous y décelons la blessure, la fêlure, et la mort, l'Événement de tous les événements, toujours *trop grand* pour nous. *Cet événement est en tous les événements ou devenirs.*

Et, en effet, se rencontrer comme *animal*, ou dans l'animal, c'est devenir, soit être ce que nous ne cessons, sur le plan de la phylogénèse, de recommencer à quitter, à s'arracher, et donc d'y demeurer aussi invinciblement attaché. Se rencontrer comme *enfant*, c'est, sur le plan de l'ontogénèse, devenir, soit redevenir ce que nous ne cessons de recommencer à quitter et à emporter avec nous dans chacun de nos pas.

Se rencontrer comme *femme*, qu'on soit homme ou non, c'est devenir ce que la sexuaction, comme coupure des sexes, nous fait être sur le plan du genre (*gender*), soit des êtres de la fissure qui ne sont jamais définitivement tranchés (sec-tionnés), emportant l'autre dans le même. Enfin, devenir *indiscernable*, ce devenir deleuzien si mystérieux, qu'est-ce sinon devenir-revenir en permanence à ce rien de Nietzsche, petit bouchon sur l'Océan de nuit et d'oubli, et qui fait de chacun un rien, rien en particulier, un anonyme comme tout le monde, perdu dans l'immensité du temps, un pur point de fuite, une évanescence, l'Événement de la blessure, de la «fêlure», est donc bien ce qui se tient sous les «meutes», les «n sexes» et le devenir du petit Hans.¹²

On voit le rapport étroit que cette conception des devenirs anhistoriques entretient avec la politique, majoritaire, tout court. Les devenirs ont une fonction de dissolution, de molécularisation de toute forme, de fluidification de tout code institué. Ils sont par essence déterritorialisant, parce qu'ils sont tous en communication avec l'indiscernable du rien, qui est l'intensité interne à tout devenir. Le rien indiscernable est donc le *point de fuite* de tout devenir. Il n'y a aucun propre de l'homme, ou son propre est de n'avoir rien en propre, toujours dans l'écart à l'égard de toute propriété et propreté, être de fuite, pure ligne de fuite.¹³

Mais, assigner le devenir comme devenir rien, poser le terme de l'humain comme indiscernable, non assignable, a-signifiant, etc., n'est-ce pas reconnaître la puissance même de l'universel, comme puissance de fuir les déterminations? La ligne de fuite constitue une «ligne abstraite», et c'est en tant qu'*abstraite*, comme la «machine abstraite» à laquelle elle est liée, qu'elle est positive, qu'elle lance des échappées, ouvre des fuites, fissure les blocs, dessinent des issues entre les dualismes, lancent de pures lignes abstraites qui filent, etc. La puissance de *déterritorialisation* comme autre nom de la liberté humaine a pour envers la positivité du négatif, l'universel abstrait comme néantisation des particularités qui nous codent, nous territorialisent, nous enferment dans des formes identificatoires. Il s'ensuit, à notre point de vue, que les droits dits de l'homme, bien compris, ne sont pas autre chose que l'universel pratique, qui est en tant que tel ce qui permet la déterritorialisation vis-à-vis de tout territoire particulier, où sont piégés, codés, enfermés nos ego, nos désirs, nos puissances d'émancipation qu'ils soient individuels ou collectifs.

On peut donc en conclure que le devenir révolutionnaire des gens est *interne* à la démocratie comme espace des rapports humains balisé par l'abstraction de l'universel des droits, par l'incessant devenir-revenir aux dimensions constitutives de notre condition qui en opère une mise en question, et par là interroge et déterritorialise ce qui constitue notre être ensemble. Et dans ce glissement déterritorialisant s'ouvre la béance ou le

vide sur lequel flottent et ses principes et ses institutions. Deleuze et les deleuziens s'entretiennent trop facilement dans l'illusion d'une *position d'extra-territorialité* vis-à-vis de ce qu'ils appellent péjorativement «l'Occident», les «démocraties libérales», etc. Il ne peut y avoir une telle position d'extériorité pour le philosophe ou l'intellectuel critique d'aujourd'hui, surtout quand il fait vœu d'immanence! Internes ou (pire à leurs yeux) «*intégrés*» au projet d'autocritique permanent de la démocratie, les politiques deleuziens ne font que porter à son excellence (et légitimer) une des fonctions essentielles des sociétés libérales euro-occidentales. Cette idée, déterminante, puisqu'elle implique un revirement à l'égard de la démocratie, va se trouver confirmée par l'examen des multiplicités et du nomadisme.

Le second point capital que je voudrais mettre en avant concerne l'unité du multiple. La philosophie de Gilles Deleuze se définit comme une théorie des multiplicités, un système du multiple.¹⁴ «Les multiplicités sont la réalité même».¹⁵ Le multiple, comme nom, ne se réduit pas au pluriel, au fait pour des éléments d'être nombreux; le multiple n'est ni dénombrable, ni totalisable, ni divisible sans changer de nature.¹⁶ Une multiplicité ou rhizome constitue un co-fonctionnement d'éléments hétérogènes (différent d'une structure) et a pour propriété essentielle que n'importe quel point ou élément peut être connecté avec n'importe quel autre.

Mais, contrairement à ce qu'on pourrait croire vu la *doxa* qui accompagne le deleuzisme, le problème majeur du multiple est celui de l'unité: comment tout cela *tient-il* ensemble? En effet, si le multiple n'est pas fait par l'assemblage d'unités préalables et stables, ni n'offre une étendue infiniment divisible et qui reste homogène, comment peut-il former un ensemble? Si l'on n'a recours ni à l'Un comme ce qui se divise et se différencie et donne l'origine de la diversité, ni au Tout comme ce qui en position centrale et hégémonique rassemble sous sa loi le divers, comment peut se faire l'unité, ou la cohérence ou la cohésion, du multiple? Car, de toute nécessité, il détient une forme d'unité ou de totalité propre, spécifique, qui lui donne sa *consistance*, et sans laquelle il se dissoudrait instantanément. Cette unification vient pour Deleuze, c'est sa *thèse fondamentale*, de la *ligne de fuite* qui entraîne dans son sillage les éléments du rhizome et leur donne de la consistance. L'unification a lieu *dans* la multiplicité, elle ne lui préexiste pas. Elle est donc inséparable d'un *plan de consistance*, qui comme *plan immanent* aux lignes ou éléments qui composent le rhizome ne les supervise ou ne surplombe pas grâce à une dimension supplémentaire ou extérieure à ce plan où ces lignes se déploient: «C'est la déterritorialisation qui *fait «tenir» ensemble* les composantes moléculaires» (MP, 360). «Les multiplicités se définissent par le dehors: par la ligne abstraite, ligne de

fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent en se connectant avec d'autres. Le plan de consistance (grille) est le dehors de toutes les multiplicités» (MP, 15–6).

Tel est donc le principe des principes de l'ontologie deleuzienne, celui qu'il va appliquer au social et au politique, si bien que la thèse majeure en ce domaine est l'idée qu'une société étant une multiplicité, «*une société fuit de partout*». ¹⁷ «Une société, un champ social ne se contredit pas, mais ce qui est premier, c'est qu'il fuit, il fuit d'abord de partout, ce sont les lignes de fuite qui sont premières (même si «premier» n'est pas chronologique)» (DRF, 116). «Pour moi une société, c'est quelque chose qui ne cesse pas de fuir par tous les bouts [...] C'est vraiment fait de lignes de fuite. Si bien que le problème d'une société, c'est: comment empêcher que ça fuie? Pour moi, les pouvoirs viennent après [...] La société c'est un *fluide*, ou même pire, un *gaz*» (DRF, 261).

À partir de ces deux principes — de cette intuition géniale qui «liquide» définitivement tout substantialisme du peuple ou tout organicisme du politique (encore présent dans Marx, au moins à l'état de nostalgie) se découvre le problème politique majeur, celui du plan de consistance, de sa nature. Si l'unité de la connexion des hétérogènes est une unité de fuite, d'ouverture, de déterritorialisation (puisque ce qui est «*premier*» ce sont les lignes de fuite¹⁸) comment ces fuites multiples se coordonnent-elles, comment peuvent-elles empêcher la dispersion, la dissolution dans l'éparpillement et la molécularisation comme émiettement? Bref, comment ça «tient» ensemble?

On pourrait croire que Deleuze puisse en appeler à l'État, aux pouvoirs établis, etc. Mais ce serait, pour lui contradictoire. Outre, en effet, qu'à partir de ce moment-là l'État se verrait attribuer un rôle positif et légitime, il prendrait un statut «ontologique» qui entrerait en contradiction directe avec celui qui doit lui être accordé dans une ontologie des lignes de fuite. Le pouvoir, l'État, est «*second*», ainsi que tout le plan (d'organisation), par rapport aux puissances de déterritorialisation. C'est le désir et ses lignes de fuite qui agencent le champ social. Tout fuit, est la première donnée d'une société (DRF, 118). Le multiple, qui est «premier», ne peut donc dans sa positivité devoir sa consistance à ce qui lui est: a) extérieur ou transcendant; b) ce qui lui est «postérieur» (ontologiquement) et dérivé de lui, en tant que «retombée» ou mal nécessaire.¹⁹ Les dispositifs de pouvoir relèvent de la reterritorialisation; ce sont des composantes «secondes» de tout agencement, ils ne sont ni constituants ni à la source de l'agencement lui-même qui n'est formé dans son principe, comme on l'a vu, qu'à partir des puissances de déterritorialisation, des lignes de fuite (voir DRF, 115).

Le multiple doit donc avoir un mode d'unification propre et interne (immanent). Unification spécifique: cela veut dire que les micros dis-

positifs ou agencements internes aux multiplicités ne pourront être conçus comme des miniaturisations du pouvoir de l'État, ou du Pouvoir tout court, ni d'aucun concept global.²⁰ Quel est ce monde?

D'autre part, le mode d'unification politique ne peut se concevoir sous la forme d'une totalisation, genre «Parti», car ce mode d'unification ré-introduit aussitôt et la «représentation» et la hiérarchie, la centralisation, qui sont des modes de la transcendance de l'Un. Cette exigence, portant sur le mode d'unité des luttes ou des multiplicités, dont le refus de la représentation forme l'axe (l'intellectuel a cessé d'être une conscience représentative), est posée depuis le célèbre entretien de *l'Arc*, «Les intellectuels et le pouvoir» (Mars 1972).²¹ Il y a une «indignité à parler pour les autres», il faut que «les gens concernés parlent pour leur propre compte» (ID, 291). C'est le pouvoir qui globalise, totalise, d'où l'invalidation «d'instances dites représentatives à la PC ou à la CGT» (DRF, 294). Et, effectivement, «il serait bizarre, comme l'écrit Deleuze, de compter sur un parti ou un appareil d'État pour libérer les désirs».

*Le problème général de la micropolitique, aussi bien foucauldienne que deleuzienne, est donc de la forme suivante: «trouver une sorte de principe d'unification qui ne soit pas du type «État», «parti», totalisation, représentation?»*²²

La réponse de Deleuze est double. D'abord, il compte sur une forme de diffusion spontanée, d'une contamination des luttes qui se trouvent toutes entraînées par la plus forte, la plus déterritorialisante. Une sorte de résonance à distance, une sorte d'écho capable de sauter, d'enjamber les frontières nationales ou celles des secteurs de production, des territoires de vie même éloignés les uns des autres. «Ce qui compte, dit Deleuze, ce n'est pas l'unification autoritaire, mais plutôt une sorte d'essaimage à l'infini» (ID, 372). Il compte sur une sorte de «cristallisation» qui en viendrait à se produire dans l'ensemble de la société, exactement comme «l'explosion» de Mai 68, qui ne fut pas décidé par les organisations politiques et syndicales (qui furent prises de cours): «En Mai 1968, *d'étincelles en heurts locaux*, l'ébranlement s'est brutalement transmis à l'ensemble de la société» (ID, 371).

N'y a-t-il aucun moyen collectif pour renforcer, accélérer cet essaimage, cette dissémination? C'est l'objet de la seconde réponse. Elle est très équivoque, et passablement abstraite. À partir de *Mille plateaux* et après, Deleuze comptera, pour la révolution, sur ce qu'il appelle une *machine de guerre* (ID, 372). Qu'entendre par là, une fois dit, contrairement à son appellation qu'elle n'a pas du tout la guerre pour objet, qu'elle ne constitue en rien un appareil d'État, et qu'elle ne prend la guerre pour objet qu'en tant qu'elle a été appropriée par l'État (MP, 524)? Sa fonction, est-il rappelé, est «le tracé d'une ligne de fuite créatrice» (MP, 526). Soit. Mais, la question portait sur le comment:

comment relier, connecter les différentes lignes de désir ou de fuite? Et, à cette question, il n'est pas donné de réponse. Le destin des concepts de nomadisme, de machine de guerre, espace lisse, etc. ne serait-il pas d'être réservé préférentiellement au domaine esthétique, où tout peut être, en effet, sans dommage connecté avec tout, où la fluidité et l'abstraction sont des valeurs éminentes de style et d'art, où la création relève d'une certaine spontanéité et ne tolère pas d'y être planifiée. La traduction directe qu'on est tenté de leur donner en politique ne semble jamais satisfaisante. Nous retrouvons intact le problème, celui soulevé en 1972, et qui est le *problème propre* de la micropolitique: comment politiquement faire des connexions créatrices de lignes de fuite? On constate qu'il n'ait toujours pas apporté de réponse, et qu'il n'en sera rien, même après *Mille plateaux*, dans les années 1990, sauf de constater l'existence de «minorités» dites «nationalitaires», qui sont interprétées comme «les prémisses d'un mouvement mondial» (MP, 587). On annonce à l'avance, puisque ce n'est pas le cas pour le moment, «qu'elles promeuvent à longue échéance des compositions qui ne passent pas plus par l'économie capitaliste que par la forme État». Visiblement ces minorités n'ont pas tenu ce qu'elles promettaient. Où, aujourd'hui, trouver la manifestation d'un «mouvement révolutionnaire» d'importance? Incantation, *wishful thinking*?

Conclusion. On est, en fait, renvoyé au premier type de réponse, et donc condamné à parier sur des «possibilités de ripostes inattendues» (contre le capitalisme mondial), «le Saboteur matériel ou Déserteur humain aux formes les plus diverses». ²³ La machine de guerre nous renvoie non à la guerre mais à la *guérilla*, au *devenir révolutionnaire des gens*, et ce dernier ne peut s'inscrire dans l'histoire que par une critique négative, un harcèlement des pouvoirs établis. Ce qui, bien que souvent nécessaire, reste néanmoins très insuffisant pour une politique qui se voudrait affirmative, au sens nietzschéen, non réactive, au-delà du ressentiment.

Le plan d'immanence doxique

Si tel est donc le destin de la micropolitique, d'être voué à une guérilla nomade, on peut, à moins de glisser sous ce concept des exigences guerrières (ou terroristes), considérer que la micropolitique n'est que l'envers et le bord externe intégré et suscité par la démocratie au sens fort et actuel du terme. Cette lecture douce ou faible, «*debole*» dirait Gianni Vattimo, disons à tendance libérale et libertaire, et qui s'oppose à la lecture altermondialiste et marxisante de Toni Negri, entraîne pour nous aujourd'hui deux conséquences: la revalorisation et l'activation du plan doxique, et la reconsidération de la tradition et de son rôle dans une

hétérogénéité des cultures ou civilisations. Malgré son importance, je passerai rapidement sur le premier point, que j'ai ailleurs amplement développé, pour insister sur le caractère analytique au sens freudien du plan doxique.²⁴

On a vu que Deleuze compte sur une machine de guerre, qui ne soit ni un appareil d'État, ni un mode d'unification autoritaire (Parti comme avant-garde du prolétariat), mais qui serait susceptible de faire «essayer» à l'infini les désirs et les luttes. Mais, ce qu'il cherche existe déjà, bien qu'il n'en veuille rien savoir. Si l'on prend l'espace public de discussion et de réflexion, et qui est interne à toute démocratie, ce plan ne coiffe ni ne totalise les opinions ou volontés, désirs, luttes, etc., mais au contraire il constitue bien un plan sur lequel est basculée et branchée la *multitude* des avis, espoirs, craintes, affects, représentations, luttes, appels, déclarations, etc. C'est un véritable plan d'immanence, et il est doxique puisque ce sont des «opinions» qui le composent. La connexion immanente des lignes de fuite se fait sur le *plan d'immanence doxique* (qui fonctionne comme un véritable «corps sans organe» grâce à son vide). Ce plan est à la fois virtuel et il traverse le chaos.²⁵ Il détient donc bien les trois caractères (connectivité, virtualité, traversée du chaos) que Deleuze demande à tout plan d'immanence.²⁶ C'est en et sur lui, à travers lui, qu'interviennent les pouvoirs, les organisations politiques, syndicales, les associations, les groupuscules. Et c'est à partir de lui que se valide ou légitime au minimum les indispensables pouvoirs d'organisation et de décision en vue de l'action commune.

Quelle est la grande difficulté de la micropolitique? Elle est de refuser toute médiation, ou représentation. Elle prétend pouvoir le faire, mais — sans parler du problème de la validité théorique ou spéculative de cette thèse — l'expérience nous a montré depuis que c'est décidément impossible, et même non souhaitable. En effet, la politique est liée par nature à une fonction de médiation et de représentation, qu'assure le plan d'immanence doxique, en tant que sans cette fonction, il ne peut y avoir d'action commune, centre essentiel de l'activité politique. L'opinion est au cœur de la politique.

REMARQUE. Cette thèse bouleverse le rapport peuple/intellectuel, intellectuel/sens commun. La micropolitique enregistre en partie, mais en partie seulement cet effet. Tous sont pris et confrontés dans le plan doxique: toutes les catégories sociales, sur n'importe quel sujet. De par l'existence du plan d'immanence, les opinions sortent de leur brutalité, de leur spontanéité irréfléchie, et elles se trouvent dans l'obligation de se justifier devant la pluralité des opinions adverses et rivales. L'intellectuel, quand il intervient, le fait sans privilège ni autorité, une voix parmi d'autres: d'où son sentiment d'impuissance à se faire entendre, et sa tentation permanente de mépriser cette «démocratie médiatique», de

«masse», «d'opinion» et de se retirer hors du champ politique. Concernant l'échec du GIP et leur propre action, Deleuze déclare: «Foucault disait que ce n'était pas de la répression, mais pire:quelqu'un parle mais c'est comme s'il ne disait rien. Trois ou quatre ans après, c'était redevenu exactement pareil» (DRF, 258). Par ce genre de remarque, on voit bien que ce que Deleuze et Foucault ne soupçonnent à aucun moment, c'est la coupure qui clive à jamais la pensée des penseurs de l'activité pratique et qui, comme l'a magnifiquement établi Hanna Arendt, fonde l'entière autonomie du politique, comme sphère spécifiquement distincte du théorique et du philosophique. Ce qui est pertinent, pour la pensée et les vérités de raison, se trouve de nulle application possible dans l'action. Deleuze et Foucault l'ont appris à leurs dépens avec le GIP. Mais cet abîme béant, le sens commun politique, populaire, le connaît bien, depuis toujours. D'où sa méfiance justifiée à l'égard des purs penseurs, et des «intellectuels». Hanna Arendt, concernant l'impuissance politique des vérités de raison, écrit: «la vérité philosophique concerne l'homme dans sa singularité, elle est non politique par nature. Si néanmoins le philosophe souhaite voir prévaloir sa vérité sur les opinions de la multitude, il subira une défaite...».²⁷

Le comme un

Pour mieux faire jouer la conceptualisation deleuzienne, et cerner son emprise sur la réalité politique actuelle, je suis obligé de recourir à de nouveaux leviers conceptuels, qui vont permettre de justifier et d'étendre l'idée de plan doxique comme constitutif de la politique occidentale (euro-américaine) présente. Les principes de ma lecture se regroupent sous les trois chefs suivants:

1. Il ne peut y avoir de commun qui n'ait auparavant été représenté (figuré, fictionné) «*comme un*» dans un discours. Il faut pouvoir se *représenter* les différents intérêts antagonistes, avec leurs conséquences, puis les comparer, hiérarchiser selon leur importance, décider et définir les moyens de les mettre en œuvre. Cette instance de représentation élabore les intérêts dans un discours qui doit pouvoir entraîner l'adhésion dans l'espace public de débat. Qu'est-ce qui est requis pour la formation de cette action commune? Étant donné que le commun n'est pas de l'ordre de quelque chose d'objectif (vu la permanence éternel du conflit dans les sociétés humaines), mais relève de sa capacité à se faire passer pour tel, les conditions de possibilité de l'action politique incluent nécessairement une part de consentement au semblant. La «praxis» est donc une action qui doit être considérée «comme une». Pas de société humaine, comme le voulait Bergson, sans une fonction de fabulation (qui ne possède en rien le statut négatif d'une illusion, d'un leurre ou d'un

«masque»), sans simulacre.²⁸ Autrement dit, le consensus requis pour soutenir l'action «comme une» n'est possible que s'il y a un consensus faisant sa part à l'existence, en tout consensus, du semblant et de la fabulation. L'acceptation d'une part de semblant est indissociable de la démocratie.²⁹

2. Tout corps politique implique un champ d'immanence sur lequel les lignes de fuite du désir sont connectées. Mais, il se trouve que le «corps» politique, comme on le voit avec cette nécessité du semblant, n'est pas un corps organique, ni chimique, malgré ses aspects «moléculaires». La diffusion, la contamination, l'essaimage, sur lesquels Deleuze compte tant, il se trouve, et ce n'est pas rien, qu'ils passent par la parole, le discours, et qu'ils ne peuvent, comme il a le tort de le laisser croire, consister en processus purement automatiques ou quasi chimiques, organiques, comme si le terme de «*microphysique*» de la société, emprunté à Foucault, devait être pris à la lettre (au sens des physiciens). Le mouvement de libération, c'est seulement dans la théorie «matérialiste» qu'il doit résulter des phénomènes sociaux objectifs, de leurs contradictions, comme si on avait affaire à une sorte de mouvement «machinique», relevant d'une sorte de «physique» ou «physiologie» sociale quitte à y intégrer une «dialectique» pour compenser l'aspect «mécaniste» de la théorie. Ce modèle matérialiste du processus objectif s'écroule dès qu'on insiste sur le principe (jugé «idéaliste» par ledit matérialisme) que l'émancipation passe par le fait d'une prise de conscience et de parole. Car l'émancipation résulte d'un fait de volonté collective, même implicite, confus, non organisé. Mais en même temps par rapport à cette «volonté» collective qui par elle-même est le plus souvent muette, est impliqué un espace de discussion et de concertation qui est seul à pouvoir contrer efficacement l'annexion du sens de cette volonté par un Parti ou un Leader populaire. Par définition, le plan doxique laisse être la possibilité de l'événement, soit un changement non déductible d'un processus objectif, non résorbable dans des lois de l'histoire. Le corps politique est un corps morcelé. C'est un corps à multiples voix, et sous ces voix criantes, divergentes, raisonnables, interpellantes, aux jeux de langage multiples,³⁰ s'étend préalablement un espace virtuel d'accueil, ouvert, comme champ d'immanence. Sans lui rien ne tiendrait, et nous serions renvoyés non plus à la guérilla mais à la guerre de tous contre tous, si effrayante, par la crainte pure de la mort violente (Hobbes, Spinoza). Sans lui, il ne pourrait y avoir de possibilité de faire que la décision, nécessairement une, ne devienne un motif de rupture sociale, de par l'exclusion inévitable des autres avis qu'elle implique. Le plan d'immanence introduit donc une «entente» au second degré, soit l'acceptation du triomphe et de la mise en œuvre d'une proposition jugée contraire à nos raisons et intérêts. Il s'agit bien d'un

mode d'unification transversale à la multitude des avis, qui ne coiffe en rien le multiple. Il y a de l'un, en tant que décision «comme une» (dont aucun «corps» politique ne peut se passer), et il n'y a aucune totalisation opérée par ce champ. L'unification est seulement *transversale*, je dirais de tolérance (et suppose en matière religieuse la laïcité), ce qui est la manière propre au *multiple politique*, à la multitude, *de faire fonctionner les hétérogènes*. Deleuze qui se refuse à voir ce jeu subtil des démocraties l'écrase sous le terme pour lui infamant de «majoritaire». Cette mécompréhension est vraiment regrettable, car sa théorie du multiple est la seule qui puisse comprendre le devenir des démocraties postmodernes.

Il ne me semble pas déplacé de dire que Deleuze et Foucault, malgré le GIP, n'ont pas conduit le principe de la micropolitique (que «les prisonniers parlent»), jusqu'au plan doxique qui est pourtant l'unique lieu ou espace propre à ces prises de parole. Le plan d'immanence doxique est le «milieu», le ENTRE recherché: il est entre les opinions diverses, et il est entre la multitude, le multiple rhizomatique, et le plan du pouvoir d'État. *Il n'y a donc pas d'autre machine de guerre, au sens propre, deleuzien, que le plan d'immanence doxique.*

3. Toutefois, il ne s'agit pas de restituer, sous le terme de plan doxique, un pur *plan d'argumentation* qui permettrait «une communication exempte de domination», comme le voudrait Habermas, ou les différentes sortes de républicanismes, inspirés du cosmopolitisme kantien. La prise de conscience de l'existence de ce plan virtuel en renouvelle la fonction. En particulier, il me reste à montrer qu'il est irréductible à un plan de communication et de rationalisation par des «raisons» universalisables, et qu'il dégage l'importance primordiale des affects dans le fonctionnement du politique démocratique.

a) Un consensus obtenu par une pure argumentation qui serait purifié des préjugés, des habitudes traditionnelles et de l'influence des intérêts particuliers, ne peut exister, pour de multiples raisons, dont la principale est celle qu'on vient de relever, à savoir que dans le domaine de la vie politique et collective les illusions sont inévitables et souhaitables, même dans une perspective d'émancipation.³¹ Le rôle indispensable des utopies, des valeurs collectives «progressistes», de la «légitimité» des grandes institutions..., repose sur une puissance de narration, de fabulation irréductible à un argument purement rationnel. Dans le plan doxique, la rationalité y est toujours d'emblée faussée en ce que l'opinion publique, en tant que base réelle du consentement au pouvoir collectif, est toujours un mixte de représentation et d'affect plus ou moins raisonnable, peu stable, changeant, avec toujours l'effort et le devoir d'avoir à l'adapter au respect des grands principes démocratiques universels.

b) Mais la principale raison de l'irréductibilité du plan doxique à un espace rationnel d'argumentation vient de ce que l'opinion est toujours ancrée dans les affects fondamentaux du collectif. Spinoza, dans le *Traité politique*, avait montré que la multitude ne se forme pas en passant contrat, mais qu'elle valide le pouvoir d'État, dans un jeu, un équilibre renouvelé en permanence, dont le bloc affectif de crainte et d'espoir est constitutif et indépassable. Le pouvoir souverain repose sur un consentement qui le légitime, et ce consentement est toujours en grande partie d'ordre affectif. La réalité affective du politique est un bloc fait de peur et d'espoir comme l'établit Spinoza. En ce sens on ne peut reprocher aux démocraties occidentales d'utiliser la peur ou le sentiment d'insécurité, puisque ce sentiment est constitutif du politique (et que tous exploitent, même et surtout les opposants, avec, par exemple, la peur du capitalisme, de la mondialisation, de la dégradation de l'environnement, etc.). C'est l'affect politique premier (Hobbes, Spinoza), même si la démocratie doit faire son possible pour que l'espoir l'emporte sur la peur (espoir d'améliorer son sort, dit Spinoza).

Cependant, le plan doxique ne s'arrête pas à gérer les peurs et les espoirs. C'est un véritable plan *d'analyse* au sens freudien du terme. En effet, le plan rapporte les opinions à la fois à la béance du non savoir (concernant le juste), et aux grands principes démocratiques purement formels et vides par eux-mêmes de tout contenu, qui encadrent, en démocratie, ce travail de l'opinion et forment comme les *attributs* de ce plan d'immanence. Si le plan doxique met en évidence avant tout sa fonction d'auto-réflexion des opinions, il ne faudrait pas couper cette fonction d'une dimension *cathartique*, réellement *analytique*, soit «d'une analyse des désirs de masses».³² C'est la grandeur de Deleuze, d'avoir dès *L'Anti-Œdipe* mis en avant cette fonction inhérente à la politique et d'avoir su renouer avec le génie politique de Spinoza, en dégageant le rôle des investissements inconscients de désir et leur primat sur les investissements conscients d'intérêt (tel est l'objet de la schizo-analyse).

Toutefois, il me semble que dans les buts et les moyens que doit viser cette «analyse», on doit aujourd'hui s'émanciper de la position deleuzienne. Contrairement à Deleuze, il semble très difficile, dans ce travail analytique, d'éviter la confrontation des opinions au «trou» du politique, ce qu'il refuse (comme tout ce qui de près ou de loin le reconduirait, comme il dit, à la «castration», à Freud ou à Lacan). Le plan d'immanence doxique, en tant qu'il se réfléchit pour lui-même, et grâce à la pluralité des opinions, ne peut manquer de faire apparaître le vide de fondement de la démocratie (ce vide sans réponse, c'est le réel qui fonde le réalisme politique et que la *phronèsis* a à affronter). La fonction analytique du plan a pour objet une *reconduction* de l'opinion jusqu'à son vide. Il fait remonter l'opinion la plus solide à la béance sous-jacente du

politique, qui dissout sa compacité. De là, résultent les valeurs d'égalité (dans la prise de parole face au trou du politique), de tolérance (dans le vide de savoir) et de solidarité (dans le dénuement originaire et la précarité indépassables que nous laisse notre condition d'êtres dans le temps). La multitude n'est pas une donnée «naturelle», mais elle est exactement symétrique, comme réponse, au trou sans réponse. Le plan d'immanence doxique traverse le chaos, la béance, en tant que le savoir du juste fait politiquement défaut. Et c'est en raison de ce défaut de savoir que tous sont rassemblés autour du trou et égaux dans leur capacité à émettre des avis. Le pouvoir est au centre, mais au centre est le vide. Le travail analytique du plan d'immanence, son effet *cathartique*, qui lui est lié intrinsèquement, est de conduire les affects collectifs, sur lesquels toute politique est basée, à opérer cette *transversalité* d'un nouveau genre, en direction du vide constitutif.

Ce n'est donc pas la division en classes sociales antagonistes par leurs intérêts économiques, comme le veut Marx (et qui serait résorbable), qui est au fondement des sociétés humaines (historiques). La mise en avant de ces luttes d'intérêt, qui certes existent bien, n'est aussi qu'une manière de méconnaître la division ultime qui creuse sans remède l'humanité, quel que soit son système social. S'en tenir exclusivement à la lutte des intérêts, de pouvoir, de classe, est encore une manière de fantasmer une unité possible, et de boucher le trou de l'histoire et du politique, soit la blessure inguérissable de l'humanité. Tant qu'on se bat, on écarte de sa vue la division ultime et tragique. L'agressivité sert à colmater l'angoisse. Le trou du politique est délimité par la conscience que l'on prend de *l'impossibilité d'une communauté* humaine véritable, d'une unité sociale où toutes les divisions seraient cicatrisées. Il y a une lacune ou une béance irrémédiable au cœur de l'humanité que toute société s'emploie d'une manière ou d'une autre à cacher. Ce vide sur lequel repose, sans pouvoir y trouver un fondement, l'ensemble des institutions humaines, se dit en grec «*chaos*». Penser, dit Deleuze, c'est affronter le chaos. C'est à cet affrontement que les démocraties postmodernes occidentales sont vouées et qui leur donne leur si grande dignité malgré toutes les imperfections et injustices qu'on aime tant à leur reprocher, sans s'apercevoir que par cette critique on ne fait qu'entretenir la béance qui les fonde et les légitime.

Conclusion. Telle est la direction qu'un renouvellement de la démocratie exige aujourd'hui, à mes yeux, beaucoup plus fécond que le nomadisme altermondialiste, ou l'éthique communicationnelle d'Habermas. La multitude n'existe dans son unification que dans et par le plan d'immanence doxique. Sans lui, elle n'est que «masse», ou bien poussière d'individus atomisés, disséminés, ne détenant pas même la consistance d'un «gaz». L'unification cherchée, la machine de guerre,

n'est autre que ce plan virtuel d'immanence, en tant qu'il est seul à pouvoir assurer la consistance et l'unité interne propre au multiple.

Pour une hétérogénése culturelle

À l'heure de la mondialisation, que peut nous apporter la philosophie politique de Deleuze? Elle est d'une portée pratique fort ambivalente. On peut politiquement aussi bien l'interpréter dans le sens d'un nomadisme cosmopolite sans frontière (par exemple dans la voie ouverte par la théorie de la multitude d'Hardt et Negri³³), que dans le sens inverse d'opposition à toute forme de mondialisation et de cosmopolitisme. Avec cette question nous touchons au cœur, à l'essence du politique. Comment s'effectue, existe l'activité politique? Qu'est-ce qu'avoir lieu pour le politique? Et cet avoir lieu peut-il justement ne pas être lié à la question du lieu (*locus, topos*), soit à la question d'un lieu déterminé, sur la terre, un territoire particulier et, donc un rapport avec la question portant sur ce qui «habite» ce lieu, et qu'on appelle un «peuple»? Un peuple dis-loqué, dans la dislocation et la dé-territorialisation pures, peut-il avoir une dimension politique, détenir une réalité ou un être politique?

Rapportées à la philosophie deleuzienne ces questions ouvrent une interrogation déterminante pour notre temps. La philosophie deleuzienne se définit elle-même comme une *philosophie de la différence*, qui se méfie aussi bien des universaux que de l'identité.³⁴ Sur le plan politique du rapport entre les cultures, nations et civilisations, elle ne peut s'en remettre à un projet rationaliste de type «cosmopolitique», incarné aujourd'hui principalement par Jürgen Habermas, qui se réclame explicitement de Kant, et de la raison juridique pratique.³⁵ Le cosmopolitisme d'inspiration kantienne est toujours pris dans une surenchère d'intégration et d'association dans des unités toujours plus vastes, plus englobantes, mondialistes mêmes pour l'heure, avec l'Idée de la République universelle, ou même pour certains d'État mondial. Il serait, pour Deleuze, absurde de penser à un tel mode d'unification, au niveau mondial, car rien ne devrait lui sembler plus redoutable.

Sur ce plan, international, nous rencontrons, comme fait incontournable, la diversité des cultures et des civilisations. Dans chaque ensemble culturel, ce qui, dans un premier temps unit les hommes, c'est quelque chose comme un «sens commun». En tant que formation empirique aléatoire, purement factuel, ou même factice, il porte trace des violences de l'histoire et des rapports de force. D'où ce par quoi il se reconnaît d'emblée, son style propre (régional, national), fait de ses tonalités affectives collectives particulières, et dont l'expression se trouve en partie condensée dans ses convictions communes et ses grands

symboles transmis de génération en génération, sa mémoire commune, ses fêtes, commémorations, etc. Comme l'a montré H. Arendt,³⁶ le sens commun, la tradition comme héritage transmis par le passé, est le sol ou le *fil d'Ariane* qui, en politique, sert de ligne d'orientation.³⁷ Avec cette question, nous retrouvons donc la question primordiale — sur un autre plan, sous un autre jour, mais que l'actualité du monde contemporain nous contraint à poser — des rapports entre la déterritorialisation et la territorialisation. Il y a un primat des lignes de fuite, avons-nous vu, mais celui-ci normalement ne devrait pas aboutir à une politique de rupture systématique avec l'ancien, une politique de la table rase (ou plus subtilement du préjugé de l'absence de préjugé), de mépris des traditions, considérés comme folklore, bigarrure exotique, bric-à-brac de codes usés, de règles désuètes et dépassées.

La première raison d'un rapport prudent avec la tradition, est celle que nous donne Deleuze lui-même. Toutefois, elle reste négative. Deleuze nous avertit que déterritorialisation et reterritorialisation ont chacune leurs dangers propres, qu'aucune n'est bonne en soi (MP, 277). Distinctes, elles sont inséparables (MP, 260, 268). Mais de ce qu'il n'y a, pour chaque processus, de valeur que relative et conditionnée, on n'en conclura pas à une égalité de valeur entre elles. Il y a un primat de la déterritorialisation, puisque c'est elle qui fait tenir ensemble les composantes moléculaires, c'est elle qui fait l'histoire, c'est sur elle que se fait la reterritorialisation (MP, 269, 360, 415). Si la territorialisation est indispensable, incontournable même, c'est pour éviter le danger d'abolition et l'effondrement dans les trous noirs, qui sont les dangers propres aux lignes de fuite. La territorialisation détient donc le statut d'un garde-fou. Elle constitue donc un «mal nécessaire», indispensable. Si son statut ontologique de dépôt, de retombée, de fossilisation, ne l'empêche donc pas de jouer le rôle d'un obstacle nécessaire ou d'un rempart protecteur, elle n'en gagne pas pour autant le statut d'une positivité véritable, elle reste un négatif utile, relatif à certaines circonstances.

Mais, il est difficile de s'en tenir simplement à ce statut et cette fonction. Nous qui sommes confrontés plus que jamais à l'érosion des différences dans une uniformisation technique et économique, devant le péril de l'écroulement de la diversité des peuples et des nations, nous prenons conscience que le traçage des lignes de fuite ne se fait pas miraculeusement ni abstraitement, mais vient puiser dans la richesse profonde et bien comprise de la tradition. Le penseur Deleuze lui-même serait-il possible sans l'apport des œuvres de Spinoza, Nietzsche et Bergson? La ligne de fuite de plus grande innovation, ne rejette pas la tradition dans un passé dépassé, qu'on laisse sans plus derrière soi, comme une défroque, une dépouille morte, ainsi que le voudrait un modernisme positiviste et technologisant. Les traditions, qui portent

chacune des cultures dans leurs différences, ne sont bien sûr pas de l'ordre d'un bien inaltérable, et quasi sacré, d'un contenu déterminé à maintenir tel quel à tout prix. La tradition ne se réduit pas à la conservation d'un patrimoine commun, elle ne consiste pas à protéger et garder intact de toute modification ce qui est transmis. Ce qui est transmis, le don ou le legs, est de l'ordre d'une *ouverture différenciante*. La tradition, le passé sont la condition nécessaire d'une auto-réflexion de soi et du monde présent, et donc d'une *ouverture compréhensive*.

La seconde raison d'accorder une positivité véritable à la tradition collective, est la plus importante. Elle réside donc dans le fait que la ligne de déterritorialisation dans sa pointe la plus avancée ou intense est toujours celle qui *vient de loin*, qui a su rénover ou reprendre une faille profonde devenue momentanément tarie, silencieuse, et qui, comme une source, recommence à parler. C'est par l'avenir que s'éclaire le présent, mais c'est le par le passé que l'avenir se dessine dans le présent, que les déterritorisations vraiment émancipatrices ont lieu. Comment faire pour que la fuite ne soit *pas une fuite en avant*, une fuite de soi et du monde? Pour que le dehors et son appel ne soient pas une démission et un oubli dans une superactivation des luttes et une violence activiste prétendument orientée vers un futur messianique, il faut que le traçage de la ligne de fuite soit conçu de telle façon que le passé culturel commun puisse faire l'objet d'une ré-appropriation *critique et ré-interprétative*.

La fécondité et la subtilité de la pensée deleuzienne me semble permettre de refuser l'alternative entre la conception cosmopolitique habermassienne et la conception faussement nomade du «sans frontières» de Hardt et Negri. Jürgen Habermas fait le pari d'un « patriotisme constitutionnel ». ³⁸ Par là, il entend la fidélité, non à une patrie conçue comme une nation, une ethnie homogène, mais une fidélité à des principes universels de type démocratiques, et aux Droits de l'homme en particulier. Il pense que ce genre de fidélité peut suffire pour légitimer un pouvoir politique post-national, par exemple un pouvoir politique européen commun. La beauté, très kantienne, de sa conception a le tort, d'oublier le fait que l'autorité n'est jamais fondée sur la seule volonté, pure et éclairée par la seule raison pratique armée de ses grands principes moraux et juridiques. La réalité de base du politique est que la légitimité du pouvoir est toujours en grande partie d'origine affective. Et ces sentiments comme sentiments d'appartenance à une identité commune, loin d'être purement volatiles et arbitraires, s'ancrent dans la force d'une tradition, d'une culture partagée, d'une civilisation qui se transmet de génération en génération. L'identité ne peut résulter seulement d'une identification à des principes abstraits, vides, impersonnels et généraux. De plus le patriotisme constitutionnel est par

principe ou en puissance sans frontière. Or si le politique ne peut avoir lieu (sans lieu, ni peuple), si un pouvoir commun ne peut s'exercer que dans des limites ou frontières finies, définies (comme la question de l'Europe le montre aujourd'hui), alors le patriotisme constitutionnel sera, dans le meilleur des cas, le patriotisme d'un lieu nommé «Europe» (territoire déterminé) et d'un «peuple» (l'euro péen) en gestation. Les frontières d'un même sentiment d'appartenance sont toujours mythiques et fabulées, relatives, arbitraires, révisables, construites artificiellement, c'est sûr, mais le problème est qu'il en faut, quelles qu'elles soient, sous peine d'avortement politique.

Certes, il n'y a pas de «peuple» (un et substantiel), il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais. Il n'y a que des multitudes (thèse de Spinoza), toujours plus ou moins fuyantes. Mais, en même temps ces «multitudes» ne sont pas purement dispersées et complètement disloquées, errantes à la surface du globe. En effet, elles sont toujours de fait liées dans et par des traditions culturelles particulières, qui leur confère une identité relative, précaire, en gestation, toujours remise en question, tiraillée, fissurée, mais donnant l'assise d'un affect collectif d'appartenance qui rend possible des projets et des volontés qui sont reçus comme étant «communs». Il y a toujours, au fondement du sentiment d'appartenance, outre des idéaux et des principes, du semblant, une tradition en partie fabulée, fictive, inventée, mais qui n'en détient pas moins un poids affectif, comparable à la force d'un mythe. C'est cette dimension, et ce fait aussi massif que semble négliger le nomadisme postmoderne et sa visée d'abolition de toutes frontières.

La défense d'une nécessaire distance entre les cultures, pour qu'elles puissent se singulariser et recréer, est au contraire la condition d'une *hétérogénéité culturelle*. Hardt et Negri ne se méfient pas suffisamment de l'apologie de l'hybridation et du métissage, même culturel.³⁹ C'est souvent le plus sûr chemin à une sous-culture, et à une «uniformisation» par le marché et le rabattement sur ce qui peut seul s'acheter, se commercialiser, s'échanger. La vraie ouverture suppose l'autre comme autre, comme étranger donc, pour la culture qui l'accueille. Mais pour que cet échange soit fécond, il faut que celui qui accueille puisse réélaborer selon son fonds culturel propre cet apport. Appropriation réinterprétative donc, à la lumière en particulier des grands principes démocratiques. C'est la condition de son enrichissement, qui ne peut-être ni le fait d'un simple apport ou d'une imitation servile. Recréation et différenciation supposent donc indépendance et distance des cultures, et non leur mixage dans un ensemble flou, disloqué, sans contours ou frontières déterminées.

La tradition, qui est au cœur du fait culturel et civilisationnel ne se réduit pas à la conservation d'un patrimoine commun, elle ne consiste

pas à protéger et garder intact de toute modification ce qui est transmis. L'insistance sur le poids de la culture n'est pas un argument *néo-conservateur ou traditionaliste*. Ce qui est transmis, le don ou le legs, est de l'ordre d'une ouverture. C'est un envoi dans une direction et qui donne une possibilité spécifique d'accès au monde, à l'être. Ces envois sont pluriels, co-présents et hétérogènes, non totalisables dans une unité, on les appelle des civilisations. Ces ouvertures nous appellent à une ré-interprétation du passé, à une reprise critique et ouverte. Sans donc présupposer une homogénéité ethnique, elles dessinent un style d'existence, immédiatement reconnaissable, une manière de penser et de se rapporter au monde qui est unique, aussi précieuse que fragile. Ainsi de la civilisation asiatique, indienne, arabo-musulmane, etc., mais aussi européenne, et qui les font à la fois parentes, communicantes, mais aussi distantes et différentes, prises chacune d'elles dans une *hétérogenèse culturelle*, où elles ne cessent de s'auto-différencier les unes par rapport aux autres, même si les forces de la première strate, celles de l'éco-techno-science tendent à les rendre toujours plus ressemblantes. L'écho-techno-science étant par vocation sans frontière et mondialiste, cette strate entre en conflit avec le pouvoir politique qui ne peut s'exercer sans frontières, ni sans une orientation prépondérante en direction d'une *distance singularisante*, et donc en direction de l'hétérogenèse culturelle.

À la différence de l'universalité abstraite de la *légalité* juridique qui concerne tous les hommes dans le même espace et au même moment, et qui se pose comme transcendante aux territorialités et cultures auxquelles elle vient de l'extérieur s'appliquer, l'universalité potentielle d'une culture est immanente et résulte d'un approfondissement interne dans la voie de la tradition qui est la sienne. Si bien que ce même co-existe avec le même interne d'autres cultures co-présentes dans une même époque historique. L'universel est de parenté ou proximité. Sans être identique et résulter d'un placage de l'universel sur la particularité des cultures, l'universel est ce qui inspire ou envoie différentes manières de le dire et de le vivre.

L'hétérogenèse culturelle, parce qu'elle a lieu dans un travail de consistance interne, n'abolit pas la possibilité d'établir des correspondances et donc des formes d'universalité spécifiques. L'universalité virtuelle entre les cultures est de l'ordre d'une universalité sans transcendance, ni abstraction, sans communauté politique unique et intégrante, totalisante. Elle opère depuis la distance et la différence des cultures, elle dessine un horizon d'entente et de tolérance qui fait «la» civilisation comme valeur, bien que cette dernière ne coïncide avec aucune culture en particulier, mais se trouve en toutes comme ce qui les travaille et les oriente intérieurement vers leur excellence propre. Plus une culture accède à sa

«consistance» propre, plus elle est différente, et plus elle est voisine et en résonance avec les autres, faisant percevoir le relativisme comme dû à une trop grande fascination pour le chatoiement de l'apparence et à un trop grand oubli de ce qui lie dans une transversalité virtuelle.

Si la philosophie de Deleuze représente un apport capital, c'est qu'elle donne les outils pour penser un des problèmes les plus importants du temps présent, à nous qui ne pouvons plus compter sur des *a priori* pratiques, ni sur des totalisations dialectiques en marche. Comment penser de nouvelles formes d'unité, d'universalité sans ressusciter l'un, le tout et la communauté, nous demandions-nous?

Il me semble que Gilles nous trace une ligne pour sortir de l'aporie. Je dirai donc, pour conclure momentanément, et à partir de son œuvre, en m'en servant comme d'un tremplin, que la forme d'universalité réellement immanente génère une liaison latérale, horizontale qui traverse le multiple de chaque territorialité, groupe, ethnie, peuple ou nation, et lui permet de résonner d'une «terre» à l'autre, dans et à travers leurs différences. On dira qu'avec cette universalité transversale, il y a du *comme un sans communauté*. La transversalité — concept cher à Guattari — ne fait pas une communauté humaine. Celle-ci, et encore plus aujourd'hui, n'a jamais pu exister que dans le semblant. Nous avons des équivalents, des analogues de règles et de conventions communes. Universalité de transversalité et de semblance (qui n'est pas fausseté). C'est le «comme» qui fait le commun de la communauté (à jamais absente), puisque visiblement, ni le miroitement des différences, ni le nomadisme sauvage, ni la générosité des règles universelles des chartes humanitaires, ne suffisent à faire une politique à la hauteur des enjeux de notre temps.

philippe.mengue@wanadoo.fr

Notes

1. Ses livres ont été traduits en une multitude de langues, et sa pensée est enseignée dans les plus prestigieuses universités américaines; voir, sur ce point, le livre de François Cusset, *The French Theory* (Paris: La Découverte, 2003) où il est montré la part grandissante que l'œuvre de Deleuze y occupe.

2. À part *Géopolitique*, de Manola Antonioli, peu d'ouvrages en français se consacrent à cette dimension importante de sa pensée; voir aussi mon ouvrage, *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: L'Harmattan, 2003). Par contre en langue anglaise, de nombreux ouvrages sont publiés, dont par exemple, Paul Patton, *Deleuze and the Political* (London:

Routledge, 2000), Eugene Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Œdipus* (London: Routledge, 1999), John Protevi, *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic* (New York: Athlone, 2001), Constantin Boundas, ed. le chapitre 5 de *The Deleuze Reader* (New York: Columbia University Press, 1993) et article in Alain Beaulieu (coord.), *Gilles Deleuze: Héritage philosophique* (Paris: PUF, 2005); et divers autres auteurs que je ne puis mentionner ici.

3. Voir par exemple, dans *Île déserte et autres textes* (Paris: Minuit, 2002; nous utiliserons l'abréviation: ID), 289.

4. Malgré les remaniements, critiques, relégations, adjonctions de concepts, opérés par Deleuze (méthode du pick-up et du collage), surtout vis-à-vis de la conception léniniste, ce qualificatif convient assez bien à la doctrine politique de Deleuze et Guattari, en tant qu'on concentre le sens de ce terme sur l'analyse des nouvelles formes de capital et des pouvoirs étatiques. C'est en ce sens assez restreint que dans un de ses derniers entretiens, en 1990, avec Toni Negri, Deleuze pouvait encore déclarer: «Je crois que Félix Guattari et moi, nous sommes restés marxistes.» *Pour-parlers* (Paris: Minuit, 1990), 232. Nous utiliserons l'abréviation: PP.

5. P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Paris: Kimé, 1994), et *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: Harmattan, 2003). Pour les éléments étayant cette lecture de la philosophie politique, je renvoie à mon dernier ouvrage, *La philosophie au piège de l'histoire* (Paris: La Différence, 2004).

6. «Le devenir n'est pas l'histoire; l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes soient-elles, dont on se détourne pour «devenir», c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau» (PP, 231). Voir *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991, 92, 106–7; nous utiliserons l'abréviation: QP) même formule. Donc l'histoire n'est pas autre chose que l'histoire des retombées: «ça retombe toujours dans l'histoire, mais ça n'est jamais venu d'elle » *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980), 363; nous utiliserons l'abréviation: MP.

7. Voir le magnifique exergue de PP.

8. Terme emprunté à Lacan, pour marquer que la micropolitique peut être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la politique (dite macropolitique ou majoritaire par Deleuze, toujours péjorativement).

9. Nietzsche, *Considération Intempestive*, II: «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie», §1; repris in *Œuvres philosophiques complètes*, tome II (Paris: Gallimard, 1986), 99.

10. *Idem.* (nous soulignons). Nécessité d'un oubli de l'oubli ontologique donc, ou oubli d'une indifférence majeure, inhérente à l'Être ou au Devenir (thème apparemment très anti-heideggerien). Pour la «nuée non-historique» chez Deleuze, voir principalement, QP, 92, 107, 230–1.

11. G. Deleuze, *Logique du Sens* (Paris: Minuit, 1969), 179. Nous utiliserons l'abréviation LS.

12. Les points de suspension «...» marquent très bien l'indéfini de la fuite qui est l'intensité affective qui porte la pensée deleuzienne, bien qu'il ne les emploie guère. On peut s'amuser à dire (et je revois, pour signifier la ligne abstraite, son geste de la main griffant l'air de ses ongles longs et acérés) que la pensée de Deleuze ne s'intensifie ni dans le point d'interrogation comme Sartre, ni dans le point d'exclamation, comme Sade ou le Kant du sublime, mais dans les points (multiplicités) de suspension (ligne de fuite indéfinie).

13. Et, finalement, pour amortir les données d'une polémique stérile, ou mal engagée, qu'est-ce que Lacan entendait par *objet a*? Hormis la critique du «familialisme» tout à fait légitime, et que Lacan partage pleinement, qu'est-ce qui sépare la conception deleuzienne de Lacan quand, sur le point essentiel de *l'objet a* on s'aperçoit qu'il y a accord pour le penser comme point de fuite, point d'évanescence du désir et du sens? Mais Deleuze-Guattari ont le tort (ils sont encore et seront toujours dans l'idéologie de la «répression», de «l'oppression») de croire que ce point de fuite se constitue contre les «chaînes» signifiantes (terme pris à la lettre, comme instrument du pouvoir social et politique) et que l'inconscient freudien constitue une légitimation de l'oppression, du «despotisme du signifiant».

14. C'est là le concept principal, hégémonique: «importance pour moi de la notion de multiplicité: c'est l'essentiel» (dit Deleuze dans sa Lettre-Préface, à J. C. Martin, *Variations* [Paris: PUF, 1993], 8). Voir PP, 201; Deleuze et C. Parnet, *Dialogue* (Paris: Flammarion, 1996), 179; MP, les chapitres «Introduction» et «Rhizome». Voir notre étude *Gilles Deleuze ou le système du multiple* (Paris: Kimé, 1994).

15. Préface à l'édition italienne de MP, repris dans *Deux régimes de fous* (Paris: Minuit, 2003), 289. Nous utiliserons l'abréviation DRF.

16. Avec Bergson, à qui il emprunte cette distinction, Deleuze conceptualise deux sortes de multiplicités (LS, 27), quantitative ou spatiale, toujours divisible, dénombrable, définie par ses éléments, et une multiplicité qualitative, qui a pour propriété d'être continue, hétérogène et simple (LS, 96).

17. Voir de multiples occurrences dans MP, 263 «une société se définit par ses lignes de fuite, qui sont moléculaires», contrairement au marxisme (qui la caractérise par ses contradictions); dans une société «Toujours quelque chose coule ou fuit» (264, 265, 177, 249, 250, etc.).

18. Multiples occurrences aussi dans MP, 74: «en fait ce qui était *premier*, c'était une déterritorialisation absolue, une ligne de fuite absolue» (nous soulignons); voir surtout, 175–6, la note capitale sur sa différence avec Foucault, et 138–9, 250, etc. La déterritorialisation et la reterritorialisation sont distinctes mais inséparables: MP, 260, 264, 330, 372–3, etc., et c'est la déterritorialisation qui prime.

19. Les pouvoirs sont produits par les lignes de fuite, et, par retournement et retombée, ce sont eux qui les écrasent ou colmatent (DRF, 118).

20. C'est la critique adressée à Foucault, dans l'article lumineux, «Desir et plaisir», de 1986 (reproduit in DRF, 114).

21. Reproduit dans ID, 288.

22. DRF, 121. Le problème posé en 1972, se trouve cinq ans après (1977) guère mieux avancé (mais il en ira toujours de même, vingt ans après en 1994, quand paraîtra cet inédit dans le Magazine littéraire). Voir la question: «est-ce que Michel (Foucault) a avancé dans le problème qui nous occupait: maintenir les droits d'une micro-analyse (diffusion, hétérogénéité, caractère parcellaire) et pourtant trouver un principe d'unification...» (DRF, 120–1).

23. MP, 526. Soit «l'ennemi quelconque». Faut-il, aujourd'hui en 2005, y inclure les dits «terroristes» au service de l'islamisme radical et guerrier? Il faut avouer que l'équivoque serait lourde et difficilement acceptable.

24. Voir Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*.

25. «Chaos», qu'on entendra ici au sens fondamental, soit la béance du non-savoir, le rien que nous sommes dans le vide du temps.

26. Ce concept nous conduit, d'abord, à l'idée que la démocratie ne s'exerce pas en priorité au Parlement, avec le jeu légitime des partis, et de la

représentation nationale. Car la démocratie est toujours celle de l'opinion, de la multitude. Le plan doxique n'est localisé nulle part, mais traverse toutes les institutions, tous les partis, toutes les associations, mêmes celles des joueurs de boule. C'est un plan virtuel, qui n'est pas même ancré dans le Net ou les médias, même s'ils en font partie. C'est un plan *transversal*. Étant donné qu'il coupe ou traverse les opinions, il les met dans une situation d'auto-réflexion critique qui n'est plus seulement l'apanage des intellectuels et des média (comme le montre par excellence en France le vote pour la constitution européenne où s'est imposée la défaite du oui que soutenait pourtant majoritairement les média, les journalistes, les intellectuels, et les grandes figures politiques).

27. H. Arendt, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1989), 313.

28. Voir pour cette notion deleuzienne, abandonnée par la suite, l'appendice de LS, l'étude sur Klossowski.

29. Voir Machiavel, et surtout Spinoza (déjà plus acceptable pour les deleuziens révolutionnaires). Spinoza ose se réclamer de la ruse du semblant ou de la manipulation, et recommande un usage purement pragmatique de la religion en vue d'asseoir la paix intérieure et la cohésion sociale, buts suprême de l'État. Voir entre autres le magnifique et explicite passage du *Traité politique* (X, § 8): pour ne pas « se sentir menés », et « pour *s'imaginer* qu'ils vivent à leur gré », « les hommes ont besoin d'être *guidés assez ingénieusement* » (nous soulignons). On consultera Leo Strauss, le très pertinent chapitre sur « l'État et la fonction sociale de la religion », in *La Critique de la religion chez Spinoza* (Paris: Cerf, 1996).

30. Jean-François Lyotard, dans *Le Différend* (Paris: Minuit, 1988), a dégagé avec force cet aspect essentiel de la politique postmoderne.

31. La critique des illusions, et de tous les pouvoirs en tant qu'ils impliquent une autorité extérieure, est-elle, non pas théoriquement, mais politiquement raisonnable, peut-elle même avoir lieu sans entraîner une catastrophe politique et porter gravement atteinte «au patrimoine spirituel de la civilisation» (Cf. *Malaise dans la civilisation*)? Freud, qui avait, *sur le plan de la pratique collective*, soustrait à la critique certaines «illusions», avait montré que leur propriété d'être si profondément ancrées, entraînait la plus grande prudence dans l'action émancipatrice.

32. ID, 372. Voir la schizo-analyse telle qu'elle est définie dans *L'Anti-Œdipe*.

33. Si du moins, la pensée de Toni Negri, avec ses concepts d'empire et de multitude, peut encore être assimilée à une pensée «cosmopolitique».

34. Voir Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), «Introduction».

35. Voir par exemple, J. Habermas, *L'Intégration républicaine* (Paris: Fayard, 1998).

36. Deleuze ne dit mot de l'œuvre d'Hanna Arendt, pourtant capitale pour la question des cultures et des traditions, et de leur rapport à l'échelle de la planète. Son œuvre, traduite tardivement en français, n'a sans doute pas permis une confrontation. Mais, à notre avis, c'est le sens de la micro-politique qui se trouve déstabilisée, prise en défaut, par une telle problématique, d'où sans doute le silence.

37. «Le fil d'Ariane du sens commun qui seul peut le guider», Hanna Arendt, «Compréhension et politique», in *La Nature du totalitarisme* (Paris: Payot), 44. Ce principe s'oppose frontalement au rejet du sens commun, dès *Différence et répétition*, chap. III («L'image de la pensée»). Mais cette opposition (même si elle n'est pas factice) doit être modulée par la considération que la position de Deleuze, est purement spéculative, et que celle d'Arendt est seulement ou essentiellement «politique», en entendant par là une position qui a intégré la faille qui clive le philosophico-politique du politique, comme pratique, comme agissement dans les «affaires humaines».

38. Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine* (Paris: Fayard, 1998), 124; voir aussi 85: «un patriotisme constitutionnel européen».

39. Voir par exemple *Empire* (Paris, 10/18, 2000): l'apologie du «mélange» (13 et 456), qui n'est pourtant en rien une garantie de phénomène rhizomatique. On sait que Lévi-Strauss, dans son second discours à l'UNESCO a adopté une position critique à l'égard du métissage, «Race et culture», voir *Le Regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), 46.