

## DELEUZE POLITIQUE ?

La question la plus importante à poser quant à une possible « politique deleuzienne » – et sans doute, de la façon la plus deleuzienne – serait « à quoi sert-elle ? », « comment fonctionne-t-elle ? »<sup>1</sup>. « Qui ? Combien ? Comment ? Où ? Quand ? » plutôt que « Quoi ? »<sup>2</sup>. Telles sont pour Deleuze les questions les plus appropriées relativement à l'essence. Mais même en considérant l'ontologie deleuzienne comme un apport de première importance à la pensée contemporaine, nous ne pouvons pas rejeter d'emblée la possibilité que ces questions conduisent à une impasse. Il semblerait, en effet, que les apports les plus remarquables à la théorie politique dus conjointement à Gilles Deleuze et à Félix Guattari soient aujourd'hui des idées que beaucoup de philosophes politiques parmi les plus influents partagent : le déplacement de la notion de sujet comme déjà constitué vers la recherche des modes de subjectivation ; l'introjection du désir dans l'infrastructure économique, qui dissout ou donne une forme nouvelle à cette notion ; le divorce irréversible entre action politique et prise de conscience – triplet que nous abrègerons en *Subjectivation/désir/inconscient*. Découle aussi de ces trois idées la dissolution de la notion classique d'« intérêt » entendu d'un point de vue objectif, remplacée par un concept de désir inconscient, qui varie en nuances et en degrés de complexité. Or la présence générale de ces conceptions chez des penseurs actuels de gauche, étrangers à la tradition libérale du XIX<sup>e</sup> siècle, ne peut s'attribuer uniquement et principalement à Deleuze et à Guattari, mais plutôt à une multiplicité

1. Je remercie vivement Jean-Claude Dumoncel pour sa générosité, sa patience et sa bonne humeur : ses suggestions ont constitué un apport fondamental à cet article.

2. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 1968, p. 236.

d'événements qui ont abouti à une profonde modification de l'horizon intellectuel. Le *Zeitgeist* est autre, et les figures du pensable aussi. Peut-être Deleuze et Guattari ont-ils été des pionniers de ce changement, mais la question demeure : à quoi nous sert *aujourd'hui* de penser politiquement avec Deleuze et Guattari ?

L'un des événements marquants est l'irruption de la psychanalyse dans le champ de la culture ; la France et l'Argentine sont des exemples particuliers à cet égard, et la place que la psychanalyse, notamment lacanienne, a acquise dans ces pays, à l'inverse de ce qu'il en fut aux États-Unis et dans les pays européens, est importante pour comprendre leur divergence avec dans les conceptions politiques libérales qui maintiennent une idée du sujet fondée sur la conscience. Nous pensons aux auteurs explicitement lacaniens comme Ernesto Laclau, Slavoj Žižek ou Alain Badiou ; aux deleuziens, parmi lesquels Antonio Negri est sans doute le plus influent ; même aux heideggériens « biopolitiques » comme Giorgio Agamben ou Roberto Esposito, dans une tout autre ligne de pensée. Malgré les différences considérables qui les séparent, ils reprennent en grande partie les thèses que l'on peut tenir pour les apports principaux de Deleuze et Guattari. Si leurs projets philosophiques divergent profondément, autant que leurs sympathies politiques concrètes, tous ces créateurs de concepts *partent* de *Subjectivation/désir/inconscient* pour construire autre chose. Mais si ce n'est là qu'un point de départ, en quoi serait-il fructueux de le repenser ?

Cet examen ne constitue pas un geste anti-deleuzien. Deleuze lui-même disait l'inutilité des concepts trop lâches, comme des filets qui laissent passer jusqu'aux poissons les plus gros<sup>3</sup>. S'il existe quelque chose comme une « politique deleuzienne », elle semble être à chercher dans cette direction. On peut habiller Deleuze en libéral social-démocrate et utopique et le rapprocher de John Rawls (comme le fait notamment Paul Patton), d'anarchiste aristocratique (voir à cet égard Badiou), de pessimiste incurable (la grande majorité des commentateurs, et avec de bonnes raisons), d'étatiste *Realpolitiker*, parfois en le rapprochant d'un Spinoza lu par les anti-spinozistes (Philippe Mengue, ces dernières années)<sup>4</sup>. Que reste-t-il donc de la méthodologie bergsonienne exigeant de créer des concepts moulés spécifiquement

3. *Ibid.*, p. 94.

4. Voir Paul Patton, *Deleuze and the Political*, New York, Routledge, 2000 ; « Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique », *Cités*, n° 40 (« Deleuze politique »), 2010, pp. 75-86 ; Alain Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997 ; Philippe Mengue, « Le peuple qui manque et le trou du politique », in Manola Antonioni et al. (dir.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Paris, Éditions Du Sandre, 2009, pp. 19 sq.

sur leur objet, des concepts ajustés à ce qu'on veut penser ? « Là comme ailleurs, le concept d'idéologie est un concept exécrationnel qui cache les vrais problèmes, toujours de nature organisationnelle », ont écrit Deleuze et Guattari<sup>5</sup>. S'il en est ainsi, quel *problème organisationnel* Deleuze et Guattari peuvent-ils nous aider à penser ?

D'autres facteurs ont contribué au changement d'horizon intellectuel : la tentative de Michel Foucault, qui a inscrit le point *Subjectivation* dans l'agenda de tout philosophe politique actuel ; l'effondrement du bloc soviétique, qui a donné lieu au « post-marxisme » ; la fin des « avant-gardes historiques » du champ artistique<sup>6</sup>, parallèlement à celle des illusions révolutionnaires dans les pays capitalistes. Par ailleurs, le point *Inconscient* est partagé par toute la vague transversale du post-marxisme et des critiques de l'avant-gardisme léniniste. Peut-être le point *Désir* est-il le plus propre à Deleuze et à Guattari. Quoiqu'ils y trouvent un antécédent chez Wilhelm Reich, les théoriciens qui ont mis le plus l'accent sur ce point appartiennent à la vague italienne issue de l'« opéraïsme », et se sont vus, à des degrés divers, *deleuziens* : Toni Negri, Maurizio Lazzarato et autres ont entrepris de créer une nouvelle théorie de la valeur à partir de la postulation d'une nouvelle hégémonie du travail capitaliste, celle du modèle dit du « travail immatériel ». Or, sur les « problèmes de nature organisationnelle », on ne peut tenir l'apport de ces auteurs pour satisfaisant, et il faudrait même donner raison, dans une certaine mesure, aux conservateurs, aussi bien de droite que de gauche, qui les taxent de « spontanéistes ». En conséquence, si « *Subjectivation/désir/inconscient* » est partagé et accepté, comment penser une politique chez Deleuze et Guattari au-delà de ces points tellement généraux ?

### Les « deux politiques » deleuziennes

Dans une très brève conférence dictée en 2001, juste à la suite du « 11 septembre » et de la publication de son livre sur Deleuze, au moment de s'interroger sur l'existence d'une politique deleuzienne, Alain Badiou identifie deux problèmes : d'abord, la division des

5. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 412.

6. Il faudrait ici considérer principalement le « situationnisme », dont le théoricien principal, Guy Debord, avait vu, bien avant d'autres, plusieurs des grands points de la théorie politique actuelle, avec une étonnante confluence de radicalisation et pessimisme.

formes de la pensée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* en science, art et philosophie, qui ne marque pas de lieu pour la politique<sup>7</sup> ; ensuite, la réduction, dans les textes deleuziens, des questions politiques aux questions de philosophie de l'histoire, ce qui laisse de côté les « problèmes de nature organisationnelle », au moins posés d'une façon concrète. Pour Badiou, l'apport deleuzien sur ce dernier point se laisse saisir dans la maxime « le devenir est plus important que l'histoire »<sup>8</sup> ; c'est indubitablement une affirmation très fréquente chez Deleuze, la priorité de l'*aïon* sur le *chronos*, l'irréductibilité de l'« interne » ou l'intempestif à l'égard du temps matériel. Badiou rencontre ici une aporie : tandis que le second point de vue fait penser la politique comme création du nouveau, comme événement, dans le premier, la création véritable ne réside pas dans la politique, mais dans les trois domaines mentionnés.

Nous pouvons donc dire que, si la politique, entendue comme maxime politique (le devenir passe avant l'histoire), n'est pas une forme de pensée séparée, à part, c'est parce que la politique est une maxime, non pas pour la politique, mais pour l'art, la science ou la philosophie. Deleuze pense qu'il y a une politique de l'art, une politique de la science et une politique de la philosophie. Mais [il] ne pense pas qu'il y ait une politique de la politique. C'est que pour lui la politique est une maxime de création, mais pas une création en soi. Quand la politique n'est pas une maxime pour l'art, la science ou la philosophie, elle ne peut être autre chose qu'une analyse du capitalisme. [...] il y a deux définitions de la politique : la première est « création de quelque chose de nouveau » ; créer quelque chose de nouveau est l'expérience globale du comportement humain. La seconde est que « la politique est l'analyse des nouvelles formes du capitalisme »<sup>9</sup>.

Pour la deuxième définition proposée par Badiou, on peut penser, par exemple, au troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe* (« Sauvages, barbares, civilisés ») ou au « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » : philosophie de l'histoire antihistoriciste, ontologie du présent à la façon foucauldienne. Mais, en revenant à la première définition (« créer quelque chose de nouveau »), le philosophe maoïste en tire une question certainement judicieuse : « Qu'est-ce qu'une maxime politique de l'action qu'enveloppent les créations humaines

7. Alain Badiou, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », *Cités*, n° 40 (« Deleuze politique »), pp. 15-20. Cette difficulté avait été déjà identifiée par Badiou dans son livre *Deleuze. La clameur de l'Être*, et a été aussi remarqué, parmi d'autres, par Philippe Mengue dans *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 53, et Nicholas Thoburn dans *Deleuze, Marx and Politics*, Londres et New York, Routledge, 2003, pp. 5 sq.

8. Alain Badiou, « Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne ? », art. cit., p. 17.

9. *Ibid.*

prises dans leur totalité<sup>10</sup> ? » La réponse offerte semble irréfutable : il s'agit d'une maxime *éthique*, non *politique*.

Dans la lecture de Philippe Mengue nous rencontrons aussi « deux politiques » deleuziennes<sup>11</sup>. Dans le chapitre « De la politique à l'éthique » de sa « systématisation » de Deleuze, Mengue part de l'énumération d'une série d'« égarements » dans les passages consacrés par Deleuze au politique. D'abord, la politique chez Deleuze est toujours du côté des lignes de fuite, du moléculaire, de la déterritorialisation, du devenir ; or toute ligne de fuite est telle à l'égard d'une segmentarité, et toute déterritorialisation est telle à l'égard d'une territorialité. Il y a une corrélation qui « toujours subsiste entre le molaire et le moléculaire », comme le formulent Deleuze et Guattari<sup>12</sup>. En fin de compte,

la fonction « créatrice » ne pourrait aucunement apparaître sans les processus de stratification et d'actualisation qui opèrent les agencements concrets à l'égard de la machine abstraite. L'ordre, l'organisme comme les formations sociales, ne font donc pas seulement que d'« emprisonner la vie ». [...] L'ordre [...] offre aux lignes de fuite le soutien sans lequel elles resteraient de pures virtualités intensives, qui ne passeraient jamais à l'acte<sup>13</sup>.

La thèse de Mengue, pour expliquer la « préférence » de Deleuze, est alors qu'il s'agit d'une question d'accent, en raison de la conception deleuzienne de la philosophie comme attitude critique de l'existant, de l'établi. Il déplore ainsi l'absence chez Deleuze de toute estimation de la démocratie libérale :

Il est impossible de trouver un quelconque jugement qui soulignerait la positivité, par exemple, de la démocratie libérale ou de droit, de la Révolution Française ou des lois de la République, ou de la laïcité, même confrontés aux différentes formes de fascisme, ou même face au renouveau des despotismes religieux. Tout au contraire, les formes des libertés démocratiques ne sont jamais mentionnées que pour accuser le défaut, l'incomplétude, et l'impérialisme qu'elles sont censées produire et porter<sup>14</sup>. [...] Pourquoi les vieilles armes et les vieux idéaux (les Droits de l'homme, la République, l'État de droit, etc.) qui ont su, dans la saine historique du pouvoir des Églises et des Despotes, démontrer leur efficacité, ne seraient pas encore

10. *Ibid.*, p. 18.

11. Au moins dans *Deleuze et le système du multiple*, Paris, Éditions Kimé, 1995. Ultérieurement l'auteur verra une troisième politique qui coïncide en grande partie avec la sienne.

12. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 372 sq.

13. Philippe Mengue, *Deleuze et le système du multiple*, op. cit., pp. 74 sq.

14. *Ibid.*, p. 74.

les meilleures, les plus adaptées à la lutte contre ces abominables nouvelles, et archaïques puissances ?<sup>15</sup>

Mengue tire de là quelques conclusions dans lesquelles on peut lire, même si elle n'est pas formulée explicitement comme chez Badiou, une thèse sur les « deux politiques ». Comme Badiou, il trouve d'abord que, plus que de « politique », il s'agit là d'une « éthique » :

devant la fragilité – ou le fourvoisement ? – des jugements et des positions « politiques » qu'on trouve ça et là dans *Mille Plateaux* ou différents articles, il nous semble que le sens authentique et la vraie portée des concepts deleuziens d'« intempêtif », de « micro-politique » et de « devenirs nomades » sont essentiellement à chercher dans l'ordre de l'éthique [...]<sup>16</sup>.

Cette question est fondamentale, puisqu'elle met en jeu la spécificité du politique en tant que tel. Foucault avait déjà estimé que « *L'Anti-Œdipe* [...] est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps<sup>17</sup> ». Dans *L'Anti-Œdipe*, se développe de même la distinction sartrienne entre les concepts de *groupe-sujet* et *groupe-assujetti*, avec l'évocation d'Artaud, *sujet* à l'égard des surréalistes *assujettis*, et de Reich, *sujet* à l'égard du groupe psychanalytique *assujetti*<sup>18</sup>. Mais si un individu peut être en lui-même un groupe-sujet, le caractère de ce concept n'est plus à proprement parler politique mais devient éthique, ou au moins, une indistinction apparaît entre l'éthique et le politique. Plus encore, ce qui se révèle comme décisif, c'est ce que le dernier Foucault a appelé, en accord avec Nietzsche, une « esthétique de l'existence » ou un art de vivre. La question est certes cruciale pour la pensée et pour la vie mais, encore une fois, où restent donc les « problèmes de nature organisationnelle » ? Est-il possible que la façon même de penser le molaire et tous ses alliés conceptuels implique intrinsèquement un refus de la question politique en tant que telle ?

La deuxième politique que l'on peut rencontrer dans l'interprétation de Mengue ne coïncide plus avec celle que Badiou trouve chez Deleuze, mais peut-être *avec celle de Badiou lui-même* : « Est-ce la négation, le négatif, se demande Mengue, qui, en dernier "ressort", sont créatifs dans la ligne abstraite, et lui donnent ce qui lui est vital

15. *Ibid.*, p. 76.

16. *Ibid.*, p. 77.

17. Michel Foucault, « Introduction à la vie non fasciste », *Magazine Littéraire*, septembre 1988, pp. 49 *sq.*

18. Voir Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, pp. 418 *sq.*

et, semble-t-il, premier, soit son pouvoir de refus, de “résistance”<sup>19</sup> ? » Au-delà de la mention du concept, toujours polémique chez Deleuze, de « négativité », la question posée par Mengue est pertinente et découle de la caractérisation liminaire. Si Deleuze insiste sur cette série de concepts du champ sémantique du vital et du mouvement, même en admettant qu'ils *présupposent* le pôle contraire, celui de la stratification, des appareils d'État, etc., c'est parce que la proposition deleuzienne est en effet celle d'une *politique de la résistance*. C'est en ce sens qu'elle coïncide avec la proposition d'Alain Badiou, qui n'a cessé de dire dans toute son œuvre que l'État est inévitable – *ce qu'il appelle* « État », l'élément qui renforce la situation, concept qui s'approche plus du sens deleuzien du mot que des États réels du monde réel –, de sorte que, par conséquent, « la politique » proprement dite, par opposition au politique, réside dans les moments de rupture, dans les événements, qui conduisent l'*establishment* à la faillite<sup>20</sup>. Et cependant un nouvel État surgira inévitablement après toute révolte : ce postulat comporte une nécessité ontologique.

En d'autres termes, comment échapper à la dialectique sans laisser des éléments à l'extérieur, c'est-à-dire en adoptant une position unilatérale ? Il y aurait une dialectique, en effet, entre le constitué et quelque chose d'autre, mais non seulement la question est posée en termes trop manichéens, mais aussi ce quelque chose d'autre ne semble pas être un élément fondamentalement constituant, mais un élément principalement *destituant*. La formule « Je sais bien, mais quand même... », comme dans l'intitulé d'un article célèbre d'Octave Manonni, pourrait bien résumer cette position : tout le monde sait bien que les institutions existeront toujours, mais quand même la seule chose qui vaut la peine est de les défaire, d'activer des processus éphémères de dés-institutionnalisation. Dans cette optique, l'anarchie deleuzienne ne serait que l'objet politique de la perversion, compris, dans le sens freudien, comme dénégation.

Cette idée ressemble certainement à quelques passages de l'œuvre de Deleuze et Guattari, dont la différence majeure avec Badiou est peut-être une nuance plus pessimiste dans la conception de l'institutionnalisation : chez Badiou, dans toute la trame théorique complexe et toute la terminologie technique qu'il conçoit pour penser l'événement,

19. Philippe Mengue, *Deleuze et le système du multiple*, op. cit., p. 84.

20. Voir Jacques Rancière, *La Méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 ; Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985, p. 12 : « Le politique n'a jamais été que la fiction où la politique fait le trou de l'événement. »

le moment de l'inscription, de l'institutionnalisation, semble être vu plus positivement. Dans leur dernier ouvrage, même s'il est vrai que la politique n'apparaît pas dans le classement des trois formes de la pensée, Deleuze et Guattari présentent toutefois une conception de la politique qui va dans ce sens.

Tout serait-il vain parce que la souffrance est éternelle, et que les révolutions ne survivent pas à leur victoire ? Mais le succès d'une révolution ne réside qu'en elle-même, précisément dans les vibrations, les étreintes, les ouvertures qu'elle a données aux hommes au moment où elle se faisait, et qui composent en soi un monument toujours en devenir, comme ces tumulus auxquels chaque nouveau voyageur apporte une pierre. La victoire d'une révolution est immanente, et consiste dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, même si ceux-ci ne durent pas plus que sa matière en fusion et font vite place à la division, à la trahison<sup>21</sup>.

Ici, la politique semble avoir un champ propre et constituer une « pensée », entendue dans le sens deleuzien – comme synonyme de *création*, de devenir. Elle semble donner lieu à une apparition du virtuel le plus élevé, une manifestation de la puissance problématique de l'« Idée sociale » en tant que multiplicité virtuelle, l'anarchie comme l'objet transcendant de la faculté de la sociabilité<sup>22</sup>, irruption intempestive de l'éternité dans l'histoire, morceau de temps à l'état pur. Mais cette irruption, est-il précisé, durera peu. Il y aura toujours un 4 juillet après tout 27 février, une centralisation dans un Parti, une avant-garde après n'importe quel « tout le pouvoir aux soviets<sup>23</sup> ». La « révolution permanente » est une contradiction dans les termes, et l'institutionnalisation est pensée tout à fait négativement : l'actualisation chez Deleuze, en fait, est étrangement semblable au concept de chute dans le christianisme :

Les groupes-sujets [...] ne cessent aussi de se refermer, de se remodeler à l'image des groupes assujettis : rétablissant des limites intérieures, reformant une grande coupure que les flux ne passeront pas, ne franchiront pas, subordonnant les machines désirantes à l'ensemble répressif qu'elles constituent à grande échelle<sup>24</sup>.

Žižek s'oppose à ce point de vue politique en estimant que :

C'est seulement [la] référence à ce qui se passe après la révolution, « le matin suivant », ce qui nous permet de distinguer entre de pathétiques éclatements libertaires et de vraies rébellions révolutionnaires. Les premiers

21. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 167.

22. Voir Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 187.

23. Voir Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 105.

24. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 418.

perdent leur énergie au moment de se rapprocher du monde prosaïque de la reconstruction sociale [...]. C'est précisément cette dimension qui permet d'opposer la révolution comme telle à l'inversion carnavalesque comme un répit temporel, comme une exception qui stabilise le pouvoir de la norme<sup>25</sup>.

Même si elle est extrême, cette interprétation touche juste. Faute de toute dimension tenant compte du « matin suivant », les événements évoqués par Deleuze sont tenus comme de « pathétiques éclatements libertaires ». Mais tout se passe comme si, pour Deleuze, tenir compte du matin suivant était sortir du politique, en laissant échapper la dimension événementielle.

### Deleuze biopolitique ?

Dans un article récent, Axel Cherniavsky écrit que

Si par politique nous comprenons une architectonique institutionnelle, comme nous la trouvons dans le *Tractatus*, dans les *Principes de la philosophie du droit* ou dans le *Contrat social*, nous devons affirmer sans hésiter qu'elle est absente dans la philosophie deleuzienne [...]. Le fait qu'il y ait ou non une politique chez Deleuze ne se décide pas par le fait qu'il y ait ou non une proposition positive [ni] par l'absence de caractères concrets<sup>26</sup>.

Le véritable apport deleuzien serait de « montrer comment des phénomènes prétendument individuels [...] sont en réalité toujours déjà collectifs<sup>27</sup> ». Jusqu'ici, rien de nouveau : depuis Hegel la tradition de la philosophie politique est plus ou moins consciente de cela. Mais, après avoir montré en quel sens il n'y a pas de doctrine politique chez Deleuze, Cherniavsky ajoute qu'on peut cependant trouver une politique deleuzienne en tant qu'elle « peut être considérée comme une activité de diagnostic de la manière dont, dans tel ou tel phénomène [...], on gère la puissance (et le pouvoir)<sup>28</sup> ». Mais le plus intéressant est ce qui suit : « Le critère de ce diagnostic-là, [...] c'est la vie » : « sera bon ce qui la stimule, mauvais ce qui l'étouffe »<sup>29</sup>. Il y aurait donc une *biopolitique* chez Deleuze, consistant

25. Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York et Londres, Routledge, 2004, pp. 211 sq [notre traduction].

26. Axel Cherniavsky, « Coordinadas para pensar una biopolítica en Gilles Deleuze », *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, XI, 2007, n° 9, pp. 221-223 [notre traduction].

27. *Ibid.*.

28. *Ibid.*, p. 222.

29. *Ibid.*.

à dénoncer les phénomènes qui arrêtent la production de nouveauté et défendre ceux qui la stimulent.

Dans cette interprétation, s'il n'y a pas de travail sur les « problèmes de nature organisationnelle » chez Deleuze, cela importe peu, car l'important est cette activité de diagnostic selon un critère qui, dans ce texte, oscille entre la nouveauté et *la vie*. Cela nous introduit dans un nouveau champ : sur ce point, cet article rejoint la thèse de Roberto Esposito, qui s'est beaucoup intéressé au concept de vie chez Deleuze. Au terme de deux des livres les plus importants du philosophe napolitain, la figure de Deleuze apparaît pour couronner ces études perspicaces sur le concept de vie et son rapport avec la politique. En suivant le projet foucauldien d'analyser le biopouvoir et les mutations du fonctionnement du pouvoir au sein des sociétés occidentales en direction d'une liaison de plus en plus étroite avec la vie ou du « faire vivre ou laisser mourir », Esposito évoque Deleuze, tant dans *Bios: biopolitica e filosofia* que dans *Terza persona: politica della vita e filosofia dell'impersonale*<sup>30</sup>. Dans les deux cas la stratégie est la même : après avoir rendu compte de nombreux visages du biopouvoir, dans lesquels la politique de la vie finit par un rapprochement avec son opposé, le recours à Deleuze lui permet d'introduire la possibilité de penser une *biopolitique affirmative*. Il n'est pas fortuit qu'ainsi l'appel à la vie impersonnelle pensée par Deleuze apparaisse, d'une façon suggestive, pour mettre un point final à ces textes et, en même temps, pour les ouvrir vers le revers de la thanatopolitique moderne – et de son comble, le nazisme – qui reste toujours à penser. Cet appel semble fonctionner comme les points de suspension dans le texte deleuzien le plus apprécié par les philosophes italiens de ces dernières années : le testament philosophique de « L'immanence : une vie<sup>31</sup>... ».

Dans le dernier chapitre de *Bios*, intitulé « Norme de vie », Esposito cherche, pour penser le rapport entre norme et vie, à emprunter une tradition à contre-courant de la tradition hégémonique, dans laquelle la norme est pensée comme transcendante à l'égard de la vie. Il cherche ainsi de l'aide chez Spinoza, Simondon, Canguilhem et, finalement, Deleuze, qui peut être considéré comme le dernier représentant de cette lignée. Esposito se préoccupe surtout de penser la norme comme immanente à la vie. En effet, il écrit, dans le sillage de Canguilhem, que « la norme ne peut pas se passer

30. Turin, Einaudi, respectivement 2004 et 2007.

31. Voir Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », in *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

de, ou s'imposer à la vie, mais seulement en dériver<sup>32</sup> ». Dans la dernière section du chapitre, il analyse en détail « L'immanence : une vie... », texte qui lui sert à déconstruire le dispositif juridique de la personne via le champ transcendantal impersonnel deleuzien et, en même temps, à suggérer une manière de penser la norme comme quelque chose qui appartient toujours déjà à la vie et *vice versa*.

Quand Deleuze parle d'une « sorte de béatitude » comme d'une condition au-delà de la distinction entre le bien et le mal, parce qu'elle précède, ou peut-être suit, le sujet normatif qui la réalise, il fait aussi allusion à une « norme de vie » qui, plutôt que de soumettre la vie à la transcendance de la norme, fait de la norme l'impulsion immanente de la vie. La référence à l'impersonnel, comme unique modalité vitale du singulier, n'est pas étrangère au dépassement d'une sémantique de la personne, représentée, depuis l'origine de notre culture, dans son statut juridique, au moins dans la mesure où le droit a été et est encore fonction de l'individualité intangible de la personne. Deleuze invite à défaire ce nœud biojuridique entre vie et norme d'une manière qui, plutôt que les séparer, reconnaît l'une dans l'autre, trouve dans la vie sa norme immanente et restitue à la norme le pouvoir en devenir de la vie<sup>33</sup>.

La conception deleuzienne de la vie conduit alors Esposito à un impératif d'une nature que, à ce point de notre cheminement, nous n'appellerons ni éthique ni politique, mais biopolitique, à savoir : « qu'aucune partie de [la vie ne] peut être détruite en faveur d'une autre : toute vie est forme de vie et toute forme de vie doit se référer à la vie<sup>34</sup> ». Cette appropriation de Deleuze par Esposito a un but très défini et une conclusion sans doute suggestive. Il faut cependant ajouter deux observations. En premier lieu, comme Esposito ne peut pas l'ignorer, le concept de vie chez Deleuze ne se réfère pas seulement aux êtres que nous appelons quotidiennement « vivants », mais comprend la puissance ou la moitié virtuelle d'absolument tout ce qui existe. En ce sens, une biopolitique deleuzienne nous obligerait à considérer politiquement non seulement les humains ou les animaux, mais les êtres inanimés aussi. Il serait plus proche, si l'on veut, de la conception de la « Pachamama » des peuples amérindiens que d'une modification de la tradition juridique européenne. En deuxième lieu, l'impératif proposé par Esposito – dans le « doit » qu'il introduit – est tout à fait raisonnable mais, là encore, il ne découle pas nécessairement des développements deleuziens. Cela nous conduit

32. Roberto Esposito, *Bios, op. cit.* p. 305 [notre traduction].

33. *Ibid.*, p. 312.

34. *Ibid.*

au péril d'une vieille objection, celle du « paralogisme naturaliste », consistant à déduire le devoir-être de l'être.

Dans un domaine d'enquête similaire, Giorgio Agamben a aussi travaillé ce dernier article de Deleuze. Toute la finesse du philosophe romain est mise dans son analyse des signes de ponctuation : les deux-points après « immanence » et les points de suspension après « vie » sont les indiscutables protagonistes du texte « L'immanence absolue »<sup>35</sup>, qui fut d'abord une conférence donnée aux *Rencontres Internationales Gilles Deleuze* organisées au Brésil en juin 1996, reprise ensuite dans *La Puissance de la pensée*<sup>36</sup>. Pour Agamben, comme pour Esposito, la préoccupation principale est celle de la vie et de son avenir, et c'est à ce propos qu'il s'intéresse aussi à Deleuze : « Le concept de "vie", comme tout héritage aussi bien de la pensée de Deleuze que de celle de Foucault, devait constituer le thème de la philosophie qui vient<sup>37</sup>. »

Comme Esposito, Agamben est peut-être fasciné par la liaison que ce texte deleuzien semble établir entre *une vie* et la proximité de la mort, liaison qui leur permet de penser la *vita nuda* offerte d'une manière opposée à celle de la thanatopolitique des camps de concentration. Ainsi, tous deux s'intéressent spécialement à l'analyse deleuzienne du dernier roman de Charles Dickens, *Our Mutual Friend*. L'attention se porte sur la scène où Riderhood, un homme méchant, est au bord de la mort, en libérant une sorte d'étincelle de vie (*spark of life*) séparable de sa vie personnelle. Cette vie impersonnelle émeut les autres, d'une façon qui ne pouvait être la sienne ni dans ce monde-ci ni dans l'autre. Cette vie nue « semble n'émerger à la lumière qu'au moment de son combat avec la mort<sup>38</sup> ». Bien que Deleuze donne aussi un autre exemple, celui du bébé, Agamben remarque lucidement un problème du texte deleuzien : tandis qu'on devrait montrer « comment la vie impersonnelle coexiste avec celle de l'individu sans pour autant se confondre avec elle<sup>39</sup> », les deux exemples se réfèrent aux cas particuliers situés à proximité soit de la mort, soit de la naissance.

35. Giorgio Agamben, « L'immanence absolue », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, Synthélabo-Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 165-188.

36. Voir Giorgio Agamben. *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris, Éditions Rivages, 2011.

37. Giorgio Agamben, « L'immanence absolue », *loc. cit.*, p. 186.

38. *Ibid.*, p. 177.

39. *Ibid.*

Et de conclure que, dans la perspective de Deleuze ainsi travaillée, « ne distinguer qu'entre vie organique et vie animale n'aura plus aucun sens, pas plus qu'entre vie biologique et vie contemplative ou entre vie nue et vie de l'esprit<sup>40</sup> ». Cette remarque judicieuse rejoint notre première critique de l'interprétation d'Esposito. Sur ce point, on peut évoquer un éclairant article dans lequel Julián Ferreyra a comparé les deux postures :

Esposito a tenté de trouver dans le concept de « une vie... » de Deleuze la clef d'une « norme de vie » qui empêche le devenir thanatique de la biopolitique et nous offre les clefs d'une biopolitique positive. Agamben, toujours plus perspicace, a compris que si « une vie... » comme béatitude s'identifiait avec notre vie, nous nous abandonnerions à la servitude des pouvoirs effectifs de notre temps<sup>41</sup>.

Selon cette critique, la perspective d'Agamben confondrait « une vie », virtuelle et impersonnelle, avec « la vie » effective, actuelle et personnelle, ce qui permet à Ferreyra de défendre la possibilité de penser une politique ou, en d'autres termes, une forme de vie, plus *active* que ce qu'on pourrait extraire de l'interprétation agambenienne. En effet, si ce que Deleuze nous apportait par son concept de vie était quelque chose comme la « béatitude » spinoziste, il nous laisserait dans un état qui, bien qu'il soit actif du point de vue de l'éternité, et déterminé comme le « troisième genre de connaissance », serait, du point de vue du monde actuel, certainement *passif*, ou, comme dit Julián Ferreyra, nous abandonnerait « à la servitude des pouvoirs effectifs de notre temps ». Cette critique va droit au cœur du problème bien qu'il ne soit pas facile non plus de penser, à partir du concept deleuzien de « une vie... », la tâche de « construire des dispositifs concrets » pour la lutte politique<sup>42</sup>. Cela ne veut pas dire que ce soit impossible, mais qu'il faudrait prolonger, en tout cas, les lignes de fuite tracées par Deleuze, c'est-à-dire inventer. Compte tenu de cette indétermination de quelque chose comme une biopolitique deleuzienne, l'opération entreprise par Esposito semble plus constructive que celle d'Agamben, même si elle ne s'arrête pas à la lettre deleuzienne ou, précisément, parce qu'elle ne s'y arrête pas.

40. *Ibid.*, pp. 187 sq.

41. Julián Ferreyra, « La existencia: el valor de "una vida..." deleuziana », *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, XI, 2007, n° 9, p. 235 [notre traduction].

42. *Ibid.*, p. 235.

### Au-delà des « deux politiques »

Les auteurs que nous venons d'analyser ouvrent un vaste champ de recherche, qui constitue lui-même un courant à l'intérieur de la philosophie politique contemporaine : celui-ci ne se laisserait-il pas situer dans cette « deuxième politique » deleuzienne décelée par Badiou, c'est-à-dire « l'analyse des nouvelles formes du capitalisme » ? On pourrait au moins élargir un peu cette définition en disant « l'analyse des nouvelles formes du pouvoir ». Quoi qu'il en soit, tout cela est plus proche d'une philosophie de l'histoire, même antihistoriciste ou, comme écrit Cherniavksy, d'une activité de diagnostic des manières dont on gère la puissance selon le critère de la vie, que d'un programme politique plus ou moins concret ou encore d'une approche des problèmes d'organisation. Il faudrait dire, bien sûr, qu'il n'y a pas de raison de demander cela à la philosophie. Mais il semble bien que Deleuze et Guattari aient voulu travailler ces problèmes comme en témoigne, entre autres<sup>43</sup>, la citation qui a servi de fil conducteur à ce travail, sur les problèmes d'organisation. Et il faut bien, pour éviter de tourner à vide, prendre en compte ce qu'une philosophie peut ou ne peut pas nous apporter.

Dans la section précédente, sur les « deux politiques », tant chez Badiou que chez Mengue, nous avons rencontré deux interprétations de la politique deleuzienne qui renoncent, intentionnellement ou non, au problème tenu ici pour spécifiquement politique, celui de l'organisation. Mais peut-on penser une forme de politique qui se voue au problème organisationnel en tenant compte en même temps de la caractérisation et du statut du capitalisme dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* ?

Il semble qu'il existe deux modèles pour penser l'organisation de la lutte anticapitaliste chez Deleuze : celui du *groupe-sujet* et celui du *peuple à venir*. Le premier implique, au-delà du danger déjà relevé de perdre la spécificité du politique, le paradoxe qu'une subjectivité qui n'est pas un assujettissement ne peut être qu'un *déssujettissement* et, par conséquent, que l'acte le plus politique réside dans la dissolution des groupes politiques. La question « que faire ? » devient alors la question « comment défaire ? » ; mais ainsi, à nouveau, la question vraiment politique, celle de l'organisation des individus et des groupes, se défait – cette fois dans un sens plus littéral. La

43. Voir Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 2003 ; *Chaosmose*, Paris, Galilée, 1992.

même façon de penser apparaît dans le champ de l'esthétique. Par exemple, Deleuze cite, dans un cours, la définition que Claudel donne de la composition picturale : « C'est une organisation en train de se défaire<sup>44</sup>. » Il la reformule ainsi : « C'est une organisation saisie au point du déséquilibre<sup>45</sup> », ce qui semble fonctionner, mais il y a une grande différence entre l'esthétique et la politique, et les problèmes y sont clairement autres. Le nôtre est peut-être l'exemple le plus extrême, mais l'on pourrait examiner de plus près les différents points de la théorie deleuzienne et rencontrer partout des problèmes – et pas dans le sens deleuzien – qui ont une racine similaire. Il faut donner raison à Philippe Mengue, par exemple, quand il écrit que l'« on ne voit pas concrètement en quoi le “nomadisme” pourrait être la voie principale de libération des peuples du Tiers-monde<sup>46</sup> », même s'il peut être très utile à d'autres luttes d'émancipation, par exemple au féminisme, comme Rosi Braidotti l'a bien montré<sup>47</sup>.

Le deuxième modèle entraîne une difficulté encore plus grande : il apparaît presque toujours quand Deleuze écrit sur l'art et nous installe sur le terrain de l'utopie. Le peuple à venir va très bien chez Melville, mais il ne va plus aussi bien quand il s'actualise dans le peuple américain réel et son État impérialiste. Beaucoup d'interprètes ont vu un utopisme chez Deleuze<sup>48</sup>. Mais cette interprétation introduirait une transcendance, comme le dit Mengue quelques années après le texte cité<sup>49</sup>. Le déroulement de l'argument de Mengue, cependant, aboutirait en outre à une perspective quiétiste. Bref, en radicalisant son argument, on ne pourrait rien dire ou faire, depuis une philosophie de l'immanence, qui s'oppose au monde tel qu'il existe au moment présent, parce que n'importe quel acte qui tente de changer ce qui est établi implique nécessairement l'introduction d'une transcendance. Il est sans doute préférable, en dépit des interrogations qu'elle soulève,

44. Cours à Vincennes du 19 mai 1981. Voir : [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=61](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=61).

45. *Ibid.*

46. Philippe Mengue, *Deleuze et le système du multiple*, *op. cit.*, p. 76.

47. Voir Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory*, Cambridge, Columbia University Press, 1994.

48. Voir, par exemple (avec de différentes nuances), Ian Buchanan, *Deleuzism. A Metacommentary*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2000, pp. 117 *sq.*, pp. 164 *sq.* ; Paul Patton, « Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique », *Cités*, n° 40 (« Deleuze politique »), 2010, pp. 75-86 ; François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, *op. cit.*, p. 355 ; René Scherer, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 126.

49. Philippe Mengue, « Le peuple qui manque et le trou du politique », *art. cit.*, pp. 19 *sq.*

d'adopter la position d'Esposito plutôt qu'une perspective qui nous laisse sans aucun critère.

On ne peut donner de réponses péremptoires aux questions ici soulevées et, apparemment, Deleuze ne le peut pas non plus. En tout cas, si nous voulons saisir l'héritage deleuzien le plus fécond pour penser le politique, nous devons nous focaliser non pas sur les solutions, mais sur les questions. Et il est indéniable que Deleuze et Guattari nous posent plusieurs questions entièrement actuelles. Parmi celles-ci, la plus éminente nous semble être : *Comment raccorder les différentes revendications sans centralisation ?* C'est le problème organisationnel que Deleuze a tenté de penser tout au long de son parcours philosophique, bien qu'il n'y ait pas donné de réponse pleinement satisfaisante. À l'époque où il vivait, il était primordial d'éviter la centralisation. À présent, la coordination constitue probablement la plus urgente difficulté. À nous d'être à la hauteur de cette question, comme un tout, en couplant la machine deleuzienne avec les nouveaux problèmes, et indubitablement, avec de nouvelles idées.

Pablo PACHILLA

CONICET Université de Buenos Aires  
pablopachilla@gmail.com