



CONCEPT

RICARDO TEJADA

Quelle situation historique pour les devenirs ?

DE NOS JOURS LE POLITIQUE est une immense interrogation. Néo-kantiens, néo-tocquevilliens et néo-marxistes s'acharnent ici à redéfinir les problèmes politiques en fonction des nouveaux enjeux de notre époque. Pour les premiers, il s'agit d'inscrire le politique dans l'horizon d'une communication idéale ou d'une justice conçue à travers de procédures formalisées. Pour les suivants, il s'agit de l'inscrire dans le cœur de la représentation comme moyen que la société adopte pour se lire elle-même tout en se séparant d'elle-même, dans la conviction de l'indésirable projet (passage de la démocratie au totalitarisme) qui est celui d'arriver à l'unanimité de l'Un. Enfin, pour les derniers, le politique se définit par la fidélité à des événements dont les sens et portée (ainsi que les cris des victimes qu'ils comportent) ne peuvent pas être représentés, mais poursuivis dans une décision et dans un engagement axiomatiques. Une vision différente revendique plutôt le processus constituant (et non constitué) de toute véritable révolution comme marque héroïque du politique. C'est ainsi que la justice, la démocratie et l'événement sont au centre d'un débat intense et remarquable qui se tient, néanmoins, à l'intérieur d'une socialisation intellectuelle (institutions académiques, groupes politiques, revues, colloques, etc.) qui fait de chaque groupe un clan potentiel, socialisation dont les racines puisent dans les clivages politiques d'avant la chute du mur de Berlin.



Ricardo Tejada est philosophe, auteur d'une thèse sur Gilles Deleuze. Il dirige un séminaire au Collège international de philosophie.

À mon sens, tout événement véritable, digne de ce nom, porte une demande de justice, un cri en forme de réclamation digne et vaillante, mais aussi une mise en question et un renouvellement de ce qu'on entend par démocratie. On ne peut pas dissocier les trois pôles du triangle politique actuel. Ils travaillent, dans la dynamique sociale, d'une façon enchevêtrée. Mais ce triangle pointe vers deux vecteurs cruciaux de notre monde : la crise écologique et la formation d'une cyberplanète. Guerre de la technologie contre la nature et guerre de l'information contre le silence. Autrement dit, détournement de la *technè*, des machines sociales, vers l'impératif de la croissance et de l'humanisation à n'importe quel prix, vers la thanatocratie et la rupture de l'alliance avec la nature, bref vers la mécanisation et l'arythmie généralisées ; et, d'un autre côté, détournement de la libre expression et de la recherche du sens vers le bruit d'une communication anémique, vers le brouhaha de nos sociétés médiatiques, bref vers une souveraineté de la vitesse ou dromocratie qui fait des sujets, de ses processus dynamiques, des termes vides et inexpressifs.

Une politique *pluraliste* qui mériterait ce nom devrait compter, dans ses réflexions et dans ses pratiques, non seulement avec la base triangulaire du politique, mais aussi avec ces deux vecteurs de notre contemporanéité. L'oubli d'un de ces éléments simplifie les choses et facilite la tâche intellectuelle mais laisse de côté une réalité plurielle à laquelle on ne peut pas rester aveugle. L'œuvre de Deleuze nous permet en tant que philosophie éminemment *pluraliste* de pointer quelques considérations sur le triangle politique. C'est le lien étroit entre problème, événement et histoire qui est ici présenté, avec tous ses antinomies et paradoxes. Que la politique soit hantée par l'histoire, quelques phénomènes comme la guerre dans l'ex-Yougoslavie nous le montrent d'une façon saisissante. Que la politique se nourrisse de l'expérience historique, quelques mouvements le confirment actuellement. En tout cas, la politique, pour le pire et pour le meilleur, se déploie d'une manière intégralement historique. Mais qu'est-ce à dire *du* politique comme surgissement d'un nouveau sens et de nouvelles tâches à venir ? Quel est son site et sa trace historique ? C'est justement ce que nous allons essayer de cerner à travers la pensée deleuzienne.

Les passages et les carrefours

1. *Les Inrockuptibles*, n° 136, p. 16.

La peau la plus immédiate du monde est le sol, la terre qu'on foule, le béton sur lequel on marche. Nos vies sont un inextricable réseau de parcours, de carrefours, des passages. La vie des peuples, des classes, des groupes, des communautés, des bandes, n'est pas étrangère à ce phénomène. Une ville est remplie de traces de son passé : non seulement celles qui sont visibles, solides, comme les bâtiments, les monuments ou les plaques commémoratives, mais aussi celles qui sont invisibles et « floues », là où la première manifestation à laquelle on a participé a eu lieu, là où quelqu'un a été tué, là où s'est déroulée notre première rencontre amoureuse... Une ville reste vivante et surtout fière d'elle-même, si on arrive à préserver une sorte d'équilibre précaire entre le fixe et l'incertain, entre le partage reconnu et le partage complice, entre l'institutionnalisation (qui est la fin, à certains égards, de l'institution) et l'institution dynamique toujours imprécise et mouvante. Claude Lanzmann faisait récemment allusion au risque de rompre cet équilibre, à cette « muséification » des événements comme celui du Vel' d'Hiv' ⁽¹⁾ : d'une réunion intime, familiale, secrète, à un acte ritualisé et officialisé, avec les classiques discours et les fauteuils rouges pour les ministres...

Deleuze et Guattari ont toujours été très sensibles à l'aspect géographique, terrestre, du devenir humain. Ils n'ont pas été les seuls. De Braudel à Nora, avec toutes les différences qui les séparent, l'Histoire comme discipline académique est de plus en plus à l'écoute de la terre, de la mer, des voyages, des montagnes (Braudel), et aussi des « lieux de la mémoire » (Nora). La nature n'est plus la scène où s'est joué le drame de l'humanité mais la substance de ce drame, inséparable de ce dernier. L'homme n'est plus le conquérant prométhéen, hautain et indifférent à son milieu, mais un acteur parmi d'autres acteurs « naturels », souvent victime de ses propres atrocités. Hiroshima, Tchernobyl et Bhopal font date en ce sens-là. Comme le souligne Michel Serres : l'âge où tout dépendait de nous, où nous croyions que tout dépendait de nous, est clos. Maintenant nous dépendons des réactions que provoquent sur nous nos propres actions. Par ailleurs, le débat

2. M. Merleau-Ponty,
*Le Visible et
l'Invisible*, Gallimard,
p. 312.

3. Liste d'abréviations
ici employées :
ES, *Empirisme et
subjectivité* ;
DR, *Différence et
Répétition* ;
LS, *Logique du sens* ;
A-Æ, *Anti-Œdipe* ;
MP, *Mille Plateaux* ;
QP ?, *Qu'est-ce que la
philosophie ?*.

ancien, pour nous ridicule, entre un matérialisme dialectique et un matérialisme historique est complètement périmé. La lucidité revient plutôt à quelques intellectuels des années 40 et 50 qui cherchaient d'autres voies plus enrichissantes. Merleau-Ponty, dans ses notes de travail de son ouvrage posthume *Le Visible et l'Invisible* opposait à une philosophie de l'histoire comme celle de Sartre (basée sur une praxis individuelle confrontée à une nature comme matière inerte) « non pas une philosophie de la géographie » mais une histoire archaïque, une « *Urhistoire* charnelle ». Il s'agissait pour lui de « saisir le *nexus* — ni 'historique' ni 'géographique' — de l'histoire et de la géologie transcendante, ce même temps qui est espace, ce même espace qui est temps », cette jonction qui autoriserait à affirmer l'existence d'un « paysage historique » et d'une « inscription quasi-géographique de l'histoire ⁽²⁾ ».

Il faudrait se demander jusqu'à quel point le défi conceptuel des trois livres écrits par Deleuze et Guattari, surtout en ce qui concerne le problème de ce *nexus* géo-historique, s'inscrit dans le sillage de ces méditations éparses de Merleau-Ponty. Il faudrait réexaminer les chemins qui nous mènent de la notion husserlienne de *Lebenswelt*, telle qu'elle est conçue par Merleau-Ponty, aux notions de *socius*, de plan de Nature et de plan d'immanence chez nos deux auteurs. Ici, on peut se contenter de remarquer que dans les années 60, Deleuze avait donné déjà quelques pistes sur ce sujet. *Logique du sens* nous avait montré, dans l'histoire, que les bonnes routes n'avaient pas de fondation, et que la géographie à son tour nous faisait voir que la terre n'est fertile que dans une couche très fine. Les deux dimensions s'étaient étalées dans les surfaces, dans une surface transcendante.

Mais l'Histoire *comme* devenir des hommes était traversée par une série d'antinomies.

A) Tout d'abord, l'Histoire n'est pas l'itinéraire linéaire du dévoilement d'un sens préalable qui se cache. Elle est un « procès du sens », mais aussi le « lieu du non-sens » et de la bêtise humaine (DR, p. 268) ⁽³⁾. Comme confirmation de cette ambiguïté vient à notre aide la lecture deleuzienne du prin-

cipe de raison suffisante qui s'étale dès *Différence et répétition* jusqu'à *Le pli*. Tout événement, tout ce qui se passe puise dans un fond de non-sens mais relève du sens une fois qu'il est conclu. Ce qui est visible se lit aussitôt dans la tension temporelle de la coappartenance du sens et du non-sens. Tout ce qui se passe a une raison dans la chronologie, mais dans d'autres temporalités relève du non-sens, ou d'une pluralité de raisons. Ni philosophie de l'absurde, ni philosophie rationaliste, mais de la précarité du sens.

B) En outre, l'Histoire est ponctuée par des « contingences » (A-Æ, p. 163) : tout événement aurait pu se produire autrement, ou tout simplement ne jamais se produire. Il y a des « coupures et des limites, et non de la continuité », point crucial que Adorno avait bien remarqué à propos de Auschwitz, et que l'herméneutique contemporaine s'obstine à ne pas comprendre avec sa notion idéaliste de tradition et de continuité historique. L'histoire est ainsi parsemée d'« étonnantes rencontres » : Jefferson et la révolution américaine, Lénine et la révolution soviétique... mais l'énorme problème consiste à faire voir que ces rencontres hasardeuses, d'une certaine manière, ont obtenu après coup un statut de nécessité qui obscurcit la singularité de la rencontre. L'attitude de l'historien est de « trouver assez d'innocence » (ibid.) pour rétablir et montrer cette contingence qui est au cœur de l'installation humaine sur la terre. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari reprennent le problème de la contingence. Après avoir souligné que les philosophies sont constamment le fruit d'une *rencontre* (et on sait l'importance qu'attache notamment Deleuze à la notion de rencontre, et combien elle est effective dans son rapport à son ami Guattari), d'une contingence vécue après coup comme nécessaire, ils affirment que « le principe de raison tel qu'il apparaît en philosophie est un principe de raison contingente, et s'énonce : il n'y a de bonne raison que contingente, il n'y a d'histoire universelle que de la contingence » (p. 90).

C) Enfin, l'Histoire « ne se débarrassera pas de dates » (MP, p. 103). Les transformations corporelles ont tout de suite un exprimé corporel. Les coups de feu des assiégeants, l'ébranlement de la muraille, etc., deviennent la prise de la Bastille, mais aussi, à l'inverse, les mots d'ordre, une transformation

incorporelle, par exemple « Tout le pouvoir aux Soviets », a une expression corporelle : les changements de la paysannerie, de la campagne, etc.. Les mots d'ordre sont instantanés et « strictement datés » (*ibid.*), mais en dépit de cela le devenir réel des groupes, des hommes et des femmes, va parfois à contresens ou d'une façon autonome par rapport à ces « grands » événements datés. N'oublions pas que la bataille est pour Deleuze l'événement par excellence mais qu'on est traversé de batailles. Une bataille est une blessure « personnelle », mais une blessure « privée » fait aussi partie d'une bataille collective. La Commune, l'affaire Dreyfus, « la guerre d'Espagne, la montée du fascisme, le stalinisme, la guerre du Vietnam, mai 68... tout cela forme les complexes de l'inconscient » (A-Œ, p. 116).

Les trois antinomies, celle du sens, celle de la nécessité, et finalement l'antinomie de l'événement, convergent vers une grande matrice antinomique dans la pensée de Deleuze : la dualité Chronos/Aiôn, c'est-à-dire le présent toujours extensible, cyclique, de la totalité temporelle, et un instant sans épaisseur qui subdivise toujours le présent en un passé et un futur illimité, celui de la multiplicité temporelle. Le sens ou le non-sens de tout acte dépend du point de vue adopté. Si l'acte est saisi dans l'immanence foudroyante de sa production, le sens n'a pas de place. On ne peut sentir que des sanglots, de l'enthousiasme, de la joie à l'état pur, de l'indignation, des cris de rage, de l'impuissance, parfois du sang, jamais du sens. Or si l'acte est saisi après coup, quand on est installé déjà dans le comportement chronologique du temps, les interprétations diverses, parfois compatibles, parfois incompatibles, s'ouvrent un chemin ; la lisibilité et l'explication du phénomène se font jour. De même pour la contingence/nécessité de l'histoire et pour l'inscription des événements dans l'Histoire et/ou dans les devenirs des gens. Il y a deux lectures du temps (LS) ou deux modes de temporalité (MP). Contrairement à certaines lectures hâtives de l'œuvre deleuzienne, il faut signaler que l'Aiôn et le devenir ne sont pas les *seuls* et les *vrais* modes temporels. On vit aussi dans le Chronos et on est, bel et bien, à l'intérieur d'une Histoire. Les deux lectures temporelles s'excluent entre elles,

et en même temps elles ont besoin l'une de l'autre, de façon réciproque (LS, 10^e série).

Évidemment, et à forte raison, Deleuze a voulu être — si je puis dire — le héraut d'une temporalité cachée, marginalisée, et oubliée, mais il est bien conscient que l'exclusion du temps chronologique dans nos vies quotidiennes et le refus de toute implication dans l'Histoire pourraient mener à des trous bien noirs. Toute cette question temporelle est de fond en comble éthique et politique, et nous mène vers des analyses non ontologiques. En d'autres termes, la micro-politique n'est pas forcément la panacée dans la résolution des problèmes socio-politiques. Elle n'est pas l'alpha et l'oméga du politique. Totaliser le micro signifie aller à contresens de l'entreprise deleuzienne oh combien complexe ! La politique moléculaire a toujours besoin d'une macro-politique à la hauteur de ces défis micro-sociaux. Les solutions axiomatiques, de type étatique, doivent être immanentes aux problèmes posés par les devenirs des mouvements sociaux.

La sève de la vie

Est-ce qu'on pourrait parler d'une idée de « devenir historique » chez Deleuze ? Le lecteur familiarisé à son œuvre ressent tout de suite une gêne. En effet, l'histoire et le devenir, Chronos et Aiôn, s'excluent de façon réciproque. « Le devenir n'est pas de l'histoire » (QP ?, p. 92). Et, cependant, n'importe qui, à l'écoute de cette affirmation, peut se demander quelle est sa justification, si ce qui est porteur par excellence du devenir, du changement, est — dit-on — l'Histoire. Précisons. En effet, si l'Histoire était la succession monotone de gouvernants, de rois, et de présidents, le va-et-vient des guerres, pactes, et traités, si l'histoire n'était que le trajet plus ou moins psalmodié de différentes révolutions, transitions ou changements de pouvoir, tout en restant en réalité la même platitude de tous les jours (rien de nouveau sous le soleil...) alors l'Histoire ne serait l'endroit d'aucune création. L'Histoire comme chronologie codifiée de dates qui se ressemblent plus ou moins, dates qui peuvent être encadrées dans des cycles plus ou moins équivalents, est le contraire du devenir, de la différence, de la création du nouveau. Dans ce

sens-là, Deleuze ne s'intéresse absolument pas à l'Histoire, même s'il reconnaît que « sans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné » (ibid.).

Mais l'Histoire n'est pas plate ; elle est plutôt vallonnée, ou en plateaux. Rien de métaphorique dans la disposition organisatrice de *Mille plateaux*. Les dates, disposées d'une façon non successive, signalent l'étalement d'un *problème* ou d'une *idée* « associée » aux sens différents de ces dates. Et ces problèmes/idées s'entrecroisent mutuellement en formant un réseau pluriel extrêmement prégnant et riche de sens, les deux à la fois. Par exemple, le plateau 9, sous le titre de « Micropolitique et segmentarité », a comme date accolée 1933 : précisément l'arrivée au pouvoir des nazis... Parfois les dates sont plus énigmatiques et on a du mal justement à les situer... preuve que les dates n'ont pas besoin d'être fixées, qu'elles s'expliquent mieux à travers un travail d'étalement, à piquer par-ci par-là différents carrefours entre lesquels le sens passe, comme dans nos vies propres : ah ! ce 1991, et ce 1979... « Tous les entre-temps se superposent, tandis que les temps se succèdent » (QP ?, p. 149). Les entre-temps coexistent, et du coup ils résonnent ensemble dans une orographie spirituelle qui marque en creux, d'une certaine manière, notre tâche à venir. La géographie « n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage. Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence » (ibid., p. 92). Loin de fixer les dates dans un endroit, la géographie permet de *déployer* une pluralité de sens pour faire une cartographie de la pensée et du désir : une géo-histoire transcendante.

L'Histoire entendue de cette manière, comme surface d'inscriptions de nouvelles (dans le double sens du terme puisqu'il y a là aussi un aspect narratif), comme parcours de fidélité à ces nouveautés, dans tout ce qui dépasse la discursivité dans laquelle ces événements auraient pu être encadrés, cette Histoire-là est pleine de différences et non de ressemblances et répétitions. En 1968, oui, en 1968, Deleuze avait la hardiesse de le soutenir avec toute sa force : « L'histoire ne passe pas par la négation, et la négation de la négation, mais par la

décision des problèmes et l'affirmation des différences. Elle n'en est pas moins sanglante et cruelle pour cela » (DR, p. 344). Cette affirmation marquait bien ses distances par rapport à la gauche classique et, en même temps, faisait écho à une phrase célèbre de Marx : « L'humanité se propose uniquement les tâches qu'elle est capable de résoudre. » L'insistance sur la notion de problème, qui est décisive chez Deleuze au niveau éthique et politique ⁽⁴⁾, lui permettait — grâce à Bergson — de faire un pas au-delà, ou plutôt un pas en-deçà du clivage matérialisme-idéalisme, ce qui peut être interprété d'une autre manière, comme une rectification spinoziste de Marx, dont la pensée est lestée — surtout dans sa théorie de la valeur — d'hylémorphisme aristotélicien. En outre, cette notion de problème nous permet de comprendre la liaison dynamique entre la nature et le devenir historique *comme* porteur de différences, d'inventions, de créations. Passons à ces deux aspects. Toute contemplation comporte une question contractée. Un ensemble indéfini de synthèses passives est susceptible de constituer le devenir propre du désir concernant telle ou telle question problématique ⁽⁵⁾. Sur le champ social illimité s'enchevêtre toute une série de croyances et de désirs : des flux à l'état pur. C'est « le fond de toute société » (MP, p. 267). D'un autre côté, tout apprentissage est le parcours aléatoire (de par les rencontres) et nécessaire (de par les lectures) d'une croyance et d'un désir à l'épreuve d'une situation, d'un site circonstanciel. De même, tout processus de rationalisation est un apprentissage, vécu comme partagé, d'un contexte problématique strictement politique. Un problème est donc le tracé dynamique d'un ensemble de singularités, de nature sémiotique, dont le sens est extrait au fur et à mesure que ces rencontres s'effectuent afin de devenir lisibles.

Ce sens est plurivoque à plusieurs égards. Il puise dans l'insaisissable, il se construit petit à petit, et finalement il est le vecteur d'une décision. Ce n'est pas nous, en tant que rois souverains de la création et de nos destins, qui déterminons les problèmes, comme s'il s'agissait d'un plan à préétablir. Nous habitons plutôt les problèmes. Les problèmes habitent nos désirs et nos croyances et, comme on le verra, nos idées.

4. Voici le projet de la démocratie radicale : nous restons esclaves « tant que nous ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes » (DR, pp.205-206).

5. « Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de *synthèses passives* qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme autoproduction de l'inconscient » (A-Œ, p. 34)

Cela veut dire qu'il y a forcément quelque chose qui nous échappe dans un ensemble problématique puisqu'il a au moins une face du côté de l'inconscient. Cet inconscient n'est pas psychologique — comme le souligne Deleuze à maintes reprises — mais ontologique. Il s'apparente à une sorte de Dehors : surface qui n'est ni l'extériorité physique ni l'intériorité profonde de l'âme, la vie de tous et de chacun, leur fédération anarchique et réciproque. Tout problème comporte des rencontres, c'est un point capital. En effet, un problème naît toujours d'un germe, un élément génétique, un noyau qui se cristallise, d'abord, dans une idée obsessionnelle. Non seulement l'artiste mais aussi les sociétés sont hantées par des obsessions qui peuvent tourner parfois du côté délirant, parfois du côté voyant. Mais l'idée obsessionnelle n'est pas capable par elle-même de créer. Elle peut être stérile, elle peut creuser et creuser dans le vide si elle ne se greffe pas, pour ainsi dire, dans la réalité. Le problème porte l'appel d'une décision, d'une action qui tranche. Ou d'une manière inverse : c'est la décision virtuelle qui organise un problème et qui fait qu'un problème est un problème.

Une fois que le problème est organisé sur un site circonstanciel, c'est-à-dire qu'il s'exprime, qu'il se présente comme un impératif à résoudre, nous pouvons parler d'une institution dynamique. N'oublions pas d'ailleurs que « l'essence de la société n'est pas la loi, mais l'institution » (ES, p. 35). À chaque fois qu'il y a une ligne de fuite, un point de résistance, un problème s'avère inéluctable ; c'est notre tâche à venir. Un acte de résistance politique n'est qu'une manière de dire et de faire : nous sommes ici, nous signalons un problème, nous sommes le devenir d'un problème qu'il faut résoudre, que nous essayons de dessiner et de rendre palpable et impératif, bref que nous posons. C'est cela résister, se signaler comme problème et produire les conditions de sa solution future. Les chômeurs, les squatters, les insoumis antimilitaristes font ce type d'acte politique.

Le problème est lourd de sens et parfois d'idées. La différence principale entre les problèmes et les idées tient de leur ancrage différent dans la réalité. Les premiers parcourent le champ social dans toute son étendue et son épaisseur temporelle. En

plus, ils sont toujours circonscrits dans un site circonstanciel ici ou là. Par contre, les idées sont rares. Il faut littéralement, au bout d'un certain temps, très souvent des années et des années, se cogner la tête avec la réalité pour en tirer une seule, même si la plupart du temps il n'en ressort rien... Enfin, ces idées peuvent être appliquées à des circonstances différentes, ce qui constitue le drame véritable des idées. De là viennent beaucoup de malheurs pour l'homme... La rareté des idées est due à leur caractère événementiel. C'est leur aspect complètement extraordinaire, puisqu'avoir une idée c'est très souvent un événement qui ébranle le monde. « C'est en ce sens que Lénine eut des Idées » (DR, p. 246)... Lénine, mais aussi Jefferson et Saint-Just, les fondateurs, ceux qui — en dépit de leur forte dissemblance — font corps avec les révolutions qu'ils ont incarnées, révolutions qui ont toutes mal tourné, malgré et à cause de l'Idée qui les a poussées ⁽⁶⁾.

Le devenir historique n'est que la lutte sanglante et inventive des problèmes et des idées. C'est ce qui *fait date*. Rien d'idéaliste dans cette affirmation. Les premiers sont poignants et déchirants, les secondes sont le fruit de s'être agrippé à la réalité. Que l'erreur soit le fantasme perpétuel des idées (l'Histoire et le présent nous le montrent d'une façon révélatrice) n'enlève en rien la teneur très réaliste de la première affirmation. « Les Idées pas plus que les Problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production d'un monde historique actuel » (*ibid.*). On n'est pas très éloigné de la thèse, énoncée quelque temps après dans *L'Anti-Edipe* : « *Le désir fait partie de l'infra-structure* » (p. 124). Le tracé des problèmes et des idées, en tant que production de la nature d'un côté, c'est l'expression effective et historique, de l'autre côté, de nos créations et de nos défaites. Le bois, le papier, le charbon, l'acier, le silicium, sont des problèmes cristallisés, effectués, supports d'idées à l'infini, de joies et d'égarements à jamais... Dans ce sens-là, aucune contradiction entre la notion d'expression (le Deleuze des années 60) et la notion de production (*Capitalisme et Schizophrénie*) : il s'agit dans tous les cas d'une genèse bien soudée à la réalité. Comme il le dira dans les cours sur Foucault : jamais rien ne se passe dans la tête, les choses

6. Tout n'est pas événement. Ils sont rares selon Deleuze, mais ils sont *différents* en portée, en signification, en performativité et finalement dépendent du point de vue adopté. Il faudrait faire une typologie des événements et aussi des idées qui prennent en compte la valeur et le sens de chacun/e. Presque rien n'est événement, oui, mais justement ce « presque rien » est nombreux, multiple.

7. La notion d'« Idée » dans le quatrième chapitre de *Différence et Répétition* et la notion de « Machine abstraite » dans *Mille Plateaux* ont des parallélismes remarquables. On pourrait dire la même chose des notions de « problème » et d'« agencement ».

passent dans le monde, y compris les idées. Et il conclut cette intervention du 21 janvier 1986 en disant d'une façon solennelle : « Le monde est un cerveau ».

Un mouvement oblique

Mais les deux remarques précédentes sollicitent deux questions respectives. Est-ce que la genèse dont on parle est historique, est réellement dans l'Histoire ? Dans quel sens pourrait-on parler d'un monde-cerveau ? Elles sont liées entre elles et nous mènent vers les deux derniers livres de Deleuze et Guattari : *Mille Plateaux* et *Qu'est-ce que la philosophie ?* Déjà, dans *Différence et Répétition*, la genèse qui nous mène du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire des conditions des problèmes aux cas de solutions, évoluait « dans l'élément d'une supra-historicité » (DR, p. 238). Le problème se déroulait ainsi sur « deux plans », le réel, au niveau des solutions engendrées, et l'idéal, au niveau des conditions du problème, « comme des actes ou plutôt des rêves de dieux qui doubleraient notre histoire » (*ibid.*, p. 244). Cela exige une explication. Ce n'est pas parce que les solutions humaines sont ratées que les « dieux » auraient dans leurs mains la disposition omnisciente des problèmes. Oui, nous ne sommes pas suffisamment légers, nous répétons mécaniquement trop de choses, mais surtout nous dessinons sans le savoir le parcours idéal de nos dieux.

Mais retournons aux choses, au champ social illimité. C'est une machine abstraite, traversée de forces, de points, de lignes, nous dit-on dans *Mille Plateaux*. Elle est constituée de matières non formées et de fonctions non formalisées. C'est un chaos, mais rempli de germes d'ordres : une virtualité comme plan de consistance. Nos deux auteurs nous avertissent que la machine abstraite n'est ni une infrastructure ni une Idée transcendante. En réalité, elle est une Idée immanente au champ social ⁽⁷⁾, non l'idée que la société s'est fait d'elle-même à travers le miroir de l'opinion publique, non l'idée à laquelle la société veut parvenir comme modèle de sa réalisation, mais l'Idée que, dans les luttes, dans les conflits, dans les chagrins et les aspirations, nous portons sans le savoir plei-

nement, comme si la poussière de ces collisions des forces soulevait à chaque moment, ici et là, un nuage multiple et idéal, le nuage que nous sommes, notre cercle, notre ville, notre pays, mais dont la « photographie » ne pourrait jamais être prise, à moins que nous soyons des dieux ou des anges, l'ange qui contemple dès la *Gedächtniskirche* de Berlin les petits hommes, mais qui goûtera néanmoins le sang et les couleurs... ⁽⁸⁾

Le monde est un cerveau dans le sens que notre milieu social est une soupe d'idées. On est plongé là-dedans, dans une grande Idée qui nous entoure et qui est, d'une certaine manière, à tout moment « pré-historique ». La machine abstraite n'est « pas hors de l'histoire, mais toujours plutôt "avant" l'histoire, à chaque moment où elle constitue des points de création ou de potentialité » (MP, p. 177). Mais de cette machine abstraite on prélève ici et maintenant quelques agencements, c'est-à-dire quelques ensembles problématiques, quelques institutions dynamiques qui nous font vivre. Toute genèse coupe une continuité préalable (le territoire est le premier agencement), elle détache et finalise ; autrement dit, elle territorialise et stratifie, elle codifie. Il n'y a qu'un seul flux « de matière-mouvement (...) aussi bien naturel qu'artificiel : il est comme l'unité de l'homme et de la Nature. Mais, en même temps, il ne se réalise pas ici et maintenant sans se diviser, se différencier. On appellera *agencement* tout ensemble de singularités et de traits prélevés sur le flux (...). Un agencement, en ce sens, est une véritable invention. » (MP, p. 506).

Ce qui est surprenant ici, c'est le parallélisme, à certains égards, de la position de Deleuze-Guattari avec celle de Lévi-Strauss. En effet, ce dernier estime que l'Histoire n'est pas le dernier élément d'intelligibilité des communautés humaines, mais plutôt le point de départ d'une recherche d'intelligibilité qui s'en échappe par ses deux extrêmes : par en-bas, la psychologie et la physiologie, et par haut, la biologie, la géologie et la cosmologie. L'anthropologue français dira, dans sa polémique célèbre avec Sartre, que l'Histoire mène à tout, à condition de s'en sortir ⁽⁹⁾. De leur côté, Deleuze et Guattari

8. Nous faisons allusion au film de Wim Wenders : *Les Ailes du désir (Das Himmel über Berlin)*.

9. Consulter à ce sujet l'appendice de Lévi-Strauss à son livre *La Pensée sauvage* : « Histoire et dialectique ».

10. Évidemment, Lévi-Strauss ne partage pas avec nos deux auteurs cette idée bien schellingienne d'une unité homme-nature puisque l'interdit de l'inceste signale justement la coupure entre la nature et la culture. Il ne partage pas non plus leur pluralisme ontologique puisque, de nouveau, son kantisme le conduit à défendre les contraintes de l'imagination et le binarisme des activités provenant du cerveau. Ni le simondisme leibnizien comme moyen d'établir des passages dynamiques entre la nature et la culture puisque son aristotélisme le mène à soutenir le rapport matière-forme comme rapport privilégié entre l'homme et la nature (la poterie et non la métallurgie).

12. MP, pp. 326 et 330.

soutiennent une infra-historicité de la machine sociale et abstraite, une unité homme-nature préalable qui est donnée toujours comme condition constatable ici et là, dans toutes les cultures et époques, mais, en même temps, une genèse supra-historique, irréductible à l'histoire chronologique, dont les produits les plus extraordinaires sont les événements, les Idées, les institutions, bref les inventions et les créations⁽¹⁰⁾. Le champ social illimité n'est pas réductible à la psychologie ni à la physiologie, et cette création de nouveautés dans l'histoire ne relève pas non plus des cycles bio-géologiques, même si les caractères et les traits de chaque domaine ont une influence considérable dans la disposition de chaque pôle. En tout cas, l'histoire, pour les auteurs de *Mille Plateaux*, s'échapperait de nos mains par l'ontologie de l'être pluriel et par le complexe politico-artistique. La première puiserait dans les méandres toujours tortueux de ce flux qui nous tient littéralement avec la nature, et la seconde établirait la typologie des signes, des valeurs et des décisions qui lui sont intimement associés.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze et Guattari thématisent finalement la notion de plan d'immanence qui était présente déjà dans leur précédent livre comme plan de consistance ou plan de Nature⁽¹¹⁾. La nouveauté vient de son insertion dans un contexte bien précis : l'histoire ou historicité présumée de la pensée, de la philosophie. Ce contexte permet d'ailleurs à Deleuze de reprendre un vieux problème à lui, celui de l'image de la pensée. Le plan d'immanence est une sorte de plan unique sur lequel se disposent et s'organisent à travers l'Histoire les inventions philosophiques. Il signale le champ du pensable, le territoire cérébral qui nous permet, à tel ou tel moment, de nous orienter dans la pensée et d'arriver à penser une chose déterminée. Deux caractéristiques de ce plan nous intéressent : il n'est pas un concept (comme d'ailleurs le Corps sans organes) « ni pensé ni pensable », mais « l'image de la pensée » (QP ?, p. 39). C'est une prophétique, dangereuse mais nécessaire, à la philosophie. Or cette image de la pensée était justement ce contre quoi Deleuze avait érigé dans *Différence et Répétition* une « pensée sans Image », une philosophie, la sienne, « sans présup-

posés d'aucune sorte » (DR, pp. 172-173). Le dernier livre signifie-t-il que la pensée deleuzienne pourrait être dans l'avenir susceptible de devenir une image de la pensée ? Une preuve de modestie ou de relativisme historique ? Mais l'« image de la pensée », l'ombre de toute philosophie (comme dirait Trías) contre laquelle tout philosophe se bat est-elle la même chez Descartes, Kant ou Heidegger ? On retombe sur une dernière antinomie, qui rejoint d'une certaine manière les trois précédentes, tout en établissant des liens étroits avec la matrice antinomique Chronos/Aiôn dont on parlait avant : ce plan d'immanence est « unique » mais il y a aussi « des plans d'immanence variés, distincts, qui se succèdent ou rivalisent dans l'histoire » (QP ?, p. 41).

Quelle est la raison d'être de cette profonde antinomie ? Il faut retourner à *Différence et Répétition* pour trouver quelques pistes. En effet, « le problème est de l'ordre de l'événement » (DR, p. 244). Cela veut dire que tout événement fait redistribuer les problèmes. Il les soumet à une épreuve impérative et douloureuse qui consiste à faire disparaître quelques anciens problèmes, à faire apparaître d'autres problèmes nouveaux, et à organiser différemment leur portée et leur sens. Charles Péguy, tant aimé par Deleuze, disait la chose suivante : « Et un problème dont on ne voyait pas la fin, un problème sans issue, un problème où tout un monde était aheurté, tout d'un coup n'existe plus et on se demande de quoi on parlait »⁽¹²⁾. Justement, on se demande de quoi on parlait avant, une fois que l'événement a eu lieu, après s'être effectué dans une image, dans un discours unanimement partagé, mais en même temps qu'il se diffuse dans nos vies à un tel point qu'il en est indiscernable. L'événement signale ainsi le moment de transformation du plan d'immanence, là où on se glisse vers une autre géographie du pensable, vers une autre orographie de ce qui peut être décidé et fait⁽¹³⁾.

La deuxième caractéristique du plan d'immanence, c'est le fait qu'il est « le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts » (QP ?, p. 44). Toute pensée se fait par rapport au territoire et à la terre. Il est vrai que depuis *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari convoquaient « une terre nouvelle »

12. Dans *Clio*, NRF, p. 269 ; et cité par Deleuze dans DR, pp. 244-245, et dans QP ?, p. 107. L'« Internet n'est, selon Péguy, ni de l'ordre de l'historique ni de l'ordre de l'éternel. Il est, pour Deleuze, un événement qui ne s'effectue pas, qui « reste » dans son devenir propre, dans sa consistance.

13. Indéniablement, après la révolte zapatiste au Chiapas, les luttes en Amérique latine ne seront pas les mêmes ; après les mouvements de chômeurs en France, la lutte contre la précarisation du travail n'aura pas le même sens qu'avant. On est devant des nouveautés auxquelles il faut prêter l'oreille si on ne veut pas s'égarer dans nos actions et formes de pensée.

(pp. 380-384), à créer, une terre nouvelle dans laquelle le désir s'épanouît, où l'artificiel paradoxalement s'étant jusqu'au bout ; non la Terre promise, mais la terre octroyée comme don de l'événement. C'était la schizo-analyse, en tant que libération de la production désirante, qui se chargeait d'annoncer et de pointer, au moins, cette terre nouvelle. Dans *Mille Plateaux* l'âge moderne, en gros le XX^e siècle, était caractérisé par le cosmique : la déterritorialisation de cette Terre chère aux romantiques. C'est le moment où les artistes deviennent les voyants des forces cosmiques. Finalement, dans le dernier livre, c'est la philosophie (et non la schizo-analyse ou l'art moderne) qui a la tâche énorme de porter à l'absolu la déterritorialisation du capital pour appeler « à une nouvelle terre, à un nouveau peuple » (QP ?, p. 95). Si Deleuze nommait le monde un cerveau, comme avant il l'avait nommé un œuf, c'est pour signaler son caractère virtuel et dynamique : un réseau illimité de relations imbriquées, une ouverture de temporalités différentes, bref une surface abyssale qui s'étire et se contracte selon les points de vue adoptés. Le monde, la Nature sont à faire, c'est notre tâche. Ils ne sont pas donnés. Leurs sens est à construire. De son côté, l'Histoire est la surface glissante sur laquelle on se hisse tant bien que mal. C'est elle qui nous donne les conditions des problèmes, de nos problèmes. La Nature est au bout du chemin, des multiples rhizomes ; l'Histoire est le donné dynamique avec lequel il faut compter. Le devenir est la convergence, parfois miraculeuse, de ces deux mouvements : quelque chose au-delà, et en-deçà, de la nature comme extériorité du présent éternel, et de la liberté comme conscience finalisée. Voilà résumé d'une certaine façon le riche paradoxe, comme sol nourricier des antinomies précédentes, auquel nous mène son œuvre.

