

La politique de Gilles Deleuze: du marxisme au peuple manquant

ALAIN BEAULIEU, *Université de Sudbury*

Marxiste sans l'être

Deleuze compte parmi les plus farouches opposants à la mondialisation du capitalisme et de l'État démocratique. Sa critique prend l'allure d'une résistance continue à l'invasion néo-libérale, mais elle dénonce aussi toute forme d'organisation politique déterminée, qu'elle soit liée à l'établissement d'un pouvoir absolutiste et totalitaire, universellement démocratique ou réactivement anarchique. Deleuze n'a jamais synthétisé sa pensée politique dans un ouvrage particulier tout en considérant que la politique recouvre l'entièreté de son œuvre. Autre trait caractéristique: il a échappé à la vague d'adhésion au parti communiste qui a déferlé sur l'intelligentsia française. Au soir de sa vie, il projetait tout de même de rédiger un livre consacré à la «Grandeur de Marx».¹ Ce paradoxe qui fait de Deleuze un «marxiste sans l'être» illustre déjà le caractère singulier de l'orientation politique de sa pensée. Dans un article contresigné par un groupe d'intellectuels militants, Deleuze prend position en faveur de certaines revendications de la gauche activiste tout en dénonçant les actions terroristes menées par la gauche italienne au milieu des années soixante-dix de même que la répression exercée sur elle par le parti au pouvoir.² Cette position perd son caractère contradictoire lorsqu'on tient compte de la critique deleuzienne du marxisme. Deleuze refuse l'idée selon laquelle les révolutions bruyantes ou les «grands événements» sont nécessaires à l'émancipation de ceux dont les droits sont écrasés par la pensée dominante. Les grandes révolutions tournent le plus souvent à la catastrophe: la révolution anglaise débouche sur les guerres fanatiques menées par Cromwell, la révolution française ouvre sur les excès du régime de la Terreur, la révolution russe entraîne la création des goulags staliniens, la révolution américaine rend possible la mondialisation de l'économie libérale, etc. Deleuze se méfie des grands mouvements de libération qui ouvrent le plus souvent sur des systèmes de pouvoir pires encore que les précédents.

Si Deleuze veut créer sa «lignes de fuite» hors du cycle des révolutions, ce n'est pas parce qu'il refuse de combattre. Au contraire, toute sa philosophie prend l'allure d'une lutte continue menée par les «machines de guerre». Mais alors, quel type de manifestation révolutionnaire Deleuze encourage-t-il? Les agitations de gauche auxquelles Deleuze prête son appui sont celles qui promeuvent une notion de

puissance conçue comme un pouvoir indépendant de toute volonté de domination. Ceci, conformément à la distinction admise par la langue latine, dont Spinoza tire d'admirables conséquences, entre la *potestas* comprise comme manière d'exercer un contrôle sur les individus et la *potentia* comme désir d'être affecté d'un grand nombre de façons.³ L'insurrection deleuzienne menée contre l'organisation étatique ne vise pas à faire passer l'idéalisation d'un pouvoir entre les mains des dominés, mais plutôt à situer le débat politique au cœur du processus de création d'un État-nation absent et d'un peuple non-encore constitué.

L'aplatissement des forces du désir sur un appétit de consommation est une conséquence de l'adhésion massive au régime de pouvoir néolibéral comme condition de notre démocratie. L'orientation du désir par le marché sur les objets de consommation est dénoncée par Deleuze comme l'une des inventions les plus dégradantes avec laquelle l'humanité ne cesse de se compromettre honteusement. Cette épreuve de la honte constitue le moteur de la pensée politique deleuzienne. «[La honte] est l'un des motifs les plus puissants de la philosophie, écrit Deleuze, ce qui en fait forcément une philosophie politique».⁴ Comme nous le verrons, l'art est un allié privilégié dans la confrontation avec ce sentiment de honte pour Deleuze qui élabore sa pensée politique non seulement avec des philosophes (Spinoza, Nietzsche), et en s'inspirant des mouvements de résistance (la folie, les nomades, la Palestine), mais peut-être plus encore à partir des écrivains et des cinéastes. Kafka, Straub, Perrault et Godard sont rangés par Deleuze du côté de ceux qui sont le mieux parvenus à penser la misère politique contemporaine, c'est-à-dire la démocratie comme neutralisation du régime des puissances. La résistance et les véritables agitations de gauche passent par l'art.

Capitalisme et schizophrénie

Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari dirigent leurs attaques à la fois contre la psychanalyse et contre le capitalisme. À la psychanalyse, ils reprochent de ne pas tenir compte de l'investissement du désir sur le champ social. Le roman familial ou le familialisme de la psychanalyse ne cesse de rabattre le désir sur le triangle œdipien, de le ramener à des affaires personnelles liées à de néfastes aventures commises avec le père et la mère. Cette vision personnaliste du désir n'a plus cours pour une pensée où l'énergie désirante/délirante est d'emblée portée sur la sphère sociale. On désire construire des agencements collectifs d'énonciation, soutient Deleuze, bien avant de désirer ses géniteurs. «On délire sur les Chinois, les Allemands, Jeanne D'Arc et le Grand Mongol, les Aryens et les Juifs, l'argent, le pouvoir et la production, pas du tout sur papamaman».⁵ Au capitalisme dont la visée consiste toujours à faire circuler

des valeurs économiques dans la société, Deleuze et Guattari reconnaissent le mérite d'articuler le désir au champ social. Mais ils dénoncent aussi l'organisation despotique par laquelle le capitalisme gère l'écoulement des flux de désirs monétaires et matériels. Certes, le désir s'écoule en régime capitaliste: il y a des entrées et des sorties d'argent, des emprunts et des remboursements de dettes, des investissements sur les salaires, des productions et des ventes de stock, etc. Mais ces flux monétaires sont toujours réglés à l'avance en étant orientés sur un désir de plus-value.

La psychanalyse méconnaît la nature sociale du désir, tandis que le néolibéralisme fait du capital l'unique objet d'investissement du désir. Ces deux critiques semblent, à première vue, indépendantes l'une de l'autre. Pourtant, Deleuze et Guattari dénoncent une seule et même mécompréhension au sujet du désir. En effet, la psychanalyse et le capitalisme s'inscrivent de manière exemplaire dans une vaste histoire universelle de la répression du désir. Psychanalyse et capitalisme se présentent de manière à peine voilée comme des moyens de canaliser honteusement le désir vers des voies prédéterminées. La thérapie psychanalytique fait avouer l'Œdipe pré-existant au patient, tandis que le désir capitaliste pré-oriente le désir sur le profit et les objets de consommation. En outre, on reconnaît la défense de valeurs individualistes à la fois dans l'éloge capitaliste des affaires personnelles et dans le caractère intime de l'Œdipe freudien. Le capitalisme produit des Œdipe qui à leur tour se nourrissent du capitalisme. C'est pourquoi, parler de la répression du désir par l'un ne va pas sans parler aussi de l'écrasement du désir par l'autre.

Comment contrer cette répression? Voilà l'une des questions centrales posées par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*. Leur réponse est la suivante: pour libérer le désir-puissance, il faut penser le point obscur commun à la psychanalyse et au capitalisme. Et cet objet de réflexion occulté par Freud et les tenants du néolibéralisme, c'est la schizophrénie. Le personnage du schizophrène est, en effet, exclu du système capitaliste tout en excédant le pouvoir de la psychanalyse. Il est celui qui, par excellence, n'est pas en mesure d'intégrer l'économie de marché et dont l'inconscient n'offre aucune prise aux théories psychanalytiques. En d'autres termes, le personnage conceptuel du schizophrène correspond à celui qui n'est pas rentable pour une entreprise et celui aussi dont la raison du délire échappe à la thérapie du divan. Voilà la figure intempestive dont Deleuze et Guattari ont besoin pour élaborer une théorie du fonctionnement du désir qui vaut également comme pensée politique.

Plusieurs interprétations se heurtent à un contresens en faisant du désir schizophrénique, neutralisé par le capitalisme et la psychanalyse, une réalité clinique. On évite cette erreur en considérant la schizo-

phrénisation deleuzo-guattarienne du désir, non pas comme un état maladif (le «schizo d'hôpital»), mais comme un processus.⁶ Dans *L'Abécédaire* (lettre «D»), Deleuze rappelle qu'il n'a jamais encouragé la production de «loques humaines». Ce qui intéresse Deleuze et Guattari, c'est la manière par laquelle le personnage du schizophrène expérimente l'intensité et la puissance du désir. Le mode de fonctionnement schizophrénique du désir, à l'instar d'une machine, est sujet à des ratées et risque à tout moment de se détraquer. Le modèle des machines désirantes rend compte de cette discontinuité des flux de désir qui s'écoulent en échappant à toute forme d'organisation prédéfinie. Le désir machiné en est un qui disjoncte sans cesse, qui se déploie par bonds et par coupures brusques et imprévisibles. Il est une force vitale qui excède les lois de la signification. Y compris, bien sûr, le régime de la signification œdipienne et celui de la maximisation du profit. Une telle conception du désir entraîne une déterritorialisation absolue qui échappe à la répression structurante et anti-productive des modèles psychanalytique et capitaliste du désir. Un danger subsiste: celui d'une reterritorialisation du désir sur la création d'État politique, c'est-à-dire la transformation du désir-puissance en désir-pouvoir.

La lutte contre l'État

La condamnation deleuzienne de l'État capitaliste et démocratique s'inscrit dans la lignée des visions anti-étatistes de Marx et de Nietzsche. Du point de vue marxiste, l'État doit être aboli parce qu'il sert les intérêts de la classe bourgeoise désireuse de maintenir la classe prolétarienne dans ses chaînes.⁷ Et Nietzsche démantèle le régime démocratique en tant qu'il exprime un idéal égalitaire, signe de décadence, et neutralise la possibilité de l'émergence d'un Surhomme en mesure de créer un nouveau système de valeurs.⁸

D'après l'histoire universelle exposée dans *L'Anti-Œdipe*, le modèle étatique dominé par un Souverain appartient au passé. L'abolition de ce type d'État n'est pas à réaliser puisque sa fin a déjà eu lieu. L'âge capitaliste succède à l'époque des régimes despotiques unifiés dans la figure du monarque. L'universel n'est plus représenté par un chef suprême; c'est maintenant le marché et ses lois qui s'approprient l'universel.⁹ Toutefois, le désir d'État ne disparaît pas complètement des régimes néo-libéraux. Il ne fait que prendre une forme nouvelle en laissant place à quelque chose de pire encore qu'un État dominé par un Souverain. Cette chose qui est la plus à craindre, c'est la démocratisation du despotisme où les normes sont dictées par les lois du marché. Au tyran unique des anciens régimes despotiques succède une multiplicité d'entrepreneurs-despotes. Deleuze et Guattari y voient la résurgence

patentée de l'ancien désir de l'*Urstaat*, l'État suprême. Ils écrivent: «Des flux décodés frappent l'État despotique de latence, immergent le tyran, mais aussi bien le font revenir sous des formes inattendues—le démocratisent, l'oligarchisent et le spiritualisent avec à l'horizon l'*Urstaat* latent dont on ne se console pas de la perte».¹⁰ Le combat doit être mené contre tous les *Urstaaten*, y compris leur nouvelle forme mondialisée et démocratisée, associée par Deleuze à un néo-fascisme:

Au lieu d'être une politique et une économie de guerre, le néo-fascisme est une entente mondiale pour la sécurité, pour la gestion d'une «paix» non moins terrible, avec l'organisation concertée de toutes les petites peurs, de toutes les petites angoisses qui font de nous autant de micro-fascistes, chargés d'étouffer chaque chose, chaque visage, chaque parole un peu forte, dans sa rue, son quartier, sa salle de cinéma.¹¹

Dans *Mille Plateaux*, ce discours de lutte contre l'*Urstaat* se précise et s'intensifie. La lutte de *L'Anti-Œdipe* avec le capitalisme et la psychanalyse s'élargit et le concept d'État recouvre maintenant toutes les formes d'organisation qui gravitent autour d'une figure centrale dominante. Husserl devient ainsi le chef d'État de la phénoménologie, Freud, le chef d'État de la psychanalyse, etc. Sitôt qu'une structure immobile apparaît (une hiérarchie scolaire, un désir de capital, la limitation frontalière, etc.), qu'une sédentarisation se produit ou que les limites d'un territoire sont tracées, on a affaire à un appareillage d'État. Il s'agit moins cette fois, pour Deleuze et Guattari, de lutter contre le dispositif particulier du capitalisme que de penser un modèle réel et effectif de lutte en mesure de contrer les diverses formes d'organisations hiérarchisées qui viennent bloquer le mouvement par essence imprévisible de la puissance vitale.

La lutte anti-étatique menée dans *Mille Plateaux* présente un jeu complexe de ramifications conceptuelles. Mentionnons seulement la distinction établie entre deux types d'espace: le lisse et le strié. Cette opposition, inscrite dans une vaste enquête sur la spatialité, permet de dénoncer l'inflation temporelle et historique qui gouverne la philosophie depuis l'idéalisme hégélien jusqu'à la pensée herméneutique en passant par l'ontologie heideggerienne. Deleuze et Guattari se rangent du côté de la seconde des *Considérations intempestives* de Nietzsche et ils affirment: «L'histoire n'a fait qu'un avec le triomphe des États».¹² En effet, l'histoire décrit plus volontiers le triomphe des conquérants que les succès de ceux qui ont lutté dans l'ombre. Les «résistants» ou, suivant le lexique de *Mille Plateaux*, les «nomades», habitent un espace lisse où les frontières sont inexistantes. L'État, quant à lui, stratifie et divise son

territoire non seulement pour en montrer les limites externes, mais aussi pour régler les mouvements intérieurs et mieux les gouverner. Il y a une rivalité constante entre les gestionnaires d'États et les nomades. Les uns cherchant à exercer un contrôle sur les flux migratoires, les autres, à suivre leur instinct apatride. «Une des tâches fondamentales de l'État, écrivent Deleuze et Guattari, c'est de strier l'espace sur lequel il règne. [...] Non seulement vaincre le nomadisme, mais contrôler les migrations, et plus généralement faire valoir une zone de droits sur tout un «extérieur», sur l'ensemble des flux qui traversent l'œcumène». ¹³ Il y a nécessité pour le nomade de lutter avec les appareils étatiques de capture et de sédentarisation. Le nomade doit inventer des machines de guerre qui constituent autant d'outils de lutte à la territorialisation. La machine de guerre est au nomade ce que l'État est au despote. ¹⁴

Qui dit nomade dit aussi peuple nomade. Les nomades partagent un instinct grégaire. Qu'en est-il de cet ensemble de nomades? On sait qu'il s'agit d'un groupe de résistants. Mais dans un contexte où l'idéologie néo-libérale devient de plus en plus dominante, où peut bien résider ce groupe de nomades apatrides? Réponse de Deleuze: ce peuple est absent. C'est même ce qui manque le plus.

Le peuple manque

Deleuze revient fréquemment sur le thème d'un peuple qui n'existe pas encore. S'agit-il d'un espoir ou d'une annonce? D'un rêve utopique ou d'une prophétie? Deleuze ne prétend pas innover avec cette idée d'un peuple manquant. Tous ceux qui ont été sensibles à l'absence du peuple et dont Deleuze se réclame, proviennent du champ artistique: le poète Mallarmé et le peintre Paul Klee, ¹⁵ le dramaturge Carmelo Bene ¹⁶ et quelques cinéastes d'après-guerre. ¹⁷ Mais c'est d'abord et surtout à partir de Kafka que se déploie l'analyse deleuzienne du peuple absent. Kafka, véritable visionnaire malgré son modeste statut d'employé de bureau, situé à la croisée des cultures tchèque, allemande et yiddish, est l'un des écrivains du XX^e siècle à avoir remué avec le plus d'endurance les consciences politiques. Certains analystes ont même vu dans la tenue de deux séries de conférences organisées au cours des années 1960 en Europe de l'Est, et visant à libérer Kafka de son interprétation anti-socialiste, l'une des causes du Printemps de Prague. ¹⁸

C'est à partir d'une note issue du journal de Kafka que Deleuze explique sa conception d'un peuple manquant. Voici cet extrait:

La littérature est moins l'affaire de l'histoire littéraire que l'affaire du peuple. [...] Quand bien même l'affaire individuelle serait parfoi méditée tranquillement, on ne parvient pourtant pas jusqu'à

ses frontières, où elle fait bloc avec d'autres affaires analogues; on atteint bien plutôt la frontière qui la sépare de la politique, on va même jusqu'à s'efforcer de l'apercevoir avant qu'elle ne soit là, et de trouver partout cette frontière en train de se resserrer. [...] Ce qui, au sein des grandes littératures, se joue en bas et constitue une cave non indispensable de l'édifice, se passe ici en pleine lumière. ¹⁹

Pour Kafka, la littérature qui parvient à dépasser l'expression individuelle en prenant l'affaire d'un peuple apatride en main constitue le plus sûr moyen de faire de la politique. Une telle littérature n'est plus l'œuvre d'un sujet, mais celle d'une collectivité. Elle exprime des «agencements collectifs d'énonciation». ²⁰ Cette littérature d'un peuple en formation est qualifiée par Kafka de mineure. ²¹ Les «agencements collectifs d'énonciation» ne sont donc pas le fruit d'une délibération. Ils excèdent le domaine privé sans se replier sur la sphère publique. Le problème avec l'espace public, ce n'est pas seulement qu'il ne soit pas ouvert à tous et que certains groupes en soient exclus. Mais c'est surtout qu'il nie ou ignore le niveau pré-langagier de l'expérimentation des puissances déterritorialisantes qui échappent par nature à la rationalité discursive. Deleuze ne croit pas qu'il faille élaborer un modèle institutionnalisé et toujours plus performant de «mise entre parenthèses» des inégalités sociales et développer, pour le discours public, des structures inclusives plus aptes à définir le bien commun. La sphère publique demeure toujours un espace de domination. Le déploiement d'un contre-espace public, ou d'un espace parallèle de discussion, est confronté aux mêmes insuffisances. Publics ou contre-publics, les discours rationnels recherchent une transcendance dans l'immanence (une loi, un ordre, une norme, une constitution, etc.), et ratent l'expérimentation immanente des forces impersonnelles de déterritorialisation. Les «agencements collectifs d'énonciation» déjouent les insuffisances associées à l'égoïsme de la sphère privée et à la transcendance de la sphère publique en parlant non pas au nom de, mais pour un peuple de nomades destiné à n'être jamais constitué en État-nation.

Les rapports établis par Kafka entre la politique et la littérature fournissent le principal motif d'existence au peuple absent qui doit s'inventer une langue mineure et résistante face à la langue dominante. La langue majeure organise les devenirs en lançant des mots d'ordre, en imposant les limites à un territoire en plus d'étouffer toute capacité de résistance au présent. Et la langue du régime démocratique remplit aujourd'hui le rôle de langue majeure. C'est aux énoncés démocratiques à prétention universelle auxquels il faut résister. «*Nous manquons de résistance au présent*», soulignent Deleuze et Guattari qui poursuivent,

«L'art et la philosophie se rejoignent sur ce point, la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent, comme corrélat de la création. [...] Les démocraties sont des majorités, mais un devenir est par nature ce qui se soustrait toujours à la majorité».²² Kafka incarne de manière paradigmatique l'idée d'une résistance au présent par une littérature dépourvue de toute volonté de domination. Il ne réclame pas la venue d'un peuple nouveau formé de révolutionnaires en mesure de renverser les grandes machines sociales et diaboliques qui se profilent à l'aube du XX^e siècle, à savoir l'Amérique capitaliste, la Russie bureaucratique et l'Allemagne nazie. Si Kafka n'adopte à aucun moment un ton foncièrement destructeur par rapport aux réalités qu'il décrit, c'est parce qu'il ne croit pas à l'idée d'un nouveau départ. Dans ses nouvelles et ses romans, Kafka ne s'identifie à aucun parti existant, ni même en voie d'exister, et il ne manifeste aucun désir révolutionnaire fondé sur une doctrine prédéterminée. Et c'est précisément là où réside la force d'engagement de Kafka qui fut sensible aux principales tendances politiques émergentes de son temps tout en annonçant l'aspect totalitaire de chacune d'elle. Il dénonce la nature répressive des grandes innovations idéologiques de son siècle pour mieux faire entendre la voix d'un peuple manquant, d'une collectivité dont la grandeur réside précisément dans une incapacité à faire de la politique de masse. Comme si la seule politique valable ne pouvait surgir que des marges de l'exclusion là où une réelle émancipation, une libération des puissances, devient possible.

À l'instar de Benjamin et Adorno, l'art constitue pour Deleuze un moyen de résistance privilégié.²³ Deleuze est fasciné par les artistes lorsqu'ils parviennent à établir une connexion entre l'art et la politique tout en prenant leur distance par rapport aux opinions majoritaires de leur époque. «La race appelée par l'art ou la philosophie, écrivent Deleuze et Guattari, n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure».²⁴ Pas de surprise si Deleuze voue une si grande admiration au peuple apatride des Palestiniens privé d'un territoire délimité.²⁵ Pas de surprise non plus lorsque Deleuze condamne l'idéologie des droits de l'homme ultimement associée selon lui à la protection des droits des entrepreneurs occidentaux sans égards pour les créations singulières. «Les droits, écrivent Deleuze et Guattari, ne sauvent ni les hommes ni une philosophie qui se reterritorialise sur l'État démocratique. Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme [...] [ils] ne disent rien sur les modes d'existence immanents de l'homme pourvu de droits».²⁶ C'est précisément cet état d'exception auquel la langue mineure tente de donner des droits.

Le cinéma moderne, lorsqu'il devient politique, a aussi la capacité de montrer le peuple manquant constitué de résistants singuliers.²⁷ L'une

des principales différences entre le cinéma classique de la première moitié du siècle et le cinéma moderne est de nature politique. Le cinéma d'Eisenstein montre un peuple en pleine révolution. Rassemblements, coups d'État, renversements de pouvoir, prise d'assaut de palais présidentiels, etc. Ces actions sont au cœur du cinéma révolutionnaire d'Eisenstein. Le premier cinéma américain, à travers les œuvres de Griffith et le western, est également parvenu à filmer la création d'une nouvelle société. Ce qui contraste avec le cinéma engagé d'après-guerre où le peuple a disparu. Des cinéastes comme Straub, Godard et le québécois Pierre Perrault ne montrent plus le peuple en action, mais des individus isolés pour qui, un peu à la manière de Kafka, la frontière entre le politique et le privé est abolie. Ils ne s'agitent plus collectivement, mais ils expérimentent individuellement l'absence d'un sens collectif institutionnalisé, nationalisé et étatisé. Le cinéma politique moderne ne montre plus la révolution à l'œuvre, mais plutôt l'impossibilité de faire naître une nation identitaire et homogène.

Il n'y a pour Deleuze de «grande politique», pour reprendre l'expression de Nietzsche, que lorsque des singularités non encore organisées comme peuple se trouvent au milieu d'un processus de création. Dans un tel contexte, le désir politique persiste tout en sachant que les révolutions et la quête d'un nouvel ordre immuable ouvrent inévitablement sur la formation d'un État despotique. C'est dans l'assomption de cette tension entre désir de création d'un peuple et danger de la formation d'État que réside le plus grand défi posé par la pensée politique deleuzienne. En d'autres termes: «trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti et de l'appareil d'État».²⁸

Aucun rêve d'émancipation absolue ne sous-tend le projet politique deleuzien. La politique, à l'instar de la philosophie, est un processus de création dépourvu de toute finalité. De la lecture de Foucault, Deleuze retient ceci que les machines de pouvoir changent constamment de forme tout en poursuivant toujours les mêmes visées répressives.²⁹ Les dispositifs de souveraineté du XVIII^e siècle ont été combattus pour donner naissance aux dispositifs disciplinaires du XIX^e siècle et leurs mécanismes de répression carcéral, asilaire et hospitalier. Ces moyens d'exercer le pouvoir ont à leur tour subi une mutation pour ouvrir sur les sociétés de contrôle adaptées au seuil de tolérance des populations.³⁰ L'homme est aujourd'hui l'objet d'une surveillance constante de la part de son banquier qui connaît à tout moment l'état de son portefeuille, de son employeur qui assure la rentabilité de son entreprise en gérant des programmes de formation continue destinés à ses employés et visant à accroître la productivité, et des agences de marketing qui épient les moindres habitudes de vie des populations pour mieux créer de

nouveaux besoins de consommation. À quoi on peut ajouter les nouvelles avenues offertes aux compagnies d'assurance par le décodage du génome humain et les publicités interactives diffusées dans nos foyers, sur petits écrans, en fonction des habitudes de consommation. Le peuple deleuzien en est un de créateurs qui résistent au présent, aujourd'hui placé sous la signe d'un contrôle permanent, et qui devra encore se confronter à de nouvelles situations aussi honteuses qu'indignes. L'art politique, lorsqu'il crée un nouveau langage pour un peuple non formé devient le témoin de cet effort de résistance en plus d'esquisser de nouveaux modes de vie possibles et indépendants des énoncés majoritaires institutionnalisés. Par contraste avec les révolutions meurtrières et les formations d'États non moins impitoyables, même et surtout dans les sociétés favorables à la mondialisation de l'État démocratique, l'art politique deleuzien, celui qui est le mieux en mesure de générer une «figure universelle possible de la conscience minoritaire»³¹ ne fait jamais du sang des hommes le prix à payer pour son droit à l'existence.

Les contestataires médiatisés appartiennent-ils à une telle conscience minoritaire? Si les altermondialistes et autres résistants visibles à la mondialisation de l'économie de marché (Human Rights Watch, Amnistie Internationale, etc., qui sélectionnent souvent leurs interventions en fonction de la présence médiatique...) ne constituent pas une minorité réelle pour Deleuze, c'est parce que leur existence demeure déterminée par rapport à l'étalon majoritaire formé par le pouvoir dominant. Deleuze distingue la minorité comprise comme un «état de fait» et le «devenir-minoritaire».³² Contrairement à la minorité établie et visible, le devenir-minoritaire est toujours en train de se faire. Tandis que les médias simplifient la réalité des luttes sociales en opposant le Nord au Sud, le tiers monde aux pays riches, les terroristes et les démocrates, etc., Deleuze affirme: «Chacun a un Sud et un tiers monde».³³ Ce qui, bien sûr, demeure imperceptible et échappe à toutes les caméras d'information de même qu'aux discours des états de fait minoritaires.

Le militantisme sans parti de Deleuze prend non seulement le contre-pied de la formation des États de pouvoir, mais il conserve aussi son indépendance vis-à-vis de la résistance militante organisée et des organismes parallèles, avatars de l'idéal identitaire. Le personnage du déserteur de l'État, libre dans l'expression de puissances non dominatrices et opposé à toute volonté de contrôle, auquel la micropolitique deleuzienne tente de reconnaître les droits, trouve une légitimité dans un monde où l'option de la violence contre l'ordre établi et celle de la compromission avec les pouvoirs en place semblent aussi peu convaincantes. Les modes d'existence des acteurs de la micropolitique planent quant à eux au-dessus de la mêlée; ils ouvrent sur des revendications particulières qui ne correspondent jamais aux programmes et aux

engagements connus. C'est donc à une position aussi exigeante qu'originale à laquelle nous convie Deleuze à une époque où les sommets internationaux et les manifestations souvent brutales et parfois sanglantes qui les accompagnent sont appelés à se multiplier sans que les actions menées par les partis en présence, de part et d'autre du «périmètre de sécurité», n'arrivent à persuader de la pertinence d'une (re)-définition du concept de démocratie sur laquelle tous aujourd'hui se rabattent aveuglément. Deleuze ne cherche pas un moyen d'unifier le peuple manquant dans le pouvoir d'un *demos*. Il se demande plutôt si les dirigeants et les résistants (les états de fait minoritaires) sont prêts à troquer leur volonté de pouvoir et de domination contre une volonté de puissance immanente.

Les décisions politiques et la résistance médiatisée demeurent, du point de vue deleuzien, prisonnières d'un système de représentation où le scénario normalisé demeure toujours prévisible: les uns tentent d'imposer leur loi tandis que les autres s'assemblent pour mieux protester contre l'ordre établi. Les corps affectifs atteignent leur pleine capacité d'expression en échappant aux valeurs reconnues et en étant soustraits à toute forme définie d'organisation afin d'expérimenter les potentialités du désir et construire un continuum de variations affectives indépendant des systèmes de pouvoir. Ainsi, le militantisme singulier de Deleuze entraîne la théorie générale de l'État vers une éthique comme expérimentation des modes de vie particuliers.³⁴ Ce qui ouvre sur une nouvelle configuration des solidarités où les devenirs-minoritaires combattent *avec* les forces vitales irréductibles à tout parti politique connu, qu'il s'agisse de celui des démocrates, de la résistance organisée ou des anarchistes.

La politique deleuzienne n'entretient aucun rapport avec la réalité des partis en présence. En effet, plusieurs textes laissent penser que la réalité politique n'est pour Deleuze qu'une sorte d'œuvre d'art en formation continue où l'existence de la collectivité est sublimée pour mieux s'accorder à la parole et au geste créateurs. Toutefois, cette esthétisation trop rapide de la politique deleuzienne cache un motif plus profond et authentiquement lié à la *polis*. La politique deleuzienne résiste à tous les empires, refuse d'encourager l'activisme organisé, affiche un mépris pour les libertés individuelles «égocultrices» et dénigre la société des lois universelles à prétention cosmopolite. Cette position rejoint-elle celle des défenseurs de la collectivité des différences? Nous pensons ici à Maurice Blanchot qui pense la communauté dans les termes d'une «mutualité profondément irréciproque», à la communauté constituée de «singularités disparates» pensée par Jean-Luc Nancy, et à Giorgio Agamben chez qui la communauté est composée de «singularités quelconques sans identités prédéfinies».³⁵ Qu'en est-il du peuple de nomades deleuziens? Il ne semble pas qu'il s'agisse d'un tel vivre en commun

unitaire et idéalement respectueux de toutes les différences. Deleuze se démarque de la nouvelle pensée de la communauté «unie dans la différence» en accordant, dans un geste encore une fois nietzschéen, une valeur plus grande aux êtres d'exception qu'aux défenseurs de l'ultime tolérance. Ces être singuliers, qui ne cherchent ni à connaître le vrai (savoir), ni à exercer la domination (pouvoir), cyniques à plusieurs égards,³⁶ sont complètement émancipés vis-à-vis du rêve romantique de re-composition de l'unité par la suture des parties hétérogènes:

Nous sommes à l'âge des objets partiels, écrivent Deleuze et Guattari, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels des morceaux de la statue antique, attendent d'être complétés et recollés pour composer une unité qui est aussi bien l'unité d'origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords.³⁷

Il est facile de définir le peuple fragmenté dont parle Deleuze à la négative: il est non démocratique, agit par delà le bien et le mal, ne défend aucun impératif catégorique, n'entretient aucun projet constitutionnel, n'est soumis à aucune loi définie, ignore le consensus, le bon sens, le bien commun, la vertu, la raison communicationnelle et la juste discussion comme moyen de résoudre les conflits. Est-ce alors la loi du «chacun pour soi» qui prévaut? Pas exactement, car les membres (virtuels) du peuple absent sont aussi en mesure de produire des liens entre eux: «Non pas même un puzzle, écrit Deleuze, dont les pièces en s'adaptant reconstruiraient un tout, mais plutôt comme un mur de pierres libres, non cimentées, où chaque élément vaut pour lui-même et pourtant par rapport aux autres».³⁸ L'intempestivité du peuple non formé s'exprime dans le fait que les singularités qui le constituent entretiennent de profondes relations sans être obligatoirement contemporaines les unes des autres. Ces êtres singuliers surgissent à diverses époques et en des contrées souvent lointaines, en provoquant des rencontres parfois virtuelles à travers lesquelles est expérimentée l'absence de norme pré-définie et de système universel des valeurs. La politique deleuzienne est foncièrement intempestive. Ainsi Kafka le déserteur au milieu des empires judaïque et allemand prenant sa ligne de fuite devant le fascisme, le stalinisme et l'américanisme qui frappent à la porte,³⁹ Straub et Huillet qui défendent une écriture cinématographique artisanale destinée au peuple oublié par la nouvelle économie de marché,⁴⁰ et peut-être aussi quelques-uns d'entre-nous lorsque nous parvenons à faire surgir des puissances encore absentes et indépendantes du nouvel ordre mondialisé

et/ou des organisations terroristes. Cet ensemble non totalisable, ce mur de briques non cimenté, voilà à quoi pourrait ressembler le peuple manquant qui, heureusement peut-être, demeure éternellement à constituer.

beaulieual@hotmail.com

Notes

1. Gilles Deleuze, «Je me souviens», *Nouvel Observateur* 16–22 novembre 1995, 115 (non repris dans *Deux régimes de fous*).
2. Deleuze, «Nous croyons au caractère constructiviste de certaines agitations de gauche», *Recherches* no. 30, novembre 1977, 149–50 (non repris dans *Deux régimes de fous*).
3. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981), 134 et suiv.
4. Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990), 233; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 103.
5. «Sur capitalisme et schizophrénie. Entretien avec Félix Guattari et Gilles Deleuze», *Revue L'Arc* no. 49, 1972, 52. Repris dans Deleuze, *Pourparlers*, 33.
6. Voir, entre autres, l'entretien de Deleuze et Guattari paru dans *L'Arc* no. 49, 54. Repris dans Deleuze, *Pourparlers*, 38.
7. K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande* (Paris: Éditions sociales, 1970), 120; F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (Paris: Éditions sociales, 1983), 281–6.
8. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, tome 1, §472; F. Nietzsche, *Aurore*, §179.
9. Deleuze, *Pourparlers*, 233; Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 101–2.
10. Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris: Minuit, 1972), 263–4.
11. Deleuze, *Deux régimes de fous* (Paris: Minuit, 2003), 125.
12. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux* (Paris: Minuit, 1980), 490.

13. Ibid., 479.
14. Ibid., chap. 12.
15. Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, 427; Deleuze, *L'Image-temps* (Paris: Minuit, 1985), 283 n. 41.
16. Deleuze, «Le théâtre et sa politique», dans G. Deleuze et C. Bene, *Superpositions* (Paris: Minuit, 1979).
17. Deleuze, «Cinéma et politique», dans *L'Image-temps*.
18. Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris: Minuit, 1975), 85 n. 3; voir aussi A. Liehm, «Franz Kafka dix ans après», *Les Temps Modernes* juillet 1973, no. 323 bis.
19. F. Kafka, journal du 25 décembre 1911, cité dans Deleuze et Guattari, *Kafka*, 31–2.
20. Deleuze et Guattari, *Kafka*, 33 et 145; *Mille plateaux*, 13, 51, 101, 112, 163, et 181. Déjà *L'Anti-Œdipe* (326), sans se référer à Kafka, avait produit cette idée d'un agent collectif d'énonciation et d'une personne sociale.
21. Toujours dans le journal de Kafka daté du 25 décembre 1911.
22. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 104.
23. La pensée politique de Deleuze s'accorde sur plusieurs points avec la première génération de l'école de Francfort. Les positions suivantes leur sont communes: ancrage social de la philosophie, une certaine passion marxiste, réhabilitation de la rationalité conceptuelle, l'art comme moyen de résistance et d'expression des contradictions sociales, nécessité de résister au temps présent. La philosophie deleuzienne a une affinité encore plus grande avec la pensée d'Adorno si l'on ajoute la ferveur partagée pour la «non identité» et le caractère incommensurable de l'expérience artistique. Deleuze considère comme des malentendus, en partie valables pour les interprétations de son œuvre, les rapprochements établis entre Foucault et l'école de Francfort. Voir «Qu'est-ce qu'un dispositif?», dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* (Paris: Seuil, 1989). Deleuze et Foucault se méfient des représentants de l'école de Francfort lorsqu'ils assimilent les créations individuelles à des considérations trop générales liées à la définition d'un projet global d'émancipation.

24. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 104–5.
25. Deleuze, «Les Indiens de Palestine», *Libération* 8–9, mai 1982; «Grandeur de Yasser Arafat», *Revue d'études palestiniennes* no. 10, hiver 1984. Repris dans *Deux régimes de fous*, 179–84 et 221–5.
26. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 103. Déjà Marx et Nietzsche prenaient position contre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1793. Alain Badiou dénonce lui aussi le caractère trop général des droits de l'homme dans la mesure où ils sont incapables de penser les situations singulières. Voir *L'éthique. Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993). Ailleurs, A. Badiou pense une politique militante sans parti similaire à certaines positions deleuziennes. Voir *Abrégé de métapolitique* (Paris: Seuil, 1998), 137–8.
27. Deleuze, *L'Image-temps*, 281–91.
28. Deleuze, «Pensée nomade», dans *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, 10/18, 1972, 174. Repris dans *L'île déserte et autres textes* (Paris: Minuit, 2002), 362.
29. Deleuze, «Foucault, historien du présent», *Magazine littéraire* no. 257, septembre 1988, 51–2; «Qu'est-ce qu'un dispositif?», dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, 185–95; «Désir et plaisir», *Magazine littéraire* no. 325, octobre 1994.
30. Kafka se serait installé à la frontière de ces deux types de société. Voir Deleuze, *Pourparlers*, 243.
31. Deleuze, «Philosophie et minorité», *Critique* no. 369, février 1978, 154–5.
32. Deleuze et Bene, *Superpositions*, 128–9.
33. Ibid., 127.
34. Ce que démontre également Philippe Mengue dans «Gilles Deleuze et la grandeur du mineur» paru dans *il Particolare* no. 1, 1999. Mengue y dénonce le caractère guerrier et tyrannique du régime sur lequel la micropolitique deleuzienne risque de déboucher. Pour contrer ce danger et créer du «lien social», l'auteur suggère de renouer avec le concept de démocratie et l'idée des droits de l'homme trop rapidement évacués du système deleuzien. Il demeure possible, selon Mengue, de penser un plan

d'immanence politique fondé sur un idéal de communication et de discussion argumentée. Mais les aveux d'une certaine infidélité à l'égard de la pensée de Deleuze ne suffisent pas à nous convaincre de la possibilité d'un prolongement de la micropolitique deleuzienne dans cette direction. Voir aussi P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie* (Paris: Harmattan, 2003).

35. M. Blanchot, *La communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1983); J. Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Bourgois, 1986); G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque* (Paris: Seuil, 1990).

36. Nous pensons ici au dernier Foucault qui comparait, en référence à Husserl de la *Krisis*, les cyniques aux «fonctionnaires de l'humanité». Voir le cours au Collège de France intitulé *Le courage de la vérité* (1983–1984) dont la version audio est conservée aux archives de l'IMEC (document 69).

37. Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 50.

38. Deleuze, *Critique et clinique* (Paris: Minuit, 1993), 110.

39. Deleuze et Guattari, *Kafka*, 74.

40. J.-M. Straub défend lui aussi le peuple manquant contre le peuple nouveau. Voir *Rencontres avec Jean-Marie Straub et Danièle Huillet* (Paris: École régionale des beaux-arts, 1995), 46.