

# Rhizome/Relation, Chaosmose/Chaos-monde

MANOLA ANTONIOLI, *Collège international de philosophie*

## Rhizome/Relation

Les concepts créés par Deleuze et Guattari peuvent (et doivent) être utilisés pour interpréter l'actualité de la philosophie, des sciences, des arts et de la politique. Dans cette perspective, cet article voudrait s'inscrire dans le cadre du débat contemporain sur les «différences culturelles» et sur la nécessité d'inventer une nouvelle approche du problème de l'identité, une (des) identité(s) multiples et transversales, qui se situent en dehors de toute pensée de *l'identique*.

À partir de la pensée de Deleuze et Guattari, l'écrivain et essayiste martiniquais Édouard Glissant a développé une philosophie de la Relation et une réflexion sur le «devenir-monde» contemporain. À l'aide de quelques-uns des outils de pensée forgés par ces trois auteurs (rhizome, relation, chaosmose, chaos-monde, etc.) je me propose donc d'interroger la multiplicité des espaces, des territoires, des identités et des appartenances qui s'ouvrent à nous et les devenirs de la politique et de la société annoncés par les mutations en cours dans l'horizon de la «mondialité».

Le rhizome décrit par Deleuze et Guattari s'oppose à la racine, mais n'exclut pas nécessairement tout enracinement ou toute territorialisation; le rhizome est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, et cette étrange figure philosophique devient chez Glissant le point de départ d'une réflexion autour de l'identité, ou mieux de la multiplicité des formes d'appartenance et d'identité possibles: «La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre».<sup>1</sup> Dans *Poétique de la Relation*<sup>2</sup>, Glissant évoque également l'éloge du nomadisme présent dans les oeuvres de Deleuze et Guattari pour tracer une typologie et une histoire du nomadisme, dans ses rapports avec la racine. Il existe un nomadisme circulaire, qu'il décrit comme une forme de sédentarité impossible, non pas une jouissance et une affirmation de liberté, mais une manière d'obéir à des contingences contraignantes: le nomadisme ne sert en ce cas qu'à assurer la survie d'un groupe qui dispose de peu de ressources. Il a existé aussi, dans l'histoire, le nomadisme envahisseur des Huns, des Vandales, des Wisigoths ou des Conquistadores, qui visait à conquérir des terres par extermination de leurs occupants. Les descendants de ces peuples nomades ont fini par se

stabiliser et se sédentariser dans les territoires conquis: «Le nomadisme en flèche est un désir dévastateur de sédentarité»<sup>3</sup>.

D'après Glissant, la dimension d'intolérance et d'exclusion liée à l'idée de racine et d'enracinement n'est pas encore affirmée à ce stade de l'histoire: dans le nomadisme circulaire le rapport à la terre est encore trop immédiat, dans le nomadisme des envahisseurs la terre n'est dans un premier temps qu'un espace qu'il faut traverser et piller. Le sentiment d'une identité collective se fonde sur l'alliance entre une lignée, une mémoire collective et un territoire, et il ne peut s'affirmer à travers les siècles que par l'intermédiaire d'une opération poétique (réalisée dans l'épopée ou la parole révélée), par laquelle des peuples essaient de légitimer leur droit à la possession d'un territoire. Paradoxalement, les livres fondateurs de communauté (Glissant cite l'Ancien Testament, l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Enéide*, les épopées africaines) sont des livres d'exil et d'errance, qui ne disent la communauté qu'à travers l'échec au moins partiel et apparent de son enracinement, qui ne cessent de mettre en question la légitimité de la possession d'un territoire qu'elles visent pourtant à fonder.

Même dans l'Antiquité occidentale, l'identification se fait encore à une culture et à une civilisation et pas encore à une nation; mais c'est pourtant en Occident que la racine se fige à travers l'idée de nation et qu'elle s'inscrit dans un devenir d'expansion, aspire à exclure l'altérité dans une pulsion totalitaire qui a ensuite essaimé sur le monde entier, parce que la plupart des nations issues de la colonisation se sont formées à leur tour autour de la racine et l'enracinement identitaire.

Dans ce contexte, l'exil est toujours ressenti comme un manque (manque d'une nation, d'un territoire et d'une langue réputés uniques et fondateurs), et l'errance ne peut se réduire qu'à une dimension d'aventure personnelle ou artistique. Actuellement, une nouvelle dimension de l'errance, comme aventure collective et quotidienne et non plus seulement individuelle ou exceptionnelle, se dégage de la décomposition progressive des États-nations qui se produit sous nos yeux et s'inscrit dans les nouvelles identités qui partout sont en train de s'affirmer. Dans cette perspective, le déracinement peut paradoxalement concourir à la définition d'une identité. L'errance ne procède plus toujours d'un renoncement, ni d'une frustration vis-à-vis d'une situation d'origine que l'on est contraint d'abandonner, et la notion de rhizome nous «porte à savoir que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la Relation».<sup>4</sup>

Cette approche de la question identitaire peut être aisément accusée d'effacer les différences et les conflits, et de prôner un idéal de nomadisme, métissage, créolisation et hybridation qui semble trop compatible avec ce qu'impose aujourd'hui la globalisation. En effet, dans le

contexte actuel du capitalisme avancé, le nomadisme, la mobilité, les appartenances multiples sont exaltés et proposés comme des modèles d'existence pour les élites occidentales mondialisées, au point que l'une des formes possibles d'exclusion dans le monde contemporain serait plutôt la sédentarisation forcée de populations entières, qu'on empêche d'entrer physiquement dans les pays les plus développés et qui n'ont pas les moyens financiers pour accéder à l'espace virtuel sans frontières d'Internet.<sup>5</sup>

Pour les émigrés, les réfugiés, les exilés, les apatrides et les personnes déplacées de tous les pays, l'appartenance et l'identité doivent toujours être renégociées, et cette errance fondamentale génère plutôt le désir d'une identité stable, d'un enracinement définitif, d'appartenances bien définies. Le sociologue Zygmunt Bauman, par exemple, a décrit et analysé dans ses nombreux ouvrages le temps accéléré, la vie dans le déplacement, la rencontre de l'étranger sous toutes ces formes dans l'expérience contemporaine, et a mis l'accent sur les conséquences dramatiques de ces phénomènes sur la vie des individus et des populations les plus démunis de la planète, incapables de faire face au rythme extrêmement rapide de ces changements.<sup>6</sup> Selon Bauman, les processus de mondialisation produisent les figures opposées et complémentaires du «touriste» et du «vagabond». Dans la modernité, le vagabond «errait à travers des lieux colonisés; c'était un vagabond parce qu'il ne pouvait coloniser aucun endroit comme les autres le firent avant lui. Nombreux étaient les gens installés, peu nombreux les vagabonds».<sup>7</sup> Dans ce qu'on a désormais l'habitude d'appeler «la postmodernité», ce rapport est inversé: les résidents peinent à trouver des endroits dans lesquels ils pourraient «être à leur place», et les vagabonds — par choix ou par nécessité — sont de plus en plus nombreux. Mais, dans ce «vagabondage universel», il faut distinguer le rôle valorisé du «touriste» (qui veut s'immerger dans le bizarre et l'étrange pour échapper à la fixité et à la monotonie du «chez-soi», mais qui a toujours un ou plusieurs «chez-soi» auxquels il peut faire retour), et l'étranger sans domicile et sans patrie, privé de tout «chez-soi» sécurisant, perçu comme un ennemi et une menace potentielle par tous ceux qui peuvent encore disposer d'un «espace défendable», un endroit doté de frontières sûres et de plus en plus efficacement gardées, dans une surenchère sécuritaire.

Mais, d'après Glissant, le savoir de la Relation s'étend même à ceux qui sont obligés de demeurer ou astreints au «vagabondage» pour des raisons économiques ou politiques, puisque la perception et le désir du reste du monde sont désormais accessibles à tous et que la déstabilisation de toute appartenance et de toute identité unique est un processus irréversible. La résistance à l'oppression et à l'exploitation n'aura pas lieu par une reterritorialisation désormais impossible sur des identités

«pures» ou «originaires», mais en poussant encore plus loin les processus d'hybridation, de métissage, de mise en relation déjà existants, jusqu'à parvenir à une forme de «créolisation achevée» où chaque communauté, sans être assimilée à un modèle prétendument supérieur, pourrait vivre et concevoir la relation avec les autres.

Les États-Unis, par exemple, sont un pays de multiculturalisme, mais pas encore de créolisation, parce que les communautés vivent encore sur le mode de la séparation, alors qu'en France le modèle d'intégration forcée et d'assimilation empêche et retarde toute créolisation réelle dans la société: penser la créolisation impliquerait de dépasser le dualisme entre le modèle communautaire américain et le modèle républicain français de l'intégration, en direction peut-être de formes multiples, provisoires, temporaires de citoyenneté. En ce sens, il est insuffisant d'opposer un «droit du sol» au «droit du sang»: le droit du sol dérive encore de l'idée d'un territoire délimité par ses frontières et «légitimement» attribué à une seule communauté. Glissant n'ignore pas la violence qui agite le monde, qu'il interprète comme «la réponse qu'opposent les sociétés à l'immédiateté des contacts, exacerbée par la brutalité des agents d'éclat de la communication. On ne renonce pas si facilement aux confortables plages temporelles qui jadis permettaient de si insaisissables transformations».<sup>8</sup> Beaucoup de ces conflits sont liés à la persistance du mythe sacré de l'identité-racine, qui ne produit plus que des actions meurtrières. L'identité est et sera de plus en plus tributaire de la façon dont une société participe de la relation globale et s'inscrit dans sa vitesse, elle «n'est plus seulement permanence, elle est capacité de variation, oui, une variable, maîtrisée ou affolée».<sup>9</sup> On assiste de plus en plus à la création d'ensembles géoculturels, qui s'agrègent par rencontres et proximité, et qui changent assez rapidement. Ils ne cessent de varier dans l'horizon de la Relation, dans une interdépendance inévitable aujourd'hui dans le monde entre des pays qui pouvaient autrefois limiter et circonscrire leurs contacts. Cette interdépendance ne sera pas réglée par l'abolition violente ou imposée de toutes les différences, les identités et les enracinements, ni par des indistinctions amalgamées, mais par des écarts déterminants: il s'agit d'abord de définir les indépendances, pour qu'ensuite l'interdépendance généralisée puisse se révéler féconde. Les conséquences les plus dramatiques des interdépendances concernent les mouvements migratoires: la persistance anachronique d'une conception enracinée de l'identité contraint souvent les immigrés à des exercices impossibles de conciliation entre leur ancienne et leur nouvelle appartenance, ou à l'oubli forcé de leurs origines qui ne peut que susciter des ressentiments, des hostilités et des conflits.

Il existe donc pour Glissant deux variantes d'une pensée de l'identité: *l'identité-racine* (qui a des racines mythiques et qui est fondée sur l'idée

d'une filiation légitime qui assure la possession d'une terre, qui devient par là un territoire national), et une *identité-relation*, (qu'il s'agirait aujourd'hui d'affirmer et de défendre), qui naît des contacts aux résultats imprévisibles entre les cultures, qui circule dans une étendue et qui n'est pas enracinée dans un territoire unique. La difficulté logique de concevoir jusqu'au bout l'idée de Relation consiste dans sa nature intransitive: il ne s'agit pas de penser une relation entre deux ou plusieurs termes déjà définis ou institués, il n'y a pas d'élément primaire ou originaire qui entre dans la Relation, «puisque celle-ci définit les éléments ainsi joués en même temps qu'elle les émeut (les change)».<sup>10</sup>

Mais la Relation ne se confond ni avec les cultures dont nous parlons, ni avec l'économie de leurs rapports internes, ni avec la projection de leurs rapports externes, ni même avec ces insaisissables qui naissent de l'intrication de tous les rapports internes à tous les rapports externes possibles. Et pas davantage avec l'accident merveilleux qui surviendrait en dehors de tout rapport, connu inconnu, dont le hasard serait l'aimant. Elle est tout cela en même temps.<sup>11</sup>

### Chaosmose/Chaos-monde

À côté d'un paradigme végétal (le rhizome, la racine), on trouve dans l'oeuvre d'Édouard Glissant une théorie du chaos-monde, qui s'inspire d'un «imaginaire scientifique». Son point de vue est celui, périphérique, de la mer Caraïbe, lieu historique de rencontres et de créolisations multiples. De cette expérience linguistique et culturelle, il déduit l'existence d'un processus de créolisation des langues et des cultures du monde qui avance de manière chaotique, à travers la guerre, les conflits, les heurts de l'émigration, de la domination et de la globalisation économique. Le chaos-monde est constitué par le choc, l'intrication, les répulsions, les attirances et les conflits entre les cultures des peuples dans la totalité-monde en voie de constitution aujourd'hui. Tout cela n'advient pas de façon «chaotique» dans l'acception ordinaire du terme, comme absence de tout ordre et de toute forme, mais dans l'espace d'une Relation qui produit des ordres éphémères, des différenciations transitoires, imprévisibles, et toujours en train de se reconfigurer autrement. Le chaos-monde est caractérisé par deux dimensions temporelles inédites: les contacts entre cultures se font désormais de façon presque immédiate et avec un retentissement immédiat, et en même temps «les humanités» qui peuplent le monde vivent plusieurs temporalités différentes, qu'on ne peut plus réduire à une histoire linéaire. Les fractures et les discontinuités ainsi produites constituent un système chaotique et

imprédictible, caractérisé par de multiples variables et par une variable temps elle-même multiple.

Dans ce contexte, par exemple, il n'a pas de sens de continuer à présenter l'Occident comme le lieu du progrès technologique et scientifique, des droits de l'homme, de la raison universelle, de la liberté de jugement, en l'opposant au fanatisme et au fondamentalisme de l'Islam ou aux archaïsmes d'autres cultures, puisque dans toute culture coexistent des composantes temporelles très diverses et que la technologie la plus avancée n'exclut plus la persistance de croyances et de modes de vie hérités de la nuit des temps. Les trois religions monothéistes portent chacune leurs fondamentalismes; en ce sens, l'Islam est historiquement une des composantes de l'Occident et d'une pensée de l'Un qui n'a jamais cessé de produire des exclusions et des violences. De la même façon, on ne peut pas proposer à une communauté d'immigrés qu'elle «s'intègre» à celle qui la reçoit, puisque «un pays qui se créolise n'est pas un pays qui s'uniformise»<sup>12</sup> et que chaque composante devrait pouvoir persister en même temps qu'elle se modifie et se transforme au contact des autres. Glissant propose également le recours à une «vision prophétique du passé»,<sup>13</sup> passé qui ne doit plus seulement être recomposé de façon objective par l'historien mais relu, reinterprété par les communautés dont le passé a été souvent occulté ou méprisé. Le devenir erratique du continent africain d'aujourd'hui, par exemple, ne peut être compris sans étudier ses conditions initiales et leurs transformations historiques, sans rappeler la Traite des nègres qui a eu lieu pendant des siècles. Aux États-Unis, des groupes d'immigrants émergents s'opposent à l'écriture de l'histoire officielle et militent activement pour la reconnaissance du rôle des esclaves, des serviteurs et des immigrants pauvres dans l'histoire américaine.<sup>14</sup> L'identité d'une société est en grande partie fonction de l'interprétation de l'histoire, qui est souvent le fruit d'une culture officielle qui définit une appartenance, qui trace les frontières artificielles d'une culture, qui définit les ennemis et qui vise à éliminer du récit du passé ce qui est jugé étrange, étranger ou indésirable.

Le chaos-monde pourrait être interprété comme une variante géographique, identitaire culturelle et linguistique de la «chaosmose» dont a parlé Félix Guattari dans un ouvrage publié en 1992.<sup>15</sup> À ma connaissance, on ne trouve nulle part une définition de ce mot étrange, produit par l'assemblage de «chaos» et d'«osmose», mais derrière lequel insiste aussi le mot «cosmos» (tout d'abord parce qu'il faut bien que l'interpénétration et l'influence réciproque que toute osmose présuppose aient lieu entre deux entités). Ici, ni le «chaos» ni le «cosmos» ne peuvent être entendus au sens habituel. En premier lieu, le chaos chez Deleuze et Guattari n'est jamais un état informe ou un mélange confus et

inerte, mais plutôt le lieu d'un devenir plastique et dynamique, d'où jaillissent sans cesse des déterminations qui s'ébauchent et s'évanouissent à vitesse infinie. L'ouvrage qui contient les plus belles pages sur ce concept est *Qu'est-ce que la philosophie?*: «le problème de la philosophie est d'acquiescer une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge [...]. Donner consistance sans rien perdre de l'infini».<sup>16</sup> La philosophie, la science et l'art «tirent des plans sur le chaos»: la philosophie en rapporte des *variations* conceptuelles infinies, le scientifique des *variables* qui ont été rendues indépendantes par ralentissement jusqu'à entrer sous des rapports déterminables dans une fonction, l'artiste des *variétés* d'affects et de percepts qui ne reproduisent pas simplement le sensible mais qui donnent un être du sensible ou de la sensation. Chacune de ces trois disciplines extrait donc de la variabilité chaotique des entités «chaoïdes» jusqu'à constituer un chaosmos (terme emprunté à Joyce et qui définit, surtout dans le domaine esthétique, «un chaos composé — non pas prévu, ni préconçu»). Le chaos reste la condition de possibilité infinie de toute détermination finie, un champ virtuel qui subsiste à la surface des choses et qu'aucune effectivité ne pourra jamais épuiser: «Bref, le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe: ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée et de la création».<sup>17</sup>

Chaoïde est ce qui a la forme du chaos, qui en conserve la trace, l'empreinte et le mouvement, tout en lui donnant assez de déterminations et de consistance pour ne pas retomber dans l'abîme de ce qui est indifférencié. Dans *Chaosmose* Guattari prolonge cette réflexion, et affirme que le chaos «n'est pas une pure indifférenciation; il possède une trame ontologique spécifique. Il est habité d'entités virtuelles et de modalités d'altérité qui n'ont rien d'universel».<sup>18</sup> De cette osmose perpétuelle avec le chaos peut donc naître une sorte de «cosmos» paradoxal. Il ne s'agit sûrement pas, comme dans la pensée grecque, d'un Univers fini, hiérarchisé et ordonné, mais d'une coupe sur le chaos, d'un plan de consistance ou d'immanence, d'une forme donnée transitoirement au monde et à la subjectivité qui l'habite et qui en est habitée. Dans cette perspective, il est urgent pour Guattari d'élaborer une conception transversaliste de la subjectivité, puisque la sociologie, les sciences économiques et juridiques, les sciences humaines et la psychanalyse traditionnelle paraissent très mal armées pour rendre compte du mélange étonnant d'accrochages territorialisés et de mouvements de déterritorialisation radicale, opposés et coexistants, qui caractérisent le «cocktail subjectif contemporain».

Les nouvelles productions de subjectivité dont il est question seront appelées à renoncer à la voie unique représentée par la subjectivité chrétienne et capitaliste de l'homme occidental pour s'élargir en

direction d'une «mondialité» et d'un métissage qui ne sont pas du tout incompatibles avec le monde des technologies avancées et de l'informatisation planétaire, ce que Guattari appelle ironiquement «le compromis barbare»:

L'ancien limes de délimitation de la barbarie s'est irrémédiablement délité, déterritorialisé. Les derniers bergers du monothéisme ont perdu leurs troupeaux, car la nouvelle subjectivité n'est plus d'une nature telle qu'on puisse la rassembler. Et puis c'est maintenant le Capital qui commence à éclater en polyvocité animiste et machiniste. Ne serait-ce pas un retournement fabuleux que les vieilles subjectivités africaines, précolombiennes, aborigènes... deviennent le recours ultime de la réappropriation subjective de l'autoréférence machinique?<sup>19</sup>

La nouvelle «modernité» n'est pas et ne sera pas seulement synonyme de modernité occidentale, mais elle devra intégrer d'autres formes d'expérience et d'autres lieux de production de subjectivité. À l'époque, Guattari cite l'exemple du Japon, qui était «le modèle des modèles des nouvelles subjectivités capitalistiques» et où la subjectivité collective qui a émergé et assuré le miracle économique associait les composantes les plus «*high tech*» à des archaïsmes hérités de la nuit des temps, à une «formule souple de subjectivation» qui se fonde sur la fonction reterritorialisante du shinto-bouddhisme, ou celui du Brésil, où les phénomènes de reconversion des subjectivités archaïques voient la coexistence d'un des réseaux télévisuels les plus puissants du monde et, d'autre part, le succès de religions syncrétiques héritées du fonds culturels africain. Encore aujourd'hui, avec Lula, le Brésil porte les espoirs liés à un autre modèle économique pour les peuples de l'Amérique latine, plus humain et plus solidaire que le projet néolibéral qu'on a essayé de leur imposer.

Un autre exemple (cette fois-ci au cœur de l'Europe) est celui de l'Italie, où dans le triangle Nord-Est-Centre «une multitude de petites entreprises familiales se sont mises à vivre en symbiose avec les filières industrielles de pointe de l'électronique et de la télématique»,<sup>20</sup> jusqu'à créer un modèle atypique d'industrialisation et de développement économique fondé sur la reconversion d'archaïsmes subjectifs ayant leur origine dans d'antiques structures patriarcales. On pourrait encore citer l'exemple de l'Inde et de la manière dont la souplesse subjective enracinée dans une tradition philosophique et religieuse immémoriale s'est révélée compatible avec les stratégies nécessaires au développement informatique.

L'invention de nouvelles subjectivités ne peut relever pour Guattari que d'un nouveau «paradigme esthétique»: «on crée de nouvelles modalités de subjectivation au même titre qu'un plasticien crée de nouvelles formes à partir de la palette dont il dispose». De la même façon, pour Glissant aucune tentative d'une action politique, économique ou militaire globale ne pourra entrevoir une solution aux contradictions du système erratique qu'est désormais le chaos-monde sans une opération complexe d'ordre «poétique» et «imaginaire», sans un retentissement de la Relation «sur les mentalités et les sensibilités des humanités d'aujourd'hui pour les pousser à renverser la vapeur poétique, c'est-à-dire à se concevoir, humanités, et non pas Humanité, d'une manière autre: en rhizome et non en racine unique».<sup>21</sup>

antonioli.manola@wanadoo.fr

#### Notes

1. Édouard Glissant, *Poétique de la Relation* (Paris: Gallimard, 1990), 23.
2. Je me réfère notamment au texte intitulé «L'errance, l'exil», in *Poétique de la Relation*, 23–34.
3. Ibid., 24.
4. Ibid., 31.
5. Dans un éditorial publié dans *Le Monde diplomatique* de janvier 2004, Ignacio Ramonet rappelle la gravité et l'urgence du problème de la « fracture numérique » entre les nantis en technologies de l'information et ceux qui en sont dépourvus, problème résumé par quelques chiffres: 19% des habitants de la Terre constituent 91% des utilisateurs d'Internet, et en Afrique Noire on ne trouve que 1% des internautes.
6. Je me réfère en particulier aux ouvrages suivants de Zygmunt Bauman: *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Blackwell, 1995), trad. franç. *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité* (Rodez: La Rouergue/Chambon, 2003) et *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), trad. franç. *Les coûts humains de la mondialisation* (Paris: La Fabrique, 2002).
7. Bauman, *Life in Fragments*, 51 de la traduction française.

8. Glissant, *Poétique de la Relation*, 155.
9. Ibid., 150.
10. Ibid., 183.
11. Ibid., 184–5.
12. *Traité du Tout-Monde* (Paris: Gallimard, 1997), 210.
13. Ibid., 86–7.
14. À ce sujet, je renvoie à l'ouvrage de l'historien Arthur M. Schlesinger, *La Désunion de l'Amérique*, 1991 et à l'article d'Edward W. Said «Du choc des définitions» paru dans *Le Monde diplomatique* de septembre 2004.
15. *Chaosmose* (Paris: Gallimard, 1992). J'ai déjà développé les réflexions qui suivent sur le rôle du chaos dans l'oeuvre de Deleuze et Guattari dans mon ouvrage *Géophilosophie de Deleuze Guattari* (Paris: Harmattan, 2004), notamment dans le chapitre VIII, «Territoires de la subjectivité» auquel je me permets de renvoyer pour une analyse plus détaillée.
16. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 45.
17. Ibid., 196.
18. Félix Guattari, *Chaosmose*, 114.
19. *Cartographies schizoanalytiques* (Paris: Galilée, 1989), 25.
20. Ibid., 25.
21. *Introduction à une poétique du divers* (Paris: Gallimard, 1996), 90.