

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

L'ÉTAT DANS LA THÉORIE DES MULTIPLICITÉS DE DELEUZE



THÈSE DE DOCTORAT

Sinem ÖZER

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Melih BAŞARAN

JUIN 2023

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche Prof. Dr. Melih Başaran qui m'a encouragé à poursuivre cette recherche et qui m'a guidé tout au long de ce parcours avec sérieux et bienveillance. Je me sens redevable à lui non seulement pour ses contributions critiques mais aussi pour sa patience et sa compréhension. Je tiens à remercier Prof. Dr. M. Türker Armaner et Doç. Dr. Zeynep Gambetti pour le temps qu'ils ont bien voulu me consacrer et pour leurs suggestions et conseils qui ont beaucoup contribué à l'amélioration de ce travail. Je voudrais également remercier Prof. Dr. Ertan Kardeş et Dr. Umut Öksüzan pour avoir accepté d'être les membres de mon jury et de me faire part de leurs critiques constructives. J'adresse toute ma gratitude à Cengiz Baysoy, Ece Durmuş, Münevver Çelik et Melis İnan, qui sont à la fois mes camarades, mes proches et mes amis. Sans l'enthousiasme que nous partageons et le travail collectif que nous menons, cette thèse n'aurait jamais été commencée, ni achevée.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT.....	ix
ÖZET.....	xiii
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE	
DELEUZE ET LE PROBLÈME DE LA DIFFÉRENCE.....	16
Premier chapitre	
Introduction à la problématique : Entre Foucault et Deleuze.....	16
Deuxième chapitre	
Fonder sur l'abîme: la négativité, la transcendance, la différence.....	44
2.1. Hegel et la négativité.....	48
2.2. Heidegger et la transcendance.....	52
2.3. Deleuze et la différence.....	59
Troisième chapitre	
Contre la belle-âme: l'usage positif de la synthèse disjonctive.....	65
3.1. Ni possible ni impossible.....	69
3.2. La cruauté de la différence : fonder, c'est métamorphoser.....	76
DEUXIÈME PARTIE	
LA THÉORIE DES MULTIPLICITÉS DE DELEUZE.....	91
Premier chapitre	
Le Spinoza de Deleuze : une pensée du dehors.....	93
1.1. Les trois figures de l'univocité chez Spinoza et Deleuze.....	94
1.1.1. L'univocité des attributs.....	96
1.1.2. L'univocité de la cause.....	105
1.1.3. L'univocité de la nécessité.....	114
Deuxième chapitre	
Le dehors des formations sociales.....	121
2.1. Le problème de l'immanence.....	123
2.2. Le problème du primat.....	132
2.3. Le problème du dualisme.....	139

TROISIÈME PARTIE

LA RECONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE DE L'ÉTAT.....146

Premier chapitre

La capture : le paradoxe de la souveraineté.....146

1.1. Le retour du problème de la souveraineté.....150

1.2. Le paradoxe de la souveraineté.....153

1.3. L'élément paradoxal : le dehors.....160

Deuxième chapitre

Les deux têtes de la souveraineté : le pouvoir et le droit.....164

2.1. Critique de la représentation : la coopération entre l'État et la pensée.....165

2.1.1. Le contrat : la représentation et l'image du pouvoir.....170

2.1.2. Cogito : la représentation et l'image de la pensée.....173

2.2. La capture : une critique de la violence structurelle.....176

2.2.1. La capture et l'accumulation primitive.....178

2.2.2. L'asservissement machinique et l'assujettissement social.....180

CONCLUSION.....186

BIBLIOGRAPHIE.....203

BIOGRAPHIE.....209

RÉSUMÉ

Ce travail se concentre sur la relation entre l'analyse de l'État de Gilles Deleuze, présentée dans son livre *Mille plateaux* (avec Félix Guattari), et sa théorie des multiplicités. L'objectif est d'analyser l'aspect philosophique et politique de l'État à travers la théorie des multiplicités. Au lieu d'une nouvelle image contre l'image étatique de la pensée et de la politique, Deleuze propose une logique des multiplicités qui désintègre toutes les images. Sans passer l'épreuve de cette logique, une critique de l'analyse deleuzienne de l'État n'est pas possible. Sur les traces de Deleuze, cette dissertation tente de comprendre l'État du point de vue des multiplicités, dans leurs termes, dans leurs relations, plutôt que du point de vue de l'État, de ses présupposés, de son image. Les convergences et les divergences entre Deleuze, Heidegger et Foucault constituent un champ très riche où la théorie des multiplicités peut être mise à l'épreuve de ses propres critères. La première partie est consacrée à l'exploration des possibilités et des questions qu'offrent ces convergences et ces divergences. Dans la deuxième partie, les anomalies et les paradoxes de la théorie des multiplicités de Deleuze sont analysés en comparaison avec la philosophie de l'univocité de Spinoza. Elle explore ensuite comment les deux règles fondamentales de la théorie des multiplicités de Deleuze, l'immanence et l'affirmation, opèrent dans ses analyses des formations sociales et de l'État. Dans la troisième et dernière partie, il est examiné comment la souveraineté devient une question philosophico-politique une fois que la pensée et la politique sont libérées de l'image étatique, une fois que l'État est placé à l'intérieur des multiplicités et de leurs processus. L'objectif premier de cet examen est de répondre à la question de savoir si une théorie de la souveraineté qui ne contredit pas les règles de l'immanence et de l'affirmation est possible et, le cas échéant, si une telle théorie offre une explication adéquate de la répression et de la violence.

La première partie, intitulée « Deleuze et le problème de la différence », est divisée en trois chapitres : « Premier chapitre : Introduction à la problématique: entre Foucault et Deleuze » ; « Deuxième chapitre : Fonder sur l'abîme : la négativité, la transcendance, la différence » et « Troisième chapitre : contre la belle-âme: l'usage positif de la synthèse disjonctive ».

Dans le premier chapitre, à partir du dialogue entre Foucault et Deleuze, sont discutées les implications de l'association de la pensée aux règles de l'immanence et de l'affirmation pour l'analyse de l'État. Chez les deux penseurs, on observe que la réflexion sur l'État entraîne la remise en cause des présupposés de la pensée, et que la libération de la pensée de son « image » entraîne un renouvellement radical des conditions de l'analyse de l'État. Conformément à la logique des multiplicités, lorsque la transcendance et le travail du négatif dans la pensée sont remplacés par l'immanence et l'affirmation, quelles possibilités ou limites cette transformation offre-t-elle pour une critique puissante de la répression et une théorie puissante de la lutte contre la répression ? Afin de formuler ces questions en détail, qui informeront

l'ensemble de la thèse, ce chapitre compare d'abord Hegel et Nietzsche, puis Foucault et Deleuze.

Lorsqu'il est apparu que les différences entre la normalisation-discipline (Foucault) et la capture (Deleuze), entre la résistance et les lignes de fuite n'étaient pas de simples différences terminologiques, il a fallu revenir au niveau philosophique et problématiser la relation entre le pouvoir et la résistance, entre l'appareil de capture et les lignes de fuite. C'est pourquoi les deuxième et troisième chapitres de cette partie sont consacrés au « problème de la différence » qui constitue le cœur de la théorie des multiplicités.

Dans le deuxième chapitre, pour poser les conditions du problème de la différence, Heidegger, qui présente la différence comme articulation et liaison en soi, qui n'a pas besoin de l'identité ou du travail du négatif, est mis en avant à la fois dans sa rupture avec Hegel et dans ses affinités avec Deleuze et Foucault. L'accent est mis sur la position stratégique de la pensée de Heidegger dans la mise en avant du problème de la différence comme le problème de fondement dans la philosophie : En détachant le néant du non-être et la différence de la négativité, Heidegger permet de penser le fond comme le sans-fond, et le fondement comme rapport non pas au fond mais au sans-fond. Pour le dire autrement, il pose le fondement sur l'abîme de la liberté et non pas sur le travail du négatif. Heidegger, d'un seul coup, brise le cercle de la dialectique hégélienne et ouvre la voie à l'analyse pluraliste des relations de force chez Foucault et à la théorie des multiplicités chez Deleuze.

Cependant, le troisième chapitre, qui explore les traces de l'intuition ontologique de la différence de Heidegger chez Foucault et Deleuze, révèle l'une des sources importantes de différence entre la pensée politique de ces deux penseurs. La relation entre pouvoir et résistance chez Foucault porte les traces de la relation que Heidegger définit entre l'être et l'étant : Chez Heidegger, même si l'ouverture de l'être, c'est-à-dire la liberté, est une dimension qui n'est jamais séparée des étants, elle est une extériorité absolue à laquelle on ne peut accéder et que l'on ne peut déterminer tant qu'elle est une condition ontologique qui n'est pas produite mais subie. Foucault, lui aussi, désigne la liberté comme une extériorité absolue qui sépare le pouvoir et la résistance bien qu'ils se présupposent l'un l'autre, qui ne leur permet pas de se mélanger, qui fait d'eux une limite permanente l'un pour l'autre. Cependant, Deleuze emprunte une voie différente de celle de Heidegger et de Foucault, qui posent la liberté comme la condition transcendantale négative qui maintient l'existence ouverte en permanence à l'altérité : Chez Deleuze, la différence n'est pas, comme chez Heidegger et Foucault, une fissure qui maintient ensemble dans la mesure où elle sépare, mais une métamorphose qui conduit ce qu'elle sépare à un devenir qui n'est ni parallèle ni semblable.

La conclusion la plus générale de la recherche de la première partie est la suivante : Chez Deleuze, la différence n'est pas une condition transcendantale et négative, mais une détermination immanente de l'immanence. Chez Deleuze, puisque tout est déterminé par le rapport au dehors, c'est-à-dire par la différence, rien n'est déterminé de l'extérieur. Pour la même raison, tout est détermination, mais toute détermination est une détermination immanente de l'immanence. Si la réalité n'offre pas de sujets constitués et d'objets tout faits, de relations déterminables et d'oppositions localisables, ce n'est pas pour une raison négative, comme chez Heidegger et Foucault, sous la forme de l'extériorité et de l'inépuisabilité de la

liberté, mais pour une raison purement positive, sous la forme de l'en-soi de la différence, qui agit comme un différenciant. Contrairement à Heidegger et à Foucault, Deleuze ne renonce ni à l'immanence ni à la puissance d'affirmation pour rendre impossible l'intériorité et le travail du négatif.

Après avoir constaté que le point commun de Deleuze avec Heidegger et Foucault est aussi la raison de sa profonde séparation d'avec eux, la deuxième partie intitulée « La théorie des multiplicités de Deleuze » revient aux sources originelles de cette théorie. Elle se compose de deux chapitres: « Premier chapitre: Le Spinoza de Deleuze : une pensée du dehors » et « Deuxième chapitre : le dehors des formations sociales ».

Lorsque le fondement est présenté comme la différence, l'immanence est-elle finalement un chaos indifférent, puisque tout est désormais déterminé à être déplacé? Lorsque toute détermination est affirmation, la réalité peut-elle nous offrir autre chose que des différences à réconcilier ? Afin de répondre à ces questions en particulier, le premier chapitre présente une carte des continuités et des discontinuités entre la théorie des multiplicités de Deleuze et la philosophie de l'univocité de Spinoza. Cette carte montre comment Deleuze s'inspire de la philosophie spinozienne en posant l'immanence comme étant une pensée du dehors, et l'en-soi de la différence comme étant la détermination par la cause immanente. Deleuze a trouvé dans l'univocité le moyen à la fois de concevoir l'immanence comme la réalité toujours « déterminée » sans impliquer aucune intériorité, et de concevoir cette réalité comme constituée des créations disjonctives de la différence, puisque la différence ne se détermine qu'en faisant la différence : La réalité, qui consiste en multiplicités et en leurs processus, est non seulement toujours achève, mais aussi toujours active et illimitée.

Après avoir analysé la théorie des multiplicités inspirée de Spinoza autour des anomalies qu'elle implique, le deuxième chapitre se concentre sur la manière dont cette théorie joue un rôle dans l'analyse des formations sociales et dont ces anomalies s'approfondissent dans le champ politique. A la suite de Spinoza, qui analysait les actions et les désirs des hommes comme s'il analysait des lignes, des plans et des corps géométriques, Deleuze analyse les formations sociales comme s'il analysait la formation de lignes et d'espaces. Ces lignes, qui n'ont pas les mêmes termes, les mêmes relations, ni même la même nature, sont immanentes les unes aux autres dans la formation sociale qu'elles composent. Mais l'immanence n'est pas un obstacle au primat des lignes de fuite. Une formation sociale est toujours agencée par des lignes de fuite, par des points de création. Il est intéressant de noter que c'est précisément en raison de ce statut prioritaire des lignes de fuite que l'appareil de capture de l'État et la machine de guerre nomade s'opposent, libérés de toute contradiction et de tout dualisme : Même l'opposition ne peut libérer un pouvoir d'agression et de sélection que dans la mesure où elle fait la différence.

Comme le montrent les recherches de la deuxième partie, les lignes de fuite ne sont pas les limites internes d'un système, mais les points de création qui le déstabilisent. Chez Deleuze, la pensée d'immanence est aussi une pensée du dehors, mais la pensée du dehors est aussi une pensée de résistance. C'est précisément la raison pour laquelle la relation entre l'appareil de capture et la machine de guerre chez Deleuze n'est pas de même nature que la relation entre le pouvoir et la résistance chez Foucault. Chez Foucault, le pouvoir et la résistance sont dans une

lutte sans fin où ils s'incitent simultanément. Chez Deleuze, cependant, même lorsque l'appareil de capture et la machine de guerre sont en lutte, leurs luttes ne sont pas les mêmes. Puisque l'appareil de capture ne peut capturer les lignes de fuite sans en provoquer la formation de nouvelles, il doit toujours s'y adapter. Du fait du primat des lignes de fuite, l'appareil de capture chez Deleuze est toujours dans une relation paradoxale avec le dehors.

Après que la théorie des multitudes a été testée avec ses propres critères, la troisième et dernière partie de la thèse intitulée « La reconstruction philosophique de l'État » se concentre sur la manière dont l'État devient une question philosophico-politique dans la perspective des multitudes. Cette partie est également divisée en deux chapitres : « La capture: le paradoxe de la souveraineté » et « Les deux têtes de la souveraineté : le pouvoir et le droit ».

Dans le premier chapitre, une comparaison est faite entre l'« exception souveraine » chez Agamben et l'« appareil de capture » chez Deleuze afin de montrer comment la libération de la pensée de l'image étatique ouvre la voie au traitement de la souveraineté dans un mouvement paradoxal. L'« exception souveraine » et la « capture » renvoient toutes deux au cercle de la souveraineté qui se présuppose elle-même. Chez Agamben comme chez Deleuze, ce mouvement circulaire est, par essence, un mouvement paradoxal qui révèle l'hétéronomie plutôt que l'autonomie de l'État. Mais alors que chez Agamben, le paradoxe de la souveraineté sert en quelque sorte à expliquer son pouvoir structurel, Deleuze souligne le même paradoxe pour révéler la fragilité structurelle de la souveraineté. Chez Deleuze, la capture qui constitue l'essence intérieure de l'État est un symptôme non pas de sa puissance mais de son impuissance. Cette différence entre Agamben et Deleuze semble dire quelque chose de très important sur la différence entre Foucault et Deleuze : La conceptualisation de la gouvernementalité de Foucault rend invisible la violence structurelle de la souveraineté précisément parce qu'elle ne voit pas cette relation paradoxale que la souveraineté doit entretenir avec le dehors ou avec la résistance.

Le deuxième chapitre se concentre sur cette violence structurelle elle-même. Afin de montrer comment la représentation fonctionne comme un appareil de capture dans la pensée et la politique, il est démontré que la souveraineté en tant que pouvoir et droit de représentation chez Hobbes et le cogito en tant que pouvoir et droit de représentation dans la philosophie moderne correspondent respectivement à une image étatique du pouvoir et de la pensée. La capture ne se pose pas sans en posant simultanément le droit de capture. En même temps qu'elle se pose elle-même, la capture pose aussi l'« objectivité sociale » ou la « réalité objective » à laquelle elle doit s'exercer, et contribue ainsi à la création de ce qui doit être capturé. La violence de la capture est structurelle, dans la mesure où elle est inscrite d'emblée comme un aspect naturel de l'ordre des choses auquel elle s'exerce, elle préexiste son exercice. Parce que Deleuze a vu que la capture se présuppose elle-même, il a pu, à la différence de Foucault, voir les effets répressifs, c'est-à-dire les traces d'une violence structurelle, où s'articulent techniques d'individualisation et processus totalisatrices, la micropolitique et la macropolitique.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the relationship between the analysis of the state presented by Gilles Deleuze (with Félix Guattari) in *A Thousand Plateaus* and his theory of multiplicities. The aim is to examine the philosophical and political form the state takes when viewed from the perspective of the theory of multiplicities. Instead of a new image against the state image of both thought and politics, Deleuze proposes a logic of multiplicities that shatters all images. Without passing the test of this logic of multiplicities, a critique of Deleuzian analysis of the state is not possible. This dissertation, following Deleuze's footsteps, tries to understand the state from the point of view of multiplicities, in their terms, in their relations, rather than understanding multiplicities from the point of view of the state, according to its presuppositions and to its image. The connections and ruptures between Deleuze, Heidegger and Foucault constitute a very rich field in which the theory of multiplicities can be tested on its own criteria. The first part is devoted to exploring the possibilities and questions this rich field offers. In the second part, the anomalies and paradoxes inherent in Deleuze's theory of multiplicities are discussed in comparison with Spinoza's philosophy of univocity. It then explores how the two fundamental rules of Deleuze's theory of multiplicities, immanence and affirmation, function in his analysis of social formations and the state. The third and final part analyzes the mutation the philosophical-political question of state goes through once thought and politics are freed from the state model, and once the state is placed within multiplicities and their processes. The primary aim of this analysis is to provide an answer to the question of whether a theory of sovereignty that does not violate the rules of immanence and affirmation is possible, and if so, whether such a theory can offer an adequate explanation of repression and violence.

The first part, entitled “Deleuze and the problem of difference”, is divided into three chapters: “Chapter 1: An introduction to the problematic: between Foucault and Deleuze”; “Chapter 2: Laying the foundation on the abyss: negativity, transcendence, difference” and “Chapter 3: Against the beautiful soul: the positive use of disjunctive synthesis.”

The first chapter, based on the dialog between Foucault and Deleuze, elaborates on the implications of binding thought to the rules of immanence and affirmation for the analysis of the state. In both thinkers, it has been observed that reflection on the state brings about the questioning of the presuppositions of thought, and liberating thought from its “image” leads into a radical renewal of the conditions of the analysis of the state. In accordance with the logic of multiplicities, when transcendence and labor of the negative in thought is replaced by immanence and affirmation, what possibilities or limitations does this replacement offer for a powerful critique of repression and a powerful theory of the struggle against it? In order to formulate these questions in detail, which will guide us throughout the

research, this chapter first compares Hegel and Nietzsche, then Foucault and Deleuze.

Once it became clear that the differences between normalizing-disciplining (Foucault) and capture (Deleuze), between resistance and lines of flight were not merely terminological differences, it became necessary to return to the philosophical level and problematize the relationship between power and resistance, between the apparatus of capture and the lines of flight. For this reason, the second and third chapters in this part are devoted to the “problem of difference” which lies at the heart of the theory of multiplicities.

In the second chapter, in order to lay out the conditions of the problem of difference, Heidegger, who presents difference as articulation and connection in itself that does not need any identity or the labor of the negative, is portrayed both in his divergence from Hegel and in his convergence with Deleuze and Foucault. The strategic position of Heidegger's thought in posing the question of difference as the question of foundation in philosophy receives a special emphasis: By detaching Nothingness from non-being and difference from negativity, Heidegger makes it possible to think foundation as the groundless, and grounding as a connection not with the foundation but with the groundless. In other words, he lays the foundation on the abyss of freedom rather than on the labor of the negative. Heidegger thus, in a single stroke, both breaks the circle of Hegel's dialectic and opens the way to the pluralist analysis of relations of force in Foucault and the theory of multiplicities in Deleuze.

However, the third chapter, which explores the traces of Heidegger's ontological intuition of difference in Foucault and Deleuze, reveals one of the important sources of differences between the political thoughts of these two thinkers. The relationship between power and resistance in Foucault bears traces of the relationship Heidegger defines between Being and the beings: In Heidegger, the openness of Being, that is, freedom, coincides with an absolute exteriority that is impossible to access and determine, even if it is a dimension that is never separate from the beings, to the extent that it is an ontological condition that is not produced but subjected to. Foucault, too, points to freedom as an absolute exteriority that keeps power and resistance separate even though they presuppose each other, that does not allow them to intermingle, that constitutes them as a permanent limit for each other. However, Deleuze takes a different path from Heidegger and Foucault, who posit freedom as a transcendental negative condition that keeps existence permanently open to alterity: In Deleuze, difference is not, as in Heidegger and Foucault, a fissure that holds together insofar as it separates, but a metamorphosis that leads what it separates into a becoming that is neither parallel nor similar.

The most general conclusion that can be drawn from the analysis in the first part is as follows: In Deleuze, difference is not a transcendental and negative condition, but an immanent determination of immanence. Since everything in Deleuze is determined through the relation to the outside, that is, through difference, nothing is determined from the outside. For the same reason, everything is determination, but every determination is an immanent determination of immanence. If reality does not offer us constituted subjects and ready-made objects, determinable relations and localizable oppositions, there is no negative reason for this, as in Heidegger and Foucault, in the form of the exteriority and inexhaustibility of

freedom, but a purely positive reason, in the form of the in-itself of difference that acts as a differentiator. Unlike Heidegger and Foucault, Deleuze renounced neither immanence nor the power of affirmation in order to render interiority and the labor of the negative impossible.

The second part titled “The Deleuzian theory of multiplicities”, which returns to the original sources of the theory of multiplicities having seen that Deleuze's convergence with Heidegger and Foucault is also the reason for his divergence from them, consists of two chapters: “Chapter 1: Deleuze's Spinoza: A thought of the outside” and “Chapter 2: The outside of social formations.”

Is immanence ultimately nothing but an indifferent chaos, since everything is now determined to be displaced since difference is the groundless that founds? When every determination is affirmation, can reality offer us anything other than differences that can be reconciled? In order to provide an answer to these questions in particular, the first chapter presents a map of the continuities and discontinuities between Deleuze's theory of multiplicities and Spinoza's philosophy of univocity. The map shows how Deleuze draws on Spinozian philosophy in positing both immanence as a thought of the outside, and the in-itself of difference as determination by the immanent cause. Deleuze found in Spinoza's univocal philosophy the means both to conceive immanence as a reality that is always “determined” without implying any form of interiority, and to conceive this reality as consisting of the disjunctive creations of difference, since difference determines only by making difference: Reality, which consists of multiplicities and their processes, is not only always completed, but also always active and unlimited.

After analyzing Deleuze's Spinoza-inspired theory of multiplicities in terms of the anomalies it implies, the second chapter focuses on how this theory plays a role in the analysis of social formations and how these anomalies are reinforced in the political field. Following Spinoza, who analyzed human actions and desires as if he were analyzing geometric lines, planes and bodies, Deleuze analyzed social formations as if he were analyzing the formation of lines and spaces. These lines, which do not have the same terms, the same relations, or even the same nature, are immanent even to each other in the social formation they compose. But immanence does not preclude the primacy of the lines of flight. A social formation is always assembled by lines of flight or by points of creation. Most interestingly, precisely because of the primacy of the lines of flight, the apparatus of capture of the state and the nomadic war machine are in opposition, liberated from any contradiction as well as any dualism: Opposition can only liberate a power of aggression and selection to the extent that it, too, makes a difference.

As the research in the second part demonstrates, lines of flight are not the internal limits of a system, but the points of creation that destabilize it. In Deleuze, the thought of immanence is also a thought of the outside, but the thought of the outside is also a thought of resistance. This is why the relation between the apparatus of capture and the war machine in Deleuze is not the same kind of relation as the one between power and resistance in Foucault. In Foucault, power and resistance are in an endless struggle in which they simultaneously incite each other. In Deleuze, however, even when the apparatus of capture and the war machine are in struggle, the struggles they fight are not the same struggle. Since the apparatus of capture cannot capture the lines of flight without leading to the rise of new ones, it must

always adapt itself to these lines. Because of the primacy of the lines of flight, the apparatus of capture in Deleuze is always in a paradoxical relation with the outside.

After the theory of multiplicities is tested with its own criteria, the third and final part of the thesis entitled “The philosophical reconstruction of the state” focuses on elaboration of the philosophical-political question of state from the perspective of multiplicities. This part is also divided into two chapters: “Capture: the paradox of sovereignty” and “The two heads of sovereignty: power and right.”

The first chapter is built on a comparison between Agamben's analysis of the “sovereign exception” and Deleuze's analysis of “apparatus of capture” in order to show how liberation of thought from the state image paves the way for the elaboration of sovereignty in terms of a paradoxical movement. Both “sovereign exception” and “capture” refer to the sovereign's act of presupposing itself. In both Agamben and Deleuze, this is, in essence, a paradoxical movement that reveals the heteronomy rather than the autonomy of the state. But whereas in Agamben the paradox of sovereignty somehow still serves to explain its structural power, Deleuze emphasizes the same paradox to reveal the structural fragility of sovereignty. In Deleuze, the capture that constitutes the internal essence of the state is a symptom not of its power but of its impotence. This difference between Agamben and Deleuze also has something very important to say about the difference between Foucault and Deleuze: Foucault's conceptualization of governmentality renders the structural violence of sovereignty invisible precisely because it fails to see this paradoxical relationship that sovereignty has to maintain with the outside or with resistance.

The second chapter focuses on this structural violence itself. In order to point out how representation operates as an apparatus of capture both in thought and in politics, it is demonstrated that both sovereignty as the power and right to represent in Hobbes and cogito as the power and right to represent in modern philosophy correspond to a state image of power and thought, respectively. The capture does not pose itself without simultaneously posing the right to capture. At the same time that the capture poses itself, it also poses the “social objectivity” or “objective reality” on which it is to be exercised, and it is in this way that it contributes to the creation of what is to be captured. The violence of capture is structural, and insofar as it inscribes itself into the order of things on which it is exercised as its natural aspect, it precedes its exercise. Because Deleuze saw that capture presupposes itself, he, unlike Foucault, was able to detect the repressive effects, that is, the traces of a structural violence right at the place where techniques of individualization and processes of totalization, micropolitics and macropolitics are articulated with each other.

ÖZET

Bu çalışmada, Gilles Deleuze'un (Félix Guattari ile birlikte) *Bin Yayla* kitabında sunduğu devlet analizinin onun çokluklar teorisiyle ilişkisi konu edilmektedir. Amacı, çokluklar teorisinin içinden bakıldığında, devletin nasıl bir felsefi ve politik görünüme büründüğünü incelemektir. Deleuze gerek düşüncenin gerek politikanın devletli imgesine karşı yeni bir imge yerine, bütün imgeleri parçalayan bir çokluklar mantığı önerir. Bu çokluklar mantığının sınavından geçmeden, Deleuzecü devlet analizinin bir eleştirisi mümkün değildir. Bu tez de, Deleuze'un izinden giderek, çoklukları devletin bakış açısından, onun önvarsayımlarıyla, onun imgesinden itibaren değil, devleti çoklukların bakış açısından, onların terimleriyle, onların ilişkileriyle anlamaya çalışıyor. Deleuze, Heidegger ve Foucault arasındaki bağlantılar ve kopuşlar, çokluklar teorisinin kendi ölçütleriyle sınanabileceği çok zengin bir alan oluşturur. Birinci kısım, bu zenginliğin sunduğu olanakların ve soruların keşfine ayrılmıştır. İkinci kısımda, Deleuze'un çokluklar teorisinin içerdiği tuhaflıklar ve paradokslar, Spinoza'nın tekanamlılık felsefesi ile karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Ardından, Deleuze'un çokluklar teorisinin iki temel kuralı olarak, içkinliğin ve olumlamanın onun toplumsal formasyonlar ve devlet analizinde nasıl işlemekte olduğu araştırılmıştır. Üçüncü ve son kısımda, düşünce ve politika devletli imgesinden bir kere kurtarıldıktan sonra, devlet çoklukların ve onların süreçlerinin içine bir kere yerleştirildikten sonra, egemenliğin nasıl bir felsefi-politik soruya dönüştüğü incelenmiştir. Bu incelemenin öncelikli amacı ise, içkinlik ve olumlama kurallarına aykırı olmayan bir egemenlik teorisinin mümkün olup olmadığı, şayet bu mümkünse, böyle bir teorinin baskı ve şiddetin yeterli bir açıklamasını sunup sunmadığı sorularına bir yanıt sunabilmektir.

“Deleuze ve Fark Problemi” başlığını taşıyan birinci kısım üç bölüme ayrılmıştır: “1. Bölüm: Problemlere Bir Giriş: Foucault ile Deleuze Arasında”; “2. Bölüm: Uçuruma Temel Atmak: Olumsuzluk, Aşkınlık, Fark” ve “3. Bölüm Güzel Ruha Karşı: Ayrımcı Sentezin Pozitif Kullanımı.”

Birinci bölümde, Foucault ile Deleuze arasındaki diyalogdan hareketle, düşünceyi içkinlik ve olumlama kurallarına bağlamanın devletin analizinde yaratabileceği sonuçlar üstünde durulmuştur. İki düşünürde de, devlet üzerine düşünmenin, düşüncenin önvarsayımlarının sorgulanmasını, düşünceyi “imge”sinden kurtarmanın da devlet analizinin koşullarının tümünden yenilenmesini beraberinde getirdiği gözlemlenmiştir. Çokluklar mantığına uygun olarak, düşüncede aşkınlığın ve olumsuzun çalışmasının yerini içkinlik ve olumlama aldığına, bu dönüşüm baskının güçlü bir eleştirisi ve baskıya karşı mücadelenin güçlü bir teorisi açısından ne gibi olanaklar sunar ya da ne gibi sınırlılıklar barındırır? Bütün bir teze yön verecek olan bu soruları ayrıntılı olarak formüle etmek adına, bu bölümde, önce Hegel ile Nietzsche, daha sonra Foucault ile Deleuze arasında bir karşılaştırmaya başvurulmuştur.

Normalleştirme-disipline etme (Foucault) ile kapma (Deleuze), direniş ile kaçış çizgileri arasındaki farkların yalnızca terminolojik farklar olmadığına açığa çıkması üzerine, felsefi düzeye geri dönerek, iktidar ile direniş, kapma aygıtı ile kaçış çizgisi arasındaki ilişkinin kendisinin sorunsallaştırılması zorunlu hale gelmiştir. Bu nedenle, bu kısmın ikinci ve üçüncü bölümleri, çokluklar teorisinin kalbini oluşturan “fark problemi”ne ayrılmıştır.

İkinci bölümde, fark probleminin koşullarını ortaya koyabilmek için, farkı özdeşliğe ya da olumsuzun çalışmasına ihtiyaç duymayan kendinde bir eklemleme ve bağlantı olarak sunan Heidegger’in hem Hegel’den ayrılığı, hem de Deleuze ve Foucault’yla yakınlığı üzerinde durulmuştur. Felsefede fark probleminin aynı zamanda bir temel problemi olarak ortaya konulmasında, Heidegger’in düşüncesinin nasıl bir stratejik bir konuma sahip olduğu vurgulanmıştır: Heidegger, Hiçliği yokluktan, farkı da olumsuzluktan kopararak, temeli temelsiz olarak, temellendirmeyi de temelle değil temelsizle bir bağlantı olarak düşünmeyi mümkün hale getirir. Başka bir deyişle, temeli olumsuzun çalışması yerine özgürlüğün uçurumuna atar. Heidegger, böylece, tek bir hamlede, hem Hegel’in diyalektiğinin çemberini kırar, hem de Foucault’da kuvvet ilişkilerinin çoğulcu analizine, Deleuze’de ise çokluklar teorisine giden yolu açar.

Ancak Heidegger’in farka dair ontolojik sezgisinin Foucault ve Deleuze’deki izlerinin araştırıldığı üçüncü bölüm, bu iki düşünürün politik düşünceleri arasındaki farklılığın önemli kaynaklarından birini de açığa çıkarmıştır. Foucault’da iktidar ile direniş arasındaki ilişki, Heidegger’in Varlık ile varolan arasında tanımladığı ilişkiden izler taşımaktadır: Heidegger’de Varlığın açıklığı, yani özgürlük, varolanlardan asla ayrı olmayan bir boyut olsa bile, üretilen değil tabi olunan bir ontolojik koşul olduğu sürece, erişilmesi ve belirlenmesi olanaksız olan mutlak bir dışsallıktır. Foucault da iktidar ile direnişi birbirlerini varsaydıkları halde ayrı tutan, birbirlerine karışmalarına izin vermeyen, onları birbirleri için kalıcı bir sınır haline getiren mutlak bir dışsallık olarak özgürlüğe işaret eder. Oysa Deleuze, özgürlüğü varoluşu başkalığa sürekli açık tutan aşkınsal bir negatif koşul olarak öne süren Heidegger ve Foucault’dan farklı bir yol izlemiştir: Deleuze’de fark, Heidegger ve Foucault’da olduğu gibi, ayırdığı oranda bir arada tutan bir yarılma değil, ayırdıklarını ne paralel ne de benzer olan bir oluşa sürükleyen başkalaşmadır.

Birinci kısımdaki araştırmadan çıkan en genel sonuç şudur: Deleuze’de fark, aşkınsal ve negatif bir koşulu değil, içkinliğin içkin bir belirlenimini gösterir. Deleuze’de her şey dışarıyla ilişki, yani fark yoluyla belirlendiği için hiçbir şey dışarıdan belirlenmez. Aynı sebeple, her şey belirlenimdir, ama her belirlenim de içkinliğin içkin bir belirlenimidir. Gerçeklik kurulu özneler ve hazır yapım nesneler, tayin edilebilir ilişkiler ve konumlandırılabilir karşıtlıklar sunmuyorsa, bunun Heidegger ve Foucault’da olduğu gibi, özgürlüğün dışsallığı ve tüketilemezliği biçiminde olumsuz bir sebebi değil, farklılaştırıcı gibi işleyen farkın kendideliği biçiminde, tamamen olumlu bir sebebi vardır. Deleuze, içselligi ve olumsuzun çalışmasını olanaksız kılmak için, Heidegger ve Foucault’dan farklı olarak, ne içkinlikten ne de olumlamanın gücünden feragat etmiştir.

Deleuze’ün Heidegger ve Foucault’yla ortaklığının onlardan derin ayrılığının da sebebi olduğu görüldükten sonra, Deleuze’ün çokluklar teorisinin özgün kaynaklarına geri dönen, “Deleuze’ün Çokluklar Teorisi” başlıklı ikinci kısım iki

bölümden oluşmaktadır: “1. Bölüm: Deleuze’ün Spinoza’sı: Bir Dışarı Düşüncesi” ve “2. Bölüm: Toplumsal Formasyonların Dışarısı.”

Temel fark olduğunda, artık her şey yerinden edilmeye belirlenmiş olduğu için, içkinlik nihayetinde farka kayıtsız bir kaostan mı ibarettir? Her belirlenim olumlama olduğunda, bu sefer de, gerçeklik bize uzlaştırılabilir olan farklardan başka bir şey sunabilir mi? Özellikle bu sorulara bir yanıt vermek adına, birinci bölümde Deleuze’ün çokluklar teorisi ile Spinoza’nın tekanamlılık felsefesi arasındaki süreklilikler ve süreksizliklerin bir haritası sunulmuştur. Bu haritada, Deleuze’ün içkinliği aynı zamanda bir dışarı düşüncesi olarak, farkın kendideliğini ise aynı zamanda içkin nedenin belirleyiciliği olarak ortaya koyarken, Spinozacı felsefeden nasıl yararlandığı gösterilmiştir. Deleuze, hem içkinliği hiçbir içsellığı ima etmediği halde daima “belirli” olan bir gerçeklik olarak kavramanın, hem de fark yalnızca fark yaratarak belirlediği için, bu gerçekliği farkın ayırıcı yaratımlarından ibaret olarak kavramanın yollarını Spinoza’nın tekanamlı felsefesinde bulmuştur: Çokluklar ve onların süreçlerinden ibaret olan gerçeklik, daima tam olduğu gibi, daima etkin ve sınırsızdır da.

Deleuze’ün Spinoza’dan esinlenerek düşünceye tanıttığı çokluklar teorisi ima ettiği tuhaflıklar etrafında incelendikten sonra, ikinci bölümde bu teorinin toplumsal formasyonların analizinde nasıl bir rol oynadığı, bu tuhaflıkların politik sahada nasıl daha da derinleştiği üzerinde durulmuştur. İnsanların eylemleri ve arzularını geometrik çizgileri, düzlemleri ve cisimleri inceler gibi inceleyen Spinoza’nın izinde, Deleuze de toplumsal formasyonları çizgilerin, mekânların oluşumlarını inceler gibi incelemiştir. Aynı terimlere ve aynı ilişkilere, hatta aynı doğaya sahip olmayan bu çizgiler, oluşturdukları toplumsal formasyonda, birbirlerine dahi içkindirler. Ama bu içkinlik, kaçış çizgilerinin önceliğinin önünde bir engel değildir. Bir toplumsal formasyon daima kaçış çizgileri, yaratım noktaları tarafından düzenlenir. En ilginç, tam da kaçış çizgilerinin bu öncelikli statüsü nedeniyle, devletin kapma aygıtı ile göçebe savaş makinesi, düalizmden olduğu kadar çelişkiden de kurtarılmış bir karşıtlık içindedir: Karşıtlık dahi, ancak fark yarattığı oranda, bir saldırganlık ve seçicilik gücünü özgürleştirebilmektedir.

İkinci kısımdaki araştırmanın gösterdiği üzere, kaçış çizgileri bir sistemin içsel sınırları değil, onun istikrarını bozan yaratım noktalarıdır. Deleuze’de içkinlik düşüncesi, aynı zamanda bir dışarı düşüncesidir, ama dışarı düşüncesi de aynı zamanda bir direniş düşüncesidir. Tam da bu yüzden Deleuze’de kapma aygıtı ile savaş makinesi arasındaki ilişki, Foucault’da iktidar ile direniş arasındaki ilişkiyle aynı türden bir ilişki değildir. Foucault’da iktidar ile direniş, birbirlerini aynı zamanda teşvik ettikleri bitimsiz bir mücadele içindedir. Deleuze’de ise, kapma aygıtı ile savaş makinesi mücadele içinde olduklarında dahi, verdikleri mücadele aynı mücadele değildir. Kapma aygıtı kaçış çizgilerini yenilerinin oluşumuna neden olmadan kapamadığından dolayı, kendini daima bu çizgilere uydurmak zorunda kalır. Kaçış çizgilerinin önceliğinden dolayı, Deleuze’de kapma aygıtı dışarıyla daima paradoksal bir ilişki içindedir.

Çokluklar teorisi kendi ölçütleriyle sınıdıktan sonra, çoklukların gözünden bakıldığında devletin nasıl bir felsefi-politik soruya dönüştüğüne odaklanan tezin üçüncü ve son kısmı ise, “Devletin Felsefi Rekonstrüksiyonu” başlığını taşıyor. Bu kısım da iki bölüme ayrılmıştır: “Kapma: Egemenliğin Paradoksu” ve “Egemenliğin İki Başı: Güç ve Hak.”

“Kapma: Egemenliğin Paradoksu” başlığını taşıyan birinci bölümde, düşüncenin devletli imgesinden kurtarılmasının egemenliğin bir paradoksal hareket içinde ele alınmasının önünü nasıl açtığını gösterebilmek için, Agamben’in “egemen istisna” analizi ile Deleuze’ün “kapma aygıtı” analizi arasında bir karşılaştırmaya başvurulmuştur. “Egemen istisna” da, “kapma” da, egemenin kendi kendini önvarsayma hareketine işaret etmektedir. Gerek Agamben’de, gerek Deleuze’de bu hareket, özünde, devletin otonomisinden ziyade heteronomisini açığa vuran paradoksal bir harekettir. Ama Agamben’de egemenliğin paradoksu, bir biçimde hâlâ onun yapısal gücünü açıklamaya yararken, Deleuze aynı paradoksu egemenliğin yapısal kırılğanlığını açığa çıkarmak için vurgulamaktadır. Deleuze’de devletin içsel özünü oluşturan kapma, onun gücünün değil güçsüzlüğünün bir semptomudur. Agamben ile Deleuze arasındaki bu farklılığın, Foucault ile Deleuze arasındaki farklılığa dair de çok önemli bir şey söylediği görülmüştür: Foucault’nun yönetsellik kavramsallaştırması, tam da egemenliğin dışarıyla ya da direnişle sürdürmek zorunda olduğu bu paradoksal ilişkiyi görmediği için, egemenliğin yapısal şiddetini de görünmez kılmaktadır.

“Egemenliğin İki Başı: Güç ve Hak” başlıklı ikinci bölümde bu yapısal şiddetin kendisine odaklanılmıştır. Temsilin düşüncede ve politikada nasıl bir kapma aygıtı olarak işlediğine işaret edebilmek için, Hobbes’da temsil etme gücü ve hakkı olarak egemenliğin, modern felsefede ise temsil etme gücü ve hakkı olarak cogito’nun, sırasıyla, gücün ve düşüncenin devletli bir imgesine karşılık geldiği gösterilmiştir. Kapma aynı anda kapma hakkını yaratmadan kendini vazetmemektedir. Kapma kendini vazettiği aynı anda uygulanacağı “toplumsal nesnelliği” ya da “nesnel gerçekliği” de vazetmekte, kapacağı şeyin yaratımına böyle katkıda bulunmaktadır. Kapmanın şiddeti yapısalıdır, çünkü uygulandığı şeylerin düzenine onun doğal bir yönü olarak baştan kazanmış olduğu oranda, uygulanışından önce gelir. Deleuze, kapmanın kendi kendini önvarsaydığını gördüğü için, Foucault’dan farklı olarak, bireyleştirme teknikleri ile bütünselleştirme süreçlerinin, mikropolitika ile makropolitikanın eklemlendiği yerde baskıcı etkileri, başka bir deyişle, yapısal bir şiddetin izlerini de görebilmiştir.

INTRODUCTION

*Tout n'est pas Etat,
justement parce qu'il y a eu des Etats toujours et partout.*
G. Deleuze et F. Guattari, 1980

Il ne fait aucun doute que la découverte de la relation essentielle entre l'être et la politique a une histoire aussi longue que la philosophie elle-même. Mais au sein de cette longue histoire, la pensée du vingtième siècle, en particulier, s'est éloignée de la recherche des fondements ontologiques de la politique ou de l'être politique pour poser le politique comme seul fondement véritable de l'être sociale. Pour étudier la nature du politique lui-même, le premier obstacle à surmonter est la forme de l'Etat, qui a jusqu'à présent fondé de nombreuses définitions et images établies de la politique. La découverte d'une image non étatique du politique est également un élément important du tournant politique dans la philosophie contemporaine : La critique de la forme étatique est liée au tournant politique qui renouvelle le sens de la pensée. C'est comme si l'ombre du despote sur le discours philosophique était sur le point de se dissiper à nouveau.¹

Lorsque Deleuze, avec Guattari, propose dans *Mille plateaux* de libérer la pensée du modèle étatique qui lui impose une forme d'intériorité, c'est-à-dire de se débarrasser de l'Etat alors qu'elle est encore en train de le penser, il fait de la libération de l'Etat un projet à la fois philosophique et politique. D'un point de vue philosophique, Deleuze réalise ce projet d'une manière extrêmement cohérente, qui

¹ Voir Gilles Deleuze, « Pensée Nomade » in *L'île déserte Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, p. 360: « *Le discours philosophique est né de l'unité impériale, à travers bien des avatars, ces mêmes avatars qui nous conduisent des formations impériales à la cité grecque. Même à travers la cité grecque le discours philosophique reste dans un rapport essentiel avec le despote ou l'ombre du despote, avec l'impérialisme, avec l'administration des choses et des personnes [...] Le discours philosophique a toujours été dans un rapport essentiel avec la loi, l'institution, le contrat qui constituent le problème du Souverain, et qui traversent l'histoire sédentaire des formations despotiques aux démocraties* ».

s'étend à la quasi-totalité de son œuvre. La théorie des multiplicités de Deleuze est l'un des efforts les plus complets pour libérer la pensée du despotisme de l'identité et de la représentation, c'est-à-dire de l'image étatique. D'un point de vue politique, l'analyse de l'Etat dans *Mille plateaux* révèle les conditions de formation d'une politique non-étatique dans la mesure où elle tend à expliquer l'Etat par son hétéronomie plutôt que par son autonomie. Cette analyse tend également à libérer la politique de l'image étatique. En tout état de cause, l'analyse de l'Etat par Deleuze à partir de la théorie des multiplicités est directement liée au tournant politique de la philosophie contemporaine. Mais c'est dans ce même lien que réside la différence entre l'effort de Deleuze et d'autres efforts dans cette direction. Dans cette thèse, nous ferons usage de cette différence en essayant de voir l'analyse deleuzienne de l'Etat à travers la théorie des multiplicités.

L'affirmation par Deleuze de la théorie des multiplicités comme condition pour aborder le problème de l'Etat est sans doute le premier et le plus important signe de cette différence. Mais d'où vient que Deleuze pose le problème de l'Etat dans le cadre de la théorie des multiplicités ? Pourquoi Deleuze a-t-il ressenti le besoin de problématiser l'Etat, et de le problématiser dans la théorie des multiplicités ? Il semble que la première question renvoie à une crise politique de l'époque de Deleuze, tandis que la seconde renvoie à la crise de la métaphysique occidentale - selon les termes de Deleuze, de l'image classique de la pensée. La première question est marquée par le rapport de Deleuze à Marx et au marxisme, tandis que la seconde est marquée par le rapport de Deleuze à Spinoza. A cet égard, le lien entre l'analyse de l'Etat et la théorie des multiplicités chez Deleuze semble s'enraciner dans un certain lien entre Marx et Spinoza. Deleuze l'utilise pour modifier les questions que l'on peut poser sur l'Etat. Pour retracer ces changements, commençons par la deuxième question et voyons d'abord où le spinozisme de Deleuze le situe par rapport au tournant politique de la philosophie contemporaine.

La philosophie contemporaine pourrait très bien être caractérisée comme une philosophie post-hégélienne, puisqu'il s'agit d'un paysage façonné d'une manière ou d'une autre par des prises de position vis-à-vis de Hegel.² En effet, les liens

² Voir Michael Hardt, *Gilles Deleuze An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, p. x: « Les racines du poststructuralisme et son fondement unificateur reposent, en grande partie, sur une opposition générale non pas à la tradition philosophique tout

complexes du tournant politique de la philosophie contemporaine avec la pensée de Hegel justifient cette caractérisation. Schmitt, qui a contribué de manière significative à penser le politique au-delà de l'Etat, occupe une place privilégiée pour rendre intelligibles ces connexions complexes.

Comme on s'en souviendra, Schmitt doute que l'Etat soit un bon point de départ pour penser le politique. Prendre l'Etat comme un présupposé incontestable exclut une définition objective et autonome du politique, et l'absence d'une telle définition exclut une critique explicite de l'actualité. Bien que, selon les termes de Schmitt, « *l'ère de l'Etat est à son fin* », ³ le politique n'a pas disparu. Redéfinition du concept de politique n'est donc possible qu'à travers la découverte d'une catégorie qui lui serait propre. Cette catégorie politique, qui distinguera le politique des autres modes de pensée et d'action, est la distinction ami-ennemi : « *le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation* ». ⁴ Toutes les autres définitions du politique sont toujours secondaires par rapport à cette distinction, parce qu'elles en tirent toujours leur caractère politique.

Le fait que Schmitt commence par libérer le politique à la fois de l'essence et du sujet est un symptôme important de sa différence avec Hegel. Contrairement à Hegel, chez Schmitt, l'existence n'est pas un moment de l'essence, mais plutôt l'existence précède l'essence. Après tout, Chez Schmitt, la distinction ami-ennemi n'a pas de définition et de contenu définitifs, c'est-à-dire pas de substance juridique ou morale; et le politique n'est pas seulement spécifique à l'Etat, aux classes, aux races, etc. En fait, c'est la distinction ami-ennemi qui détermine le sens de toutes les dualités telles que bon/mauvais, beau/laid, utile/nuisible, et comment et à qui ces pôles sont attribuées et distribuées. Sans l'opposition ami-ennemi, toutes les autres oppositions ne seraient que des abstractions vides de sens. C'est pourquoi « *tous les concepts, notions et vocables politiques ont un sens polémique* ». ⁵

court, mais spécifiquement à la tradition hégélienne. Pour la génération de penseurs continentaux qui a atteint sa maturité dans les années 1960, Hegel était la figure de l'ordre et de l'autorité qui servait de point focal de l'antagonisme ».

³ Carl Schmitt, *La Notion de politique*, traduit par Marie-Louise Steinhouser, Paris, Flammarion, 1992, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁵ p. 69.

Schmitt retire ainsi du politique tous les fondements rationnels, moraux ou naturels possibles et poser le fondement sur l'abîme de la polémique ou de la lutte. La distinction ami-ennemi a bien l'apparence d'impératif catégorique kantien,⁶ mais dans la mesure où elle existe sous la forme d'éventualité au niveau de réalité concret,⁷ elle sert à affirmer le politique comme le sans-fond qui fonder tout : « *la vie humaine tout entière est une combat et tout homme un combattant* ». ⁸ Ainsi, en même temps que Schmitt fait du politique un concept explicatif en lui-même et autosuffisant, il en fait l'explication de tout le reste. La recherche de l'autonomie du politique ne signifie plus faire l'ontologie partielle et locale de l'être politique, mais l'examen de la nature politique de tout être social. Si l'existence précède l'essence, et si le concept du politique précède l'Etat, il est inévitable que tous les concepts fondés sur la substance et le sujet, ainsi que sur l'Etat, prennent fin.

Il est intéressant de noter que pour en arriver à ce point, où la politique implique l'ontologie et l'ontologie la politique, Schmitt a dû passer par une certaine idée du sans-fond. D'une part, dès que Schmitt accepte que l'existence précède l'essence et que le politique précède l'Etat, il affirme contre Hegel que l'existence est sans fond et que le sans-fond est politique. D'autre part, la distinction ami-ennemi semble encore porter la marque de la négativité hégélienne. La pensée de Schmitt est dans une relation ambivalente avec Hegel. De ce point de vue, la conception de l'être comme le Néant chez Heidegger permet de débarrasser la pensée, et même la politique, de ce possible résidu hégélien que l'on observe chez Schmitt.

Nous savons déjà que Heidegger est l'un des principaux inventeurs de l'idée selon laquelle l'existence précède l'essence. Mais la véritable contribution de Heidegger a été de pousser cette idée encore plus loin et de suggérer que chaque fondement ou détermination est également un lien avec le sans-fond. Heidegger pose également le fondement sur l'abîme : « *Se dévoile[nt] comme ce qui se distingue de tout étant et que nous nommons l'Être* », ⁹ le Néant est la possibilité transcendante de la différenciation ou de l'altérité. Par conséquent, la différence entre l'être et l'étant

⁶ Aykut Çelebi, « Sunuş, 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı », in Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, traduit par Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006, p. 14.

⁷ Schmitt, *La Notion de politique*, p. 70.

⁸ p. 71.

⁹ Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? » in *Questions I et II*, traduit par Henri Corbin, Paris, Editions Gallimard, 2006, p. 77.

est également appelée « le rien ». Le rien est la différence inscrit dans l'être qui ne peut jamais être supprimée. Il tient l'être ensemble et ouvre l'existence à l'altérité.

Le projet de Schmitt montre comment l'idée du Néant, qui n'est pas la négation mais qui reste la condition transcendantale négative de tout ce qui est, ouvre la politique à une interprétation anti-dialectique après Hegel. Hegel, rappelons-le, était à la recherche d'une conception de différence dans laquelle l'identité serait un moment de la différence elle-même pour faire de l'existence un moment de l'existence de l'essence. C'est pourquoi la différence était appelée contradiction chez Hegel : La différence étant une contradiction synthétisante, l'identité est aussi l'unité négative. Puisque tout dépend du travail du négatif, tout existe comme le « passage » de l'identité à la différence, et de la différence à l'identité. Mais en même temps que Hegel concevait ainsi l'existence comme « devenir », c'est-à-dire qu'il la liait au travail du négatif, il assignait au devenir des voies et des directions, des conduits et des canaux. Par l'idée de l'être comme le néant ou la différence ontologique comme le rien, Heidegger libère le devenir de toutes les voies et directions que Hegel lui avait assignées. Désormais, l'existence précède l'essence, l'existence existe en tant que devenir et le devenir n'existe qu'en tant que devenir. Autrement dit, le devenir ne peut être ni saisi, ni totalisé, ni épuisé. La distinction ami-ennemi chez Schmitt peut être considérée comme une conception heideggérienne dans la mesure où elle fait de la lutte comme l'éventualité au niveau de réalité concret la seule condition de l'existence, mais elle reste dans l'horizon de Hegel dans la mesure où elle « stratifie » la lutte par l'opposition entre l'ami et l'ennemi, le soi et l'étranger. L'existence est politique, mais le politique est encore essentialiste.

S'il y a un penseur qui met en avant la lutte comme le sans-fond par excellence, ce n'est sans doute autre que Foucault. Dans ses analyses du pouvoir, Foucault ne libère pas seulement l'existence de l'essence et le pouvoir (les relations du pouvoir) de l'appartenance au sujet et de la dépendance à l'objet, comme l'a fait Schmitt, mais, à la différence de ce dernier, il libère également la lutte et la résistance de la détermination du négatif ou de la contradiction. Selon Foucault, pas plus qu'une société ne se définit par ses contradictions, la contradiction n'est le principe de mouvement ou d'intelligibilité des luttes. De même que le pouvoir est coextensif avec le corps social, la résistance est coextensive avec le pouvoir. Comme le pouvoir,

la résistance n'a pas de point focal ou de nœud unique. Ni l'une ni l'autre ne fonctionne selon une logique, mais toujours dans des relations stratégiques :

« Au cœur de la relation de pouvoir, la « provoquant » sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » - d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente »¹⁰

Foucault évite, contrairement à Schmitt, d'inscrire les pôles du pouvoir et de la résistance dans une opposition irréductible parce qu'essentielle, et substitue l'agonisme à l'antagonisme, le jeu des rapports de force au face-à-face. Seule la lutte est inépuisable et donc irréductible. Foucault affirme ainsi la nécessité du devenir et en même temps sa liberté. À cet égard, l'idée du « Néant » de Heidegger trouve l'une de ses interprétations politiques les plus impressionnantes dans l'agonisme de Foucault, plutôt que dans la conception du politique chez Schmitt. De même que l'être et l'étant co-appartiennent au Néant (différence ontologique), chez Foucault, le pouvoir et la résistance co-appartiennent à la nécessité de la liberté. La nécessité de la liberté est la seule condition de possibilité de ce qui est.

Comme on le voit, l'acceptation de la précédenace de l'existence sur l'essence et le rejet du travail du négatif, comme les étapes décisives de la revalorisation du politique, sont en fait des réactions à la dialectique de Hegel. Schmitt, Heidegger et Foucault, chacun à leur manière, entendent purifier l'être ou le politique de ses déterminations hégéliennes. La pensée de Hegel fonctionne pour ces penseurs au moins comme le fondement négatif. Il ne fait aucun doute que la philosophie de Deleuze a également une tonalité anti-hégélienne.¹¹ Mais en libérant la politique de l'image étatique, Deleuze s'appuie sur un fondement positif pré-hégélien trouvé chez Spinoza. Ce fondement positif distingue la multiplicité chez Deleuze des autres figures contemporaines du sans-fond mentionnées ci-dessus. Dans la mesure où Deleuze pense l'Etat à partir d'une théorie des multiplicités, il renouvelle complètement les questions à poser sur l'Etat.

¹⁰ Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits*, Tome IV 1980-1988, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 238.

¹¹ Voir Gilles Deleuze, *Pourparlers* 1972-1990, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, p. 14: « *Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique* ».

Si l'on considère qu'essence et puissance sont déjà identiques chez Spinoza, et que l'essence de l'être est sa puissance d'exister et d'agir, la découverte de la prééminence de l'existence sur l'essence après Hegel et contre Hegel est en fait une redécouverte à la fois tardive et réactive. En fait, à partir du moment où Spinoza identifie l'être à l'affirmation de la puissance, il semble avoir préparé longtemps à l'avance la manière de traiter le problème de l'être ou de la politique tout à fait différente de celle proposée tant par la philosophie hégélienne que par les critiques de Hegel. Deleuze, tout en problématisant l'Etat du point de vue des multiplicités, s'engage dans cette voie alternative ouverte par Spinoza.

Tout d'abord, l'identité de l'être et de la puissance chez Spinoza détruit l'image « étatique » du pouvoir formée par la tradition de la philosophie politique. Comme nous le savons depuis Hobbes, l'Etat réduit le pouvoir à quelque chose de représentable afin de s'arroger le droit de représenter et de donner unité à la multitude. En effet, dans la mesure où le pouvoir de l'Etat est le pouvoir de représentation, l'Etat revient à séparer les puissances autres que lui-même de ce qu'elles peuvent. Dans la théorie moderne de la souveraineté, c'est précisément ce que cache et justifie le contrat, qui stipule que les multitudes cèdent leurs droits au souverain et renoncent à exercer leur pouvoir. Le contrat est la fiction créée et activée par l'Etat lui-même afin d'établir le droit de l'Etat à représenter et à séparer les multitudes de leurs puissances. Cependant, chez Spinoza, l'essence de la puissance est immanente à sa réalisation. Puisqu'il n'y a ni séparation ni médiation entre la puissance et sa réalisation, la puissance et ce qu'il peut, la puissance et son affirmation, elle n'appartient pas au sujet et ne dépend pas de l'objet.¹² Chez Spinoza, contrairement à Hobbes, la puissance n'est pas représentable, puisqu'elle n'est pas séparable de ce qu'elle peut et qu'elle est inaliénable.

Deuxièmement, la puissance d'exister et d'agir est en même temps la volonté de multiplicité chez Spinoza. La puissance, en tant que pouvoir d'affecter et d'être affecté, existe toujours dans la pluralité et elle ne peut donc affirmer sa différence que dans la pluralité, ne peut se différencier que dans la pluralité. Ce qu'on appelle

¹² Voir Gilles Deleuze, « L'Immanence : Une Vie... », in *Deux Régimes de Fous Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 360 : « L'immanence absolue est en elle-même : elle n'est pas dans quelque chose, à quelque chose, elle ne dépend pas d'un objet et n'appartient pas à un sujet. Chez Spinoza l'immanence n'est pas à la substance, mais la substance et les modes sont dans l'immanence ».

puissance est toujours déjà une composition de forces, un rapport de forces. L'être ou le corps doit sa singularité au rapport caractéristique des multiples forces qui le composent. Ce rapport détermine le degré de sa puissance d'exister et d'agir. C'est précisément parce qu'il est une telle composition de forces et telle multiplicité qu'un corps chez Spinoza n'exprime jamais une relation fixe, un rapport fixe, un degré de puissance fixe. Au contraire, l'essence de l'être est sa puissance de différenciation. Il affecte autant qu'il est affecté. Alors que chaque corps augmente sa puissance dans son interaction avec d'autres compositions compatibles avec la sienne, sa puissance diminue lorsqu'il est affecté par des compositions incompatibles. Ainsi, chez Spinoza, la puissance d'exister et d'agir ne peut être séparée de la différenciation, et la différenciation ne peut être séparée de la multiplicité.

Dès que Deleuze remplace l'appartenance au sujet et la dépendance à l'objet par les genèses intrinsèques des lignes de différenciation, il fait le premier pas pour renverser la relation traditionnelle entre l'Etat (le fondement) et la politique (le fondé). En traitant les paradoxes du sans-fond, c'est-à-dire de la politique, qui fonde, il suit l'ontologie de la puissance formulée par Spinoza, qui n'appartient pas au sujet et ne dépend pas de l'objet : « *avant l'être, il y a la politique* ». ¹³ Pour Deleuze aussi, la politique n'a pas de substance ni de sujet, mais la politique n'est ni un donné comme pure forme sans contenu mais toujours empreinte de négativité, comme chez Schmitt, ni une lutte aporétique sans fin empreinte d'une indétermination essentielle, comme chez Foucault. Chez Deleuze, le sans-fond ou la politique n'est pas chaos indifférencié et indéterminé, mais constitue toujours un champ d'immanence déjà peuplé de multiplicités et de leurs processus. Dans l'immanence, tout est encore détermination, mais toute détermination est la détermination immanente du sans-fond. Car sur le plan d'immanence, où l'être est identique à la puissance, tout tire son sens et sa valeur de la complexité de ses relations harmonieuses ou conflictuelles avec d'autres puissances, comme chez Spinoza. La réalité n'offre jamais de sujets constitués ou d'objets tout faits, mais elle n'offre pas non plus de relations et d'oppositions qui puissent être prédéterminées et localisées. Au contraire, elle nous confronte toujours à des problématiques dont seules les genèses intrinsèques peuvent être interprétées et évaluées. La politique n'est donc ni, comme chez Schmitt, une forme catégorielle sans contenu par laquelle le donné est donné, ni, comme chez

¹³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 249.

Foucault, une lutte aporétique réduite presque à une généralité éternelle. Chez Deleuze, la politique est la seule modalité de ce qui est. A cet égard, on peut dire pour la politique ce que Deleuze dit pour la philosophie sans aucune modification : La politique doit être ontologie, elle ne peut être autre chose, mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens.¹⁴

Comme on le voit, Deleuze s'inspire de l'ontologie de la puissance de Spinoza, qui rendre l'être et la politique univoques, pour développer une logique des multiplicités qui ferait, au lieu de proposer une nouvelle image contre l'image étatique de la pensée et de la politique, voler en éclats toutes les images. La théorie des multiplicités constitue donc un champ riche pour étudier à la fois la liaison disjonctive de Deleuze avec ses contemporains et la manière dont il modifie les questions que l'on peut se poser sur l'Etat et la politique. C'est la première raison pour laquelle la théorie des multiplicités est au centre de la recherche dans cette thèse.

La deuxième raison est liée à la crise politique directe au sein du marxisme et à l'intervention de Deleuze dans cette crise en actualisant la critique de l'Etat de Marx. Le renversement par Deleuze de la vision dominante de l'Etat depuis Hobbes, et sa tentative de comprendre l'Etat du point de vue des multiplicités, dans leurs termes, dans leurs relations, au lieu de les saisir du point de vue de l'Etat, avec ses présupposés, à partir de son image, semble se fonder sur un renversement antérieur que l'on trouve aussi bien chez Spinoza que chez Marx.

Comme on le sait, l'étatisation de la révolution d'Octobre est un tournant politique dans le marxisme, où la critique de l'Etat tend à se transformer en une théorie de la forme de l'Etat. Après la Seconde Guerre mondiale, avec la consolidation de la forme parti en tant qu'appareil d'Etat au sein du marxisme, cette transformation atteint son point final. Le privilège conceptuel accordé à l'Etat en tant qu'appareil de pouvoir sert de support théorique au parti centralisateur qui vise à s'emparer du pouvoir d'Etat, et cette organisation de parti sert de support pratique au privilège conceptuel du pouvoir. La dictature du prolétariat, que Marx voyait comme

¹⁴ Cf. Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » in *L'île déserte Textes et entretiens 1953-1974*, p. 18: « *La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens* ».

la transition vers « *l'abolition de toutes les classes* » et « *une société sans classes* »¹⁵, après Marx, dans la théorie et la pratique du marxisme, se transforme en un appareil de capture qui fait dépendre l'abolition des classes de la condition de la création d'une richesse sociale et qui sépare ainsi la classe du pouvoir de-classification et de la décodage.¹⁶ Sous cette forme, le marxisme n'est rien d'autre qu'une bureaucratie publique :

« [...] si l'on considère, non pas la lettre de Marx et de Freud, mais le devenir du marxisme ou le devenir du freudisme, on voit qu'ils se sont lancés paradoxalement dans une espèce de tentative de recodage: recodage par l'Etat, dans le cas du marxisme (« vous êtes malade par l'Etat, et vous guérirez par l'Etat », ce ne sera pas le même Etat) – recodage par la famille (être malade de la famille et guérir par la famille, pas la même famille). C'est cela qui constitue vraiment, à l'horizon de notre culture, le marxisme et la psychanalyse comme les deux bureaucraties fondamentales, l'une publique, l'autre privée, dont le but est d'opérer tant bien que mal un recodage de ce qui ne cesse à l'horizon de se décoder ».¹⁷

Bien que le marxisme ait pris la direction opposée, la conception de Marx de la dictature du prolétariat est l'une des étapes les plus importantes de la désintégration de l'image étatique de la politique après Spinoza. Marx aussi, lorsqu'il propose de ne pas penser la lutte des classes en termes d'État, mais l'État en termes de lutte des classes, renverse la relation de dépendance entre l'Etat et la politique et libère la politique de toutes les formes juridiques et de tous les modèles institutionnels qui lui sont imposés par l'Etat : « *Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel* ».¹⁸ Le communisme ne peut donc être codifié

¹⁵ « Marx à Joseph Weydemeyer, le 5 mars 1852 » in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance* Tome III (1852 - Juin 1853), publiée sous la responsabilité de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 79.

¹⁶ Néanmoins, il faut souligner qu'une certaine ambivalence dans la conception de l'Etat de Marx a joué un rôle dans la transformation du marxisme d'une critique de l'Etat à une théorie de la forme d'Etat. Lorsque Marx, notamment dans *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* de 1875, pose la création de la richesse sociale qui permettrait au travail de cesser d'être moyen de subsistance comme condition de l'émancipation politique du travail et du dépassement définitif l'horizon borné du droit bourgeois, il ouvre la voie à la transformation du communisme en une forme d'État. Voir Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 352.

¹⁸ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, traduit par H. Auger, Gilbert Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Editions Sociales, 1968, p. 64.

ni par la loi, ni par l'institution, ni par le contrat. Au contraire, le communisme, pour parler comme Deleuze, « *[est] quelque chose qui ne se laisse et ne se laissera pas coder* ». ¹⁹ C'est précisément sur cette base que Marx va jusqu'à identifier la politique de décodage de la classe ouvrière, qui abolirait toutes les classes, comme antagoniste à l'appareil de codification de l'Etat : « *La prochaine tentative révolutionnaire en France ne devra pas, comme cela s'est produit jusqu'ici, faire changer l'appareil bureaucratique-militaire de main, mais le briser. Et c'est la condition préalable de toute véritable révolution populaire sur le continent* ». ²⁰

En disant que la machine de guerre est extérieure à l'appareil de capture de l'Etat, qui fonctionne toujours par surcodage et internalisation, Deleuze restitue à la critique de l'Etat la perspective antagoniste de Marx fondée sur le décodage. Selon Deleuze, l'Etat ne peut régner que sur ce qu'il peut internaliser, c'est pourquoi l'Etat doit toujours entretenir un rapport avec un dehors et ne peut être pensé en dehors de ce rapport. L'Etat est la forme d'intériorité qui assigne « *des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes* » ²¹ aux flux du dehors. La machine de guerre, en revanche, est extérieure non seulement à l'appareil d'Etat, mais aussi à elle-même, car elle n'existe que dans ses propres métamorphoses. Puisque la machine de guerre fonctionne toujours comme un différenciant, elle fait la multiplicité à proportion qu'elle « fait la différence ». Ainsi, puisqu'elle ne se laisse jamais coder, il ne suffit pas de dire que la machine de guerre est extérieure et opposée à l'Etat : La machine de guerre est elle-même la forme d'extériorité. En effet, l'Etat peut capter des flux, les interrompre, les canaliser, voire s'y inscrire, mais il ne peut toujours pas les dominer. L'Etat ne peut ni surcoder les flux, ni s'approprier la machine de guerre sans susciter simultanément des flux non codés qui lui échappent. C'est sur cette base que Deleuze confronte l'Etat comme forme d'intériorité et la machine de guerre comme forme d'extériorité. Cette confrontation, après Marx et contre le marxisme, fait de l'extériorité et de l'irréductibilité du pouvoir de dé-classification et de décodage des multitudes le point de départ de l'analyse de l'Etat. La théorie de la forme d'Etat est à nouveau déplacée par la critique de l'Etat :

¹⁹ Voir Deleuze, « Pensée Nomade », p. 352.

²⁰ « Marx à Ludwig Kugelmann, 12 avril 1871 » in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance* Tome XI (Juillet 1870 - Decembre 1871), publiée sous la responsabilité de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Editions Sociales, 1985, p. 183.

²¹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 464.

*« On sait bien que le problème révolutionnaire aujourd'hui, c'est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l'appareil d'Etat: une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'Etat, une unité nomadique en rapport avec le Dehors, qui ne referait pas l'unité despotique interne ».*²²

Pour revenir à notre point de départ, l'adoption par Deleuze de la perspective des multiplicités dans l'analyse de l'Etat, à la suite de Spinoza et de Marx, est au cœur de ses liaisons théorico-politiques disjonctives avec ses contemporains et de son intervention pratique-politique dans l'actualité. Dans cette thèse, cependant, afin de retracer comment la théorie des multiplicités de Deleuze modifie les questions que l'on peut poser sur l'Etat, nous nous concentrerons plutôt sur certains des liaisons disjonctives de Deleuze avec ses contemporains. Ce choix s'explique par deux raisons, l'une positive et l'autre négative. La raison positive est que les liaisons et les ruptures entre Deleuze, Heidegger et Foucault en particulier, comme nous avons tenté de le montrer plus haut, offrent un riche champ de comparaison et de contraste dans lequel la théorie des multiplicités peut être mise à l'épreuve de ses propres critères. La lecture de Spinoza par Deleuze, qui est l'une des sources importantes de la philosophie de la différence et de la théorie des multiplicités de Deleuze, est sans aucun doute un point de référence indispensable pour rendre intelligibles ces liaisons et ces ruptures. La raison négative est que Deleuze n'a pas écrit directement sur Marx ou sur un concept de Marx.²³ Il ne fait aucun doute que l'intervention politique de Deleuze dans l'actualité est façonnée d'une manière ou d'une autre en dialogue avec le marxisme. Cependant, il n'est pas possible de présenter cette intervention avec toutes ses causes et tous ses effets sans rendre compte de la relation de Deleuze avec Marx. De plus, ce faisant, il faut tenir compte de l'histoire longue et variée de la théorie et de la pratique du marxisme. Il est évident que tout cela ne peut être traité que dans une seconde thèse ou dans un autre ouvrage aussi complet qu'une monographie.

²² Deleuze, « Pensée Nomade », p. 362.

²³ Dans un entretien avec Didier Eribon en 1995, Deleuze a annoncé que le titre de son dernier livre serait « Grandeur de Marx », mais comme aucune ébauche ou travail préparatoire pour ce livre n'a pu être trouvé après sa mort, la question de savoir si Deleuze avait réellement un tel projet reste en suspens : Voir « Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze » (entretien par Didier Eribon), *Le Nouvel Observateur* 1619 (16-22 novembre 1995), p. 50-51. À notre connaissance, le seul ouvrage consacré à cette relation est celui de Nicholas Thoburn : *Deleuze, Marx and Politics*, Oxfordshire, Routledge, 2003. Sur le rapport de Deleuze au marxisme, voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, PUF, 2013.

Enfin, parlons du déroulement de cette thèse qui vise à aborder l'analyse de l'Etat par Deleuze dans la perspective de la théorie des multiplicités et les questions que cette théorie soulève.

Dans la première partie, où nous aborderons le problème de la différence qui sous-tend la théorie des multiplicités de Deleuze, notamment en dialogue avec la pensée de Heidegger et de Foucault, nous suivrons les traces de Deleuze, qui présente l'émancipation de l'Etat comme un projet à la fois philosophique et politique, et lorsque l'immanence et l'affirmation remplacent, conformément à la logique des multiplicités, la transcendance et le travail du négatif dans la pensée, nous discuterons des possibilités que cette transformation offre pour une critique puissante de la répression et pour une théorie puissante de la lutte contre répression, ainsi que des limites qu'elle comporte. Dans cette discussion, nous utiliserons les différences impliquées par les approches de Foucault et de Deleuze concernant la répression et la lutte, qui adhèrent tous deux strictement aux règles de l'immanence. Nous pourrions ainsi montrer comment la critique de la forme d'Etat qui s'est emparée de la pensée est informée par des problèmes politiques. Dans les deuxième et troisième chapitres de la première partie, nous nous concentrerons sur la manière dont Deleuze présente le problème du sans-fond comme un problème de la différence, qui ouvre la voie à une théorie des multiplicités, plutôt qu'au Néant de Heidegger et à l'agonisme de Foucault comme autres manières de présenter le problème du sans-fond. La comparaison avec Heidegger nous permettra de souligner la position théorique distinctive de Deleuze, en particulier par rapport au problème de la différence, tandis que la comparaison avec Foucault nous permettra de souligner la position politique distinctive de Deleuze, en particulier par rapport à l'Etat et à la lutte contre l'Etat. Plus important encore, grâce à ces comparaisons, nous serons en mesure de cartographier la théorie des multiplicités en fonction des questions théorico-politiques qu'elle soulève ainsi que des réponses alternatives qu'elle offre. Comme nous suivrons ces questions jusqu'à la fin de la thèse, nous continuerons à utiliser le dialogue de Deleuze avec Foucault en particulier.²⁴

²⁴ Le lecteur remarquera que, bien que les dialogues de Deleuze avec d'autres penseurs jouent un rôle important dans cette thèse, les références à des sources secondaires sur ces dialogues sont limitées. En effet, nous voulons avant tout nous concentrer sur la cartographie de la théorie des multiplicités de Deleuze et déterminer les conditions des problèmes qu'il pose. C'est pourquoi nous avons eu recours à des dialogues avec d'autres penseurs, non seulement à des fins de comparaison, mais aussi pour montrer les genèses intrinsèques des problèmes chez Deleuze.

Dans la deuxième partie, nous pourrons enfin nous concentrer directement sur la théorie des multiplicités de Deleuze, puis sur les relations complexes entre les lignes qui composent une formation sociale, et surtout entre l'appareil de capture et la machine de guerre. Dans la première chapitre de cette partie, nous poursuivrons une double stratégie de lecture, à la fois en revenant aux sources de la théorie des multiplicités dans la philosophie univoque de Spinoza et en explorant la manière dont Deleuze s'approprie ces sources, parfois sous des formes méconnaissables. Cette double stratégie nous permettra de voir à la fois comment Deleuze fait progresser la logique des distinctions que Spinoza introduit dans la pensée vers une théorie des multiplicités, et comment il traite les anomalies théoriques et politiques qui peuvent résulter du fait de poser le sans-fond comme différence. Dans la deuxième chapitre, nous examinerons, d'une part, comment la nouvelle logique des distinctions de Spinoza façonne l'analyse des formations sociales de Deleuze et, d'autre part, comment cette analyse approfondit cette logique dans la perspective des problèmes posés par le champ politique. Tout au long de cette deuxième partie, nous considérerons les connexions transversaux entre Spinoza et Deleuze en général, et entre *Spinoza et le problème de l'expression*, *Différence et répétition* et *Mille plateaux* de Deleuze en particulier, en construisant une carte de la théorie des multiplicités.²⁵ Ces connexions nous permettront de montrer comment, dans la théorie des multiplicités de Deleuze, les questions de l'être sont aussi des questions de la politique.

Dans la troisième et dernière partie, nous préciserons quelle sorte de question philosophico-politique devient la souveraineté chez Deleuze, une fois que la pensée et la politique ont été libérées de l'image étatique, une fois que l'Etat a été inséré dans les multiplicités et leurs processus. Dans le premier chapitre de cette partie, nous partirons du point commun entre les projets d'Agamben et de Deleuze pour montrer que le diagnostic d'une structure d'Etat/souveraineté inscrite dans la métaphysique

²⁵ L'omission du premier volume de *Capitalisme et Schizophrénie*, *L'Anti-Œdipe*, dans cette lecture est à nouveau due au fait que cette thèse s'intéresse principalement à la manière dont la théorie des multiplicités de Deleuze modifie les questions qui peuvent être posées sur l'être et la politique, et comment ce modification peut être retracé dans son analyse de l'État. Comme on le rappellera, dans les deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze, avec Guattari, à la suite de Spinoza et de Wilhelm Reich, définit la question la plus importante de la philosophie politique de la manière suivante : « Comment le désir peut-il désirer sa propre répression ? » En outre, la forme particulière de la relation entre l'État et le capital sous le capitalisme est un autre thème commun aux deux volumes. Si cette thèse avait exploré l'une ou l'autre de ces deux questions, elle aurait présenté une carte complètement différente de l'analyse de l'État par Deleuze et aurait donné plus de poids à *L'Anti-Œdipe* qu'à *Mille plateaux*.

occidentale renouvelle aussi les conditions de l'analyse de la souveraineté. Mais ce point commun nous permettra aussi de voir comment l'analyse de la souveraineté chez Deleuze se distingue de ses contemporains précisément parce qu'elle privilégie les multiplicités et leurs processus. Dans la deuxième chapitre, nous reviendrons à notre question initiale et explorerons quels outils la théorie des multiplicités, qui adopte la perspective d'immanence et d'affirmation, a à sa disposition pour offrir une analyse théoriquement et pratiquement utile de la répression et de la violence. Nous nous attacherons à montrer comment la théorie des multiplicités, qui nécessite de souligner le rôle de la micropolitique autant que de la macropolitique, des techniques individualisantes autant que des procédures totalisatrices, de l'assujettissement social autant que de l'asservissement machinique, reformule la question de la répression et de la violence.



PREMIÈRE PARTIE

DELEUZE ET LE PROBLÈME DE LA DIFFÉRENCE

PREMIER CHAPITRE

INTRODUCTION A LA PROBLÉMATIQUE : ENTRE FOUCAULT ET DELEUZE

L'un des aspects les plus remarquables de la philosophie de Deleuze est qu'en révélant la coopération entre la pensée et l'État, il nous invite à nous débarrasser de l'État pendant que nous y pensons. Tout en considérant l'État d'une manière nouvelle, Deleuze cherche à introduire une politique de la pensée qui renouvellera radicalement son sens. Ainsi, penser l'État à nouveau entraînera la remise en cause des présupposés de la pensée, et libérer la pensée de son « image » entraînera le renouvellement complet des conditions de l'analyse de l'État.

Si Deleuze et Guattari proposent dans *Mille plateaux* d'appréhender « capture » comme l'essence intérieure de l'État et l'État comme la pure « forme d'intériorité », ils visent aussi à mettre au jour les présupposés implicites dans la façon dont la tradition pense l'État. Selon eux, l'État comme forme d'intériorité a aussi infiltré la pensée et l'a subordonnée à la forme d'intériorité. Autrement dit, la pensée qui pense l'État prend l'État pour modèle. Ainsi, l'appareil de capture commence également à fonctionner dans la pensée. La pensée qui prend l'État comme modèle pour elle-même atteint une efficacité et une puissance qu'elle ne pourrait jamais avoir par elle-même. Comme forme d'intériorité, il se crée un espace de domination absolue. Inversement, l'État qui pénètre ainsi la pensée atteint une universalité qu'il ne pourrait jamais avoir par lui-même. L'état devient une supposition universelle : « *L'État donne à la pensée une forme d'intériorité, mais la pensée donne à cette intériorité une forme d'universalité.* »¹ C'est ici que, dans la pensée de Deleuze, la libération de l'État devient à la fois un projet philosophique et politique. La pensée

¹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 465.

nomade, qui tend à se débarrasser de la forme-État et à faire éclater l'image qui lui fixe « *des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes, tout un organon* »² pourra aussi donner une nouvelle critique de l'État qui opprime la vie de tout son poids.

La coopération entre l'État et la pensée s'identifie jusque dans la valeur que les philosophies dites rationalistes attachent à l'abstraction. Selon Deleuze, ces philosophies parlent d'abstractions telles que l'Un, le Tout, le Sujet, etc., puis elles explorent les processus par lesquels ces abstractions s'incarnent dans un monde adapté à leurs propres besoins. Pour le dire autrement, ils traitent les abstractions qui nécessitent une explication comme des explications. Ils redécouvrent ce qu'ils ont eux-mêmes déjà introduit. La pensée est soumise à une forme d'intériorité dans cette circularité. La pensée structurée comme une forme d'intériorité a aussi considéré l'état comme une telle abstraction. Les approches qui considèrent l'État soit selon une origine, soit selon une fonction, comme un sujet historique ou comme une structure intemporelle, offrent l'État qu'il s'agit d'expliquer comme explication, car elles expliquent l'État avec ce qu'il présuppose. Ils présentent l'État comme une identité présente ou encore absente, réalisée ou à réaliser, mais qui se répète comme la même dans tous les cas. Ainsi, la pensée capturée par la forme-état fait non seulement de l'État une supposition universelle, mais elle le rend également omnipotent. C'est le résultat inévitable d'expliquer l'État avec ses propres présupposés et de penser l'État à l'image de l'État. L'État, même dans des perspectives critiques, est toujours compris et interprété du point de vue de son pouvoir. Même la critique est sous l'emprise d'une certaine admiration pour l'État.

Sans aucun doute, l'un des plus grands contributeurs à briser cette admiration est Foucault. Le projet de Deleuze de sauver la pensée de l'État (de l'image de l'État), annoncé dans *Nietzsche et la Philosophie*, semble se répéter chez Foucault, notamment dans *Surveiller et Punir*, comme un projet de sauver la politique de l'État. Si bien que l'intervention politique de Deleuze sur la philosophie et l'intervention philosophique de Foucault sur la politique sont clairement imbriquées d'abord dans *Mille plateaux*, puis dans la monographie de Deleuze sur Foucault.

² *Ibid.*, p. 464.

Les deux penseurs s'accordent à dire que le politique doit être compris en termes de virtualité pré-représentationnelle, surtout non-représentationnelle et incommensurable, plutôt qu'en termes de dispositifs de souveraineté et de représentation qui permettent à l'État de se justifier. Quand Foucault définit le pouvoir comme des relations de force stratégiques et quand Deleuze définit l'État comme un appareil de capture, et la machine de guerre comme extérieure à l'État, tous deux affirment les forces de devenir et de métamorphose en politique. C'est la première étape pour s'abstenir d'expliquer l'État en termes qu'il présuppose, c'est-à-dire qu'il se pose lui-même. Au lieu d'appréhender l'État en termes de transcendance (telles que le sujet, l'unité de souveraineté ou la légitimité), c'est-à-dire d'assumer ce qu'il faut expliquer comme explication, les deux penseurs analysent l'État et les entités stratifiées similaires (dispositifs ou machines concrètes) à partir d'un diagramme ou d'une machine abstraite des relations virtuels, moléculaires et instables venant de partout. La machine concrète, les formes ou les strates et la machine abstraite, les forces ou les flux sont en communication constante les uns avec les autres et forment sans cesse de nouvelles configurations. Les mouvements moléculaires ou les relations de force se trouvent segmentés, ordonnés et surcodés par des organisations ou dispositifs molaires, mais ils ne cessent en même temps de les miner. Autrement dit, les mouvements moléculaires ou relations de force supposent des formes qu'ils dissolvent, et les dispositifs et organisations molaires supposent le matériau en fusion qu'elles mettent en ordre.³ Parce que la machine abstraite et la machine concrète, les relations de forces et les dispositifs, les flux et les strates se présupposent ainsi mutuellement, l'analyse prend d'abord la forme d'une généalogie chez Foucault et d'une cartographie chez Deleuze. Ce n'est qu'ainsi que l'histoire et les devenirs qui la doublent peuvent être montrés dans leur interaction.

Malgré leur adhésion ferme à une telle idée d'immanence, c'est une différence importante de considérer que Deleuze définit finalement l'État comme un appareil de capture, alors que Foucault propose de comprendre l'État en termes de modèle de gouvernementalité qui inclut l'État mais aussi le dépasse. On trouve le premier indice de cette différence, qui pourrait avoir des implications politiques majeures, dans une lettre intitulée « Désir et plaisir » que Deleuze écrit à Foucault en 1977 après la publication de *La volonté de savoir* :

³ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 160.

« Je ne cesse pas de suivre Michel sur un point qui me paraît fondamental : ni idéologie ni répression - par exemple, les énoncés ou plutôt les énonciations n'ont rien à voir avec de l'idéologie. Les agencements de désir n'ont rien à voir avec de la répression. Mais évidemment, pour les dispositifs de pouvoir, je n'ai pas la fermeté de Michel, je tombe dans le vague, vu le statut ambigu qu'ils ont pour moi : dans S. et P., Michel dit qu'ils normalisent et disciplinent ; je dirais qu'ils codent et reterritorialisent (je suppose que, là aussi, il y a là autre chose qu'une distinction de mots). [...] J'ai donc besoin d'un certain concept de répression non pas au sens où la répression porterait sur une spontanéité, mais où les agencements collectifs auraient beaucoup de dimensions, et que les dispositifs de pouvoir ne seraient qu'une de ces dimensions. »⁴

Il est tout à fait intéressant que Deleuze souligne que nous avons encore besoin d'un certain concept de répression, étant donné que Foucault s'oppose à comprendre le mécanisme du pouvoir avec ce concept précisément à cause de son attachement à la idée d'immanence. On s'en souvient, Foucault s'oppose au concept de répression parce qu'il implique un pouvoir qui ne s'appuie que sur le pouvoir du négatif qui dit seulement « non » et qui produit rien et peut au mieux fixer des limites. Cette compréhension présente le pouvoir comme un pouvoir extérieur sur tout ce qu'il réprime. En conséquence, le pouvoir supprime, bloque et exclut. Elle convainc, cache, trompe en même temps. Cependant, Foucault soutient que le pouvoir ne s'en contente jamais et qu'il produit le « réel » avant tout cela.⁵ Bien sûr, cela ne signifie pas que le gouvernement n'a pas du tout recours à la répression ou à l'idéologie. Ce que Foucault veut dire, c'est que, comme Deleuze le confirme plus tard, ces deux éléments ne suffisent pas à expliquer le mécanisme de pouvoir, mais que ils doivent être expliqués par le mécanisme de pouvoir lui-même dans lequel ils opèrent.⁶ La répression reste liée à une conception « transcendante » du pouvoir, qui le considère comme quelque chose qu'on peut posséder, et qui, parce que c'est quelque chose qu'on peut posséder, met en avant une opposition entre ceux qui le possède et ceux qui ne le possède pas. C'est une conception du pouvoir qui appartient toujours déjà au sujet et dépend de l'objet. Lorsque le pouvoir est vu, comme le fait Foucault, d'abord comme des relations de pouvoir, comme une situation stratégique complexe

⁴ Gilles Deleuze, « Désir et Plaisir », *Deux régimes de fous*, Paris, Les Editions de Minuit, 2004, p. 115.

⁵ Michel Foucault, *Surveiller et Punir Naissance de la prison*, Paris, Editions Gallimard, 1975, p. 196.

⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, 2004, p. 36.

constituée par des relations de pouvoir, l'extériorité entre les relations de pouvoir et les autres relations, surtout entre le pouvoir et le réel, disparaît. Le pouvoir (les relations de pouvoir) devient la cause immanente non seulement des états de choses mais aussi du devenir ; peut-être plutôt le réel en tant que tel est-il toujours saisi comme devenir. Ainsi, si l'on s'en tient au raisonnement de Foucault, le « négatif » est un dispositif qui fonde l'extériorité tant dans la pensée que dans la pratique, qui interrompt l'immanence, qui arrête le dynamisme des relations de force en les bloquant par les sujets et les objets, par les contradictions et les oppositions, et qui leur assigne des directions et des chemins s'il ne peut pas les arrêter.

Eh bien, comme on le demande toujours à Foucault, quelle est la place de la résistance dans cette situation stratégique complexe créée par les relations de force ? Foucault est d'avis que le couple « la négativité - l'externalité », qui réduit le pouvoir au dire « non » et nous aveugle sur son efficacité réelle, réduit aussi la pluralité des résistances et leur assigne « *des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes, tout un organon* ». Selon le modèle de la répression, lorsque le pouvoir n'est conçu que comme le pouvoir du négatif, la résistance sera imaginée comme une force née d'un domaine primordial et intact de liberté qui précède le pouvoir et lui est extérieur. La thèse selon laquelle « *une société se définit par ses contradictions, tant le principe d'intelligibilité que le principe de fonctionnement des luttes dépend de la contradiction* »⁷ prolonge cette imaginaire. Cette logique de la contradiction, qui s'applique à la définition des problèmes et de la forme stratégique des luttes, fonctionne aussi par le couple « la négativité - l'externalité ». Cependant, contrairement à ce que la logique de la contradiction suggérerait, la société ne peut pas être définie par des contradictions, et la résistance n'a pas un foyer ou un nœud unique. Selon Foucault, de même que le pouvoir est coextensif au corps social tout entier, de même la résistance est coextensive au pouvoir. Il n'y a pas de domaine de liberté qui attend sa libération, extérieur et opposé aux relations de force, donc privilégié : « *là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir.* »⁸ De ce fait, l'existence des relations de force dépend de la multiplicité des points de

⁷ Michel Foucault, « Power and Strategies » in *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, éd. Colin Gordon, traduit par C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, New York, Pantheon Books, 1980, p. 143.

⁸ Michel Foucault, *La volonté de savoir Histoire de la sexualité 1*, Paris, Editions Gallimard, 1976, p. 125.

résistance, et les points de résistance par définition ne peuvent exister qu'à l'intérieur du domaine stratégique des relations de force.⁹ Ce que nous appelons société, selon Foucault, n'est rien d'autre que l'état de ces rapports stratégiques complexes à un moment historique particulier. C'est à ce point que Deleuze fait son deuxième commentaire sur la pensée de Foucault, qui est également lié au premier :

« [...] je crois que la thèse « ni répression - ni idéologie » a un corrélat, et peut-être dépend elle-même de ce corrélat. [...] il me semble qu'une grande nouveauté encore de la théorie du pouvoir chez Michel, ce serait : une société ne se contredit pas, ou guère. Mais sa réponse, c'est : elle se stratégise, elle stratégise. Et je trouve ça très beau, je vois bien la différence immense (stratégie - contradiction), il faudrait que je relise Clausewitz à cet égard. Mais je ne me sens pas à l'aise dans cette idée.

Je dirais pour mon compte : une société, un champ social ne se contredit pas, mais ce qui est premier, c'est qu'il fuit, il fuit d'abord de partout, ce sont les lignes de fuite qui sont premières (même si « premier » n'est pas chronologique). Loin d'être hors du champ social ou d'en sortir, les lignes de fuite en constituent le rhizome ou la cartographie. [...] La stratégie ne pourra être que seconde par rapport aux lignes de fuite, à leurs conjugaisons, à leurs orientations, à leurs convergences ou divergences. Là encore, je retrouve le primat du désir, puisque le désir est précisément dans les lignes de fuites, conjugaison et dissociation de flux. Il se confond avec elles.

Il me semble, alors, que Michel rencontre un problème qui n'a pas du tout le même statut pour moi. Car si les dispositifs de pouvoir sont en quelque manière constituants, il ne peut y avoir contre eux que des phénomènes de « résistance », et la question porte sur le statut de ces phénomènes. [...] Mais quel statut va-t-il leur donner ? »¹⁰

Qu'est-ce qui a arrêté Deleuze alors qu'il suivait Foucault, qui était en train de libérer la pensée et la politique des éléments de négativité et d'extériorité qui fondent et reproduisent la transcendance ? Pourquoi avons-nous encore besoin d'une certaine conception de la répression ? Qu'y a-t-il d'incertain dans le statut de la résistance chez Foucault ? Pourquoi la divergence entre ces deux penseurs, qui se consacrent à

⁹ *Ibid.*, p. 126

¹⁰ Gilles Deleuze, « Désir et Plaisir » in *Deux Régimes de Fous Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 116.

changer le sens de la pensée et de la politique et à restaurer l'immanence, se résume à ces deux questions ? A quel problème appartiennent ces questions ?

On peut bien sûr suivre les directions dans lesquelles les deux penseurs se sont déplacés après cette lettre, à laquelle Foucault n'a jamais répondu. Mais même si la tension entre Foucault et Deleuze est résolue, cela n'a d'importance que dans la mesure où cela aide à développer les problèmes auxquels les questions ci-dessus appartiennent. Il peut donc être plus intéressant d'utiliser ces points pour diagnostiquer les problèmes auxquels ils appartiennent, plutôt que de savoir jusqu'où se situent les points de convergence et de divergence entre les deux penseurs. Cela vaut la peine d'essayer ce dernier, juste pour suivre le dynamisme de la pensée.

Problème 1 : La dévaluation ontologique du négatif rend-elle la répression (et donc l'État) impensable ? Au mieux, fait-elle apparaître la répression (l'État) comme faible ?

Il n'est peut-être pas surprenant que nous devions la première critique fondamentale du « négatif » à Nietzsche en tant que le philosophe post-hégélien. Bien qu'il y ait eu de nombreux systèmes philosophiques avant Nietzsche, comme Spinoza, qui n'ont pas opéré avec le « négatif », la critique métaphysique, éthique et politique du « négatif » est présentée ensemble pour la première fois dans les œuvres de Nietzsche. Chez lui, la critique de la vérité, de la morale et du nihilisme est aussi une critique du négatif. Mais cette critique, dans l'esprit de la pensée de Nietzsche, n'est que secondaire. Elle n'est pas le point de départ mais une conséquence de l'affirmation de l'affirmation.

Nietzsche remplace le négatif par la force, dont l'essence, en termes spinoziens, enveloppe toujours son existence, précisément parce que son essence consiste dans l'affirmation de soi-même.¹¹ La réalité comme quantité de force est donc toujours

¹¹ Voir Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduit par Henri Albert, Paris, Société de Mercvue de France, 1900, Première Dissertation, 13: « Une quantité de force déterminée répond exactement à la même quantité d'instinct, de volonté, d'action— bien plus, la résultante n'est pas autre chose que cet instinct, cette volonté, cette action même, et il ne peut en paraître autrement que grâce aux séductions du langage (et des erreurs fondamentales de la raison qui s'y sont figées) qui tiennent tout effet pour conditionné par une cause efficiente, par un « sujet » et se méprennent en cela. [...] la morale populaire sépare aussi la force des effets de la force, comme si derrière l'homme fort, il y avait un substratum neutre qui serait libre de manifester la force ou on. Mais il n'y a point de substratum de

l'affirmation de l'affirmation. Grâce à cette double affirmation, Nietzsche peut affirmer le devenir de l'être en même temps que l'être du devenir. La tension métaphysique entre l'être et le devenir, établie depuis longtemps, se termine chez Nietzsche par la purification du devenir de sa valeur négative, c'est-à-dire, par l'affirmation de l'innocence du devenir. Le devenir, contrairement à ce qui est toujours soutenu, et bien qu'il soit toujours déclaré imparfait, mauvais et coupable à ce titre, ne manque jamais d'être. Puisqu'il n'en manque pas, il n'a besoin ni d'un fondement extérieur (transcendant) ni d'un fondement intérieur (transcendantal) pour venir compléter ce manque, le rationaliser, le justifier, le compenser, en faire un élément de permanence et d'ordre. A l'inverse, l'être ne manque pas de devenir, il n'a pas besoin d'un agent séparé, externe ou interne, pour le mettre en mouvement et le rendre dynamique. En raison de la spontanéité de la force, l'être est toujours rempli de devenir, et le devenir est toujours en train de se produire à chaque instant. En somme, chez Nietzsche, puisque l'affirmation de la force signifie d'abord l'affirmation de l'affirmation, le devenir signifie l'affirmation de l'être. Le devenir est l'être de la plénitude. Il n'y a rien de « négatif » dans la réalité quand on lui enlève le poids du manque, de l'injustice, du mal et du châtement.

Aussi étrange ou déroutant que cela puisse paraître, c'est pourquoi Nietzsche recommande d'aimer la nécessité : *amor fati*. Comment aimer ce monde qui ne connaît pas la permanence et l'ordre, le bien et le mal, les punitions et les consolations, les origines et les fins ? Puisque l'être s'affirme quand le devenir s'affirme, puisque affirmer le hasard –qui implique affirmer tous les relations de force- c'est affirmer la nécessité du hasard, alors il n'y a plus d'autre choix que d'affirmer la liberté comme nécessité. Mais alors, comment faire face à ce monde plein de désaccords, de conflits, de guerres et de défaites ? Comment engager efficacement le devenir ? Ne devrions-nous pas nous féliciter d'avoir réussi à survivre dans ce monde où seul le hasard règne ? Ces questions, nous voudrions aussi les poser à Foucault. Au fur et à mesure de notre progression, peut-être verrons-nous que des questions similaires se cachent derrière les commentaires de Deleuze sur Foucault. Nous ne pouvons pas le savoir à l'avance, mais pour avancer vers ces questions, nous pouvons commencer par mettre à l'épreuve l'idée d'affirmation chez

ce genre, il n'y a point d' « être » derrière l'acte, l'effet et le devenir ; « l'acteur » n'a été qu'ajouté à l'acte — l'acte est tout. »

Nietzsche avec Hegel, qui réintroduit le négatif comme fondement métaphysique parfaitement établi.

Hegel vs. Nietzsche

Nietzsche trouve une solution très différente de celle de Hegel aux antinomies de la liberté et de la nécessité chez Kant. Ce n'est pas une coïncidence si Hegel propose une façon d'affirmer la nécessité comme liberté, alors que Nietzsche affirme la liberté comme nécessité.

On se souvient que toute l'ambition de Hegel est d'affirmer ce qui est comme ce qui doit être, et ce qui doit être comme ce qui est, quel que soit le temps que cela prendra, quels que soient les conflits que le développement de l'esprit entraînera pour y parvenir. Le monde de Hegel est donc un monde dans lequel le rationnel est le réel, et le réel le rationnel. La puissance du négatif est proposée par Hegel comme le fondement métaphysique d'un tel monde. C'est la puissance du négatif qui fait tenir le monde malgré toutes ses négativités, qui, en outre, le rend nécessaire et donc rationnel, et qui permet enfin de reconnaître la nécessité comme liberté.

Selon Hegel, le positif n'a pas de puissance propre. Il est toujours déjà le produit du travail du négatif. Comme Kant ne reconnaît pas cette puissance synthétique du négatif, c'est-à-dire la négativité qui donne lieu à un contenu positif, il entraîne l'esprit dans des antinomies et il ne peut penser la nécessité et la liberté que dans une opposition où elles s'excluent l'une l'autre. Ce point de vue, étranger à la dialectique, c'est-à-dire à la puissance positive du négatif, ne voit dans l'effet de la contradiction qu'une disparition ou un néant, une identité qui ne peut se conserver ou s'établir. Hegel, en revanche, attire notre attention sur une synthèse ou une unité négative qui se donne dans le travail de la contradiction, c'est-à-dire dans la simultanéité de la disparition de ce qui apparaît et de la réapparition de ce qui disparaît. Chez Hegel, la synthèse est toujours une unité négative.

Si l'esprit, en tant qu'unité négative, reste également avec lui-même même s'il sort de lui-même, s'il revient à lui-même même s'il avance, cela n'est possible que parce que le négatif, toujours en tant que négation déterminée, travaille au service de

l'affirmation, contient en lui-même ce qu'il a nié et continue à le porter maintenant sous une détermination nouvelle et plus riche. En d'autres termes, l'affirmatif ne peut exister que par la puissance du négatif, tandis que le négatif, en raison de sa détermination, ne va jamais jusqu'au bout et atteint le néant. Chez Hegel, le moteur du devenir ou du développement est la puissance du négatif ; le retour de l'être à lui-même ou le retour du même est rendu possible par le contenu déterminé du négatif, qui lui permet de soutenir en même temps ce qu'il nie. Comme on le sait, Hegel appelle contradiction la négativité qui maintient les contraires dans une unité négative, qui les maintient ensemble dans la mesure où ils s'excluent mutuellement, autrement dit, qui rend possible la synthèse entre les contraires. Tout ce qui est est une unité négative déterminée par la contradiction. Chez Hegel, la contradiction se présente comme la forme la plus parfaite du négatif, précisément parce qu'elle appartient à l'essence même de l'être, et non à ses prédicats ou à ses différentes modifications. Hegel renverse ainsi le mode de pensée traditionnel : La contradiction n'est pas posée par l'identité, mais l'identité par la contradiction.¹² La contradiction est la spontanéité qui se donne dans son œuvre propre avant dans l'identité. L'affirmation de la spontanéité de la contradiction va conduire Hegel à penser le devenir et le changement sur cette base. Selon lui, le changement est aussi le produit du travail du négatif, de la spontanéité de la contradiction. La contradiction est « *la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale.* »¹³ Tout est toujours changement. Chaque chose est en elle-même le passage constant entre l'identité et la différence, c'est-à-dire le mouvement de la contradiction.

De ce point de vue, Hegel, comme Nietzsche après lui, s'appuie sur « le devenir » pour affirmer la nécessité comme liberté, pour libérer ce monde d'un fondement transcendant extérieur à lui-même (comme dans la métaphysique traditionnelle) ou d'un fondement transcendantal (comme chez Kant), pour retrouver l'immanence du monde, pour rétablir la vie dans son ensemble comme cause de soi. Chez Hegel aussi, l'affirmation de l'unité de la liberté et de la nécessité passe par

¹² G.W.F. Hegel, *Science de la logique, Livre Premier*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, p. 41 : « *l'examen de tout ce qui est fait voir, en lui-même, qu'il est, dans son égalité avec soi, inégal à soi et contradictoire avec soi, et qu'il est, dans sa diversité, dans sa contradiction, identique à soi et a en lui-même pour être ce passage de l'une de ces déterminations dans l'autre, et cela parce que chacune de celles-ci, en elle-même, est le contraire d'elle-même. Le concept de l'identité, à savoir qu'elle est une négativité simple se rapportant à soi, n'est pas un produit de la réflexion extérieure, mais il s'est dégagé en l'être lui-même.* »

¹³ G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, (1812-1816) Tome II, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Éditions Aubier, 1949, p. 67.

l'affirmation de la spontanéité de la vie, de son mouvement en lui-même, c'est-à-dire par l'affirmation du devenir. Malgré tous les changements positifs ou négatifs, la puissance qui maintient le monde, qui à la fois soutient et rend intelligible la vie, c'est la puissance du devenir. Mais, comme nous l'avons vu, puisque chez Hegel le devenir est lié au mouvement de la contradiction, la direction qu'il prendra, les chemins qu'il pourra suivre, les canaux dans lesquels il s'écoulera sont en fait déterminés dès le départ. Dans le monde hégélienne, tout change, mais toujours de la même manière. Même si rien n'est identique à lui-même, le mouvement, le devenir ou le changement est toujours identique à lui-même. Le devenir, en tant que effet du travail du négatif, se répète toujours de la même manière, toujours comme la négation du négatif. Dans ce cas, le changement du changement lui-même, la différenciation de la différence, devient impensable. Hegel laisse ainsi entrer par l'autre porte le transcendantalisme qu'il avait expulsé par une porte. Chez Hegel, la vie n'est inhérente qu'à son propre mouvement, mais ce mouvement est toujours déterminé dès l'origine par le travail du négatif. Le monde est élevé au rang de cause de soi, mais pour cela, la différence a été privée d'être cause de soi. Chez Hegel, la différence n'est pas une force motrice par soi et en soi. Elle n'agit et ne bouge qu'à travers la négation, qu'en tant que contradiction. Tout comme Kant a fait du sujet le fondement transcendantal de ce monde, Hegel fait de la négativité, sous la forme de la contradiction, le fondement transcendantal de la différence et du devenir en tant que différenciation. La négativité hégélienne ouvre également la voie au plan de l'immanence, mais elle ne peut aller jusqu'au bout. Sur ce plan, la nécessité est liberté, parce que le travail du négatif est spontané, soumis à lui-même ; mais la liberté n'est pas encore assez libre, parce qu'elle est soumise au travail du négatif.

Le négatif hégélien est peut-être la dernière consolation que la métaphysique nous offre - comme alternative à l'essence transcendante et au sujet transcendantal - face à un monde où tout change, où rien n'est éternellement identique à lui-même, et qui déborde toujours de catégories rationnelles, de causes ou de lois qui tentent de l'englober. Le négatif peut-être le dernier refuge métaphysique face à un monde incertain et instable. En effet, comme c'était généralement le cas dans les métaphysiques qui l'ont précédé, chez Hegel, pour pouvoir affirmer le monde, il faut d'abord rendre l'être déficient. Selon Hegel, l'être, ou, ce qui revient au même, le devenir, est le manque qui renaît chaque fois qu'il est déplacé, la négativité qui se

pose chaque fois qu'elle est niée. L'être ne manque pas du devenir, mais c'est parce qu'il est manquant en lui-même, c'est-à-dire qu'il est en soi-même contradictoire et donc dépendant de son contraire. Hegel reconnaît qu'il ne peut y avoir d'ordre transcendant qui garantisse la permanence du monde, mais il cherche cet ordre dans le devenir et le changement lui-même, dans le mouvement de la différence. C'est pourquoi il a besoin de rendre l'être déficient, de réduire la différence à la contradiction, d'assigner une direction immuable au devenir. La pensée de Hegel n'admet aucune extériorité sous la forme d'une essence transcendante ou d'un sujet transcendantal, mais pose une forme d'extériorité beaucoup plus subtile, sous la forme de l'extériorité de la « différence » à soi-même en tant que contradiction, de la dépendance à l'égard de son contraire, et enfin de l'intériorité de l'aliénation. En raison de cette extériorité, la liberté n'est toujours pas suffisamment nécessaire en elle-même, car elle dépend de la nécessité du négatif et de l'aliénation et est relative.

Cependant, Nietzsche, en remplaçant la négation hégélienne par l'affirmation, la négation de la négation par l'affirmation de l'affirmation, nous montre une manière opposée de rendre univoque la nécessité et la liberté ou d'affirmer le devenir en tant que devenir. Chez Hegel, même si l'être n'est pas médiatisé par le devenir, la liberté et la nécessité ne sont toujours pas univoques, puisque le devenir est médiatisé par le négatif. Nietzsche, en revanche, en définissant l'essence de la force comme l'affirmation et la réalité comme l'affirmation de la force, peut simultanément - c'est-à-dire sans exiger un devenir sous forme d'« aliénation » comme chez Hegel - poser la liberté comme nécessité et la nécessité comme liberté. L'unité de l'essence et de l'existence, de la cause et de l'effet, de la liberté et de la nécessité n'est pas différée chez Nietzsche, contrairement à Hegel. Puisque la force est une essence immanente à son existence, une cause immanente à son effet, et qu'elle ne manque donc jamais d'expression, qu'elle ne soit jamais empêchée de s'exprimer, sa liberté, ou sa spontanéité, exprime en même temps toujours une nécessité. La nécessité est à la fois la spontanéité de la force et son effet, et rien d'autre. Mais cette spontanéité ne doit pas non plus être pensée comme appartenant à un sujet et dépendant d'un objet. Puisque la force, comme le souligne souvent Deleuze, est à la fois le pouvoir d'affecter et le pouvoir d'être affecté, elle est toujours en relation avec d'autres forces, toujours plurielle. La force n'est pas un « substratum » indépendant qui est le sujet et l'objet de soi-même, mais elle est toujours déjà une relation de forces. L'objet et donc

le sujet de la force sont les autres forces. C'est pourquoi Nietzsche souligne que la force ou la volonté ne se reconnaît qu'à ses effets, qu'il n'y a pas d'acteur derrière l'acte, que « *l'acte est tout.* » En transformant ainsi le sens de la spontanéité, Nietzsche change aussi le sens du hasard. Le hasard ne s'oppose plus à la nécessité ou il n'est plus une déviation par rapport à elle. Le hasard est la relation de force à force et appartient à l'essence de la force.

Dans le monde hégélien, le travail du négatif, à travers une série d'intériorisation, servait à le faire tenir ensemble, à assurer l'unité de la différence et de l'identité, à poser le mouvement comme uniforme mais continu, et donc à construire des continuités. En revanche, le monde nietzschéen, dans lequel les forces ne sont même pas le sujet et l'objet d'elles-mêmes, mais sont toujours hors d'elles-mêmes, et donc ne se soumettent à aucune intériorisation, ne permettent pas leur assigner « des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes », n'admettent aucune extériorité, doit son existence à la reconnexion imprévisible des hasards, des interruptions et des discontinuités. Dans un tel monde, il y aura bien sûr des négations, mais le négatif n'a pas de pouvoir propre. Chez Hegel, la relation de force à force ne pouvait être conçue que comme découlant du négatif en tant que force motrice. La négation était la cause suffisante de l'affirmation. Nietzsche, en revanche, renverse cette relation. Dans l'essence de la force, c'est-à-dire dans la relation de force à force, au niveau des affects et des affections, il n'y a rien de négatif. L'activité ou la spontanéité n'est pas l'effet du travail du négatif. Le négatif ne peut être qu'un effet de l'activité, des attachements et des ruptures dans les relations de force, et la négation ne peut être que l'effet d'une affirmation dont l'objet est elle-même. Ainsi, même lorsque Nietzsche dit que la condition préalable pour dire oui à la vie, pour l'*amor fati*, est la négation et la destruction,¹⁴ cette négation n'est qu'une raison de plus pour une force active comme Zarathoustra d'affirmer la vie en s'affirmant soi-même :

« Le problème psychologique que pose le type Zarathoustra consiste à expliquer comment le plus grand négateur du monde, celui qui nie par sa parole et son action tout ce qui avait fait dire « oui » jusqu'à lui, puisse être en même temps le contraire d'un esprit négateur ; comment l'esprit qui porte le

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, IV, 4: « Le grand oui suppose d'abord la négation et la destruction. »

destin le plus lourd, qui est chargé d'une tache fatale, puisse être en même temps le plus léger et le moins terrestre - car Zarathoustra est un danseur comme celui qui voit la réalité de la façon la plus terrible et la plus dure, qui a pensé « l'idée la plus vertigineuse », n'y ait trouvé cependant nulle objection à l'existence ni même à son retour constant, mais au contraire une raison de plus d'incarner en soi l'approbation universelle, « le oui, l'amen illimité » ».¹⁵

Il est clair que dans le monde nietzschéen, il ne peut y avoir moins de négativité, moins de discordance, moins de guerre, moins de destruction, moins de lutte que dans le monde hégélien. Mais il est également clair qu'ils auront des significations et des valeurs complètement différentes, selon qu'ils sont vus à travers le travail hégélien du négatif ou l'affirmation nietzschéenne. Comme on le rappellera, en rationalisant la négativité sous la forme de la « contradiction », Hegel fait deux interventions à la fois : En première lieu, en présentant l'État comme unité négative, il pose les contradictions entre la famille, la société civile et l'État comme la condition de la reproduction de l'État. En deuxième lieu, et plus important encore, en éternisant le travail du négatif ou le mouvement de la contradiction, il éternise également l'État en tant qu'unité négative. La contradiction étant une destructivité relative qui ne peut jamais aller jusqu'au bout, une négativité qui donne lieu à un contenu positif, l'État se reproduit constamment en se reformant. Ainsi, comme le disent Deleuze et Guattari, chez Hegel *« L'État donne à la pensée une forme d'intériorité, mais la pensée donne à cette intériorité une forme d'universalité. »* Bien qu'il soit nécessaire d'examiner comment une analyse de l'État peut être faite sur la base de Nietzsche, on peut déjà dire que son analyse de la force ne permet pas le type d'intériorisation et de continuités que nous voyons chez Hegel, et en fait, cette analyse est proposée précisément contre ce type de rationalisations. Chez Nietzsche, dans la relation de force à force, nous ne voyons ni la négativité sous forme de contradiction, ni son travail qui donne lieu à un contenu positif. Nietzsche, comme on l'a montré plus haut, va dans la direction opposée et transforme le sens hégélien de l'affirmation et de la négation en introduisant une conception de négation qui est l'effet de l'affirmation. Mais si l'on se souvient des commentaires de Deleuze sur l'analyse du pouvoir chez Foucault en termes de « répression » et de « résistance », jusqu'où peut-on aller dans la direction prise par Nietzsche ? Comment faire de l'État un objet de critique tout en restant sur le plan de l'affirmation ? Quel type de pouvoir

¹⁵ EC, III, « Z », 6.

est le pouvoir de l'État ? Si le négatif n'a pas de pouvoir propre, l'État peut-il être considéré, comme le suggère Hegel, comme une incarnation de la négation qui donne néanmoins lieu à un contenu positif ? Ou bien, sur la base de ce que nous avons dit jusqu'ici de Nietzsche, faut-il aussi voir l'État avant tout comme un effet des forces d'affirmation de soi-même ? Si tel est le cas, dans quelle mesure peut-on parvenir à une compréhension forte de la négation qui puisse aller jusqu'au bout de la critique de l'État ? Pour revenir à nos questions initiales, lorsqu'on comprend la relation de force telle que Nietzsche la conçoit, peut-on encore adhérer à un certain concept de la répression tout en affirmant un concept de la résistance non réactive ?

La nietzschéenne distinction entre morale noble et morale esclave et, par extension, entre action et réaction, offre une perspective favorable pour aborder ces questions, puisqu'elle permet de distinguer qualitativement les forces et d'en établir une typologie. Bien que Nietzsche n'ait pas fourni une analyse complète de l'État, il a en fait déjà fourni une base à partir de laquelle nous pouvons distinguer le type de force qu'il est :

« Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur — ce point de vue nécessairement inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même — appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un inonde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir : son action est foncièrement une réaction. Le contraire a lieu, lorsque l'appréciation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément, elle ne cherche son antipode que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie et de reconnaissance. »¹⁶

Dans ce passage, Nietzsche déclare que non seulement l'État hégélien mais aussi la pensée de Hegel dans son ensemble font partie de la morale des esclaves. La dépendance à l'égard de la négativité et de l'opposition est la caractéristique d'une force réactive. Mais la réactivité de la force ne la rend pas plus faible qu'une force

¹⁶ Nietzsche, GM, I, 10.

active, car, comme on le voit chez Hegel, les forces réactives peuvent atteindre une puissance aussi gigantesque que l'État. Autrement dit, la force réactive qui dit « non » est toujours aussi puissante que n'importe quelle autre ; plus important encore, comme on le voit à nouveau dans la morale, la religion et l'État, les forces réactives peuvent même l'emporter sur les forces actives. Bien que cela puisse sembler incohérent à première vue, il s'agit en fait d'une conséquence nécessaire du postulat selon laquelle l'essence de la force est l'affirmation. En effet, selon Nietzsche, la force réactive est une force qui, d'une manière ou d'une autre, est détachée non pas de l'activité, non pas du pouvoir d'affecter, mais du devenir-actif,¹⁷ du fait d'être affectée par sa propre action. C'est une force qui, parce qu'elle est détachée du devenir-actif, parce qu'elle ne peut pas affirmer l'affirmation, a consacré toutes ses forces à dire non, et est devenue dépendante de la négation pour s'affirmer soi-même. C'est précisément la raison pour laquelle ceux qui semblent être les plus puissants peuvent être les plus réactifs, et ceux qui gouvernent peuvent être aussi réactifs que ceux qui sont gouvernés.¹⁸ L'action ou la réaction sera redéterminée dans chaque cas en fonction de la manière dont l'affirmation et la négation sont liées. L'action est l'affirmation de l'affirmation, même lorsqu'elle prend la forme de la négation ; la réaction est l'affirmation de la négation, même lorsque, comme chez Hegel, elle prend finalement la forme de l'affirmation de soi-même. Selon Nietzsche, le travail des forces qui peuvent se reproduire dans la mesure où elles peuvent reproduire leurs contraires, c'est-à-dire la dialectique, n'est donc pas le dernier mot que l'on puisse dire sur les relations de force. On peut seulement dire ceci : Partout où il y a dialectique, il y a des forces réactives qui l'ont emporté sur les forces actives.

Peut-on dire la même chose de la répression ? En suivant Nietzsche, ne pouvons-nous pas dire qu'un pouvoir négatif qui opprime, empêche, interdit, exclut est également réactif ? Si l'on peut dire cela, pourquoi Foucault, qui était à bien des égards un fidèle de Nietzsche, a-t-il tant insisté pour ne pas comprendre le pouvoir selon le modèle de la répression, ou plutôt en termes négatifs ? Pourquoi est-il allé plus loin en disant que le pouvoir est constitutif ? Même si le fonctionnement des

¹⁷ En reconstruisant la typologie des forces chez Nietzsche, Deleuze, pour souligner que la distinction entre affirmation et négation dépasse la distinction entre action et réaction, définit l'affirmation comme la force de devenir-actif. Voir Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*

relations de pouvoir n'est pas intrinsèquement dépendant du négatif, Nietzsche, en distinguant action et réaction, avait aussi défini l'affirmation et la négation d'une manière nouvelle. En revanche, pourquoi Foucault a-t-il exclu la négation de son analyse du pouvoir ?

Foucault : après Nietzsche

Comme Nietzsche, Foucault veut penser la vie comme devenir, et penser le devenir en le libérant des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes prédéterminés qui servent à le rationaliser. C'est le premier pas pour ôter au présumé son statut d'explication, pour éviter que la pensée ne soit capturée par une forme d'intériorisation. Pour cela, au lieu d'intérioriser les relations dans les termes, il faut voir comment les relations elles-mêmes déterminent les termes auxquels elles s'appliquent.¹⁹ C'est pourquoi Foucault ne propose pas une théorie de la formation de la souveraineté, mais une analytique du pouvoir. Penser le pouvoir comme souveraineté, comme loi, comme ensemble d'institutions et d'appareils, comme ayant une essence et une origine, un propriétaire et un centre, est le produit d'un point de vue qui rend les relations dépendantes de leurs termes, présupposant ainsi ce qui il doit expliquer. Foucault, quant à lui, définit le pouvoir comme une multiplicité de relations de force immanents au champ dans lequel ils s'inscrivent. C'est la multiplicité irréductible et le dynamisme des relations de force qui donnent au pouvoir toutes ses qualités immanentes : Elles le définissent comme une stratégie plutôt que comme une propriété, comme une technologie qui traverse les institutions ou les appareils, elles rendent le pouvoir instable, non fixé à une origine ou à un centre, toujours différentiable, voire réversible. Ce ne sont plus les relations qui sont l'effet des termes, mais les termes qui sont l'effet des relations.

Si l'une des raisons pour lesquelles Foucault prend ses distances avec le concept de la répression est que la négativité de ce concept empêche de saisir la multiplicité et les multiples dimensions des relations de pouvoir, l'autre raison, peut-être la plus importante, est qu'il suppose que la liberté repose sur un fondement positif en soi, extérieur aux relations de pouvoir, qui ne se confondent pas du tout avec elles et qui peut dire oui ou non à ces relations (tel que la nature, l'impulsion, le

¹⁹ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), Édition numérique réalisée en août 2012.

désir, l'intérêt de classe, etc.). Dans ce cas, la liberté ne peut être pensée que comme libération de la répression. On le voit, la critique foucauldienne du modèle de la répression est une critique de la subordination non seulement du pouvoir mais aussi de la liberté à une forme d'intériorité qui, par le négatif, leur assigne « des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes. »

Il ne fait aucun doute que l'analyse nietzschéenne des relations de force est l'une des sources de la manière dont Foucault imagine les relations de pouvoir. En soutenant que le pouvoir, en tant que multiplicité des relations de force, est immanent et coextensive avec le corps social, qu'il est toujours stratégique plutôt que de suivre une logique particulière, et qu'il peut donc prendre différentes formes et suivre des chemins différents, Foucault suit les traces de Nietzsche, qui définit la force essentiellement comme la relation de force à force, c'est-à-dire comme le pouvoir d'affecter et d'être affectée en même temps. Comme Nietzsche, il propose de comprendre les relations de force, c'est-à-dire le pouvoir, non pas en fonction d'une essence, d'une origine, d'une fonction ou d'une fin particulière, mais avant tout dans leurs interactions et leurs effets. C'est d'ailleurs le sens premier du pouvoir « constitutif » et « productif ». Les relations de pouvoir ne peuvent être comprises selon le modèle de la répression fondé sur la négation car elles produisent des effets. Mais Foucault va plus loin en affirmant la productivité des relations de pouvoir :

« Mais le postulat de départ que je voudrais tenir le plus longtemps possible, c'est que ces dispositifs de pouvoir et de savoir, de vérité et de plaisirs, ces dispositifs, si différents de la répression, ne sont pas forcément secondaires et dérivés ; et, que la répression n'est pas de toute façon fondamentale et gagnante. Il s'agit donc de prendre ces dispositifs au sérieux, et d'inverser la direction de l'analyse : plutôt que d'une répression généralement admise et d'une ignorance mesurée à ce que nous supposons savoir, il faut partir de ces mécanismes positifs, producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisir, et générateurs de pouvoir, les suivre dans leurs conditions d'apparition et de fonctionnement, et chercher comment se distribuent par rapport à eux les faits d'interdiction ou d'occultation qui leur sont liés. »²⁰

²⁰ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 97-98.

Les relations de pouvoir ont un mécanisme tellement positif et constitutif qu'elles produisent du savoir, multiplient les discours, induisent du plaisir et génèrent du pouvoir. Le pouvoir produit à la fois de l'assujettissement et le sujet, conformément à la double signification du mot « sujet ». Selon Foucault, des conceptualisations telles que le consentement à l'oppression, la servitude volontaire, etc. conçoivent encore le pouvoir comme quelque chose qui découle de la volonté de sujets individuels ou collectifs. Cependant, les sujets sont également composés de relations de force et sont les effets de ces relations. Comme les institutions et les lois, les sujets sont les dispositifs des relations de pouvoir. C'est pourquoi Foucault voit dans une économie positive du corps et du plaisir, et non dans le rejet du sexe (par la répression, par la loi, etc.), la base de la sexualité en tant que dispositif de pouvoir qui assujetti le sujet et le lie à sa propre identité.²¹

Foucault, à la suite de Nietzsche, va jusqu'à exclure le négatif des relations de pouvoir et propose un tout nouveau type de pouvoir qui non seulement produit des sujets, mais produit des sujets comme « agissant », qui non seulement structure le champ des actions possibles, mais qui doit toujours son fonctionnement à l'existence d'un tel champ d'action :

« Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions. »²²

Chez Foucault, le pouvoir, par son effet positif, semble proche du type de relation que Hegel définit comme « le négatif qui donne lieu à un contenu positif », mais en fait il en est extrêmement éloigné. Car, comme nous l'avons mentionné plus haut, ce type de relation a été proposé chez Hegel sur un plan où la nécessité s'est dite de la liberté. Sur ce plan, où le devenir est soumis au mouvement de la

²¹ Michel Foucault, « The History of Sexuality » in *Power/Knowledge*, p. 190.

²² Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits*, Tome IV, p. 236-237.

contradiction, l'affirmation de soi n'était que l'effet d'une aliénation d'abord sous la forme de son propre négatif, puis de la négation de cette aliénation. Sous la forme de la contradiction, le négatif était plus qu'un élément de la relation, il était la relation elle-même. La relation ne pouvait exister que sous la forme de la contradiction. Cependant, Foucault nous parle sur un plan post-nietzschéen : Nous sommes désormais dans un monde où la liberté est la nécessité, où les forces ne peuvent exister qu'en tant que relations, et où la relation est toujours la relation de force à force, de sorte que la spontanéité des forces ne peut jamais être prédite ou épuisée. C'est précisément de ce point de vue que Foucault définit le pouvoir comme l'effet de la force sur la force, l'action de l'action sur des actions. Dans ce monde où l'on ne voit que le dynamisme des forces, le pouvoir peut s'exercer sur des sujets libres et seulement dans la mesure où ils sont libres, c'est-à-dire de telle sorte que le champ des actions possibles reste toujours ouvert. Foucault va jusqu'à dire que la liberté, c'est-à-dire la possibilité d'affirmation incarnée dans l'ouverture de la force, devient à la fois la condition préalable du pouvoir et son point d'appui jamais épuisé.²³

C'est bien sûr en fonction de ce nouveau type de pouvoir que Foucault définira l'État, qu'il appellera « gouvernement » pour désigner un mode d'action sur les actions tout à fait différent de la coercition, de la domination, du commandement, de la législation, de l'interdiction.²⁴ Parce qu'il est toujours inscrit dans un champ des relations de force, dans un réseau de connexions et de communications, de points d'appui et d'enchaînements entre les forces, l'État n'a peut-être jamais réellement possédé l'unité parfaite, la fonctionnalité et l'omnipotence qu'on lui a toujours attribuées. Il n'y a pas d'externalité entre l'État et ce réseau, de sorte que les techniques de gouvernement incarnées par ce réseau ne doivent pas être comprises par rapport à l'État, mais l'État par rapport à ces techniques. C'est l'une des façons de comprendre l'État non pas selon un modèle de répression, une forme d'intériorité - c'est-à-dire selon « des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes » prédéterminés- mais selon le dynamisme des relations de pouvoir dans la nécessité du hasard.

²³ Cf. *Ibid.* : « Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » - entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. »

²⁴ Michel Foucault, « La gouvernementalité » in *Dits et écrits*, Tome III 1976-1979, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 640.

Cependant, bien que Deleuze, comme Foucault, se conforme aux toutes les exigences de l'immanence et pense sur un plan post-nietzschéen où la liberté se dit de la nécessité, il arrive à une conclusion différente de celle de Foucault à propos de l'État. Dans sa lettre à Foucault, bien qu'il adopte la thèse du « ni répression ni idéologie », il a toujours besoin de définir l'État comme un « appareil de capture » plutôt qu'un appareil de gouvernementalité, tout comme il a toujours besoin d'un certain concept de répression. La façon dont il interprète le dispositif de la sexualité dans la même lettre est très instructive à cet égard :

« Je prends une des thèses les plus belles de VS [Volonté de savoir] : le dispositif de sexualité rabat la sexualité sur le sexe (sur la différence des sexes... etc. ; et la psychanalyse est en plein dans le coup de ce rabattement). J'y vois un effet de répression, précisément à la frontière du micro et du macro : la sexualité, comme agencement de désir historiquement variable et déterminable, avec ses pointes de déterritorialisation, de flux et de combinaisons, va être rabattu sur une instance molaire, « le sexe », et même si les procédés de ce rabattement ne sont pas répressifs, l'effet (non-idéologique) est répressif, pour autant que les agencements sont cassés, pas seulement dans leurs potentialités, mais dans leur micro-réalité. »²⁵

Deleuze, comme Foucault, n'accepte pas la répression comme modèle de force, c'est-à-dire qu'il n'accepte pas l'appartenance au sujet, la dépendance de l'objet, le fonctionnalisme et la négativité présumés par la répression. Il s'agit, au mieux, d'axiomes qui servent à justifier et à rationaliser la répression, à expliquer les processus par lesquels elle se déroule dans un monde déjà adapté à ses présumés, déjà organisé en fonction d'eux. La répression crée aussi un environnement d'intériorité et fonctionne selon une forme d'intériorité. Mais dire cela n'implique pas nécessairement, comme le soupçonne Foucault, qu'en critiquant la répression, qui se présente déjà comme une exigence de la nature (de la société, de l'intérêt de classe, des impulsions, etc.), on naturalise et idéalise en même temps la liberté, et on fait de la répression presque un moyen par lequel on peut supporter ce monde et s'imaginer libéré du pouvoir.²⁶ Naturaliser la répression, que ce soit pour l'affirmer ou pour la nier, est une conséquence de la considérer là où elle est encore puissante. C'est précisément dans la perspective inverse que Deleuze propose de concevoir la

²⁵ Deleuze, « Desir et Plaisir », p. 115-16.

²⁶ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 13.

répression en termes de l'impuissance. Donc la question a également changé : « Où la répression opère-t-elle ? » plutôt que « Pourquoi la répression existe-t-elle ? » Nietzsche nous a avertis que la dialectique n'est pas le dernier mot sur les relations de force, mais que là où il y a dialectique, on devrait voir un triomphe des forces réactives. De même, Deleuze nous avertit que le dernier mot sur le fonctionnement des dispositifs n'est pas la répression, mais que là où il y a des dispositifs, il y aura des effets répressifs. Pour Deleuze, la capture en tant qu'essence ou unité intérieure de l'État n'est pas un but ou une fonction, mais un mode particulier de mouvement et de distribution. Par conséquent, la répression doit être comprise non pas comme un instrument de l'État, mais comme un effet de ce mode de mouvement et de distribution. La capture fonctionne toujours en créant un milieu d'intériorité ; il recrée constamment le milieu fermé de l'intériorité en intériorisant des relations ouvertes qui sont extérieures même à elles-mêmes. Ainsi, chez Deleuze, les dispositifs de pouvoir n'opèrent pas d'abord sur les sujets libres et leurs actions, comme chez Foucault, en structurant leur champ des actions possibles, mais sur les points de déterritorialisation, sur la connexion et la scission des flux, en les surcodant et en les reterritorisant, en orientant, en ralentissant ou en arrêtant ces flux par « des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes », c'est-à-dire en séparant les agencements de désir de ce qu'ils peuvent faire, en les empêchant d'aller jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent faire. L'intériorité n'a donc pas de valeur en soi, ce qui ne l'empêche pas d'être moins réelle. La matérialisation de l'intériorité a pu nécessiter des processus très différents, mais en tout état de cause, il s'agit toujours d'un dehors capturé. C'est le premier sens chez Deleuze de la considération de la répression du point de vue de son impuissance. La répression et la capture sont toujours secondaires par rapport aux lignes de déterritorialisation du désir, et toujours réactives en tant que réponse à celles-ci.

Deleuze et Foucault nous offrent ainsi deux modèles différents du fonctionnement du pouvoir sur un plan où la liberté se dit de la nécessité. Chez Foucault, le primat de l'affirmation sous la forme de l'assomption de la liberté aboutit à un modèle de « gouvernement » dans lequel le pouvoir est constitutif. Chez Deleuze, en revanche, le primat de l'affirmation sous la forme de la créativité de lignes de fuite aboutit à l'identification de l'État comme appareil de capture. Dans ces deux mondes différents, où rien n'est spontané -aussi paradoxal que cela puisse

paraître- du fait de la spontanéité des relations de force chez Foucault et des lignes de fuite chez Deleuze, résistance et lignes de fuite n'auront bien sûr pas le même sens. Alors, quels types de force sont les résistances chez Foucault et les lignes de fuite chez Deleuze, et quels statuts différents ont-elles ?

Problème 2 : Lorsque la résistance et les lignes de fuite acquièrent une valeur ontologique sur la base de l'affirmation au lieu de la négation, lorsque le primat de la résistance ou des lignes de fuite est soulignée, sont-elles essentiellement rendues impuissantes ? Si elles sont coupées de la puissance du négatif, sont-elles désarmées et perdent-elles leur agressivité face à l'État et au Capital ?

Dans un monde où la nécessité se dit de la liberté, Hegel s'appuie sur le travail du négatif pour faire dépendre les conflits de leur résolution, et présente la contradiction comme la forme la plus parfaite de la différence en raison de son pouvoir de poser l'identité et l'unité. La contradiction était capable de poser l'identité parce qu'elle était une différence qui présupposait déjà l'identité et en était la garantie. Tout comme l'aliénation était la condition nécessaire à la liberté, les négations, les incompatibilités et les oppositions étaient la condition nécessaire à la réalisation de soi de la Esprit. Nietzsche arrache ce fondement présenté par Hegel et nous projette dans un monde où, au contraire, la liberté se dit de la nécessité. La liberté étant désormais synonyme d'affirmation de la nécessité du hasard, rien ne peut être assuré comme conséquence simplement parce qu'il est présupposé, comme chez Hegel. Au contraire, puisque le hasard n'est pas un effet dont la cause n'est pas nécessaire, mais l'essence de relation de force à force, c'est-à-dire la nécessité elle-même, tout est soumis au jeu des relations de force, c'est-à-dire au devenir. Comment alors s'engager au devenir ? Comment peut-on être actif malgré la nécessité du hasard ? Foucault, avec la résistance, et Deleuze, avec les lignes de fuite, donnent à cette question une réponse opposée à l'attente de la question : Être actif n'est pas la négation de la liberté du hasard, mais au contraire son affirmation. Néanmoins, Foucault et Deleuze en indiquent également deux formes différentes.

Ce n'est pas une coïncidence si Foucault a été discuté principalement sur la base de sa thèse selon laquelle « là où il y a pouvoir, il y a résistance. » L'affirmation

foucaldienne selon laquelle les points de résistance ne peuvent exister qu'à l'intérieur de la situation stratégique complexe créée par les relations de pouvoir, et que même la résistance n'est pas dans une position de l'externalité par rapport au pouvoir, a été interprétée comme l'impossibilité d'échapper au pouvoir : quoi que l'on fasse, on reste « à l'intérieur » du pouvoir. Foucault, en revanche, affirme que le fait que la résistance naisse précisément là où s'exercent les relations de pouvoir ne la rend pas moins réelle, mais au contraire plus efficace. La résistance n'a pas besoin de naître ailleurs pour être réelle. C'est en fait la réponse tacite de Foucault à la question de Deleuze sur « le statut des phénomènes de résistance ». Dans son texte de 1982 « Le Sujet et le pouvoir », Foucault va encore plus loin et fait de la résistance la perspective première de l'analyse des relations de pouvoir. Le point de départ doit être les formes de résistance qui se développent contre les différentes formes de pouvoir. Les points de résistance sont premiers, même s'ils semblent venir plus tard. Foucault a besoin d'un certain pré-supposé de l'autonomie, qui va garantir que la résistance, tout en étant incorporée dans les relations de pouvoir, ne se mélange pas à elles et que elle conserve son caractère unique et n'est pas réactive. La même liberté qui rend possible le fonctionnement des relations de pouvoir est devenue la condition de possibilité de la résistance :

« La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la « servitude volontaire » (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?) : au cœur de la relation de pouvoir, la « provoquant » sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » - d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente. »²⁷

Si le champ des actions possibles reste toujours ouvert et si le pouvoir doit toujours agir sur les actions, c'est en raison de l'intransitivité de la liberté. Pour ne pas inscrire cette liberté dans le désir, dans la volonté, dans l'impulsion ou dans un sujet individuel ou collectif, pour ne pas l'enfermer dans une forme d'intériorité, Foucault l'inscrit dans « un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ». L'intransitivité de la liberté n'a d'autre sens que l'agonisme, en d'autres termes, un jeu

²⁷ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 238.

où les actions comme les réactions sont ouvertes, de sorte qu'en fin de compte et en permanence, la lutte et la compétition elles-mêmes sont incitées. C'est la manière d'affirmer la nécessité du hasard chez Foucault. Il va même jusqu'à suggérer qu'une relation de force ou une stratégie de résistance peut même provoquer son propre fin. Une relation de pouvoir peut condamner ceux qu'elle gouverne à l'impuissance absolue ou en faire des ennemis, et une stratégie de résistance ou de lutte peut établir des mécanismes de pouvoir. Mais même ces transformations ne resteront qu'une occasion de recommencer le jeu. Car la frontière qui attire et sépare le pouvoir et la résistance, qui est la liberté, ne disparaît jamais. Le jeu ne s'arrête jamais, il reste à s'engager au jeu, à savoir jouer. C'est cela être actif chez Foucault, affirmer la nécessité du hasard, c'est-à-dire affirmer la liberté dans un monde où la liberté est nécessaire.

Foucault a répondu à la question de Deleuze sur le « statut de la résistance » par l'agonisme et par l'inépuisabilité de la lutte. Mais ce postulat d'inépuisabilité ne revient-il pas à considérer la résistance en termes d'impuissance, comme n'ayant pas le pouvoir de faire la différence? Pour pouvoir poser la résistance comme forte et consistante, faut-il, comme Foucault a toujours cherché à l'éviter, penser comme s'il existait un lieu tel que le désir, la volonté, l'intérêt, qui lui attribue à la fois une origine et un but ? Suffit-il de voir dans le jeu des forces, la lutte et le conflit un tel lieu, c'est-à-dire de poser le fond dans un non-lieu, pour ne pas subordonner la résistance à une forme d'intériorité ? A notre avis, Foucault n'a jamais cessé de se préoccuper de ces questions. On peut facilement rapprocher de ces questions les thèmes de l'éthique du soi et de la vie esthétique, qu'il a davantage développés dans ses ouvrages récents.

Deleuze écrivait dans sa lettre à Foucault que sa propre démarche ne lui posait pas le problème du statut de la résistance. Sur un plan où la société fuit d'abord partout, où tout déterritorialise, et où les dispositifs de pouvoir, en tant qu'ils font partie des agencements de désir, se trouvent produits par ces agencements et les écrasent, les colmatent, la résistance est toujours en acte. Déterritorialisation est toujours en acte comme un certain mode de mouvement et de distribution. C'est l'une des sens de l'affirmation que nomades voyagent sans se déplacer. De ce point de vue, même la résistance sous forme de lutte précède - sinon chronologiquement - sa

collision avec les formations de pouvoir. Deleuze indique ainsi une manière paradoxale d'affirmer la nécessité de la liberté, alternative à celle de Foucault : une machine de guerre qui ne prend pas la guerre pour objet.

Le plateau 12 de *Mille plateaux*, intitulé « Traite de nomadologie : machine de guerre », s'ouvre sur l'axiome selon lequel la machine de guerre est extérieure à l'appareil d'État. Dans tous les axiomes et propositions qui suivent, la nature de cette extériorité est étudiée. Pour affirmer l'immanence, Foucault critique et élimine l'extériorité à chaque fois qu'il la rencontre. Deleuze et Guattari, en revanche, prennent une autre direction pour atteindre l'immanence et affirmer la nécessité de la liberté. Contre la forme d'intériorité qui prescrit « des buts et des chemins, des canaux, des voies, des organes », ils proposent une forme d'extériorité sous la forme de la machine de guerre. Pour eux, il ne suffit donc pas de dire que la machine de guerre est extérieure et opposée à l'appareil d'État. La machine de guerre comme forme d'extériorité est toujours extérieure même à elle-même, car elle ne peut exister que dans ses propres métamorphoses. La machine de guerre est l'affirmation des forces du devenir à travers le hasard et l'expérience. Inversement, l'extériorité de l'appareil d'État à la machine de guerre n'est pas due à son autonomie, à son autosuffisance, mais au fait qu'il est toujours ouvert aux métamorphoses de la machine de guerre, au hasard de son mode d'action et de distribution. L'appareil d'État ne fonctionne que par « appropriation » ou par capture.

Pour aller dans ce sens, Deleuze et Guattari interprètent le concept de guerre de Clausewitz d'une manière inédite, en arrivant à la conclusion paradoxale d'une machine de guerre qui ne vise pas la guerre. La thèse selon laquelle la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens est une thèse avancée à l'intérieur d'une situation dans laquelle l'appareil d'État capture de la machine de guerre et se l'approprie. Cependant, Deleuze et Guattari trouvent dans le concept de « guerre absolue » de Clausewitz, qui a un sens différent de la guerre limitée et de la guerre totale, l'élément de la guerre qui ne peut en aucun cas être réduit à la souveraineté et à la raison d'État.²⁸ Il n'y a rien dans la guerre elle-même qui permette de la penser en relation avec l'État. En fait, la guerre s'oppose toujours à l'État en tant que pouvoir de « dispersion et de segmentation », comme Hobbes l'a bien vu et a tenté de

²⁸ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 523.

l'empêcher. Mais ce n'est pas parce que la guerre est l'état de nature, comme chez Hobbes, mais parce qu'elle est un état social qui neutralise l'État et empêche sa formation. La guerre est peut-être le mécanisme le plus fiable contre la formation de l'État, car elle est une force de métamorphose, réintroduisant constamment le risque et le hasard. C'est pourquoi l'État tente de s'approprier la machine de guerre, de la subordonner à son propre raison et de la surcoder.

L'aspect le plus intéressant de cette lecture est que Deleuze et Guattari mettent l'accent sur l'irréductibilité de la guerre à l'appareil d'État, au lieu de confondre ontologiquement guerre et politique, faisant de l'une le fondement ontologique de l'autre, comme c'est le cas lorsque la thèse de Clausewitz est prise telle quelle ou inversée. Mais plus intéressant encore, et peut-être précisément pour cette raison, à savoir grâce à l'indépendance ontologique de la guerre, ils attribuent l'antagonisme entre la machine de guerre et l'appareil d'État au fait que la machine de guerre ne prend pas la guerre pour objet. Dans la proposition IX du Plateau 12, ils affirment ce qui suit : « *La guerre n'a pas nécessairement pour objet la bataille, et surtout la machine de guerre n'a pas nécessairement pour objet la guerre, bien que la guerre et la bataille puissent en découler nécessairement (sous certaines conditions).* »²⁹

Selon Deleuze et Guattari, la machine de guerre n'a qu'un seul but affirmative : établir un espace lisse contrairement à l'espace striée de l'appareil d'État, tenir l'espace, se déplacer dans cet espace, former des compositions en conséquence. Au lieu de se distribuer dans un espace fermé, elle se distribue au hasard dans un espace ouvert. Ainsi, alors que l'appareil d'État opère constamment par intériorisation, créant un milieu d'intériorité, le but de la machine de guerre des nomades est toujours de s'étendre vers l'extérieur. L'occupation constante de nouveaux territoires est fonction de la continuité de leur déterritorialisation et métamorphose. En fait, les nomades sont précisément « ceux qui reterritorialisent sur déterritorialisation. » Si la machine de guerre est la forme de l'extériorité, ce n'est pas seulement parce que les nomades sont en dehors de l'appareil d'État, mais aussi parce qu'ils sont constamment en dehors d'eux-mêmes et qu'ils créent eux-mêmes le dehors en traçant lignes de fuite. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la déterritorialisation est un acte affirmatif qui consiste à tracer une ligne de fuite et à créer le dehors. Si la guerre a lieu à la fin,

²⁹ *Ibid.*, p. 518.

ce n'est pas parce que la guerre est le but de la machine de guerre, mais parce qu'elle se confronte et se heurte aux forces de stratification, telles que celles des États et les villes, qui l'empêchent de déterritorialiser et d'atteindre son but affirmative.

Par le concept de machine de guerre, Deleuze et Guattari proposent ainsi un nouveau modèle de puissance dans lequel être actif est identique à l'affirmation du hasard. Dans la manière dont la machine de guerre se déplace et se distribue, c'est le hasard irréductible de la guerre qui se voit affirmée. Lorsque la guerre prend la forme de la destruction et de la reddition de l'ennemi à l'issue d'une bataille, il s'agit encore d'une conséquence d'affirmation de la puissance d'agir. Être actif dans le devenir, c'est d'abord s'affirmer comme puissance de devenir. Lorsque Foucault substitue l'agonisme à l'antagonisme, le jeu des relations de force au face-à-face, il veut éviter d'inscrire la résistance dans une opposition irréductible parce qu'intrinsèque, et préfère donc rendre la lutte inépuisable et donc irréductible. Deleuze et Guattari proposent cependant une autre solution à ce problème. En définissant la machine de guerre comme la « forme d'extériorité », ils rendent irréductibles les forces de métamorphose et d'action. Désormais, l'antagonisme prendra lui aussi un nouveau sens : L'antagonisme précède l'opposition et la bataille, même si ce n'est pas chronologiquement. Là où il y a antagonisme, il y a une différence qui s'affirme elle-même par différenciation, une puissance d'agir qui veut aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut. L'agression n'est pas le pouvoir de nier d'une force réactive, mais la violence d'une force active qui affirme la différence, et elle n'est peut-être rien d'autre que cela.

DEUXIÈME CHAPITRE
FONDER SUR L'ABÎME:
LA NEGATIVITÉ, LA TRANSCENDANCE, LA DIFFÉRENCE

« Toute société, mais aussi tout individu, sont donc traversés par les deux segmentarités à la fois : l'une molaire et l'autre moléculaire. Si elles se distinguent, c'est parce qu'elles n'ont pas les mêmes termes, pas les mêmes relations, pas la même nature, pas le même type de multiplicité. Mais, si elles sont inséparables, c'est parce qu'elles coexistent, passent l'une dans l'autre, suivant des figures différentes comme chez les primitifs ou chez nous - mais toujours en présupposition l'une avec l'autre. Bref, tout est politique, mais toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique. »³⁰

« Ce n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans un champ perpétuel d'interaction, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'Etat, les bandes et les royaumes, les mégamachines et les empires. Un même champ circonscrit son intériorité dans des Etats, mais décrit son extériorité dans ce qui échappe aux Etats ou se dresse contre les Etats. »³¹

Ces deux passages, situés respectivement dans les plateaux 9 et 12 de *Mille plateaux*, sont importants car ils soulèvent une série de questions non seulement par rapport à la tradition dominée par la représentation et l'identité, mais aussi par rapport à la pensée deleuzienne elle-même. Comment la machine de guerre, en tant que forme d'extériorité, peut-elle ne pas être indépendante de l'appareil d'État ? Comment peuvent-ils être si distincts l'un de l'autre et pourtant inséparables ? L'assomption de segmentarités intrinsèquement différentes (micro/macro, machine de guerre/appareil d'État, etc.) et qui pourtant coexistent, s'entrecroisent, voire se présupposent, est en effet à première vue compatible avec la suggestion de Deleuze

³⁰ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 260.

³¹ *Ibid.*, p. 446.

de partir des multiplicités plutôt que des transcendants, qui ne peuvent être prises comme des explications parce qu'elles ont elles-mêmes besoin d'être expliquées. En fait, ceux qui tendent à critiquer la pensée deleuzienne soutiennent que ce fondement immanent et affirmatif, qui ne contient aucune transcendance ou négativité, n'est rien d'autre qu'une attitude ontologiquement unitaire et politiquement passive.³² Ceux qui, d'une manière ou d'une autre, trouvent ce fondement immanent et affirmatif justifiée, bien qu'ils reconnaissent la puissance de la pensée deleuzienne en termes de saisie de la réalité comme « production », peuvent ressentir le besoin de commenter qu'elle est insuffisante pour prendre en compte les dimensions conflictuelles de cette même réalité.³³ Il serait sans doute utile d'examiner ces deux critiques de Deleuze, que l'on peut schématiquement caractériser comme étant l'une négative et l'autre positive, en tant que telles, mais il est également clair que se contenter de rechercher comment Deleuze a répondu à ces critiques, ou comment on pourrait y répondre en son nom, comporte le danger de ne présenter le problème que d'un point de vue réactif. Dans ce cas, peut-être devrions-nous laisser de côté pour le moment l'examen de Deleuze par ses critiques et de ses critiques par Deleuze. Nous pouvons plutôt essayer de développer les aspects d'un problème qui nous obligent à penser autrement et d'utiliser les critiques, les contributions et les comparaisons précisément pour reconstruire le problème.

Il ne fait aucun doute que le problème des termes ou des relations, qui restent distincts bien qu'ils passent l'un dans l'autre, qui sont toujours coexistent bien qu'ils soient distincts, a une connotation hégélienne. La dialectique hégélienne n'est-elle pas précisément une solution à ce problème ? Mais s'il ne fait guère de doute que la pensée deleuzienne a toujours une tonalité anti-hégélienne, Deleuze s'est-il finalement rendu à l'évidence de Foucault et Derrida ? Au pire, chaque tentative de se détacher de la pensée hégélienne le retrouve-t-elle au bout du chemin ?³⁴ Au mieux, lire et relire Hegel est-il une entreprise sans fin ?³⁵ Lorsqu'on dit qu'il n'y a pas d'issue à Hegel, il est plus probable que cela renvoie à une impossibilité

³² La distance de Badiou, Žižek, Laclau et Mouffe par rapport à la pensée de Deleuze peut se résumer ainsi. Voir Alain Badiou, *La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997 ; Slavoj Žižek, *Organes sans corps*, Paris, Editions Amsterdam, 2008 ; Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une démocratie radicale*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

³³ Hardt et Negri expriment cette critique dans leur livre *Empire* : Paris, Exils, 2000.

³⁴ Michel Foucault, « The Discourse on Language » in *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, Knopf Doubleday Publishing Group, 1972, p. 235.

³⁵ Jacques Derrida, *Positions*, traduit par Alan Bas, Chicago University Press, 1982, p. 77.

philosophique ou ontologique, plutôt qu'à un éloge ou à une mise en valeur de son génie. Mais si on souvient de l'approche de Deleuze à l'égard de l'histoire de la philosophie et de la philosophie, ne pouvons-nous pas également penser que ces questions qui doivent être étudiées appartiennent au plan que Hegel a lui-même construit, et que ces questions ne peuvent pas être quittées à moins que le plan ne change ? C'est justement parce qu'un problème, comme l'affirme Deleuze, trouve toujours les solutions qu'il mérite que, s'il y a une impasse, c'est peut-être le problème lui-même qui ne peut pas être quitté.

Vom Wesen Des Grundes (1929/1931) [La principe de raison] de Heidegger, dans lequel il discute de l'essence de la raison/du fondement [*grund*] en montrant d'abord le domaine auquel ce problème appartient, à partir du principe de la raison suffisante - Leibniz l'a adopté comme l'un des principes fondamentaux de sa métaphysique - est un texte dans lequel nous pouvons suivre pas à pas comment une question peut se différencier selon le plan sur lequel elle est abordée, conduisant ainsi à la construction d'un nouveau plan dans le même temps. Heidegger affirme que toutes les discussions sur la question de savoir si ce principe chez Leibniz est un principe « logique » ou « métaphysique » ne sont pas concluantes, et il applique le principe au principe lui-même afin d'analyser le domaine auquel il appartient :

« Le « principe de raison déterminante » semble, en sa qualité de « principe suprême » écarter toute éventualité d'un problème du fondement,³⁶ c'est-à-dire de la « raison déterminante » en elle-même. Mais le « principe de raison déterminante » est-il donc un énoncé concernant le fondement, la « raison » comme telle ? Découvre-t-il même, en tant que principe suprême, l'essentiel de ce fondement ? Sa formule courante et abrégée s'énonce ainsi : Nihil est sine ratione, il n'y a rien sans « raison », ou transposée, en une forme positive : Omne ens habet rationem, tout existant a une « raison. » Le principe est donc un énoncé concernant l'existant, et cela du point de vue de ce qui peut en être la raison, le fondement. Pourtant, ce qui fait l'être essentiel du fondement, de la « raison déterminante » n'est point précisé dans ce principe ; ou plutôt cela même se trouve présupposé pour ce principe comme une « représentation » évidente soi-même. En outre, le principe « suprême » de raison déterminante fait en un autre

³⁶ Le mot latin *ratio* signifie à la fois « raison » et « fondement ». Bien que ces deux significations aient été par la suite séparées dans des mots différents, dans ce contexte, il est nécessaire de se souvenir du fondement lorsque la raison est mentionnée, et de la raison lorsque le fondement est mentionnée.

sens encore, usage de l'être-essentiel du fondement sans l'avoir éclairci : en effet, le caractère spécifique de principe qui fait de lui un axiome « fondamental », la qualité « principielle » de ce principum grande (Leibniz), cela, des l'origine, ne peut pourtant être délimité que si l'on considère ce qu'est essentiellement l'être d'un fondement. »³⁷

L'analyse de Heidegger applique le principe qui s'affirme comme le fondement à lui-même. Le principe prétend être le fondement de tout. Le fondement doit tout expliquer. Ce fondement ne devrait-il pas alors, au lieu de se taire ou de se dérober, s'expliquer lui-même ? Peut-on se faire une idée adéquate de l'essence du fondement sans réfléchir à cette question ? Comment peut-on faire valoir la prétention de fonder sans expliquer l'essence du fondement ? Si l'on saute ces questions et que l'on considère que le fondement va de soi, ce que le fondement est censé prouver ne serait-il pas avancé comme preuve ? Ici, Heidegger, en déterminant le domaine de la question du fondement comme « transcendance », montre que cette circularité dans laquelle l'expliqué est pris comme explication n'est pas nécessaire. En effet, lorsque la question est confrontée dans le domaine de la transcendance, il se révèle finalement que le fondement du fondement est la liberté, et que la liberté est le sans-fond [*ab-grund*]. Mais comment le fondement peut-il être considéré comme le sans-fond ? Comment un fondement peut-il être posé sur l'abîme ? Comment un fondement posé sur l'abîme peut-il encore être considéré comme fondement ?

On sait que Heidegger a façonné la philosophie contemporaine en posant le fondement sur l'abîme de la différence ontologique. Si le problème de l'inséparabilité de ceux qui sont distincts et de la distinction de ceux qui coexistent a subi un changement de Hegel à Deleuze, ne faut-il pas aussi prendre en compte le changement de direction provoqué par Heidegger ? Si l'on compare les plans auxquels appartiennent les problèmes de Hegel et de Deleuze, peut-on placer au début la question heideggérienne de l'essence du fondement ?

³⁷ Martin Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison » in *Questions I et II*, traduit par Henri Corbin, Paris, Editions Gallimard, 2006, p. 93.

2.1. Hegel et la négativité

La question « le principe de raison suffisante est-il un énoncé sur le fondement lui-même ? » qui initie l'enquête de Heidegger sur l'essence du fondement, a peut-être déjà été posée par Hegel, bien que sous une forme différente. En effet, Hegel n'a-t-il pas lui aussi commencé son enquête en se demandant si l'identité est un « fondement » suffisant ? La loi de l'identité sous la forme $A=A$, considérée comme la loi la plus « fondamentale » de la pensée, ne présente-t-elle pas finalement l'identité seulement comme une égalité avec elle-même, comme une tautologie creuse ? Le point de départ de Hegel dans cette question est le même que celui de Heidegger : L'explication, comme dans la formulation traditionnelle de la loi de l'identité, peut-elle être une répétition de ce qui doit être expliqué ? S'il y a une telle répétition, cette explication peut-elle encore être considérée comme une explication ? Comme chez Heidegger, c'est la question de l'essence du fondement qui conduit Hegel à analyser la loi d'identité. S'il soutient que l'identité elle-même, prise comme explication, doit être expliquée, il doit traiter dès le départ la question du fondement. Mais il trace le domaine de cette question d'une manière différente de celle de Heidegger.

Selon Hegel, la loi de l'identité signifie en fait que l'identité n'est pas la différence, c'est-à-dire que l'identité et la différence sont différentes. Mais dès que l'on dit cela, on dit aussi que l'identité est différente. Cela signifie que l'identité est différente non seulement extérieurement par rapport à quelque chose d'extérieur à elle, mais aussi intérieurement dans sa propre nature. Expression négative de cette même loi de l'identité, la loi de non-contradiction énonce : « A ne peut être à la fois A et non A. » Dans cette proposition aussi, A et non-A sont distingués d'une part, et d'autre part, ils sont unis en ce qu'ils sont associés à un seul et même A :

« Ce qui dégage donc de cet examen, c'est que, premièrement, la proposition de l'identité ou de la contradiction, telle qu'elle doit exprimer comme étant le vrai seulement l'identité abstraite, dans son opposition à la différence, n'est pas une loi de la pensée, mais en est, bien plutôt, le contraire ; deuxièmement, que ces

propositions contiennent plus ce que l'on vise à travers elles, à savoir ce contraire, la différence absolue elle-même. »³⁸

De même que la vérité de l'identité ne se révèle que par la différence, de même la vérité de la différence ne se révèle que par l'identité. En premier lieu, le sens de la différence en soi est qu'elle est une différence par rapport à elle-même. À cet égard, elle est la négation d'elle-même, la différence non pas d'un autre, mais d'elle-même par rapport à elle-même. Il en est ainsi parce que :

« Ce qui est différent de la différence est l'identité. Elle est donc elle-même et l'identité. Les deux ensemble constituent la différence ; elle est le tout et son moment. On peut aussi bien dire que la différence en tant que différence simple n'est pas une différence ; elle ne l'est que dans la relation à l'identité ; mais, bien plutôt, en tant que différence, elle contient aussi bien cette identité et cette relation elle-même. – La différence est le tout et son propre moment, comme l'identité est bien autant le tout et le moment d'elle-même. »³⁹

Comme on le voit, selon Hegel, il ne suffit pas de dire que la différence est toujours en relation avec l'identité, elle contient en elle-même sa relation à l'identité. C'est précisément parce que le rapport à son contraire n'est pas un rapport à quelque chose d'extérieur ou d'indifférent à lui-même que la différence, au sens le plus « fondamental », mérite le nom de contradiction chez Hegel. La différence est tacitement contradiction ; *« car elle est l'unité de termes qui sont seulement pour autant qu'ils ne sont pas un, - la séparation de termes qui sont seulement en tant que séparés dans la même relation. »⁴⁰* La contradiction est à la fois la différence dans l'identité à soi et l'identité à soi dans la différence. Hegel pose ainsi la différence comme contradiction synthétisante et l'identité comme unité négative. L'analyse de la loi de l'identité par Hegel révèle que l'identité ne peut être considérée comme une explication, que le fondement plus profonde doit être recherché dans la différence ; et son analyse de la différence détermine l'essence de la différence comme négativité. Chez Hegel, le fondement de l'être est la différence, mais la différence est toujours une négation déterminée sous la forme de la « contradiction » :

³⁸ G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, 2015, p. 45.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ p. 61.

« L'examen de tout ce qui est fait voir, en lui-même, qu'il est, dans son égalité avec soi, inégal à soi et contradictoire avec soi, et qu'il est, dans sa diversité, dans sa contradiction, identique à soi et a en lui-même pour être ce passage de l'une de ces déterminations dans l'autre, et cela parce que chacune de celles-ci, en elle-même, est le contraire d'elle-même. Le concept de l'identité, à savoir qu'elle est une négativité simple se rapportant à soi, n'est pas un produit de la réflexion extérieure, mais il s'est dégagé en l'être lui-même. »⁴¹

Hegel parvient ainsi à résoudre d'un seul coup le problème de l'unité de ceux qui sont séparés et de la séparation de ceux qui sont dans l'unité en posant le fondement sur la négativité. Dans la mesure où le fondement de toute chose en tant qu'unité négative est la contradiction ou le travail du négatif, la circularité que Heidegger signale en termes de l'essence du fondement apparaît chez Hegel non pas comme un problème, mais plutôt comme une solution déjà préparée. Puisque la contradiction est précisément une structure qui sépare à proportion qu'elle unit et qui unit à proportion qu'elle sépare, Hegel semble éliminer d'emblée la distinction entre le fondement et le fondé, l'explication et l'expliqué. En effet, la négativité, qui est le fondement, n'est-elle pas toujours déjà un principe intrinsèque de ce qu'elle fonde ? Hegel élimine ainsi le fondement en tant qu'identité préexistante non médiatisée ou loi fondée sur l'identité, et l'explication en tant qu'ajout ultérieur à ce qui doit être expliqué. Dans le travail du négatif, le fondement n'est plus une opération extérieure, puisque le fondement et le fondé, l'explication et l'expliqué, se présupposent mutuellement. Le fondement et le fondé sont deux aspects qui sont dans l'unité seulement pour autant qu'ils ne sont pas un et qui sont séparés seulement en tant que séparés dans la même relation. L'être comme telle unité négative n'a pas d'autre fondement que lui-même. C'est précisément de cette manière que Hegel peut concevoir la Substance comme le Sujet en même temps :

« La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité sujet, ou, ce qui veut dire la même-chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est, comme sujet, la pure négativité simple, par là justement le dédoublement du simple, ou le redoublement opposant, qui est à nouveau la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est

⁴¹ p. 41.

seulement cette égalité se rétablissant ou la réflexion dans soi-même dans l'être-autre – non une unité originaire comme telle, ou, immédiate comme telle, qui est le vrai. Il est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l']a pour commencement, et n'est pas effectif que par l'exécution et son terme. »⁴²

En prenant la contradiction dans laquelle les distincts se présupposent mutuellement comme le fondement, Hegel sauve le cercle - que Heidegger signal et dans lequel l'explication est expliquée par ce qu'elle explique - d'être une présupposition implicite et le révèle comme un développement et un devenir à la fois. La contradiction dessine ce cercle, dont la fin est aussi le commencement, à travers son propre mouvement. La contradiction, comme l'opposition, ne consiste pas en une négation dont les deux extrêmes resteraient extérieurs et indifférents l'un à l'autre. Il s'agit toujours d'une double négation. En effet, comment le négatif, comme le prétend Hegel, peut-il produire un effet positif, à moins que la négation ne soit également niée et qu'elle ne retienne ce qu'elle nie ? La négation étant toujours déterminée, il ne suffit plus de dire que toute détermination est négation. Toute détermination est la négation de la négation.

En posant ainsi le fondement sur la négation, Hegel parvient en fait à priver même le fondement d'être identique à lui-même. Dans la mesure où tout est défini comme la passage l'identité à soi et la contradiction avec soi-même de l'un à l'autre, dans la mesure où tout est vu comme l'apparition de ce qui disparaît sous une nouvelle détermination, l'identité ne peut pas vraiment être pensée comme limitée à ce qu'elle n'est pas, mais pour la même raison elle cesse d'être limitée à ce qu'elle est, car chaque limite qu'elle rencontre devient une détermination interne dans le développement de son concept. Aucune limite ou aucune différence ne peut échapper à ce cercle de la représentation du concept, à savoir à ce mouvement contradictoire de la représentation, dont le commencement est aussi la fin. Le travail du négatif ramène sans cesse la différence sous la représentation du concept. Chez Hegel, le fondement, c'est la différence, mais elle sert à fonder l'identité de la représentation qui revient sans cesse par le négatif. C'est pourquoi elle mérite le nom de contradiction.

⁴² G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Editions Gallimard, 1993, p. 71.

2.2. Heidegger et la transcendance

Heidegger, dans son analyse du principe de raison suffisante, a souligné comment ce principe est entré en crise lorsqu'il a été poussé à l'extrême et appliqué à lui-même. Ce principe, qui prétend être l'explication de tout, est confronté au fait que il n'explique pas le fondement lui-même. Ce principe, qui traite des choses « en les rapportant au fondement », est resté muet sur l'essence du fondement. Selon Leibniz, précisément parce que le critère de vérité est l'identité, et que l'identité signifie l'inclusion du prédicat dans le sujet, tout a une raison, ou aucun effet n'est indépendant de la cause. Par conséquent, la non-validité de ce principe signifierait qu'il existe des choses qui n'ont pas de fondement/raison. En d'autres termes, il y aura des choses vraies qui ne peuvent être analysées par des relations d'identité et d'autres vérités contraires à la « nature » de la vérité.⁴³ Selon Leibniz, cela est impossible. Mais Heidegger, à partir du silence du principe sur l'essence du fondement, se tourne vers la recherche de la possibilité de cette impossibilité : Peut-il exister le sans-fond ? Peut-on poser le fondement sur l'abîme ?

Si l'on considère que Hegel, en posant le fondement non pas sur l'identité mais sur le travail du négatif, ne lui permet pas d'être identique à lui-même, on peut penser que le principe de raison suffisante ne provoque pas une telle crise chez Hegel. On peut même dire que Hegel fait de cette crise une partie de la solution, puisque l'être n'a pas d'autre fondement qu'elle-même grâce à ce travail du négatif qui produit un effet positif. Mais Hegel est aussi arrivé au bord de l'abîme et s'y est arrêté. Dire que l'être est son propre fondement et que ce fondement est la différence l'amène au bord de l'idée du sans-fond, mais dès qu'il dit que la différence est négativité, c'est-à-dire une différence qui présuppose l'identité, la différence cesse d'être son propre fondement et devient subordonnée à l'identité de la représentation. Ainsi, ce que Heidegger a dit de Leibniz, nous pouvons maintenant le dire de Hegel : Tout comme le principe de la raison suffisante chez Leibniz ne nous permet pas de penser le fondement en tant que fondement, le concept de différence chez Hegel ne nous permet pas de penser la différence en tant que différence. D'ailleurs, Heidegger a dû trouver la solution de Hegel inadéquate, car dans sa recherche sur la possibilité du sans-fond, il se tourne vers la pensée de la différence en tant que différence.

⁴³ Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison », p. 94.

Dans son analyse de la différence ontologique entre l'être et les étants, Heidegger interdit d'emblée de penser cette différence comme une différence entre deux étants. Car dans ce cas, l'être et la différence ne peuvent être pensés que comme une qualité de l'étant, contrairement à l'objectif initial de Heidegger. Mais comment comprendre cet être qui ne peut être représenté comme un étant parce qu'il est différent de tous les étants ? Les mots de Heidegger au tout début de *Vom Wesen Des Grundes* constituent un point d'entrée important pour répondre à cette question :

« Le néant est le « rien » des étants, et est donc l'être expérimenté du point de vue des étants. La différence ontologique est le « rien » entre les étants et l'être. Cependant, de même que l'être, en tant que « rien » par rapport aux étants, n'est en aucun cas un rien au sens d'un nihil negativum, de même la différence, en tant que « rien » entre les étants et l'être, n'est en aucun cas la simple distinction faite par notre entendement (ens rationis).

Ce « rien » nihilatif du néant et ce « rien » nihilatif de la différence ne sont certes pas identiques, mais ils sont le Même au sens de la coappartenance dans l'essence de l'Être des étants. »⁴⁴

L'être, qui est différent des étants, est le « néant », mais il peut encore être expérimenté. La différence est aussi le « rien » entre les étants et l'être, mais il ne s'agit pas d'une distinction rationnelle. Heidegger nous oblige en fait à inverser nos habitudes de pensée. Si le néant peut être expérimenté, il ne faut pas le confondre avec le non-être, la nullité ou l'irréalité. Si le « rien » n'est pas une distinction rationnelle, la différence ne doit pas être confondue avec la négation ou la négativité. Au contraire, *« ce qui n'est jamais et nulle part n'est un étant [le Néant] se dévoile comme ce qui se distingue de tout étant et que nous nommons l'Être. »⁴⁵* Mais le néant/être, qui ne peut être saisi et représenté comme une étant, mais qui est néanmoins expérimenté, ne se révèle pas sans des étants.

⁴⁴ Voir Martin Heidegger, GA 9, Wegmarken, éd. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main. 1976, p. 123 : *« Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis). Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört. »* (La traduction en français nous appartient.)

⁴⁵ Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique? » in *Questions I et II*, p. 77.

Le Dasein, toujours jeté au centre de la totalité de ce qui est, mais incapable de saisir cette totalité, se trouve face à face avec le néant dans sa propre existence, dans un état d'esprit que Heidegger appelle la angoisse. Il est vrai que l'angoisse est ressentie « de [quelque chose] », mais il ne s'agit toujours pas d'une angoisse de telle ou telle chose particulière. Ce qui nous terrifie est indéfini. Mais le problème n'est pas seulement qu'il n'y a pas de définition. Plus important encore, l'angoisse est l'expérience de l'impossibilité inhérente de définir « ce qui est ».⁴⁶ Le néant vécu dans l'angoisse n'est donc jamais la disparition soudaine de tout. Elle provient plutôt du fait que tout se tourne vers nous au moment même où il se retire ou nous repousse. En d'autres termes, l'angoisse n'est pas l'angoisse de la disparition de ce qui est, ne laissant rien d'autre que le néant. Au contraire, cette impuissance face à la totalité de ce qui est, est due au fait que le néant se révèle appartenir à l'essence de ce qui est précisément dans son glissement. Pour la même raison, c'est l'angoisse du néant qui permet de révéler que ce qui est « est » et n'est pas le néant. Si bien que le Dasein, selon Heidegger, ne serait en relation ni avec ce qui est ni avec lui-même s'il n'avait pas été déjà jeté dans le néant.⁴⁷ Par conséquent, si l'être et le néant sont si inséparables, ce n'est pas parce qu'ils sont une seule et même chose du point de vue de leur indéfinition ou de leur immédiateté, comme le suggère Hegel, mais parce que l'être est essentiellement fini et qu'il ne peut donc se révéler que dans le fait d'être jeté dans le néant.⁴⁸

L'analyse que fait Heidegger de la différence entre l'être et les étants, ou du rien, est tout à fait étonnante en ce qu'elle montre que la possibilité de ce qui est, ou la totalité de ce qui est, réside dans l'expérience d'une impossibilité. Comment le néant peut-il être une possibilité d'accès à l'être ? De plus, comment le néant peut-il appartenir à l'essence de ce qui est ? Comment le fondement de l'être peut-il être posé sur l'abîme ? Si l'on ignore que le néant n'est pas l'anéantissement de ce qui est ou un autre « étant » qui en est le contraire conceptuel, ces questions nous conduiront inévitablement à une impasse. Heidegger présente le néant ni comme l'être du négatif, ni comme le produit de la négation. Il propose ainsi une option autre que les deux options que nous offre la tradition : « *ou bien il n'y a pas de non-être, et la négation est illusoire et non fondée ; ou bien il y a du non-être, qui met le négatif*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁷ p. 368.

⁴⁸ p. 377.

dans l'être et fonde la négation. »⁴⁹ Mais que se passe-t-il si, comme le demande Deleuze en opposition à Parménide et à Hegel, le non-être existe et la négation est illusoire ? Heidegger ouvre la voie à cette option en proposant de penser la différence en tant que différence.

Lorsque Heidegger définit la différence ontologique comme le « rien » entre l'être et l'étant, il pose un néant qui n'est pas une négation même s'il est, comme le révèle l'expérience de l'angoisse. Le néant, bien sûr, n'est pas de la même manière que les étants. Il ne peut être abordé comme un étant ou un objet. Mais tout comme notre mode de pensée représentationnel tend à penser l'être comme un étant, il tend à placer la différence comme une réflexion après coup dans l'« entre » de l'étant et de l'être, comme s'il y avait deux étants. À cause de cette tendance, elle oublie de se demander d'où vient ce « entre » lui-même et ne peut pas passer à la pensée de la différence en tant que différence.⁵⁰ Or, pour Heidegger, la différence réside précisément dans le sens de ce « entre-deux ». Si la différenciation n'existait pas, il n'y aurait pas ce « entre-deux » dans lequel la pensée prétend amener et placer la différence après coup. Et sans ce « entre-deux », il n'y aurait pas de différence entre l'être et l'étant. Chez Heidegger, le « rien » entre l'être et l'étant est l'ouverture même qui permet la différenciation. Le rien est la différence inscrit dans l'être qui ne peut jamais être enlevée. L'angoisse naît de l'expérience de cette ouverture ou de cette différence, qui ne peut être objectivée par aucune perception, concept ou représentation, et qui ne peut être conquise parce qu'elle ne peut jamais être éliminée par la réconciliation ou la médiation. Ou pour le dire autrement, la différence est la seule chose irréductible et incompréhensible. C'est pourquoi la différence chez Heidegger, contrairement à la contradiction de Hegel, mérite d'être appelée « le rien ». Ce n'est pas un hasard si l'idée de transcendance, qui permet à Heidegger de poser le fondement de l'être sur l'abîme d'ouverture perpétuelle à l'altérité, est étroitement liée à ce « rien » de la différence irréductible.

Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger définit la transcendance comme la structure fondamentale du Dasein qui précède tous ses comportements. Dans la mesure où la transcendance implique le passage d'une « chose » à une autre « chose », elle implique à la fois le dépassement de quelque chose et le dépassement

⁴⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 88-89.

⁵⁰ Martin Heidegger, « Identité et Différence » in *Questions I et II*, p. 297.

vers quelque chose, comme si l'on franchissait une abîme ou une frontière. Pour Heidegger, cependant, la transcendance n'est pas un mouvement entre deux choses, mais plutôt elle est ce qui rend possible l'existence de la chose elle-même. Le Dasein est toujours un acte dans lequel la transcendance de quelque chose et la transcendance vers quelque chose deviennent indiscernables. Le Dasein ne préexiste pas en tant que « sujet » et puis, s'il les rencontre, il ne transcende pas les objets qui se trouvent en dehors de lui. En tant qu'acte de transcender lui-même, il est toujours déjà à la fois dans la transcendance et existe en tant que transcendance. Par conséquent, même s'il est entouré d'autres étants et coexiste avec eux, le Dasein existe comme ayant toujours déjà transcendé la totalité des étants en raison de sa transcendance inhérente, c'est-à-dire en raison du pouvoir de transcendance qu'il contient en lui-même. Il n'y a pas un seul moment où le Dasein existe et n'est pas transcendant, parce que le Dasein est simultanément dans le monde et permet au monde d'avoir lieu. Encore une fois, la relation entre le monde et le Dasein ne peut être considérée comme une relation entre deux étants. Le monde n'est pas un étant parce qu'il n'est plus séparé de la manière d'être du Dasein, c'est-à-dire de la transcendance elle-même. Dans la mesure où le Dasein, au milieu des étants, prend une attitude à leur regard, les étants et le monde en tant que totalité des étants deviennent ouverts, qu'ils soient clairement saisis ou non. À cet égard, on ne peut pas dire que le monde est, car c'est le monde qui se mondifie.⁵¹ Le Dasein en tant que transcendance permet au monde de « avoir lieu » en transcendant les étants. Le Dasein fonde le monde précisément en se fondant lui-même au milieu des étants, mais dans ce processus sans fin qui dure jusqu'à la mort, il se transcende à chaque fois. Tout en concevant ses propres possibilités dans le monde où il est jeté, il transcende aussi cette condition d'être jeté :

« La liberté est l'abîme de la réalité-humain. Non pas que la libre attitude individuelle soit infondée, mais par ce qui fait d'elle essentiellement une transcendance, la liberté pose la réalité-humaine comme un pouvoir-être en possibilités multiples, lesquelles sont la béantes devant son choix d'être fini, c'est-à-dire dans son destin. »⁵²

⁵¹ Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison », p. 142.

⁵² *Ibid.*, p. 157.

Ainsi, le rien entre l'être et les étants prend désormais le nom de « liberté comme transcendance ». Le néant ou la transcendance est l'être de la différence irréductible. Puisque « la liberté est liberté pour le fondement », puisque « la liberté est le fondement du fondement », c'est-à-dire sans-fond, l'existence est toujours caractérisée par l'ouverture à l'altérité. Le sans-fond ou la liberté est donnée au Dasein sur le mode de la transcendance, ou le Dasein s'ouvre au sans-fond sur ce mode.

Mais contrairement à Kant, Heidegger ne voit pas la transcendance seulement comme le dépassement du sujet au-delà du donné. Comme Kant s'en contentait, il voit la transcendance comme un mouvement conditionné par le sujet transcendantal, c'est-à-dire rendu possible par lui. En effet, c'est le sujet transcendantal lui-même qui soumet les phénomènes à ce processus de dépassement. Chez Kant, la transcendance est immanente au sujet transcendantal.⁵³ Le sujet transcendantal, qui s'affirme comme explication des phénomènes, affirme toujours déjà les phénomènes comme explication de lui-même sur la base de ce postulat de transcendance. Car la véritable signification du fondement « transcendantal » chez Kant n'est pas seulement que ce fondement fonde les phénomènes, mais aussi qu'il nécessite la subordination a priori de ces phénomènes à ce fondement. S'il n'en était pas ainsi, il ne serait jamais possible pour ce qui conditionne d'englober entièrement le conditionné. Sans cet englobement complet, le sujet transcendantal ne serait pas un fondement légitime. Chez Heidegger, au contraire, le néant, la transcendance ou la liberté du fondement, au lieu d'être limités au pouvoir de transcendance d'un sujet transcendantal comme chez Kant, constituent la structure de base de toute expérience possible. Puisque le Dasein n'est pas indépendant du monde et que le monde est inséparable de l'acte de transcendance, le fondement et le fondé deviennent inséparables. Mais il est intéressant de noter que, contrairement à Hegel, Heidegger affirme que cette inséparabilité est une fonction de l'irréductibilité de la différence, et non du négatif qui répète l'identité. Le fondement et le fondé sont irréductibles l'un à l'autre en raison de la présence de la transcendance, du néant ou de la liberté. Le fondement ou la détermination ne forme pas un cercle dont le commencement est la fin et dans lequel le fondement fait du fondé une explication de lui-même, comme chez Kant, ou un moment négatif de lui-même, comme chez Hegel. Car la liberté en tant que

⁵³ Gilles Deleuze, *Qu'est que fonder?*, Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957 Cours du 30/11/1955, <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.

fondement ou le sans-fond brise ce cercle dès le début. Par conséquent, chez Heidegger, la relation entre l'être et l'étant n'est pas la relation de termes qui se présupposent mutuellement, comme chez Kant ou Hegel. L'être et l'étant sont inséparables même s'ils ne se confondent pas l'un avec l'autre, et leur différence est irréductible même s'ils sont inséparables. Cela signifie que la différence ontologique n'est pas une relation qui remplit après coup l'entre-deux des termes, mais qu'elle est au contraire l'entre-deux lui-même. Le néant qui est, mais qui n'est pas négatif est l'être d'une telle différence, c'est-à-dire la différence en tant que différence, qui ne dépend ni de la présupposition de l'identité ni du travail du négatif. S'il n'était pas l'être de différence ou sans-fond, l'être serait un étant comme les autres, comme dans l'onto-théologie et si la différence ou le sans-fond était négative, il ne pourrait y avoir de liberté, car elle serait limitée par le négatif dès le départ.

Hegel a suggéré la crise de la question du fondement comme solution elle-même en disant que le fondement est la différence, mais que la différence est la contradiction. Il a mis en avant la relation de « présupposition » entre le fondement et le fondé en tant que « conclusion » en même temps. Heidegger, en revanche, en disant que le fondement est la différence, mais que la différence est le rien, pose le fondement sur l'abîme et fait de l'impossibilité de la présupposition, c'est-à-dire de la faille entre l'être et l'étant qui ne peut jamais être comblée, la condition transcendante de toutes les expériences possibles. Si les étants ne peuvent jamais former des identités closes sur elles-mêmes, mais si l'être insaisissable ne peut se révéler en dehors des étants, c'est à cause de cette rupture fondamentale du fondement. La différence ontologique est la transcendance dans l'immanence, qui ne permet pas l'intégration de l'existence mais la maintient toujours déjà ouverte à l'altérité. À cet égard, la transcendance n'est pas vraiment un autre étant au-delà des autres. Pour la même raison, la différence n'est pas le produit de la négativité ou de la négation, comme chez Hegel. Ainsi, il est vrai que la transcendance et la négation n'ont plus un rôle constitutif comme dans la métaphysique. Mais dans la pensée heideggérienne, ne fonctionnent-elles pas encore comme une condition négative ? La transcendance dans l'immanence n'a certes pas une positivité et une présence comme la transcendance dans la métaphysique. Mais elle continue à conditionner l'immanence précisément en tant qu'absence ou impossibilité d'une telle positivité et d'une telle présence. La différence ontologique ou le néant n'est certainement pas une

négativité sous la forme de la contradiction, qui pose la séparation de ce qui est séparé dans la même relation. Mais même si elle n'est pas elle-même négative ou le produit de la négation, elle semble servir de possibilité négative de différenciation ou d'altérité. De ce point de vue, Heidegger est-il vraiment allé jusqu'au bout de la pensée de la différence en tant que différence ? La différence (ou le sans-fond) peut-elle encore avoir un être positif, même si elle n'est pas directement donnée dans l'expérience et si elle échappe constamment à la représentation ? Plus important encore, peut-elle avoir un tel être positive tout en étant irréductible et incompréhensible ?

2.3. Deleuze et la différence

Deleuze suit en effet la voie de Heidegger lorsqu'il dit que la tradition ayant toujours considéré la différence dans l'identité du concept, et ayant toujours placé la différence dans le concept, elle n'a pas pu aboutir à un concept de différence, mais seulement à une différence conceptuelle. Depuis Aristote en particulier, les distributions et les hiérarchies dans l'ordre de l'être ont été déterminées selon le principe que des choses différentes ne peuvent être différenciées qu'en fonction de quelque chose de commun entre elles. La relation de la différence à la différence n'a jamais été envisagée en dehors de la médiation d'une relation commune unificatrice telle que l'identité, l'opposition, l'analogie ou la ressemblance (les quatre aspects de la représentation de la différence selon Deleuze). Même Hegel, en liant la relation de différence à différence à la négativité, n'a pas rompu avec le présupposé de l'identité. Cependant, comme nous l'avons vu, Heidegger renverse ce présupposé implicite de la tradition lorsqu'il propose de penser la différence en tant que différence. La différence n'a plus besoin d'aucune médiation, y compris négative, pour rapporter les termes différenciant ; elle n'a plus besoin de s'insérer entre l'être et l'étant ; au contraire, la différence est toujours déjà cette liaison disjonctive en elle-même. Car c'est toujours la différence qui différencie.

En problématisant l'inséparabilité de l'être et de l'étant par la différence, Heidegger rappelle en quelque sorte l'ancien problème de la philosophie : Comment l'être est-il partagé entre des étants ? Par exemple, chez Aristote, l'être est partagé entre des étants par le biais de catégories de telle sorte qu'il peut se dire en plusieurs

sens. Inversement, chaque catégorie, en disant ce qui est, même si elle ne l'exprime pas explicitement, dit l'être de ce qui est, c'est-à-dire ce que est l'étant en tant qu'étant. L'être se dit des étants dans de sens multiples à travers les catégories. Quelle est donc la relation entre l'être, le concept le plus général, et les catégories, les genres les plus élevés ? Aristote affirme que l'être ne peut être considéré comme un genre commun, car les différences « sont » également. Par conséquent, si l'être était un genre, il devrait se dire à la fois des espèces et de différence spécifique qui distingue les espèces, auquel cas, puisqu'une différence appartenant au genre le plus général ne peut se répéter dans les espèces, l'être soit du genre, soit de la différence serait niée. Chez Aristote, l'équivocité de l'être fondée sur les catégories permet de résoudre ce problème. Mais cela soulève une autre question : Comment l'être, qui est l'un, peut-il être multiple en même temps ? Aristote apporte une solution à cette question en s'appuyant sur l'analogie. Premièrement, le concept d'être n'a pas de contenu propre et se répartit proportionnellement aux termes auxquels il est attribué. Ensuite, comme chaque catégorie n'est pas dans un rapport d'égalité avec l'être, une hiérarchie se forme également entre elles. La catégorie première est la substance ; tout ce qui est, est substance, et tout ce qui est substance a d'autres catégories comme la qualité, la quantité, etc. qui sont des dérivés d'elle-même. En d'autres termes, l'être a, d'une part, un sens commun qui n'est pas réparti de manière égale mais proportionnelle et, d'autre part, un sens premier et supérieur qui mesure et classe les choses en fonction de leur proximité ou de leur éloignement par rapport à lui-même. Afin de maintenir ensemble les nombreux sens différents de l'être, Aristote réduit la différence à une mesure commune (sens commun ou sens premier) en l'intégrant dans le concept. Lorsque Heidegger et Deleuze se penchent sur cet univers construit par Aristote et poursuivi par la suite dans la philosophie scolastique, ils voient une logique qui ne peut pas saisir l'égalité des sens différents de l'être parce qu'elle ne peut pas saisir la différence en tant que différence. Comme le dit Heidegger dans *Identité et Différence*:

« Dans la mesure où la métaphysique pense l'étant comme tel dans sa Totalité, elle se représente l'étant dans la perspective de ce qu'il y a de différent dans la Différence, sans avoir égard à la Différence comme telle.

Ce qu'il y a de différent se révèle à nous comme l'être de l'étant dans l'Universel et comme l'être de l'étant dans le Suprême.

[...]

Ce que nous appelons ainsi renvoie notre pensée à une région où n'atteignent pas les termes recteurs de la métaphysique : être et étant, fond et fondé. Car ce que ces mots désignent, ce que nous représente le mode de pensée qu'ils régissent, c'est-à-dire « ce qui diffère » provient comme tel de la Différence. L'origine de celle-ci ne peut plus être pensée dans l'horizon de la métaphysique. »⁵⁴

Comme on peut le voir, la distribution et la hiérarchie des sens de l'être chez Aristote se fondent sur des différences catégorielles réduites à l'identité de représentation pour déterminer la distribution et la hiérarchie de l'être et des étants, du fondement et du fondé. Lorsque ces catégories sont retirées, le fondement de l'être en tant que concept le plus général et de l'être en tant que principe le plus élevé est également retiré de dessous. Mais comment l'être peut-il avoir un sens dans un tel univers où il n'y a plus d'essences, de genres et d'espèces, et comment les différences entre des étants sont-elles établies ? Si Heidegger présente l'être non pas comme un étant tel qu'une substance ou un processus, mais comme une différence ou un sans-fond qui permet aux étants d'apparaître en tant qu'étants, en même temps qu'il retire à la différence le statut de chose appartenant à une substance, à un genre ou à une espèce, il retire également à la relation entre l'être et les étants son caractère onto-théologique. L'être, en tant que transcendance dans l'immanence, c'est-à-dire ouverture permanente de l'existence à l'altérité, ouvre la voie à l'interdiction d'emblée d'un ordre et d'une hiérarchie établi entre l'être et les étants ainsi qu'entre les étants eux-mêmes. L'être cesse ainsi d'être équivoque, présupposant un principe « général » ou « élevé », et devient univoque: L'être se dit en un seul et même sens de tout, indépendamment de la catégorie, de l'essence ou de la forme. Dieu, l'homme et l'animal sont en un seul et même sens. Mais alors, sur quoi se fondent les différences entre des étants ? C'est précisément sur ce point que Deleuze pense que Heidegger ne va pas jusqu'au bout de la question de la différence ontologique qu'il pose : « *Mais opère-t-il [Heidegger] la conversion d'après laquelle l'être univoque doit se dire seulement de la différence, et, en ce sens, tourner autour de l'étant ?* »⁵⁵

Selon Deleuze, l'essence de la univocité n'est pas seulement que l'être se dit en un seul et même sens, mais surtout qu'il se dit en un seul et même sens des toutes ses différences individualisant et ses modalités intrinsèques. L'être est égal pour toutes

⁵⁴ Heidegger, « *Identité et Différence* », p. 306-307.

⁵⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 91.

ses modalités, mais ces modalités elles-mêmes ne sont pas égales. En d'autres termes, l'être se dit en un seul et même sens de tout dont il se dit, mais dont ce qui il se dit est différent : L'être se dit de la différence elle-même.

« Seule différence concevable à ce moment-là, du point de vue d'un être univoque, c'est évidemment la différence uniquement comme degrés de puissance. Les êtres ne se distinguent pas par leur forme, leur genre, leur espèce, ça c'est secondaire; tout ce qui est renvoie à un degré de puissance. Pourquoi l'idée des degrés de puissance est-elle fondamentalement liée à celle de l'univocité de l'être ? Parce que des êtres qui se distinguent uniquement par le degré de leur puissance sont des êtres qui réalisent un même être univoque à la différence près du degré de puissance ou de défection. »⁵⁶

Puisque l'être est l'être de la différence, c'est-à-dire des degrés de puissance, la différence n'est plus seulement une différence non catégorielle entre l'être et l'étant, comme chez Heidegger, mais à la fois la différence interne de l'être et la différence des étants les uns par rapport aux autres.⁵⁷ Dans l'univocité de la différence, dans la mesure où la différenciation des êtres est constitutive de la différence intrinsèque de l'être par rapport à lui-même, l'être, comme la différence des choses, cesse d'être une différence extérieure. Au sens où les étants sont différentes, l'être est différent de lui-même en ce sens. En effet, les différences ou les degrés de puissance sont toujours en acte et donc en différenciation. Le spinozisme de Deleuze ne permet pas de penser le degré de puissance comme une potentialité qui pourrait ne pas se réaliser, comme chez Aristote. La puissance n'est jamais séparée de sa réalisation, car elle est toujours en acte. Les relations que les individus ou les choses nouent ou les agencements qu'ils forment sont toujours l'expression d'un degré de puissance réalisé. Le degré de puissance est nécessairement réalisé ou rempli, qu'il soit réalisé de manière à augmenter ou à diminuer le puissance d'agir. De ce point de vue, il n'y a rien de possible dans la nature, car le degré de puissance est toujours rempli. Il n'y a rien de contingent non plus dans la nature, car la réalisation ou la non-réalisation du degré de puissance ne dépend pas de l'existence d'une volonté.⁵⁸ La liberté de l'être est d'exister et d'agir selon la nécessité de sa propre nature. Heidegger a présenté la

⁵⁶ Gilles Deleuze, « L'univocité de l'être », Anti-Œdipe III, 4ème séance, 14 janvier 1974, Séminaire de l'Université Vincennes-St-Denis, Paris, 1973-1974, <https://www.webdeleuze.com/textes/175>

⁵⁷ Daniel W. Smith, « Univocity » in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 41.

⁵⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968, p. 31.

transcendance comme la condition de possibilité de l'altérité de l'existence en disant que le fondement du fondement est la liberté. Deleuze, cependant, va plus loin, en disant que la liberté est la nécessité, et s'oriente vers une analyse immanente du sans-fond ou de la différence. Selon Deleuze, le sans-fond n'est pas, comme le dit Heidegger, un abîme indifférencié ou un néant obscur où toutes les déterminations sont dissoutes. Mais ce n'est pas non plus, comme chez Heidegger, une transcendance dans l'immanence qui maintient l'existence ouverte à l'altérité et rend la différence irréductible. En bref, Deleuze propose une autre manière de penser le néant ou le non-être qui est, mais n'est pas négatif. Le sans-fond n'est pas une condition transcendantale, mais plutôt détermination de l'immanence :

« En fait, la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. [...] Nous ne pouvons pas croire que le fondé reste le même, le même qu'il était auparavant, quand il n'était pas fondé, quand il n'avait pas traversé l'épreuve du fondement. Si la raison suffisante, si le fondement est « coudé », c'est parce qu'il rapporte ce qu'il fonde à un véritable sans-fond. [...] Fonder, c'est métamorphoser. »⁵⁹

L'être est toujours sans fond parce qu'il est l'être de la différenciation. Pour la même raison, tout fondement ou détermination est aussi un rapport à la différenciation, c'est-à-dire au sans-fond. Le sans-fond n'est pas un chaos informe ou indifférencié, mais une différence individuée qui se distingue du fond pour déterminer sa propre différence. Rappelons l'exemple de l'éclair que Deleuze donne au début de *Différence et répétition*. Nous pouvons penser l'être du sans-fond comme « un éclair [qui] se distingue du ciel noir mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. » Comme l'éclair, le sans-fond, tout en se distinguant, ne se distingue pas de ce dont il se distingue. Deleuze renverse ainsi le rapport établi par la tradition entre le fondement et le fondé. Le fondement ne fonde plus le sans-fond, au contraire, alors que le sans-fond se détermine lui-même, il crée une faille ou une fissure dans le fond qui en perturbe l'identité. Deleuze remplace le cercle hégélien du fondement, dont la fin est aussi le commencement, par des lignes de différenciation. Pour la même raison, le sans-fond n'est pas un abîme sans fond comme chez Heidegger, mais un plan rempli de degrés de puissance différenciés, de

⁵⁹ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 200.

différences et de multiplicités. Sur ce plan, les formes, les espèces, les genres sont toujours secondaires, car tout est déterminé par les compositions dans lesquelles les différences entrent et par les compositions qu'elles dissolvent et dissipent. Comme les différences n'existent jamais séparément des compositions, les différenciations établissent également de nouvelles articulations et de nouvelles distributions. Mais comme l'être est toujours l'être de la différence, il est aussi d'une certaine manière le non-être. L'être a toujours une structure problématique puisque la différenciation de la différence ne s'arrête jamais. En d'autres termes, le « non » dans le non-être indique l'existence d'un problème, et non d'un négatif. Comme le dit Deleuze, de même que l'interrogation ou la problématisation n'est pas un signe de manque de connaissance, mais plutôt un signe de la positivité de la connaissance dans le processus d'apprentissage, la structure problématique des choses est un signe de la positivité de la différence. C'est précisément pour cette raison que l'inséparabilité de ceux qui sont distincts chez Deleuze exprime toujours une structure problématique, et non une solution dialectique comme chez Hegel.

C'est peut-être là que nous pouvons trouver le cadre pour aborder les questions que nous avons posées au tout début. Lorsque Deleuze parle de segmentarités qui continuent à s'entrelacer et à former des configurations différentes bien qu'elles n'aient pas les mêmes termes, les mêmes relations, la même nature, ni même le même type de multiplicité ou de l'appareil d'État et de la machine de guerre qui ne cessent de rivaliser dans un champ d'interaction, peut-être veut-il indiquer la structure problématique de ce plan de l'univocité où l'être ne peut se dire que de la différence. Mais cela nous met face à d'autres questions. Il est clair que la critique de l'appareil de capture de l'État dans *Mille plateaux* est l'extension de la critique du fondement dans *Différence et répétition*. Dès lors, comment utiliser ce chevauchement pour penser l'antagonisme entre l'appareil de capture et la machine de guerre ? Sur le plan de l'univocité où la relation du différent au différent ne passe pas par le négatif mais par le différent, quel sens aura désormais l'antagonisme ? Quelle est la place de l'antagonisme dans la structure problématique de l'existence ? L'antagonisme peut-il être la manière dont un problème se manifeste ou un symptôme positif du pouvoir de problématiser de la différence ? C'est à partir de ces questions que nous pouvons poursuivre notre recherche sur la différence.

TROISIÈME CHAPITRE
CONTRE LA BELLE-ÂME:
L'USAGE POSITIF DE LA SYNTHÈSE DISJONCTIVE

Est-il encore vraiment possible de proposer un concept « puissant » de résistance une fois que le sans-fond ou la liberté a été établie, comme chez Foucault, comme une frontière absolue mais changeante qui à la fois rapproche et sépare le pouvoir et la résistance, mais ne leur permet en aucun cas de se confondre l'un avec l'autre ? S'il n'y a pas « *un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion* », ⁶⁰ si la liberté dans le jeu des relations de pouvoir est à la fois une condition préalable et un point d'appui pour l'exercice du pouvoir, comment la résistance peut-elle avoir un statut indépendant du pouvoir et ne pas dépendre de l'image du pouvoir, même par le biais de l'opposition ? Si le pouvoir ne se transforme pas en violence nue et simple et en répression du seul fait de l'existence de la liberté, comment s'appuyer encore sur la liberté pour une conception puissante de la résistance qui abolirait le « gouvernement » qui est le mode de relation propre au pouvoir ? Dans quelle mesure une conception de la liberté à laquelle coappartiennent pouvoir et résistance peut-elle être émancipatrice ?

Dans le chapitre précédent, nous avons eu un doute similaire en abordant le concept de différence ontologique chez Heidegger. Au risque de poser le fondement sur l'abîme en disant que le fondement est la liberté, Heidegger aussi a fait de la différence ontologique jamais réductible entre l'être et l'étant la condition transcendante de toutes les expériences possibles. Si les étants ne peuvent jamais former des identités closes sur elles-mêmes, mais si l'être, qui ne peut jamais être saisi, ne peut se révéler en dehors des étants, c'est en raison de cette scission fondamentale. À cet égard, la différence ontologique ou le néant n'est ni un autre étant au-delà d'autres qui les maintient en ensemble et les fonde, ni la négativité ou le produit de la négation, comme chez Hegel. La différence ontologique, qui mérite le

⁶⁰ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 238.

nom de « le rien » en raison de son irréductibilité et de son incompréhensibilité, c'est-à-dire de impossibilité d'être représentée sous la forme d'un étant, offrait une manière de révéler l'unité des aspects qui sont seulement pour autant tant qu'ils ne sont pas un, sans recourir au négatif hégélienne. Chez Hegel, ces aspects ne pouvant être que dans la mesure où ils sont seulement en tant que séparés dans la même relation, la séparation ne pouvait être dite que de ceux qui sont identiques, et s'appelait donc contradiction. Chez Heidegger, au contraire, le Même ne peut être dite que de ceux qui sont toujours déjà séparés. Le Même est la coexistence de ceux qui sont différentes fondée sur coappartenance. Le Même est rassemblement non par l'identité mais par la différence. Mais si l'on reprend la question de Deleuze,⁶¹ suffit-il d'opposer le Même à l'identique pour aboutir à un concept fondamental de différence qui, étant une synthèse en soi, n'a pas besoin de négation ni d'aucune autre médiation ? La différence est-elle ainsi libérée de toutes les exigences de la représentation ?

En effet, la liberté chez Foucault et le Même chez Heidegger renvoient à un type de relation plus fondamental que les termes auxquels il se rapporte et qui ne dépend pas des termes auxquels il se rapporte.⁶² Ainsi, l'irréductibilité de la liberté rassemble le pouvoir et la résistance mais ne leur permet pas de se mélanger, et l'irréductibilité du Même rassemble l'être et l'étant en tant que séparés. Mais comment la différence (séparation) peut-elle être aussi synthétisante (coexistence) ? Comment la séparation, contrairement à la dialectique hégélienne, peut-elle rassembler, ou comment cet ensemble est-il encore une unité, lorsque la séparation ne disparaît pas à la fin ?

En tout cas, puisque le Même n'est plus une ressemblance indiscernable, une et identique, il s'ensuit que la disjonction n'est plus un moyen de séparation, et que la synthèse n'est plus une unité qui permet de saisir la diversité des termes à la fois, supérieure à chacun et à la somme de ces termes. Outre les difficultés à penser la relation comme indépendante de ses termes, la disjonction comme synthétisante, et la

⁶¹ Deleuze, *Différence and répétition*, p. 66.

⁶² Dans sa lecture de Hume dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze présente ce type de relation comme le principe distinctif de l'empirisme : « *Relations d'idées ou relations d'objets, les relations sont toujours extérieures à leurs termes* » : Cela ouvre la voie à une logique de la physique ou à une logique de l'existence pour remplacer la logique mathématique. *Empirisme et subjectivité Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953, p. 63.

synthèse comme affirmation de la disjonction, une telle pensée ne recèle-t-elle pas aussi certains dangers politiques ? Le Même, en tant que coappartenance, peut-il aller au-delà d'une harmonie supposée des différences ? Quant à la liberté, n'est-elle rien d'autre que le sans-fond qui rend possible à la fois le pouvoir et la résistance, qui n'est peut-être pas dialectique parce qu'elle ne contient pas de négativité, mais qui les rend interdépendantes, comme dans la dialectique ?

Le Même chez Heidegger et la liberté chez Foucault semblent avoir le même statut en ce qu'ils sont les figures d'une impossibilité - l'impossibilité de la réduction, l'impossibilité de combler la distance, c'est-à-dire une relation de non-relation - qui sert de condition de possibilité. C'est peut-être précisément en raison de ce parallélisme que, tout comme Heidegger affirme un Même distinguée de l'identité, Foucault est en mesure d'affirmer « *une négation libre du négatif* ». ⁶³ Si la différence ontologique chez Heidegger ou la liberté chez Foucault disparaissaient, il ne nous resterait plus que l'être ou le pouvoir comme entité transcendante, identique à soi et close sur elle-même. Cependant, grâce à la différence ontologique, l'être et l'étant continuent d'être séparés même s'ils sont ensemble dans le Même ; grâce à la liberté, la résistance et le pouvoir continuent de se nier l'un l'autre même s'ils ne sont pas le négatif l'un de l'autre. La différence ontologique opère comme condition transcendante au sein de l'étant, et la liberté au sein du pouvoir, qui la maintient toujours ouverte, la différencie, ou plutôt la conditionne, et en même temps, qui pose la possibilité de son impossibilité. Bien entendu, cette condition transcendante n'a pas la détermination positive d'un fondement comme chez Kant. La différence ontologique et la liberté se réfèrent toutes deux à une indétermination positive en termes d'absence de fondement. Puisque l'étant appartient toujours déjà à sa différence de l'être et puisque le pouvoir appartient toujours déjà à la liberté, autrement dit, en raison de la présence irréductible du sans-fond au sein de tout ce qui est, toute chose est toujours au-delà d'elle-même, toujours en dehors d'elle-même.

Dans le premier chapitre, nous avons eu l'impression que le fait que la résistance chez Foucault et la ligne de fuite chez Deleuze n'aient pas le même statut alors qu'elles sont proposées comme une relation de forces conçu selon les exigences de l'immanence pouvait être dû à une différence dans la conception de l'immanence

⁶³ Roberto Esposito, *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*, Cambridge, Polity Press, 2021, p. 22.

chez Foucault et chez Deleuze. Bien qu'ils affirment tous deux la liberté comme une nécessité, comme l'une des règles sine qua non de l'immanence et qu'ils posent ainsi le fondement sur l'abîme, ce sans-fond sur lequel repose le monde a été présenté chez Foucault comme une lutte constante entre les forces, et chez Deleuze comme l'irréductibilité des forces de la métamorphose. De même, dans le deuxième chapitre, nous avons vu que si Heidegger pose la transcendance et Deleuze la différence comme le sans-fond qui libère précisément l'être des exigences de la représentation, le sans-fond n'a toujours pas le même statut chez ces deux penseurs. Chez Heidegger, le sans-fond, en tant qu'indétermination positive et sans aucune négativité, continue à fonctionner comme la condition négative de l'immanence et de la différenciation. Deleuze, en revanche, a emprunté une voie différente et a cherché le sans-fond dans la positivité de l'immanence, en le présentant non pas comme la condition transcendantale de l'immanence, mais comme sa détermination immanente.

Compte tenu de toutes ces différences de statut, le parallélisme que nous voyons entre Foucault et Heidegger⁶⁴ peut être considéré comme un symptôme de la séparation de Deleuze d'avec ces deux penseurs. Quels sont les liens entre les paradoxes auxquels ces trois penseurs nous confrontent ? Après tout, si tous trois défendent l'inséparabilité du séparé, ils ne réfèrent pas à une relation présuppositionnelle mutuelle - comme la négativité dialectique - qui maintiendrait le séparé ensemble. Au contraire, ils proposent précisément l'irréductibilité de la séparation comme explication de la coexistence de ce qui est séparé. Tous trois présentent la non-relation et la séparation comme la forme pure de la relation, tous

⁶⁴ Dans un entretien, en réponse à une question sur les penseurs qui ont façonné son horizon de vision, Foucault mentionne qu'il a lu Heidegger et Nietzsche ensemble. Nous aimerions citer longuement les mots de Foucault, qui sont l'une des sources d'inspiration de cette thèse, car ils sont extrêmement frappants : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche. J'ai encore ici les notes que j'avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais — j'en ai des tonnes! —, et elles sont autrement plus importantes que celles que j'avais prises sur Hegel ou sur Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté. Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas L'Être et le Temps, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique! Mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus. Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas. » Voir Michel Foucault, « Le retour de la morale » in *Dits et Ecrits*, Tome IV, p. 703.

trois posent le fondement sur l'abîme. Mais il semble que c'est là que commencent leurs différences.

3.1. Ni possible ni impossible

Nous avons dit que le Même comme coappartenance de l'être et de l'étant l'un à l'autre chez Heidegger, et la liberté à laquelle le pouvoir et la résistance coappartiennent chez Foucault, est l'abîme sur lequel repose ce monde, l'abîme qui tient le monde ensemble tout en le différenciant. Si le Même ou la liberté n'était pas un tel abîme, s'il n'existait pas en tant que sans-fond, il ne serait pas possible de tenir ensemble ce qu'il sépare en affirmant plutôt qu'en niant leur séparation. Parce que le sans-fond toujours déjà existe sans être négatif, tout est désormais rapporté les uns aux autres par des distances irréductibles. Le rapport n'est pas le dépassement des distances, mais l'affirmation de la distance en tant que distance. La relation dans sa forme pure est toujours non-relation. Heidegger et Foucault bouleversent ainsi l'habitude de la pensée de ne penser la relation qu'entre ceux qui sont déjà séparés, rendant ainsi la relation dépendante des termes et l'intériorisant. Aussi étrange que cela puisse paraître, chez l'un comme chez l'autre, la relation de non-relation, la présence irréductible du sans-fond, donc l'impossibilité de tout présupposé, devient la condition de toute expérience possible. Le possible et l'impossible changent virtuellement de place. L'impossible n'est pas défini en fonction du possible, mais au contraire, le possible est désormais défini en fonction de l'impossible. Il semble qu'il ne nous sera pas facile de faire face à cette étrangeté sans revenir à Kant, qui a introduit « la possibilité » de l'expérience dans la pensée moderne.

Le mouvement crucial de Kant dans sa philosophie transcendantale, qu'il a proposé contre la métaphysique traditionnelle, a été de définir l'acte de fonder principalement comme « conditionner, c'est-à-dire rendre possible. » Mais le fondement qui rend l'expérience possible (qui la fonde) nécessite également la soumission de l'expérience à ce même fondement. Le fondement forme un cercle avec le fondé pour le soumettre à sa propre loi. On se souvient que chez Kant, l'unité de la diversité des intuitions ou des concepts sous forme d'objet ne dérivent pas de la diversité elle-même, mais de l'identité du sujet qui les représente et de son pouvoir de synthétiser, c'est-à-dire de donner l'unité, par les conditions universelles et

nécessaires de la faculté de connaître. Toute diversité n'acquiert son unité sous forme d'objet que dans la conscience du sujet, qui est toujours identique à lui-même. Kant définit cette identité de l'espace mental par le principe « je pense ».⁶⁵ Le « je pense » est une forme pure de spontanéité que le sujet ne peut reconnaître et se représenter qu'à partir de sa propre activité, et qui est donc inconditionnée parce qu'elle n'est donnée par rien d'autre. Cette unité de la conscience de soi est une identité subjective qui permet aux facultés de la raison de s'accorder sur la forme de l'identité de l'objet autant qu'elle les permet de s'accorder entre elles.⁶⁶ La conscience de soi, en tant que conscience qui peut se reconnaître, inclut tout le reste dans le jeu de reconnaissance qu'elle a établi. Néanmoins, dans la mesure où ce modèle de synthèse envisagé par Kant dépend d'une volonté de reconnaissance, il ne permet aucune innovation ou créativité. La synthèse et la représentation de la conscience de soi ne signifient rien d'autre que sa capacité à reconnaître le posé comme étant posé par elle-même et ce qui elle pose comme étant déjà posé. Lorsque la pensée va vers l'expérience, elle s'y retrouve sans cesse. En effet, l'objectivité des jugements sur l'expérience dépend de leur conformité aux conditions prescrites par les catégories, et ces conditions dépendent à leur tour de l'identité de la conscience transcendante de soi. L'identité des concepts et des objets qui leur appartiennent leur est étendue à partir de l'identité de la conscience de soi à elle-même. De ce point de vue, ce qui est actuel est déjà ce qui peut être, et ce qui peut être est déjà actualisé. C'est précisément là qu'apparaît le sens premier de la possibilité chez Kant. En effet, la possibilité est une harmonie présumée entre ce qui peut être et ce qui est. Chaque fois que la connaissance est conforme aux conditions qui la rendent possible, cette conformité n'est pas seulement quelque chose qui devrait être, mais elle est aussi actualisée. Par conséquent, chez

⁶⁵ Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 2001, B132, p. 110 : « Le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas de tout être pensée; ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi...tout le divers de l'intuition a un rapport nécessaire au je pense dans le même sujet où se rencontre ce divers. Mais cette représentation est un acte de la spontanéité, c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité...elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation je pense, doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. J'appelle encore l'unité de cette représentation l'unité transcendante de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance a priori qui en dérive. »

⁶⁶ L'indissociabilité de cette identité subjective d'une fonction de reconnaissance est exprimée par Kant comme suit : « en même temps qu'elles [nos connaissances] doivent se rapporter à un objet, elles doivent nécessairement s'accorder entre elles relativement à cet objet, c'est-à-dire avoir cette unité qui constitue le concept d'un objet...il est clair que l'unité que constitue nécessairement l'objet ne peut être autre chose que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations. » Ibid., A 105, p. 117-118.

Kant, la possibilité ne signifie pas que ce qui est peut être autrement, ou même qu'il peut ne pas être, mais au contraire, elle désigne le fondement nécessaire pour que ce qui est soit tel qu'il est. La possibilité est la médiation entre la nécessité et la liberté, elle subordonne la liberté de l'immanence à la nécessité du fondement et la structure en conséquence. Dans la mesure où le possible fonctionne comme un dispositif d'identité dans la pensée et sert à affirmer la connexion du possible et de l'actuel dans une conscience de soi transcendante, elle sert également à poser la spontanéité du sujet (la liberté) comme la nécessité. Les conditions de possibilité ne sont pas les conditions pour que l'actuel (l'expérience) se dépasse et se différencie, mais ils sont les conditions pour toujours limiter le possible au ce qui est et ce qui est au possible dans l'unité de la conscience de soi. L'actuel est toujours l'actualité de ce qui est possible, et son actualité indique toujours l'être du nécessaire.⁶⁷ En d'autres termes, chez Kant, la possibilité sert simultanément à tracer les limites de la liberté de l'actuel et à prescrire ces limites comme nécessaires. La possibilité est une forme d'intériorité qui présente ce qu'il doit expliquer comme l'explication.

Heidegger, quant à lui, suit le chemin inverse de celui de Kant en plaçant la liberté elle-même comme fondement au lieu de fonder la liberté sur la nécessité. En posant le fondement sur l'abîme de la liberté, il détache la possibilité de son lien avec la nécessité et la rapporte à la liberté. Chez Heidegger, l'horizon de la finitude est ce rapport entre possibilité et liberté.⁶⁸ Si le Dasein pointe non pas vers une instance originelle qui transcende le donné, comme chez Kant, mais vers la transcendance elle-même, c'est parce qu'il fait l'expérience de la liberté comme essence de la finitude et de sa propre essence comme finitude. Puisqu'il se trouve toujours dans les

⁶⁷ Comme on le rappellera, l'existence possible d'un objet chez Kant se fonde sur sa conformité avec ce qui est donné par les formes pures de l'intuition et sur sa déterminabilité par les formes pures de la pensée. L'existence actuelle de cet objet, en revanche, exige qu'il soit posé en relation avec les conditions de l'expérience matérielle. Enfin, l'existence nécessaire de cet objet implique que son lien avec l'actuel soit déterminé selon les conditions universelles de l'expérience. Kant construit son univers sur la possibilité cohérente, l'actualité limitative et la nécessité du lien entre les deux.

⁶⁸ Derrida, lui aussi, comprend l'impossible non pas comme le contraire du possible, mais au contraire comme ce qui rend le possible possible. Il part de Heidegger pour réfléchir à la manière dont l'impossible est possible précisément « en tant qu'impossible » : « *Il y a plusieurs manières de penser la possibilité de l'impossibilité comme aporie. Heidegger n'accepterait sans doute pas qu'on fasse de cette possibilité de l'impossibilité, à savoir le mourir, ou ce nous avons appelé le « s'attendre à la mort », un exemple parmi d'autres, l'un de ces cas où une étrange figure logique de la contradiction prendrait la forme d'une antinomie ou d'une aporie, d'un problème de langage ou de logique à résoudre. La mort — à laquelle s'attendre — est l'unique occurrence de cette possibilité de l'impossibilité. Car il s'agit de l'impossibilité de l'existence même, non de ceci ou de cela. Toute autre possibilité ou impossibilité déterminée prendrait sens et se définirait dans ses limites à partir de cette possibilité-ci de l'impossibilité, de cette impossibilité-ci.* » Jacques Derrida, *Apories Mourir — s'acrendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 127-128.

possibilités qui s'ouvrent devant lui comme un abîme, il s'éprouve toujours déjà comme une possibilité d'être. Dans la finitude, qui est la seule possibilité nécessaire, le Dasein se confronte à l'abîme de son propre fondement. En d'autres termes, en même temps que le Dasein fait l'expérience de lui-même comme possibilité d'être, il fait aussi l'expérience de son rapport au sans-fond, à l'abîme de la liberté et à sa propre impossibilité. Heidegger change ainsi radicalement le sens de la possibilité : Puisque la possibilité n'est pas un rapport à la nécessité, comme chez Kant, mais à la liberté, elle signifie en fait l'être rapporté à sa propre impossibilité. L'être est un rapport constant à sa propre absence. C'est ainsi que Heidegger brise le cercle du fondement qui fait de ce qui doit être expliqué une partie de l'explication. Puisque le fondement est toujours un rapport au sans-fond, il ne reste ni les présences originelles telles que la substance et le sujet, ni les connexions uniformes et continues, ni les distinctions excluantes ou limitatives qu'elles prescrivent. Le donné n'est donné que par son impossibilité, donc il ne peut être compris qu'en fonction de la manière et du mouvement dans lesquels il est donné à chaque fois. L'être ne correspond plus à un étant fondant, ni à une condition toujours déjà semblable à ce qu'elle conditionne, mais le sans-fond de l'étant, qui en est une dimension inséparable. L'être est l'impossibilité inscrit dans l'étant.

Se pourrait-il que la question qui nous préoccupe depuis le début – celle de ceux qui sont rapportés par des distances irréductibles ou de ceux qui sont ensemble, non pas malgré leur séparation mais parce qu'ils sont séparés- soit en fait liée à la question du rapport à l'impossibilité chez Heidegger ? Plus précisément, se pourrait-il que la coexistence absolue et la différence absolue de l'être et des étants, découlent plus fondamentalement de ce lien entre le possible et l'impossible ? On peut prendre comme premier signe dans cette direction le démantèlement par Heidegger de la forme d'intériorité que Kant a imposée à la pensée. Chez Kant, nous pouvons comprendre que les conditions de la possibilité sont déjà déterminées selon l'image de l'actuel, puisque les conditions laissent ce qu'elles conditionnent tel quel. Pour la même raison, les conditions elles-mêmes ne changent jamais lorsqu'elles conditionnent. En soutenant que le possible est toujours déjà un rapport à l'impossible, Heidegger prive ainsi le possible d'un tel modèle fermé fondé sur la ressemblance; il le définit au contraire en termes d'ouverture inévitable à l'altérité et à l'avenir. En raison de l'abîme de la liberté et de la présence irréductible du sans-fond,

le possible coexiste toujours déjà avec son impossibilité. Et parce qu'il coexiste avec son impossibilité, la différenciation est inévitable. L'impossibilité est la condition négative de la métamorphose du possible. L'être, en tant qu'ouverture de la liberté ou impossibilité irréductible, n'est donc pas quelque chose qui manque à l'étant et qui lui est transcendant ; au contraire, il ne le précède ni ne le suit, il n'en est jamais séparé. Cette dimension étant inépuisable, la différence entre l'être et l'étant ne peut jamais être réduite. Et comme l'étant est posé au moment où elle est posé, elle ne peut jamais être séparé de l'étant. Dans la mesure où l'être a une telle dimension, il ne se réfère plus à un modèle prédéterminé, comme les conditions de possibilité chez Kant. Mais ne sommes-nous pas passivement livrés à l'impossibilité et donc à l'ouverture ?

L'impossibilité comme possibilité d'ouverture à l'altérité ne permet pas vraiment de penser figurativement le manque comme manque *de* quelque chose, l'impossibilité comme manque *de* possibilité. Mais se pourrait-il que, précisément parce que l'impossibilité est encore conçue comme une condition de possibilité, le manque et la privation reviennent, mais cette fois sous une forme différente ? Tant qu'elle est posée comme condition de possibilité, la présence irréductible de l'impossible peut-elle avoir un sens au-delà du déplacement constant du donné ? Chez Kant, les conditions de possibilité ont servi à limiter le possible au ce qui toujours déjà est et ce qui est au possible. Lorsque Heidegger définit l'impossible, qui s'incarne dans la finitude de l'être, comme la seule condition de possibilité nécessaire, il parvient certes à libérer l'être des limites de la présence, mais cette fois il le laisse aussi dans l'indétermination. À cet égard, l'ouverture à l'altérité, c'est-à-dire l'impossibilité de la fermeture et de l'enfermement, a encore un sens négatif, bien qu'implicite. Tant que l'ouverture de l'être, même en tant que dimension non séparée de l'étant, est une condition ontologique qui n'est pas produite mais seulement subie, elle reste une extériorité absolue à laquelle on ne peut accéder et que l'on ne peut déterminer.⁶⁹ Heidegger peut affirmer l'identité de la liberté et de la nécessité au prix de la liberté en tant qu'externalité absolue.

Le fait que la résistance chez Foucault naisse précisément là où naît le pouvoir et que le pouvoir naisse précisément là où naît la résistance ne porte-t-il pas des

⁶⁹ C'est précisément de ce point de vue que Knox Peden définit la différence entre la philosophie de l'immanence de Deleuze et la phénoménologie : Dans une philosophie où tout est produit selon une conception immanente de l'être, il n'y a rien de donné par une extériorité inaccessible. Cf. Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2014, p. 196.

traces du schéma heideggérien que nous avons expliqué plus haut ? Dans le premier chapitre, nous avons dit que nous ne pouvons pas comprendre pleinement le fait que le pouvoir et la résistance sont coextensives l'un avec l'autre dans le schéma dialectique hégélien. Alors que Hegel posait « le négatif donnant lieu à un contenu positif », « la séparation dans une même relation », c'est-à-dire la contradiction, comme le fondement, Foucault fonde les rencontres et les conflits de forces non pas dans le travail nécessaire du négatif, comme chez Hegel, mais dans la liberté irréductible de l'affirmation de soi des forces. Chez Hegel, la négativité fonctionne comme forme d'intériorité qui sert à entrelacer et à interdépendre des termes opposés, tandis que Foucault désigne la liberté comme extériorité absolue qui sépare le pouvoir et la résistance tout en les rapportant, mais sans jamais permettre qu'ils se mélangent. La liberté était la relation de non-relation entre le pouvoir et la résistance, elle a donc toujours existé en tant qu'extériorité qui n'a jamais disparu, même lorsque le pouvoir a supprimé les conditions de son fonctionnement de ses propres mains ou lorsque la résistance a mis en place des mécanismes de pouvoir de ses propres mains. Que le pouvoir et la résistance s'affrontent ou se transforment l'un en l'autre, la liberté ne peut jamais être détruite puisqu'elle n'est pas quelque chose à gagner ou à perdre, mais la condition de possibilité des rapports de force. La question que nous avons posée au schéma heideggérien peut maintenant être adressée à Foucault : Si on est soumis à l'impossibilité de la réduction de la liberté, dans la mesure où elle est posée comme condition de possibilité, et si la réalité n'est donc faite que de négations qui ne dépendent pas du négatif, comment peut-on encore imaginer une résistance assez forte pour surmonter les relations de pouvoir ? Le dépassement de la dimension négative de la dialectique hégélienne suffit-il vraiment à briser sa fermeture ?

Bien entendu, cette proximité entre Heidegger et Foucault ne doit pas occulter une différence importante entre eux. Si, chez Heidegger, le Même au laquelle l'être et l'étant coappartiennent correspond au sans-fond qui est toujours déjà scindée par la différence ontologique, chez Foucault, la naissance de la résistance là où il y a du pouvoir renvoie à la liberté qui rend possible ce qui est et en pose en même temps l'impossibilité. La liberté est l'impossibilité inscrite dans les relations de force et la distance irréductible ou l'ouverture qui les rapporte tout en les séparant. Mais comme la liberté est chez Foucault l'élément différenciant des relations de force, c'est-à-dire que l'ouverture de l'être chez Heidegger est remplie par les relations de force chez

Foucault, la liberté reste chez Heidegger extériorité absolue à laquelle on n'a pas accès, alors que chez Foucault elle indique une relation qui implique à la fois incitation mutuel et lutte. L'indétermination ne sert plus à définir l'horizon du néant ou de la finitude, comme chez Heidegger, mais un champ de lutte entre des relations de force qui ne se referme jamais.

Mais tant que l'ouverture de ce champ de lutte reste une condition qui pose en même temps l'impossibilité des relations de force qu'elle rend possibles, c'est-à-dire tant que cette ouverture est un rapport auquel on est passivement subordonnés quoi que on fasse, au lieu d'une fonction créatrice des relations de force, jusqu'où la liberté peut-elle être expansive ? Lorsque la résistance et le pouvoir sont tous deux la fonction de la liberté, peut-on encore parler de la liberté comme d'une fonction de la résistance ? Si Foucault pose lui aussi la liberté comme la condition absolue irréductible, aussi étrange que cela puisse paraître, en fait, tout comme Kant, il rend la condition indépendante du conditionné. En inversant Kant et en présentant la liberté comme fondement et l'impossibilité comme seule condition de possibilité, il élimine à jamais la possibilité de clôture des relations de force l'un dans l'autre. Mais dans la mesure où il présuppose la liberté comme condition négative de la possibilité des relations de force et non comme détermination immanente de ceux-ci, elle cesse d'être une fonction des relations de force eux-mêmes. La liberté ne reste que détermination négative des relations de force. Bien que la liberté soit la condition de l'ouverture, et même précisément à cause de cela, elle fonctionne comme limite immanente aux inversions, aux changements de sens et aux métamorphoses des relations de force.

Heidegger et Foucault ont beau affirmer la nécessité de la liberté en la plaçant comme fondement et en présentant l'impossibilité comme condition de possibilité, dans la mesure où ils supposent la liberté comme condition de possibilité, ils retombent dans la forme d'intériorité qu'ils veulent éliminer sur le plan ontologique. Si poser la liberté comme extériorité absolue empêche d'aller jusqu'au bout d'elle-même et si cela ne va pas plus loin que de la rétablir comme limite immanente, comment échapper encore à ce paradoxe ? Deleuze, qui exclut totalement de sa philosophie le couple « possible-impossible », peut nous guider à cet égard. Pour voir non seulement en quoi Deleuze se distingue de ces deux philosophes, mais aussi la

nouveauté de sa pensée, on peut commencer par examiner l'idée du sans-fond qui le rapproche de Heidegger et l'idée d'immanence qui le rapproche de Foucault comme éléments de la critique du concept de « possibilité ».

3.2. La cruauté de la différence : fonder, c'est métamorphoser

Nous avons déjà vu comment la liberté chez Foucault, le Même chez Heidegger et la différence chez Deleuze, dans la mesure où ils impliquent un rapport au sans-fond, sont proposés comme figure du « fondement comme non-fondement ». Ces trois penseurs, bouleversant l'ancienne question de fondement en philosophie, ont d'une manière ou d'un autre traité le paradoxe du sans-fond en tant que fondement. Tous trois s'accordent à dire que toute fondement ou détermination est également une sorte de rapport au sans-fond. Parmi ces penseurs, c'est toutefois Deleuze qui a poussé à l'extrême le renversement de la relation traditionnelle entre le fondement et le fondé. Chez Deleuze, le fondement ne fonde plus l'infondé, mais en se déterminant lui-même, l'infondé crée une faille ou une fissure dans le fondement qui en perturbe l'identité. Le sans-fond n'est pas un chaos indifférencié ou indifférenciant, mais une différence individualisée qui se distingue du fond pour déterminer sa propre différence.⁷⁰ Chez Deleuze, tout est détermination, mais comme toute détermination est détermination du sans-fond (la différence), tout exprime une structure problématique. Ainsi, chez Deleuze, le sans-fond ne demeure ni, comme chez Heidegger, un abîme sans fond (indétermination) ou le Néant, ni, comme chez Foucault, une limitation immanente qui ne permet pas de clore le champ de la lutte entre les relations de force.

Dans le deuxième chapitre, nous nous sommes demandé ce qu'il fallait penser des distinctions, des connexions et des conjonctions lorsque le fondement est -à la différence de la négativité chez Hegel- la liberté (Foucault et Heidegger) ou la différence (Deleuze), bref, lorsque le fondement est posé sur l'abîme. Aussi étrange que cela puisse paraître, pour ces trois penseurs, la figure du sans-fond signale aussi une figure de la liaison ou un type de relation. Contrairement à la dialectique hégélienne, qui suppose une identité sous-jacente unissant les séparés, ces trois penseurs ont fait de l'irréductibilité de la disjonction l'explication de la coexistence

⁷⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 43.

des séparés. Chez Foucault, la liberté réunit le pouvoir et la résistance précisément dans la mesure où elle ne les permet pas de se mélanger, et chez Heidegger, le Même, c'est la coexistence de ceux qui sont différentes. Deleuze, lui aussi, réfère au rapport de ceux qui sont séparés mais coexistent, lorsqu'il dit que l'État et la machine de guerre se présupposent l'un l'autre et ils coexistent dans un champ d'interaction et continuent à rivaliser l'un avec l'autre. Mais nous avons vu au début de ce chapitre que ce point commun entre ces penseurs est aussi la cause d'une profonde différence entre eux. La liberté chez Foucault et le Même chez Heidegger fonctionnent toujours comme la condition négative de la différenciation de l'immanence, même s'ils ne recèlent aucune négativité. La liberté et le Même sont tous deux une sorte d'impossibilité posée comme condition de possibilité.⁷¹ Cependant, dans la mesure où Deleuze transforme le sans-fond en détermination positive immanente au lieu d'une telle condition négative transcendantale, il révèle la coexistence des séparés d'une manière différente. La coexistence n'implique ni coappartenance [*Zusammengehörigkeit*] de l'être et de l'étant au Même, comme chez Heidegger, ni coappartenance du pouvoir et de la résistance à la liberté, comme chez Foucault. Au contraire, chez Deleuze, la coexistence même est la fonction de la cruauté de la différence. Dans les lignes qui suivent, nous expliquerons comment cette cruauté implique une synthèse. Mais avant cela, rappelons une fois de plus comment la coexistence est présentée dans *Mille plateaux* sous sa forme peut-être la plus extrême, à savoir sous la forme de la coexistence de la machine de guerre et de l'appareil d'État.

Dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari proposent de comprendre les relations entre la machine de guerre nomade et l'appareil de capture de l'État « *non pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans un champ*

⁷¹ Nous avons déjà montré comment l'idée de l'impossibilité chez Derrida « comme interruption absolue dans le régime du possible », à laquelle D. W. Smith se réfère pour comparer les projets philosophiques de Derrida et de Deleuze, permet de comparer le projet de Deleuze à celui de Heidegger et de Foucault : « *Derrida et Deleuze transforment tous deux la notion de « condition de possibilité » de Kant en formules qui résument leurs projets philosophiques. Derrida définit la déconstruction comme l'expérience de la possibilité de l'impossibilité, c'est-à-dire que la possibilité (impossible) de l'impossibilité implique « une interruption absolue dans le régime du possible. » C'est la formule de la transcendance. Deleuze, quant à lui, définit la philosophie comme une enquête non pas sur les conditions de l'expérience possible, mais sur les conditions de l'expérience réelle. C'est la formule de l'immanence.* » Daniel W. Smith, « Deleuze and Derrida Immanence and Transcendence : Two Directions in Recent French Thought » in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

perpétuel d'interaction. »⁷² Mais dans cette coexistence, machines de guerre et appareils de capture restent irréductibles, sans appartenir l'un à l'autre ni à un tiers. Deleuze et Guattari nous invitent ainsi à réfléchir aux liens entre les séparés qui, contrairement à Heidegger et Foucault, n'impliquent pas d'appartenance. Selon Deleuze, « *si le tort du dogmatisme est toujours de combler ce qui sépare, celui de l'empirisme est de laisser extérieur le séparé.* »⁷³ Si l'on tient compte de cet avertissement, cela signifie que dans le dogmatisme, intériorisation ou 'inclusion est la mauvaise interprétation de la synthèse, tandis que dans l'empirisme, le dualisme - même lorsque le nombre de termes est supérieur à deux- est la mauvaise interprétation de la séparation. D'après *Mille plateaux*, il n'y a pas de dualisme entre l'appareil d'État et la machine de guerre, même s'ils ne sont pas mis en opposition, parce qu'ils continuent à fonctionner au sein de l'un de l'autre et à se faire concurrence.⁷⁴ Mais il n'y a pas non plus de synthèse intériorisant qui fait de l'un l'élément, l'explication, le fondement ou le moteur de l'autre, même lorsqu'ils sont mis en opposition. L'appareil d'État intériorise certes la machine de guerre, mais cela ne conduit jamais à une synthèse finale. En tant qu'appareil se présupposant, l'État fonctionne presque comme un a priori synthétique, créant ce qu'il capture, mais il ne peut jamais empêcher la co-crédation de nouvelles lignes de fuite, même s'il crée sa propre forme d'intériorité en liant et en organisant - par le biais de l'asservissement machinique et de la assujettissement sociale. Étrangement, l'appareil d'État et la machine de guerre, tout en s'affirmant eux-mêmes, réaffirment constamment la séparation entre eux. On assiste à l'inverse de la dialectique hégélienne: Au lieu de la négation de la négation de l'identité, on assiste à l'affirmation de l'affirmation de la séparation, c'est-à-dire à la répétition de la différence. C'est précisément la raison

⁷² Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, s. 446.

⁷³ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 221.

⁷⁴ Cf. G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 160: « *Les dispositifs de pouvoir ne nous semblent pas exactement constitutifs des agencements, mais en faire partie dans une dimension sur laquelle tout l'agencement peut basculer ou se replier. Mais justement, dans la mesure où les dualismes appartiennent cette dimension, une autre dimension d'agencement ne fait pas dualisme avec celle-ci. Il n'y a pas dualisme entre les machines abstraites surcodantes, et les machines abstraites de mutation: celles-ci se trouvent segmentarisées, organisées, surcodées par les autres, en même temps qu'elles les minent, toutes deux travaillent les unes dans les autres au sein de l'agencement. De même il n'y a pas dualisme entre deux plans d'organisation transcendante et de coexistence immanente: c'est bien aux formes et aux sujets du premier plan que le second ne cesse d'arracher les particules entre lesquelles il n'y a plus que des rapports de vitesse et de lenteur, et c'est aussi sur le plan d'immanence que l'autre s'élève, travaillant en lui pour bloquer les mouvements, fixer les affects, organiser des formes et des sujets. Les indicateurs de vitesse supposent des formes qu'ils dissolvent, non moins que les organisations supposent le matériau en fusion qu'elles mettent en ordre. Nous ne parlons donc pas d'un dualisme entre deux sortes de 'choses', mais d'une multiplicité de dimensions, de lignes et de directions au sein d'un agencement.* »

pour laquelle les séparés ne se mélangent pas, même s'ils sont ensemble. L'intériorisation reste toujours partielle et contingent, et la séparation ne peut jamais être éliminée.

La dialectique hégélienne indiquait une relation entre des éléments qui peuvent être synthétisés même s'ils et précisément parce qu'ils sont opposés. Contre la synthèse dialectique hégélienne, Heidegger et Foucault ont supposé la coappartenance des irréductibles au Même ou à la liberté. Contrairement à Heidegger et Foucault, Deleuze plaide pour une coexistence des irréductibles qui n'implique aucune appartenance.⁷⁵ Comment la disjonction peut-elle être une synthèse et non une méthode d'analyse ? Comment la divergence ou la disjonction sans extériorité peut-elle devenir l'objet d'une affirmation ? À quelles conditions ? Par exemple, peut-on distinguer une telle « synthèse disjonctive » d'une fédération de différences, de la belle-âme des différences que Deleuze combat avec tant de véhémence dans *Différence et répétition* ?⁷⁶ Si l'on ne peut pas dire qu'il n'y a que des différences conciliables et « fédérées », comme si les luttes sanglantes n'existaient pas, l'affirmation de la synthèse disjonctive signifie-t-elle que, face à la tragédie de la différence/du sans-fond, on se console en affirmant que le conflit est une fatalité ? Mais alors, comme Foucault, ne serions-nous pas retombés dans l'agonisme ? Peut-être pouvons-nous résumer toutes ces questions qui se posent lorsque nous comparons Deleuze à Foucault et à Heidegger en une seule question : Comment fonctionne la cruauté de la différence ou les forces de mutation dans une situation où, comme on le voit chez Deleuze, la disjonction implique et explique la synthèse, et la synthèse la disjonction, c'est-à-dire où les séparés coexistent sans s'appartenir ?⁷⁷ On

⁷⁵ En termes deleuzienne : « la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication. » Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 203.

⁷⁶ Cf. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 2 : « Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit : nous sommes différents, mais non pas opposés... Et la notion de problème, que nous verrons liée à celle de différence, semble elle aussi nourrir les états d'une belle-âme : seuls comptent les problèmes et les questions... Toutefois, nous croyons que, lorsque les problèmes atteignent au degré de positivité qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une affirmation correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle-âme, en la destituant de son identité même et en brisant sa bonne volonté. »

⁷⁷ Ces termes, que Deleuze utilise pour expliquer comment, chez Spinoza, la substance est expliquée dans les attributs, et les attributs dans les modes, et comment les modes impliquent la substance, offrent également une clé pour comprendre la relation entre la disjonction et la synthèse dans la synthèse disjonctive : « Expliquer, c'est développer. Envelopper, c'est impliquer. Les deux termes pourtant ne sont pas contraires : ils indiquent seulement deux aspects de l'expression. D'une part,

peut poser la même question en sens inverse : Si la différence est une affaire de la cruauté, comment la coexistence est-elle possible ?

Lorsque nous parlons d'une différence qui tient ensemble autant qu'elle sépare, dès qu'elle sépare, ne parlons-nous que d'une relation logique ? Quand on dit différence, tant qu'on la comprend comme entre deux choses, c'est-à-dire tant que c'est notre entendement qui fait cette distinction entre ceux qui toujours déjà sont, n'est-ce pas finalement séparer ceux qui ont déjà été unis ? Une telle différence n'est-elle pas en fait une conséquence de la recherche de la différence dans la ressemblance ? Si la différence est la différence entre des ressemblances, alors il n'y a pas d'incompatibilité logique mais plutôt complémentarité entre la séparation et l'unification de la différence. Ainsi, lorsque Heidegger affirme que la métaphysique a jusqu'à présent toujours pensé le différent, c'est-à-dire la différence représentable, et qu'elle n'est pas passée à la pensée de la différence en tant que différence,⁷⁸ et lorsque Deleuze affirme que nous n'avons pas besoin d'une différence conceptuelle, mais d'un concept de la différence en soi,⁷⁹ ils proposent tous deux de soustraire la différence à la subordination à l'identité de la représentation ou du concept.⁸⁰ Tant que cette subordination perdure, la différenciation n'est que le processus de fonder l'infondé. Heidegger et Deleuze, en revanche, tendent à penser la différence non pas comme la différence « entre » deux choses, mais comme la différence en soi, et donc la différence sans fond non pas comme ayant besoin d'être fondée, mais comme le fondement lui-même. Dans ce cas, il est clair que les sens de la séparation et de la coexistence par la différence vont changer. La coexistence ne peut plus être fonction de l'identité qui fonde la différence, comme le soutient le dogmatisme, et la

*l'expression est une explication: développement de ce qui s'exprime, manifestation de l'Un dans le multiple (manifestation de la substance dans ses attributs, puis, des attributs dans leurs modes). Mais d'autre part, l'expression multiple enveloppe l'Un. L'Un reste enveloppé dans ce qui l'exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste : en ce sens, l'expression est un enveloppement. Entre les deux termes il n'y a pas d'opposition, sauf dans un cas précis que nous analyserons plus tard, au niveau du mode fini et de ses passions. Mais, en règle générale, l'expression enveloppe, implique ce qu'elle exprime, en même temps qu'elle l'explique et le développe. » Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, 1969, p. 12.*

⁷⁸ Heidegger, « *Identité et Différence* », p. 305.

⁷⁹ Deleuze, *Différence and répétition*, p. 40-41.

⁸⁰ Selon Deleuze, la différence peut être subordonnée à la représentation par le biais de l'analogie, de l'opposition et de la ressemblance, ainsi que de l'identité : « *L'élément de la représentation comme « raison » a quatre aspects principaux: l'identité dans la forme du concept indéterminé l'analogie dans le rapport entre concepts déterminables ultimes, l'opposition dans le rapport des déterminations à l'intérieur du concept, la ressemblance dans l'objet déterminé du concept lui-même. Ces formes sont comme les quatre têtes, ou les quatre liens de la médiation. On dira que la différence est 'médiatisée' pour autant qu'on arrive à la soumettre à la quadruple racine de l'identité et de l'opposition, de l'analogie et de la ressemblance.* » Ibid., p. 43-44.

séparation ne peut pas être la différence externe entre ceux qui sont toujours déjà séparés, comme le soutient l'empirisme. Il semble que ce soit là que commence la différence entre Heidegger et Deleuze.

Heidegger va à l'encontre de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique et Deleuze à l'encontre de l'image classique de la pensée, en soutenant qu'il ne peut s'agir que d'une différence insoluble et insaisissable qui « *tient ensemble tout en séparant* ». ⁸¹ En effet, comment peut-on encore affirmer qu'une telle différence tient ensemble si lorsque les choses entre lesquelles elle se trouve disparaissent, la différence disparaît également ? C'est ici que nous pouvons commencer à retracer la mutation de la signification de la séparation par la différence qui n'est plus analyse mais une véritable synthèse, et de la séparation qui tient également ensemble. En effet, Heidegger n'a-t-il pas nié que la différence ne peut être dite que du même, arguant que nous ne pouvons dire le Même que si nous considérons la différence ? ⁸² Deleuze, quant à lui, n'a-t-il pas proposé de comprendre la relation même du différent au différent comme « différence » ? Ainsi, les deux penseurs ont soutenu que la relation du différent au différent ne nécessite pas la médiation par l'identique, le semblable, l'analogue ou l'opposé, mais que la différence est en elle-même liaison immédiate. Cependant, Heidegger conçoit cette liaison immédiate, recouvert par les catégories de la représentation, comme coappartenance, tandis que Deleuze, au contraire, la conçoit comme une problématique qui n'implique pas d'appartenance.

Comme on le rappellera, pour que la différence entre l'être et l'étant ne soit plus la différence entre deux choses, Heidegger affirme la coappartenance de ces deux éléments au sein du Même. L'être et l'étant sont séparés dans la mesure où ils s'appartiennent l'un à l'autre, et vice versa. Cela nécessite de ne plus comprendre l'appartenance selon l'ensemble, mais même l'ensemble selon l'appartenance :

⁸¹ « Le fait de tenir ensemble tout en se séparant les uns des autres (*Zusammenhalten im Auseinanderhalten*) est la caractéristique que nous appelons le Même... » Cité par David A. White, « Heidegger on Sameness and Difference », *The Southwestern Journal of Philosophy*, v. 11, no. 3 (Automne 1980), s. 107-125 : Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Günther Neske, 1957, p. 152.

⁸² « On ne peut dire le même que lorsque la différence est pensée... Le même écarte tout empressément à résoudre les différences dans l'égal : à toujours égarer et rien d'autre. Le même rassemble le différent dans une union originelle. L'égal au contraire disperse dans l'unité fade de l'un simplement uniforme.] Cité par Deleuze, *Différence et répétition*, p. 90-91 : Martin Heidegger, « L'homme habite en poète » in *Essais et conférences*, p. 231.

Si nous comprenons la coappartenance en cédant à nos habitudes de pensée, alors –comme le suggère déjà l'accentuation du mot allemand- le sens de l'appartenance se détermine à partir du co-, c'est-à-dire de l'unité qu'il implique. Dans ce cas « appartenance » équivaut à : être assigné à l'ordre d'un ensemble et mis à sa place en cet ordre, intégré dans l'unité d'une diversité, rassemble en l'unité d'un system, bénéficier de la médiation du centre unifiant d'une synthèse déterminante. La philosophie présente cette coappartenance comme nexus et connexio, comme le lien nécessaire qui rattache un terme à un autre. La coappartenance, toutefois, peut être aussi pensée comme coappartenance : on part alors de l'appartenance pour déterminer le « co-. »⁸³

Selon Heidegger, penser coappartenance en plaçant l'appartenance au début exige, tout d'abord, un saut au-delà du mode de pensée représentationnel et de l'être en tant que fondement de ce qui est. Si nous pouvons faire ce saut, comme il le dit, nous nous retrouvons « là où nous sommes déjà admis : dans l'appartenance à l'être. Mais l'être est lui-même dans notre appartenance : car c'est seulement près de nous qu'il peut se déployer comme être, c'est-à-dire être présent ».⁸⁴ Heidegger remplace ainsi le lien fondateur, limitatif et normatif de l'unité entre l'être et l'homme par coappartenance qui implique à la fois réciprocité et distance irréductible. Lorsque l'homme, dans la terreur et l'angoisse, fait l'expérience de l'être comme de sa propre finitude, il fait l'expérience à la fois de la différence qui lui appartient et de celle à laquelle il appartient. On se trouve toujours déjà devant l'abîme du sans fond, mais cet abîme devant lequel on se trouve appartient aussi à soi-même. Ainsi, même si le Même renvoie à une appartenance originaire, il n'offre pas le réconfort et la consolation de l'unité nécessaire et impérative de l'onto-théologie ou de la ressemblance présumée avec l'être, car l'appartenance ne tient pas ensemble sans se séparer. L'abîme qui sépare l'être et l'étant ne peut jamais être comblé, mais c'est cet abîme à laquelle ils appartiennent qui les tient ensemble.

L'intuition ontologique de la différence chez Heidegger implique, comme le dit Deleuze, que la différence est en elle-même « articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation [...]. Il faut une différenciation de la différence, un en-soi comme un différenciant. »⁸⁵ Mais la coappartenance peut-elle

⁸³ Heidegger, « Identité et différence », p. 263.

⁸⁴ Heidegger, *Ibid.*, p. 265.

⁸⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 154.

vraiment fonctionner comme un tel différenciant? Dans la mesure où la coappartenance au Même est un fondement comme non-fondement, elle correspond bien sûr au devenir insaisissable et indéterminable ; mais dans la mesure où le devenir est conçu comme le Néant, il reste à la fois une condition transcendantale sans essence et une condition négative indéterminable, plutôt que détermination immanente, à savoir un différenciant. C'est précisément de cette manière que les étants font l'expérience de l'être comme condition négative transcendantale lorsque, au même moment où ils font l'expérience de l'être comme Néant, ils font aussi l'expérience de leur coappartenance à l'être. Si la coappartenance est la condition ontologique unilatérale, transcendantale et négative à laquelle on est passivement soumis, comment peut-elle être apte à exprimer l'en-soi de la différence dont parle Deleuze ? L'appartenance est-elle une conception suffisante pour exprimer la différence en tant que liaison en soi ou, au contraire, sert-elle à tracer une frontière devant la spontanéité et la différenciation de la différence ?

La coappartenance de l'être et de l'étant au Même présente en effet la différence originelle irrésolue comme liaison en soi. Mais dans la mesure où la coappartenance est à la fois un défi (l'expérience du Néant) et une incitation (l'expérience de la coappartenance au Néant) pour les étants, comme dans une lutte agonistique, cette différence originelle ne devient-elle pas en fait rien d'autre que la répétition d'une connexion insoluble ? Quoi que nous fassions, nous nous retrouvons rejetés dans le Néant dont nous faisons l'expérience, et ce Néant dans lequel nous sommes rejetés comme nous appartenant. Nous comprenons que l'indissolubilité de la différence chez Heidegger ne vient pas de son en-soi mais de l'indissolubilité de la coappartenance. En fait, chez Foucault, nous avons déjà vu comment cette connexion indissoluble, c'est-à-dire la coappartenance, se transforme en une lutte mutuelle sans fin lorsqu'elle est transférée à des relations de force. Tout comme la coappartenance de l'être constitue une unité tourmentée, la coappartenance du pouvoir et de la résistance à la liberté était une lutte stratégique qui ne cesserait jamais. La coappartenance à la liberté maintenait ouvert le champ des actions possibles pour le pouvoir comme pour la résistance (ouverture mutuelle de l'être et de l'étant chez Heidegger), mais cette ouverture (la différence ontologique) ne permettait pas de penser la lutte autrement que comme un affrontement fondé sur la provocation et la concurrence (coappartenance au Néant). Puisque la résistance, lorsqu'elle (avec le

pouvoir) coappartient à la liberté, ressuscite toujours le pouvoir en le provoquant, elle manquait toujours la spontanéité de faire la différence, même lorsqu'elle n'était pas réactive. La coappartenance est devenue une limite inhérente à la puissance de la résistance de faire la différence.

Cependant, à la différence de Heidegger et de Foucault, Deleuze, précisément parce qu'il définit la différence comme détermination immanente sans appartenance, peut parler de ceux qui ne sont pas indépendants les uns des autres même s'ils ne s'appartiennent pas et de ceux qui coexistent même s'ils sont séparés. S'il s'agit d'indissolubilité de la différence, cette indissolubilité ne vient pas de l'appartenance, mais au contraire, elle vient précisément de la non-appartenance de la différence, de sa non-appartenance même à elle-même, de son en-soi qui fonctionne comme un différenciant. La différence comme liaison en soi, ou relation du différent au différent, ne requiert pas une condition négative transcendantale qui prendrait la forme d'une coappartenance comme chez Heidegger et Foucault; au contraire, chez Deleuze, dans la mesure où le mouvement de la différence en soi corresponde à la détermination immanente, le conditionnement se transforme en genèse intrinsèque:

« La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence « entre » deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue — et pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable, où le distingué s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer, et qui continue d'épouser ce qui divorce avec lui. La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression « faire la différence. » Cette différence, ou LA détermination, est aussi bien la cruauté. »⁸⁶

⁸⁶ p. 41.

Dans ces lignes de Deleuze, nous pouvons trouver la réponse aux questions que nous nous posons depuis le début, comme sous une forme condensée. C'est-à-dire que le fait que la différence tienne ensemble en séparant, qu'elle soit articulation et liaison immédiate, comme nous le voyons dans l'exemple de l'éclair, ne peut pas être séparé de la différenciation, de la genèse intrinsèque et du fait que tout en se déterminant elle-même, elle entraîne tout ce avec quoi elle coexiste dans un devenir non-parallèle ou dissemblable à travers la rupture qu'elle crée dans le fondement. L'en-soi de la différence n'a donc vraiment rien à voir avec le détachement, l'arbitraire ou l'indépendance ; au contraire, plus il est contingent que la différence se détermine et s'affirme, plus il est nécessaire qu'elle se répète sous la forme de la différenciation de toutes les choses qu'elle entraîne dans un devenir commun avec elle-même. En d'autres termes, le mouvement de la différence en soi est un coup de dés, mais il est lui-même déterminé par un coup de dés antérieur : *« Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du hasard, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la nécessité. La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact ou l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple. »*⁸⁷ Le mouvement de la différence en soi, précisément parce qu'il s'agit d'un coup de dés, correspond en fait à une double affirmation : La différence, en faisant la différence, s'affirme comme l'être du devenir en même temps qu'elle affirme le devenir. C'est là le sens du fait que chez Deleuze la répétition est toujours la répétition de la différence, et que la coexistence est l'affirmation de l'affirmation de la séparation. Pour relier le différent au différent, la différence n'a pas besoin d'identité, de ressemblance, d'analogie ou d'opposition, mais seulement d'elle-même. Au contraire, puisque la différence est cette liaison elle-même, la coexistence des irréductibles n'est plus, comme dans l'image de la pensée classique, celle des termes de diversité, d'opposition ou de contradiction qu'il faut soit combler, soit extérioriser l'un par rapport à l'autre. La cruauté de la différence est la cause immanente de la coexistence des irréductibles. Chez Deleuze, cependant, la cause immanente n'a rien à voir avec la coappartenance originelle proposée par Heidegger et Foucault.

Heidegger et Foucault avaient posé la coappartenance comme la condition transcendantale négative pour la distinguer d'une forme d'intériorité. Mais, en fin de compte, l'abîme du Néant ou de la liberté restait presque comme inclusion

⁸⁷ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 29.

disjonctive. Deleuze, cependant, comme nous l'avons vu, va dans la direction opposée. Il définit la différence comme cause immanente et affirmative, et cette cause comme forme d'extériorité qui ne contient ni intériorité ni extériorité, puisqu'elle est extérieure même à elle-même.

On se souvient que la cause immanente, dans sa définition générale, était la cause qui restait en elle-même tout en produisant son effet, mais l'effet qu'elle produisait restait aussi en elle-même. Deleuze soutient qu'une telle cause immanente ne peut être que la différence, à moins que l'immanence ne se mêle à l'intériorité et n'abrite encore un reste de transcendance, que l'affirmation ne laisse les choses telles qu'elles sont et n'abrite encore un reste de belle-âme. Si, comme exigence d'immanence, il faut penser un être auquel tout appartient ensemble, s'il faut que l'être se dit de tout en un seul et même sens, cet être ne peut être que différence, et ce n'est que de la différence que l'être peut être se dit en un seul et même sens. Comme exigence d'affirmation, pour que l'être ne contienne pas de négativité ou de manque, la différence doit être comprise non pas comme intrinsèque à l'identité, à la ressemblance, à l'analogie ou à l'opposition, c'est-à-dire non pas dans l'autre mais en elle-même, c'est-à-dire non pas comme extérieure mais comme la forme d'extériorité. Ce n'est pas un hasard si ces deux règles du mouvement de la différence en soi, l'immanence et l'affirmation, se rejoignent dans la définition de la machine de guerre:

« Cette forme d'extériorité se présente nécessairement comme celle d'une machine de guerre, polymorphe et diffuse. C'est un nomos, très différent de la « loi. » La forme-Etat, comme forme d'intériorité, a une tendance à se reproduire, identique à soi à travers ses variations, aisément reconnaissable dans les limites de ses pôles, s'adressant toujours à la reconnaissance publique (il n'y a pas d'Etat masqué). Mais la forme d'extériorité de la machine de guerre fait qu'elle n'existe que dans ses propres métamorphoses. »⁸⁸

Deleuze ne recherche pas seulement la différence indissoluble qui créerait une interruption dans la forme de l'intériorité, inscrite en elle, mais la différence en soi qui donne lieu à la genèse intrinsèque, et qui, tout en fondant, ne laisse ni le fond ni ce que elle fonde tels qu'elle les a trouvés. La cruauté de la différence ne dépend pas de la fait que elle est un dehors dedans, mais qu'elle recrée sans cesse le dehors

⁸⁸ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 446.

absolu qui n'a pas de dedans. Son mouvement n'est donc pas celui d'un clivage qui rend mutuellement dépendant dans la mesure où il sépare, mais celle d'une métamorphose qui entraîne ceux qu'il sépare dans un devenir qui n'est ni parallèle ni semblable. Puisque tout ne s'appartient donc que par la différence, rien n'est extérieur à l'autre, mais tout est déterminé par la différenciation ou par le rapport au dehors. C'est à cause de cette univocité de la différence que les connexions et les relations, dans le même sens où elles n'impliquent aucune appartenance préalable, ne sont pas extérieures l'une à l'autre. Puisque tout est déterminé par le rapport au dehors – par la différence - rien n'est déterminé de l'extérieur. En d'autres termes, puisque tout coappartient à une métamorphose continue dans laquelle les lignes de différenciation sont ouvertes aux rencontres et aux combinaisons, rien n'appartient à l'autre, mais rien n'est indépendant de l'autre. Deleuze sauve ainsi la synthèse des mauvaises interprétations qui l'intériorisent et la disjonction des mauvaises interprétations qui l'extériorisent, et en même temps la différence de l'interprétation agoniste de Heidegger et de Foucault, qui sacrifie son immanence et son pouvoir d'affirmation. Même la coexistence de l'irréductible reste une fonction de l'immanence et de l'affirmation de la différence.

Une telle réalité ne nous offre pas de sujets et d'objets tout faits, de connexions et de relations ou de fins et de voies déterminables et localisables. Au contraire, elle nous confronte chaque fois à des problématiques dont seules les genèses intrinsèques sont déterminables. Mais alors, que reste-t-il pour sauver la différence des représentations de la belle-âme? Même si, comme le dit Deleuze, nous ne voyons plus que des différences conciliables, nous reste-t-il quelque chose à faire que de nous préoccuper uniquement de questions et de problèmes ? Même si la machine de guerre a une certaine priorité et supériorité sur l'appareil d'État, comme on nous en avertissait toujours dans *Mille plateaux*, si elle n'a pas d'appel révolutionnaire propre, l'identification des conditions de genèse des problèmes peut-elle être une solution suffisante ?

« Ceci pour rappeler que l'espace lisse et la forme d'extériorité n'ont pas une vocation révolutionnaire irrésistible, mais au contraire changent

singulièrement de sens suivant les interactions dans lesquelles ils sont pris et les conditions concrètes de leur exercice ou de leur établissement. »⁸⁹

Si nous devons comprendre l'intériorité et l'extériorité, la machine de guerre et l'appareil d'État en termes de la coexistence et de la concurrence dans un champ perpétuel d'interaction, la même mise en garde doit s'appliquer à l'État. Quelles sont les conditions attachées au concept d'État dans *Mille plateaux*, quelles sont les lignes qui constituent les dimensions du concept ? Ainsi, dès lors que l'on cesse de traiter l'État comme un universel ou une essence, il devient vraiment vain d'en faire une histoire qui partirait de lui-même. L'analyse de l'État par Deleuze et Guattari ne s'intéresse ni à son origine (logique ou historique) ni à sa fonction (logique ou historique). Le dilemme des questions d'origine ou de fonction est que, dans la mesure où elles tentent d'expliquer l'État à partir de ce qui le présuppose, elles ne peuvent en donner qu'une définition tautologique. Ce que l'on prétend expliquer l'État présuppose déjà l'État. Dans ce cas, il ne reste plus qu'à étudier les processus par lesquels l'État se matérialise dans un monde déjà adapté à ses exigences. Dans l'analyse de Deleuze et Guattari, cependant, toute explication de l'État - dans la mesure où elle révèle son hétérogénéité, ses connexions complexes et conflictuelles avec d'autres types de forces - exprime également sa nature « problématique ». Mais Deleuze et Guattari ne nous permettent pas de conclure que l'État est une question insoluble ou ouverte, ou un piège dans lequel nous retomberons quoi que nous fassions. Au contraire, pour eux, la persistance du problème en tant que problème indique non pas insolubilité mais la présence de multiplicités ou le mouvement de la différence en soi, dans lequel les processus de subjectivation, d'intégration et d'unification incarnés dans l'État ont lieu et qu'ils ne peuvent jamais s'épuiser. À l'instar de Spinoza, qui analyse les actions et les désirs humains comme s'il étudiait des lignes, des plans et des corps géométriques, si Deleuze et Guattari analysent les formations sociales comme s'il s'agissait de formations de lignes et d'espaces, c'est parce que ils considèrent les multiplicités dans l'interaction, c'est-à-dire la multiplicité des directions et des dimensions des forces. La réalité est constituée de multiplicités et de leurs processus, et sa structure est donc toujours problématique. Le déploiement de cette structure problématique requiert un type de cartographie très particulier :

⁸⁹ *Ibid.*, p. 481.

« Ce que nous appelons une « carte » ou même un « diagramme », c'est un ensemble de lignes diverses fonctionnant en même temps [...] En effet, il y a des types de lignes très divers en art mais aussi dans une société, dans une personne. [...] Nous croyons que les lignes sont les éléments constitutifs des choses et des événements. C'est pourquoi chaque chose a sa géographie, sa cartographie, son diagramme. [...] Dans une cartographie, on peut seulement marquer des chemins et des mouvements, avec des coefficients de chance et de danger. »⁹⁰

L'avantage de ce type de cartographie de la pensée est qu'il permet de présenter le problème comme problème, et que cette « identité » de contenu et de méthode conduit à un système non pas close sur lui-même mais irréductiblement ouvert. Cette ouverture n'implique pas l'illimitation ou l'indétermination, mais l'ouverture à l'invention de nouveaux concepts pour de nouveaux problèmes et de nouvelles connexions. À cet égard, la cartographie de Deleuze peut être considérée comme alternative non symétrique au système dialectique de Hegel. Lier le concept à ses conditions et non à l'essence, comme ils le dirent, ce n'est pas l'expliquer, mais le comprendre dans ses interactions ou dans son ouverture. L'analyse du mouvement de la différence en soi nécessite une telle problématisation.

Comment appliquer cette politique que Deleuze et Guattari proposent à la pensée à la politique elle-même ? Comment s'engager activement dans la formation des problèmes ? Lorsque Heidegger et Foucault, ainsi que Deleuze, nous ont confrontés à l'abîme du sans-fond, ils nous ont également confrontés à l'impossibilité de nous appuyer sur l'optimisme de la volonté. Mais contrairement aux premiers, Deleuze ne nous condamne pas à une acceptation tragique de l'irréductibilité du sans-fond. Il nous incite à s'engager activement dans la problématisation contre le pessimisme d'une existence tourmentée autant que contre l'optimisme de la belle-âme. Ainsi, l'existence de la problématique chez Deleuze n'est pas une indication de l'absence de solution, mais plutôt de la métamorphose du pouvoir de problématisation. Comme le dit Deleuze en référence à Kant, si les problèmes - les Idées - sont pourtant le plus important, s'ils ne sont pas temporaires, s'ils ne

⁹⁰ Gilles Deleuze, « Entretien sur *Mille plateaux* » in *Pourparlers 1995-1990*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, p. 50-51.

disparaissent pas avec leurs solutions, ce n'est pas parce qu'ils sont insolubles, mais parce qu'ils constituent la condition sine qua non de la solution. Les solutions prennent leur sens et leur valeur en fonction du problème auquel elles répondent ; les problèmes reçoivent les solutions qu'ils méritent en fonction de leur propre vérité et de leur propre fausseté. Le principe de la différence en soi s'applique également ici : La problématique est toujours l'expression d'un certain degré de la force de métamorphose. La solution des problèmes dépend directement de la manière dont nous les présentons, de la mesure dans laquelle le pouvoir de problématisation peut être porté :

« La phrase célèbre de la Contribution à la critique de l'économie politique, 'l'humanité se propose uniquement les tâches qu'elle est capable de résoudre', ne signifie pas que les problèmes soient seulement des apparences, ni qu'ils soient déjà résolus, mais au contraire que les conditions économiques du problème déterminent ou engendrent la manière dont il trouve ses solutions dans le cadre des relations réelles d'une société, sans toutefois que l'observateur puisse en tirer le moindre optimisme, puisque ces « solutions » peuvent avoir la bêtise et la cruauté, l'horreur de la guerre ou de 'la solution du problème juif'. Plus précisément, la solution est toujours celle qu'une société mérite, engendre, en fonction de la manière dont elle a su poser, dans ses relations réelles, les problèmes qui se posent en elle et à elle dans les rapports différentiels qu'elle incarne. »⁹¹

⁹¹ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 241.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉORIE DES MULTIPLICITÉS DE DELEUZE

Deleuze disait aussi que dans la mesure où nous sommes capables de penser l'en-soi de la différence et « la différence comme articulation ou liaison immédiate », il apparaît que nous ne sommes pas obligés de rassembler ceux qui sont distincts dans une unité, ni de les rendre extérieurs l'un à l'autre. Ce n'est pas un hasard si les créations conceptuelles de Deleuze, non seulement dans ce dernier point mais presque toujours, évoquent une guerre combattue à la fois sur deux fronts : contre l'unité et le dualisme, contre la transcendance et le transcendantalisme, contre le fondement et l'indétermination du sans-fond, contre la conception transcendantale du pouvoir et la naturalisation de la résistance, contre le travail du négatif et les représentations de la belle-âme. Toutes ces guerres combattues à la fois sur deux fronts sont un instrument efficace de révéler à quel point les fronts présentés comme alternatifs l'un à l'autre, dans la mesure où ils contiennent une sorte de symétrie, sont loin de constituer véritables alternatives. Mais, il existe bien d'autres guerres, notamment dans *Mille plateaux*, qui se déroulent sur un seul front, au corps à corps : le modèle rhizomatique contre le modèle arborescent, le plan de consistance contre le plan d'organisation, la machine de guerre nomade contre l'appareil d'État, l'espace strié contre l'espace lisse etc. La question de savoir où se situent ces guerres, qui semblent se dérouler entre les deux côtés d'un dualisme, dans une théorie de la multiplicité comme celle de Deleuze, est une question dont les implications sont aussi bien politiques que philosophiques.

Si la réalité est consistée en multiplicités et leurs processus, si le dualisme est une alternative inauthentique à l'unité, alors quel statut faut-il accorder au deuxième type de dualités listées ci-dessus ? Tout comme dans un dualisme, les termes de ces dualités conservent toujours leurs différences, l'un ne pouvant être réduit à l'autre. Mais à la différence du dualisme, les mêmes termes continuent également à s'interpénétrer, à se présupposer réciproquement. En effet, le chapitre précédent

montrait que cet apparent paradoxe découle nécessairement du fait que la différence est une liaison immédiate. En raison de l'univocité de la différence, rien n'est indépendant de l'autre précisément parce que rien n'appartient et n'est réductible à l'autre. La coexistence des deux qui sont distincts a toujours été déjà fonction de la différence. Mais ces guerres menées sur un seul front, que nous venons d'évoquer, soulèvent désormais un autre défi philosophique: Les multiplicités, comment peuvent-elles encore constituer des sortes de dualismes? Ce qui est plus important pour les objectifs de cette thèse, c'est de savoir à quel statut appartient la dualité de la machine de guerre nomade et de l'appareil de capture d'État différemment à la dualité de la résistance et du pouvoir chez Foucault ?

Comme nous rappelons que Foucault, pour éviter que le pouvoir et la résistance ne soient réduits à un seul foyer, les a tous deux fondés sur le présupposé de la liberté. Dans la mesure où le pouvoir et la résistance coappartiennent à la liberté, la dualité du pouvoir et de la résistance chez Foucault ne revient pas vraiment au dualisme. Mais pour la même raison, comme nous l'avons précédemment remarqué, même si la résistance est déchargée de son sens réactif, elle reste assujéti au ou dépendante du pouvoir. Deleuze emprunte cependant une voie différente de celle de Foucault pour éviter que la coexistence de la machine de guerre et de l'appareil de capture se transforme en dualisme. La cruauté ou l'en-soi de la différence est le premier pas de Deleuze sur cette voie. Il est suivi, comme le souligne Deleuze dans sa lettre à Foucault, d'une pensée du dehors fondée sur le primat des lignes de fuite plutôt que sur la constitutivité du pouvoir. Ainsi, si une recherche sur le statut des dualités dans une théorie des multiplicités s'impose, il faut suivre le développement de la pensée du dehors chez Deleuze.

PREMIER CHAPITRE

SPINOZA DE DELEUZE: UNE PENSÉE DU DEHORS

Nous avons maintes fois souligné que chez Deleuze, à la différence de Heidegger et de Foucault, la pensée du « sans-fond » ne contient aucun vestige de négation (même sous la forme de l'« indétermination ») et de transcendantalisme (même sous la forme de l'« impossibilité comme condition de possibilité »). Au contraire, Deleuze nous invite à chaque fois à penser la différence ou le sans-fond comme *détermination immanente de l'immanence qui fait surgir à une genèse intrinsèque*. Nous avons aussi été témoins de la mise en garde de Deleuze contre les dangers que l'on pourrait rencontrer sur ce chemin différent : l'être du sans-fond, puisque tout est désormais déterminé à être constamment déplacé, nous jetterait-elle finalement dans un chaos indifférent? Si ce chaos n'existe pas, mais qu'il n'y a encore qu'affirmation et différence, existera-t-il partout des différences conciliables, une fédération des différences ? Deleuze n'est favorable à aucune de ces deux formules :

« Ce que la philosophie de la différence refuse : omnis determinatio negatio... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif (par là même on refuse aussi l'alternative particulière : négatif de limitation ou négatif d'opposition). Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence. Mais ici, la philosophie de la différence ne risque-t-elle pas d'apparaître comme une nouvelle figure de la belle âme ? C'est la belle âme en effet qui voit partout des différences, qui en appelle à des différences respectables, conciliables, fédérables, là où l'histoire continue à se faire à coup de contradictions sanglantes. La belle âme se comporte comme un juge

de paix jeté sur un champ de bataille, qui verrait de simples « différends », peut-être des malentendus, dans les luttes inexpiables. »¹

Deleuze parvient à une alternative à ces dangers en extrayant de l'ontologie univoque de Spinoza l'idée du champ d'immanence composé de différences entre les forces, c'est-à-dire de degrés de puissance. Puisque la réalité est un tel champ d'immanence, elle est toujours « *achevé[e] et illimité[e]* ». ² Et puisqu'elle est toujours achevée et illimitée, elle ne contient ni vestige d'indétermination ni de négativité. Surtout, cette lutte sur deux fronts implique une conception de la réalité qui est affirmative précisément parce qu'elle est active, ce que Spinoza exprime par la formule réalité = perfection. Comme le souligne Deleuze, l'histoire des indices d'immanence en philosophie précède certes Spinoza, ³ mais l'idée d'immanence, seulement avec Spinoza, s'ouvre à la pensée du « dehors », à l'idée d'une réalité achevée et illimitée, c'est-à-dire toujours active. ⁴ Deleuze parvient à la fois à l'idée d'immanence, où ceux qui sont distincts se présupposent réciproquement précisément parce qu'elles sont distingué, c'est-à-dire où rien n'est ni intérieur ni extérieur à l'autre, et au primat des lignes de fuite, c'est-à-dire à une pensée du dehors irréductible, simultanément et d'un seul coup, grâce à la pensée d'univocité chez Spinoza. L'univocité de l'être ne permet jamais de confondre l'immanence avec l'intériorité ou l'appartenance, et le primat avec détermination hiérarchique et extérieure. C'est ce qui permet à Deleuze de présenter l'immanence comme *la pensée du dehors* et le primat comme la détermination de *la cause immanente*.

1.1. Les trois figures de l'univocité chez Spinoza et Deleuze

L'un des thèmes inchangés dans l'œuvre de Deleuze, à partir de ses débuts, est le déplacement du problème de l'Un et du Multiple par le problème des

¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 74.

² Cf. *Ibid.*, p. 80 : « Le monde n'est ni fini ni infini, comme dans la représentation : il est achevé et illimité. L'éternel retour est l'illimité de l'achevé lui-même, l'être univoque qui se dit de la différence. »

³ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 153-169.

⁴ L'affirmation de Deleuze selon laquelle la pensée du dehors chez Foucault est une idée de résistance porte également la trace de cette expansion spinozienne. Pour mémoire, Deleuze avait demandé à Foucault, dans son lettre « Désir et plaisir », quel statut il donnerait aux phénomènes de résistance. Dans sa monographie sur Foucault, il donne lui-même une réponse à cette question : Selon lui, le pouvoir chez Foucault est un rapport de forces qui se distingue par un certain pouvoir d'affecter et d'être affecté. Mais il existe aussi une troisième dimension de la force, une capacité de résistance, qui ne se réduit pas à la pouvoir d'être affecté. De même que le diagramme des rapports de force forme le dehors des formations stratifiées, les capacités de résistance forment le dehors du diagramme. Toutes les mutations du diagramme viennent du dehors. Cf. Deleuze, *Foucault*, p. 95.

multiplicités. Ce déplacement, bien sûr, nécessite un changement de questions. Au lieu de « Qu'est-ce que l'Un ? », « Pourquoi existe-t-il le multiple ? », « Comment peut-on unir l'Un et le multiple ? », il faut se demander « Combien ? », « Comment ? », « Dans quelle situation ? » Selon Deleuze, seules ces dernières questions peuvent sauver l'essentiel de l'abstraction et de l'inadéquation des contraires. Tant que nous continuerons à discuter que l'un est le multiple, que le multiple est l'un, nous essaierons en fait de compenser l'inadéquation d'un abstrait par l'inadéquation d'un autre abstrait : « *On combine les prédicats, on rate l'Idée — discours vide, combinaisons vides où manque un substantif. Le vrai substantif, la substance même, c'est « multiplicité », qui rend inutile l'un, et non moins le multiple. La multiplicité variable, c'est le combien, le comment, le chaque cas.* »⁵ C'est pourquoi Deleuze s'intéresse tant aux catégories de équivocité, de univocité et d'analogie qui ont caractérisé les discussions médiévaux sur la nature de l'être.⁶ Parmi ces alternatives concurrentes, seule l'univocité peut faire entrer l'être dans l'en-soi de la différence, autrement dit dans la multiplicité comme le substantif : Non seulement l'être s'est dit en un seul et même sens, mais tout ce dont l'être s'est dit est différent.

Spinoza n'est pas le premier à affirmer que l'être se dit de toutes les choses en un seul et même sens ; cette idée avait déjà été exprimée par Duns Scot. Mais c'est Spinoza qui pose les jalons pour que l'être ne soit affirmé que pour la différence. Dès que Spinoza définit les étants comme une partie de la puissance d'exister et d'agir de l'être, c'est-à-dire comme un degré de puissance, et donc comme la différence intrinsèque de l'être, il fait en sorte que l'être ne puisse être se dit en un seul et même sens que de la différence. Lorsque l'être est différence, sa différence avec les étants cesse d'être une différence extérieure et devient une différence intrinsèque. Ce qui signifie que l'être ou la différence n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour relier les étants entre eux, c'est-à-dire le différent au différent ; la différence est elle-même une liaison immédiate, ou, désormais ayant le même sens, la multiplicité est un substantif. Ainsi, de même que chez Spinoza l'être univoque est en fait la multiplicité, chez Deleuze l'en-soi de la différence est en fait la formulation de la multiplicité. Ce n'est donc pas étonnant que les trois figures de l'univocité que Deleuze identifie chez Spinoza constituent les trois aspects

⁵ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 236.

⁶ Cf. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 38-40 et *Différence et répétition*, p. 49-51.

fondamentaux de sa propre formulation de la multiplicité.⁷ Néanmoins, cette articulation entre la pensée de Spinoza et celle de Deleuze ne se déroule pas en ligne droite. Elle se caractérise à chaque fois par un élan vers une idée du « dehors ».

1.1.1. L'univocité des attributs

Dès dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze avait dit que la pensée d'un penseur nous resterait incompréhensible si nous ne concevions pas contre qui elle est adressée.⁸ Mais cette sensibilité à la force critique et à l'agression d'une pensée n'est qu'un aspect de la double stratégie de lecture que Deleuze adopte dans ses monographies. Cette première stratégie est souvent complétée par une seconde, qui mobilise un concept marginal en apparence, même s'il a été extrait des textes du même penseur, afin de reconstruire sa pensée. Plus précisément, ces deux stratégies sont constamment entrelacées. En ce qui concerne la lecture de Spinoza par Deleuze, si l'immanence est le concept qui permet de distinguer l'agression de la philosophie de Spinoza, l'univocité est le concept qui fonde la reconstruction de cette philosophie par Deleuze :

« L'immanence spinoziste ne s'oppose donc pas moins à l'émanation qu'à la création. Et l'immanence signifie d'abord l'univocité des attributs : les mêmes attributs se disent de la substance qu'ils composent et des modes qu'ils contiennent (première figure de l'univocité, les deux autres étant celle de la cause et celle du nécessaire). »⁹

⁷ Ce lien entre Spinoza et Deleuze a déjà été exprimée par D. W. Smith comme suit: « Différence et répétition relie le projet d'une ontologie pure, tel qu'il a été développé par Spinoza, à la problématique de la différence, telle qu'elle a été formulée par Heidegger, et, ce faisant, dépasse à la fois Spinoza et Heidegger. La conversion que Deleuze opère de l'identité à la différence est aussi importante que le passage de Spinoza de la transcendance à la différence. [...] La philosophie de la différence de Deleuze doit donc être considérée comme une sorte de spinozisme sans substance, un univers purement modal ou différentiel (dans lequel la modalité de la nécessité est remplacée par la modalité de la "virtualité" comme condition du nouveau, ou de la production de la différence). » (La traduction en français nous appartient.) D. W. Smith, « Univocity » in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 37-38. Tout au long de la deuxième partie, contrairement à Smith, nous retracerons la lecture que Deleuze fait de Spinoza non seulement dans *Différence et répétition* mais aussi dans *Mille plateaux*, offrant ainsi une carte des connexions et des discontinuités entre les deux penseurs différente de celle de Smith. Nous ne nous contenterons pas de montrer comment Deleuze fait progresser la logique des distinctions de Spinoza vers la théorie des multiplicités. Nous montrerons également comment cette logique façonne l'analyse deleuzienne des formations sociales et comment les problèmes du champ politique servent en retour à l'approfondir.

⁸ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 9.

⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 74.

Ces trois figures de l'univocité, que Deleuze extrait de la philosophie de Spinoza, ne présenteront bien sûr pas le même caractère lorsque Deleuze les transportera dans sa théorie des multiplicités. Cependant, il semble toujours que Deleuze poursuive la logique de l'univocité chez Spinoza dans sa théorie des multiplicités. La lecture commune du *Le problème de l'expression* et de *Différence et répétition* permet de saisir à la fois cette divergence et cette convergence entre Deleuze et Spinoza. Ainsi, c'est selon cette divergence et de cette convergence que peut se lire la mutation dans les trois figures de l'univocité susmentionnées, de Spinoza en Deleuze. Dans la théorie des multiplicités de Deleuze, la présence de la substance, de l'attribut et du mode disparaît complètement pour ne laisser qu'une réalité constituée par les différences entre les puissances, autrement dit par les degrés de puissance, mais en même temps Deleuze conserve la logique de l'univocité chez Spinoza qui tient ces trois figures de l'être ensemble malgré leurs distinctions. Commençons par la divergence entre Spinoza et Deleuze :

« Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même des modes, et seulement des modes. Une telle condition ne peut être remplie qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc. Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe devenu ; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique. »¹⁰

Mais sous cette divergence entre Spinoza et Deleuze - aussi paradoxal que cela puisse paraître - se cache un profond point commun entre eux. Bien que chez Spinoza les modes soient encore immanentes à la substance comme s'ils étaient immanents à une autre, Spinoza a déjà mis au point une logique des distinctions immanente qui nous permet de penser l'en soi de la différence, c'est-à-dire la multiplicité. Deleuze reprend à son compte cette logique des distinctions de Spinoza telle qu'elle est. L'univocité des attributs est la première règle de cette

¹⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 59.

logique : Les attributs sont des « formes communes » qui se disent en même sens de la substance dont ils constituent l'essence et des les modes dont ils contiennent l'essence.¹¹ À cet égard, les attributs sont la première figure d'une liaison immédiate disjonctive entre la substance et les modes chez Spinoza. Si la substance et le mode se présupposent réciproquement, non pas malgré le fait qu'ils soient distincts en essence et en existence, mais précisément parce qu'ils sont distincts, c'est en raison des attributs qui constituent la communalité formel entre eux. Les attributs distinguent la substance et le mode sans leur permettre de se confondre l'une dans l'autre.

« Sous prétexte que les créatures diffèrent de Dieu tant par l'essence que par l'existence, on veut que Dieu n'ait rien de commun formellement avec les créatures. En vérité, c'est tout le contraire : les mêmes attributs se disent de Dieu qui s'explique en eux, et des modes qui les impliquent - qui les impliquent sous la même forme que celle qui convient à Dieu. Bien plus : tant qu'on refuse la communauté formelle, on se condamne à confondre les essences ; on les confond par analogie. Mais dès qu'on pose la communauté formelle, on se donne le moyen de les distinguer. ... En règle générale, Spinoza ne voit aucune contradiction entre l'affirmation d'une communauté de forme et la position d'une distinction d'essences. »¹²

En transformant les attributs en formes communes à la substance et aux modes, Spinoza élimine toutes les stratégies employées dans la tradition médiévale pour résoudre la tension entre l'unicité du créateur et la diversité des créatures, c'est-à-dire la crise de la multiplicité, telles que la négation, l'éminence et l'analogie. Pour faire un bref rappel,¹³ dans la tradition connue sous le nom de « théologie négative », qui soutient que Dieu ne peut être défini que négativement, la négation et l'éminence sont associées. Il est plus juste de dire « Dieu n'est pas... » que « Dieu est... », car « est » ne peut se dire que des créatures, c'est-à-dire des êtants, alors que Dieu est au-dessus et au-delà même de l'être. En vertu de la règle de la transcendance, Dieu ne peut donc être défini que par la négation, ou ne peut être

¹¹ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 39

¹³ Pour les explications et les exemples donnés dans ce passage, voir Gilles Deleuze, « L'univocité de l'être », *Anti-Œdipe III*, 4^{ème} séance, 14 janvier 1974, Séminaire de l'Université Vincennes-St-Denis, Paris, 1973-1974. Pour la version turque, voir *Tekanlamlılık*, ed. Ece Durmuş et Cengiz Baysoy, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2021, p. 19-31.

conçu que comme l'éminence affranchie de toutes les négations comme de toutes les affirmations. Dans une tentative de trouver un mi-chemin entre la transcendance et l'immanence, des théologies telles que celle de Thomas d'Aquin suggèrent que les qualités positives peuvent être attribuées à Dieu, même si c'est par analogie. La première méthode est l'analogie de proportionnalité : Le bien de Dieu est à Dieu ce que le bien de l'homme est à l'homme. La deuxième méthode est l'analogie de proportion : Dieu possède le bien éminent, tandis que l'homme ne possède le bien qu'en tant que dérivée de la bien de Dieu. Le point commun de toutes ces stratégies est d'éviter de considérer la distinction comme liaison en soi, puisqu'elle est traitée comme détermination négative ou une indétermination (donc indifférente à la différence) ou, elle est subordonnée à la ressemblance. Cependant, en transformant la distinction en une liaison immédiate, Spinoza parvient à résoudre la tension entre l'Un et le multiple en faveur de celui-ci à chaque étape. Chez Spinoza, la distinction est toujours affirmative parce qu'elle est toujours la liaison de l'être avec lui-même.

En suivant *Le problème de l'expression*, à la première étape, « *La substance s'exprime, les attributs sont des expressions, l'essence est exprimée. ... La substance et les attributs se distinguent, mais en tant que chaque attribut exprime une certaine essence. L'attribut et l'essence se distinguent, mais en tant que chaque essence est exprimée comme essence de la substance et non de l'attribut.* »¹⁴ Ainsi, les essences infinies sont qualitativement distinctes dans les attributs dans lesquels elles se trouvent, mais elles deviennent une seule essence dans la substance dont elles sont l'essence. L'essence de la substance n'est pas en dehors des attributs qui l'expriment; ce qui est exprimé ne peut exister en dehors de son expression. Dans une deuxième étape, la substance s'exprime à nouveau, puisque les attributs s'expriment aussi dans les modes. Dieu produit les modes dans les mêmes attributs qui constituent son essence, et les modes impliquent les mêmes attributs qui constituent l'essence de la substance. Les modes sont donc aussi expressifs que les attributs. Ils sont également quantitativement distincts dans l'attribut qu'ils impliquent, mais ils sont également affection d'une seule et même essence d'une certaine manière : « *Tout ce qui existe exprime la nature ou essence de Dieu d'une manière précise et déterminée.* »¹⁵

¹⁴ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 21.

¹⁵ Baruch Spinoza, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Paurat, Paris, Editions du Seuil, 2010, I, 36, démonstration.

Tant dans la première étape, la distinction qualitative formelle entre les attributs qui constituent l'essence d'une même substance, que dans la deuxième étape, la distinction quantitative modale entre les modes produits par cette même substance, impliquent une liaison immédiate et égale avec l'être dans la mesure où elles sont les propres expressions de la substance. Pour cette raison, ni les attributs et les modes ne correspondent à une division ontologique ou à une distribution hiérarchique au sein de la substance, ni l'unité de la substance n'implique aucune transcendance ou éminence.¹⁶ La distinction formelle et la distinction modale relient l'être univoque à la différence comme à lui-même, puisque la distinction des attributs constitue la composition de la substance, et que la distinction des modes est la production de la substance.¹⁷ Le concept d'expression permet donc à Spinoza à la fois de résoudre la tension entre la multiplicité des attributs et l'unité de la substance, et d'affirmer l'immanence de la substance et du mode, même s'ils diffèrent dans l'essence et l'existence. De ce seul point de vue, le concept d'expression est une attaque contre les conceptions traditionnelles de l'être antérieures à Spinoza.¹⁸ Mais, d'un point de vue positif, et sans doute plus important, le concept d'expression, en proposant une telle logique des distinctions immanente, engendre également un changement radical dans la manière d'imaginer la distinction et la relation des distinctions. En effet, la distinction ne peut plus être conçue comme une différence d'espèce attribuée à la substance ou au genre, et bien la relation des distinctions ne peut être conçue comme une différence ou une proportion entre ceux qui sont déjà similaires. L'ingéniosité de l'expression est qu'elle substitue *l'implication* à la prédication et *l'explication* à l'unification ou à la ressemblance. Le premier remplacement éloigne l'être de l'extérieur, et le second éloigne l'être de l'intérieur. L'unité de l'implication et de l'explication rend l'être un dehors sans dedans, c'est-à-dire une multiplicité :

« Toutes choses sont présentes à Dieu qui les complique, Dieu est présent à toutes choses qui l'expliquent et l'impliquent. ... les choses ne restent pas moins en Dieu, en tant qu'elles l'expliquent ou l'impliquent, que Dieu ne reste

¹⁶ Cf. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 59 : « Toute hiérarchie, toute éminence est niée, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance. »

¹⁷ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 10.

¹⁸ La substance s'oppose à la conception de l'être d'Aristote, puisque elle n'est plus le genre et l'attribut n'est plus l'espèce, à la conception médiévale de l'être, puisque l'être n'est plus transcendant et ne contient plus de négativité, et à Descartes, qui a conçu les substances comme possibles et les modes comme contingentes, puisque le mode est aussi actuel que la substance.

en soi pour compliquer les choses. La présence des choses à Dieu constitue l'inhérence, comme la présence de Dieu aux choses constitue l'implication. A la hiérarchie des hypostases se substitue l'égalité de l'être; car c'est le même être auquel les choses sont présentes et qui, lui-même, est présent dans les choses. L'immanence se définit par l'ensemble de la complication et de l'explication, de l'inhérence et de l'implication. ... L'expression comprend tous ces aspects : complication, explication, inhérence, implication. Ces aspects de l'expression sont aussi les catégories de l'immanence; l'immanence se révèle expressive, l'expression immanente, dans un système de relations logiques où les deux notions sont corrélatives. »¹⁹

Si l'expressivité de l'immanence est une autre façon de dire que l'être est également présent à toutes choses, l'immanence de l'expression est une autre façon de dire que toutes les choses dont l'être se dit sont différentes. L'expression parvient à présenter la complexité de la multiplicité en tant que l'explication de l'Un en même temps.²⁰ Cela revient à dire que la multiplicité n'est pas un chaos dépourvu de détermination, et que l'Un n'est pas non plus neutre ou indifférent à la différence. Le concept de l'expression transforme la formule *Deus sive Natura* de Spinoza en une formule de multiplicité. La nature est la multiplicité en tant que substantif. Les aspects de l'expression, la complication, l'implication et l'explication, peuvent donc également être considérées comme les catégories d'une relation spécifique à la multiplicité. La complication est l'affirmation de la multiplicité, tandis que l'implication et l'explication sont l'affirmation de l'affirmation de la multiplicité : Dieu ou la Nature comprend tout, mais tout l'explique et l'implique également. À première vue, ces aspects de l'affirmation peuvent sembler former un circuit fermé. Mais il n'en est ainsi que si le mouvement de l'expression est considéré du point de vue de l'expression de Dieu par soi-même, de sa présence à toutes choses, autrement dit du point de vue de l'expressivité de l'immanence. À partir de ce seul point de vue, il est douteux qu'un mouvement puisse être perçu dans l'expression. Après tout, un tel Dieu immanent à toutes choses pourrait très bien être une substance inerte. Mais nous savons que chez Spinoza, les modes sont expressifs comme Dieu, ils sont aussi présents à Dieu. Dieu s'exprime dans le monde, c'est-à-dire que l'immanence est expressive ; mais le monde est aussi expression, c'est-à-dire que l'expression est immanente. Par

¹⁹ *Ibid.*, p. 159.

²⁰ p.159.

conséquent, Spinoza ne rend pas seulement Dieu immanent au monde, mais il rend aussi le monde illimité et décentralisé en le rapportant à Dieu, qui est une puissance absolue toujours en acte.²¹ L'univers de Spinoza est un univers dynamique, différencié et incommensurable dans lequel les choses ne sont pas extérieures à quoi que ce soit d'autre mais principalement à elles-mêmes. Puisque l'immanence est expressive, elle n'est pas l'intériorité de l'être clos sur lui-même. L'expression étant immanente, les déterminations ne sont jamais extérieures; au contraire, dans l'immanence de l'expression, toutes les choses sont entraînées dans la production : « *De la nécessité de la nature divine suivent nécessairement une infinité de choses d'une infinité de manières.* »²² En effet, dans la mesure où la complication éloigne la substance d'être une sorte d'intériorité, et où l'implication et l'explication éloignent les modes d'être extérieures, cette production est plus exactement une genèse intrinsèque.

Il n'est pas étonnant que ces aspects de l'expression constituent une source significative pour Deleuze dans son analyse des processus dynamiques de la multiplicité. Car dans l'unité de la complication et de l'explication, la distinction elle-même devient un principe synthétique. Du point de vue de la complication, c'est-à-dire du fait que toute chose est présente à Dieu, la première anomalie que Spinoza nous invite à surmonter semble être la suivante : les différents attributs, qui ne sont pas interdépendants et réductibles l'un à l'autre, ni aucunement contradictoires ou opposés, constituent immédiatement l'essence d'une même substance.²³ Selon Deleuze, « *Les attributs sont comme des qualités dynamiques auxquelles correspond la puissance absolue de Dieu.* »²⁴ Dans la distinction de ces qualités dynamiques, la composition dynamique de la substance est donnée. Du point de vue de l'explication et de l'implication, c'est-à-dire de la présence de Dieu à toutes choses, la deuxième anomalie est la suivante : La distinction modale, bien que quantitative et externe par nature,²⁵ ne contredit en rien l'immanence. De même

²¹ Deleuze compare même le monde chez Spinoza à un « *cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part* », *Ibid.*, p. 160.

²² Spinoza, *Éthique*, I, 16.

²³ E, I, 10, scolie : « *Il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs se conçoive par soi, puisque tous les attributs qu'elle a se sont toujours trouvés ensemble et elle et que l'un n'a pu être produit par l'autre ; mais chacun exprime la réalité ou être de la substance. Il est donc loin d'être absurde d'attribuer plusieurs attributs à une seule substance.* »

²⁴ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 166.

²⁵ E, I, déf. 5 : « *Par mode, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose.* »

que les attributs sont les qualités dynamiques qui constituent la composition de la substance, de même la production de modes est l'explication de la puissance de Dieu uniquement par et dans une différenciation quantitative. Dans la mesure où l'attribut est la qualité dynamique qui constitue la puissance de Dieu et où le mode est une certaine quantité, un degré de cette qualité, le mode est toujours une partie de la puissance de Dieu dans l'attribut qui le comprend.²⁶

Il apparaît que dans le premier cas, la distinction ou la complication implique une liaison immédiate, alors que dans le second cas, la production est une explication de la distinction. Dans l'univers de Spinoza, étrangement, alors que toute chose s'est distinguée les unes des autres, c'est précisément *par ses distinctions* qu'elles sont reliées les unes aux autres. Ceux qui ne sont pas séparables restent donc toujours distincts. Les catégories d'expression sont précisément les catégories d'une telle relation de la non-relation. Il y a toujours des distances positives entre les distinctions; en d'autres termes, la distance entre les distinctions est toujours affirmée comme ce qui les relie les unes aux autres « dans leur différence ».²⁷ En résumé, dans l'unité de la complication et de l'explication, c'est précisément la distinction elle-même qui devient un objet d'affirmation. Deleuze reprend cette logique de la distinction chez Spinoza et la transpose dans sa propre théorie. Mais il ajoute que pour que la distinction devienne un objet d'affirmation, comme nous l'avons déjà vu, il faut que la substance ou l'être ne se dise que des modes (ou dont les différents). Pour Deleuze, il ne suffit pas que la distinction d'essence entre la substance et les modes n'exclue pas une égalité dans l'être, comme chez Spinoza, mais il faut encore que la différence entre essence et modes puisse être dite dans le même sens que la différence entre les modes eux-mêmes. À cette condition seulement, la substance ne peut être dite que des modes. Deleuze affirme donc, la distinction formelle limitée aux attributs chez Spinoza, en un certain sens, pour l'ensemble des étants. De même que les attributs, bien que non réductibles les uns aux autres, impliquent et expliquent la même essence, de même, bien que non réductible les uns aux autres, chaque mode, c'est-à-dire chaque degré de puissance, implique et explique tous les autres degrés de puissance dans sa propre différence d'eux. Tel est le point où l'univocité des attributs chez Deleuze se transforme en univocité de la différence : Ce qui complique et ce qui est impliqué et

²⁶ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 166.

²⁷ Deleuze, *Logique du sens*, p. 202.

expliqué sont toujours la différence en tant que différence. Lorsque l'univoque n'est donc que différence, c'est-à-dire lorsque la différence devient le véritable objet de l'affirmation, l'être le plus positif n'est plus la substance, mais le chaos ou la non-relation en tant que relation. Comme Deleuze l'a dit en expliquant comment le chaos constitue en fait un cosmos dans un livre (un livre de Joyce, Gombrowicz ou Borges) :

« Chaque série forme une histoire : non pas des points de vue différents sur une même histoire, comme les points de vue sur la ville selon Leibniz, mais des histoires tout à fait distinctes qui se développent simultanément. Les séries de base sont divergentes. Non pas relativement, au sens où il suffirait de rebrousser chemin pour trouver un point de convergence, mais absolument divergentes, au sens où le point de convergence, l'horizon de convergence est dans un chaos, toujours déplacé dans ce chaos. Ce chaos lui-même est le plus positif, en même temps que la divergence est objet d'affirmation. ... La trinité complication-explication-implication rend compte de l'ensemble du système, c'est-à-dire du chaos qui tient tout, des séries divergentes qui en sortent et y rentrent, et du différenciant qui les rapporte les unes aux autres. Chaque série s'explique ou se développe, mais dans sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, dans ce chaos qui complique tout. L'ensemble du système, l'unité des séries divergentes en tant que telles, correspond à l'objectivité d'un « problème ». »²⁸

La question de savoir comment un système correspond à l'objectivité d'un problème sera un enjeu important pour nous dans la suite. Pour le moment, il suffit de souligner comment la divergence entre Spinoza et Deleuze est fonction de la continuité entre eux. Dans le paragraphe ci-dessus, Deleuze reprend en effet la formule spinozienne du point de vue de l'univocité de la différence : Le chaos qui complique toute chose, comme Dieu, s'exprime ; les séries divergentes, comme les attributs, sont des expressions ; le différenciant qui rapporte ces séries divergentes les unes aux autres, comme l'essence de la substance, s'exprime. Le chaos et les séries divergentes se distinguent en effet les uns des autres, mais seulement dans la mesure où chaque série exprime un certain différenciant. Les séries divergentes et le différenciant se distinguent également les uns des autres, mais dans la mesure où

²⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 162.

chaque le différenciant est exprimé comme l'essence du chaos et non de la série. La logique des distinctions de Spinoza permet d'introduire dans la substance des distinctions actuelles et positives. Comme on l'a vu, Deleuze reformule cette logique et intègre les mêmes distinctions dans le chaos. En ce sens, le chaos n'est pas un désordre dépourvu de détermination, mais détermination incommensurable d'une multiplicité de degrés de puissance. Mais pour la même raison, ce qui peut être déterminé, ce ne sont plus les termes mais seulement les genèses intrinsèques, non pas les changements de relations par rapport aux termes mais les relations des changements entre eux, c'est-à-dire les hétérogenèses. Dans ce cas, rien n'est vraiment indéterminé, car le chaos est présent à tout ce qui l'implique et l'explique. Et rien n'est vraiment déterminé de l'extérieur, car toute chose est présente au chaos qui le complique. Chez Deleuze, la substance spinozienne devient un dehors sans dedans, puisqu'elle n'implique aucune appartenance.

1.1.2. L'univocité de la cause

De même que l'univocité des attributs chez Spinoza permet de concevoir l'immanence comme liaison de toutes les choses dans leur distinction, c'est-à-dire comme un dehors sans dedans, de même l'univocité de la cause permet d'imaginer l'immanence comme dynamisme ou comme une réalité active. Spinoza réintroduit alors la logique des distinctions, qu'il a développée à propos de la différence entre la substance et le mode en termes d'essence et d'existence, comme physique des puissances. En effet, pour Spinoza, « *La puissance de Dieu est son essence même* » (E, I, 34)²⁹, mais surtout, cette identité de la puissance et de l'essence est suggérée non seulement pour Dieu, mais aussi pour toutes les choses singulières, puisqu'elles sont des expressions de l'essence de Dieu : « *Tout ce qui existe exprime la nature ou essence de Dieu* » (selon la proposition 25). En d'autres termes (selon la proposition 34), « *tout ce qui existe exprime d'une manière ou d'un autre la puissance de Dieu laquelle est cause de toutes choses* » (E, I, 36, Dém.). La propre puissance de Dieu permet non pas au lui-même mais aussi aux choses de persévérer dans l'être. Mais cela ne signifie pas, bien sûr, que les choses ont une puissance infinie comme Dieu. Cela signifie que, comme Dieu, la puissance de chaque chose

²⁹ La démonstration de cette proposition est la suivante : « *En effet, de la seule nécessité de l'essence de Dieu, il suit que Dieu est cause de soi (par la prop. 11) et (par la prop. 16 et son Coroll.) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu, par laquelle lui-même et toutes choses sont et agissent, est son essence même* ».

s'explique par sa propre essence actuelle. L'identité de la puissance et de l'essence s'applique à tout ce qui existe : « *La puissance de l'homme en tant qu'elle s'explique par son essence actuelle, est une partie de l'infinie puissance de Dieu, autrement dit de la Nature* » (E, IV, 4, Dém.). Spinoza nous renvoie donc à une anomalie : Si toutes choses font partie de la puissance de Dieu, comment leur distinction d'essence peut-elle encore être maintenue ? Le fait qu'ils fassent partie de la puissance de Dieu ne signifie-t-il pas que les modes n'ont pas d'essence et d'existence propres ? Comment ce qui est distinct peut-il maintenir sa distinction dans ce cas ? C'est donc dans le cadre d'une physique des puissances que doivent être examinés les problèmes posés précédemment par la logique des distinctions. Nous venons de découvrir comment Deleuze utilise l'univocité pour rendre ces problèmes intelligibles. Deleuze poursuit le même chemin lorsqu'il s'agit des rapports de forces. Il relie l'idée de l'identité de la puissance et de l'essence à l'idée de l'univocité de l'être.

Chez Spinoza, l'univocité de la cause fait partie intégrale de son idée d'immanence dans la mesure où elle est une conséquence nécessaire de l'univocité des attributs. Dieu est cause de toutes choses dans le même sens qu'il est la cause de soi, précisément parce qu'il les produit sous les mêmes attributs qui constituent son propre essence : « *au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses* » (E, I, 25, Sc.). Dans cette définition, Spinoza soutient en effet que la cause efficiente doit être dite dans le même sens que la cause de soi.³⁰ Dieu produit de la même manière qu'il est (par nécessité). Il est bien connu que la cause efficiente est la cause qui doit sortir d'elle-même pour produire son effet. L'effet de cette cause est extérieur à elle-même, c'est-à-dire qu'il est « réellement » distinct de la cause en termes d'essence et d'existence. Dieu qui est le créateur est une telle cause. Dieu sort de lui-même pour créer le monde, mais le monde lui est extérieur.³¹ L'idée de transcendance est strictement liée à l'idée de cause efficiente. La transcendance de la cause efficiente était considérée comme le seul moyen de distinguer et de privilégier Dieu par rapport à toutes les autres choses. Cependant, en traitant la cause efficiente dans le même sens que la cause de soi, Spinoza montre que le maintien de la distinction entre Dieu et les choses existantes passe

³⁰ Deleuze, *Philosophie Pratique*, p. 77-78.

³¹ Toutes les stratégies que nous avons déjà mentionnées, telles que la négation, la maximisation, l'analogie, etc., sont également des stratégies visant à surmonter ce décalage entre la cause et l'effet.

par l'idée d'immanence elle-même, contrairement à ce que prétend la tradition. La définition de Spinoza dit le contraire de ce que dit la cause efficiente : Dieu reste en lui-même pour produire, et ce qu'il produit reste en lui. Néanmoins, l'essence de Dieu et l'essence des choses ne se confondent pas. Autrement dit, l'immanence de Dieu n'abolit pas la distinction des essences. Si l'immanence et les différences irréductibles ne sont pas contradictoires chez Spinoza, c'est en raison de l'identité de la puissance et de l'essence, que Spinoza affirme aussi bien pour Dieu que pour les modes.

Le premier sens de cette identité est que la puissance est l'acte ou elle est en acte. Sous l'image de la « puissance de Dieu », Spinoza nous présente l'image d'une puissance qui ne peut être séparée de sa réalisation. Rappelons comment il définit la cause de soi de Dieu : « *Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante* » (E, I, Déf. 1). Il n'y a donc pas de médiation ou de décalage entre la puissance et sa réalisation, entre avoir puissance et exister. La puissance n'est plus pensée comme une potentialité qui peut aussi être irréalisée, ou comme une propriété représentée qui rend une chose supérieure à d'autres.³² Au contraire, dans l'identité de la puissance et de l'essence (en Dieu), avoir puissance et exister sont synonymes : « *La puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu ; par suite il nous est aussi impossible de concevoir que Dieu n'agit pas, que de concevoir qu'il n'est pas* » (E, II, 3, scolie). Il en va de même pour les modes qui font partie de la puissance de Dieu, puisque « *Tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu est nécessairement* » (E, I, 35). Puisque la puissance de Dieu est toujours un acte, elle n'est plus pensée comme la cause transcendante des choses, tantôt lointaines, tantôt proches, et pour la même raison il n'y a pas d'inégalité ou de hiérarchie, sur le plan de l'être, entre les choses qui sont des modifications différentes de la puissance de Dieu. Cela nous permet également de comprendre comment l'identité de la puissance et de l'essence est étroitement liée à l'idée de

³² C'est précisément sur ce point que la théorie politique de Spinoza s'oppose à la théorie moderne de la souveraineté fondée sur la représentation. Par exemple, puisque Hobbes considère le pouvoir comme quelque chose qui peut être représenté, il le considère également comme quelque chose qui peut être transféré et saisi. Une telle image du pouvoir repose sur la transcendance de la souveraineté. Chez Spinoza, au contraire, puisqu'il n'y a pas de séparation entre le pouvoir et sa réalisation, entre le pouvoir et ce qu'il peut faire, le pouvoir n'est pas représentable. L'essence du pouvoir est aussi son expression, donc le pouvoir, dont l'essence est l'affirmation, ne peut s'affirmer que dans une démocratie qui lui permet de s'exprimer directement.

l'univocité de l'être. Ainsi, chez Spinoza, chaque chose réalise le même être univoque selon la différence du degré de puissance, selon la manière dont elle exprime la puissance de Dieu « *d'une manière précise et déterminée* ». La différence entre les choses, y compris Dieu, est une différence dans le degré de puissance par lequel elles réalisent un seul et même être : « *les formes, les fonctions, les espèces et les genres c'est secondaire. Les êtres se définissent par des degrés de puissance et voilà. En tant qu'ils se définissent par des degrés de puissance, chaque être réalise un seul et même être, le même être que les autres êtres puisque l'être se dit en un seul et même sens, à la différence près du degré de puissance.* »³³ La puissance de Dieu étant ainsi la cause actuelle immanente de toutes choses, la réalité est à chaque instant aussi parfaite qu'elle peut l'être, c'est-à-dire elle est pleine. Tout est également l'explication ou l'expression de la puissance de Dieu, mais tout ce qui est l'explication ou l'expression de la puissance de Dieu est également différente.

Mais comment cette plénitude peut-il être en même temps illimitée ? C'est là que se trouve le deuxième sens de l'identité de la puissance et de l'essence, qui est lié au premier sens. Selon Deleuze, à la distinction de la puissance et de l'acte, Spinoza substitue « *la corrélation d'une puissance d'agir et d'une puissance de pâtir, toutes deux actuelles* »³⁴ et il réaffirme pour les modes qu'il n'y a pas de puissance qui ne soit actuelle. De même que chaque puissance est dotée d'un pouvoir d'être affecté qui correspond à elle-même et qui ne peut pas être séparée par elle-même, ce pouvoir d'être affecté est toujours nécessairement rempli, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de puissance qui ne soit pas opérante. La puissance d'agir de tout mode est remplie à chaque instant par des affections « passives » produites par des choses extérieures ainsi que par des affections « actives » expliquées par sa propre essence. La puissance d'agir et d'exister d'un mode est soumise à des changements constants, puisqu'elle diminue ou augmente selon le rapport de ces affections passives et actives. Par conséquent, l'identité de la puissance et de l'essence peut maintenant être reformulée dans le même sens comme suit : La réalisation est la seule essence de la puissance. La puissance ne peut jamais se protéger de l'effet d'autres forces. Les puissances sont constamment affectées dans la mesure où elles

³³ Deleuze, « L'univocité de l'être », Cours du 14/01/1974.

³⁴ Selon Deleuze, cette conception, basée sur une tradition matérialiste-physique enracinée avant Spinoza, disparaît avec Hobbes, qui sépare la puissance et sa réalisation, la puissance et le droit. Voir Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 82 et note 25.

affectent. Donc, même lorsque la puissance se dit au singulier, il s'agit toujours d'un rapport de forces au pluriel. Pour la même raison, la réalisation de la puissance signifie toujours sa différenciation. Car c'est précisément parce que la puissance n'est jamais isolée, précisément parce qu'elle est toujours affectée et affectant, qu'elle augmente ou diminue constamment. Dans la mesure où un corps est actif avec des puissances accordées à lui-même, il augmente sa puissance. Dans la mesure où il est soumis à l'affect de puissances désaccordées avec lui-même, sa puissance diminue. En résumé, la puissance étant toujours une composition de forces, toujours une multiplicité, elle est toujours susceptible de se différencier.

À partir de ces deux sens de l'identité de la puissance et de l'essence chez Spinoza, Deleuze arrive à la pensée du dehors. Il apparaît que les puissances toujours en acte n'ont pas d'intériorité ; une puissance affecte une autre puissance de l'extérieur et est toujours affectée par une autre puissance de l'extérieur. Mais précisément parce que *affecter* et *être affecté* sont des éléments inséparables de la puissance, le « dehors » ne doit jamais être confondu avec l'extérieur ou un monde extérieur. Au contraire, le dehors est l'élément de la puissance, et c'est précisément parce que le dehors est l'élément de la puissance que les choses,³⁵ qui sont toujours une composition de puissances, ne sont ni à l'intérieur ni à l'extérieur les unes des autres. Il n'y a rien en dehors des choses, mais il y a toujours le dehors des choses : Le dehors est la « distance pure » qui relie des choses différentes par la différence.³⁶ Cette distance pure est une autre façon de dire que les relations précèdent leurs termes. Cette fois, Deleuze nous laisse donc sur une anomalie et nous propose de concevoir la distance pure comme « en elle-même articulation et liaison ». En fait, Spinoza avait déjà élaboré une telle conception de la différence, allant même jusqu'à affirmer l'univocité de la différence au-delà de l'univocité de l'être, lorsqu'il disait que le Dieu est la cause efficiente de toutes choses au même sens qu'il est la cause de soi. Mais Deleuze franchit maintenant ce seuil en remplaçant directement Dieu comme cause immanente par le dehors : Le dehors en tant qu'élément différenciant de la puissance s'exprime; les degrés de puissance sont expression, c'est-à-dire différenciation; le différenciant qui relie les degrés de puissance entre eux s'exprime. La distance pure ou la différence, précisément parce

³⁵ Deleuze exprime d'ailleurs ce point de vue dans ses séminaires sur Foucault. Gilles Deleuze, *İktidar Foucault Üzerine Dersler*, traduit par M. Çelik et S. Özer, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2023, p. 242.

³⁶ *Ibid.*

qu'elle est différenciant, est en même temps articulation et liaison en elle-même, de telle sorte qu'elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour relier le différent au différent. La cause immanente, que Spinoza définit comme l'identité de la cause de soi et de la cause efficiente, acquiert ainsi un nouveau sens chez Deleuze. Comme le montre la définition suivante de l'en-soi de la différence, une telle cause immanente ne peut être, selon Deleuze, que la différence : *« Il faut [...] que la différence soit en elle-même articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation [...] Il faut une différenciation de la différence, un en-soi comme un différenciant. »*³⁷ En d'autres termes, la différence, précisément parce qu'elle fonctionne comme un différenciant, est la cause efficiente de tout dans le même sens où elle est la cause de soi. Compte tenu de cette convergence et de cette divergence entre Deleuze et Spinoza, il ne serait plus surprenant que les remarques de Deleuze sur la cause immanente chez Spinoza se superposent à son insistance sur le primat des lignes de fuite dans une formation sociale. *Mille plateaux* est plein des avertissements sur le sens dans lequel ce primat ne doit pas être comprise. Mais nous trouvons les premiers signes du sens dans lequel il doit être compris, en particulier dans la lecture de Spinoza par Deleuze. Dans le primat des lignes de fuite se cache la détermination de la différence comme cause immanente.

En soulignant la différence de la cause immanente par rapport à la cause efficiente et à la cause émanative, Deleuze attire l'attention sur deux points en particulier. Tout d'abord, une cause est immanente lorsque l'effet lui-même reste dans la cause, au lieu de s'en détacher - comme dans le cas de la cause efficiente - ou d'émaner de la cause - comme dans le cas de la cause émanative. Dans la cause efficiente, la cause ne reste pas en elle-même, ni son effet en elle ; l'effet est extérieur à la cause. Dans une cause émanative, par contre, la cause reste en elle-même, mais l'effet qu'elle produit ne reste pas encore en elle-même. La cause immanente, en revanche, reste en elle-même tout en produisant son effet, et ce qu'elle produit reste en elle : *« De ce point de vue, jamais la distinction d'essence entre la cause et l'effet ne sera interprétée comme une dégradation. Du point de vue de l'immanence, la distinction d'essence n'exclut pas, mais implique une égalité d'être : c'est le même être qui reste en soi dans la cause, mais aussi dans lequel*

³⁷ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 154.

l'effet reste comme dans autre chose. »³⁸ Nous avons déjà vu l'importance de ce premier point pour éviter de confondre l'immanence avec toute sorte d'intériorité. Le second point, plus intéressant, est que du point de vue de l'immanence, si la cause en tant que cause réserve toujours sa primauté, cette primauté ne présuppose jamais une hiérarchie, une antériorité-postériorité ou une ressemblance entre la cause et l'effet : « *L'immanence s'oppose à toute éminence de la cause, à toute théologie négative, à toute méthode d'analogie, à toute conception hiérarchique du monde. Tout est affirmation dans l'immanence.* »³⁹ Que faut-il alors comprendre de ce primat ? Quel type de détermination implique le primat d'une relation de non-relation, la détermination d'une distance pure ou de la différence ? Quel type de primat est le primat des lignes de fuite ? La reprise par Deleuze de la définition spinoziste de la cause immanente, lorsqu'il propose la différence comme sens fondamental de la détermination, montre qu'il s'agit là de questions justes :

« L'indifférence a deux aspects : l'abîme indifférencié, le néant noir, l'animal indéterminé dans lequel tout est dissout — mais aussi le néant blanc, la surface redevenue calme où flottent des déterminations non liées, comme des membres épars, tête sans cou, bras sans épaule, yeux sans front. L'indéterminé est tout à fait indifférent, mais des déterminations flottantes ne le sont pas moins les unes par rapport aux autres. La différence est-elle intermédiaire entre ces deux extrêmes ? Ou bien n'est-elle pas le seul extrême, le seul moment de la présence et de la précision ? La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence « entre » deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue — et pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas de lui. »⁴⁰

De même que, du point de vue de l'immanence, la cause ne suppose aucune extériorité, de même la différence n'est ni une détermination extérieure participée à l'indéterminé, ni une différence entre deux déterminations extérieures. Du point de vue de l'immanence, la cause reste en elle-même tout en produisant l'effet, et l'effet reste en elle, comme dans quelque chose d'autre ; de même, la différence se distingue, mais ce dont elle se distingue ne se distingue pas d'elle. La différence est

³⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 156.

³⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 42.

donc une détermination telle qu'elle n'est pas le contraire de l'indéterminé et qu'elle ne le limite pas. La différence ne fonctionne pas comme médiation entre l'indéterminé et la détermination ; au contraire, la différence détermine toujours en « faisant la différence ». Autrement dit, la différence, tout en se distinguant, entraîne les autres choses auxquelles elle est liée dans un devenir non-parallèle avec elle-même:

« C'est que fonder, c'est déterminer l'indéterminé. Mais cette opération n'est pas simple. Quand « la » détermination s'exerce, elle ne se contente pas de donner une forme, d'informer des matières sous la condition des catégories. Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l'indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité tout entière : le monstre. (Une détermination qui ne s'oppose pas à l'indéterminé, et qui ne le limite pas.) »⁴¹

Donc la différence, “acquiert toute sa force, et participe au fond d'autant plus violemment qu'elle s'en distingue sans qu'il se distingue d'elle”⁴² et réorganise la fond et la différencie également. C'est pourquoi l'indétermination et la détermination se sont donc confondues. D'une part, quelque chose du fond qui est supposé continuer à se trouver en dessous, acquiert une existence autonome à la surface d'où il surgit. D'autre part, alors que cette chose est supposée former ce qu'elle détermine, elle s'infiltré dans les formes présentes, les dissout et les disperse. En somme, la détermination n'abolit pas l'indéterminé, et l'indéterminé n'est pas non plus un abîme non différencié ; au contraire, comme dans le cas de l'éclair, les deux se confondent en une seule détermination qui « fait la différence » : « L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. »⁴³ Dans la différence qui fulgure comme un éclair, la

⁴¹ *Ibid.*, p. 352.

⁴² p. 43.

⁴³ p. 42.

détermination cesse d'être la détermination d'un indéterminé, et l'indéterminé devient même la détermination d'une détermination elle-même. Il n'y a rien à l'extérieur et au-delà de la détermination, mais la détermination a toujours un dehors. Du fait de l'être du dehors, le sens fondamental de la détermination chez Deleuze est de faire la différence: La détermination ne suffit pas à distinguer l'indifférencié, mais, comme l'éclair dans le ciel, elle rapporte le différent au différent par la différence. Par conséquent, dans un tel système, la cause immanente devient le sens fondamental de la cause. La « cause immanente » implique un certain primat en termes de détermination, mais dans la mesure où cette « cause immanente » est fondée sur l'en-soi de la différence, c'est-à-dire sur le fait de faire la différence, ce primat n'implique ni ressemblance ni indifférence, ni intériorisation ni extériorisation, ni unité ni dualisme entre la cause et l'effet. Au contraire, dans le cas de la cause immanente, le primat découle du fait que la détermination de la cause implique une genèse intrinsèque plutôt qu'un conditionnement externe. Lorsque cette cause immanente est la différence, la genèse intrinsèque signifie une synthèse disjonctive dans laquelle tout est reliée les uns aux autres par de pures distances, par des discontinuités. C'est précisément le statut des lignes de fuite qui définissent une formation sociale ; elles ne sont pas extérieures au social, ni ne servent à l'intégrer. Au contraire, les lignes de fuite, comme l'éclair qui traîne le ciel à sa suite, réorganisent cruellement la formation sociale :

« D'une certaine manière on dira que, dans une société, ce qui est premier, ce sont les lignes, les mouvements de fuite. Car ceux-ci, loin d'être une fuite hors du social, loin d'être utopiques ou mêmes idéologiques, sont constitutifs du champ social, dont ils tracent la pente et les frontières, tout le devenir. On reconnaît sommairement un marxiste à ce qu'il dit qu'une société se contredit, se définit par ses contradictions, et notamment contradictions de classes. Nous disons plutôt que, dans une société, tout fuit, et qu'une société se définit par ses lignes de fuite qui affectent des masses de toute nature (encore une fois «masse» est une notion moléculaire). Une société, mais aussi un agencement collectif, se définit d'abord par ses pointes de déterritorialisation, ses flux de déterritorialisation. ... Cette primauté des lignes de fuite, il ne faut pas l'entendre chronologiquement, mais pas non plus au sens d'une éternelle

généralité. C'est plutôt le fait et le droit de l'intempestif : un temps non pulsé, une heccéité comme un vent qui se lève, un minuit, un midi. »⁴⁴

1.1.3. L'univocité de la nécessité

La définition de Dieu comme « cause immanente » qui permet à la cause efficiente d'être dite dans le même sens que la cause de soi entraîne que la nécessité est dite dans le même sens pour tout ce qui est. Chez Spinoza, la nécessité est la seule modalité de tout ce qui est. Toutes les choses existent par nécessité, soit par elles-mêmes, soit par leur cause. De même que Dieu existe par la nécessité de sa propre nature et ne détermine son action que par lui-même, puisque son essence enveloppe son existence et qu'on ne peut dire qu'il existe mais n'agit pas (E, I, Déf. 7), de même les choses singulières dont l'essence n'enveloppe pas leur existence existent nécessairement par la cause qui les détermine à exister et à agir. Rien dans la nature n'est ni possible ni contingent. Nous avons constaté que lorsque l'identité de puissance et d'essence est affirmée tant pour Dieu que pour les modes, toute chose doit être conçu « en acte ». Ainsi, chez Spinoza, le passage de l'essence à l'existence n'est pas conçu comme réalisation de possibilités envisagées par Dieu selon un modèle ou une finalité (par exemple, le choix par Dieu du meilleur des mondes possibles chez Leibniz), ni comme une contingence dont la réalisation dépend de la volonté et du choix de Dieu (puisque Dieu a tout créé à partir de rien, il aurait pu créer autrement).⁴⁵ Dieu est nécessairement un acte, puisque son essence est immanente à son existence. Mais les essences modales existent aussi actuellement en vertu de leurs causes ; et les modes qui existent viennent nécessairement à l'existence en vertu des causes qui les déterminent à entrer dans des relations correspondant à ces essences. En résumé, toute chose « *a toujours l'existence qu'elle mérite en vertu de sa cause.* »⁴⁶ Dans la mesure où le passage de l'essence à l'existence dépend d'un tel principe d'affirmation chez Spinoza, la nécessité devient indiscernable de la liberté. En effet, l'action libre de Dieu ou de

⁴⁴ Deleuze et Parnet, *Dialogues*, p. 163-64.

⁴⁵ Plus intéressant encore, selon Spinoza, les idées de possible et de contingence ne sont que des illusions provenant du fait que l'homme pense Dieu à son image, soit comme un législateur, soit comme un prince. Qu'il s'agisse de lois éternelles ou de déterminations extérieures, l'homme qualifie les choses de « possible » ou de « contingentes » parce qu'il ne conçoit pas que toutes les choses existent par nécessité. Cf. Deleuze, *Philosophie pratique*, p. 122.

⁴⁶ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 176.

l'homme est inséparable de la nécessité de la cause qui le détermine à exister et à agir.

Ainsi que nous l'avons déjà vu, la logique des distinctions de Spinoza permet de déterminer tout ce qui existe par des distinctions aussi bien actuelles que positives. La distinction réelle entre les attributs est une distinction entre ceux dont la nature peut être conçue sans référence à la nature d'autre chose. Selon Deleuze, tout attribut existe nécessairement parce qu'il a une essence indépendante et positive qui n'est limitée par rien d'autre de sa propre nature: « *Les attribues sont à la fois les formes positives de l'essence de la substance et les formes affirmatives de son existence.* »⁴⁷ Dans la mesure où les essences modales font partie de la puissance de Dieu, c'est-à-dire elles sont un degré de puissance, elles expriment également une distinction positive immanente. De même qu'un degré d'intensité se distingue d'une qualité (par exemple, différentes intensités de blancheur se distinguent à la blancheur), de même les essences modales se distinguent des attributs qui contiennent leur essence et des autres intensités. Leur essence modale est également positive et leur existence nécessaire en raison de la cause est une affirmation: « *Alors, en effet, l'essence existe nécessairement, mais elle existe en vertu de sa cause (et non par soi). [...] l'existence accompagne nécessairement l'essence [...] Elle ne s'y ajoute pas comme un acte réellement distinct, mais seulement comme une sorte de détermination ultime qui résulte de la cause de l'essence.* »⁴⁸

Contrairement aux attributs et aux essences modales, les choses finies qui existent sont toujours limitées et déterminées par quelque chose d'autre de leur propre nature. La cause de l'existence du mode est toujours un autre mode existant. Ce qui est curieux, c'est que même si chez Spinoza l'essence du mode n'est pas la cause de l'existence du mode et que le mode doit son existence à une cause extérieure, l'existence du mode ne perd pas pour autant son caractère d'affirmation. Tout d'abord, exister, c'est avoir actuellement plusieurs parties extensives, et de même que l'essence modale existe en vertu de sa cause, de même le mode lui-même existe en vertu de la cause qui détermine les parties extensives à lui appartenir en vertu d'une certaine relation exprimant une certaine essence. Lorsque ces parties

⁴⁷ Deleuze, *Philosophie pratique*, p. 123.

⁴⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 176.

sont déterminées à entrer dans une autre relation exprimant une autre essence, le mode cesse d'exister. Ainsi, chez Spinoza, « *le passage à l'existence ne doit jamais être compris comme un passage du possible au réel.* »⁴⁹ Le passage à l'existence n'a pas d'autre sens que la composition de parties actuelles sous une certaine relation exprimant tel ou tel degré de puissance. Ces parties externes, distinguées et reliées uniquement par le mouvement et le repos, se regroupent en ensembles infinis et forment un univers infiniment changeant. Chaque mode est un ensemble infini plus ou moins grand correspondant à un certain degré de puissance, et le degré de puissance de ce mode augmente ou diminue, selon la façon dont ses parties sont affectées. En d'autres termes, le mode possède à chaque instant une puissance d'exister et d'agir, c'est-à-dire une perfection, correspondant à ses affections. Par conséquent, son existence ne cesse jamais d'être une affirmation, mais change seulement en fonction de ses affections. L'existence est dans tous les cas et toujours l'affirmation d'une puissance d'exister à un degré ou à un autre. Même si l'existence est sous la détermination constante de causes extérieures à elle-même, dans la mesure où le pouvoir d'être affecté de l'homme est rempli des affections actives, c'est-à-dire des affections qui s'expliquent par sa propre essence, elle est libre au même sens que Dieu ; il existe par la nécessité de sa propre nature et détermine sa propre action (E, I, Déf. 7). Dans chaque situation et à chaque instant, la réalité chez Spinoza est aussi parfaite qu'elle peut l'être, elle est l'affirmation de l'affirmation. L'univers, constitué de degrés de puissance (s'exprimant) et de variations des compositions (les expressions) dans lesquelles s'affirment les degrés de puissance, ne contient aucun manque, aucune privation, aucun néant.

Nous avons déjà vu dans la première partie de cette thèse, en analysant le statut de l'« impossibilité » dans la pensée de Heidegger et de Foucault, comment, surtout après Kant, le statut accordé au « possible » dans un système philosophique joue un rôle décisif. Pour les deux penseurs, l'impossibilité constitue la seule possibilité d'ouverture à l'altérité, puisque le possible est toujours déjà rapporté à l'impossible – à la finitude chez Heidegger, à la liberté chez Foucault. Chez Kant, rappelons-le, les conditions de possibilité de l'expérience ont toujours servi à limiter ce qui pourrait être à ce qui est déjà, et ce qui est à ce qui doit être, dès le départ. Lorsque Heidegger et Foucault ont proposé l'impossible - incarné dans la finitude

⁴⁹ *Ibid.*, p. 194.

de l'être chez Heidegger et dans l'irréductibilité de la liberté chez Foucault - comme seule condition nécessaire de possibilité, Heidegger a effectivement sauvé l'être de la clôture sur lui-même et Foucault les forces de la clôture les unes sur les autres ; mais dans la mesure où la finitude ou la liberté restaient l'extériorité absolue à laquelle nous n'avions pas accès, l'impossible est devenu une limite interne et infranchissable à tout ce qui est. Chez les deux penseurs, l'indétermination du sans-fond, quel qu'il soit, n'a qu'un sens négatif et faible, comme l'impossibilité de la clôture et de la stabilité. Spinoza, cependant, comme nous l'avons vu, avait déjà élaboré une manière tout à fait différente d'exclure le « possible » de l'être, l'ouvrant ainsi à l'altérité. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le fait que la nécessité soit partout la seule modalité d'existence chez Spinoza, c'est-à-dire que le « possible » soit impossible, ne signifie pas que toute chose est toujours déjà déterminée, mais plutôt que toute chose est déterminée et détermine en faisant la différence. Puisque la nécessité n'est pas la modalité de la condition, comme chez Kant, mais de la cause immanente, et que la cause immanente est la seule modalité de la cause, toute chose est certes déterminée chez Spinoza, mais toute détermination est aussi l'affirmation d'une métamorphose. Kant, Heidegger et Foucault conservent en quelque sorte l'opposition entre l'indétermination et la détermination, même s'ils procèdent dans des directions opposées. Il est vrai que Kant comprend la détermination comme le conditionnement de l'indéterminé en le limitant, mais Heidegger et Foucault, comme nous l'avons déjà vu, se contentent de faire de l'indétermination une limite immanente de la détermination. Or, chez Spinoza, l'indétermination n'est pas la condition de possibilité de l'ouverture à l'altérité, mais l'affirmation immédiate de la métamorphose. Les degrés de puissance, toujours en acte, toujours différencient. L'indétermination, comme affirmation de la différence, a toujours un sens positif et puissant.

Deleuze poursuit Spinoza en remplaçant le couple possible/réel par le couple actuel/virtuel ou le couple problème/solution, comme deux modes de tout ce qui existe qui ne peuvent pas être distingués mais irréductibles l'un à l'autre. Ce remplacement est étayé par le sens positif et puissant de l'indétermination. En ce sens, Deleuze définit l'être comme un complexe question-problème :

« Il faut rappeler combien le complexe question-problème est un acquis de la pensée moderne, à la base de la renaissance de l'ontologie : c'est que ce complexe a cessé d'être considéré comme exprimant un état provisoire et subjectif dans la représentation du savoir, pour devenir l'intentionnalité de l'être par excellence, ou la seule instance à laquelle l'être à proprement parler répond, sans que la question soit par là supprimée ni dépassée, puisqu'elle seule au contraire a une ouverture coextensive à ce qui doit lui répondre, et à ce qui ne peut lui répondre qu'en la maintenant, la ressassant, la répétant. Cette conception de la question comme portée ontologique anime aussi bien l'œuvre d'art que la pensée philosophique. L'œuvre se développe à partir, autour d'une fêlure qu'elle ne vient jamais combler. Que le roman, notamment depuis Joyce, ait trouvé tout un nouveau langage sur le mode du « Questionnaire » ou de l'« Inquisiteur », qu'il ait présenté des événements et des personnages essentiellement problématiques, ne signifie évidemment pas qu'on n'est sûr de rien, n'est évidemment pas l'application d'une méthode de doute généralisée, n'est pas le signe d'un scepticisme moderne, mais au contraire la découverte du problématique et de la question comme horizon transcendantal, comme foyer transcendantal appartenant de manière « essentielle » aux êtres, aux choses, aux événements. »⁵⁰

Deleuze, bien sûr, inclut Heidegger dans cette pensée moderne qui traite l'être comme l'essence du problème ou de la question. Il affirme que la différence ontologique est une « ouverture » qui relie l'être et la question. L'être, à cet égard, est aussi le non-être. Mais il faut comprendre ce non-être non pas comme l'être de la négation, mais comme l'être de la problématique, c'est-à-dire de la différence. C'est pourquoi il est plus adéquat de l'écrire « (non)-être » ou « ?-être ». Deleuze, cependant, pense que Heidegger, avec sa conception du « rien » et en « barrant » l'être, fait insuffisamment comprendre le caractère positif de cette question. Car, selon Deleuze, « *Ce (non)-être est l'Élément différentiel où l'affirmation, comme affirmation multiple, trouve le principe de sa genèse.* »⁵¹ C'est précisément parce que l'affirmation dépend du devenir, et le devenir d'un tel élément différentiel, que la réalité de la problématique ou du virtuel est aussi éloignée de l'indétermination que de la certitude. Pour la même raison, même si les problèmes trouvent toujours la solution qu'ils méritent, c'est-à-dire que les problèmes s'actualisent toujours dans

⁵⁰ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 251-252.

⁵¹ *Ibid.*, p. 91.

les solutions qu'ils font naître en fonction de leurs propres conditions, ces solutions n'éliminent jamais l'être du problème.

Le virtuel chez Deleuze, comme le système des essences concrètes chez Spinoza, est une multiplicité constituée par les éléments différentiels, les relations différentielles entre ces éléments et les différences qui correspondent à ces relations, c'est-à-dire de points singuliers. Ces éléments idéaux n'ont ni forme ni fonction précisément parce qu'ils se déterminent réciproquement dans le réseau des relations différentielles, c'est-à-dire des relations idéales non localisables. Les singularités ont toujours une distribution correspondant à ces relations. Par conséquent, bien que le virtuel, en tant que la multiplicité de déterminations constituant l'existence actuelle, soit dépourvu de qualités et de parties, c'est-à-dire *indifférencié*, il est néanmoins pleinement déterminé, c'est-à-dire *différencié*. Dans l'actualité, ce sont ces relations différentielles qui sont incorporées dans les qualités, et ces points singuliers qui sont incorporés dans les parties distinctes. Mais ni ces qualités ne ressemblent à des relations, ni ces parties ne ressemblent à des singularités : « *Toute chose a comme deux « moitiés », impaires, dissymétriques et dissemblables, les deux moitiés du Symbole, chacune se divisant elle-même en deux : une moitié idéale plongeant dans le virtuel, et constituée, d'une part, par les rapports différentiels, d'autre part, par les singularités correspondantes ; une moitié actuelle, constituée, d'une part, par les qualités actualisant ces rapports, d'autre part, par les parties actualisant ces singularités.* »⁵²

Comme nous l'avons appris de Bergson, puisque la seule différence entre le réel et le possible est que le réel a une existence, c'est-à-dire une réalité, le passage du possible au réel est toujours soumis aux règles de la ressemblance et de la limitation.⁵³ Après tout, le réel est exactement comme le possible qu'il réalise. En fait, après la réalisation, l'image du possible est construite en fonction de l'image du réel. De plus, comme on ne peut pas penser que toutes les possibilités se réalisent, cela signifie que certaines possibilités sont éliminées ou empêchées dans la réalisation. Cependant, l'actualisation du virtuel se déroule selon des règles opposées aux règles de la réalisation du possible. Le possible est semblable au réel, alors que l'actuel diverge de l'actuel. La réalisation implique limitation;

⁵² p. 358.

⁵³ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1997, p. 100.

l'actualisation implique création : « Ce qui est premier dans le processus d'actualisation, c'est la différence - la différence entre le virtuel dont on part et les actuels auxquels on arrive, et aussi la différence entre les lignes complémentaires suivant lesquelles l'actualisation se fait. Bref le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s'actualiser. »⁵⁴

Mais si le virtuel ne se rapporte pas au le possible, et surtout si le passage du virtuel à l'actuel n'est pas une réalisation mais toujours une différenciation, la raison la plus fondamentale en est que l'essence de l'affirmation se définit partout par l'affirmation de la différence. Si le problème ne perd rien de sa positivité bien qu'il conserve sa permanence dans la solution, et donc il implique l'indétermination, et si les solutions ne cessent pas d'être une création et une affirmation bien qu'elles soient temporaires, c'est parce que l'objet de l'affirmation, dans les problèmes comme dans les solutions, est toujours la différence. De même que la multiplicité virtuelle est indépendante du principe d'identité, la genèse comme actualisation du virtuel est indépendant du principe de ressemblance. Par conséquent, chez Deleuze, ce ne sont pas des affirmations différentes, mais des affirmations de la différence qui réalisent partout le même être univoque, c'est-à-dire « ?-être ». Il n'y a rien en dehors et au-delà des déterminations, c'est-à-dire des solutions, mais les déterminations sont toujours un rapport disjonctive au dehors, c'est-à-dire à la structure problématique. Le dehors n'est pas la limite interne et négative qui assure l'indétermination des choses, mais la détermination immanente et positive des métamorphoses des choses. Pour résumer, chez Deleuze, la nécessité s'oppose à la possibilité ou la contingence, comme chez Spinoza, elle est la seule modalité de ce qui est, mais tout ce qui est existe toujours comme une problématique qui ne peut être épuisée.

⁵⁴ *Ibid.*

DEUXIÈME CHAPITRE

LE DEHORS DES FORMATIONS SOCIALES

Après avoir examiné la nouvelle logique des distinctions que la théorie des multiplicités de Deleuze introduit dans la pensée en s'inspirant de Spinoza, nous pouvons maintenant examiner le rôle que cette logique joue dans l'analyse des formations sociales. Comme nous l'avons vu, la conséquence la plus importante de l'achèvement de l'expression avec l'immanence chez Spinoza est celle que ceux qui ne sont pas inséparables dans la mesure où ils sont distincts et irréductibles les uns aux autres ne sont que les multiplicités. Dès *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze déclare que l'analyse des multiplicités exige une « interprétation pluraliste » :

« Il n'y a pas un événement, pas un phénomène, pas un mot ni une pensée dont le sens ne soit multiple. Quelque chose est tantôt ceci, tantôt cela, tantôt quelque chose de plus compliqué, suivant les forces (les dieux) qui s'en emparent. [...] l'évaluation de ceci et de cela, la délicate pesée des choses et des sens de chacune, l'estimation des forces qui définissent à chaque instant les aspects d'une chose et de ses rapports avec les autres, — tout cela (ou tout ceci) relève de l'art le plus haut de la philosophie, celui de l'interprétation. »⁵⁵

Ainsi, à la suite de Spinoza qui analyse les actions et les désirs humains comme s'il étudiait des lignes, des plans et des corps géométriques, l'étude des formations sociales par Deleuze et Guattari comme s'ils étudiaient des formations de lignes et d'espaces peut être considérée comme un exemple de plus haut art de l'interprétation de la philosophie. Mais tout comme la philosophie de l'immanence de Spinoza, l'art de l'interprétation, en particulier dans *Mille plateaux*, nous présente une série des anomalies. Tout d'abord, bien que les lignes distinctes qui composent une formation sociale n'aient « *pas les mêmes termes, pas les mêmes relations, pas*

⁵⁵ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 4-5.

la même nature, pas le même type de multiplicité »⁵⁶, elles sont inséparable. Elles coexistent sur le même plan d'immanence. Elles sont immanentes même l'une à l'autre, puisqu'elles se trouvent toujours enchevêtrées et prises les unes dans les autres. Deuxièmement, cette immanence n'empêche pas d'affirmer le primat des lignes de fuite en tant que type de ligne. Bien que ces lignes coexistantes se présupposent réciproquement, les lignes de fuite précèdent les autres types de lignes, même si ce n'est pas chronologiquement, et ces dernières sont dérivées des premières. Troisièmement, et peut-être plus étrangement, malgré leur insistance constante sur la complexité et la multidimensionnalité des formations sociales, Deleuze et Guattari n'hésitent pas à poser des dualités telles que le modèle arborescent par rapport au modèle rhizomatique, le plan d'organisation par rapport au plan de consistance, l'appareil d'État par rapport la machine de guerre. Nous avons vu dans le chapitre précédent comment les anomalies similaires dans la pensée de Spinoza acquièrent une cohérence lorsqu'elles sont envisagées dans la perspective de la pensée du dehors. Lorsqu'il s'agit d'analyser les formations sociales, Deleuze (et Guattari) recourent à une solution similaire.

C'est dans ces anomalies que se trouve la richesse de la théorie des multiplicités de Deleuze, mais c'est aussi dans ces anomalies, peut-être même pour cette raison, que cette théorie a été le plus questionnée. S'il n'y a rien d'autre que l'immanence, s'il n'y a que des affirmations d'«-être, comment la politique peut-elle se poser en même temps comme un problème éthique ? Selon quoi les valeurs se distinguent, comment sont-elles évaluées ? Lorsque Deleuze nous prive de l'efficacité du négatif, ne nous prive-t-il pas aussi d'un tel critère d'évaluation ? D'autre part, en proposant des dualités, comme la machine de guerre et l'appareil d'Etat et affirmant toujours la machine de guerre, comme force de métamorphose, contre l'appareil d'Etat, les minorités contre les majorités, plus généralement, l'immanence contre la transcendance, il est probable que Deleuze ne nous prive pas d'un critère d'évaluation de la politique. Mais alors pourquoi éprouve-t-il le besoin de souligner que, par exemple, les rhizomes peuvent aussi avoir leurs propres hiérarchies et leurs propres despotismes, et qu'il n'y a pas de dualisme ontologique, de dualisme axiologique entre le bien et le mal ?⁵⁷ Aussitôt dit, n'est-on pas revenu au point de départ ? Mais ces questions, qui conduisent à une impasse, proviennent

⁵⁶ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 260.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

peut-être de la négligence de la logique des distinctions que Deleuze a héritée de Spinoza, et qui guide sa théorie des multiplicités.

2.1. Le problème de l'immanence

Puisque nos habitudes de pensée nous conduisent toujours à penser l'immanence par rapport à une certaine intériorité, dans la mesure où nous ne pouvons pas concilier l'irréductibilité de la distinction avec l'immanence, soit nous ne pensons la distinction qu'en termes de chaos de différences indifférentes (naturellement, ce chaos est aussi indifférent à ces différences), soit nous en concluons que l'immanence ne peut permettre que des différences conciliables, et non pas des différences qui créent une véritable rupture. Or Spinoza et Deleuze, loin de considérer immanence comme contradictoire à la distinction, affirment que là où il n'y a pas de distinction, il ne peut y avoir d'immanence. Selon eux, l'immanence n'est pas une figure de l'unité fondée sur l'opposition abstraite entre l'un et le multiple, mais une manière d'exister spécifique aux multiplicités. En d'autres termes, l'immanence, en tant que rapport des différences (en-soi), n'est ni présupposée ni postérieurement ajoutée à ces différences. L'immanence, comme nous l'avons déjà vu, est fonction de la différence en tant qu'articulation et liaison immédiate, c'est-à-dire fonction de l'interrelation des changements plutôt que des termes. Comme Deleuze (et Guattari) le disent dans *Mille plateaux* en décrivant le plan d'immanence de la nature chez Spinoza, qui inclut l'animé aussi bien que l'inanimé, le naturel aussi bien que l'artificiel :

« Ce plan n'a rien à voir avec une forme ou figure, ni avec un dessein ou une fonction. Son unité n'a rien à voir avec celle d'un fondement enfoui dans la profondeur des choses, ni d'une fin ou d'un projet dans l'esprit de Dieu. C'est un plan d'étalement, qui est plutôt comme la section de toutes les formes, la machine de toutes les fonctions, et dont les dimensions croissent pourtant avec celles des multiplicités ou individualités qu'il recoupe. Plan fixe, où les choses ne se distinguent que par la vitesse et la lenteur. Plan d'immanence ou d'univocité, qui s'oppose à l'analogie. L'Un se dit en un seul et même sens de tout le multiple, l'Etre se dit en un seul et même sens de tout ce qui diffère. Nous ne parlons pas ici de l'unité de la substance, mais de l'infinité des

modifications qui sont parties les unes des autres sur ce seul et même plan de vie. »⁵⁸

L'immanence de lignes distinctes qui composent toute société et tout individu, c'est-à-dire tout agencement collectif, peut alors aussi être pensée comme l'expression des liaisons disjonctives, c'est-à-dire des modifications qui sont parties les unes des autres. Puisque l'immanence de ces lignes, qui n'existaient pas avant d'être tracées, ne peut plus être comprise comme l'immanence de termes ou de relations, immanence et distinction ne se contredisent pas à cet égard non plus. En effet, l'immanence ne présuppose jamais intériorisation, mais relie toujours les différenciations et les transformations. Par conséquent, l'immanence au sens où les lignes se trouvent toujours enchevêtrées et prises les unes dans les autres n'est pas fonction de leur intériorisation ou de leur appartenance les unes aux autres, mais plutôt de leur dépendance à l'égard de la vitesse et de la lenteur des parties extensives, et des modifications correspondantes de leur degré de puissance. Si ces lignes peuvent se présupposer réciproquement sans être réductibles l'une à l'autre, ce n'est pas parce qu'elles présupposent une forme ou une fonction commune, mais parce qu'elles dépendent « en un seul et même sens » de métamorphoses. L'univocité de la cause explique à la fois l'irréductibilité et l'immanence réciproque de ces lignes. Pour la même raison, ces lignes non seulement coexistent mais passent les unes dans les autres :

« [...] il y a l'immanence mutuelle des lignes. Ce n'est pas facile non plus de les démêler. Aucune n'a de transcendance, chacune travaille dans les autres. Immanence partout. Les lignes de fuite sont immanentes au champ social. La segmentarité souple ne cesse de défaire les concrétions de la dure, mais elle reconstitue à son niveau tout ce qu'elle défait, micro-Œdipes, micro-formations de pouvoir, micro-fascismes. La ligne de fuite fait exploser les deux séries segmentaires, mais elle est capable du pire, de rebondir sur le mur, de retomber dans un trou noir, de prendre le chemin de la grande régression, et de refaire les plus durs segments au hasard de ses détours. On a jeté sa gourme ? , c'est pire que si l'on ne s'était pas évadé. »⁵⁹

⁵⁸ p. 311.

⁵⁹ p. 251.

Tant que l'on reste dans les limites du sens dialectique de la présupposition réciproque que nous avons appris de Hegel, il est inévitable que la relation entre l'irréductibilité et l'inséparabilité des lignes reste incompréhensible. Chez Hegel, le travail du négatif est la base de la présupposition réciproque des opposés. En d'autres termes, la présupposition réciproque exprime la capacité de synthèse du négatif. Or, dès que Deleuze substitue au travail du négatif la cruauté de la différence, et à la médiation hégélienne l'immanence spinozienne, il renouvelle radicalement le sens de la présupposition réciproque. Aussi étrange que cela puisse paraître, dans la théorie des multiplicités, ce ne sont plus que les irréductibles qui se présupposent les uns les autres. Chez Deleuze, la présupposition réciproque exprime une puissance de synthèse propre à la différence qui n'est jamais séparée de l'affirmation.

Comme on le rappellera, le Tout hégélien n'est pas une « unité originelle et sans médiation ». Au contraire, il est l'unité médiatisée qui est toujours aussi négative, puisque il est médiatisé par devenir-autre de lui-même, et donc son devenir-autre est médiatisée par lui-même. En d'autres termes, le négatif ne vient pas au Tout de l'extérieur. Il contient le négatif en lui-même. C'est le pouvoir « positif » du négatif qui fait que le Tout devient autre que lui-même et reste en lui-même dans le devenir-autre: « ...il n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde ce négatif en face [et] séjourne près de lui. Ce séjourner est la force magique qui le convertit dans l'être. Elle est cela même que ce que l'on a nommé ci-dessus le sujet lequel, par le fait qu'à la détermination il donne être-là dans son élément, sursume l'immédiateté abstraite, i.e. qui-est seulement en général, et par là est la substance véritable, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors d'elle, mais est celle-ci même. »⁶⁰ En effet, chez Hegel, le travail du négatif permet de concevoir toute chose comme mouvement et devenir-autre, mais ce mouvement et ce devenir-autre impliquent toujours un retour à soi, une retrouvaille avec soi. Le travail du négatif synthétise toujours une identité à soi. La négation est toujours au service de l'affirmation. Elle a toujours une force positive à la fois parce que la négation est celle d'une chose « déterminé » et parce que dans le résultat qu'elle produit ainsi, elle continue à soutenir le contenu qu'elle nie. Chez Hegel, l'identité est précisément ce contenu positif qui continue à se maintenir malgré sa négation. Quant à la

⁶⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 82.

contradiction, étant toujours une négation déterminée, elle est toujours pensée comme appartenant à l'identité qui lui donne sa détermination. Au lieu d'une différence en soi, elle apparaît comme une différence interne parce qu'elle présuppose l'identité et lui appartient. Ainsi, ce que l'on appelle contradiction est toujours une contradiction avec soi-même :

« l'examen de tout ce qui est fait voir, en lui-même, qu'il est, dans son égalité avec soi, inégal à soi et contradictoire avec soi, et qu'il est, dans sa diversité, dans sa contradiction, identique à soi et a en lui-même pour être ce passage de l'une de ces déterminations dans l'autre, et cela parce que chacune de celles-ci, en elle-même, est le contraire d'elle-même. Le concept de l'identité, à savoir qu'elle est une négativité simple se rapportant à soi, n'est pas un produit de la réflexion extérieure, mais il s'est dégagé en l'être lui. »⁶¹

Ainsi, de même que l'identité est toujours contradictoire avec elle-même, la différence est toujours une contradiction : La contradiction est d'une part « l'unité de termes qui sont seulement pour autant qu'ils ne sont pas un » et d'autre part « la séparation de termes qui sont seulement en tant que séparés dans la même relation ». ⁶² Du côté de l'identité, la contradiction est une forme de différence qui appartient à l'identité, c'est la différence dans l'identité ; du côté de la différence, la contradiction est l'identité dans la différence. C'est pourquoi, pour Hegel, la contradiction est une détermination supérieure à l'identité et à la différence. C'est la contradiction qui maintient l'identité et la différence dans une unité négative, qui leur permet de coexister dans la mesure où elles s'excluent réciproquement, et qui rend possible la synthèse entre les deux. En résumé, la contradiction est l'identité de l'identité et de la différence, le tout par laquelle sont données l'identité et la différence.

Ainsi, s'il y a un renversement de Hegel chez Deleuze, il est nécessaire de suivre la transformation qui se produit dans le sens de la présupposition réciproque lorsque la différence est affirmée comme différence en soi, au lieu d'être conduite jusqu'à la contradiction. L'unité négative hégélienne, c'est-à-dire la médiation, et l'immanence deleuzienne peuvent être comparées à cet égard. Hegel résout le

⁶¹ Hegel, *Science de la logique*, 2015, p. 41.

⁶² *Ibid.*, p. 61.

problème de l'unité des termes qui peuvent être tant qu'ils ne sont pas un, tant qu'ils s'excluent l'un l'autre, par la priorité de la contradiction. La présupposition réciproque est médiatisée par la contradiction. À l'inverse de Hegel, Deleuze revient de la contradiction, c'est-à-dire de la différence médiatisée par l'identité, à l'en-soi de la différence, et présente l'irréductibilité de la différence comme liaison immédiate et positive. La différence n'est pas la différence entre deux choses, ni une médiation négative. Dans les deux cas, la différence ne se révèle en quelque sorte qu'au prix de sa limitation ou de son effacement. Pour Deleuze, en revanche, la différence n'est pas la liaison limitative ou négative des termes, mais l'affirmation immédiate de distances positives entre eux :

« Nous parlons au contraire d'une opération d'après laquelle deux choses ou deux déterminations sont affirmées par leur différence, c'est-à-dire ne sont objets d'affirmation simultanée que pour autant que leur différence est elle-même affirmé, elle-même affirmative. Il ne s'agit plus du tout d'une identité des contraires, comme telle inséparable encore d'un mouvement du négatif et de l'exclusion. Il s'agit d'une distance positive des différents : non plus identifier deux contraires au même, mais affirmer leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre en tant que « différents. » »⁶³

La contradiction montre comment l'exclusion est en fait au service de l'inclusion et de la convergence. La médiation hégélienne constitue également le fondement d'une telle dialectique de l'intérieur-extérieur. En se reproduisant l'un l'autre, l'intérieur et l'extérieur se reproduisent eux-mêmes et vice versa. Chez Hegel, la présupposition réciproque est un dispositif d'unité. L'immanence deleuzienne, en revanche, n'opère pas par l'inclusion et/ou l'exclusion, mais par l'affirmation de distances positives et par les divergences. La relation étant toujours une relation de changements et non de termes, l'immanence est comme un dehors sans dedans. Chez Deleuze, la présupposition réciproque n'est pas fonction de l'intériorité ou de l'appartenance des termes les uns aux autres mais de mélanges et de passages imprévisibles. Ce n'est pas les termes mais les changements qui se présupposent les uns les autres. Les intériorisations sont donc toujours possibles, mais rien n'a d'intériorité. L'immanence mutuelle des lignes qui composent une

⁶³ Deleuze, *Logique du sens*, p. 202.

formation sociale, une personne ou un groupe doit également être comprise de cette manière :

« Toute société, mais aussi tout individu, sont donc traversés par les deux segmentarités à la fois : l'une molaire et l'autre moléculaire. Si elles se distinguent, c'est parce qu'elles n'ont pas les mêmes termes, pas les mêmes relations, pas la même nature, pas le même type de multiplicité. Mais, si elles sont inséparables, c'est parce qu'elles coexistent, passent l'une dans l'autre, suivant des figures différentes comme chez les primitifs ou chez nous - mais toujours en présupposition l'une avec l'autre. Bref, tout est politique, mais toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique. »⁶⁴

Ce système de lignes qui se présupposent l'une l'autre tout en étant irréductibles l'une à l'autre s'inscrit pleinement dans la conception deleuzienne de la multiplicité comme substantif. Comme nous l'avons montré plus haut, la présupposition réciproque chez Deleuze ne sert pas à totaliser les différences en effaçant la différence entre elles, mais plutôt à les affirmer en même temps que la distance positive entre elles. Aussi étrange que cela puisse paraître, la présupposition réciproque n'est en fait jamais séparée d'un mouvement de divergence qui relie les différences à distance. En fait, le fait de dire que la différence est une articulation sans médiation est une autre façon de dire qu'elle n'existe jamais de manière isolée. La différence est toujours et déjà donnée comme une multiplicité qui relie non pas des termes mais des différences. De même que chez Spinoza et Nietzsche la puissance ou la force se présente toujours au pluriel, de même la différence se présente toujours au pluriel, quel que soit le nombre de termes auxquels elle est associée. Les multiplicités ou les différences n'existent pas en tant que multiplicité de termes, mais en tant que multiplicité de lignes, de dimensions et de directions.⁶⁵ Dans ce contexte, ce n'est pas sans raison que Deleuze présente toujours les différences comme des séries divergentes lorsqu'il

⁶⁴ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 262.

⁶⁵ Cf. Gilles Deleuze, « Préface pour l'édition américaine de *Dialogues* » in *Deux régimes de fous*, p. 285: « [La multiplicité] désigne un ensemble de lignes ou de dimensions irréductibles les unes aux autres. Toute « chose » est ainsi faite. Certes une multiplicité comporte des foyers d'unification, des centres de totalisation, des points de subjectivation, mais comme les facteurs qui peuvent en empêcher la croissance et en arrêter les lignes. De tels facteurs sont dans la multiplicité à laquelle ils appartiennent, et non l'inverse. Ce qui compte dans une multiplicité, ce ne sont pas les termes ou les éléments, mais ce qu'il y a « entre », le between, un ensemble de relations non séparables les unes des autres. »

parle d'un système, et qu'il attribue leur communication à un différenciant. Comme la différence n'est jamais isolée, elle est toujours répétée, elle se double constamment d'elle-même et comme elle appartient toujours à plusieurs séries hétérogènes, elle les réorganise à chaque métamorphose et produit une nouvelle distribution des singularités. Il est donc clair que les lignes molaires, les lignes moléculaires et les lignes de fuite qui composent une formation sociale - en tant que séries divergentes avec différences de nature entre elles - ne peuvent plus être considérées comme des termes séparées dans la même relation ou dans le même système. Pour la même raison, leur interpénétration ou leur travail l'une dans l'autre signifie qu'ils ne se reproduisent ni l'un ni l'autre, ni un système auquel ils appartiennent ensemble. En d'autres termes, contrairement à ce qui se passe dans le système hégélien, aucune de ces lignes n'est impliqué dans l'autre, elles ne sont toutes liées les unes aux autres que par leur modification, et dans chaque modification, la multiplicité des lignes, des dimensions et des directions est réaffirmée plutôt que réduite, la différence se répète :

« [...] les segments durs ou molaires ne cessent pas de colmater, de boucher, de barrer les lignes de fuite, tandis qu'elle [machine abstraite de mutation] ne cesse de les faire couler, « entre » les segments durs et dans une autre direction, sub-moléculaire. Mais aussi, entre les deux pôles, il y a tout un domaine de négociation, de traduction, de transduction proprement moléculaire, où tantôt les lignes molaires sont déjà travaillées par des fissures et des fêlures, tantôt les lignes de fuite, déjà attirées vers des trous noirs, les connexions de flux, déjà remplacées par des conjonctions limitatives, les émissions de quanta, converties en points-centres. Et c'est tout à la fois. »⁶⁶

Dans une telle présentation des lignes qui composent le tissu d'une formation sociale, on peut facilement voir les traces de Spinoza, qui attribue les décompositions ainsi que les compositions au même principe, l'identité de la puissance et de l'essence, c'est-à-dire l'affirmation de la puissance. La différenciation des lignes implique à la fois les compositions et les décompositions. Elles se produisent toutes en même temps. Car les modifications, qu'elles soient positives ou négatives, sont à la fois la cause et l'effet de la composition des modifications avant des termes. La différenciation des lignes n'implique pas que ces

⁶⁶ *Ibid.*, p. 273.

lignes existent toujours déjà et qu'elles se différencient ensuite en se communiquant. Au contraire, les lignes elles-mêmes sont tracées par des différenciations.

Il est évident que cette conception est très éloignée de la conception hégélienne du Tout dialectique qui contient en lui-même les moments essentiels de son existence, le cercle du Tout dont le commencement est aussi la fin. Mais alors, cette présupposition réciproque entre lignes irréductibles chez Deleuze peut-elle être pensée comme même type de relation avec « *appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel* »⁶⁷ entre le pouvoir et la résistance qui forme le tissu des sociétés chez Foucault ? En effet, chez Foucault aussi, le pouvoir et la résistance sont irréductibles et inséparables précisément parce qu'ils présupposent la liberté. Le pouvoir et la résistance, bien qu'ils ne soient pas le négatif l'un de l'autre, ne se sont pas privés de se rivaliser, ni de se provoquer l'un l'autre malgré leur différence irréductible.⁶⁸ Mais là encore, cette affinité entre Deleuze et Foucault est plutôt d'apparence. En effet, chez Foucault, le pouvoir et la résistance constituent l'un pour l'autre une limite permanente dans la mesure où leur condition de possibilité commune est la liberté. Puisque ni le pouvoir ni la résistance ne peuvent empêcher le champ des actions possibles en raison de l'irréductibilité de la liberté, l'attraction et la poussée réciproques entre eux ne s'arrêtent jamais. Cependant, comme les lignes chez Deleuze sont toujours l'effet et la composante d'une genèse intrinsèque ou d'une métamorphose, elles ne constituent pas une limite permanente l'une pour l'autre, même si elles se présupposent l'une l'autre. Les dimensions et les directions sont redéfinies à chaque fois. Il est impossible de savoir à l'avance laquelle des lignes d'une formation sociale fonctionnera comme ligne de déterritorialisation, et sous quelle forme cette ligne sera reterritorisée. Les lignes n'existent pas avant leur composition avec d'autres lignes.

Comme on le voit, d'une part, l'immanence chez Deleuze est présentée comme un élément essentiel d'une analyse pluraliste des formations sociales. Mais

⁶⁷ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 242.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*: « *s'il est vrai que, au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible.* »

d'autre part, précisément dans la mesure où ce pluralisme, fidèle à son propre principe, met l'accent sur les compositions de relations plutôt que sur les termes, il ne permet pas de concevoir le champ social comme un chaos indéterminable. Dans la dialectique hégélienne, la contradiction sert à subordonner la détermination des distinctions à la synthèse de l'identité. Au contraire, dans la théorie des multiplicités de Deleuze, c'est précisément à cause de la différence elle-même que les distinctions se créent en même temps que les synthèses. C'est pourquoi, bien que tout soit toujours déterminé de l'extérieur, aucune détermination n'est extérieure et rien n'est réductible à l'autre, même si tout est immanent. De ce point de vue, dire que tout est politique, mais que la politique est toujours déjà à la fois micropolitique et macropolitique, n'est qu'une autre façon de dire que l'être est univoque, c'est-à-dire immanent et expressif. La politique complique aussi tout, mais chaque série divergente qui en sort et y rentre s'explique et se développe dans la politique qui complique tout, *dans sa différence* avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent.⁶⁹ Le différenciant même qui fait communiquer ces séries les unes avec les autres leur permet de coexister. Ainsi, considérée comme un plan d'immanence, la politique devient indissociable de la cartographie :

« Quel est ton corps sans organes ? Quelles sont tes lignes à toi, quelle carte es-tu en train de faire et de remanier, quelle ligne abstraite vas-tu tracer, et à quel prix, pour toi et pour les autres ? Ta ligne de fuite à toi ? Ton CsO qui se confond avec elle ? Tu craques ? Tu vas craquer ? Tu te déterritorialises ? Quelle ligne casses-tu, laquelle tu prolonges ou reprends, sans figures ni symboles ? La schizo-analyse ne porte ni sur des éléments ni sur des ensembles, ni sur des sujets, des rapports et des structures. Elle ne porte que sur des linéaments, qui traversent aussi bien des groupes que des individus. Analyse du désir, la schizo-analyse est immédiatement pratique, immédiatement politique, qu'il s'agisse d'un individu, d'un groupe ou d'une société. Car, avant l'être, il y a la politique. »⁷⁰

⁶⁹ Cf. *Différence et répétition*, p. 162: « La trinité complication-explication-implication rend compte de l'ensemble du système, c'est-à-dire du chaos qui tient tout, des séries divergentes qui en sortent et y rentrent, et du différenciant qui les rapporte les unes aux autres. Chaque série s'explique ou se développe, mais dans sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, dans ce chaos qui complique tout. »

⁷⁰ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 249.

2.2. Le problème du primat

Mais si l'immanence des lignes est un élément essentiel d'une analyse pluraliste de la formation sociale, si les lignes, bien que se présupposant les unes les autres, ne peuvent jamais être réduites les unes aux autres et ne contiennent pas les unes les autres, d'où vient le primat (même si elle n'est pas chronologique) des lignes de fuite ? Deleuze, dans sa lettre à Foucault, souligne précisément ce primat, à la fois lorsqu'il dit que les dispositifs de pouvoir ne agencer ni ne constituent rien, mais qu'ils ne sont qu'une composante des agencements de désir définis selon des points de création et de déterritorialisation,⁷¹ et lorsqu'il affirme que les connexions et disjonctions des lignes de fuite sont toujours premières par rapport aux contradictions et aux stratégies.⁷² Mais comment une telle priorité peut-elle s'accorder avec l'idée d'immanence ? Comment cette revendication de priorité peut-elle encore être justifiée dans une situation où les irréductibles se présupposent réciproquement ? De plus, cette revendication de priorité se complique encore lorsque Deleuze affirme que les lignes de fuite ne sont pas nécessairement révolutionnaires, mais que les dispositifs de pouvoir tenteront toujours de les bloquer. La question du primat ou de la priorité des lignes de fuite ne peut donc pas être résolue en leur accordant une priorité axiologique. En comparant Spinoza et Deleuze ci-dessus, nous avons vu comment le sens du primat change lorsque la cause est immanente. La cause immanente est prioritaire non pas parce qu'elle est première, mais parce qu'elle détermine en faisant la différence. Nous pouvons donc maintenant nous demander quelle sorte de primat le fait de faire la différence confère à la cause immanente.

Si la composition de différents types de lignes, ou même de deux lignes du même type, varie,⁷³ mais que les lignes de fuite restent leur propre primat, il faut en chercher la raison dans le caractère spécifique de cette ligne. Sinon, pourquoi une formation sociale continuerait-elle à fuir dans toutes les directions, même si elle

⁷¹ Deleuze, « Désir et Plaisir », p. 115.

⁷² *Ibid.*, p. 116-117.

⁷³ Cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 250 : « Il faut voir les combinaisons diverses : la ligne de fuite de quelqu'un, groupe ou individu, peut très bien ne pas favoriser celle d'un autre ; elle peut au contraire la lui barrer, la lui boucher, et le rejeter d'autant plus dans une segmentarité dure. Il arrive bien en amour que la ligne créatrice de quelqu'un soit la mise en prison de l'autre. Il y a un problème de la composition des lignes, d'une ligne avec une autre, même dans un même genre. Pas sûr que deux lignes de fuite soient compatibles, compossibles. »

durcit ses segments pour bloquer les lignes de fuite ? Pourquoi le champ social serait-il toujours défini par des lignes de fuite, ou pourquoi les reterritorisations se feraient-elles le plus souvent le long de la ligne la plus déterritorisée ? Tout d'abord, de même que la pouvoir d'être affecté ne peut être comprise comme pouvoir moins efficace que le pouvoir d'affecter, de même la priorité des lignes de fuite sur les autres lignes ne peut être comprise comme priorité d'efficacité. S'il y avait une telle priorité, on ne pourrait pas parler non seulement de l'immanence des lignes entre elles, mais aussi de leur transition l'une à l'autre. D'ailleurs, il est douteux que les lignes soient efficaces par elles-mêmes, puisqu'elles prennent toujours leur véritable sens dans les compositions dans lesquelles elles entrent, dans les agencements dont elles font partie. Ensuite, comme chacune des lignes est aussi une multiplicité de type différent, cette priorité ne peut pas être pensée comme une priorité hiérarchique de l'une de deux ou plusieurs choses homogènes sur les autres. En effet, les lignes sont toujours croisées par d'autres, ouvertes aux changements de direction, aux bifurcations et aux déviations. Si, malgré tout, les agencements dans lesquels ils entrent ne peuvent jamais épuiser les lignes de fuite, si l'appareil d'État ne peut les bloquer sans ouvrir la voie à la formation de nouveaux flux, où devrions-nous chercher cette priorité ?

Les analyses de Deleuze et Guattari sur les centres de pouvoir dans le plateau 9 (*Micropolitique et segmentarité*) et sur la machine de guerre dans le plateau 12 (*Traité du nomadologie*) de *Mille plateaux* fournissent un indice important sur la nature de cette priorité. Ces deux analyses présentent la rencontre du centre de pouvoir et la machine de guerre, qui n'ont pas les mêmes termes, les mêmes relations, la même nature, le même type de multiplicités, du point de vue de chacun.

L'un est caractérisé par son impuissance plutôt que par sa puissance :

« C'est pourquoi les centres de pouvoir se définissent par ce qui leur échappe ou leur impuissance, beaucoup plus que par leur zone de puissance. Bref, le moléculaire, la micro-économie, la micro-politique, ne se définit pas pour son compte par la petitesse de ses éléments, mais par la nature de sa « masse » - le flux à quanta, par différence avec la ligne à segments molaire. La tâche de faire correspondre des segments aux quanta, d'ajuster les segments conformément aux quanta, implique des changements de rythme et de mode, qui se font tant

bien que mal plutôt qu'ils n'impliquent une toute-puissance ; et toujours quelque chose fuit. »⁷⁴

L'impuissance de l'autre n'est qu'apparente, la machine de guerre réaffirme son irréductibilité dès que elle est capturée.

« Se peut-il qu'au moment où la machine de guerre n'existe plus, vaincu par l'État, elle témoigne au plus haut point de son irréductibilité, elle essaime dans des machines à penser, à aimer, à mourir, à créer, qui disposent de forces vives ou révolutionnaires susceptibles de remettre en question l'État vainqueur ? C'est dans le même mouvement que la machine de guerre est déjà dépassée, condamnée, appropriée, et qu'elle prend de nouvelles formes, se métamorphose, en affirmant son irréductibilité, son extériorité : déployer ce milieu d'extériorité pure, que l'homme d'Etat occidental, ou le penseur occidental, ne cessent pas de réduire ? »⁷⁵

L'accent mis sur la priorité apparaît également ici. Les centres de pouvoir doivent « premièrement » adapter leurs segments aux flux par tâtonnements, tandis que la machine de guerre ne se laisse capturer que « secondairement » parce que, même capturée, elle persévère dans l'être en métamorphosant. Le centre de pouvoir peut se capturer des lignes de fuite en les segmentant, mais il ne peut jamais les dominer. Les lignes de fuite sont donc par excellence des forces de dehors, précisément parce qu'elles se déterminent en « faisant la différence ». Leur priorité ne tient pas à une « éternelle généralité », mais à leur capacité de déterminer en faisant la différence, à leur force de déterritorialisation : Tout changement se fait par rapport à des lignes de fuite, mais ces lignes de fuite ne sont jamais les mêmes. En se différenciant elles-mêmes, elles entraînent tout ce avec quoi elles sont en relation dans un devenir non parallèle et non symétrique. À tel point que sans lignes de fuite, rien ne serait contraint de changer, les mutations ne seraient pas possibles. En somme, l'immanence resterait une généralité indéterminée ou indifférenciée. C'est pourquoi les lignes de fuite et déterritorialisation créent une interruption non pas dans l'immanence, mais dans les points de jonction, les centres d'intégration, les points de subjectivation, et re-agencent à chaque fois la distribution des singularités, la composition des lignes, et re-lient tout à travers des interruptions et

⁷⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁷⁵ p. 441.

des discontinuités. La priorité de la ligne de fuite consiste dans son inépuisabilité, mais son inépuisabilité est aussi due au fait qu'elle ne relie pas le différent au différent par intériorisation ou intégration, mais par la différence. Si quelque chose fuit toujours, c'est parce que, même lorsque les flux sont capturées, la liaison par la différence, c'est-à-dire les devenirs, ne disparaissent jamais, et les devenirs précèdent toujours les formes et les sujets.

La priorité des lignes de fuite, bien qu'elle ne soit pas nécessairement révolutionnaire, est un point de divergence important entre Deleuze et Foucault. Deleuze affirme dans sa lettre que dans la pensée de Foucault il n'y a pas d'équivalent des lignes de déterritorialisation. Plus important encore, en raison de cette différence entre eux, le statut de la résistance, dont Deleuze suppose qu'il ne pose pas de problème à sa pensée, est, pour lui, une question à laquelle la pensée de Foucault n'a pas encore répondu : *« Pour moi, il n'y a pas de problème d'un statut des phénomènes de résistance: puisque les lignes de fuite sont les déterminations premières, puisque le désir agence le champ social, ce sont plutôt les dispositifs de pouvoir qui, à la fois, se trouvent produits par ces agencements, et les écrasent ou les colmatent. »*⁷⁶ Le statut de la résistance ne pose pas vraiment de problème à Deleuze, car dans le primat des lignes de fuite, la pensée du dehors devient - à condition d'être déchargée de son sens réactif - aussi une pensée de résistance. Cependant, dans la mesure où Foucault considère le pouvoir comme constitutif, il ne peut confronter les dispositifs du pouvoir qu'aux phénomènes de résistance et de riposte, qui ont le même caractère, la même prévalence, la même hétérogénéité.⁷⁷

Une formation sociale trouve sa cause immanente dans les lignes de fuite, elle est agencée par elles, mais ces lignes de résistance viennent néanmoins du dehors. Ou, ce qui revient au même, les lignes de fuite ne sont pas en dehors de la formation sociale, mais elles en sont dehors, et elles en constituent la cartographie. C'est l'anomalie de la pensée de multiplicité chez Deleuze. Néanmoins, cette

⁷⁶ Deleuze, « Désir et plaisir », p. 118.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 117 : *« Car si les dispositifs de pouvoir sont en quelque manière constituants, il ne peut y avoir contre eux que des phénomènes de « résistance », et la question porte sur le statut de ces phénomènes. En effet, ils ne seront, eux non plus, ni idéologiques ni anti-répressifs. [...] Mais quel statut va-t-il leur donner ? Ici, plusieurs directions : 1/ Celle de VS (126-127) où les phénomènes de résistance seraient comme une image inversée des dispositifs, ils auraient les mêmes caractères, diffusion, hétérogénéité... etc., ils seraient « vis à vis » ; mais cette direction me paraît boucher les issues autant qu'en trouver une. »*

anomalie ne peut conduire qu'à une impasse si l'on ignore que l'en-soi de la différence ne permet pas à l'immanence de se confondre avec l'intériorisation et à la résistance de se confondre avec réaction. Nous avons vu que la pensée d'immanence correspond à la pensée d'un dehors sans dedans, précisément parce que la différence agit comme un différenciant. L'immanence est donc inépuisable, elle est toujours simultanément achevée et illimitée. De même, les lignes de fuite, précisément parce qu'elles fonctionnent comme des différenciants, ne s'ajoutent pas par la suite aux systèmes ou aux dispositifs dont elles font partie, même si elles viennent du dehors, mais plutôt, comme l'éclair qui traîne le ciel, elles les entraînent avec elles-mêmes. Ainsi, les dispositifs de pouvoir ou les appareils de capture doivent constamment s'adapter aux lignes de fuite, et non l'inverse. Les lignes de fuite ne sont pas les limites internes d'un système ou d'une composition, mais ses points de création déstabilisants. Les lignes de fuite sont donc toujours déjà des lignes de résistance. Les lignes de fuite peuvent être segmentées, capturées, enroulées dans des trous noirs fascistes, voire transformées en ligne d'autodestruction/suicide, mais cela n'enlève rien au primat et à la résistance des lignes de fuite. Parce que l'immanence ne perd jamais sa plénitude, le dehors ne peut jamais être épuisé. Le dehors continue toujours d'exister comme « *ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque rien n'a commencé, mais tout se métamorphose.* »⁷⁸

La manière dont la prise en compte du primat des lignes de fuite résout le problème du statut de la résistance peut également être retracée dans la lecture que Deleuze fait de Foucault. *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari a été publié en 1972. *La volonté de savoir* de Foucault, publiée en 1976, est en quelque sorte une réponse à *L'Anti-Œdipe*, étant donné la distance de Foucault par rapport au désir et donc au concept de « répression ». Ce n'est donc pas une coïncidence si Deleuze problématise *La volonté de savoir* dans sa lettre de 1977. Dans cette perspective, *Mille plateaux*, publiée en 1980, peut être considéré comme une continuation des critiques de Deleuze à l'égard de l'ontologie de Foucault dans « Le désir et le plaisir ». En effet, si la monographie de Deleuze sur Foucault, publiée après la mort de ce dernier, est lu avec les passages dans sa lettre à Foucault où il exprime son propre point de vue sur les points controversés entre eux, on constate que dans cette

⁷⁸ C'est ainsi que Deleuze définit « le dehors » dans le contexte de la pensée de Foucault. Cf. Deleuze, *Foucault*, p. 95.

monographie Deleuze fait dire à Foucault ce qu'il veut qu'il dise ; il semble que Deleuze ait voulu faire la paix avec Foucault par « l'immaculée conception ».⁷⁹ La grande manœuvre de Deleuze pour lui faire un enfant est d'inverser irréversiblement le rapport du « pouvoir » constitutif, chez Foucault, à la « résistance ». Le pouvoir et la résistance ont désormais échangé leurs places, c'est désormais la résistance qui est constitutive sur le plan de l'immanence.

« C'est toujours de dehors qu'une force est affectée par d'autres, ou en affecte d'autres. Pouvoir d'affecter ou d'être affecté, le pouvoir est rempli de façon variable, suivant les forces en rapport. Le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de forces n'épuise jamais la force, qui peut entrer sous d'autres rapports et dans d'autres compositions. Le diagramme est issu du dehors, mais le dehors ne se confond avec aucun diagramme [...] La force, en ce sens, dispose d'un potentiel par rapport au diagramme dans laquelle elle est prise, ou d'un troisième pouvoir qui se présente comme capacité de "résistance". [...] le dernier mot du pouvoir, c'est que la résistance est première, dans la mesure où les rapports de pouvoir tiennent tout entiers dans le diagramme, tandis que les résistances sont nécessairement dans un rapport direct avec le dehors dont les diagrammes sont issus. Si bien qu'un champ social résiste plus encore qu'il ne stratégise, et que la pensée du dehors est une pensée de la résistance. »⁸⁰

Mais comme le souligne Deleuze dans sa lettre, le primat des lignes de fuite, s'il fait disparaître le problème théorique du statut de la résistance, soulève deux autres problèmes politiques étroitement liés. Si les lignes de fuite ont le primat et que les dispositifs de pouvoir font partie des agencements de désir, c'est-à-dire si les dispositifs de pouvoir sont produits par les agencements de désir qu'ils écrasent et bloquent à leurs extrémités, alors la question fondamentale de la théorie politique doit désormais devenir : pas « comment la résistance est-elle possible ? », mais « pourquoi et comment la répression est-elle désirée ? » Pourquoi les masses sont-

⁷⁹ Cf. Deleuze, *Pourparlers*, p. 15.

⁸⁰ Deleuze, *Foucault*, p. 95-96. On ne peut ignorer la tonalité spinozienne du propos de Deleuze, qui rapproche Foucault de Spinoza pour lui faire un enfant. En effet, quelques pages plus loin, la vie est présentée comme l'affirmation de cette capacité de résistance, de sorte que la résistance prend un sens actif et non plus réactif : « La force venue du dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme ou culmine la pensée de Foucault? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force? [...] Spinoza disait: on ne sait pas ce que peut un corps humain, quand il se libère des disciplines de l'homme. Et Foucault : on ne sait pas ce que peut l'homme « en tant qu'il est vivant » comme ensemble de « forces qui résistent. » »

elles désirées le fascisme ? Il est évident que *l'Anti-Œdipe* est un traité consacré à ce problème. Mais avec *Mille plateaux*, l'analyse de la machine de guerre, que l'appareil d'État ne parvient qu'à capturer, repose cette même question comme une question d'organisation et de composition. Si ce qui agence et organise le pouvoir n'est autre que les investissements du désir, alors comment le désir peut-il re-agencer une machine sociale qui ne reproduira pas l'appareil d'État ?

« Si la guérilla, la guerre de minorité, la guerre populaire et révolutionnaire, sont conformes à l'essence [de la machine de guerre], c'est parce qu'elles prennent la guerre comme un objet d'autant plus nécessaire qu'il est seulement « supplémentaire » : elles ne peuvent faire la guerre qu'à condition de créer autre chose en même temps, ne serait-ce que de nouveaux rapports sociaux non organiques. Il y a une grande différence entre ces deux pôles, même et surtout du point de vue de la mort : la ligne de fuite qui crée, ou bien qui tourne en ligne de destruction ; le plan de consistance qui se constitue, même morceau par morceau, ou bien qui tourne en plan d'organisation et de domination. [...] Des machines de guerre se constituent contre les appareils qui s'approprient la machine, et qui font de la guerre leur affaire et leur objet : elles font valoir des connexions, face à la grande conjonction des appareils de capture ou de domination. »⁸¹

Dans *Mille plateaux*, il est rappelé à plusieurs reprises que les lignes de fuite sont toujours confrontées à des dangers découlant de leur caractère spécifique ainsi qu'aux pièges que leur tend l'appareil d'État. En fait, comme nous l'avons déjà vu, les deux travaillent l'un dans l'autre, se nourrissent l'un de l'autre, s'approprient des parties de l'un et de l'autre. Cela ne signifie pas pour autant que la composition des lignes de fuite soit à prendre la forme de l'État en se trahissant soit à être étranglée par l'appareil de capture en restant condamné dans une lutte locale spontanée et partielle.⁸² Tout dépend des mélanges et des compositions. De même que les lignes de fuite doivent tâtonner pour s'organiser en une machine de guerre capable de surmonter leurs propres dangers, de même l'appareil d'État doit tâtonner pour s'emparer de lui-même et se préserver. Brièvement, tout est réellement politique parce que les lignes de fuite produites dans la multiplicité ont de toute façon le primat. C'est pourquoi, dans la théorie des multiplicités de Deleuze, le problème

⁸¹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 527.

⁸² Deleuze et Parnet, *Dialogues*, p. 174-175.

proprement politique est toujours un problème d'organisation, avant même le problème du sujet ou de la structure. Le fait que la pensée du dehors, définie comme pensée de résistance, encourage l'organisation plutôt que la spontanéité est une autre anomalie de la théorie des multiplicités de Deleuze qui mériterait d'être longuement examinée par ailleurs.

2.3. Le problème du dualisme

Lorsque le dehors n'est pas la limite interne et négative qui fonde l'indétermination des choses, mais la détermination immanente et positive des métamorphoses des choses, la nécessité - par opposition à la contingence et à la possibilité - est devenue la seule modalité de l'existence. Pour la même raison, l'existence a toujours été l'expression d'une problématique. De même que les lignes de fuite ne peuvent se consumer dans les agencements qu'elles agencent, les problèmes ne peuvent s'épuiser dans les solutions qu'ils font naître en fonction de leurs conditions propres. Derrière le fait que le dualisme n'a pas de statut ontologique dans la théorie des multiplicités de Deleuze, il existe le fait que l'être est toujours l'être d'un problème qui exprime une multiplicité : *« Il n'est pas question pourtant d'opposer les deux types de multiplicités, les machines molaires et moléculaires, suivant un dualisme qui ne vaudrait pas mieux que celui de l'Un et du multiple. Il y a seulement des multiplicités de multiplicités qui forment un même agencement, qui s'exercent dans le même agencement: les meutes dans les masses, et inversement. Les arbres ont des lignes rhizomatiques, mais le rhizome a des points d'arborescence. »*⁸³ Puisqu'un agencement n'est constitué que de multiplicités de multiplicités, puisqu'il existe toujours en tant que structure problématique, les dualismes entre lignes, modèles ou plans irréductibles ne sont qu'un moment temporaire des multiplicités. Les multiplicités ne sont pas au service des dualismes, mais les dualismes sont au service des multiplicités, de sorte qu'ils ne servent qu'à révéler une multiplicité. Nous avons déjà vu comment le dualisme est remplacé par une logique des multiplicités dans la présupposition et dans l'immanence réciproque de ceux qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. À chaque fois, dans la mesure où il n'y a pas de symétrie entre les mouvements opposés (fuite/capture, territorialisation/déterritorialisation), nous avons constaté que les

⁸³ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 47.

dualismes ne fonctionnent pas isolément mais toujours dans un agencement, c'est-à-dire dans une multiplicité. Comme dans un agencement les directions des mouvements ne peuvent jamais être prédéterminées, la multiplicité des dimensions ne peut jamais être réduite. Les irréductibles ne cessent donc de s'attraper et de s'enchevêtrer les uns dans les autres, mais il n'y a ni correspondance de un à un ni opposition « dualiste » entre eux. Tout se passe en même temps. Dès que les lignes de fuite ont été segmentées et organisées par la machine abstraite surcodant, elles l'ont minée :

« [...] il n'y a pas dualisme entre deux plans d'organisation transcendante et de consistance immanente : c'est bien aux formes et aux sujets du premier plan que le second ne cesse d'arracher les particules entre lesquelles il n'y a plus que des rapports de vitesse et de lenteur, et c'est aussi sur le plan d'immanence que l'autre s'élève, travaillant en lui pour bloquer les mouvements, fixer les affects, organiser des formes et des sujets. Les indicateurs de vitesse supposent des formes qu'ils dissolvent, non moins que les organisations supposent le matériau en fusion qu'elles mettent en ordre. Nous ne parlons donc pas d'un dualisme entre deux sortes de « choses », mais d'une multiplicité de dimensions, de lignes et de directions au sein d'un agencement. »⁸⁴

Il est clair que dans la théorie des multiplicités de Deleuze, de telles dualités ne sont pas proposés comme explication, c'est-à-dire comme dualisme. Contrairement à ce qui se passe dans le dualisme, chez Deleuze, l'irréductibilité de tels termes duals (comme chez Descartes [espace-pensée] et Kant [intuition-concept], par exemple) ne constitue pas un obstacle à surmonter pour expliquer comment ils se correspondent. Au contraire, les deux termes se présupposent l'un l'autre sans jamais se confondre, car ils s'expliquent et se impliquent l'un et l'autre dans leurs différences, autrement dit, ils expliquent et impliquent une multiplicité qui les complique. Ainsi, contrairement à Hegel qui identifie les opposés dans la contradiction, la présupposition réciproque n'est pas fondée sur l'identité mais sur la multiplicité : Les dualismes expliquent et impliquent toujours une multiplicité. En effet, selon la logique des multiplicités, même lorsqu'il n'y a pas harmonie ou complémentarité mais opposition entre les deux pôles du dualisme, il n'y a pas contradiction mais disparation entre eux. Contrairement à l'unité du mouvement de

⁸⁴ Deleuze et Parnet, *Dialogues*, p. 160.

négarion chez Hegel, la déterritorialisation sur le plan d'immanence et la reterritorialisation sur le plan de transcendance sont des mouvements divergents non symétriques.⁸⁵ Plus important encore, les relations entre ces deux mouvements sont également multiples et complexes et ne se produisent jamais de la même manière.⁸⁶ Par conséquent, les dualités que Deleuze emploie dans sa théorie des multiplicités servent à problématiser plutôt qu'à offrir une solution : « *Nous n'invoquons un dualisme que pour en récuser un autre. Nous ne nous servons d'un dualisme de modèles que pour atteindre à un processus qui récuserait tout modèle.* »⁸⁷

Mais sur le plan des multiplicités, si non seulement « l'un » mais même les dualismes ont un sens relatif, quel sens peut-on donner aux oppositions et aux conflits ? Si les parties à l'opposition ne sont pas l'expression de l'identité comme chez Hegel mais les expressions univoques - c'est-à-dire différentes mais égales - d'un même ?-être, d'une problématique, d'une multiplicité, y a-t-il autre chose à faire que d'accepter ce que dit la belle-âme : « *nous sommes différents, mais non pas opposés.* »⁸⁸ La théorie des multiplicités, peut-elle encore présenter la pure différence, qui est désormais libérée du négatif comme de l'identique, comme agression ? Alors que l'histoire continue de se faire dans des contradictions sanglantes, la théorie des multiplicités peut-elle, face à des luttes inexpiables, voir autre chose que de simples « différends », voire des malentendus ?⁸⁹ Ou bien, si la

⁸⁵ Tout comme la négation et l'affirmation ne sont pas univoques : « *l'affirmation et la négation comme qualités [...] n'ont pas un rapport univoque. La négation s'oppose à l'affirmation, mais l'affirmation diffère de la négation.* » Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 237.

⁸⁶ Cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 635 : « *Il faudrait d'abord mieux comprendre les rapports entre Déterritorialisation (D), territoire, reterritorialisation et terre. En premier lieu, le territoire lui-même est inséparable de vecteurs de déterritorialisation qui le travaillent du dedans [...] En second lieu, la D est à son tour inséparable de reterritorialisations corrélatives. C'est que la D n'est jamais simple, mais toujours multiple et composée : non seulement parce qu'elle participe à la fois à des formes diverses, mais parce qu'elle fait concourir des vitesses et des mouvements distincts d'après lesquels on assigne à tel ou tel moment un « déterritorialisé » et un « déterritorialisant » . Or la reterritorialisation comme opération originale n'exprime pas un retour au territoire, mais ces rapports différentiels intérieurs à la D elle-même, cette multiplicité intérieure à la ligne de fuite [...] Enfin, la terre n'est pas du tout le contraire de la D [...] Mais, plus encore, c'est la terre, la glacière, qui est la Déterritorialisée par excellence [...] On dira que la terre, en tant que déterritorialisée, est elle-même le strict corrélat de la D. Au point que la D peut être nommée créatrice de la terre - une nouvelle terre, un univers, et non plus seulement une reterritorialisation.* »

⁸⁷ Dans la suite du passage, le dualisme est décrit comme une étape nécessaire sur le chemin de la multiplicité : « *Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer.* » *Mille plateaux*, p. 31.

⁸⁸ Deleuze, *Différence et répétition*, p. 2.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 74.

différence n'a d'autre essence que l'affirmation, si c'est précisément pour cela que les problèmes en tant que multiplicité sont toujours plus importants que les contradictions et les oppositions, la différence pure peut-elle encore avoir un pouvoir d'agression ou de sélection ?

Dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme qu'à la racine de toutes ces questions se trouve un seul présupposé philosophique : Toute détermination est négation. Ces questions sont donc condamnées à ignorer que la différence tire son pouvoir de détermination de son affirmation d'elle-même, et ce pouvoir d'affirmation de la multiplicité. Comme nous le savons depuis Parménide, l'essence de l'être est l'affirmation. Partant de ce présupposé, Parménide va jusqu'à exclure de l'être même le changement et le mouvement. Hegel, quant à lui, fait dépendre l'affirmation propre de l'être de son négation de lui-même et de son contradiction avec lui-même afin de réintégrer le changement dans l'être. En prenant la différence à l'opposition et l'opposition à la contradiction, il trouve le concept de différence dans la négativité : Toute détermination est négation. Mais ici, comme nous l'avons déjà vu, c'est l'identité elle-même qui pousse la différence à la contradiction. Dans ce contexte, la différence est toujours déjà au service de l'identité. C'est précisément pourquoi la différence sous forme de contradiction ne peut en aucun cas troubler la paix et la tranquillité de l'identité.⁹⁰ Comme l'affirmation doit retenir ce qu'elle nie en même temps, elle produit un conservatisme profond. Ainsi, le travail du négatif, autant que le regard de la belle-âme, déforme la cruauté et la sélectivité de la différence. Cependant, Deleuze trouve dans l'affirmation un concept de différence « *pure, intrinsèque, essentielle, qualitative, synthétique, productrice.* »⁹¹ L'affirmation est une épreuve qui n'efface ni ne neutralise la différence, mais au contraire la crée. En d'autres termes, l'agression et la sélection sont toujours une épreuve de la différence pure : « *Lorsque les problèmes atteignent au degré de positivité qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une affirmation correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle-âme, en la destituant de son identité même et en brisant sa bonne volonté.* »⁹² Il ne suffit donc pas de dire que toute détermination est affirmation, Parménide l'avait déjà dit d'une certaine

⁹⁰ p. 71.

⁹¹ p. 95.

⁹² p. 2.

manière. Deleuze, à la suite de Spinoza, suggère: L'affirmation est essentiellement la différence, d'affirmer la différence. Là où la différence agit comme différenciant, l'affirmation elle-même est d'être affirmée. Donc, l'affirmation deleuzienne ne produit pas « éternelle généralité » mais des singularités.

Chez Spinoza, l'essence de l'être est l'affirmation. De même qu'il n'y a pas de différence d'un côté et de son affirmation de l'autre, chez Spinoza il n'y a pas d'être d'un côté et de sa affirmation de l'autre. L'être, ou le corps, est une puissance d'exister et d'agir qui n'est pas séparée de sa réalisation. Chaque fois que l'être s'affirme, il affirme aussi l'être de l'affirmation. L'être ou l'immanence, en ce sens, ne contient ni manque, ni contradiction, ni négativité. Dans la plénitude de l'être, toute réalité est parfaite autant qu'elle le peut. C'est pourquoi « *la vie n'a pas à être justifiée, [...] la vie est essentiellement juste.* »⁹³ Mais cela ne signifie pas que l'affirmation de la vie ou de l'être, qui est elle-même une affirmation, soit l'affirmation de tout ce qui est. Au contraire, un corps chez Spinoza n'exprime jamais une relation fixe, une proportion fixe, un degré fixe de puissance.⁹⁴ On se souvient que la puissance d'être et d'agir n'existe jamais isolement, puisqu'elle est pouvoir d'être affecté et d'affecter en même temps. La puissance ne peut jamais se protéger de l'effet d'autres puissances ; elle est toujours affectée dans la mesure qu'elle affecte. Puisque la puissance est toujours une composition de puissances, toujours une multiplicité, elle est toujours ouvert à la différenciation. Alors, l'affirmation ou la différenciation ne peut être que fonction de la multiplicité. Elle ne présuppose pas l'identité et n'est pas assujettie à la contradiction.

Deleuze, poursuivant le thème spinozien de l'affirmation, ne donne pas un sens à l'opposition à travers la logique de la négativité et de la contradiction, mais à travers une logique de l'affirmation et de la multiplicité. La capture et les lignes de fuite sont dans une opposition libérée de la contradiction comme du dualisme. Chez Hegel, la négativité sert à structurer les oppositions sous la forme de la contradiction. L'opposition est intégrée dans une structure dialectique dans laquelle les opposés se reproduisent l'un l'autre tout en se produisant eux-mêmes. La différence conduite jusqu'à la contradiction ne libère donc qu'un pouvoir de

⁹³ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 18.

⁹⁴ Filippo del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza*, traduit par Orkun Güner, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016, p. 254.

pacification et d'intégration. Chez Deleuze, en revanche, le primat de l'affirmation fait de l'opposition une fonction de différenciation. Si bien que lorsque les parties à l'opposition s'affirment, elles réaffirment non l'une l'autre, mais la différence entre elles. C'est pourquoi elles ne se confondent jamais l'une avec l'autre. Quelque chose fuit toujours, l'appareil de capture ne peut capturer sans provoquer la formation de nouveaux flux. De plus, comme elles travaillent dans la multiplicité des pouvoirs d'affecter et d'être affecté, les contraires n'ont pas de frontières permanentes et prédéterminées. Leur disparation ne produit pas d'intégrations, mais à chaque fois une nouvelle distribution des multiplicités, des évolutions non symétriques et non parallèles. Ainsi, l'opposition, précisément dans la mesure où elle crée de la différence, libère simultanément sa puissance d'agression et de sélection :

« Mai 68, c'est pareil : tous ceux qui jugeaient en termes de macro-politique n'ont rien compris à l'événement, parce que quelque chose d'inassignable fuyait. Les hommes politiques, les partis, les syndicats, beaucoup d'hommes de gauche, en conçurent un grand dépit ; ils rappelaient sans cesse que les « conditions » n'étaient pas données. C'est comme si on les avait destitués provisoirement de toute la machine duelle qui en faisait des interlocuteurs valables. [...] Un flux moléculaire s'échappait, d'abord minuscule, puis grossissant sans cesser d'être inassignable. . . Pourtant, l'inverse est aussi vrai : les fuites et les mouvements moléculaires ne seraient rien s'ils ne repassaient par les organisations molaires, et ne remaniaient leurs segments, leurs distributions binaires de sexes, de classes, de partis. »⁹⁵

Il ne fait aucun doute qu'il existe un profond point commun entre Foucault et Deleuze en termes d'« opposition non contradictoire », au sens où les luttes et les résistances sont essentiellement multiples, indéterminées et indécidables. En cela, ils sont tous deux des penseurs post-hégéliens de la multiplicité. Mais ce point commun entre eux est aussi la raison de leur profonde séparation. C'est la séparation entre l'intransitivité de la liberté et la cruauté de la différence. Comme nous l'avons déjà vu, chez Foucault, en raison de l'intransitivité et de l'irréductibilité de la liberté, le pouvoir constitue toujours une limite permanente à la résistance, et la résistance au pouvoir. L'opposition n'a en effet plus d'essence structurelle, comme chez Hegel. Mais cette fois, l'agonisme lui-même est structuré

⁹⁵ Deleuze et Guattari, *Milles plateaux*, p. 264.

comme « *un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte* ». Dans l'agonisme, les luttes sont univoques. Cependant, chez Deleuze, même lorsque l'appareil de capture et les lignes de fuite sont en lutte, leurs luttes ne sont pas les mêmes. En raison de le primat de l'affirmation et de l'en-soi de la différence qui agit comme un différenciant, l'appareil de capture doit suivre les lignes de fuite quoi qu'il arrive. Elles ne sont pas indépendantes les unes des autres, bien sûr, mais il n'y a pas d'incitation réciproque entre elles. Au contraire, les lignes de fuite problématisent parce qu'elles sont elles-mêmes les problématiques. Par conséquent, comme nous le verrons dans la partie suivante, alors que chez Foucault la relation du pouvoir à la résistance apparaît comme une relation aporétique, chez Deleuze l'appareil de capture sera dans une relation paradoxale avec le dehors.



TROISIÈME PARTIE

LA RECONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE DE L'ÉTAT

PREMIER CHAPITRE

LA CAPTURE : LE PARADOXE DE LA SOUVERAINETÉ

Il est clair que Foucault et Deleuze, après Hegel, n'ont jamais cessé de se préoccuper des problèmes que pose, dans la pensée et dans la pratique, le remplacement de la logique de la contradiction par une logique des multiplicités. Mais l'un et l'autre le font à leur manière. Tout d'abord, on pourrait soutenir que la théorie des multiplicités, qui part de la priorité de l'affirmation, ne peut rendre compte de la négativité actuelle du monde, puisqu'elle n'est jamais séparée de l'idée d'immanence. Mais cette critique est en quelque sorte une critique externe de la théorie. En second lieu, puisque la théorie des multiplicités est indissociable de l'idée du primat des lignes de fuite ou de résistance, on pourrait soutenir que ce primat lui-même pourrait impliquer une position de transcendance, sinon d'extériorité. Cette seconde critique, qui soumet la théorie des multiplicités à l'épreuve de son propre critère d'immanence, est sans doute plus menaçante. Ces deux problèmes que doit traverser la théorie des multiplicités peuvent, à ce stade, être ramenés à un seul problème : le statut des lignes de résistance ou de fuite. Ce problème relie les deux précédents : La négativité du monde est incompatible avec l'idée d'immanence et ne reste impensée ou inexplicée que si les lignes de résistance ou de fuite sont conçues comme « généralité éternelle ». Le primat des lignes de fuite, en revanche, reste une généralité éternelle et implique une position de transcendance seulement si les créations disjonctives de la différence ne sont pas vues. Mais plus important encore pour les besoins de cette thèse, même les différences entre la gouvernementalité chez Foucault et l'appareil de capture chez Deleuze, bien qu'elles se situent sur le même plan de pensée, sont liées à ce problème unique.

Puisque Foucault réduit la lutte entre le pouvoir et la résistance, à travers l'hypothèse de l'inépuisabilité de la liberté, à une sorte de « généralité éternelle », il tend à définir l'essence du pouvoir uniquement comme « gouvernement », et l'essence du gouvernement comme la gestion de la composition des choses et des personnes à travers le « contrôle ».¹ Le pouvoir n'est jamais exercé directement sur les êtres humains ; au contraire, le pouvoir gouverne les êtres humains libres en gérant soigneusement le champ de leurs actions possibles et le milieu dans lequel ils existent. Même l'État doit être compris en fonction de ces techniques de gouvernement qui étoffent le réseau des relations de pouvoir, et non en fonction de l'État : *« Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux - fût-il le plus important - d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. Mais ce n'est pas parce que chacun dérive de lui. C'est plutôt parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir. »*² Ainsi, Foucault, en même temps qu'il transforme le sens du pouvoir, rompt de manière décisive avec les présupposés de la théorie moderne de la souveraineté.

Avant Foucault, ce qui nous vient à l'esprit lorsque nous pensons au pouvoir, c'est généralement l'État, un gouvernement, une classe sociale dominante, une structure politique ou un maître contre un esclave. Or, pour Foucault, le pouvoir n'appartient jamais à un sujet et n'est jamais inhérent à celui-ci. Le pouvoir ne dépend pas non plus de l'objet ; il ne peut être acquis comme une propriété. Pour la même raison, il n'est pas une capacité que l'on peut posséder. Le pouvoir est plutôt une stratégie ; il consiste en des manœuvres, des tactiques, des techniques et des modes d'opération. Par conséquent, le pouvoir ne peut pas être possédé, il ne peut pas être transféré, il ne peut être qu'exercé. Le pouvoir n'est ni la prérogative du souverain, ni la suprématie d'une institution, d'une loi ou d'un contrat ; le pouvoir est toujours la situation stratégique complexe des relations de pouvoir à un moment donné. Par conséquent, le pouvoir ne peut être considéré comme ayant une origine ; il n'est pas, contrairement à ce que prétend la conception traditionnelle, un effet qui prend naissance dans l'État et en émane. Au contraire, l'État émerge comme un effet de la « microphysique des forces » qui fonctionne dans toutes les dimensions des relations sociales et qui viennent de partout.

¹ Foucault, « La gouvernementalité », p. 640-641.

² *Ibid.*

Mais nous savons que Foucault, avec son analyse des relations de pouvoir, n'a pas voulu nous dire que nous sommes toujours enfermés dans le pouvoir, mais au contraire que nous sommes toujours libres et que la mutation des relations de pouvoir est toujours possible.³ En effet, précisément parce que le pouvoir ne peut s'exercer que sur des sujets libres, il est aussi toujours ouvert à leur menace. Ainsi, chez Foucault, ce qui donne au pouvoir toutes ces qualités d'immanence, c'est l'irréductibilité de la liberté, qui est en même temps la condition de son fonctionnement. Étrangement, ce qui définit le pouvoir n'est pas sa toute-puissance, mais ce paradoxe qui découle de son rapport à la liberté. Partant de ce paradoxe, Foucault libère le pouvoir de sa représentation limitée à la loi et au souverain et en fait plus qu'une forme juridique ou une capacité institutionnelle, mais un mode d'action sur l'action d'autrui. Le pouvoir est une question de gouvernement. De ce point de vue, ce que Foucault banalise, ce n'est pas de penser l'État, mais de penser l'État selon une forme juridique (qu'est-ce qui rend l'État légitime ?) ou un modèle institutionnel (qu'est-ce que l'État ?).⁴ Son analyse du pouvoir est aussi un appel à renverser le privilège théorique de la souveraineté : « *Au fond, malgré les différences d'époques et d'objectifs, la représentation du pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi.* »⁵

On sait avec quel enthousiasme Deleuze a accueilli l'appel de Foucault, non seulement en raison de ses implications pour la théorie moderne de la souveraineté, mais aussi pour la compréhension gauchiste du pouvoir et de la lutte : Pour la première fois peut-être depuis Marx, une certaine complicité étatique semble enfin brisée.⁶ Deleuze est sans aucun doute d'accord avec Foucault, qui affirme que l'État n'a jamais vraiment eu « *d'unité, d'individualité ou de stricte fonctionnalité* »⁷ comme on l'a prétendu.⁸ En effet, lui aussi explique l'État ou la souveraineté par un certain paradoxe.

³ « Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti » in *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, p. 283.

⁴ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 223.

⁵ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 117.

⁶ Deleuze, *Foucault*, p. 38.

⁷ Foucault, « La gouvernementalité », p. 656.

⁸ Voir Deleuze et Parnet, *Dialogues*, p. 174: « *Mais comment une machine de guerre, dans n'importe quel domaine, deviendrait-elle moderne, et comment conjurerait-elle ses propres dangers fascistes, face aux dangers totalitaires de l'État, ses propres dangers de destruction face à la conservation de l'État? D'une certaine manière, c'est tout simple, ça se fait tout seul, et tous les jours. L'erreur serait*

Dans la mesure où il pose les lignes de fuite comme le dehors irréductible de toutes les formations sociales, Deleuze identifie l'essence de la souveraineté comme capture, et l'essence de la capture comme création même de ce qui est à capturer. À cet égard, la capture s'effectivement présuppose elle-même, mais il est intéressant de noter que, précisément pour cette raison, l'appareil de capture ne peut jamais se protéger et se cacher des forces qui viennent du dehors. Il ne peut ni contrôler ni déterminer les flux. Il ne peut que fonctionner comme « *un convertisseur, un oscillateur, un distributeur molaire* »⁹ qui segmente les flux, puisqu'il doit se conformer aux lignes de fuite. Le milieu d'intériorité que l'État dessine en se présupposant lui-même est en fait toujours un dehors capturé. La capture s'explique ainsi non pas en dépit de son apparence « *toujours comme déjà faite et se présupposant* »¹⁰ mais précisément à cause d'elle, non pas par sa puissance mais par son impuissance, non pas par sa possibilité mais par son paradoxe.

Cependant, comme on peut le constater, ce paradoxe ne conduit pas Deleuze à banaliser le concept de souveraineté ou d'État. En effet, loin de remettre en cause l'importance de l'État comme objet d'analyse, Deleuze approfondit son analyse de l'État à travers ce paradoxe. Foucault et Deleuze, profondément attachés à la pensée d'immanence et de multiplicité, problématisent tous deux la manière traditionnelle de représenter l'État, mais ils le font de manière différente. Comme le dit Deleuze dans sa lettre, à cet égard aussi, on peut soupçonner qu'il y a plus qu'une différence terminologique entre eux. Afin de transformer ces soupçons en questions et d'explorer les réponses possibles, nous pouvons tout d'abord établir une comparaison entre Deleuze et Agamben, qui réassocie le concept de biopolitique de Foucault à la souveraineté. En effet, ces deux penseurs font de la souveraineté, qu'ils expliquent par un paradoxe, une figure importante de leurs projets. C'est pourtant là que commence leur divergence.

de dire: il y a un État globalisant, maître de ses plans et tendant ses pièges; et puis, une force de résistance qui va épouser la forme de l'État, quitte à nous trahir, ou bien qui va tomber dans les luttes locales partielles ou spontanées, quitte à être chaque fois étouffées et battues. L'État le plus centralisé n'est pas du tout maître de ses plans, lui aussi est expérimentateur, il fait des injections, il n'arrive pas à prévoir quoi que ce soit. »

⁹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 277.

¹⁰ *Ibid.*, p. 532.

1.1. Le retour du problème de la souveraineté

On peut dire que le diagnostic d'une structure de l'État/souveraineté inscrite dans la métaphysique occidentale a ouvert de nouveaux champs de réflexion dans la philosophie contemporaine. Grâce à ce parallélisme entre l'État et la pensée, d'une part, la critique de l'État peut ouvrir la voie à une transformation qui renouvelle le sens de la pensée ; d'autre part, la critique de la philosophie occidentale peut nous permettre d'envisager sous un jour nouveau l'État comme l'une des questions politiques fondamentales. Après avoir traversé une série de moments politiques et philosophiques, la critique de la coopération entre l'État et la pensée semble avoir finalement atteint une clarté de vision qui lui permet de former sa propre histoire.¹¹ Mais il est également difficile de dire que cette critique a complètement traversé le champ de problèmes qu'elle a ouvert. Pour cette seule raison, il est peut-être impossible de cartographier ce champ critique dans la philosophie contemporaine.

Néanmoins, à l'intérieur de ce champ, on peut discerner un certain point d'appui où l'intérêt pour le problème de l'État/souveraineté s'ouvre à sa reconstruction philosophique, et cette reconstruction s'ouvre à son tour directement au renouvellement des conditions de formation de la politique. En d'autres termes, on peut parler d'une certaine tendance à articuler la critique de l'État/souveraineté avec une transformation du sens non seulement de l'État mais aussi de la politique. Cette tendance devient encore plus évidente lorsqu'on suit les connexions entre des penseurs contemporains tels qu'Althusser, Foucault, Deleuze et Guattari, Negri et Agamben.¹² Bien entendu, les liens que l'on peut établir entre ces penseurs varient en fonction du problème ou du penseur sur lequel on se concentre, ou plus précisément

¹¹ Par exemple, Giorgio Agamben, qui soutient que le paradigme de la souveraineté est hérité d'Aristote dans la philosophie occidentale et que le couple potentiel/actuel fournit un modèle de la construction de l'être comme souverain, cite dans *Homo Sacer* Spinoza, Schelling, Nietzsche et Heidegger parmi les tentatives, peu nombreuses mais importantes, de penser l'être au-delà du principe de souveraineté. Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilene Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 54. La liste de Deleuze sera sans doute beaucoup plus longue, et l'on peut prédire que Spinoza, Marx et Nietzsche y occuperont les places les plus privilégiées.

¹² Il peut sembler contradictoire d'inclure dans ce camp Foucault, dont nous venons de souligner qu'il tend à éliminer l'État en tant qu'objet d'analyse privilégié. Mais cette contradiction n'est qu'apparente, car on pourrait très bien soutenir que l'analyse du pouvoir au lieu de l'État chez Foucault contribue en fait à une reconstruction philosophique de l'État, plutôt qu'elle ne l'entrave. Comme nous l'avons déjà souligné, le problème de Foucault n'est pas simplement de remplacer l'analyse de l'État par la microphysique du pouvoir. Il propose plutôt d'analyser l'État comme étant immanent à la microphysique du pouvoir - d'une manière qui évite à la fois de miniaturiser l'État et de magnifier les micro-pouvoirs. Voir Deleuze, *Foucault*, p. 95.

de la manière dont on construit le problème. Dès lors que l'on place l'État au centre de la pensée de Deleuze ou, inversement, que l'on place Deleuze au centre de la critique de l'État, on définit inévitablement d'une certaine manière le champ des connexions possibles du problème de l'État.

Lorsque Deleuze (et Guattari), notamment dans *Mille plateaux*, propose de libérer la pensée du modèle étatique qui lui impose la forme d'intériorité, c'est-à-dire de se débarrasser de l'État pendant que on y pense, il fait de la libération de l'État un projet à la fois philosophique et politique.¹³ D'un point de vue philosophique, Deleuze réalise ce projet de manière très cohérente, en l'étendant à la quasi-totalité de son œuvre. Parmi d'autres penseurs, on peut constater qu'Agamben en particulier tente de faire quelque chose de similaire, à la fois en traitant la souveraineté comme un « problème » en soi et en le transposant dans ses présupposés philosophiques.¹⁴ On peut mettre cela en relation avec le fait que les deux penseurs, allant dans une direction différente de celle de Foucault, définissent la souveraineté comme un « paradoxe » avant tout.

Jusqu'à présent, nous avons dû nous attarder à plusieurs reprises sur les fondements philosophiques des différences entre Foucault et Deleuze. Il n'a jamais été possible de distinguer facilement les positions de ces deux penseurs. En revanche, la position d'Agamben vis-à-vis de Foucault est très claire. Le point de départ d'Agamben est clairement la définition de Foucault du pouvoir d'État « *comme forme de pouvoir à la fois individualisante et totalisatrice* »¹⁵ - malgré toutes les différences entre la gouvernementalité et la souveraineté. Foucault va même jusqu'à décrire l'État occidental moderne comme la forme la plus compétente de combinaison de techniques individualisantes et de procédures totalisatrices au sein d'une même structure politique. Néanmoins, Agamben estime que Foucault n'éclaire pas suffisamment l'intersection entre ces techniques et ces processus. C'est précisément à

¹³ Cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 464 : « *La pensée serait par elle-même déjà conforme à un modèle qu'elle emprunterait à l'appareil d'État, et qui lui fixerait des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes, tout un organon. Il y aurait donc une image de la pensée qui recouvrirait toute la pensée...* »

¹⁴ La trilogie de Negri et Hardt, qui aborde le problème de la souveraineté de manière multiforme, repose certes sur une telle tentative, mais elle met l'accent sur les conséquences de cette tentative pour les conditions de formation de la politique en général et du marxisme en particulier. Les sources philosophiques de la relation que les auteurs établissent entre la souveraineté moderne et la modernité, la souveraineté globale et la postmodernité doivent être recherchées dans le spinozisme de Negri et dans des ouvrages connexes.

¹⁵ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 226.

cet égard qu'il positionne son propre projet dans *Homo Sacer*, à la fois à l'intérieur et au-delà du celui de Foucault.¹⁶ Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Foucault, à travers la discipline des corps et la gestion des populations, ni l'État ne s'est ensuite gouvernementalisé, ni les relations de pouvoir ne sont devenues de plus en plus étatisées. Selon Agamben, la création d'un corps biopolitique est toujours déjà le premier acte du pouvoir souverain. Le paradoxe de la souveraineté découle précisément du « bios » lui-même en tant qu'extériorité qu'il doit intérioriser.

L'affinité dans la manière dont Agamben et Deleuze problématisent la souveraineté peut être discernée dès le premier coup d'œil. Pour Deleuze, comme pour Agamben, le rapport entre les techniques d'individuation et les procédures totalisatrices chez Foucault reste obscur, du moins jusqu'à *La volonté de savoir*.¹⁷ Tous deux résolvent ce problème hérité de Foucault avant même qu'il ne se pose, en proposant une explication paradoxale du concept de souveraineté dans leurs propres projets. La vie chez Agamben et les lignes de fuite chez Deleuze (le champ des micro-relations ou des micro-dispositifs chez Foucault) sont présentées comme l'explication du mouvement paradoxal de la souveraineté. La théorie politique traditionnelle postule que la souveraineté est ce qui se pose elle-même. En réponse à cela, Agamben et Deleuze, contrairement à Foucault, ne critiquent pas cette définition de la souveraineté comme un fondement qui devrait être abandonné ou banalisé parce qu'il est inadéquat sur le plan théorique ou politique. Ils transforment tous les deux la critique de la manière dont la souveraineté est représentée en une

¹⁶ Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p. 14 : « La présente recherche concerne ce point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir. L'un des résultats auxquels elle est parvenue est précisément le constat que les deux analyses ne peuvent être séparées, et que l'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire - quoique occulté - du pouvoir souverain. On peut dire en fait que la production d'un corps biopolitique est l'acte original du pouvoir souverain. En ce sens, la biopolitique est au moins aussi ancienne que l'exception souveraine. »

¹⁷ Cf. Deleuze, « Désir et Plaisir », p. 113 : « Une première question pour moi, c'était la nature de la micro-analyse que Michel établissait dès S et P. Entre « micro » et « macro », la différence n'était évidemment pas de taille, au sens où les microdispositifs auraient concerné des petits groupes (la famille n'a pas moins d'extension que tout autre formation). Il ne s'agit pas non plus d'un dualisme extrinsèque, puisqu'il y a des micro-dispositifs immanents à l'appareil d'État, et que des segments d'appareil d'État pénètrent aussi les microdispositifs – immanence complète des deux dimensions. Faut-il comprendre, alors, que la différence est d'échelle ? Une page de VS (132) récuse explicitement cette interprétation. Mais cette page semble renvoyer le macro au modèle stratégique, et le micro, au modèle tactique. Ce qui me gêne ; puisque les micro-dispositifs me semblent bien chez Michel avoir toute une dimension stratégique (surtout si l'on tient compte de ce diagramme dont ils sont inséparables). Une autre direction serait celle des « rapports de force » comme déterminant le micro : et notamment interview dans la *Quinzaine*. Mais Michel, je crois, n'a pas encore développé ce point : sa conception originale des rapports de force, ce qu'il appelle rapport de force, et qui doit être un concept aussi nouveau que tout le reste. »

critique directe de la souveraineté. Ils rompent ainsi avec la théorie politique traditionnelle d'une manière différente de celle de Foucault et présentent la critique de la souveraineté comme une critique de notre actualité.

1.2. Le paradoxe de la souveraineté

Tant *la capture* qui permet Deleuze de définir l'État comme « *un seul milieu d'intériorité, c'est-à-dire une unité de composition malgré toutes les différences d'organisation et de développement des États* » que *l'exception* chez Agamben, qui constitue la structure de la souveraineté, mettent en évidence le mouvement paradoxal de la souveraineté. Ces deux définitions contrastent avec l'habitude de la philosophie politique moderne, de Bodin à Hegel, de penser la souveraineté en soi et par soi, et donc comme le pouvoir absolu et permanent. Car il ne s'agit plus de prendre en compte les paradoxes, les contradictions et les conflits qui surgissent une fois admise l'existence de la souveraineté (que ce soit comme concept ou comme existence),¹⁸ mais de penser la souveraineté elle-même comme étant déjà un paradoxe. Deleuze et Agamben refusent ainsi de réfléchir à la souveraineté à partir de la cohérence que la tradition lui donne en l'expliquant à partir de ses propres présupposés, et tentent de remettre en cause cet acte même de présupposition de soi-même. L'exception souveraine et la capture qui impliquent le mouvement de présupposition de la souveraineté elle-même, apparaissent comme un mouvement paradoxal dans la mesure où ils révèlent l'hétéronomie plutôt que l'autonomie de l'État.

Comme le souligne Agamben, le paradoxe de la souveraineté - du moins sous la forme d'un paradoxe explicite - a été formulé par Schmitt : Le souverain est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique. Le souverain est la personne que l'ordre juridique autorise à déterminer l'état d'exception et donc à suspendre la validité de l'ordre en vigueur. Ainsi, pour la même raison que le souverain est extérieur à l'ordre juridique, il lui appartient également. Par ce paradoxe, Schmitt veut démontrer que la souveraineté constitue le principe de l'ordre juridique. Ce paradoxe confirme le souverain comme le pouvoir hors la loi mais non illégal : Le

¹⁸ En fait, tout le développement de la philosophie politique moderne peut être attribué à l'effort d'élimination des paradoxes et des contradictions qui menacent l'absolu et la permanence de la souveraineté.

seuil de l'ordre juridique est la souveraineté. Mais pour cette même raison, la souveraineté est la condition de possibilité de l'ordre juridique :

« Dans sa forme absolue, le cas d'exception se présente dès lors qu'il faut que soit préalablement créée la situation où des propositions de droit peuvent entrer en vigueur. Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, où elle pourra s'appliquer conformément aux réalités existantes et qu'elle soumet à sa réglementation normative. La norme a besoin d'un milieu homogène. Cette normalité de fait n'est pas un simple « préalable externe » que le juriste puisse ignorer ; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente. Il n'existe pas de norme qu'on puisse appliquer à un chaos. Il faut que l'ordre soit établi pour que l'ordre juridique ait un sens. Il faut qu'une situation normale se crée, et celui-là est souverain qui décide définitivement si cette situation normale existe réellement. »¹⁹

Pour les besoins de Schmitt, il suffit de définir l'état d'exception comme la création et la mise à disposition par le souverain de la situation dont la loi a besoin pour sa validité. Schmitt limite ainsi le pouvoir explicatif du paradoxe de la souveraineté. Il se contente d'affirmer le paradoxe découlant du fait que le souverain est à la fois dans et hors de l'ordre juridique comme sa raison d'être. C'est dans ce paradoxe que réside le sens de l'autorité étatique. Agamben, quant à lui, approfondit le paradoxe de la souveraineté en soulignant que l'exception souveraine est la structure formelle originelle de toute relation juridique, et non la décision d'un sujet supérieur ou d'un pouvoir hors la loi. Agamben place l'état d'exception - le forme paradoxale de relation dans laquelle quelque chose n'est inclus que par son exclusion, telle que définie par Schmitt - entre la loi et la vie plutôt qu'entre le souverain et l'ordre juridique :

« La structure « souveraine » de la loi, sa « force » particulière et originale, revêt la forme d'un état d'exception dans lequel le fait et le droit ne se distinguent pas (et doivent pourtant être décidés). La vie, qui est ainsi obligée, impliquée dans la sphère du droit, ne peut l'être en dernière instance qu'à travers la présupposition de son exclusion inclusive, et donc uniquement dans une exceptio. Il existe une figure-limite de la vie, un seuil où celle-ci est, dans le

¹⁹ Carl Schmitt, *Théologie Politique* 1922, 1969, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions Gallimard, 1988, p. 23.

même temps, à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique, et ce seuil est le lieu de la souveraineté. »²⁰

Schmitt voulait que l'on pense le paradoxe de la souveraineté - en le prenant comme sa raison d'être - comme quelque chose qui provient de la souveraineté elle-même et qui appartient à sa propre nature. Selon lui, il est déjà impossible de parler de souveraineté si elle n'est pas à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique, c'est-à-dire si elle est privée du droit de changer ou suspendre les lois selon les exigences d'une certaine situation et temps ou selon les besoins du peuple ou si elle ne peut exercer ce droit qu'avec la permission d'autrui. À cet égard, Schmitt, malgré la nouveauté du concept d'exception, ne s'est pas éloigné de la tradition d'explication de la souveraineté en soi et par soi.²¹ Cependant, selon Agamben, le paradoxe de la souveraineté provient avant tout de la vie en tant qu'extériorité dont elle a besoin et qu'elle doit intérioriser pour régner. En d'autres termes, si la structure de la souveraineté prend la forme paradoxale de l'exception, c'est-à-dire d'une exclusion inclusive, c'est parce que le droit doit extraire son champ de référence de l'intérieur de la vie elle-même.

« Puisqu'il n'existe aucune norme qui soit applicable au chaos », celui-ci doit être d'abord inclus dans l'ordre à travers la création d'une zone d'indifférence entre l'extérieur et l'intérieur, le chaos et la situation normale : c'est-à-dire à travers l'état d'exception. Pour se référer à quelque chose, en effet, une norme doit présupposer ce qui est en dehors de la relation (le hors relation), et néanmoins, établir de cette manière une relation avec lui. »²²

En fait, Agamben continue ici à suivre Schmitt, qui dit qu'il n'y a pas de normes applicables au chaos, que c'est le souverain qui décide si la situation normale dont le droit a besoin pour sa validité existe ou non. Mais c'est précisément parce qu'il va jusqu'au bout de la pensée de Schmitt qu'il est en mesure de définir le paradoxe d'une manière nouvelle : La vie est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique.²³ Ce paradoxe apparaît chez Agamben à la fois comme la cause et

²⁰ Agamben, *Homo Sacer*, p. 35.

²¹ Cf. Schmitt, *Théologie Politique*, p. 17-18.

²² Agamben, *Homo Sacer*, p. 27.

²³ La vie sacrée, qu'Agamben définit comme le paradigme de la politisation de la vie, est une inclusion qui résulte d'une double exclusion : « On dira souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans

l'effet du mouvement paradoxal de la souveraineté sous la forme de l'exclusion inclusive.

Du point de vue de la cause, si le droit se présuppose lui-même, s'il établit le champ de référence avec lequel il doit se rapporter et les conditions de sa relation avec ce champ, ce n'est pas en raison de son pouvoir d'autodétermination, mais plutôt parce qu'il doit se maintenir dans une relation constante avec l'extériorité. Selon Agamben, la vie est l'extériorité que le droit doit inscrire en lui-même, sans laquelle il ne peut exister. Le droit existe toujours avec ce qu'il peut contenir et ce qu'il peut saisir. Du point de vue de l'effet, le droit ne peut saisir que par l'exclusion inclusive (l'exception souveraine), il reproduit sans cesse le paradoxe qui caractérise ce mouvement. De même que le paradoxe renvoie à une insolubilité qui se reproduit sans cesse, la structure de souveraineté inscrite dans le droit renvoie à la répétition d'une impossibilité originelle. Ainsi, la condition d'impossibilité de la souveraineté peut aussi apparaître comme sa condition de possibilité et vice versa.

Cette indiscernabilité de la cause et de l'effet peut être le point le plus favorable pour réfléchir à la signification ultime du paradoxe de la souveraineté chez Agamben. Lorsque Agamben parle du mouvement paradoxal de la souveraineté, même lorsqu'il indique que la vie détermine une limite/un seuil pour la souveraineté comme source de ce mouvement, nous parle-t-il vraiment du pouvoir irréductible de la vie (l'indécidabilité) ou du pouvoir spécifique de la souveraineté (décider de l'indécidable) ?²⁴ En d'autres termes, si l'acte fondamental de la souveraineté est de décider du seuil d'indétermination entre la vie et la loi, cette indétermination/indécidabilité n'est-elle qu'un présupposé que la souveraineté pose elle-même pour se créer un champ de référence, et en ce sens un signe de son pouvoir spécifique, ou, au-delà, est-elle l'expression de l'impuissance fondamentale de la souveraineté face à l'irréductibilité absolue de la vie ?

Bien entendu, il ne s'agit pas de penser ces deux questions, que nous avons confrontées par souci d'emphase, comme des alternatives qui s'écartent l'une de

commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice; et sacrée, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie qui a été capturée dans cette sphère. » Ibid., p. 93.

²⁴ Voir *Ibid.*, p. 35 : « La décision souveraine trace et renouvelle chaque fois ce seuil d'indifférence entre l'extérieur et l'intérieur, l'exclusion et l'inclusion, le *nomos* et la *phusis*, à l'intérieur duquel la vie est originellement excipée dans le droit. Sa décision est la position d'un indécidable. »

l'autre. Cependant, dans la mesure où Agamben se concentre sur ce que signifie penser l'existence selon le principe de souveraineté - à partir du couple potentiel/actuel d'Aristote - dans la suite de son analyse, il s'éloigne de plus en plus de la possibilité de penser ces deux questions ensemble. Ainsi la vie ne peut être analysée que comme la vie nue, c'est-à-dire comme incluse par l'exclusion et donc comme l'exception à la souveraineté. Si le paradoxe de la souveraineté tient au fait qu'elle doit inclure la vie, il ne fonctionne finalement que comme principe d'intelligibilité de l'être spécifique et de l'autonomie de la souveraineté. En d'autres termes, en désignant l'exception comme le mouvement paradoxal de la souveraineté, Agamben indique une extériorité avec laquelle la souveraineté doit être en relation constante, mais il ne va pas jusqu'à donner à cette extériorité un sens indépendant de raison d'être de la souveraineté. A cet égard, le diagnostic du paradoxe interrompt la tradition moderne de la souveraineté et permet une sorte de critique immanente de la souveraineté ; cependant, dans la mesure où cette critique immanente ne réfléchit pas à l'extériorité qu'elle révèle en et par elle-même, elle finit par affirmer la souveraineté du point de vue de son pouvoir.

Ce mouvement paradoxal de la souveraineté à se présupposer elle-même, à poser ses propres conditions, a sans doute été le mieux rationalisé par Hegel. A cet égard, on peut trouver dans la pensée de Hegel un certain nombre d'éléments qui peuvent être comparés à la définition de la souveraineté d'Agamben et de Deleuze.

Rappelons que lorsque Hegel dit que l'État doit être considéré comme une Idée, il n'entend pas penser l'État en termes d'incarnation dans les États ou les institutions particulières, mais comme un concept pour lui-même, c'est-à-dire comme autodéterminant. Il a présenté l'Idée, en tant qu'unité du concept (universel) et de l'existence (particulière), non pas comme un concept abstrait et vide, mais comme la réalité effective (*Wirklichkeit*) qui ne peut être réduite à l'existence concrète. En tant que réalité effective dans laquelle l'unité de l'universel et du particulier est incarnée,

« Cet organisme [l'État] est le développement de l'Idée en toutes ses différences et en leur réalité objectivité. Ces aspects divers sont les divers pouvoirs et leurs fonctions ou activités grâce auxquelles l'universel se produit continuellement, et, comme ils sont déterminés par la nature du concept, d'une manière

*nécessaire, et se conserve, car en même temps l'universel est posé avant sa production. »*²⁵

Chez Hegel, l'actualisation de l'idée d'Etat, c'est-à-dire l'intégration du concept avec sa existence, a nécessité tout un développement historique depuis le monde grec ancien jusqu'à la modernité. Mais dans la mesure où le présupposé de ce développement est à nouveau l'idée de l'État, c'est-à-dire le développement de soi du concept, ce développement - même s'il est incomplet - semble avoir déjà eu lieu au tout début. Hegel exprime ce développement paradoxal de la manière suivante : L'État comme concept « *est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l]'a pour commencement, et n'est effectif que par l'exécution et son terme.* »²⁶

En conséquence de ce développement paradoxal, les incompatibilités et les conflits entre le concept et l'existence sont considérés chez Hegel à la fois comme la cause et le résultat du développement de l'Idée dans ses différences, c'est-à-dire du processus dialectique du devenir. Rien n'est extérieur à la l'Idée en tant que contradiction qui se pose elle-même ou unité négative, ou il n'y a pas du dehors de l'Idée. En d'autres termes, chez Hegel, l'État ne permet aucune extériorité, puisqu'il est à la fois la cause des contradictions dont il est la résolution et le résultat. L'Idée contient en elle-même les moments de son existence. Si l'absolu et l'autonomie de la souveraineté ont un sens chez Hegel, il faut le chercher précisément là, dans sa structure contradictoire qui se réaffirme lorsqu'elle est nie. On peut donc dire que la dialectique hégélienne donne un sens très spécifique au paradoxe de la souveraineté : La souveraineté est la contradiction qui se présuppose elle-même. En tant qu'incarnation de la contradiction, l'État n'est pas une unité identique à soi sans médiation, mais la reproduction constante de l'unité négative de la particularité et de l'universalité. Toute contradiction entre particularité et universalité présuppose la souveraineté, et la souveraineté cette contradiction. Ainsi, l'organisation de l'État chez Hegel se présente comme fonctionnement dialectique dans laquelle les pôles opposés de l'Idée sous la forme de la particularité et de l'universalité, lorsqu'ils s'affirment, se réaffirment aussi mutuellement. Ce paradoxe de la souveraineté

²⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan, Paris, Editions Gallimard, 1940, § 269. p. 283-284.

²⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 71.

découle de la contradiction en tant que négativité donnant lieu à un contenu positif et du pouvoir de synthèse (d'identification) de la contradiction.

C'est peut-être là qu'Agamben et Deleuze commencent à remettre en question la structure présuppositionnelle de la souveraineté. Cette structure paradoxale possède-t-elle réellement le pouvoir de synthèse comme chez Hegel ?

Le principe et l'objectif de la souveraineté elle-même peuvent, bien sûr, être une telle synthèse. En effet, chez Agamben, l'exception, en tant que structure originelle de la souveraineté, n'implique jamais une dissociation absolue avec ce qui est exclu ; en fait, l'exclusion émerge en fonction de l'inclusion. Mais il est également clair qu'Agamben n'amène jamais l'impossibilité de non-relation à une synthèse rationnelle et donc nécessaire comme chez Hegel. Au contraire, il présente l'exclusion inclusive, c'est-à-dire l'ambiguïté entre le pouvoir et le droit, la violence et la loi, comme la structure fondamentale de la violence souveraine. À cet égard, la théorie de l'exception d'Agamben peut également être considérée comme la critique immanente de la synthèse comme proposée par Hegel. Du point de vue d'Agamben, le fonctionnement dialectique dans lequel le négatif donne lieu à un contenu positif et dans lequel la contradiction entre universalité et particularité est la condition de leur unité, comme l'imaginait Hegel, ne peut être possible que dans l'état normal des choses, à savoir dans un ordre juridique en vigueur, mais cet état normal ne peut être fondé que sur la décision du souverain. Pour le dire autrement, les relations entre l'extérieur et l'intérieur, l'exclusion et l'inclusion, la particularité et l'universalité, le fait et le droit peuvent présenter une structure dialectique, mais cette distribution et organisation dialectique des choses ne peut être révélée que par la décision du souverain, et non par l'idée de l'État comme chez Hegel. En effet, la décision du souverain ne consiste pas à distinguer entre l'extérieur et l'intérieur, le fait et le droit, mais plus fondamentalement à déterminer la « relation » même entre le fait et le droit. Du point de vue d'Agamben, l'idée comme l'intériorité absolue sans extériorité chez Hegel est en fait établie par la capture de l'extérieur par le souverain.

De même, chez Deleuze, la capture comme essence intérieure de la souveraineté, tout en ressemblant à première vue au mouvement paradoxal de la dialectique hégélienne, s'en distingue de manière décisive en assumant une

extériorité irréductible. Par conséquent, chez Deleuze comme chez Agamben, le mouvement paradoxal n'implique jamais une synthèse décisive. Cependant, à la différence d'Agamben, celle-ci n'est pas fondée sur le pouvoir intrinsèque du souverain, mais sur le fait que la souveraineté est constamment menacée par l'extériorité absolue. Dès lors, Deleuze donne au paradoxe de la souveraineté un sens différent de celui de Hegel et d'Agamben.

1.3. L'élément paradoxal : le dehors

« [...] l'État n'a qu'un seul milieu d'intériorité, c'est-à-dire une unité de composition, malgré toutes les différences d'organisation et de développement des États. ...si l'on appelle 'capture' cette essence intérieure ou cette unité de l'État, nous devons dire que les mots de " capture magique " décrivent bien la situation, puisqu'elle apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant. »

27

La définition de l'État ou de la souveraineté politique donnée par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* met l'accent sur la capture comme paradigme de l'État. Ce n'est que par la capture que le milieu d'intériorité de l'État est créé. Comme le souligne Agamben, la souveraineté ne règne que sur ce qu'elle peut intérioriser. Si la capture en tant qu'intériorisation apparaît toujours « comme déjà faite et se présupposant », c'est parce que la capture crée elle-même ce qu'il capture. Le mécanisme de la capture fait partie intégrante de ce qu'elle capture dès le départ.²⁸ C'est d'ailleurs le seul aspect de la philosophie politique de Hegel avec lequel Deleuze et Guattari sont d'accord : Puisque l'État doit son unité intérieure, son milieu d'intériorité, précisément à la capture, c'est-à-dire puisqu'il pose lui-même ses propres présupposés, il contient en lui, comme le dit Hegel, les moments essentiels de son existence. Mais ces moments essentiels ne sont pas la particularité et

²⁷ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 532.

²⁸ *Ibid.*, p. 557. De plus, comme ce mécanisme n'est pas perçu, les explications sur l'origine de l'État sont toujours tautologiques : « [La capture] apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant ; mais comment l'expliquer dès lors, si elle ne se rapporte à aucune cause assignable distincte ? C'est pourquoi les thèses sur l'origine de l'État sont toujours tautologiques. Tantôt l'on invoque des facteurs exogènes, liés à la guerre et à la machine de guerre ; tantôt des facteurs endogènes, qui feraient naître la propriété privée, la monnaie, etc. ; tantôt enfin des facteurs spécifiques qui détermineraient la formation de « fonctions publiques » [...] Mais [ces thèses] supposent ce qui est en question [...] la propriété privée suppose une propriété publique d'État, elle coule à travers ses mailles ; et la monnaie suppose l'impôt. Et l'on voit plus mal encore comment des fonctions publiques pourraient préexister à l'État qu'elles impliquent. » Voir p. 532.

l'universalité comme chez Hegel, mais le pouvoir/la violence et le droit/la loi : pôles de pouvoir de lier et celui d'organiser. La capture, en tant que violence structurelle propre au souverain, présuppose et pose la coexistence de ces deux pôles :

« Mais, justement, la police d'Etat ou violence de droit ... consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture. C'est une violence structurelle, incorporée, qui s'oppose à toutes les violences directes. ... Le surcodage d'Etat, c'est précisément cette violence structurelle qui définit le droit ... Il y a violence de droit chaque fois que la violence contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, ... chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture. ... la violence de droit ou d'Etat semble toujours se présupposer, puisqu'elle préexiste à son propre exercice : l'État peut alors dire que la violence est « originelle », simple phénomène de nature, et qu'il n'en est pas responsable, lui qui n'exerce la violence que contre les violents ... »²⁹

Nous pouvons immédiatement reconnaître la ressemblance entre la violence structurelle de capture et l'idée de Hegel. Tout comme l'idée de Hegel, la capture se présuppose elle-même, elle préexiste sa réalisation. A cet égard, l'analyse de Deleuze, comme celle d'Agamben, révèle la violence cachée sous l'idée hégélienne. Mais l'analyse de Deleuze ne s'arrête pas là. Chez Agamben, la critique de la synthèse hégélienne, à la fois présupposée et posée par le mouvement paradoxal de la souveraineté, montrait comment le dehors, c'est-à-dire la vie, était menacé par la souveraineté. Mais chez Deleuze, cette critique sert aussi à révéler la fragilité structurelle de la souveraineté, ou plutôt à définir la souveraineté par son impuissance plutôt que par son pouvoir absolu.

De ce point de vue, l'analyse de Deleuze va dans le sens inverse de celle de Hegel. Hegel veut affirmer l'État comme l'intériorité ou l'identité absolue, fondé sur le pouvoir synthétisant de la contradiction, sur le pouvoir de maintenir les contraires dans l'unité. Deleuze, en revanche, relativise l'intériorité de l'État en supposant non pas une extériorité relative qui présuppose toujours une certaine intériorité, mais plutôt une extériorité absolue qui est constamment extérieur même à lui-même, c'est-à-dire qui s'étend constamment vers l'extérieur au lieu d'être déterminé de

²⁹ p. 559- 60.

l'extérieur. C'est sur cette base qu'il oppose l'État, la forme de l'intériorité, à la machine de guerre, la forme de l'extériorité :

« La forme-Etat, comme forme d'intériorité, a une tendance à se reproduire, identique à soi à travers ses variations, aisément reconnaissable dans les limites de ses pôles, s'adressant toujours à la reconnaissance publique (il n'y a pas d'Etat masqué). Mais la forme d'extériorité de la machine de guerre fait qu'elle n'existe que dans ses propres métamorphoses. »³⁰

Le cœur de l'analyse de l'État par Deleuze est le rapport entre la forme d'intériorité et la forme d'extériorité. Mais comment peut-on encore parler d'une telle extériorité absolue si la capture crée aussi la chose à capturer, si elle contribue elle-même à sa formation ? Ou, inversement, si la forme d'intériorité et la forme d'extériorité ne se confondent jamais l'un avec l'autre, comment ne pas penser la forme d'extériorité comme intériorité alternative ? Ces deux questions peuvent également être ramenées à une seule : Comment s'assurer que dans les deux cas on ne retombe pas dans le piège de la dialectique hégélienne ? Nous nous sommes déjà attardés sur la réponse de *Mille plateaux* à cette question et sur son caractère anti-dialectique : *« Ce n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans un champ perpétuel d'interaction, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité. »³¹*

Si l'on considère ce champ d'interaction du point de vue de l'État, comme le souligne Agamben, l'État doit entretenir une relation avec le dehors et ne peut être considéré en dehors de cette relation. À cet égard, la capture est le paradigme de l'intériorisation du dehors: Par la capture, l'État s'inscrit dans la structure des choses à capturer, de sorte que le mécanisme de la capture devient un aspect intrinsèque, naturel et objectif des états de choses. Dans la mesure où son principe est l'intériorisation du dehors, de sorte que le négatif donne lieu à un contenu positif, l'État semble effectivement présenter un caractère dialectique. Mais dans la mesure où cette intériorisation n'implique pas une synthèse décisive, comme chez Hegel, il sera anti-dialectique. C'est ici que le paradoxe de la souveraineté apparaît chez Deleuze. La capture n'est jamais une synthèse décisive, car au moment où il crée ce

³⁰ p. 446.

³¹ *Ibid.*

qu'il capture, il provoque aussi la formation des processus et des flux qui n'ont pas encore été capturées: L'État ne peut surcoder les flux sans donner naissance à des flux non codées qui lui échappent.³² Ici aussi, Deleuze prend le contre-pied de Hegel. Chez Deleuze, la synthèse ultime est impossible parce que quelque chose échappe toujours. L'État, ou appareil de capture, peut s'appropriier les flux, les interrompre, les canaliser, leur assigner des directions et des chemins, s'y inscrire, mais il ne peut jamais les contrôler ou les déterminer. Même l'État le plus souverain ne peut gérer que les dispositifs qui surcodent les flux, et non les flux eux-mêmes.

Les différences entre l'analyse du pouvoir de Foucault et la formulation de l'appareil de capture de Deleuze ne sont pas seulement terminologiques, car ce mouvement paradoxal de la capture, comme les lignes de fuite, n'a pas d'équivalent dans l'analyse de Foucault. Les dispositifs de pouvoir, chez Foucault, normalisent et disciplinent les corps et les conduits, et gérer les choses, alors que chez Deleuze, ils codent et reterritorisent toutes sortes de flux.³³ Foucault définit le pouvoir comme étant en quelque sorte constitutif, les relations de pouvoir produisent à la fois des vérités et des sujets. Mais le type de surcodage que cela implique reste implicite ou inexpliqué dans son analyse. Deleuze, quant à lui, affirme que la capture, c'est-à-dire la création d'un milieu d'intériorité, nécessite deux mouvements à la fois, le surcodage et la reterritorialisation. La souveraineté a toujours deux têtes: Ce qu'elle lie par le pouvoir, elle le régule et l'organise en même temps par le droit. Elle implique à la fois l'efficacité d'une fondation et le pouvoir de sanction d'un fondement. Elle est toujours déjà inscrite dans l'ordre des choses qu'elle normalise et discipline comme si elle en était un aspect intrinsèque, naturel et objectif.

³² p. 560.

³³ Deleuze, « Désir et Plaisir », p. 115.

DEUXIÈME CHAPITRE

LES DEUX TÊTES DE LA SOUVERAINETÉ : LE POUVOIR ET LE DROIT

Adhérant aux règles de l'immanence, Foucault critique à la fois le modèle de souveraineté fondé sur la loi et celui fondé sur la guerre parce qu'ils reposent sur une conception du pouvoir qui présuppose la négativité et l'extériorité. Le pouvoir ne repose pas sur un renoncement volontaire à la liberté, comme dans les théories du contrat. Le pouvoir n'est pas l'autorité unique et permanente, extérieure à chaque individu, à laquelle celui-ci transfère son pouvoir. Le pouvoir n'est pas extériorité sous la forme de sujet ou du objet, il ne peut être ni possédé, ni transféré. Le pouvoir ne peut être qu'exercé et n'existe que en acte. Mais, selon les mêmes règles d'immanence, le pouvoir n'est pas la violence déguisée sous des masques. La violence n'est pas, pour reprendre les termes de Foucault, l'essence cachée, la forme primordiale ou le secret immuable du pouvoir. La violence s'exerce toujours directement sur les corps ou les choses et son effet est toujours négatif. Cependant, le pouvoir n'est pas exercé directement sur les autres, mais sur les actions des autres. Il provoque, incite, facilite ou complique, étend ou limite les actions : Il dessine le champ des actions possibles. Tout cela ne signifie pas, bien sûr, que le pouvoir n'implique pas du tout le consentement et la violence, mais le consentement et la violence ne sont ni le principe ni la nature fondamentale du pouvoir. C'est précisément contre ces deux modèles de souveraineté que le postulat de la liberté est proposé par Foucault. La liberté n'est ni ce que l'on peut abandonner pour établir le pouvoir, comme dans le modèle du droit, ni ce que l'on doit saisir ou empêcher pour établir le pouvoir, comme dans le modèle de la guerre. Le pouvoir et la liberté ne s'excluent pas l'un l'autre et ne sont pas non plus mutuellement négatifs :

« Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence). »³⁴

Nous avons trouvé intrigant dès le départ que Deleuze, bien qu'il soit aussi attaché aux règles de l'immanence que Foucault, contrairement à lui, n'abandonne pas les concepts de souveraineté et d'État : est-il possible, contrairement à ce que Foucault semble prétendre, d'avoir une théorie de la souveraineté qui ne contrevienne pas aux règles de l'immanence ? La théorie des multiplicités manque-t-elle vraiment d'outils pour offrir une analyse théoriquement et pratiquement utile de la répression et de la violence ? Quelle est la place de la répression ou de la violence dans l'articulation des techniques d'individuation et des procédures totalisatrice, de la micropolitique et de la macropolitique ? A ce stade, nous pouvons enfin mettre à l'épreuve de ces questions la capture que Deleuze définit comme l'essence intérieure de l'État, impliquant le mouvement paradoxal de la souveraineté.

2.1. Critique de la représentation : la coopération entre l'État et la pensée

Chez Deleuze, ce qui rend possible la coopération entre l'État et la pensée, c'est leur point commun crucial : La souveraineté, qui surcode et reterritorialise les flux, et l'image de la pensée, qui assigne à la pensée des buts et des chemins, des canaux, des organes, reposent sur le même acte de présupposition de soi-même qu'implique la capture. Tout comme la souveraineté elle-même contribue à la création de ce qu'elle capture, l'image de la pensée qui assigne des buts et des chemins à la pensée présente ce qu'elle prétend expliquer comme sa propre explication, et donc se présuppose elle-même. Au centre de la théorie politique moderne, la représentation constitue un champ problématique fécond où l'on peut repérer simultanément la capture dans le fonctionnement de l'État et dans la pensée. La représentation n'est pas, comme on le croit souvent, un simple principe qui détermine et explique comment, combien et à

³⁴ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 238.

qui des droits préexistants doivent être attribués ; il s'agit surtout d'un fondement transcendantal qui définit la relation particulière entre le pouvoir et le droit qui guide cette attribution, légitimant ainsi toujours déjà cette attribution particulière de droits. La critique de ce fondement transcendantal est au cœur de la critique de Deleuze de l'État en tant qu'appareil de capture et de l'identité en tant qu'appareil de capture dans la pensée.

Comme on le sait, l'idée du « contrat », qui a été proposée et adoptée comme le mythe fondateur de la théorie moderne de l'État, est censée avoir apporté un changement crucial dans la conception de la politique en rationalisant l'État à la fois dans son origine et dans son fonctionnement. L'importance du contrat dans la conception « moderne » de l'État tient au fait qu'il introduit dans la pensée politique un nouveau problème de « démocratisation de l'État ». Dans la mesure où il est fondé sur le contrat, l'État en tant que pouvoir supérieur ou raisonnable acquiert une apparence démocratique, alors que la démocratie semble tirer sa valeur du transfert de droits, c'est-à-dire de la représentation.

D'une part, puisqu'elle repose sur un échange de droits entre chacun et tous ou entre chacun et le souverain, l'idée de contrat remplit la fonction d'établir et de légitimer l'État comme souverain démocratique. Ici, « chacun » est reconnu comme souverain puisqu'il est implicitement partie au contrat. D'autre part, chacun est en même temps subordonné à l'État puisqu'il lui transfère sa souveraineté par le biais du contrat. Le contrat est toujours caractérisé par cette ambivalence : Chacun est souverain, mais seulement dans la mesure où il a cédé sa souveraineté. Désormais, chacun obéit à l'État comme il s'obéit à lui-même. C'est pourquoi le contrat se distingue par le fait que la distinction entre souverain et sujet, ou gouvernant et gouverné, n'est plus un présupposé mais une conséquence posée. Le pouvoir supérieur du souverain sur ses sujets est établi a posteriori par un transfert (mythique) de droits. Le pouvoir est donc conditionné par le transfert de droits, et la souveraineté par le droit de représenter. La conception moderne de la représentation politique, qui permet et établit un tel compromis entre souveraineté et obéissance, semble avoir été inventée avec le contrat.

Mais la représentation, qui constitue l'essence du contrat, est, comme on l'a vu, caractérisée par une ambivalence : Tous s'unissent-ils pour créer de leurs propres mains le souverain en tant que pouvoir supérieure et deviennent-ils ainsi véritablement souverains ? Ou bien le souverain, en tant que pouvoir supérieure, se sépare-t-il des autres, les lie-t-il, les unit-il et les subordonne-t-il en les assujettissant sous la forme de « tous » ? Deleuze et Guattari, pour leur part, expriment ce doute comme suit : *« C'est lui [l'État] qui rend possible la distinction des gouvernants et des gouvernés. On ne voit pas comment expliquer l'État par ce qui le suppose, même en recourant à la dialectique. Il semble bien que l'État surgisse d'un coup, sous une forme impériale, et ne renvoie pas à des facteurs progressifs. »*³⁵

Dès lors que Deleuze et Guattari font de la distinction entre gouvernants et gouvernés une condition que l'État lui-même requiert, plutôt qu'une condition qui nécessite l'État, ils inversent l'image (mythique) de l'État comme étant établi par contrat. En conséquence, on ne doit pas dire que les gouvernés exigent les gouvernants, mais que les gouvernants exigent les gouvernés. Si l'État exprime la suprématie d'un pouvoir de domination et de subordination, comme cette suprématie exige toujours l'allégeance du subordonné, l'État est en fait dépendant de ceux qu'il subordonne, aussi paradoxal que cela puisse paraître.

La notion de représentation, qui a introduit dans la théorie politique moderne la condition de conciliation entre souveraineté et obéissance, apparaîtra différemment à la lumière de ce paradoxe. La représentation, comme le suggèrent les théories du contrat, implique-t-elle l'établissement d'une unité extérieure aux éléments constitutifs par leur propre fait ? Ou, au contraire, à travers la représentation, le présupposé est-il en même temps posé comme conséquence ? L'unité (consensuelle en apparence) de la souveraineté, qui semble être posée comme conséquence, est-elle en fait présupposée dès le départ ? De ce deuxième point de vue, à la suite de Deleuze et Guattari, la représentation constitue l'essence intérieure non seulement de l'État moderne, mais aussi de toutes les formes possibles d'État :

« L'État n'ait qu'un seul milieu d'intériorité, c'est-à-dire une unité de composition, malgré toutes les différences d'organisation et de développement

³⁵ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 444.

des Etats. ...si l'on appelle 'capture' cette essence intérieure ou cette unité de l'État, nous devons dire que les mots de 'capture magique' décrivent bien la situation, puisqu'elle apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant. »³⁶

Dans la mesure où la représentation peut être pensée comme capture, la capture comme essence intérieure de l'État, et l'intériorité comme forme unique de l'État, la représentation cesse d'être l'invention moderne, contrairement à la manière dont la philosophie politique la traite. Du point de vue de Deleuze et Guattari, la représentation n'est pas une dimension que l'État (comme dans le passage à l'État moderne, par exemple) s'ajoute en changeant de forme, mais constitue directement son essence intérieure. Mais quelle est cette intériorité ? Comment dessiner un milieu d'intériorité ? Que signifie penser l'État non pas comme intériorité, mais comme forme d'intériorité ?

Prendre l'intériorité comme un espace clos ou une présence séparée réservée à soi seul serait la limiter à une conception spatiale. Deleuze et Guattari, sans annuler cette implication spatiale de l'intériorité, attirent plutôt notre attention sur la formation d'un tel milieu, sur un mode de mouvement et de distribution qui le rend possible, lorsqu'ils proposent de comprendre le milieu d'intériorité par le biais de la capture. Selon eux, l'intériorité ne peut exister que par la capture. La capture crée le milieu d'intériorité en s'appropriant les forces du dehors : L'État « *ne règne que sur ce qu'[il] est capable d'intérioriser, de s'approprier localement.* »³⁷ C'est ce qui donne à l'État l'apparence d'être « *déjà faite et toujours se présupposant* », comme s'il s'agissait d'un mouvement temporel paradoxal. Car la présupposition annonce en fait qu'un mouvement appropriatif est en vigueur. La présupposition est d'abord inséparable d'une attente de ce qui sera finalement réalisé. C'est l'appropriation de ce qui est ou de ce qui sera par ce qui « devrait être ». Cela n'est possible qu'en présentant ce que l'on pose comme toujours déjà présupposé. Le milieu d'intériorité se forme dans cette circularité de l'appropriation.

L'appropriation ne peut être séparée de la création du milieu d'intériorité, car, comme nous l'avons déjà souligné, elle crée ce qu'elle s'approprie : « *le mécanisme de capture fait déjà partie de la constitution de l'ensemble sur lequel la capture*

³⁶ *Ibid.*, p. 532.

³⁷ p. 445.

s'effectue. »³⁸ Ce qui est capturé est donc constamment recréé dans et par l'acte de capture lui-même. Ce qui est capturé ne préexiste pas la capture. Tout comme les gouvernés ne préexistent pas l'établissement du gouvernement. En fait, le présupposé est la conséquence déjà réalisé. C'est précisément ainsi que l'État parvient à présenter « ce qui est » comme « ce qui doit être » ou, inversement, « ce qui doit être » comme « ce qui est ». Ce qui doit être a déjà été réalisé ; c'est pourquoi l'État apparaît toujours comme déjà faite. Ce qui a été réalisé est ce qui doit être ; c'est pourquoi l'État semble toujours se présupposer lui-même. L'État en tant qu'appareil de capture est cette forme cyclique d'intériorité dans laquelle ce qui est et ce qui doit être se redemandent constamment l'un l'autre.

En effet, quelle que soit son organisation et son développement, selon Deleuze et Guattari, l'État en tant que forme d'intériorité correspond toujours à une certaine répartition de ces pôles du « ce qui est » et du « ce qui doit être ». Puisqu'il doit s'appuyer sur les pôles de ce qui est et de ce qui devrait être, l'État se divise ou se dédouble en « pouvoir » et en « droit. » Ces deux pôles sont les éléments de base de l'appareil d'État. L'espace de l'État est un espace stratifié qui est toujours façonné en fonction de la distribution de ces pôles :

*« [...] la souveraineté politique, ou domination, avait deux têtes : celle du roi-magicien, celle du prêtre-juriste. Rex et flamen, raj et Brahman, Romulus et Numa, Varuna et Mitra, le despote et le législateur, le lieur et l'organisateur. Et sans doute ces deux pôles s'opposent terme à terme, comme l'obscur et le clair, le violent et le calme, le rapide et le grave, le terrible et le réglé, le « lien » et le « pacte », etc. Mais leur opposition n'est que relative ; ils fonctionnent en couple, en alternance, comme s'ils exprimaient une division de l'Un ou composaient eux-mêmes une unité souveraine. »*³⁹

Selon Deleuze et Guattari, le pouvoir de souveraineté - non seulement dans la modernité mais tout au long de l'histoire connue - a toujours coexisté avec la représentation de ce pouvoir. Le pouvoir de gouverner s'accompagne toujours de la représentation du pouvoir, la souveraineté s'accompagne toujours de la loi : le roi et le prêtre, ou le despote et le législateur... La souveraineté a toujours ces deux pôles,

³⁸ p. 557.

³⁹ p. 434-435.

précisément parce qu'elle doit faire du pouvoir un objet de représentation reconnaissable qui veut être reconnu. Le pouvoir ne se réalise pas sans créer simultanément la représentation du pouvoir, la capture sans créer simultanément le droit de capture. C'est la seule condition pour concilier souveraineté et obéissance. L'État ne peut être souverain sans créer simultanément la raison et le droit de lui obéir. Le souverain qui pose la loi pose aussi ce qui lui sera soumis de cette manière. C'est ainsi que la capture crée ce que elle va capturer. La conséquence est toujours présupposé.

2.1.1. Le contrat : la représentation et l'image du pouvoir

Les théories du contrat qui présentent l'État au moins comme secondaire par rapport au droit naturel, comme dérivant de celui-ci, supposent implicitement, sinon explicitement, l'État comme le fondement transcendantal qui précède tout le reste. Hobbes, en particulier, a fondé sa théorie du contrat sur ce postulat. Contrairement aux apparences, la théorie hobbesienne ne pose pas le droit naturel sans poser en même temps l'État qui le capture.

On se souvient que pour Hobbes, le droit n'est pas le devoir défini en fonction de ce qu'est l'essence de l'être, mais la liberté définie en fonction de ce que l'être peut faire, c'est-à-dire de sa puissance.⁴⁰ Le droit est avant tout pouvoir de faire, ou plutôt il est coextensif au pouvoir. En ce sens, le droit naturel chez Hobbes est la liberté de chacun d'utiliser toutes ses facultés pour la préservation de son existence.⁴¹ L'état de nature, dans lequel chacun est son propre juge pour définir le bien et le mal, le juste et l'injuste, conformément à son droit naturel, est donc, chez Hobbes, un état de guerre absolue entre les pouvoirs.⁴² Le juge qui juge en dernier ressort, c'est le pouvoir. Pour la même raison, l'intérêt naturel de l'homme, l'effort pour persévérer dans son être, prend chez Hobbes la forme de désir de puissance au détriment des autres. Le pouvoir est un objet de désir. En tant qu'objet de désir, il devient quelque chose que l'on peut s'approprier ou transférer, que l'on peut dominer ou non face à d'autres concurrents. Donc, alors que Hobbes considère la supériorité des facultés du corps et de l'esprit comme les pouvoirs naturels de l'homme, il définit la propriété, les

⁴⁰ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 237-39.

⁴¹ Thomas Hobbes, *De Cive*, texte établie par Howard Warrender, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 47.

⁴² *Ibid.*, p. 49.

biens, la réputation et même les amis comme des pouvoirs instrumentaux qui peuvent être obtenus par hasard ou par d'autres moyens.⁴³ Plus ces pouvoirs lui confèrent de la supériorité, plus il peut établir sa supériorité sur tous ceux qu'il considère comme des rivaux et réaliser ses propres intérêts.

Le pouvoir apparaît d'abord chez Hobbes comme une double position de supériorité : supériorité sur les autres personnes à travers la supériorité sur les choses ou les moyens, et vice versa. L'inséparabilité du pouvoir à l'idée de supériorité chez Hobbes est aussi le signe de l'inséparabilité de l'image du pouvoir qu'il propose à la représentation. Car considérée comme supériorité, la puissance se définit non pas par son effet en soi, non pas par ce qu'elle peut faire, mais par la représentation de son effet. Ce qui rend possible l'idée de supériorité n'est pas le pouvoir en soi, mais la représentation du pouvoir. La suprématie décrit donc non seulement le pouvoir, mais aussi, et surtout, le pouvoir qui est obéi et reconnu par les autres. Lorsque le pouvoir est ainsi identifié à la supériorité, il est défini comme pouvoir de représenter le pouvoir. Les facultés et les moyens possédés en tant qu'éléments du pouvoir n'ont donc pas de valeur en eux-mêmes; ils tirent leur valeur réelle de leur supériorité sur d'autres choses ou personnes. Conséquence naturelle du fait que le pouvoir est fondé sur la supériorité, chez Hobbes, l'accroissement de la puissance humaine dépend de l'appropriation des moyens, des facultés et des relations autant que possible. Lorsque le pouvoir est compris comme pouvoir de représenter le pouvoir, il implique nécessairement de régner par la subordination. Chez Hobbes, l'homme est, en ce sens, l'État naturel.

Dans la mesure où Hobbes lie ainsi le pouvoir à la supériorité et donc à la reconnaissance, il le lie également à la représentation. C'est précisément là que le dispositif de capture commence à fonctionner dans la pensée de Hobbes. L'image du pouvoir comme objet de représentation constitue le présupposé tacite de sa théorie représentationnelle de l'État. Et si l'on le considère à partir de cette image du pouvoir, l'État qui a été posé par contrat est en fait déjà posé. L'État est donc déjà faite et toujours se présuppose lui-même. Cela devient particulièrement évident lorsque Hobbes utilise cette image du pouvoir pour justifier l'affirmation de l'absoluité de

⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan, the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, 1651, texte établie par Rod Hay pour McMaster University Archive of the History of Economic Thought, p. 53-54.

l'État. Selon Hobbes, la conséquence inévitable de l'égalité naturelle dans l'état de nature est que personne ne peut avoir droit à quoi que ce soit, du moins pas en toute sécurité.⁴⁴ La première loi naturelle de la raison droite, qui indique à l'homme ce qu'il doit faire pour survivre, est donc, selon Hobbes, de rechercher la paix.⁴⁵ Cette loi naturelle montre aux hommes que s'ils renoncent à leurs droits sur tout et transfèrent leurs droits naturels à une seule et même volonté, la condition de paix qu'ils recherchent peut être atteinte. La guerre des pouvoirs, dans laquelle chacun est source de crainte et de menace pour tous les autres, ne peut être surmontée que par l'instauration d'un pouvoir général de crainte, tel que l'État, qui monopolisera le pouvoir de tuer et dont chacun n'aura que la crainte. Puisque le droit est coextensif au pouvoir, l'État, en tant que pouvoir général et suprême de la crainte, deviendra le seul juge souverain et absolu « du mien et du tien », du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Le contrat que chacun passe avec tous les autres implique donc en réalité l'échange de pouvoir entre chaque individu et l'État. Le pouvoir étant d'abord l'objet de représentation, il peut aussi être échangé et transféré. En conséquence du contrat, l'État est désormais établi comme la seule personne qui possède le droit naturel que chacun possède dans l'état de nature, c'est-à-dire comme le seul « homme artificiel »⁴⁶ qui a le droit de souveraineté sur tout en s'appropriant le pouvoir de chacun.

Chez Hobbes, la nature du pouvoir de l'homme et du pouvoir de l'État est la même, puisque tous deux dépendent de même image du pouvoir dans laquelle le pouvoir est représentable. Si l'émergence de l'État dans le mythe du contrat semble présupposer la représentation du droit naturel, en réalité la représentation est déjà présupposée dès lors que le droit naturel est identifié au pouvoir, et le pouvoir à la suprématie. Ainsi, la représentation, qui se présente comme l'explication de l'État, se présuppose elle-même dans la mesure où elle explique celui qui l'explique, et n'explique en fait rien. Le droit naturel, qui pose la représentation, a déjà été présupposé par elle, car il est déjà posé par l'image du pouvoir fondé sur la représentation. Puisque la représentation, en tant qu'acte de capture, peut re-présenter le ce qui est posé comme « toujours déjà » posé (re-présenter), elle peut subordonner chacun à l'unité du souverain en même temps qu'elle rend chacun souverain. Puisque

⁴⁴ Hobbes, *De Cive*, p. 49.

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 80.

⁴⁶ p. 130.

la représentation, en même temps qu'elle affirme le droit du souverain, affirme aussi l'obéissance du sujet, elle peut capturer et créer un milieu d'intériorité.

2.1.2. Cogito : la représentation et l'image de la pensée

Lorsque Deleuze et Guattari rendent ainsi la représentation concevable en tant que mécanisme de capture, ils retirent également le fondement sur lequel l'État moderne s'appuie dans la philosophie politique. Cependant, les conséquences ne se limitent pas à la philosophie politique. En effet, Deleuze et Guattari, dans leur nouveau traitement de l'idée d'État, cherchent simultanément à offrir à la pensée une politique qui renouvellera radicalement le sens de la pensée. Ils font de l'innovation qu'ils apportent à la philosophie politique la possibilité d'une transformation de l'image de la pensée et du sens de la pensée. Dans *Mille plateaux*, l'analyse de l'État s'oriente vers la critique du modèle étatique dans la pensée :

« La pensée serait par elle-même déjà conforme à un modèle qu'elle emprunterait à l'appareil d'Etat, et qui lui fixerait des buts et des chemins, des conduits, des canaux, des organes, tout un organon. Il y aurait donc une image de la pensée qui recouvrirait toute la pensée...Voilà que cette image possède deux têtes qui renvoient précisément aux deux pôles de la souveraineté: un imperium du penser-vrai, opérant par capture magique, saisie ou lien, constituant l'efficacité d'une fondation (mythos); une république des esprits libres, procédant par pacte ou contrat, constituant une organisation législative et juridique, apportant la sanction d'un fondement (logos). Ces deux têtes ne cessent d'interférer, dans l'image classique de la pensée: une république des esprits dont le prince serait l'idée d'un Etre suprême. »⁴⁷

Lorsque Deleuze et Guattari parlent de l'imperium de la vérité et de la république des esprits, ils ressentent immédiatement le besoin de nous avertir qu'il ne faut jamais les prendre métaphoriquement. Comme les deux pôles de l'appareil d'État, le pouvoir et le droit, ils correspondent aux deux pôles de la pensée, la substance infinie et le sujet fini. Le souverain en tant qu'autorité supérieure est désormais remplacé (philosophiquement parlant) par Dieu, la vérité ou le bien; et le citoyen, qui doit obéir à l'autorité supérieure comme il s'obéit à lui-même, est

⁴⁷ p. 464.

désormais remplacé par le sujet, la faculté de connaître ou la volonté. La structuration de la pensée comme forme d'intériorité exige en tout cas une certaine répartition de la substance et du sujet, du pouvoir et du droit, de la souveraineté et de la loi. L'image de la pensée qui effectue une telle répartition sera définie comme suit : « *la condition de constitution de la pensée comme principe ou forme d'intériorité, comme strate.* »⁴⁸ L'appareil de capture dans la pensée fonctionne aussi en stratifiant l'espace mental.

Mais quel est ce modèle d'État qui s'est emparé de la pensée ? Comment l'État s'infiltrait-il dans la pensée pour en faire une forme d'intériorité ? En fait, la critique de la représentation développée par Deleuze dans *Différence et répétition* est étroitement liée à la critique du modèle étatique de la pensée présentée dans *Mille plateaux*. On peut même dire que la critique du modèle étatique est anticipée dans la critique de la représentation dans la pensée et de la volonté d'identité dont dépend la représentation. L'État, qui apparaît comme déjà fait et toujours présupposé, s'incarne désormais dans la pensée dans la volonté d'identité qui retrouve sans cesse « ce qui est posé » ou « ce qu'elle a posé » comme toujours déjà posé. Le monde de la représentation, quelle que soit sa conception, se définit par le primat de l'identité.⁴⁹ À cet égard, l'identité constitue un appareil de capture dans la pensée. Conséquence présupposée, elle confère à la pensée forme d'intériorité. L'État en tant que modèle s'impose toujours à la pensée par le biais de l'identité. Car l'identité est l'intériorité qui s'affirme comme l'essence des choses et des concepts (posée par la substance) ou comme leur forme (posée par le sujet). Et dans la pensée, comme dans l'état, l'intériorité est inséparable de la volonté de reconnaître le donné comme déjà donné, et de le respecter et de faire le reconnaît. Encore une fois, ce qui est déjà réalisé est ce qui doit être, et ce qui doit être est déjà réalisé. L'inséparabilité de la représentation et de l'identité provient du fait que toutes deux dépendent d'une telle volonté de reconnaissance.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. Deleuze, *Différence et répétition*, p. 1 : « *Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation.* »

⁵⁰ Selon Deleuze, cette volonté de reconnaissance, si elle s'affranchit de tout présupposé objectif (par exemple les autres concepts explicitement contenus dans un concept lorsqu'il est posé), ne peut s'affranchir d'un présupposé subjectif ou tacite de ce que signifie penser. Une telle volonté présuppose que tout le monde sait et que tout le monde peut savoir. Elle croit d'emblée à l'existence de choses universellement reconnaissables et de concepts universelles qui peuvent reconnaître. C'est ce qui explique que la pensée soit toujours présentée comme une faculté naturelle. Au point qu'il suffit de penser « réellement » pour penser « correctement. » Ce présupposé subjectif suppose donc avant tout

L'identité ne peut être présentée et introduite comme reconnaissable qu'à travers la représentation, alors que dans la représentation, seule l'identité peut être reconnue. L'identité est ce qui est universellement reconnaissable, la représentation est la reconnaissance universelle. Selon Deleuze, cette image de la pensée qui constitue le présupposé tacite de la philosophie, ce modèle de reconnaissance qui se fonde sur l'idée du sens de la pensée avant la pensée, cesse d'être simple produit du sens commun et est élevé au rang de concept philosophique dans le commencement de la modernité :

« [...] un objet est reconnu quand une faculté le vise comme identique à celui d'une autre, ou plutôt quand toutes les facultés ensemble rapportent leur donne et se rapportent elles-mêmes à une forme identité de l'objet. Simultanément la recognition réclame donc un principe subjectif de la collaboration des facultés pour « tout le monde », c'est-à-dire un sens commun comme concordia facultatum; et la forme d'identité de l'objet réclame, pour le philosophe, un fondement dans l'unité d'un sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes. Tel est le sens du Cogito comme commencement: il exprime l'unité de toutes les facultés dans le sujet, il exprime donc la possibilité pour tout les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective, il donne un concept philosophique au présupposé de sens commun, il est le sens commun devenu philosophique. »⁵¹

Le Cogito constitue donc un espace étatique dans la pensée, c'est-à-dire une certaine répartition du pouvoir et des droits de la pensée selon le présupposé de l'identité. De sorte que, de même que la capture ne peut se réaliser sans créer le droit de capture, de même la souveraineté de l'identité ne peut se réaliser sans établir la raison et le droit de lui obéir. De ce point de vue, chez Descartes et Kant, le « Je pense », qui accompagne toutes nos représentations, ne peut plus être considéré, contrairement à ce qu'ils prétendent, comme le commencement pour la pensée philosophique, qui n'a pas besoin de supposer autre chose qu'elle-même justement parce qu'elle ne se reconnaît que dans sa propre activité. Dans la mesure où il naît d'une volonté de reconnaissance et de représentation, le « Je pense » exprime une harmonie présupposée des facultés de connaissance du sujet, tant entre elles qu'avec

que le pouvoir de la pensée consiste en représentation : « Tout le monde sait, personne ne peut nier, c'est la forme de la représentation et le discours du représentant. » Ibid., p. 170.

⁵¹ p. 174.

la forme d'identité de l'objet. Plus précisément, il exprime la volonté d'une telle harmonie : la volonté d'affirmer ce qui est réel comme vrai en même temps, ce qui est comme ce qui doit être. La volonté d'identité dans l'image qui imprègne la pensée est inséparable de cette volonté d'harmonie et d'ordre, de cette volonté de conserver et de maintenir les choses telles qu'elles sont. Lorsque nous parlons d'identité, nous devons donc comprendre non seulement l'identité d'une chose à elle-même, mais aussi l'identité qui est toujours assumée ou qui peut être établie entre ce qui est et ce qui doit être. C'est précisément pour cela que la souveraineté de l'identité, comme la souveraineté de l'État, se double d'un pouvoir et d'un droit, et qu'en même temps qu'elle s'affirme souveraine (*de facto*), elle affirme aussi son droit (*in jure*). L'identité, comme l'État, repose sur un compromis présupposé entre souveraineté et obéissance : « *Obéissez toujours, car, plus vous obéirez, plus vous serez maître, puisque vous n'obéirez qu'à la raison pure, c'est-à-dire à vous-même.* »⁵² Selon Deleuze et Guattari, en modelant ainsi l'État, la pensée atteint une efficacité et une puissance qu'elle ne pourrait jamais avoir par elle-même. En tant que forme d'intériorité, elle se crée une sphère de souveraineté absolue. Inversement, l'État, qui pénètre ainsi la pensée, atteint une universalité qu'il ne pourrait jamais avoir par lui-même. L'État devient une supposition universelle.

2.2. La capture: la critique de la violence structurelle

Comme le montre la critique de la représentation dans la politique et la pensée, l'articulation des pôles du pouvoir et du droit, qui permet de structurer la politique et la pensée comme forme d'intériorité, est un processus beaucoup plus complexe qu'un pouvoir nu cherchant un principe ou une raison pour se légitimer par la suite. En effet, lorsque la capture contribue elle-même à la création de ce que elle est à capturer, devenant ainsi l'aspect naturel et objectif de l'ordre des choses,⁵³ elle a déjà cessé d'être quelque chose qui a besoin d'être légitimé, puisqu'elle est déjà faite et qu'elle se présuppose toujours elle-même. Foucault a raison de dire que la question à poser sur l'État n'est pas vraiment de savoir ce qu'il est et d'où il tire sa légitimité. Parce que ces questions présupposent l'État dès le départ, elles ne peuvent que réaffirmer l'État lui-même comme réponse, ou, comme le dit Deleuze : « *On a*

⁵² Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 466.

⁵³ Cf. David Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, Paris, Les Editions de Minuit, 2014, p. 295: « *l'État peut exercer une violence « légitime », d'autant plus invisible, d'autant moins consciente, qu'elle appartient désormais à l'ordre des choses.* »

*toujours tort de réclamer pour l'État une explication supplémentaire : ainsi nous repoussons l'État derrière l'État, à l'infini. »*⁵⁴

Mais c'est là que Deleuze s'écarte de la voie tracée par Foucault. Foucault avait dit que si la violence est un élément des relations de pouvoir, elle ne constitue jamais l'essence du pouvoir. Le pouvoir n'était pas, comme il l'est toujours dans le modèle de la violence ou de la guerre, une opération négative qui contraint, opprime, torture, détruit. Pour Deleuze aussi, l'État n'est pas « *l'agent d'une servitude forcée ou d'une capture de guerre.* »⁵⁵ Mais l'État reste un régime de violence très spécifique :

*« [...] la police d'Etat ou violence de droit [...] consiste à capturer, tout en constituant un droit de capture. C'est une violence structurelle, incorporée, qui s'oppose à toutes les violences directes. On a souvent défini l'État par un " monopole de la violence ", mais cette définition a été reniée par une autre, qui détermine l'État comme " état du Droit " (Rechtsstaat). Le surcodage d'Etat, c'est précisément cette violence structurelle qui définit le droit, violence " policière " et non guerrière. Il y a violence de droit chaque fois que la violence contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, ou, comme dit Marx, chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture. »*⁵⁶

La violence structurelle chez Deleuze, à la différence de Foucault, n'a pas seulement un sens négatif, car en même temps qu'elle se pose elle-même, elle pose aussi l'objectivité sociale sur laquelle elle doit s'exercer. Elle contribue elle-même à la création de ce qu'elle capture. Et parce qu'elle est structurelle, c'est-à-dire inscrite dans l'ordre des choses, elle préexiste son exercice. Elle est déjà faite et toujours se présuppose elle-même. C'est en cela qu'elle se distingue des autres formes de violence directe.⁵⁷ Mais c'est l'État lui-même qui fait cette distinction, qui est son

⁵⁴ *Ibid.*, p. 557.

⁵⁵ p. 575.

⁵⁶ p. 559.

⁵⁷ Alors que Foucault se contente d'une définition générale de la violence qui présuppose l'extériorité et la négativité, Deleuze, outre la violence d'État, identifie d'autres régimes de violence qui varient en fonction de la manière dont elle est mobilisée au sein d'un agencement : « *Nous pouvons distinguer comme autant de régimes différents, la lutte, la guerre, le crime et la police. La lutte serait comme le régime de la violence primitive (y compris des « guerres » primitives) : c'est une violence coup par coup, qui ne manque pas cependant d'un code, puisque la valeur des coups est fixée suivant la loi des séries, d'après la valeur d'un dernier coup échangeable, ou d'une dernière femme à conquérir, etc. D'où une sorte de ritualisation de la violence. La guerre, du moins rapportée à la machine de guerre, est un autre régime, parce qu'elle implique la mobilisation et l'autonomisation d'une violence dirigée d'abord et en principe contre l'appareil d'État (la machine de guerre en ce sens est l'invention d'une*

propre fondement : L'État ne peut se présenter comme le monopole de la violence sans présenter la violence comme l'aspect naturel de l'ordre des choses et comme un phénomène originel; il ne peut se présenter comme non responsable de la violence qu'il exerce sans affirmer qu'il n'exerce la violence qu'à l'encontre de ceux qui l'exercent. Il est donc impossible de déterminer avec précision où commence et où s'arrête la violence de l'État : *« c'est une violence qui se pose comme déjà faite, bien qu'elle se refasse tous les jours. »*⁵⁸

2.2.1. La capture et l'accumulation primitive

L'une des principales sources de l'analyse de la violence structurelle de Deleuze est évidemment l'analyse de l'accumulation primitive de Marx. Dans le mode de production capitaliste également, il semble impossible de localiser précisément la violence. Selon Marx, ni l'argent, ni les marchandises, ni les moyens de production en eux-mêmes ne sont du capital. Leur transformation en capital nécessite l'existence de certaines conditions. Sans un marché des marchandises divisé en deux pôles : d'une part, les ouvriers libres qui n'ont rien d'autre à vendre que leur propre force de travail et, d'autre part, les propriétaires de l'argent, des moyens de production et des moyens de subsistance, la relation de capital ne peut être ni établie ni maintenue.⁵⁹ Mais du point de vue du mode de production capitaliste lui-même, comment les activités prennent la forme de travail libre et comment le propriétaire des moyens de production prend la forme du capitaliste reste un mystère. C'est comme si la force de travail était déjà née libre et que le capitaliste était déjà né propriétaire :⁶⁰

« Nous avons vu comment l'argent est transformé en capital, comment, avec le capital, on fait de la survaleur, et à partir de la survaleur davantage de capital. De plus, l'accumulation du capital présuppose la survaleur, la survaleur la production capitaliste, laquelle présuppose à son tour la présuppose de masses importantes de capital et de force de travail entre les mains de producteurs de marchandises. All ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux dont nous ne sortons qu'en supposant une accumulation « initiale » antérieure

organisation nomade originale qui se retourne contre l'État). Le crime est encore différent, parce que c'est une violence d'illégalité, qui consiste à s'emparer de quelque chose à quoi l'on n'a pas « droit », de capturer quelque chose qu'on n'a pas le « droit » de capturer. » Ibid.

⁵⁸ p. 558.

⁵⁹ Karl Marx, *Le capital*, livre I, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 804.

⁶⁰ Cf. Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 559.

à l'accumulation capitaliste (" previous accumulation " chez Adam Smith), une accumulation qui n'est pas le résultat du mode de production capitaliste, mais son point de départ. »⁶¹

Le début du développement menant à la naissance du travailleur, libre comme un oiseau, est le processus d'accumulation primitive, dans lequel le travailleur est dépossédé par la violence de l'État des conditions dans lesquelles il peut réaliser son travail. Ce processus de dépossession se présente comme s'il avait déjà eu lieu, alors qu'il est recommencé chaque jour. L'accumulation primitive n'est pas un événement ponctuel à un moment précis de l'histoire, mais le paradigme de la violence structurelle du capital. C'est précisément pour cette raison qu'il n'y a ni exploitation injuste ni vol, même s'il y a survaleur et même si le processus de dépossession qui a déjà faite, pour l'extraction de la survaleur, est en fait recommencé chaque jour :

« Le prélèvement sur l'ouvrier n'est pas un prélèvement de peau, le capitaliste ne se borne pas à prélever ou à voler, mais extorque la production d'une plus-value, c'est-à-dire qu'il contribue d'abord à créer ce sur quoi on prélèvera. (. . .) Il y a, dans la valeur constituée sans le travail du capitaliste, une partie qu'il peut s'approprier de droit, c'est-à-dire sans violer le droit correspondant à l'échange de marchandises. »⁶²

Comme la violence est déjà incorporée dans la valeur qu'il contribue à créer, sous la forme du « droit du capital », elle ne peut être ni localisée avec précision, ni facilement reconnue comme se répétant tous les jours. En effet, l'interprétation marxiste traditionnelle de la loi de la valeur-travail est le produit d'une perspective qui ne voit pas cette violence structurelle du capital. Dans l'interprétation traditionnelle, le surtravail est le travail dépensé par le travailleur au-delà de ce qui est suffisant pour sa propre subsistance et approprié par le capital. Le travail est donc supposée de précéder le surtravail, le second est basé sur le première. Le point de vue qui considère la lutte du travail comme purement économique part de ce même postulat. Des distinctions telles que infrastructure/superstructure, lutte économique (contre l'exploitation) / lutte politique (contre l'oppression), etc. ignorent la violence structurelle de l'État cachée dans la production de valeur du capital. Cependant,

⁶¹ Marx, *Le capital*, p. 803.

⁶² Cité par Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 558 : *Notes sur Adolph Wagner*, Pléiade II, p. 1535.

comme le montre l'analyse de Marx sur l'accumulation primitive, l'assujettissement de « l'action libre » à la mesure du temps de travail, et donc sa transformation en une quantité de travail abstraite comparable, présuppose son appropriation en même temps: « *le travail est lui-même de l'activité stockée, tout comme le travailleur est un « actant » stocké.* »⁶³ Le surtravail n'est donc pas, comme on le prétend, un excès de travail, mais c'est le travail lui-même qui est extrait du surtravail et donc le présuppose. Sans être simultanément approprié par le capitaliste en tant que surtravail, le travail ne peut être posé comme modèle de toute action libre.⁶⁴ Le fondement transcendantal qui rend les actions libres comparables en tant que quantités de travail est posé par la dépossession, et dans la mesure où ce fondement rend les quantités de travaux comparables, « le droit de dépossession » ou « le droit au profit » devient l'aspect objectif de l'ordre des choses. Surplus de travail et travail forment ensemble un appareil qui capture l'action libre.⁶⁵ Le travail salarié, qui est accepté comme base de la loi de la valeur-travail et qui sert à mesurer les profits du capital et de l'exploitation, est en fait l'action libre déjà capitalisé par la capture. À cet égard, le capital est la valeur qui se mesure elle-même. Elle est déjà faite et se présuppose toujours elle-même. La loi de la valeur-travail révèle non seulement que le capital s'approprie la survaleur créée par le travail, mais que le capital crée lui-même la réalité sociale qu'il s'approprie et contrôle en capitalisant toute action libre.

2.2.2. L'asservissement machinique et l'assujettissement social

Le pôle despotique de l'appareil de capture s'approprie et lie les flux à lui-même, comme le montre l'exemple des actions libres. Le pôle juridique, quant à lui, régule ces flux rassemblés par le biais de contrats et de pactes. Selon Deleuze et Guattari, l'opposition de ces deux pôles n'est que relative. Aussi opposés qu'ils puissent paraître, ils se complètent et sont nécessaires l'un à l'autre. Il est impossible de faire l'histoire du pôle de l'asservissement machinique, car, comme l'ont montré

⁶³ p. 551.

⁶⁴ Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, p. 293.

⁶⁵ Tout comme le travail est l'action libre capturée, la terre est le sol capturé, l'argent l'échange capturé. Le profit, la rente et l'impôt sont les trois formes de l'appareil de capture de l'empire archaïque : « *l'appareil de capture, empire archaïque [...] fonctionne sous trois modes, qui correspondent aux aspects du stock: rente, profit, impôt. Et les trois modes convergent et coïncident en lui, dans une instance de surcodage (ou de signifiante) : le despote, à la fois propriétaire éminent de la terre, entrepreneur des grands travaux, maître des impôts et des prix. C'est comme trois capitalisations de pouvoir, ou trois articulations du « capital »* » Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 555.

les recherches archéologiques, ce pôle appartient à une époque trop lointaine pour qu'on s'en souvienne, il se trouve en tout temps et en tout lieu. Le second pôle, en revanche, a évolué, il a une histoire, et atteint même sa forme la plus développée dans l'État moderne. Mais dans son évolution, l'État moderne fait également écho au pôle de l'asservissement machinique, d'une nouvelle manière. Il est donc plus juste de les considérer comme des pôles coexistants plutôt que comme des étapes successives :

« Nous pouvons revenir aux diverses formes d'Etat du point de vue d'une histoire universelle. Nous distinguons trois grandes formes : 1) les Etats archaïques impériaux, paradigmes, qui constituent une machine d'asservissement, par surcodage de flux déjà codés (ces Etats ont peu de diversité, en raison d'une certaine immutabilité formelle qui vaut pour tous) ; 2) les Etats très divers entre eux, empires évolués, cités, systèmes féodaux, monarchies . . . , qui procèdent plutôt par subjectivation et assujettissement, et constituent des conjonctions topiques ou qualifiées de flux décodés ; 3) les Etats-nations modernes, qui poussent encore plus loin le décodage, et qui sont des modèles de réalisation d'une axiomatique ou d'une conjugaison générale des flux (ces Etats combine l'assujettissement social et le nouvel asservissement machinique, et leur diversité même concerne l'isomorphie, la polymorphie ou l'hétéromorphie éventuelles des modèles par rapport à l'axiomatique). »⁶⁶

L'aspect le plus important de l'assujettissement sociale, qui la rapproche et la distingue de l'asservissement machinique, est qu'elle ne régit plus seulement des territoires, des activités ou des échanges, mais aussi la capture de l'être humain sous la forme de sujet.⁶⁷ L'assujettissement n'est jamais séparé de la subjectivation. Dans l'asservissement machinique, comme dans l'esclavage généralisé dans l'histoire, les êtres humains sont des pièces constitutives d'une machine qui, sous le contrôle et la direction d'une unité supérieure, comprend en plus d'eux-mêmes d'autres choses

⁶⁶ *Ibid.*, p. 573-574.

⁶⁷ David Lapoujade, *Les mouvement aberrants*, p. 297: « Si, avec l'État archaïque, on assiste avant tout à une capture des objets (terre, travail, monnaie), avec la modernisation de l'État, commence l'histoire de l'assujettissement, c'est-à-dire la longue histoire d'une capture des sujets. » Mais cette transition ou passage n'est pas encore le résultat de l'évolution interne de l'État. Si l'État archaïque régule les flux de terre, de travail et d'argent, il provoque aussi la formation de flux non encore codés. Ainsi, au-delà du surcodage des flux codés, il s'agit pour lui de réguler « la conjugaison générale des flux décodés ». Ce changement de nature du lien initie un processus de subjectivation. Le lien collectif impérial est remplacé par toutes sortes de liens subjectifs et personnels. Même l'esclavage change de forme : Le travailleur commun à la disposition du public est remplacé par la propriété privée des travailleurs individuels. Voir *Mille plateaux*, p. 563.

telles que des animaux et des outils. Dans *l'assujettissement sociale*, en revanche, l'homme est à nouveau subsumé sous une unité supérieure, mais cette fois en tant que sujet lié à un objet extérieur à lui (tel qu'un animal, un outil ou une machine). Dans ce cas, l'homme n'est pas un composant de la machine, mais un travailleur ou un utilisateur de la machine.⁶⁸ C'est précisément grâce au développement technologique que l'État moderne remplace progressivement l'asservissement machinique par l'assujettissement sociale. L'esclavage antique ou le servage féodal sont également des formes de l'assujettissement, mais ce processus trouve son expression la plus radicale dans le capitalisme avec le travailleur libre. L'unité supérieure qui assujettie les hommes à la machine est désormais le capital :

« [...] quand il s'agit pour Marx de définir le capitalisme, il commence par invoquer l'avènement d'une seule Subjectivité globale et non qualifiée, qui capitalise tous les processus de subjectivation, « toutes les activités sans distinction » : « l'activité productrice en général », « l'essence subjective unique de la richesse . . . » Et ce Sujet unique s'exprime maintenant dans un Objet quelconque, non plus dans tel ou tel état qualitatif : « Avec l'universalité abstraite de l'activité créatrice de richesse, on a en même temps l'universalité de l'objet en tant que richesse, le produit tout court ou le travail tout court, mais, en tant que travail passé, matérialisé. » La circulation constitue le capital comme subjectivité adéquate à la société tout entière. »⁶⁹

Mais si le capitalisme porte l'assujettissement à son expression la plus radicale en prenant l'activité ou l'action libre comme objet de son pouvoir de déterritorialiser, il porte en même temps l'asservissement machinique à sa forme la plus efficace. Car le travail capitalisé est aussi la composante constitutive d'une axiomatique globale, *« une énergie cosmopolite universelle qui renverse toute barrière et tout lien pour se poser elle-même comme la seule universalité, le seul lien. »*⁷⁰ Le travail salarié est toujours déjà asservi par la machine mondiale du capital dès qu'il est assujetti à la machine dans la production. En effet, le travail salarié, en tant que forme capitalisée de l'action libre, reflète toute l'ambivalence d'un processus de subjectivation qui est le corrélat de l'assujettissement: Le travail salarié est souverain parce qu'il est libéré de toute forme de dépendance, collective ou personnelle, mais en tant que quantité

⁶⁸ *Ibid.*, p. 571.

⁶⁹ p. 565-566.

⁷⁰ Cité par Deleuze et Guattari, p. 575: Marx, *Economie et philosophie*, Pléiade II, p. 72.

abstraite produisant de la richesse, il est aussi assujéti à la Subjectivité globale du capital, qui est le seul lien entre tout. Chaque fois que le travail salarié se réaffirme, il réaffirme le capital comme seul lien universel. Plus précisément, le capital ne constitue pas le travail comme sujet productif sans se poser lui-même comme le seul Sujet indépendant. La capture fait toujours déjà partie de ce qu'il capture. A cet égard, « *même l'assujétissement n'est qu'un relais pour le moment fondamental de l'État, capture civile ou asservissement machinique.* »⁷¹ Vu sous l'angle de l'asservissement machinique, le travail n'est plus assujéti au capital comme quelque chose d'extérieur à lui-même, mais fait partie intégrante de sa machine.⁷²

Le fait que même l'assujétissement ne soit qu'un « relais » pour l'asservissement machinique nous offre un dernier point de comparaison entre Foucault et Deleuze. L'ambivalence du sens du sujet est également d'un grand intérêt pour Foucault. En effet, cette ambivalence est le point de départ de son analyse du pouvoir, qu'il a développée alternativement aux théories de la souveraineté centrées sur la répression ou sur l'idéologie. Foucault pense précisément à « *une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujet.* »⁷³ Ce n'est donc pas qu'il y ait un sujet d'une part et des relations de pouvoir d'autre part, et que le sujet se soumette ensuite à ces relations de pouvoir par la force ou le consentement. Au contraire, selon Foucault, le soi-disant sujet est toujours déjà une forme spécifique de pouvoir :

« *Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujétit.* »⁷⁴

La reconnaissance du sujet en tant que dispositif de pouvoir modifie évidemment les questions à poser sur le pouvoir. Foucault prend le contre-pied de

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Le capitalisme est-il donc un ordre économique qui peut fonctionner sans l'État ? Après tout, lorsque l'appropriation devient si directement économique, il n'y a peut-être plus besoin de domination juridique ou politique. Mais Deleuze et Guattari soulignent que ce n'est qu'une partie de l'histoire : « *Avec le capitalisme, les États ne s'annulent donc pas, mais changent de forme et prennent un nouveau sens : modèles de réalisation d'une axiomatique mondiale qui les dépasse. Mais dépasser, ce n'est nullement se passer de . . . [...] Le capitalisme a toujours eu besoin d'une nouvelle force et d'un nouveau droit des États pour s'effectuer, tant au niveau du flux de travail nu qu'au niveau du flux de capital indépendant.* » Voir p. 568.

⁷³ Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 227.

⁷⁴ *Ibid.*

Hobbes, qui se demande comment la multiplicité des individus et des volontés peut s'incarner dans une volonté ou un corps unique appelé souveraineté. Au lieu de s'intéresser à la formation de la souveraineté, Foucault aborde le processus par l'autre bout et propose de comprendre l'assujettissement comme constitution des sujets :

« plutôt que de se demander comment le souverain apparaît en haut, chercher à savoir comment sont petit à petit, progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets, le sujet, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées, etc. »⁷⁵

Pour Foucault, l'étude du pouvoir est la même que l'étude des processus qui construisent l'être humain comme sujet, dans les deux sens du terme.⁷⁶ Mais cette même méthode d'enquête, qui interdit de saisir le pouvoir comme sujet ou structure extérieure et négative, ne permet pas de voir comment le pouvoir se crée un milieu d'intériorité et comment l'assujettissement est au service d'une violence structurelle. Chez Deleuze, comme nous l'avons vu, la souveraineté ou le capital ne produit pas seulement des sujets, mais crée également le milieu ou l'horizon dans lequel les processus de subjectivation/assujettissement ont lieu. La souveraineté ne subjectivise pas sans l'englober dans son propre milieu d'intériorité et son propre horizon,⁷⁷ à savoir sans contribuer elle-même à la création de ce qu'elle capture. Les techniques d'individuation et les procédures totalisatrices s'articulent toujours autour d'une violence structurelle. Dans les processus de subjectivation qui gouvernent en régulant les gestes et les comportements, la fonction despotique de l'État est ainsi rétablie à l'état pur.

L'attachement du sujet à sa propre identité est en fonction de l'effet répressif de la capture. La capture ne dépend pas de la forme de la subjectivation, mais la forme de la subjectivation dépend de la capture, car c'est la capture qui donne forme aux subjectivations et aux actions libres. Comme le travail libre, les sujets libres peuvent très bien être déjà capturés. À cet égard, chez Deleuze, comme chez Foucault, tout

⁷⁵ Foucault, *Il faut défendre la société*, p. 23.

⁷⁶ Foucault lui-même a déclaré que la question principale de toutes ses recherches n'était pas le pouvoir mais le sujet : « Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture [...] Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches » Voir « Le sujet et le pouvoir », p. 223.

⁷⁷ Lapoujade, *Les mouvements aberrants*, p. 299.

est politique, mais à la différence de Foucault, toute politique est « directement » à la fois micropolitique et macropolitique.⁷⁸ Non seulement l'appareil d'État comme forme d'intériorité, mais aussi la machine de guerre, qui constitue son dehors, sont à la fois séparés et se heurtent sur cette même frontière, où la micropolitique est aussi la macropolitique.



⁷⁸ C'est peut-être le lieu de rappeler un passage de la lettre de Deleuze à Foucault (« Désir et Plaisir », p. 115-116) : « *J'y vois un effet de répression, précisément à la frontière du micro et du macro : la sexualité, comme agencement de désir historiquement variable et déterminable, avec ses pointes de déterritorialisation, de flux et de combinaisons, va être rabattu sur une instance molaire, « le sexe », et même si les procédés de ce rabattement ne sont pas répressifs, l'effet (non-idéologique) est répressif, pour autant que les agencements sont cassés, pas seulement dans leurs potentialités, mais dans leur micro-réalité.* »

CONCLUSION

*Penser activement,
c'est « agir d'une façon inactuelle, donc contre le temps,
et par là même sur les temps,
en faveur (je l'espère) d'un temps à venir ».*
Deleuze, 1962

Dans cette thèse, la conception deleuzienne de l'Etat est analysée autour de la théorie des multiplicités, et la théorie des multiplicités est analysée autour du problème de la différence que Deleuze pose du point de vue de l'immanence et de l'affirmation. Tout au long de cette analyse, au lieu de montrer comment la théorie des multiplicités de Deleuze est à la source de sa conception de l'État ou comment cette conception découle nécessairement de la théorie de la multiplicité, on a préféré analyser les problèmes théorico-politiques problèmes qui se posent lorsque l'être et la politique sont considérés dans la perspective de l'immanence et de l'affirmation. Cette préférence a rendu nécessaire de dépasser Deleuze et de considérer tant son analyse de l'État que sa théorie des multiplicités en dialogue avec les efforts d'autres penseurs dans la même direction. Conformément à l'objectif et à la méthode de la thèse, ces dialogues ont été utilisés non seulement pour identifier les points de convergence et de divergence entre les penseurs, mais plutôt pour élaborer les problèmes auxquels ces points appartiennent. Parmi ces problèmes, l'accent est mis sur la question de savoir si le déplacement de la transcendance par l'immanence et le travail du négatif par l'affirmation permettent encore une critique efficace de l'État et une théorie puissante de la lutte contre celui-ci. L'exploration des liens transversaux entre les textes de Deleuze permet de conclure que l'idée d'immanence n'exclut pas une critique radicale de la souveraineté, pas plus que l'affirmation, dont l'essence est la différence, n'exclut l'agression et la sélection de la différence. Au contraire, au lieu de saisir les multiplicités du point de vue de l'État, avec ses présupposés et à partir de son image, on a vu que saisir l'État du point de vue des multiplicités, dans leurs

termes et dans leurs relations, offre un moyen beaucoup plus efficace de révéler l'État comme violence structurelle.

Deleuze propose toujours de partir des multiplicités et de leurs processus, plutôt que les transcendants, qui ne peuvent être prises comme des explications précisément parce qu'elles sont elles-mêmes à expliquer, qu'il s'agisse de l'être ou de la politique. On a souvent reproché à cette proposition d'éliminer les possibilités de critiquer la répression et de neutraliser d'emblée les luttes possibles, car elle n'a pas le point de vue du négatif. Nous savons que les mêmes critiques ont été adressées aux analyses de Foucault sur le pouvoir et la résistance, bien que sous des formes différentes. Cependant, les jugements les plus courants que ces critiques portent sur Deleuze et Foucault sont assez contradictoires : Deleuze est le spontanéiste optimiste, tandis que Foucault est le penseur de l'enfermement qui ne peut qu'inculquer le pessimisme. Mais ce qui est plus intéressant, c'est que ce contraste est, d'une certaine manière, symptomatique d'une tension documentée entre Deleuze et Foucault. Deleuze, dans sa lettre à Foucault après la publication de *La volonté de savoir*, souligne que chez Foucault le statut de la résistance n'est pas encore suffisamment défini. Or, Deleuze est convaincu que sa propre approche ne pose pas un tel problème de statut, puisqu'il défend le primat des lignes de fuite. De plus, pour la même raison, même si le pouvoir, pour lui comme pour Foucault, ne consiste pas en répression extérieure et négatrice, les effets répressifs doivent encore être pris en compte. Dans son dialogue avec Foucault, Deleuze ouvre ainsi la voie à la mise à l'épreuve de l'idée d'immanence, qui exclut la transcendance et le travail du négatif de l'être et de la politique, non pas du point de vue de critique ultérieure et extérieure, mais selon les critères qu'il se donne lui-même.

Dans la première partie de cette thèse, suivant la voie ouverte par Deleuze, nous avons comparé les propositions de Foucault et de Deleuze sur la répression et la résistance, qui toutes respectent strictement les règles de l'immanence. Nous avons utilisé les commentaires de Deleuze sur la pensée de Foucault pour mettre à l'épreuve l'idée d'immanence en général et la pensée de Deleuze en particulier. Mais pour effectuer cette comparaison, nous sommes revenus sur la rupture entre Hegel, penseur du travail du négatif, et Nietzsche, qui a su proposer des critiques métaphysiques, éthiques et politiques du négatif à la fois. S'il refuse de faire

dépendre le fonctionnement des relations de force du travail du négatif, Nietzsche, en distinguant forces actives et forces réactives, laisse ouverte la possibilité d'expliquer la répression, qui implique la négation, comme force réactive. Nous avons déjà vu dans cette étude que l'affirmation de l'affirmation n'implique pas nécessairement l'expulsion du négatif ou de la négation. Le propos de Nietzsche est plutôt le suivant : Le négatif ne peut expliquer le fonctionnement des relations de force, car il en est toujours un effet, et la négation ne peut atteindre sa plus haute puissance que lorsqu'elle est le produit d'une affirmation dont l'objet est elle-même. Sur le premier point, il n'y a pas de doute que Foucault et Deleuze sont d'accord. Tous deux adoptent inconditionnellement le pluralisme et le dynamisme des forces chez Nietzsche. Cependant, le deuxième point est le début de leur désaccord. Chez Foucault aussi, l'affirmation est première, mais ensuite, parce qu'il pose la liberté, c'est-à-dire l'inépuisabilité des forces, comme condition préalable à la fois du pouvoir et de la résistance, il rend indiscernables l'affirmation de soi du pouvoir et celle de la résistance. Le pouvoir, même s'il est normalisant et disciplinant, n'est pas essentiellement prohibitif et répressif, mais constitutif et productif. Cependant, comme Deleuze assimile l'affirmation à la différence, c'est-à-dire à la créativité de lignes de fuite, il identifie l'État comme l'appareil de capture qui surcode et reterritorialise les flux, entraînant ainsi des effets répressifs. Foucault et Deleuze proposent donc deux manières différentes de décrire sur le plan de l'immanence à la fois le fonctionnement de pouvoir/appareil de capture et le statut de résistance/lignes de fuite. La différence entre normalisation-discipline et capture, entre résistance et lignes de fuite n'est pas simplement une différence terminologique. Les avertissements explicites de Deleuze sur ce point nous ont amenés à tracer les différences entre Foucault et Deleuze, qui deviennent visibles lorsque nous examinons leurs points communs d'un point de vue politique, également en philosophie.

Jusqu'à ce moment-là, nous avons prétendu que les implications de l'exclusion du travail du négatif de l'être et de la politique pour la conceptualisation de la répression et de la résistance pouvaient être traitées séparément, mais le retour au niveau philosophique nous a confrontés à la nécessité d'étudier le rapport entre le pouvoir et la résistance, entre l'appareil de capture et la ligne de fuite, et de révéler la différence entre Foucault et Deleuze précisément dans le cadre de ce rapport. Le

problème du statut du pouvoir ou de la résistance était avant tout un problème de sens et de valeur de la relation entre eux. Après tout, Hegel n'avait-il pas lui aussi proposé le travail du négatif afin de considérer la séparation et l'unité de ceux qui sont distincts? La contradiction n'est-elle pas un modèle de relation qui implique, d'une part, « l'unité de termes qui sont seulement pour autant qu'ils ne sont pas un » et, d'autre part, « la séparation de termes qui sont seulement en tant que séparés dans la même relation » ? Il fallait donc chercher quel type de relation Foucault et Deleuze, après avoir écarté le travail du négatif, proposaient à la pensée. Tous les problèmes de statut concernant le pouvoir et la résistance, l'appareil de capture et les lignes de fuite, ne pouvaient être résolus que si l'on pouvait saisir leur relation. Après Hegel, une fois le travail du négatif écartée, comment penser encore la coexistence du séparé ?

Pour Hegel, la contradiction est à la fois la différence dans l'identité à soi et l'identité à soi dans la différence. Hegel pose donc la différence comme contradiction synthétisante et l'identité comme unité négative. En tant qu'unité négative, le fondement de tout est la contradiction ou le travail du négatif. La négativité n'est pas le produit de réflexion extérieure, mais un fait issu de l'être elle-même. C'est pourquoi Hegel a pu résoudre d'un seul coup le problème de l'unité de ceux qui sont séparés et de la séparation de ceux qui sont dans l'unité, en posant le fondement sur la négativité. La contradiction a toujours été une relation dans laquelle les séparés se présupposent mutuellement. Le fait que Hegel place la contradiction, qui est la relation déterminée par le négatif, au fondement et que Deleuze, au contraire, traite des paradoxes de la différence pure qui fonde, nous a conduits à Heidegger, qui a posé la question du fondement comme un problème de la différence. Heidegger, tant par sa rupture avec Hegel que par son rapprochement avec Deleuze et Foucault, pourrait nous aider à mieux comprendre comment ces deux penseurs pensent les séparations et les unifications, les conflits et les compositions.

En définissant l'être comme le néant, la différence ontologique comme le rien, Heidegger, contrairement à Hegel, pose le fondement sur l'abîme. Chez Heidegger aussi, l'être et l'étant sont inséparables. Mais cette inséparabilité, contrairement à Hegel, est fonction de l'irréductibilité de la différence, donc de la liberté, et non du travail du négatif qui répète l'identité. Du fait de l'être du néant, de la liberté, de la

différence en tant que différence, l'être et l'étant ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Si les étants ne forment jamais les identités fermées, mais si l'être ne peut se révéler en dehors des étants, c'est en raison de la scission radicale du fond, c'est-à-dire de l'être de la différence comme différence : Or l'être et l'étant sont inséparables, bien qu'ils ne se présupposent pas l'un l'autre, et bien qu'ils soient inséparables, leur différence est irréductible, contrairement à Hegel.

Sans doute, par du travail du négatif, Hegel ouvre-t-il la voie à une pensée du fondement non pas comme chose mais comme relation et comme devenir. Mais le devenir reste toujours fondé et déterminé par la négativité. Le devenir tire toujours sa valeur du fait qu'il est un moment de l'essence. Pour Heidegger, cependant, l'être ou le néant est la liberté, c'est-à-dire l'ouverture de tout ce qui est au devenir indéterminable et à la métamorphose. Car Heidegger, en détachant le Néant du non-être et la différence de la négativité, permet de penser le fond comme sans-fond, et le fondement comme un rapport non pas au fond mais au sans-fond : Le cercle du fondement qui pose le fond « présupposé », c'est-à-dire l'identité, comme aussi « conséquence » est irréversiblement brisé. Le fondement n'a plus d'autre sens que la différenciation. La différence en tant que différence ne tient pas ensemble même si elle sépare, comme chez Hegel, mais au contraire, elle tient ensemble précisément parce qu'elle sépare. La répétition de l'identité à travers la différence, c'est-à-dire le travail du négatif comme chez Hegel, n'est plus possible, car la différence en tant que différence ne cesse jamais d'exister. La différence est désormais en elle-même articulation et liaison, sans avoir besoin d'aucun fondement tel que l'identité, sans avoir besoin d'aucune médiation telle que la négativité.

En suivant les traces de l'intuition ontologique de la différence de Heidegger dans les pensées de Foucault et Deleuze, nous avons atteint l'une des sources importantes de différence entre les pensées politiques de ces deux penseurs. Nous avons vu qu'un certain parallélisme entre Heidegger et Foucault était la raison pour laquelle Deleuze s'éloignait de ces deux penseurs. Chez Heidegger, le néant ou la liberté est la condition négative transcendante qui, tout en n'abritant aucune négativité, maintient l'existence ouverte à l'altérité. Même si l'ouverture de l'être, c'est-à-dire la liberté, est la dimension qui n'est jamais séparée de ce qui est, tant qu'elle est la condition ontologique qui n'est pas produite mais subie, elle reste

l'externalité absolue à laquelle il est impossible d'accéder et qu'il est impossible de déterminer. Chez Foucault aussi, la co-extensivité de la résistance et du pouvoir est liée à ce schéma heideggérien. Foucault a également désigné la liberté comme l'extériorité absolue qui sépare le pouvoir et la résistance bien qu'ils soient liés, qui ne leur permet pas de se mélanger, qui fait d'eux la limite permanente l'un pour l'autre. La conception heideggérienne de l'être trouve son pendant politique dans l'agonisme de Foucault, qui implique une lutte aporétique sans fin plutôt qu'une confrontation face à face. Heidegger avait certes réussi à libérer l'être de la répartition hiérarchique, mais il l'avait laissé dans l'indétermination. Foucault avait lui aussi réussi à libérer la lutte et la résistance de la négativité qui est le dispositif de l'identité du pouvoir, mais la résistance lui manquait cette fois l'en-soi de faire la différence, puisque elle, même non réactive, ressuscite toujours le pouvoir en le provoquant. Chez Foucault, le champ des actions possibles n'est jamais fermé, mais la résistance ou la différence ne peut jamais aller au bout de ce qu'elle peut. Du fait de l'être de la liberté, la résistance ne peut jamais s'épuiser, mais le pouvoir reste la limite permanente pour la résistance.

Cependant, Deleuze suit une voie différente de celle de Heidegger, qui sacrifie l'immanence à la transcendance, et de celle de Foucault, qui sacrifie la puissance d'affirmation à l'agonisme, afin de rendre impossible l'intériorité et la négativité. Deleuze cherche non seulement une différence indissoluble qui créerait une interruption de la forme d'intériorité dans laquelle elle s'inscrit, mais une différence-en-soi qui conduirait à la genèse intrinsèque, une différence qui, tout en fondant, ne laisserait ni le fond ni le fondé tels qu'ils les trouvent. La différence, comme chez Heidegger et Foucault, n'est pas la rupture qui rassemble autant qu'elle sépare, mais la métamorphose qui conduit ce qu'elle sépare au devenir qui n'est ni parallèle ni semblable : La différence, c'est cruauté. A cet égard, nous avons vu la subversion de Hegel se réaliser précisément chez Deleuze. Dans sa théorie des multiplicités, rien n'est extérieur à l'autre, puisque tout coappartient non pas au travail du négatif ou à la liberté, mais seulement à la différence. Mais puisque tout est déterminé par le rapport au dehors, c'est-à-dire par la différence, rien n'est déterminé de l'extérieur. Pour la même raison, tout est détermination, mais toute détermination est la détermination immanente de l'immanence. Si rien ne s'appartient et n'est réductible à l'autre, il n'est cependant pas indépendant de l'autre. Pour Deleuze, il n'y a donc que des genèses

intrinsèques, des multiplicités et leurs processus, bref des interrelations de changements et non de choses. La différence n'avait besoin que d'elle-même, et non d'identité, d'analogie, d'opposition ou de ressemblance, pour rapporter le différent au différent. Si la réalité n'offre pas de sujets constitués et d'objets tout faits, de relations assignables et d'oppositions localisables, ce n'est pas pour une raison négative sous la forme d'indétermination irréductible ou de liberté inépuisable, comme chez Heidegger et Foucault, mais pour une raison purement positive sous la forme d'un en-soi de la différence comme un différenciant.

Après avoir constaté que le point commun de Deleuze avec Heidegger et Foucault est aussi la raison de sa profonde séparation d'avec eux, nous revenons dans la deuxième partie de la thèse aux sources originelles de la théorie deleuzienne des multiplicités, qui ne compromet jamais l'immanence et l'affirmation, pour examiner si cette théorie tient ses propres promesses. Puisque tout est désormais déterminé à être déplacé en permanence en raison de l'être de la différence, en quoi le plan d'immanence diffère-t-il d'un chaos indifférent? Ou bien, s'il n'y a qu'affirmation et différence, si seules les genèses intrinsèques peuvent être déterminées, est-il encore possible de voir dans la réalité autre chose que des différences conciliables ou d'espérer autre chose qu'une fédération de différences ? A la lumière de ces questions, on a vu que Deleuze, à travers sa lecture de Spinoza, s'était déjà prémuni contre les dangers auxquels la théorie des multiplicités pouvait être confrontée. Deleuze est parvenu à l'idée d'un champ d'immanence à la fois achevé et illimité, ne contenant aucun résidu d'indétermination ni de négativité, à travers la philosophie de l'univocité de Spinoza.

Grâce à l'univocité des attributs, c'est-à-dire à une logique immanente des distinctions qui permet de penser la multiplicité comme un substantif, Spinoza pose l'essence non pas comme un étant transcendantal, mais comme l'actualité de connexions immédiates disjonctives. Dans l'immanence, rien n'est ni interne ni externe l'un à l'autre. Deleuze a appliqué la même logique au chaos, le présentant non pas comme un désordre dépourvu de détermination, mais comme détermination immanente d'une multiplicité de degrés de puissance. Selon Deleuze, si, comme chez Spinoza, l'être devait être dit de toute chose en un seul et même sens, cet être ne pourrait être que différence. Mais dans ce cas, ce qui peut être déterminé, ce sont

seulement des genèses intrinsèques, c'est-à-dire des hétérogenèses. L'immanence ne s'est jamais confondue avec l'intériorité, mais pour la même raison elle ne contient aucun reste d'indétermination. La substance spinozienne devient ainsi, chez Deleuze, un dehors sans dedans, puisqu'elle n'implique aucune intériorité et aucune appartenance. La réalité se métamorphose sans cesse, mais comme l'être n'est que l'être de la métamorphose, il est toujours déjà achevé. Deleuze avait trouvé dans l'univocité des attributs chez Spinoza le moyen de concevoir l'immanence comme une réalité achevée et toujours déterminée sans impliquer aucune intériorité.

Chez Spinoza, de même que dans l'univocité des attributs permettait de concevoir l'immanence comme la connexion de toutes les choses dans leur disjonction, de même l'univocité de la cause permettait de concevoir cette immanence en même temps comme un dynamisme, comme une réalité active, c'est-à-dire comme illimitée. Dès lors que Spinoza affirme que puissance et essence sont identiques, c'est-à-dire que l'essence de l'être est sa puissance d'exister et d'agir, il affirme également que cause de soi et cause efficiente sont identiques : « au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses. » Deleuze a pu ramener l'univocité de la cause chez Spinoza à la définition de la différence dans sa théorie des multiplicités, et présenter la pensée d'immanence comme étant aussi une pensée du dehors, c'est-à-dire de la réalité à la fois achevée et illimitée. Selon Deleuze, ce n'est pas Dieu mais la différence qui est la cause immanente : La différence fonctionnant toujours comme un différenciant, elle est la cause de toutes choses dans le même sens où elle est la cause de soi. De même que, du point de vue de l'immanence, la cause n'implique aucune extériorité, la différence n'était ni une détermination ajoutée aux choses de l'extérieur, ni une différence entre deux déterminations externes. En bref, la différence ne sert pas de médiateur entre l'indéterminé et le déterminé ; la différence détermine toujours en « faisant la différence ». Lorsque la cause immanente est la différence, la détermination par la cause ne forme plus un conditionnement extrinsèque, mais une genèse intrinsèque. La différence en tant que cause immanente reconnecte toutes choses avec les distances pures et les discontinuités. En soutenant que seule la différence pure est fondatrice, que les lignes de fuite sont premières dans une formation sociale, Deleuze partait de l'univocité de la cause chez Spinoza.

Enfin, en définissant la nécessité comme la seule modalité de tout ce qui est, Spinoza dit que rien dans la nature n'est ni possible ni contingent. Le passage de l'essence à l'existence n'est ni la réalisation d'un dessein, ni une contingence qui ne pourrait se réaliser. Au contraire, tout « a toujours l'existence qu'elle mérite en vertu de sa cause. » Dans la mesure où le passage de l'essence à l'existence dépend d'un tel principe d'affirmation, nécessité et liberté sont identiques chez Spinoza. Cette identité ne signifie pas que tout est toujours déjà déterminé, mais plutôt que tout détermine et se détermine en faisant la différence. Si l'on parle encore d'indétermination, ce n'est plus la condition transcendantale de l'ouverture à l'altérité, comme chez Heidegger et Foucault, mais l'affirmation immédiate de la métamorphose. Deleuze suit à nouveau Spinoza en posant le dehors comme détermination immanente et positive des métamorphoses des choses, et non comme une limite interne et négative qui assure l'indétermination des choses. Chez Deleuze aussi, contrairement à la possibilité et à la contingence, la nécessité est la seule modalité de ce qui est, mais ce qui est est toujours en tant qu'un rapport disjonctive au dehors, en tant qu'une problématique qui ne s'épuise jamais.

Les problèmes de la différence de compréhension entre Deleuze et Heidegger ou Foucault ont trouvé leurs solutions dans la philosophie de l'univocité de Spinoza, ou plutôt dans la lecture que Deleuze fait de Spinoza. Mais lorsqu'on essaie de voir comment cette lecture, qui est l'une des sources les plus importantes de la théorie des multiplicités de Deleuze, fonctionne dans son analyse des formations sociales, de nouveaux problèmes s'ajoutent. L'art de l'interprétation que Deleuze, avec Guattari, a pratiqué dans *Mille plateaux* comporte une série d'anomalies: Dans une formation sociale, des lignes qui n'ont pas les mêmes relations et la même nature sont toujours enchevêtrées et prises les unes dans les autres. Bien que ces lignes ne puissent être réduites l'une à l'autre, elles sont immanentes l'une à l'autre. Plus intéressant encore, bien que les lignes de fuite et les autres lignes soient immanentes les unes aux autres, les premières précèdent les secondes, même si ce n'est pas chronologiquement. Plus intéressant encore, bien que Deleuze et Guattari aient constamment souligné la complexité et la multidimensionnalité des formations sociales, ils n'ont pas hésité à mettre en avant des dualités telles que le modèle arborescent par rapport au modèle rhizomatique, l'appareil d'État par rapport à la machine de guerre, etc.

Pour faire face à ces anomalies, dans le dernier chapitre de la deuxième partie, nous avons repris l'approche offerte par la théorie des multiplicités aux problèmes de l'immanence, du primat et du dualisme, cette fois-ci au niveau de l'analyse des formations sociales. Le passage au niveau des formations sociales nous a permis de résoudre ces problèmes tout en les élaborant davantage. De plus, ces problèmes ont permis de comprendre en quoi la relation entre l'appareil de capture et la machine de guerre chez Deleuze a un statut différent de la relation entre le pouvoir et la résistance chez Foucault.

Premièrement, la re-analyse du problème de l'immanence a montré que, contrairement aux approches qui jugent l'immanence incompatible avec distinction, comme celles de Heidegger, Derrida ou même Foucault, qui ressentent le besoin de préserver d'une manière ou d'une autre la transcendance, même sous la forme d'une interruption au sein de l'immanence, Deleuze soutient que là où il n'y a pas de distinction, il ne peut pas y avoir d'immanence. Pour Deleuze, l'immanence est un mode d'existence spécifique aux multiplicités. En tant que rapport entre les différents, elle n'est ni présupposée ni ajoutée à la réalité après coup. L'immanence ne se confond jamais avec l'intériorité, car l'immanence n'est pas l'immanence des termes, mais elle est toujours fonction de l'interrelation des changements. Dans l'immanence, ceux qui se présupposent mutuellement ne sont que ceux qui sont irréductibles l'un à l'autre. Néanmoins, ce type de présupposition est un autre type de relation que l'« appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel » entre le pouvoir et la résistance chez Foucault. En effet, chez Deleuze, les lignes étant toujours à la fois le résultat et la composante des genèses intrinsèques, c'est-à-dire des métamorphoses, elles ne constituent pas une frontière permanente l'une pour l'autre, même lorsqu'elles se présupposent l'une l'autre. Dans une formation sociale composée de lignes, un « renversement perpétuel » ou une « limite permanente » entre elles est impossible, car les dimensions et les directions sont toujours redéfinies. Les distinctions sont toujours créées simultanément avec des synthèses, les opposés avec des compositions. Nous avons ainsi découvert comment la théorie des multiplicités de Deleuze permet d'affirmer que tout est politique, mais que la politique est à la fois micropolitique et macropolitique. C'est précisément pourquoi la détermination du rapport entre l'appareil de capture et la machine de guerre nécessite toujours une cartographie politique.

Deuxièmement, l'affirmation de la différence comme cause immanente dans la théorie des multiplicités a trouvé son pendant dans l'analyse des formations sociales dans l'affirmation du primat des lignes de fuite. Mais si aucune interruption dans l'immanence ou aucune dimension supplémentaire de l'immanence n'était concevable, comment les lignes de fuite pouvaient-elles encore avoir le primat? Il était impératif de rechercher si ce primat impliquait une supériorité, donc une certaine forme de transcendance. En fait, Deleuze avait déjà répondu à cette question en affirmant que la cause immanente est première non pas parce qu'elle précède, mais parce qu'elle détermine en faisant la différence : Cette revendication de primat n'était pas un obstacle à l'immanence, mais plutôt sa conséquence nécessaire. Mais dans ce cas aussi, il fallait rendre compte du sens de ce primat. Comme le montre l'analyse des textes de Deleuze, le primat des lignes de fuite n'implique ni une supériorité d'efficacité, c'est-à-dire de pouvoir de détermination, ni une supériorité axiologique, comme le fait d'être toujours déjà révolutionnaire. En d'autres termes, le primat de ces lignes ne provient pas d'une éternelle généralité, mais plutôt du fait que, conformément à leur caractère spécifique, elles déterminent en faisant la différence. Ces lignes, en se différenciant, entraînent tout le reste dans un devenir non parallèle et non symétrique, à tel point que rien n'aurait été contraint de changer sans les lignes de fuite. En somme, le primat des lignes de fuite impliquait une certaine inépuisabilité, mais celle-ci n'était due qu'au fait qu'elles rapportent le différent au différent par la différence. Même lorsque les lignes de fuite sont captées, quelque chose fuit toujours à nouveau, quoi qu'il en soit, la connexion par la différence, c'est-à-dire le dehors, ne disparaît jamais. Les dispositifs de pouvoir, ou appareils de capture, ont donc toujours dû s'adapter aux lignes de fuite. Elles ne sont pas les limites internes ou permanentes d'un système, mais les points de création ou les lignes de devenir qui le déstabilisent. Le primat des lignes de fuite chez Deleuze, à la différence de Foucault, résout le problème du statut de la résistance avant même qu'il ne se pose, et qui plus est, sans faire de la résistance un fondement éternel, en la présentant comme production de singularité dès l'origine.

Troisièmement, la théorie des multiplicités de Deleuze a également entraîné un changement radical de la fonction du dualisme dans la pensée. Chez Deleuze, les multiplicités ne sont pas subordonnées au dualisme ou expliquées par lui ; au contraire, les dualismes servent à révéler les multiplicités. Dans les textes de

Deleuze, on ne voit jamais de symétrie entre des mouvements opposés (fuite/capture, déterritorialisation/reterritorialisation, etc.) ; les dualismes n'opèrent jamais seuls, mais toujours dans une multiplicité. Les directions des mouvements ne pouvant jamais être prédéterminées, la multiplicité des dimensions ne peut jamais être réduite. Les irréductibles ne cessent de s'enchevêtrer, mais il n'y a ni correspondance biunivoque ni opposition dualiste entre eux. Tout se passe en même temps : La réalité nous pose à chaque instant des problèmes dont il faut poser les conditions. Mais sur ce plan, où même les dualismes ont un sens relatif, quel sens peut-on donner aux oppositions et aux conflits ? Quel statut avait la collision entre la machine de guerre et l'appareil de capture ? Cette question nous ramène une dernière fois à notre point de départ. Hegel avait enseigné que toute détermination est une négation. Deleuze, au contraire, ne dit pas seulement que toute détermination est une affirmation, mais que l'affirmation est essentiellement différence. Même la négation doit être évaluée en fonction de sa capacité à affirmer l'affirmation. En effet, la contradiction hégélienne ou le travail du négatif étant fondé sur la reproduction des contraires entre eux tout en se reproduisant eux-mêmes, elle ne pouvait libérer qu'un pouvoir de pacification et d'intégration. Or, chez Deleuze, lorsque les contraires s'affirment, ils réaffirment aussi leur différence. Quelque chose fuit toujours : L'appareil de capture ne pouvait pas capturer les flux sans en provoquer de nouveaux. Même l'opposition est fonction de la création de la différence. Ainsi, nous avons atteint un dernier aspect de la divergence entre Foucault et Deleuze sur le statut de la résistance : Même si Foucault, lui aussi, libère l'opposition de la contradiction, dans la mesure où il reconnaît le pouvoir et la résistance comme une limite permanente l'un pour l'autre, il ne laisse aucun critère pour distinguer leurs luttes respectives. Chez Deleuze, en revanche, même lorsque l'appareil de capture et les lignes de fuite sont en lutte, leurs luttes respectives ne sont pas les mêmes. Pour la même raison, alors que chez Foucault la relation du pouvoir à la résistance était aporétique, chez Deleuze l'appareil de capture était dans une relation paradoxale avec les lignes de fuite.

Au début de la troisième et dernière partie de cette thèse, nous étions en mesure de dire que les deux questions que l'on pouvait poser à la théorie des multiplicités - à savoir si cette théorie, fondée sur le principe d'affirmation, peut rendre compte de la négativité du monde, et si une nouvelle forme de transcendance peut se cacher sous

le primat des lignes de fuite - correspondaient en fait à une seule et même question. La question du statut des lignes de fuite était la clé pour répondre à ces deux questions : Ce n'est que si les lignes de fuite étaient considérées comme une généralité éternelle que la négativité du monde pouvait être ignorée, et ce n'est que si les créations disjonctives de la différence, c'est-à-dire l'en-soi de différence, n'étaient pas vues, que les lignes de fuite pouvaient rester dans la position d'une généralité éternelle ou d'une transcendance. Plus important encore pour les besoins de cette thèse, cette même question pourrait également expliquer les différences entre la conception de gouvernementalité chez Foucault et celle de l'appareil de capture chez Deleuze. Il ne fait aucun doute que les deux penseurs ont rompu de manière décisive avec les hypothèses de la théorie moderne de la souveraineté, mais pourquoi Foucault a-t-il banalisé le concept de souveraineté, alors que Deleuze a eu tendance à le construire sur des bases entièrement nouvelles ? Maintenant qu'il était clair qu'il y avait plus qu'une différence de préférences terminologiques à l'œuvre ici, nous devons examiner comment le statut de la résistance chez Foucault structurait également son analyse de la gouvernementalité, et comment le statut des lignes de fuite chez Deleuze structurait également son analyse de l'appareil de capture.

C'est pourquoi, dans le premier chapitre de cette dernière partie, nous avons eu recours à une comparaison entre l'« exception souveraine » chez Agamben qui, comme Deleuze, favorise une reconstruction philosophico-politique du concept de souveraineté, et l'« appareil de capture » chez Deleuze. L'« exception souveraine » et la « capture » renvoient toutes deux à l'acte de présupposition de soi-même. Mais surtout, chez Agamben comme chez Deleuze, ce mouvement est essentiellement paradoxal, révélant l'hétéronomie plutôt que l'autonomie de l'État. Il ne nous a pas fallu longtemps pour comprendre que ce point commun entre les deux penseurs était aussi la raison de leur divergence.

Agamben et Deleuze voient tous deux une violence structurelle inhérente au souverain, là où Hegel voyait le pouvoir synthétisant de la contradiction pour poser l'État comme une unité négative. Selon Agamben, même s'il y a une distribution et une organisation dialectique des choses, celle-ci n'est pas posée par l'idée de l'État, comme Hegel voudrait nous le faire croire, mais par la décision du souverain. L'État comme forme d'intériorité n'est pas, comme chez Hegel, une conséquence nécessaire

du travail du négatif, mais il est constitué par la saisie forcée du dehors par le souverain, qui doit toujours entretenir un rapport paradoxal avec ce dehors, qui prend la forme d'une exclusion intériorisante. Ainsi, chez Agamben, le paradoxe de la souveraineté sert en quelque sorte encore à expliquer son pouvoir structurel. Deleuze, quant à lui, souligne ce paradoxe pour révéler la fragilité structurelle de la souveraineté. La capture, en effet, crée ce qu'elle capture, elle « apparaît toujours comme déjà faite et se présupposant. » L'État doit son unité intrinsèque à la capture. Mais ce n'est pas, comme chez Agamben, un symptôme de sa puissance, mais, au contraire, seulement de son impuissance, car en même temps que la capture crée ce qu'elle capture, elle provoque aussi la formation de processus et de flux qui n'ont pas encore été capturés. Même si l'État intériorise le dehors, même s'il capture les flux, les canalise, leur assigne des directions et des chemins, il ne pourra jamais empêcher les flux venant du dehors. Il ne pourrait pas réguler les flux eux-mêmes, mais seulement les dispositifs qui les captureraient. Curieusement, cette différence entre Agamben et Deleuze nous a permis de saisir la différence entre Foucault et Deleuze : Puisque ce mouvement paradoxal de souveraineté issu de l'inépuisabilité du dehors n'a pas de contrepartie dans l'analyse foucauldienne, Foucault, prenant le contre-pied d'Agamben, réduit le pouvoir à un simple pouvoir de normaliser et discipliner. Tout comme la théorie de la souveraineté d'Agamben manquait d'une perspective de résistance, la conceptualisation de la gouvernementalité de Foucault rendait invisible la capture, c'est-à-dire la violence structurelle de la souveraineté, précisément parce que tous deux ne voyaient pas que la relation paradoxale de la souveraineté avec le dehors était elle-même dérivée du dehors. Pour Deleuze, cependant, ce n'est qu'en capturant du dehors que la souveraineté peut affirmer son droit à le normaliser et à le discipliner.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, qui se concentre désormais directement sur l'analyse de l'État comme appareil de capture, et de l'appareil de capture comme violence structurelle, nous avons cherché à savoir si, contrairement à ce que Foucault semble affirmer, une théorie de la souveraineté qui ne contredit pas les règles de l'immanence est possible, et si oui, si cette théorie offre une explication adéquate de la répression et de la violence. Tout d'abord, en suivant l'intuition de Deleuze selon laquelle la critique de la coopération entre l'État et la pensée passe par une critique de la représentation comme appareil de capture, nous avons montré que

la souveraineté comme pouvoir et droit de représenter chez Hobbes et le cogito comme pouvoir et droit de représenter dans la philosophie moderne correspondent respectivement à une image étatique du pouvoir et de la pensée. Les deux analyses ont montré que la capture ne se pose pas sans créer le droit de capture, et que la souveraineté ne se pose pas sans établir la raison et le droit à l'obéissance à elle-même : La co-opération des pôles du pouvoir et du droit, qui sert à structurer la politique et la pensée comme une forme d'intériorité, est un processus beaucoup plus complexe qu'une force nue trouvant par la suite un principe ou une raison pour se légitimer. Contrairement à Foucault, la violence structurelle à laquelle Deleuze se réfère n'a pas seulement une connotation négative, mais reste un régime de violence très spécifique : En même temps que la capture se pose elle-même, il pose l'« objectivité sociale » ou la « réalité objective » sur laquelle il doit s'exercer, contribuant ainsi à la création de ce qu'elle va capturer. La violence de la capture est structurelle, car elle précède son exercice dans la mesure où elle s'inscrit d'emblée comme un aspect naturel de l'ordre des choses sur lequel elle s'exerce. Dans le même sens, elle s'est exercée chaque jour, précisément parce qu'elle est déjà faite. Par conséquent, le mécanisme de capture lui-même rend difficile l'identification du lieu exact de la violence. Pour localiser cette violence, nous nous sommes tournés vers Marx, que Deleuze et Guattari considèrent comme l'une des principales sources de leurs analyses de la violence structurelle, et nous avons essayé de voir comment les pôles du pouvoir et du droit, de l'asservissement machinique et de l'assujettissement social opèrent dans le capitalisme. Comme le révèle l'analyse de Marx sur la relation entre le travail libre et le capital, à partir du moment où le capital pousse l'assujettissement à sa forme la plus radicale, à partir du moment où il subjectivise le travail en tant que travail salarié ou travail « libre comme un oiseau », il asservit toutes les activités libres dans le cadre de sa propre machine globale. Chaque fois que le travail salarié s'est affirmé, le capital s'est réaffirmé comme le seul lien universel. Autrement dit, le capital n'a pas posé le travail comme travail salarié ou comme travail productif sans se poser lui-même comme le seul Sujet indépendant, c'est-à-dire le souverain. La capture fait à nouveau partie de ce qu'elle capture, ou comme le disent Deleuze et Guattari, l'assujettissement social n'est qu'un « relais » pour le pôle de l'asservissement machinique. L'analyse du capital par Marx nous offre ainsi un dernier point de comparaison entre Foucault et Deleuze : Foucault distingue le pouvoir de la violence précisément parce qu'il produit des sujets et des vérités, et le

défini comme constitutif. Alors que Deleuze, avec Guattari, à partir de Marx, a montré comment les subjectivations nécessitent une violence structurelle de capture. Le commentaire de Deleuze sur l'analyse du pouvoir de Foucault dans la lettre qu'il lui avait adressée a été souligné avec plus de force dans *Mille plateaux* qui lui a donné une base plus solide: La subjectivation, la manière dont le sujet est attaché à sa propre identité, ou ce que Foucault appelle la productivité du pouvoir, est toujours déjà fonction de l'« effet répressif » de la capture. Les sujets libres –selon les termes de Foucault- sur lesquels s'exerce le pouvoir peuvent très bien avoir déjà été capturés.

Rétrospectivement, la théorie des multiplicités que Deleuze propose comme seul contexte possible pour une critique de l'État n'offre pas une sorte de conformisme et d'optimisme qui nous convaincrat qu'il suffit de dériver logiquement une critique de l'État à partir de cette théorie, simplement parce que les lignes de fuite sont toujours privilégiées, ni n'inculque une sorte d'ascétisme dramatique qui nous condamnerait à l'existence tourmenté où nous vivons toujours avec et contre l'État, simplement parce que la structure problématique de la réalité ne disparaîtrait jamais. Au contraire, dans la mesure où la théorie des multiplicités nous rappelle que la réalité est toujours à la fois achevée et illimitée, et que si l'État est un appareil de capture, même celui-ci est un symptôme de l'inépuisabilité des forces du dehors, elle nous appelle à aller jusqu'à la limite de ce que nous pouvons. Elle souligne que dans la lutte contre l'État, la tâche la plus importante qui nous attend n'est pas la prise du pouvoir de l'État, mais la prise collective de nos puissances d'exister et d'agir :

« Personne ne prendra plus le pouvoir au nom des opprimés ! Personne ne confisquera plus les libertés au nom de la liberté. Le seul objectif désormais acceptable, c'est : la prise de la société par la société elle-même. L'État ! C'est un autre problème. Il ne s'agit ni de s'y opposer de façon frontale, ni de conter fleurette sur sa dégénérescence en douceur pour les lendemains du socialisme ! D'une certaine façon, on a l'État qu'on mérite ! Je veux dire que, l'État, c'est ce qui reste comme formes les plus abjectes du pouvoir quand la société s'est délestée de ses responsabilités collectives. Et ce n'est pas seulement le temps qui viendra à bout de cette sécrétion monstrueuse, mais avant tout des pratiques organisées permettant à la société de se dégager de l'infantilisme collectif auquel la destinent les Média et les Équipements capitalistiques. L'État n'est

pas un monstre extérieur qu'il faut fuir ou dompter. Il est partout, à commencer en nous-mêmes, à la racine de notre inconscient. Il faut « faire avec ». C'est une donnée incontournable de notre vie et de notre lutte. »¹



¹ Félix Guattari et Toni Negri, *Les Nouveaux espaces de liberté*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2010, p. 166.

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit par Marilene Raiola, Paris, Seuil, 1997.

Badiou, Alain, *La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997.

Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité Essai sur le nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.

Deleuze, Gilles, *Qu'est que fonder ?*, Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957 Cours du 30/11/1955, <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles, « L'univocité de l'être », *Anti-Œdipe III*, 4ème séance, 14 janvier 1974, Séminaire de l'Université Vincennes-St-Denis, Paris, 1973-1974, <https://www.webdeleuze.com/textes/>

Deleuze, Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles, « Le 'Je me souviens' de Gilles Deleuze » (entretien par Didier Eribon), *Le Nouvel Observateur* 1619 (16-22 novembre 1995), p. 50-51.

Deleuze, Gilles, « Jean Hyppolite, Logique et existence » in *L'île déserte Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, p. 18-23.

Deleuze, Gilles, « Pensée Nomade » in *L'île déserte Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, p. 351-364.

Deleuze, Gilles, « Désir et Plaisir » in *Deux régimes de fous Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 112-122.

Deleuze, Gilles, « Préface pour l'édition américaine de *Dialogues* », in *Deux régimes de fous Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 284-287.

Deleuze, Gilles, « L'Immanence : Une Vie... » in *Deux régimes de fous Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 359-363.

Deleuze, Gilles, *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, 2004.

Deleuze, Gilles, *İktidar Foucault Üzerine Dersler*, traduit par M. Çelik et S. Özer, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2023.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

Derrida, Jacques, *Positions*, traduit par Alan Bas, Chicago, Chicago University Press, 1982.

Derrida, Jacques, *Apories Mourir — s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Éditions Galilée, 1996.

Esposito, Roberto, *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*, Cambridge, Polity Press, 2021.

Foucault, Michel, « The Discourse on Language » in *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, Knopf Doubleday Publishing Group, 1972, p. 215-237.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir Naissance de la prison*, Paris, Editions Gallimard, 1975.

Foucault, Michel, *La volonté de savoir Histoire de la sexualité 1*, Paris, Editions Gallimard, 1976.

Foucault, Michel, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), Édition numérique réalisée en août 2012.

Foucault, Michel, « Power and Strategies » in *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, éd. Colin Gordon, traduit par C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, New York, Pantheon Books, 1980, p. 134-145.

Foucault, Michel, « The History of Sexuality » in *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, éd. Colin Gordon, traduit par C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, New York, Pantheon Books, 1980, p. 183-193.

Foucault, Michel, « La gouvernementalité » in *Dits et écrits*, Tome III 1976-1979, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 635-657.

Foucault, Michel, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits*, Tome IV 1980-1988, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 222-243.

Foucault, Michel, « Le retour de la morale » in *Dits et Ecrits*, Tome IV 1980-1988, Paris, Editions Gallimard, 1994, p. 696-707.

“Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti” in *Seçme Yazılar 4 İktidarın Gözü*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Guattari, Félix et Negri, Toni, *Les Nouveaux espaces de liberté*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Hardt, Michael et Negri, Toni, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

Hegel, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, traduit par André Kaan, Paris, Editions Gallimard, 1940.

Hegel, G.W.F., *Science de la logique, (1812-1816)*, Tome II, traduit par S. Jankélévitch, Paris, Éditions Aubier, 1949.

- Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Editions Gallimard, 1993.
- Hegel, G.W.F., *Science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe 9, Wegmarken*, éd. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin, « Essence of Ground » in *Pathmarks*, éd. William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 97-135.
- Heidegger, Martin, « Qu'est-ce que la métaphysique? » in *Questions I et II*, traduit par Henri Corbin, Editions Gallimard, 2006, p. 21-84.
- Heidegger, Martin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison » in *Questions I et II*, traduit par Henri Corbin, Editions Gallimard, 2006, p. 85-158.
- Heidegger, Martin, « Identité et Différence » in *Questions I et II*, traduit par Henri Corbin, Editions Gallimard, 2006, p. 253-310.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan, the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, 1651, texte établie par Rod Hay pour McMaster University Archive of the History of Economic Thought.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, texte établie par Howard Warrender, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 2001.
- Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une démocratie radicale*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- Lapoujade, David, *Les mouvement aberrants*, Paris, Les Editions de Minuit, 2014.
- Lucchese, Filippo del, *Machiavelli ve Spinoza*, traduit par Orkun Güner, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016.
- Marx, Karl, *L'idéologie allemande*, traduit par H. Auger, Gilbert Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, Editions Sociales, 1968.

« Marx à Joseph Weydemeyer, le 5 mars 1852 » in Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance* Tome III (1852 - Juin 1853), publiée sous la responsabilité de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Editions sociales, 1972, p. 76-81.

Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1973.

« Marx à Ludwig Kugelmann, 12 avril 1871 », Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance* Tome XI (Juillet 1870 - Decembre1871), publiée sous la responsabilité de Gilbert Badia et Jean Mortier, Paris, Editions sociales, 1985, p. 183-184.

Marx, Karl, *Le capital*, livre I, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, traduit par Henri Albert, Paris, Société de Mercvue de France, 1900.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo* (1888), traduit par Alexandre Vialatte, Édition numérique.

Peden, Knox, *Spinoza Contra Phenomenology*, California, Stanford University Press, 2014.

Schmitt, Carl, *Théologie Politique 1922, 1969*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Editions Gallimard, 1988.

Schmitt, Carl, *La notion de politique, Théorie du partisan*, traduit par Marie- Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, traduit par Ece Göztepe, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, Paris, PUF, 2013.

Smith, Daniel W., « Univocity » in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 27-42.

Smith, Daniel W., « Deleuze and Derrida Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought » in *Essays on Deleuze*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 271-286.

Spinoza, Baruch, *Ethique*, traduit par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 2010.

Thoburn, Nicholas, *Deleuze, Marx and Politics*, Oxfordshire, Routledge, 2003.

White, D. A., « Heidegger on Sameness and Difference », *The Southwestern Journal of Philosophy*, t. 11, no. 3, 1980, p. 107-125.

Zižek, Slavoj, *Organes sans corps*, Paris, Editions Amsterdam, 2008.



BIOGRAPHIE



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

Enstitü: SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Hazırlayanın Adı Soyadı: Sinem ÖZER

Tez Başlığı: L'État dans la théorie des multiplicités de Deleuze

Savunma Tarihi: 14 / 06 / 2023

Danışmanı: Prof. Dr. Melih BAŞARAN

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Melih BAŞARAN

Prof. Dr. M. Türker ARMANER

Doç. Dr. Zeynep GAMBETTİ

Dr. Öğr. Üyesi Umut ÖKSÜZAN

Prof. Dr. Ertan KARDEŞ

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Ulun AKTURAN