

# Del capitalismo a las "relaciones humanas".

Una investigación sobre la lucha por  
la existencia en la filosofía política de  
Gilles Deleuze.

Autor:

Ferreyra, Julian

Tutor:

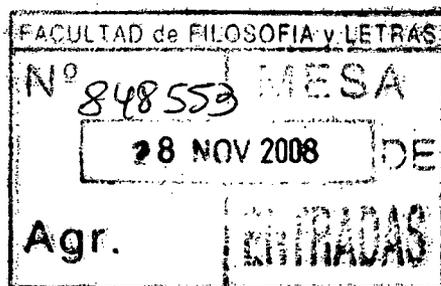
Castro,  
Edgardo

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales  
para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires  
en Filosofía

Posgrado

**TESIS 13-4-1**



**Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras**

**Université Paris X – Nanterre**

**Ecole doctorale Connaissance, Langage, Modélisation (139)**

**Doctorado en Filosofía**

**JULIAN FERREYRA**

**Del capitalismo a las “relaciones humanas”**

Una investigación sobre la lucha por la existencia

en la filosofía política de Gilles Deleuze

**Tesis en cotutela**

Dirigida por EDGARDO CASTRO y FRANCINE MARKOVITS

Fecha de entrega: 28 de noviembre de 2008

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

a Mercedes,  
por el amor y el deseo  
– la energía de cada palabra  
y la vida juntos

## TABLE DES MATIÈRES

<b>DU CAPITALISME AUX « RAPPORTS HUMAINS »</b> .....	1
<i>Remerciements / Agradecimientos</i> .....	6
<b>AVANT-PROPOS</b> .....	9
<b>INTRODUCTION</b> .....	17
Le plaisir de devenir mineur.....	19
Ce que les clercs appellent « le monde ».....	23
La critique de la critique.....	26
Production désirante, production sociale.....	28
Premier concept : le capitalisme.....	32
Il n'est pas question de renoncer à l'existence .....	36
<b>PARTIE I - LES CONDITIONS DE POSSIBILITE</b> .....	40
<i>Chapitre I Méthodologie</i> .....	41
Une interprétation « continuiste » .....	44
Le capitalisme, est-il un concept philosophique ou une fonction historique ?...	45
Leibniz, l'embrayeur philosophique.....	47
Dépassement du fondement.....	49
<i>Chapitre II Géophilosophie de l'histoire : la carte du virtuel</i> .....	53
Question d'intensité.....	56
L'espace est hors de ses gonds .....	58
Si le capitalisme est à la fin... ..	61
Assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle .....	64
<i>Chapitre III Machines À l'infini</i> .....	68
Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. ....	71
Synthèses actives, synthèses passives .....	73
Robinsonnades.....	76
Les machines désirantes comme « forces productives » .....	79
<i>Chapitre IV Des systèmes de la représentation</i> .....	83
Représentation matérielle.....	85
La représentation politique peut être comprise autrement .....	86
Une formation sociale parmi d'autres .....	88
<i>Chapitre V Représentation territoriale : le socius primitif</i> .....	92

« Faire une mémoire » .....	94
Coder le désir .....	95
Mythe et régime de circulation des flux .....	98
<b>Chapitre VI Représentation impériale : le socius despotique</b> .....	<b>101</b>
Souvenirs d'un spinoziste .....	102
Une belle unité organique .....	105
La quadruple racine de la souveraineté .....	111
<b>PARTIE II - CAPITALISME ET REPRESENTATION ORGIQUE</b> .....	<b>117</b>
<b>Chapitre VII La société contre l'Etat</b> .....	<b>118</b>
Empire du Capital ? .....	120
Deleuze contre l'Etat ? .....	123
Une curieuse sémantique dualiste : « Faites rhizome et pas racine » .....	127
Nostalgie de l'Urstaat .....	133
L'appareil d'Etat : une tradition marxiste .....	136
Les « empires minuscules » du capitalisme .....	140
<b>Chapitre VIII La fragmentation ne suffit pas à constituer le capitalisme</b> .....	<b>143</b>
Flux décodés « dans les pores mêmes » des sociétés pre-capitalistes .....	145
La mort qui monte du dedans .....	150
<b>Chapitre IX Le capitalisme est une machine de guerre</b> .....	<b>152</b>
Consistance, conjugaison : ça tient ensemble .....	155
<b>Chapitre X Représentation orgique</b> .....	<b>160</b>
Reconstruire un monde en train de s'écrouler .....	164
Exaspération de la philosophie .....	167
La vie dans les plis .....	168
Dompter l'infini .....	171
Le <i>Zwiefalt</i> et le passage à l'autre étage .....	176
Le rapport différentiel comme raison suffisante .....	179
L'inquiétude .....	183
Le capitalisme comme le meilleur des mondes possibles .....	184
Compossibilité : l'unité de la représentation orgique .....	186
<b>Chapitre XI Dy / dx: La nouvelle équation du capital</b> .....	<b>190</b>
Plus-value « de flux » .....	192
Plus-value machinique ? .....	195
La baisse tendancielle n'implique aucune contradiction .....	198
Le capitalisme comme quasi-cause : le tour de magie .....	199
Le combat pour la servitude .....	201
Individuation capitaliste : l'information du matériau humain .....	203
L'homme privé : une nouvelle forme de la propriété .....	207
Fonction du capital .....	209

<i>Chapitre XII Empires baroques : néo-territorialité et capitalisme</i> .....	213
L'Etat baroque .....	215
Des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle .....	219
<b>PARTIE III - RAPPORTS HUMAINS</b> .....	223
<i>Chapitre XIII Humanisme des cavernes</i> .....	224
L'âge du cynisme et une étrange piété .....	227
Individuation de groupe .....	230
La classe : une fonction dans la structure .....	232
Le reste n'a pas d'importance .....	234
Logique du sens .....	235
Avoir un corps .....	238
<i>Chapitre XIV Vers l'au-delà de la représentation orgique</i> .....	242
Deleuze philanthrope .....	244
Ce peu profond ruisseau calomnié, l'homme .....	249
Les personnages de Beckett se décident à sortir .....	251
<i>Chapitre XV Spinoza, connaissance adéquate et science des rapports</i> .....	256
Essence et existence .....	262
Spinoza baroque ? .....	265
Matérialisme révolutionnaire .....	268
Passage à l'existence .....	270
L'ordre des rapports : la loi de composition .....	275
Seconde triade : ce que peut un corps .....	278
Césure comblée .....	280
<i>Chapitre XVI Les rapports humains</i> .....	283
Administration de la tristesse : l'état civil .....	286
Politique de l'immanence .....	288
Micropolitique et capitalisme .....	290
La connaissance : le commencement .....	292
La connaissance : les notions communes .....	295
Imagination matérielle .....	298
Cité et Etat .....	300
<b>CONCLUSION : LES RAPPORTS SOCIAUX HUMAINS COMME PRODUCTION DE NOTIONS COMMUNES</b> .....	303
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	309
<i>Index de noms propres</i> .....	316

## REMERCIEMENTS / AGRADECIMIENTOS

A mon directeur en France, Mme Markovits pour avoir transformé mon doctorat en une expérience d'apprentissage sans précédents, dès le moment où je l'ai connue, jusqu'aux corrections finales de cette thèse. A Edgardo Castro, mi director en Argentina, por sus indicaciones fundamentales: como jurado de mi tesis de licenciatura me anunció la importancia que tendrían para mi *Spinoza y el problema de la expresión* y el concepto de representación; luego descubrió la verdadera estructura de esta tesis y me ayudó a evitar terrenos que me hubieran extraviado. A Mónica Cragnolini, consejera de estudios en la UBA, quien ha sido, ella bien lo sabe, mi guía y maestra, la principal responsable de que yo me dedicara a la filosofía con pasión y seriedad.

Au Programme Alban et au CONICET pour les bourses qu'on permis de financier cette recherche.

Je voudrais aussi remercier les professeurs qui, tout au long de ma formation, m'ont permis de découvrir les chemins que je voulais parcourir en tant que philosophe: Etienne Balibar, Antonio Negri, Jorge Dotti et Daniel Link. Remercier aussi Georges Labica qui a été mon maître, même si ses cours se sont passés chez lui, autour de la cuisine exquise et l'affection de Nadya, et non pas à l'université.

Anne Mondy a effectué les corrections de langue, avec un grand dévouement et d'incroyables capacités pour la divination; elle a permis que ce texte soit lisible. Juan Pablo Fernández ha causado los detalles gráficos que hacen a la belleza a primera vista.

El grupo « Deleuze : ontología práctica » ha sido el terreno donde, a través de debates infinitos y obsesión exquisita, se han podido desarrollar los problemas a mi juicio más interesantes de estas páginas; gracias a cada uno de los que forman parte de ese agujero blanco: Andrés Osswald, Fernando Gallego, Santiago Offenhenden, Facundo López, Matías Soich, Verónica Kreschel, Guadalupe Lucero, María de los Angeles Ruiz y Esteban Cobasky. La cátedra de Introducción al Pensamiento Científico dirigida por Mario Heler me ha permitido poner a prueba alguna de las hipótesis más controversiales para el sentido común que planteo: agradezco a la cátedra y también a los alumnos. Lo mismo ha ocurrido, lamentablemente sólo en la recta final, con la cátedra de Antropología Filosófica de la carrera

de filosofía, dirigida por Alcira Bonilla. Al PIP-Conicet 5854 dirigido por Mónica Cragolini y las Jornadas de Filosofía Política en la Universidad de Córdoba, por brindar espacios privilegiados donde debatir con pasión nuestras ideas. Y a Rodrigo Paéz Canosa, por motivar, con su obsesión por el Estado, una lectura constructiva de la filosofía política deleuziana.

Quiero por supuesto agradecer a mis amigos que han hospedado mi neurosis, mis crisis y mis alegrías, por las charlas, los asados, el fútbol y los brindis: beto, mono, pato, brisero nervioso, palomo, diez, padrino, osswald, siskind, rexach, gallego, axel, manu: gracias totales.

Agradecer finalmente a mi familia: a mamá, por verme siempre como lo que nunca seré; a papá, por haberme enseñado el modelo de felicidad del escritorio, el libro y el mate (esperando que algún día entiendas que esta, aquí en Argentina, era para mi la única vida posible); a mis hermanos juan y tavi (y a rosita, antonio, eusebio y laura) ; a kelita; a mi abuela menia cuya ausencia puebla de lágrimas estas palabras finales, y finalmente a la familia admirable que armó mi hermana maria luisa por llenar de amor mi mundo: kiki, fran, luciano y, muy especialmente, alejo, cuyo nacimiento me decidió a escribir las primeras palabras de esta tesis que *representa* para mí estar viviendo la vida que siempre soñé.

## ABREVIATIONS (DES ŒUVRES DE GILLES DELEUZE)

- [AO] *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972 (avec Félix Guattari).  
[B] : *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966  
[CC] *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.  
[CCE] : *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia* (les cours des années 1970), Buenos Aires, Cactus, 2005.  
[CL] : *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze* (les cours sur Leibniz de 1980, 1986, 1987), Buenos Aires, Cactus, 2006.  
[CS] : *En medio de Spinoza* (les cours sur Spinoza de 1978, 1980, 1981), Buenos Aires, Cactus, 2006.  
[D] *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977 (avec Claire Parnet).  
[DR] : *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.  
[DRF] : *Sur deux régimes de fous et autres textes*, Paris, Minuit, 2003.  
[E] : *L'Épuisé* (in Beckett, S. *Quad*), Paris, Minuit, 1992.  
[ES] : *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.  
[F] : *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.  
[FB] : *Francis Bacon : Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002.  
[ID] : *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.  
[IM] : *Cinéma 1, L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.  
[IT] : *Cinéma 2, L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.  
[K] *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975 (avec Félix Guattari).  
[LS] : *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.  
[MP] *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980 (avec Félix Guattari).  
[N] : *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.  
[NPh] : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.  
[PCK] : *La Philosophie de Kant*, Paris, PUF, 1963.  
[PS] : *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (éd. augmentée, 1970).  
[SM] : *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.  
[SPE] : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.  
[SPP] : *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.  
[Pli] : *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.  
[PP] : *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.  
[PV] : *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.  
[QQP] *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991 (avec Félix Guattari).  
[Su] : *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979 (avec C. Bene)

## AVANT-PROPOS

« Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique »

(GILLES DELEUZE et FELIX GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*)

Le texte qui suit est une thèse écrite dans un régime de co-tutelle internationale. Cela veut dire que, bien qu'elle soit écrite en Français, il s'agit d'un travail de recherche impliquant deux universités et deux nations : l'Universidad de Buenos Aires, d'Argentine, et l'Université Paris X, de France. Si l'on considère les ressources économiques qui ont permis de la rédiger, elle a eu aussi le support de l'Europe (par le biais d'une bourse de la CEE, et de son programme Alban) et de l'Etat argentin (par le biais d'une bourse de la Commission Nationale de Recherches Scientifiques et Technologiques – CONICET). Finalement, et c'est ce qui est le plus remarquable, elle présente aussi du point de vue des contenus ce double caractère : en effet l'auteur autour duquel se centre la problématique est français (Gilles Deleuze), mais la problématique elle-même est enracinée dans le débat philosophique -et peut-être un jour politique- argentin (dont l'originalité relève de la conjonction de deux échecs : d'une part, l'échec de certains intellectuels qui s'efforcent de reproduire dans notre coin du monde le débat européen, et, d'autre part, l'échec d'autres intellectuels qui rêvent de découvrir la spécificité de la pensée argentine dans un monde globalisé).

En l'année 2003, alors que j'étais en train de finir ma « tesis de licenciatura » (le mémoire avec laquelle on valide le cursus de philosophie à l'Université de Buenos Aires), j'ai fait une petite communication au XII<sup>e</sup> Congrès National de Philosophie organisé par l'Association Argentine de Philosophie (AFRA) ; il s'agissait d'une sorte de résumé de cette *tesis de licenciatura*. J'avais écrit le mémoire et la communication sous l'influence enivrante de ma première (et certainement hâtive) lecture des œuvres principales de Gilles Deleuze. La communication était pleine de mots d'ordre contre l'état des choses, notamment contre le capitalisme triomphant (« le capitalisme est un déséquilibre dans la structure ontologique de la réalité » ; « le capitalisme est un système de domination qui installe une société de contrôle dans laquelle le sujet devient esclave du système à travers les multiples mécanismes

d'assujettissement et asservissement »). A la fin de mon intervention, un collègue s'est approché de moi. Il venait de finir sa thèse en philosophie pratique anglo-saxonne (notamment autour des idées de John Rawls). Il s'appelle Mariano Garreta Leclerc. Il m'a tapé sur l'épaule, et m'a dit : « Alors, tu es péroniste » Puis il s'est mis à fredonner brièvement un morceau de la marche du Péronisme, le mouvement politique argentin... « *combatiendo al capital...* » (« en combattant le capital »). Il souriait. Il trouvait tout cela très drôle. Moi, j'étais plutôt déconcerté. Malgré les longs passages d'attaque au capitalisme, je ne me sentais pas du tout péroniste, mais ceci d'une façon absolument acritique : en effet je n'avais jamais consacré de temps à réfléchir sur le Péronisme, et moins encore associé à ce mouvement mes critiques du capitalisme (les paroles de la marche n'avaient rien à voir avec ce que le Péronisme représentait pour moi à cette époque, à partir de l'expérience récente du Péronisme de Carlos Menem et de l'application des politiques économiques néolibérales du « capitalisme sauvage »). Pris au dépourvu, tout ce que j'ai réussi à lui répondre fût : « Le capital de Deleuze n'est pas le même que celui dont parle la chanson ». Cela l'a beaucoup amusé, et il s'est mis à rire. A ma connaissance, il appartient à l'autre grand parti politique argentin, le Radicalisme, et mon étonnement sembla lui confirmer le manque de sens politique de mes déclarations prétendument politiques.

Les années qui ont passé depuis 2003 correspondent à une période de recherche, de réflexion, et d'écriture autour de cette thèse. Beaucoup de choses ont changé dans ma façon d'envisager la pensée de Deleuze, et dans les enjeux fondamentaux que je trouve dans la philosophie politique. Je continue, certes, à considérer que la critique du capitalisme est la tâche principale de la philosophie politique, mais les raisons en ont changé. Je ne crois plus qu'il s'agisse d'un « déséquilibre dans la structure ontologique de la réalité ». Je ne crois plus que le problème central en soit l'asservissement. Ce qui est à l'origine des problèmes qui m'ont poussé à écrire *cette* thèse est le *fait* de la *misère humaine*. Marx disait que *le fait* qui était le point de sa réflexion autour d'un des aspects les plus révoltants de notre époque (la propriété privée) était « la pauvreté, c'est la misère »<sup>1</sup>. Deleuze reprend ces motifs : « Nous voyons, nous subissons plus ou moins une puissante organisation de la misère et l'oppression »<sup>2</sup>. Voilà donc notre point de départ : le fait de la misère et la conviction que cette souffrance n'est pas une donnée naturelle innée de la condition humaine mais qu'elle est

---

<sup>1</sup> Marx, K. *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Editions Sociales, 1969, p. 45.

<sup>2</sup> II, p. 31.

produite dans des conditions sociales déterminées (« nous subissons une *organisation* de la misère »). Il n'y a aucune *critique* dans cette thèse qui ne soit liée au fait que ce que l'on critique *produit, protège ou est incapable de faire face* au fait de la misère humaine. Bien sûr, nous essaierons de donner une définition de la « misère » et de justifier l'attribution de cette misère à quelque chose comme l'*humain*.

\*\*\*

Je disais que la problématique de cette thèse est « argentine ». Depuis des décennies l'Argentine, comme beaucoup d'autres pays d'Amérique latine, fût le « patio trasero » des Etats-Unis et suivi des politiques économiques de source néo-libérale. Aujourd'hui, heureusement, la question d'une voie alternative au capitalisme se pose en Amérique latine *comme problème*, même si les politiques économiques concrètes ne sont que des alternatives apparentes, même s'il ne s'agit que de nouveaux déguisements des intérêts du capitalisme global (justement, un de nos objectifs est de déterminer ce qu'on doit appeler de façon précise « capitalisme » et les conditions selon lesquelles une lutte contre cette forme sociale doit se mener). Mais la question se pose de toutes façons. S'impose à nous.

Le 10 décembre 2007 au moment du début de la rédaction de cette thèse, un nouveau président a commencé son mandat en Argentine, Mme Cristina Kirchner. Membre du mouvement péroniste, elle succède à son mari, M. Néstor Kirchner, à la présidence du pays. Dans son discours, qui fait appel à la Nation et au Peuple (« Peuple et nation sont plus actuels que jamais, en temps de globalisation »), elle déclare être fière de ne pas être postmoderne dans ce monde globalisé, et elle se déclare (de même que son mari) « moderne » : « Vous [M. Kirchner], après tout, vous n'avez jamais été postmoderne ; en ces temps de postmodernité, vous êtes un président de la modernité, et je crois l'être aussi ». Loin de continuer dans la ligne « néolibérale » de Menem, le Péronisme des Kirchner vise à soutenir la protection de l'économie nationale, à défendre la force de la politique face à l'économie (avec des résultats qui, une année après, au moment de la rédaction finale de cette thèse, sont pour le moins incertains).

La victoire dans les urnes de Mme Kirchner a été écrasante : plus de 45% des votes, ce qui lui a permis d'être élue sans avoir besoin de passer par un second tour. Néanmoins, comme beaucoup d'analystes s'efforcent de le souligner, la moitié du pays ne l'a pas votée.

Le pays se débat en effet entre deux tendances : continuer avec ce modèle « moderne » de protection de l'industrie nationale, haut emploi et gros appareil d'Etat, ou bien retourner aux beaux jours de Menem, avec une politique d'importation, gros secteur des services et réduction de l'Etat (avec des intérêts similaires à ceux qu'ont supporté M. Nicolas Sarkozy en France). Ce deuxième modèle consiste à abdiquer face aux règles imposées par le marché. Il ne s'agit pas de dire ici que le gouvernement argentin veuille combattre le capital. Mais la tension entre le modèle néolibéral et un modèle protectionniste en ces temps de globalisation nous interpelle, nous intellectuels, en des termes qui nous forcent à repenser le capital et la révolution : nous forcent à réfléchir, encore une fois, en ces temps postmodernes, en termes marxistes.

Revenons aux mots de Mme le président : « En ces temps de postmodernité, vous êtes un président de la modernité, et je crois l'être aussi ». Il ne s'agit pas, certes, d'un discours philosophique. Cependant, la polarité qui en émerge implique un débat tout à fait philosophique : modernité vs. postmodernité. La question est alors : cette thèse, écrite autour de l'œuvre de Gilles Deleuze, de quel côté de la polarité doit-elle être placée ? Les *classifications* de la pensée aiment placer Deleuze dans les rangs de la pensée « postmoderne ». Cette classification est assurément inadéquate : Gilles Deleuze ne peut pas être considéré postmoderne. Il n'a jamais cru à la fin des choses : les thèmes de la fin de la philosophie, de la modernité, de l'histoire, de la métaphysique lui ont été assez indifférents, lui ont paru d'inutiles radotages<sup>3</sup>. Pour ma part, je crois que Deleuze est un penseur moderne, même illuministe, et j'essaierai de démontrer cette hypothèse au fil des pages qui suivent. Mais il serait malhonnête d'utiliser cet argument pour protéger notre travail du problème qui nous interpelle ici.

En quoi le fait d'être « postmoderne » pourrait représenter une critique vis-à-vis de la pensée de Deleuze ? Uniquement (pour les raisons que l'on vient d'annoncer), si cela voulait dire qu'elle serait incapable de faire face au capitalisme et à la souffrance humaine qu'il produit. Si les concepts postmodernes étaient incapables d'obstruer, de barrer l'avancée du capitalisme global, cela constituerait une objection de poids contre la pensée postmoderne.

---

<sup>3</sup> « Nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie : ce sont d'inutiles, de pénibles radotages », QQP, p.14.

Voilà, par exemple, ce qu'affirme Jorge Dotti, qui est une des figures de référence de la philosophie politique en Argentine :

[La métaphysique de la désubstantialisation] réduit les liens humains à une simple circulation ou à un flux de fragment sans identité stable, sans aucune autre entité ontologique que le fait de se fluidifier et de participer à un mouvement qui n'admet pas de bornes ou de limitation légitimes... Dans ce contexte épocal la forme *Etat* ne peut pas subsister<sup>4</sup>.

L'accusation est donc : les concepts postmodernes sont donc accusés d'être trop *faibles*, trop fluides, et de ne pas nous donner d'outils pour faire face à la puissance du capitalisme. On retrouve l'*incredible weakness of their opposition to capitalist polarisation* signalée par Wallerstein à propos des critiques adressées par les communistes aux sociaux-démocrates pendant la Deuxième Guerre Mondiale<sup>5</sup> ; cette accusation d'être une belle pensée qui ne peut rien contre les pouvoirs établis, etc. La pensée *politique* s'articule autour de catégories « modernes » telles qu'Etat, souveraineté, territoire, etc. Le postmodernisme, en renonçant aux catégories de la pensée moderne, renonce donc à la politique tout court<sup>6</sup>. Ce diagnostic est reconnu, semble-t-il, par certains auteurs contemporains qui ont proposé une pensée « *impolitique* ». Le philosophe italien Roberto Esposito explique, dans l'introduction de *Oltre la politica*<sup>7</sup>, que dans l'idée de l'impolitique il ne s'agit pas de ne plus penser le politique, mais de penser hors des concepts avec lesquels la modernité a essayé de penser le politique. Il s'agit d'assumer la « catastrophe conceptuelle » d'une tradition de pensée : des concepts tels que « souveraineté » et « Etat » ne nous suffisent plus<sup>8</sup>. « Impolitique » ne veut donc pas dire « fin de la pensée politique » mais « effort de création » de nouveaux concepts pour la pensée politique. Des concepts qui ne sont donc pas ceux selon lesquels la modernité a essayé de penser les processus sociaux qui ont eu lieu aux alentours du XVI<sup>e</sup> siècle.

Deleuze essaie, lui aussi, de créer de nouveaux concepts pour penser le politique. Ceci est une exigence qui découle de la définition de la philosophie répétée par Deleuze tout au long

---

<sup>4</sup> Dotti, J. « Hegel philosophe hobbesien de la guerre », in *Cahiers critique de philosophie*, n°2, Paris, Hermann, 2006, p. 52.

<sup>5</sup> «L'incroyable faiblesse de leur opposition à la polarisation capitaliste». Wallerstein, I, *The essential Wallerstein*, New York Press, New York, 2000, p. xv.

<sup>6</sup> Nous travaillerons ces arguments dans le chapitre VIII.

<sup>7</sup> Cf. Esposito, R. *Oltre la politica, anthologie del pensiero « impolitico »*, Mondadori, Milano, 1996. Avec des articles d'Adorno, Arendt, Bataille, Blanchot, Canetti, et autres.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 1.

de sa vie : « la philosophie est l'art de former, de inventer, de fabriquer des concepts »<sup>9</sup>. Si la philosophie est donc définie comme l'activité de création de concepts, la philosophie *politique* ne peut être autre chose que l'activité créatrice de concepts pour répondre à des problèmes du milieu social présent. S'il s'agit de créations nouvelles, il est évident que ces concepts ne peuvent pas être les mêmes que ceux avec lesquels la modernité avait essayé de penser la politique. Sa pensée politique serait alors bien « impolitique » au sens où le définit Esposito Est-il donc « post-moderne » ? Pas vraiment. Seulement, il se fait de la modernité une image beaucoup plus complexe que ce que « l'image de la pensée » nous incline à avoir. Il y a de nombreuses manières d'être moderne : Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza, Pascal, Vico... Tous modernes, tous du XVII<sup>e</sup> siècle. Autant de noms, autant de signes qui pointent vers la multiplicité de façons d'être moderne. L'enjeu est là : Quelle modernité ? La pensée moderne ne se réduit pas à la représentation ; ses concepts politiques vont bien au-delà de ceux de souveraineté et d'Etat. Bien sûr, ce sont des concepts importants, ils ont leur *poids*. Quand Deleuze crée ses propres concepts politiques, il prend bien des composants, des morceaux de ces concepts de la politique « classique »<sup>10</sup>. Mais il y a d'autres concepts, tels que « compossibilité », « différentielle », « puissance » ou « durée » qu'il faut aussi étudier, puisque leurs composants seront aussi des clés à l'heure de former des concepts deleuziens. La modernité ne se réduit pas non plus à une forme de pensée. Les processus sociaux qui se consolident à partir du XVI<sup>e</sup> siècle définissent des problèmes pour lesquels la philosophie propose des concepts. Les problèmes auxquels Deleuze essaie de répondre ne sont pas ceux de Hobbes ou de Descartes, mais ils ne sont pas pour cela moins modernes.

Alors, dans quelle image de la pensée se place Mme Kirchner quand elle se déclare « moderne » et non pas « postmoderne » ? Dans une image pour laquelle le postmodernisme implique une « fin de la politique » sous la forme du dépérissement des Etats nationaux, et le triomphe de la fluidité de la puissance du capital. « ... Mais n'étant pas loin de pouvoir considérer les pays plus développés économiquement et socialement, et de pouvoir considérer les clés de leur croissance et de leur développement, on peut trouver dans la défense absolue de nos propres intérêts, comme Etats et comme sociétés, la clé de cette progression, la clé de ce développement » a déclaré Mme Kirchner. On voit bien que pour elle la modernité

---

<sup>9</sup> QQP, p. 8.

<sup>10</sup> « Tout concept a toujours une *histoire*... Dans un concept, il y a le plus souvent des morceaux ou des composantes venus d'autres concepts », QQP, p. 23.

s'identifie à la défense d'un territoire national en temps de globalisation. La postmodernité, pour sa part, doit s'identifier avec la déterritorialisation, la perte des frontières nationales en faveur du pouvoir économique. De ce point de vue, la postmodernité est un autre nom du triomphe du capitalisme. C'est le même point de vue qui veut que la seule solution sociale à la dissolution de l'ordre féodal ait été la création des états nationaux.

On essaiera dans cette thèse de soutenir un autre point de vue, de faire une contribution à la construction d'une autre « image de la pensée ». C'est le point de vue selon lequel le capitalisme (même sur son versant « sauvage » ou « néolibéral ») est un phénomène strictement moderne. On essaiera de montrer que le capitalisme, loin de représenter des forces de dissolution, loin de représenter le « problème moderne » que les Etats-nations seraient censés résoudre, est lui-même une *solution* que les temps modernes se sont données face à la crise de l'ordre médiéval. La subsumption du pouvoir étatique (ou politique) à la puissance du capital (ou économique), loin d'être un phénomène postmoderne, est le cœur même de la modernité historique. Les Etats modernes n'ont jamais été une puissance supérieure à la puissance économique, *sauf dans l'idéologie*.

Déclarer que l'on combat le capital ne suffit pas. Il faut définir comment ce combat doit être mené. En ce sens, nous souhaitons contribuer avec cette thèse à la tâche politique que l'Argentine s'est donnée : résister à l'avancée du capitalisme globalisé. Mais on croit, contre Mme le Président, sous l'influence de la philosophie de Deleuze et de l'histoire telle que Fernand Braudel la présente, que modernité et capitalisme sont deux processus simultanés et solidaires. Le concept d'Etat, de Nation, n'a jamais été un obstacle au développement du capitalisme. Nous ne croyons pas qu'il y ait, dans notre monde contemporain, une lutte entre la politique (représentée par des Etats qui cherchent à *construire* et *organiser*) et l'économie (représentée par les grandes corporations capitalistes qui cherchent à *déconstruire* et *fragmenter*). Nous croyons en une *organisation capitaliste*, même si cette organisation ne répond pas au modèle de la souveraineté. Et nous pensons aussi que les Etats sont un des éléments de fonctionnement de cette organisation (suivant une logique qu'on essaiera d'exposer). Face à la puissance du Capital, l'impuissance des Etats ne sera jamais souveraine<sup>11</sup>. Nous croyons donc que le combat contre le capital doit être mené à partir d'une

---

<sup>11</sup> La lutte récente (printemps de 2008) de l'Etat argentin contre les intérêts économiques du secteur agricole est un exemple clair de cette impuissance. Le sauvetage des Etats Unis et de la CEE du système financier face à la crise du mois d'octobre 2008 est un autre exemple concret du rôle effectif des Etats dans le capitalisme.

nouvelle puissance qui donnera lieu à un nouveau Peuple, ce peuple qui manque, qui manque tant<sup>12</sup>.

Une nouvelle revue culturelle (avec un comité éditorial composé de philosophes) est sortie en 2007 en Argentine : *El río sin orillas*. Dans les pages de son premier numéro, qui présente un long dossier autour d'un texte de Juan Domingo Perón, « La communauté organisée », on trouve reproduite à plusieurs reprises une disjonction exclusive à partir d'une citation d'un écrivain argentin, Héctor Murena :

Ainsi [en Amérique] on n'a pas réussi à former des communautés, mais seulement des conglomerats, récifs coralliens d'hommes. Dans ces conglomerats de créatures sans rien de spirituel en commun, la profonde insécurité, la conscience anormalement aiguë de la précarité, sont des corrosifs qui suscitent tout un système étique négatif – visible et prêt à effleurer à chaque moment- dont les attributs sont l'avidité démesurée, l'ostentation, les différences sociales vertigineuses, le faux raffinement, la barbarie, l'abus, l'ironie, la passivité, la méfiance, etc.<sup>13</sup>.

Ce paragraphe, dont il faudrait voir si la description est si spécifique à l'Amérique latine que le voudraient les éditeurs, peut bien permettre de conclure cet avant-propos déjà trop long, avec la question suivante : ces conglomerats, ces « récifs coralliens » d'hommes, sont-ils, dans les conditions du capitalisme apparemment vainqueur, les fruits du hasard ? Ou sont-ils plutôt des formations nécessaires au développement du capitalisme, l'éthique positive du capitalisme, même s'il se trouvent inappropriés à l'existence *humaine* ? Mais, comme nous n'avons encore que des idées vagues sur ce qu'est le capitalisme et que le problème de l'humain et son importance dans ce contexte problématique n'a même pas encore été introduit, il faudra laisser cette interrogation comme fil conducteur des longues pages qui nous attendent et qu'on commence à parcourir, chacun de nous dans son pli du temps à soi.

---

<sup>12</sup> « Les plus grands artistes (pas du tout des artistes populistes) font appel à un peuple, et constatent que 'le peuple manque'... L'artiste ne peut que faire appel à un peuple, il en a besoin au plus profond de son entreprise, il n'a pas à le créer et ne le peut pas », PP, p. 235. On ne pourra tenter de répondre à la question du rapport politique – peuple – création – art que dans la conclusion de cette thèse. En effet, on ne peut pas la poser sans avant avoir dit presque tout ce que nous avons à dire ici.

<sup>13</sup> Héctor A. Murena: *El pecado original de América*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. p. 15. [date de première publication : 1954]. Cité dans *El río sin orillas*, n° 1, Buenos Aires, 2007, p. 7.

## INTRODUCTION

« Elle ne sauroit développer tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini ».

(LEIBNIZ, *Monadologie*)

« Quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer des nouvelles armes ».

(DELEUZE ET GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*)

Qu'est-ce que cet étrange monde que nous présente l'œuvre de Gilles Deleuze ? Un parcours à travers à travers la trentaine de volumes qui la composent nous égare, nous fourvoie, nous engouffre... Qu'est-ce qui se passe ? Qu'est-ce que cela veut dire ? *Je sentais devant moi un voyage effrayant*<sup>14</sup>... Des concepts, des styles, des problématiques, des auteurs, des disciplines se multiplient. Quel peut être son rapport avec la « réalité effective » au sein de laquelle nous croyons mener les démarches quotidiennes au plein milieu du siècle ? Comment en faire de la *philosophie politique*, cette utopie où le concept et le milieu présent se conjointent ? C'est presque de la science-fiction, presque du fantastique, un livre de Tolkien, Lovecraft ou Stephen King où, au lieu des hobbits et de elfes, des cthulhus de necronimicons, des pistoleros et des tours sombres, se promènent des rhizomes, des corps sans organes, des espaces lisses ou striés, des machines désirantes, des devenirs, des événements, des machines de guerre, des singularités pré-individuelles, des synthèses connectives, disjonctives, conjonctives, de l'actuel, du virtuel, des coupures, des flux, des objets partiels, des agencements, des formes de socius, des cristaux de temps, des ritournelles, des vies non-organiques, au milieu de choses et de motifs qui auraient été assez familiers dans un autre contexte, mais qui ici clochent : l'inconscient, des œufs, des molécules, des tribus sauvages, des images de cinéma, des nouvelles de Kafka, des strates géologiques, du métal, des équations différentielles, du papa-maman, de la merde, des plis, des animaux, du

---

<sup>14</sup> Cf. Laing, R. *La politique de l'expérience*, trad. C. Elsen, Paris, Stock, 1969, p. 106.

capitalisme, des barbares. On s'égare très vite, on a la sensation que rien ne fonctionne... Si c'était au moins de la littérature, on pourrait se contenter d'idées telles que : *c'est une machine qui fonctionne en se détraquant, comment elle est belle, la machine !* Mais c'est de philosophie qu'il s'agit ici (ou du moins on l'espère). Et quoi que l'on veuille faire *en philosophie* avec tout ceci (de l'ontologie, de l'éthique, de l'esthétique, de l'histoire de la philosophie, de la politique) on a besoin de s'orienter. Les plans deviennent trop entremêlés, on n'y voit rien, la fumée est trop épaisse... C'est le néant noir, l'animal indéterminé où tout se dissout. Un plateau sur un autre, une image sur une autre... C'est du boucan !

En 1988, Deleuze a eu un long entretien (qui a duré huit heures) avec Claire Parnet ; cet entretien est passé à la télévision peu après sa mort en 1995 et plus tard publié en format audiovisuel sous le titre *L'abécédaire*. Deleuze avait déjà publié la plupart de son œuvre. Pour expliquer le devenir de sa philosophie, il nous y parle de peinture : comment ses premiers écrits dits « monographiques » (les écrits sur Hume, Nietzsche, Kant, Bergson et Spinoza) étaient comme les tableaux des « mangeurs de pommes de terre » de Van Gogh ou les premiers travaux de Gauguin : composés de couleurs sombres ; eux, les plus grands maîtres de la couleur en peinture, avaient peur d'aborder la couleur ; ils savaient que c'était trop gros, trop gros pour eux, ils craignaient d'y laisser leur peau, dans l'abordage de la couleur... De même Deleuze, avait peur d'aborder la couleur philosophique. La couleur en philosophie, c'est le concept, nous dit-il. Et il avait peur de l'aborder. Donc pendant les seize premières années de sa production, à partir de la publication en 1953 d'*Empirisme et subjectivité*, il s'est dédié à rédiger des travaux « monographiques », comme on dit dans la littérature deleuzienne, et que je préférerais appeler « préparatoires ». Ce sont des travaux qui nous ouvrent un monde, oui, qui nous font aimer et comprendre des philosophes comme Hume, Nietzsche ou Bergson comme jamais on les avait connus ou aimés, mais qui sont néanmoins des travaux de « mangeurs de pommes de terre ». Alors, nous avons ces tableaux sombres, difficiles, durs à lire, mais nous savons encore où nous sommes. On peut s'orienter, ou au moins on croit s'orienter, on reconnaît des motifs, des paysages.

Puis, à la fin des années soixante, Deleuze publie *Différence et répétition* aux PUF, dont la sortie est presque simultanée avec celle de *Logique du sens* aux Editions de Minuit. Là, tout change. Il suffit il suffit d'en lire quelques pages au hasard pour comprendre, pour voir très clairement ce que Deleuze dira vingt ans plus tard : « c'est l'éclat de la couleur ! » Les concepts philosophiques se multiplient, et l'on reste bouche bée devant ces tableaux captivants, ravissants, ensorcelants. Ce qui n'empêche pas celui qui arrive à la Grande

Rétrospective Deleuze avec un esprit philosophique de se sentir mal à l'aise. Une fois finie une lecture complète de l'œuvre de Deleuze, on a la sensation de ne pas être face à une série d'œuvres mais face à un seul et grand tableau. Mais ce tableau qui nous présente l'œuvre complète de Deleuze apparaît comme une œuvre abstraite... Et l'abstraction, si elle peut être magnifique en peinture, est une catastrophe en philosophie. C'est la mort de la philosophie. Tout devient indifférencié. Tout se vaut.

La tentation est donc de tout recouper. Séparer des parties reconnaissables. Faire des classifications. Faire des partages. Expliquer. Réduire. Encadrer. Trouver une interprétation qui nous offre une *représentation* adéquate de ce qui se passe. On cherche donc des commentaires. Il y en a. Pas autant qu'on pourrait songer. Mais il y en a. Parfois, on continue à être aussi égaré qu'avant. D'autres fois on comprend : on trouve l'explication, le cadre, la représentation. Mais on sait bien que ce que l'on est en train de comprendre n'est plus ce qui nous avait tant impressionné dans l'œuvre originale. Quelque chose s'est perdu. On ne veut faire ni l'un ni l'autre. Or, ici, nous ne voulons faire ni l'un ni l'autre. Nous voulons conserver la vitesse infinie du texte deleuzien, ne pas le réduire à l'identité d'une fonction interprétative, mais aussi nous orienter dans cette œuvre, la rendre concrète, l'arracher à l'abstraction : lui faire gagner de la consistance<sup>15</sup>.

### **Le plaisir de devenir mineur**

Je regarde sur ma table de travail tous les papiers qui ont précédé la rédaction finale de cette thèse (la longue bureaucratie des projets, des présentations aux bourses, des comptes-rendus, des ébauches de tables des matières). Je regarde l'ambition de ces projets. Trop de noms propres. Trop de champs. Trop de concepts. Trop de livres. « La » philosophie politique contemporaine... Le tableau est trop large. Et continue à s'étendre, comme la table schizophrénique de Michaux cité au début de l'*Anti-Œdipe*. A chaque nouvel ajout, le tableau devient de plus en plus abstrait. Trouver des problèmes pour s'orienter devient de plus en plus

---

<sup>15</sup> Nous faisons ici référence à la distinction établie par Deleuze entre philosophie et science : « La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs... La philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance... [La science] renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner *une référence* capable d'actualiser le virtuel », QQP, pp. 111-112. En ce sens, nous proposons bien une thèse de *philosophie*, et non pas une thèse scientifique sur une philosophie.

dur. C'est l'obscurité, la confusion. On n'y voit rien. La pauvre lumière de ma pensée ne peut guère s'éclaircir. Il faut devenir. Devenir mineur.

Kafka prendra vite l'autre manière, ou plutôt l'inventera. Opter pour la langue allemande de Prague, telle qu'elle est, dans sa pauvreté même. Aller toujours plus loin dans la déterritorialisation... à force de sobriété. Puisque le vocabulaire est desséché, le faire vibrer en intensité.... [Joyce] procède par exubérance et surdétermination, et opère toutes les reterritorialisations mondiales. [Beckett] procède à force de sécheresse et de sobriété, de pauvreté voulue...<sup>16</sup>

Il y a bien une minorité obligée dans cette thèse, la « minorité » de la langue étrangère, le Français qui n'est pas ma langue maternelle, toute la sécheresse obligée de ce moyen d'expression qui ne me convient pas. Bien sûr, il y a cela. Mais je souhaiterais faire le point sur cela. Ce n'est pas le « devenir mineur » par la langue qui m'intéresse ici, mais bien un devenir mineur *philosophique*. Faire en philosophie ce que Kafka et Beckett ont fait en littérature. Pauvreté, sécheresse, sobriété. Un devenir minoritaire de mes objectifs. Réduire tout mon plan de thèse, toute mon ambition au minimum. On voulait travailler le réseau qui unit Deleuze avec le grand débat de la philosophie politique contemporaine à partir de ses racines à l'aube de la modernité: Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx. Et puis le XX<sup>e</sup> siècle : Schmidt, Heidegger, Gramsci... Inclure tout ce qui est en ce moment à la mode au sein de la communauté philosophique argentine, des noms provenant des noms provenant de France, d'Italie, des Etats-Unis : Agamben, Esposito, Laclau, Žižek, Negri, Derrida, Balibar, Jean-Luc Nancy, Badiou. De l'exubérance et de la surdétermination à *la Joyce*. Ce grand réseau ne peut que rendre notre tableau toujours plus abstrait. Trop de bruit. Trop de *noms propres*. « Table qui était devenue de plus en plus entassement, de moins en moins table... »<sup>17</sup>. Il faudrait aller trop vite, faire un pot pourri. Brouiller donc les concepts...

Ah, le plaisir de devenir mineur ! Oublier tout, oublier tout un instant, même si ces noms propres sont, toujours dans une certaine mesure, à l'horizon de notre pensée. Mais s'orienter dans la pensée philosophique, faire de cette thèse une boussole, faire *de la philosophie*, aujourd'hui, du point de vue deleuzien, du point de vue de cette thèse (qui dépasse parfois, on l'espère, le point de vue strictement deleuzien), implique cette tâche. On est tenté de rédiger

---

<sup>16</sup> K, pp. 34-35. Les points de suspension indiquent dans tous les cas une coupure dans la citation. Nous utiliserons ce critère tout au long de cette thèse.

<sup>17</sup> AO, p. 12.

l'encyclopédie, mais son âge est dépassé ; il faut, aujourd'hui, faire de la *pédagogie* du concept, pour ne pas tomber dans ce qui est le désastre absolu de la pensée, « la formation professionnelle commerciale » :

Si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul le second peut nous empêcher de tomber des sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée, quels qu'en soient bien entendu les bénéfices sociaux du point de vue du capitalisme universel<sup>18</sup>.

Faire la pédagogie du concept, analyser les conditions de sa création, de son opérativité, les possibilités qu'il met en œuvre. Pédagogie du concept, et non pas d'une philosophie. Faire une thèse sur une philosophie, cela serait possible seulement à condition qu'il s'agisse d'une philosophie très sobre, d'un philosophe qui a très peu créé. Mais ce n'est pas le cas de Deleuze. Lui, c'est la folle création des concepts. C'est la raison pour laquelle nous nous égarons autant. C'est une philosophie (en ce sens, et *seulement* en ce sens, pour des raisons vitales que nous verrons) que nous pouvons dire que la philosophie deleuzienne est baroque<sup>19</sup>. Une folle création de concepts, qui se plient et replient au fil de son œuvre. Il est impossible de les développer tous, puisqu'ils vont *à l'infini*. Que faire, alors? Devenir mineur, choisir un ou deux concepts, tels qu'ils se présentent chez Deleuze, tous repliés sur eux-mêmes, pour les saisir dans toute leur intensité, les faire vibrer, explorer leur profondeur, développer toutes leurs dimensions. Si tout concept est une multiplicité, si tout concept a des composantes qui les définissent<sup>20</sup>, faire leur pédagogie réside dans le fait de saisir la multiplicité qu'ils *sont*, jeter de la lumière sur des composants qui sont restés obscurs dans l'œuvre deleuzienne. Chercher, ici et là, de petites pièces conceptuelles que Deleuze a laissées dans l'obscurité, ou qu'il avait construites ailleurs, dans d'autres œuvres (qui sont *en ce sens* préparatoires), et qu'il reprend plus tard dans un concept qui, à première vue, n'a pas grand-chose à voir ; ou qu'il complète plus tard, avec des développements dont le rapport n'est pas non plus évident ;

---

<sup>18</sup> QQP, p. 17.

<sup>19</sup> « Il y a deux sortes de philosophes, si vous acceptez cette définition comme quoi la philosophie est l'activité qui consiste à créer des concepts, mais il y a comme deux pôles: il y a ceux qui font une création de concepts très sobre; ils créent des concepts au niveau de telle singularité bien distinguée des autres... Si je me dis: Descartes!, ça c'est le type d'une création de concept très sobre... On peut lui assigner cinq ou six concepts. C'est énorme d'avoir inventé six concepts, mais c'est une création sobre. Et puis il y a les philosophes exaspérés. Pour eux chaque concept couvre un ensemble de singularités, et puis il leur en faut toujours d'autres, toujours d'autres concepts. On assiste à une folle création de concepts. L'exemple typique c'est Leibniz ; il n'en a jamais fini de créer à nouveau quelque chose » (CL, pp. 20-21).

<sup>20</sup> Cf. QQP, p. 21.

ou bien chercher des éléments qui sont chez d'autres auteurs, dont Deleuze présuppose toujours la connaissance; ou encore des contrastes notables qu'il faut noter pour découper le concept sur un fond chaotique.

Pauvreté voulue : on ne travaillera donc que deux concepts (il s'agira des concepts de « capitalisme » et de « rapports humains », on verra tout de suite les raisons de ce choix). Notre travail portera uniquement sur l'auteur qui les signe (qui signe les concepts que nous travaillerons, bien entendu, pas les mots par lesquels ils sont désignés, qui ne lui appartiennent pas, de toutes évidences) : Gilles Deleuze. Un seul « nom d'auteur » est l'objet de ce travail. Il y aura d'autres noms propres, évidemment, mais nous ne souhaitons pas en faire l'objet de notre travail. Nous n'avons aucune prétention de spécialiste à leur égard. Ils apparaîtront uniquement là où ils deviendront indispensables pour comprendre Deleuze, le plus souvent tels que Deleuze même les a élaborés au fil de son œuvre, ou sinon comme on croit que Deleuze a pu les lire ou les avoir à l'horizon de sa pensée. Sans aucune prétention totalisatrice.

Mais nous ne pouvons pas nous en passer. Même dans la plus grande sécheresse, la plus grande pauvreté, la plus grande sobriété, nous devons en effet inclure des fragments de la pensée d'autres auteurs dans ce travail. Ceci résulte de la méthode de travail de Deleuze. D'abord, il suppose d'emblée l'existence d'une certaine culture. Par exemple, il ne juge pas nécessaire de donner la référence de certains auteurs « classiques », ou même de les nommer. Les guillemets doivent suffire<sup>21</sup>. Et même quand il fait des citations avec des références, il prend en considération le contexte plus général de l'œuvre citée, et il n'explicite jamais l'interprétation, la lecture qu'il en fait, ni comment il se la « représente ». A nous d'aller y jeter un œil si cela nous inquiète. A nous de traverser ces ponts. Nous avons donc essayé de le faire, là où nous l'avons jugé nécessaire à la compréhension des concepts deleuziens. Non pas par exubérance ou surdétermination, mais par nécessité de précision des concepts qui nous occupent.

De la même manière, les autres concepts deleuziens qui apparaîtront le seront uniquement afin d'en extraire des composants des deux concepts étudiés. Deux concepts. Si on réussit, c'est déjà beaucoup. Nous allons les éclaircir, mais pas en extension; en profondeur. Couche

---

<sup>21</sup> Cf. AO, p. 258 : « Vous autres, Grecs, vous ne serez jamais que des enfants », extrait de Platon, *Timée*, sans référence. De même avec Nietzsche, *Généalogie de la morale*, dans AO, p. 263. Le procédé se reproduit tout au long de l'œuvre de Deleuze, avec Shakespeare, Artaud, Marx et maints autres auteurs.

après couche. La pensée feuilletée de Deleuze. Ne plus mélanger l'ontologique et le pratique. Mais toujours travailler sur les deux plans. Conjonction du concept avec le milieu présent : philosophie politique.

### Ce que les clercs appellent « le monde »

« Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien », a dit Foucault<sup>22</sup>. C'est une phrase célèbre. A partir du moment où l'on commence à lire au sujet de Deleuze, on la trouve citée. Je l'ai donc lue de nombreuses fois. Mais elle ne m'a jamais frappé comme une grande formule. Un éloge d'un ami à un autre ami. Une blague entre amis. Mais elle n'avait pas de *sens* pour moi. La première fois que cette phrase a eu du sens pour moi, a été alors que j'étais en train de lire un numéro du *Magazine Littéraire* dédié à Deleuze, quand je suis tombé sur l'interprétation que Patrice Manglier en fait : ce qui, peut-être, sera deleuzien, c'est le *siècle*, non pas le siècle du calendrier, non pas le XX<sup>e</sup> siècle, ou même le XXI<sup>e</sup>, mais ce que les clercs appellent « le monde »<sup>23</sup> ; le monde du temps et de l'espace, le monde de la finitude, le monde des hommes (ce que Spinoza appellerait *l'existence des modes finis dans un certain temps et un certain lieu*), et non pas celui de l'éternité, celui de Dieu. Le siècle auquel fait référence le terme « sécularisation ». Ce que Foucault visait m'a alors aussitôt paru évident : ce monde, un jour, sera deleuzien. Ce qui veut dire, immédiatement, que ce monde, aujourd'hui, *n'est pas* deleuzien. Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien, mais non pas *ce* jour, pas aujourd'hui, pas encore. Qu'est-ce que c'est, donc, ce monde, qui n'est pas, pas encore tout du moins, deleuzien ? Comment est alors ce siècle ? Quels sont les traits qui le caractérisent ?

Il arrive que le tableau du monde égare encore davantage que celui de l'œuvre de Deleuze. Il s'agit d'une difficulté d'autant plus grande que la contemplation ne nous aide guère, « car les contemplations sont les choses elles-mêmes en tant que vues dans la création de leurs propres concepts »<sup>24</sup>. Rien de ce que l'on voit dans le monde ne peut servir de point d'appui pour trouver le concept adéquat pour notre monde, puisque notre monde tel qu'on le voit en dépend. Je cherche donc ma boussole dans le monde. Je cherche un concept pour sortir

---

<sup>22</sup> Foucault, M. « *Theatrum philosophicum* » (1969), in *Dits et Ecrits I*, n°80, Paris, Gallimard-Quarto, 2001, p. 944.

<sup>23</sup> Manglier, P. « Un métaphysicien dans le siècle », in *Magazine Littéraire*, n°406, février 2002, p. 26.

<sup>24</sup> QQP, p. 11.

du chaos. Ou tout du moins le problème qui m'oriente dans la bonne direction. Pour ne pas perdre pied dans le tableau du monde qui gronde autour du moi. Ce monde « moderne ». Moderne, moderne... Qu'est-ce que cela veut dire ? Notre temps est-il *moderne* ? La modernité est-elle la spécificité de notre siècle sécularisé ? Oui, en principe, pourrait-on dire... N'est-ce pas ? Dites-le donc, alors ! Qu'est-ce que la modernité ? Le dictionnaire « Penguin » de Philosophie nous donne cette définition de « modernité » de ce terme ?

Au cœur de cette conception [celle de la modernité] est le monde des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles des Etats-Nations, démocratie politique, capitalisme, urbanisation, alphabétisation massive, médias de masse, culture de masse, rationalité, anti-traditionalisme, sécularisation, foi dans la science, grandes entreprises industrielles, individualisme, idéaux de l'illustration, et une idéologie publique dont les idéaux libéraux, humanitaires et progressistes sont prédominants. Plusieurs combinaisons de ces sens peuvent être considérées comme essentielles à la modernité et utilisées pour la définir<sup>25</sup>.

Ce pot-pourri de caractéristiques, organisées selon des combinaisons très diverses, peut bien entendu être utilisé pour permettre une quantité excessive de conceptions de la modernité. Cette définition est trop vague. Ce n'est pas un concept. Elle ne recoupe pas le chaos. Elle ne nous fait rien « contempler ». Notre exigence de devenir minoritaire nous impose de choisir une définition beaucoup plus étroite, et plus philosophique. Nous recherchons en effet un *concept*, et nous voulons lui donner de la consistance (cette consistance qu'on ne pourra jamais trouver dans le style de définition proposée par le dictionnaire Penguin). Mais nous avons, tout de même ici, une première réponse, approximative certes, à la question qui nous préoccupe : notre temps (avant de pouvoir parler du temps à venir) : démocratie, capitalisme, rationalité, illustration. Etc.

Peut-être ne faut-il pas chercher cette définition de la « modernité » dans un dictionnaire de philosophie de poche anglo-saxon. Il faudrait questionner un grand philosophe, capable de présenter un concept bien fait, consistant. Qui pourrait mieux le faire que Martin Heidegger ? Le maître allemand nous présente, au moment de caractériser notre siècle, un concept bien concret : celui de *temps modernes*.

C'est risquer d'énoncer un lieu commun que de relever par exemple le fait que la métaphysique des Temps modernes serait caractérisée par le rôle particulier qu'y jouerait le « sujet » humain et la référence à la subjectivité de l'homme. Au début de la philosophie moderne se trouve la proposition de Descartes :

---

<sup>25</sup> Mautner, T. *Dictionary of philosophy*, Penguin Books, 1996

*Cogito, ergo sum* (« Je pense, donc je suis »). Toute conscience des choses et de l'étant dans sa totalité se voit ramenée à la conscience de soi-même du sujet humain en tant que le fondement inébranlable de toute certitude<sup>26</sup>

Les temps modernes peuvent bien être pensés à partir d'une certaine métaphysique ; Heidegger nous la présente comme caractérisée par la référence au sujet humain en tant que fondement. Il signale la pensée de Descartes comme son début. C'est le monde heideggérien, le monde tel qu'il est vu à partir du point de vue où se place Heidegger. Son « histoire de la métaphysique » manque ce qu'elle se propose dévoiler : le fondement. Heidegger considère que dans les temps modernes c'est le « sujet » humain et la subjectivité de l'homme qui sont considérés comme fondement (*sub-jectum*<sup>27</sup>). Pour la métaphysique moderne, l'homme est « le centre de tout étant et maître de tout ce qui existe »<sup>28</sup>. Cette conviction de la centralité de l'homme dans la représentation contemporaine est bien réelle, mais elle n'est qu'un élément de la complexe structure de refoulement et de répression que caractérise nos temps modernes : l'élément *idéologique*. La métaphysique peut placer l'homme en rôle de fondement ceci n'empêche pas le fondement véritable de n'être pas humain. Le monde moderne ne se caractérise pas par la *maîtrise* de l'homme, mais par la servitude généralisée. Qui est le maître ? Qu'est-ce que le fondement ? Voilà la question qui reste cachée par la philosophie de Heidegger qui croit lorsqu'elle croit avoir déjà trouvé le *subjectum*. Quand le débat de la philosophie contemporaine autour de l'« après-sujet »<sup>29</sup> est compris à partir de l'homme ou du cogito comme ce qui occupe la place du sujet, on rate la réalité effective de notre monde. En ces termes, ce débat refoule dans le même temps la pensée qui peut le caractériser *et* la pensée qui peut ouvrir la transformation de ce monde effectif. Heureusement, ce n'est pas toujours le cas.

Le concept heideggérien de « temps modernes » (qu'on n'a fait qu'esquisser) est parfaitement construit. Mais il ne rejoint pas le milieu présent. Il ne suffit donc pas de trouver un concept bien construit, quand il s'agit de philosophie pratique. S'il s'agit de transformer le

---

<sup>26</sup> Heidegger, M. *Nietzsche, II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 105.

<sup>27</sup> « Un *subjectum* insigne quant à tous ces points de vues devient donc nécessaire. Quel est le certain formant et fournissant ce fond ? *L'ego cogito sum...* Le *subjectum*, la certitude fondamentale, c'est la simultanéité à toute heure assurée dans la représentation, de l'homme représentant avec l'étant représenté », Heidegger, M. *Chemins qui mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 140-141.

<sup>28</sup> Heidegger, *Nietzsche, op.cit.*, p. 106.

<sup>29</sup> Cf. « Après le sujet qui vient », in *Cahiers Confrontation*, n°20, Paris, Aubier, 1989.

monde (s'il ne s'agit donc pas seulement d'en faire la description ou de le contempler cyniquement, s'il ne s'agit pas d'*amor fati*<sup>30</sup>) on a besoin de trouver un concept qui mette en lumière les ressorts de la domination. De notre point de vue, ces ressorts ne sont pas ceux du concept de sujet tel qu'il a été envisagé par Heidegger et sa critique de la métaphysique. Cela n'empêche que, contrairement à la définition que donne le Penguin, le concept de *temps modernes* soit un concept bien fait, avec lequel on peut discuter, qui force à penser, qui a un rapport avec nos problèmes, etc<sup>31</sup>.

### La critique de la critique

Nous critiquons donc Heidegger. Mais cela ne veut pas dire que nous pensons qu'il a tort. Se demander si un philosophe a tort ou raison, nous dit Deleuze, est vain. Suivant ce critère, quand on fera la critique des concepts, le seul motif en sera qu'ils ne répondent pas au problème qui est le nôtre. Il existe des concepts qui s'évanouissent dans le milieu que nous proposons ici, milieu qui n'est pas nécessairement commun à tous les philosophes.

Quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fonder les anciens concepts comme on peut fonder un canon pour en tirer de nouvelles armes... Critiquer, c'est seulement constater qu'un concept s'évanouit, perd de ses composantes ou en acquiert qui le transforment, quand il est plongé dans un nouveau milieu<sup>32</sup>.

Nous avons déjà anticipé sur le problème qui nous occupe : il s'agit du *fait* de la misère humaine. Et si l'on *critique* Heidegger, c'est seulement dans la mesure où ses concepts ne peuvent pas répondre à notre problème : celui de la souffrance humaine. Lui avait d'autres problèmes : par exemple, l'oubli de l'être. Pour le problème de l'oubli de l'être, le concept de « temps modernes » est fondamental : le sujet moderne représente un blocage pour l'accès à l'être, pour la « remémoration ». La souffrance, de son côté, ne pose pas de problème ; bien

---

<sup>30</sup> C'est ce que reproche Leo Strauss à Spinoza : « He constructs the political world from the distance of contemplation, affirming the powers which form it, 'loving' them after the manner of 'amor fati', but expelling them from the sphere of his own life » (Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E. M. Sinclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, p. 229). Bien que la lecture de Spinoza que nous proposerons dans ce travail le protège de ces critiques, nous concordons avec Strauss sur l'importance de ne pas construire le monde politique à partir de la distance de la contemplation.

<sup>31</sup> « C'est comme en peinture : même pour les monstres et les nains, il y a un goût d'après lequel ils doivent être bien faits », QQP, p. 75.

<sup>32</sup> QQP, pp. 32-33.

au contraire, c'est dans l'angoisse que l'homme trouve la possibilité d'y accéder : « l'angoisse est la disposition fondamentale qui nous place face au néant. Or, l'être de l'étant n'est compréhensible – et en cela réside la finitude même de la transcendance, – que si le *Dasein*, par sa nature même, se tient dans le néant »<sup>33</sup>. Même si l'angoisse est une souffrance ontologique et non pas ontique (comme il serait le cas de la faim, de la maladie ou de la misère), la souffrance n'est pas un problème heideggérien.

« En philosophie, on ne crée des concepts qu'en fonction de problèmes qu'on estime mal vus ou mal posés (pédagogie du concept) »<sup>34</sup>. On dira qu'une pensée est « idéologique » quand ses concepts ne sont pas en rapport avec les problèmes auxquels elle prétend répondre, ou avec les problèmes que nous posons, et pour lesquels on pourrait penser qu'ils offrent une solution. Une pensée est idéologique quand elle reste dans l'abstraction : et, nous l'avons déjà dit, pour Deleuze l'abstraction c'est la catastrophe philosophique, c'est la mort de la philosophie. Et la philosophie devient abstraite justement quand les concepts qu'elle crée sont coupés des problèmes auxquels ils prétendent répondre. C'est seulement en fonction des problèmes auxquels ils répondent que les concepts peuvent être évalués : « un concept a toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création... Les nouveaux concepts doivent être en rapport avec les problèmes qui sont les nôtres, avec notre histoire et surtout nos devenirs »<sup>35</sup>. Il s'agit donc d'établir les conditions de création des concepts qui nous occupent, les problèmes auxquels ils répondent, leurs rapports avec notre histoire et nos devenirs.

La sécularisation, l'illustration, le surgissement des Etats-nations, et l'auto-position du sujet comme fondement sont tous des phénomènes qui ont eu lieu dans notre siècle. Mais aucun d'eux ne donne de réponse au problème de la souffrance. Si on essaie d'utiliser ces concepts en rapport avec ce problème, ils deviendront abstraits. Le problème reste mal vu ou mal posé. Nous croyons que Deleuze crée un concept qui est *effectivement* en rapport avec les problèmes qui sont les nôtres, avec notre histoire présente : il s'agit de celui de « capitalisme ». Du point de vue qui se met en place autour de ce concept, ce n'est pas l'homme qui est sujet, ce n'est pas la certitude humaine qui doit être assurée dans la

---

<sup>33</sup> Heidegger, M. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 293.

<sup>34</sup> QQP, p. 22.

<sup>35</sup> QQP, p. 32.

représentation, mais la certitude du Capital qui est assurée dans la représentation capitaliste. Le sujet est le Capital. Ce sujet, évidemment, n'est pas fondement, mais se *pose* ou se propose comme fondement de ce qui est sans fondement. La prétention selon laquelle l'homme occuperait le rôle de fondement des « temps modernes » n'est qu'une idéologie au sein de laquelle le Capital s'assure l'asservissement des sujets humains, réussit à occuper sa place de quasi-fondement. « Comme il est beau d'être *sub-jectum* ! » se dit l'homme, pendant qu'il continue à être la bête de reproduction du Capital.

Bien que les concepts aient toujours une histoire, qu'ils renvoient toujours à des concepts créés par d'autres philosophes, ils restent toujours signés. Même si parfois le mot choisi préexiste au philosophe qui l'a créé, le concept doit être rattaché à ses conditions particulières de création que seul peut éclairer celui qui les signe de son nom. Nous devons donc dire, pour être précis, « capitalisme de Deleuze » parce que, même si ce concept avait déjà une histoire, même s'il a emprunté des composants de l'économie politique et du marxisme, il en a ajouté d'autres, il leur a donné une consistance particulière qui fait que, sous le nom de « capitalisme », Deleuze a créé un concept tout à fait « original »<sup>36</sup>. Mais cette originalité nous force à le caractériser de façon exhaustive. Si Deleuze l'a créé, à notre tour nous devons le re-crée. Découvrir ses composantes, sa consistance, ses rapports avec d'autres concepts, avec l'histoire et les devenirs, avec le monde présent. Nous devons diagnostiquer s'il peut devenir une solution au problème auquel il répond. Ce long travail occupera la deuxième partie de cette thèse. Etant donné que la thèse est construite en trois parties, celle dédiée au capitalisme en est donc le centre.

### **Production désirante, production sociale**

Beaucoup de raisons nous ont forcé à introduire une première partie. Le titre, « Les conditions de possibilité », vise justement à sa fonction : établir les conditions théoriques et historiques du concept de capitalisme.

---

<sup>36</sup> « Les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz... », QQP, p. 13. « Nous disons que tout concept a une *histoire*, bien que cette histoire soit en zigzag, qu'elle passe au besoin par d'autres problèmes ou sur des plans divers. Dans un concept, il y a le plus souvent des morceaux ou des composants venus d'autres concepts », QQP, p. 23.

Il arrive que le capitalisme apparaisse avec une forte connotation historique. Référence que l'on ne peut pas éluder, puisque cette thèse se veut être une thèse de philosophie politique sous la définition que Deleuze en offre : « la conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent ». On ne peut donc pas éluder le milieu présent. Mais on ne doit pas, non plus, *confondre* le concept et le milieu présent. Le milieu présent est beaucoup plus que ce que le concept « capitalisme » recoupe. Il y a beaucoup plus dans notre « siècle » que le rapport capitaliste et les corps qui se trouvent sous sa domination. Le concept ne vise pas à totaliser notre époque, mais à identifier des forces déterminées qui y sont devenues dominantes par rapport à notre problème : la souffrance humaine. Même si le capitalisme a une vocation universaliste, cette vocation ne s'accomplit jamais : son ombre ne parvient pas à couvrir, heureusement, notre époque dans sa totalité. Elle arrive, cependant, et malheureusement, à subsumer d'autres forces, afin d'atteindre sa puissance supérieure. Cette capacité de subsumer, d'intégrer, de concentrer des éléments dispersés doit être expliquée.

Ce besoin théorique (expliquer la façon dont le capitalisme arrive à intégrer des éléments dispersés) nous a contraint à nous immerger dans un des traits caractéristiques de la philosophie contemporaine : la « critique de la représentation ». En concordance avec notre exigence de minorité, de sobriété, on n'a en aucune façon envisagé de rendre compte du débat de la représentation, de retracer l'histoire du concept ou de considérer les diverses façons dont telle critique a été menée tout au long de l'histoire récente de la philosophie. Nous allons nous borner au cas Deleuze et aux analyses qui apparaîtront absolument nécessaires afin d'éclairer les concepts en jeu dans cette thèse.

Le concept de « capitalisme » a été créé par Deleuze dans le cadre de son ontologie générale, de sa philosophie de la différence. Un concept n'est pas un dispositif qui aurait la puissance ou la fonction de réduire la multiplicité au même, à l'identité, à l'Un. Cela appartient à certaines philosophies de la représentation, dont la critique constitue précisément le premier chapitre de *Différence et répétition* : « la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique »<sup>37</sup>. Dans la « pensée moderne » (comprise ici sans doute comme le mouvement qui tend à dépasser les conditions du

---

<sup>37</sup> DR, p. 1.

capitalisme et son système de la représentation<sup>38</sup>) les concepts ne sont plus, comme le voulait la philosophie « classique », des entités éternelles qui ont le pouvoir de nous donner l'être véritable des choses, c'est-à-dire, les choses elles-mêmes dans leur identité, dans leur substance. Tout ce qui ne tombe pas sous l'extension du concept est rejeté, bloqué, maudit (c'est un leurre, une apparence...). Le monde des différences (le monde que l'on peut entrevoir à l'étage du dessous, le monde de la puissance) doit être subordonné à l'identité comme genre ou rattaché aux fondements d'une raison suffisante. Telle est la fonction du concept pour la pensée classique, comme représentation finie ou comme représentation infinie<sup>39</sup>. Les concepts ont une toute autre fonction pour Deleuze. Pour lui, ils sont des objets de rencontres, sont les « choses mêmes » à l'état libre et sauvage, toujours nouveaux, car distribués différemment à chaque fois<sup>40</sup>. Les objets sont des créations capables de libérer « l'élément réel le plus profond qui se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle »<sup>41</sup>, et déterminées dans le même temps à exister pour cette force affirmative.

On parlait de « critique de la représentation ». Nous avons précisé plus haut que, pour nous, dans cette thèse, s'il s'agit faire une « critique », cela aura pour unique motif la croyance qu'un modèle de la pensée ou une institution *produit, protège* ou *est incapable de faire face* au fait de la misère humaine. La pensée représentative protège le capitalisme (qui à son tour, produit de la souffrance) dans la mesure où elle déguise ses conditions de fonctionnement. Elle croit conditionner toute une série de processus, qu'elle suppose, au contraire. En premier lieu, parce que les synthèses *actives* de la représentation supposent les synthèses *passives* de l'habitude, la mémoire et de l'éternel retour, et le fond ontologique des « différences pures » que ses synthèses synthétisent. En second lieu, parce qu'elle croit être

---

<sup>38</sup> Deleuze n'utilise pas le mot « moderne » pour désigner *notre temps*, que nous nous sommes proposé de penser comme caractérisé par le *capitalisme*, qui surgit à partir du XV<sup>e</sup> siècle et implique des conditions de domination que nous étudierons autour de ce concept, mais pour désigner ce qui *dans notre temps* n'est pas soumis à la domination capitaliste : la pensée qu'on pourrait appeler « contemporaine », qui commence avec Nietzsche, continue avec Heidegger et au moment de l'écriture de *Différence et répétition* (1968) s'était consolidée en France autour du Structuralisme. « Le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance » (DR, p. 1). C'est, il le dit lui-même, dans l'air du temps. La réaction après Mai 68 entraînera un changement accéléré de cet « air du temps ». *Mille Plateaux* sera une réponse à ce changement. A partir des années 80 il n'y a plus de doute : le monde moderne est celui du capitalisme.

<sup>39</sup> Cf. DR, p. 69.

<sup>40</sup> Cf. DR, p. 3.

<sup>41</sup> DR, p. 71.

principalement subjective alors qu'elle est avant tout sociale (l'unité du sujet n'est que la conséquence de l'organisation sociale). Ces systèmes de représentation sociale que sont les conditions de possibilité de la représentation subjective sont appelées par Deleuze « formes de socius » (le concept fondamental de la politique deleuzienne). Nous verrons dans la première partie de la thèse en quoi consistent plus précisément les synthèses passives (exposées dans *Différence et répétition*) et les formes de socius (exposées dans *L'Anti-Œdipe*).

Si l'on rejoint Deleuze dans sa critique de la pensée représentative c'est parce que, celle-ci lorsqu'elle prétend être le fondement de l'unité individuelle et sociale, bloque la possibilité de compréhension de la façon dont ces unités se produisent *effectivement*. Ces modes de pensée qui produisent ainsi un blocage sont ce que nous appellerons des *idéologies*. Si, d'autre part, on rejoint Deleuze dans sa critique du système de représentation sociale qu'est le capitalisme, c'est parce que cette forme du socius *produit* de la souffrance humaine. Il ne s'agit donc pas d'une critique générale de la représentation. S'il y avait une construction d'une pensée représentative non-originale, ou bien l'existence d'une forme de représentation ne produisant pas de souffrance humaine, ces critiques ne s'y appliqueraient alors.

La première partie présentera donc les synthèses passives et le fond originare qu'elles synthétisent. Ce fond ontologique est appelé par Deleuze de diverses façons tout au long de son œuvre : le « virtuel », la « production désirante », le « pré-individuel », l'« inconscient », l'« univers des machines désirantes », le « moléculaire », le « chaos », entre autres termes. Il faudra déterminer de quelle façon il se rapporte à la réalité effective (l'« actuel »), en quel sens le *réel* est et le virtuel et l'actuel, et la différence et la répétition, et la substance et l'existence des modes finis. En tous cas, nous anticipons en disant que les formes de socius sont des *produits* de ce fond ontologique. Et que ces formes sont l'équivalent chez Deleuze des « rapports sociaux de production » ou « modes de production historiques déterminés » de Marx. Il s'agit d'étudier la production désirante (ou « production en général ») en relation aux formes de socius.

On dit bien : *des* formes de socius. Que le capitalisme soit une formation sociale parmi d'autres est une des thèses essentielles de la philosophie politique deleuzienne. Et, justement, ce caractère multiple de l'organisation politique est un autre enjeu de la première partie de la thèse. Il ne s'agit pas de montrer, à la *Hegel*, que l'histoire de l'humanité est le processus de développement effectif des concepts. Interpréter les trois formes de socius présentées par Deleuze dans *L'Anti-Œdipe* (socius primitif territorial, socius despotique barbare, socius capitaliste civilisé) comme une périodisation de l'histoire de l'humanité est une grande

tentation. Mais, comme nous le montrerons dans le premier chapitre, il faut résister à cette tentation historiciste. Du point de vue du problème qui est le nôtre, les autres formes de *socius* ne sont que des concepts qui servent à préciser celui de « capitalisme ». La question de leur existence effective ne change rien (en effet c'est le milieu présent et non pas le milieu passé qui est l'affaire de la philosophie politique). Il faut comprendre leur consistance conceptuelle, leur singularité, dans la mesure où ce contrepoint permet de mieux comprendre la spécificité du capitalisme, mais il ne faut cependant pas en déduire l'existence d'une périodisation de l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit pas de sociétés sauvages effectives, il ne s'agit pas d'Empires despotiques tels qu'ils ont existé ou existent encore, mais bien de montrer comment, entre le système de représentation capitaliste et le système despotique il n'y a aucun rapport d'analogie, aucun isomorphisme, aucune ressemblance structurelle. S'il y a des despotismes *dans le capitalisme*, ils ne fonctionnent quand même pas comme un *socius* despotique, mais plutôt comme des archaïsmes qui ont une toute nouvelle fonction au sein d'une formation qui, au vu de sa puissance supérieure, a réussi à les transformer en pièces d'une nouvelle machine.

### **Premier concept : le capitalisme**

Après avoir étudié tous les problèmes qu'implique la création d'un concept au sein de la philosophie de Deleuze, et donc également la re-création que nous prétendons en faire, et aussi les problèmes spécifiques qui émanent d'un concept « politique », c'est-à-dire d'un concept qui est en conjonction avec le milieu présent, nous serons alors prêts à commencer la re-création du premier des deux concepts dont cette thèse « mineure » vise l'étude : le capitalisme. Pour étayer la partie de cette thèse qui relève du milieu présent, nous nous appuierons notamment sur les études sur le capitalisme de Fernand Braudel. Il y signale les multiples dimensions de notre temps capitaliste, dont la représentation capitaliste proprement dite n'est que le domaine par excellence. Ce bâtiment de multiples dimensions est ce que Braudel appelle « les trois étages ».

Il n'y a pas *une*, mais *des* économies. Celle que l'on décrit de préférence aux autres c'est l'économie dite de marché, entendez les mécanismes de la production et de l'échange liés aux activités rurales, aux échoppes, aux ateliers, aux boutiques, aux Bourses, aux banques, aux foires et naturellement aux marchés... Or une zone d'opacité, souvent difficile à observer faute d'une documentation historique suffisante, s'étend au-dessous du marché ; c'est l'activité élémentaire de base que l'on rencontre partout et qui est d'un volume tout simplement fantastique. Cette zone épaisse, au ras du sol, je l'ai appelée, faut de

mieux, la *vie matérielle* ou la *civilisation matérielle*... D'autre part, au-dessus et non plus au-dessous de la vaste surfaces des marchés, se sont élevées des hiérarchies sociales actives : elles faussent l'échange à leur profit, bousculent l'ordre établi... Cette seconde zone d'opacité qui, au-dessus des clartés de l'économie de marché, en est en quelque sorte la limite supérieure, représente pour moi, on le verra, le domaine par excellence du capitalisme<sup>42</sup>

C'est un bâtiment complexe, le capitalisme. L'étage d'au-dessous est le lieu où les différences non domptées grondent, menaçant toujours de tout démolir. Au-dessus de cette « zone d'opacité » s'étend l'économie de marché, ce qu'on comprend souvent par « capitalisme », et qui est un ensemble de mécanismes de production et d'échanges qui ne répondent à aucune organisation : c'est un champ de « chocs », livré au hasard des rencontres, sans régulation étatique ou sociale ; c'est un capitalisme lié au libéralisme. Mais, Braudel nous dit, que le capitalisme est plus que ça ; son « domaine par excellence » est justement celui des hiérarchies sociales qui organisent le marché à *leur profit*. Sauf dans l'idéologie (ces images de la pensée que ne réussissent pas à donner de réponse aux problèmes qu'elles essaient d'atteindre), « il n'y a jamais eu de capitalisme libéral »<sup>43</sup>. Mais de quelle manière l'étage du dessus réussit-il à contrôler les flux d'échanges ?

C'est la question de la capacité du socius de subsumer, d'intégrer, de concentrer des éléments dispersés. Nous avons anticipé que dans notre monde effectif la force principale de subsumption réside dans la représentation sociale capitaliste. Dans la première partie, nous aurons montré en quoi ce système de représentation ne consiste *pas* : en ce que Deleuze appelle *représentation organique*, la belle unité classique, signée par la figure éminente du Despote qui, au sommet du système social, garantit l'unité de l'Empire, machine impériale qui assujettit les hommes en les transformant en pièces ou en rouages à partir d'une structure bureaucratique (c'est le modèle que Marx appelait les « sociétés de type asiatique »). On dédiera un long passage à essayer de montrer la différence radicale qui sépare le fonctionnement d'un Empire et celle du capitalisme. Même si la forme-Etat continue à exister, elle n'est plus le sommet du système, le centre de convergence des forces sociales, les hommes ne sont plus nécessairement assujettis à travers elles. A partir du surgissement du capitalisme, et de façon chaque fois plus accrue au fur et à mesure de son développement, les

---

<sup>42</sup> Braudel, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. 1, pp. 8-9.

<sup>43</sup> AO, p. 300.

Etats tombent sous la domination du nouveau système, dont ils ne sont que des pièces, des rouages, assujettis aux besoins d'accroissement perpétuel du Capital.

Il nous faudra dans la deuxième partie montrer *en quoi* consiste cette représentation capitaliste, ce que Deleuze appelle la représentation *orgique*. Pour ce faire, nous aurons besoin d'une « contribution ». En effet, Deleuze nous dit que les concepts ne se donnent pas isolés. « Les concepts, nous le verrons, ont besoin de personnage conceptuels qui contribuent à leur définition »<sup>44</sup>. Le concept de « capitalisme » a donc besoin d'un personnage conceptuel. Ce personnage conceptuel (et nous verrons ce qu'est un tel personnage conceptuel), sera *Leibniz*. Une des hypothèses fortes de cette thèse est que Leibniz est l'embrayeur qui peut nous aider à mieux comprendre ce que Deleuze comprend par « capitalisme ». Nous verrons comment. Nous essaierons de montrer comment. Nous échouerons, peut-être. C'est peut-être même le plus probable. Mais l'effort nous semble pleinement justifié, car ce personnage conceptuel peut donner au concept une lumière très particulière. Mais il nous faut souligner encore une fois que nous n'avons pas de prétentions totalisantes. Nous ne voulons nullement dire que « Leibniz » est l'achèvement de la métaphysique, ou l'achèvement de la longue histoire de l'Occident, ou qu'il est le nom maître de l'histoire des temps modernes. Nous voulons seulement signaler l'affinité de la pensée de Leibniz *telle qu'elle est reconstruite par Deleuze* et le concept de capitalisme qu'il construit. La philosophie occidentale nous a donné beaucoup d'autres lignes de pensée. Notre thèse est, tout simplement, qu'elles n'ont pas la capacité de rendre compte de cette forme d'administration du social que Deleuze appelle « le capitalisme ».

Bien que son livre dédié à Leibniz ne soit pas une œuvre de jeunesse (il le publie en 1988, quand il avait déjà 63 ans), la façon dont Deleuze l'aborde est en droite ligne avec la manière de concevoir l'histoire de la philosophie qu'il avait dans ses premiers travaux : « je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux »<sup>45</sup>. La monstruosité de l'ontologie de Leibniz interprétée par

---

<sup>44</sup> QQP, p. 8.

<sup>45</sup> PP, p. 15. Le rapport de Deleuze avec l'histoire de la philosophie est dans une tension permanente : il ne rejette pas vraiment une lecture universitaire, mais essaie cependant en même temps d'échapper à la fermeture de la pensée qu'elle suppose : « J'ai donc commencé par de l'histoire de la philosophie, quand elle s'imposait encore. Je ne voyais pas de moyen de m'en tirer, pour mon compte. Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le Cogito, ni Hegel, les triades et le travail du négatif. Alors que j'aimais des auteurs qui avaient l'air de faire partie de l'histoire de la philosophie, mais qui s'en échappaient d'un côté ou de toutes parts : Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson », D, p. 21.

Deleuze s'accroît quand on essaie de comprendre le capitalisme sous sa lumière, puisque cela implique aussi un croisement : celui de Leibniz et Marx. En effet, c'est une gageure de tenter de réinterpréter la définition marxiste du capitalisme (fondée dans une ontologie hégélienne) à partir de Leibniz. La formule du capital ne sera plus A-M-A' mais une équation différentielle :  $dy/dx$ . Une série de problèmes de la tradition marxiste seront ainsi réévalués : la définition de la plus-value, l'accumulation primitive et la baisse tendancielle du taux du profit. Mais il ne s'agit pas d'une réévaluation gratuite, un exercice de base théorique : Deleuze essaie, à travers la folle rationalité économique fondée sur Leibniz, de rendre compte de l'état actuel du capitalisme, marqué par la puissance du capital financier (en effet, la théorie de Deleuze nous donne des clés pour comprendre par exemple la crise du système financière intentionnel qui a eu lieu en septembre 2008, comprendre en quel sens elle provient du fonctionnement « normal » du capitalisme, en quel sens il est normal que les Etats investissent des efforts pour le sauvetage du système financier alors qu'il n'auraient jamais songé à investir pour sauver des hommes de la souffrance : voilà un bel exemple de la subsumption des Etats aux intérêts du Capital). Mais le surgissement du capitalisme restera le même : la rencontre de deux flux indépendants : celui des travailleurs « libres » et du capital « libre ». Nous essaierons de fonder notre définition du capitalisme dans ce rapport spécifique entre le travail et le capital. La production « proprement capitaliste » sera toujours celle de la plus-value (même si cette plus-value n'est plus la différence entre la valeur de la force du travail et la valeur qu'elle produit, mais le différentiel entre deux flux). La subsumption, l'esclavage des hommes à des intérêts qui ne sont pas les leurs continuent à être effectifs, mais sous une forme toute nouvelle. La libération demande par conséquent de nouvelles armes, cohérentes avec ce nouveau diagnostic.

Il s'agit d'un défi important. Peut-être réussira-t-on à le relever, à travers ces pages, ou du moins en partie, et nous pourrons alors re-crée un concept de capitalisme deleuzien qui pourra permettre de rendre compte du problème actuel de la misère. Peut-être échouerons-nous, et notre capitalisme ne sera donc que de l'idéologie. Je reconnais que c'est le dénouement le plus probable. Mais je crois que l'enjeu en est assez important pour que l'on trouve un certain mérite dans cet affrontement.

## Il n'est pas question de renoncer à l'existence

Comme si la créature surgissant du croisement de Leibniz et Marx n'était pas suffisamment monstrueuse, au moment de mener à bien la partie constructive de cette thèse nous plongerons cette créature dans le marais de la philosophie de Spinoza. En effet, si la représentation orgique telle que la construit Deleuze à partir de Leibniz permet de *rendre compte* du fonctionnement du capitalisme, elle ne nous permet pas, cependant, d'en faire la critique. Le principe du *meilleur* et le rapport qu'expose Leibniz entre les essences et son existence nous empêchent de trouver des outils pour faire la critique de la réalité effective. C'est pour cela, en fonction des problèmes qui sont les siens et non pas ceux de Leibniz, que Deleuze en fait la critique : il doit plonger les concepts de Leibniz dans un nouveau milieu pour les fondre « comme on peut fondre un canon pour en tirer des nouvelles armes »<sup>46</sup>. Ce nouveau milieu est celui qu'offre une nouvelle image de la pensée: celle que Deleuze trouve dans la pensée de Spinoza. Si l'on veut parler du problème de la misère *humaine*, c'est seulement dans la philosophie de Spinoza telle qu'elle est interprétée par Deleuze que l'on peut tirer des arguments. La confrontation du Leibniz de Deleuze et du Spinoza de Deleuze sera donc clé dans notre argumentation.

Même si cette interprétation est le milieu dans lequel s'enracine toute cette thèse, il faudra attendre la troisième et dernière partie pour trouver son exposition. Bien qu'il soit possible de lire les chapitres XV et XVI d'abord pour en avoir une idée générale, leur place dans la structure de la thèse me semble nécessaire, puisqu'ils supposent des concepts qui ont été exposés dans les chapitres précédents. On peut anticiper que, de ce point de vue, les modes existants finis (la « réalité effective ») découlent de la rencontre de parties extensives qui se stabilisent sous un certain rapport. Ce rapport, même s'il exprime des essences éternelles, ne trouve pas en elles sa cause. L'existence est le résultat du hasard et de la contingence, des rencontres étonnantes qui composent l'histoire de l'humanité. Cependant, ces rapports, une fois qu'il existent, luttent pour leur existence, s'efforcent de persévérer dans l'existence (c'est le *conatus*). Quand un mode existant fini (c'est-à-dire, un certain rapport de parties extensives) en rencontre un autre, il est possible qu'ils composent un nouveau corps plus complexe, mais il se peut aussi qu'il ne se composent pas directement : dans ce cas, l'un d'eux entrera sous le rapport qui convient à l'autre. Qui est celui qui imposera à l'autre *son* rapport caractéristique ?

---

<sup>46</sup> Cf. QQP, pp. 32-33.

Deleuze adhère à la théorie du droit naturel : le plus puissant a le droit ; le poisson le plus grand mange le plus petit, c'est son droit de nature<sup>47</sup>. Nous avons défini le capitalisme comme un rapport entre « force de travail » et « capital » :  $dy / dx$ . Ce rapport s'est montré plus puissant que le procès du travail : la « subsumption réelle » de Marx, c'est-à-dire, l'assujettissement du procès de travail par le capital, n'implique donc aucune violation du droit naturel, aucune perversion ontologique.

Le droit naturel et la perversion ontologique ne sont pas la seule raison pour que s'impose la nécessité d'un *dépassement du capitalisme*. Spinoza, est le personnage conceptuel inventé par Deleuze (à partir, certes, des textes du philosophe hollandais, mais recoupés d'une façon précise avec des objectifs très particuliers) pour essayer de penser au-delà du capitalisme, au-delà des conditions présentes de notre monde. Le deuxième genre de la connaissance spinoziste fascine Deleuze ; c'est la « science des rapports », la connaissance des « notions communes » (et par notions communes) : « les notions communes nous font connaître l'ordre positif de la Nature au sens de : ordre des rapports constitutifs ou caractéristiques sous lesquels les corps conviennent et s'opposent »<sup>48</sup>. Nous aurons donc consacré la deuxième partie de cette thèse à l'étude de l'ordre des rapports constitutifs ou des caractéristiques qui constituent le capitalisme : c'est le rapport dominant dans le monde existant. La question de la troisième et dernière partie sera : est-ce que ce rapport nous convient, à nous ? Et, bien entendu, qui désigne ce « nous » ? Qui sommes nous ? Et bien, nous sommes un rapport caractéristique. On atteste que *notre* rapport constitutif n'est pas le même que celui du capitalisme et puis que le rapport « capitalisme » ne nous convient pas. Il nous affecte de tristesse. Il diminue notre capacité d'agir.

Il apparaît donc que la conception de capitalisme qui est employée ici n'est pas celle d'une lutte de classes au cours de laquelle une certaine classe d'hommes voit sa puissance d'agir accrue par les rapports capitalistes (*i.e.*, le capitaliste) et une autre la voit diminuée (*i.e.*, le prolétaire), mais celle d'une seule et unique classe d'hommes *tous attristés* par les affections produites par le capitalisme.

---

<sup>47</sup> « Les gros poissons mangent les petits. C'est leur droit de nature. Vous tombez sur une proposition de ce type, vous voyez qu'elle est signée Hobbes, il est dans le droit naturel que le gros poisson mange le petit... Spinoza reprendra toute cette conception du droit naturel chez Hobbes », CS, pp. 35-39.

<sup>48</sup> SPE, p. 270.

Du point de vue de l'axiomatique capitaliste, il n'y a qu'une seule classe, à vocation universaliste, la bourgeoisie... Relire toute l'histoire à travers la lutte des classes, c'est la lire en fonction de la bourgeoisie comme classe décodante et décodée. Elle est la seule classe en tant que telle... L'opposition théorique n'est pas entre deux classes... Elle est entre la classe et les hors-classe. Entre les servants de la machine et ceux qui la font sauter ou font sauter les rouages<sup>49</sup>

D'un côté, de tristes servants de la machine, à vocation universaliste ou totalisante : les hommes de notre temps ; d'un autre côté, les « hors-classe », qui ne sont plus des hommes en sens strict, mais toutes les différences qui grondent sous cette forme telle qu'elle s'est constituée dans les conditions du capitalisme ; les hors-classe : les forces qui, à l'étage du dessous, constituent l'activité élémentaire de base, et qu'en pratique le capitalisme n'arrive jamais à dompter, qui menacent sans cesse d'en faire sauter la logique de fonctionnement. Non pas, par conséquent, le capitalisme lu à partir de la lutte des classes, mais à partir de la lutte entre ce qui tombe sous la subsomption réelle du capitalisme, les parties entrant sous son rapport à *lui*, et les parties qui cherchent un autre rapport, le rapport à *nous*. Nous avons (toujours du point de vue du spinozisme deleuzien) nos parties constitutives. « *Vous avez des parties extensives qui vous composent, et tant que vous existez, il n'est pas du tout question d'y renoncer* »<sup>50</sup>. Le capitalisme, pour sa part, a lui aussi ses parties extensives et, tant qu'il existe, il n'est pas question *pour lui* d'y renoncer. Il y a donc un conflit. Il y a donc une lutte.

La question, vous le voyez, est compliquée. Qu'est-ce qui nous autorise à affirmer qu'il existe un rapport qui nous appartienne, un rapport *humain*, en dehors des conditions du capitalisme, en dehors de ses conditions de la représentation ? Il n'est pas du tout question ici de penser l'affaire réglée avec le pronom « nous ». Il faudra faire appel à un concept pour bien baliser le champ de ce « nous ». Même s'il est entendu que la référence est « nous, les hommes », on a besoin d'un concept plus précis, pour nous débarrasser des insoutenables malentendus qui rôdent autour de l'homme, pour ne pas le penser en termes de « genre » et d'« espèce » si vous préférez, pour fixer notre position dans le débat autour de l'humanisme. On a donc choisi le terme de « *rapports humains* ». Le rapport de ce concept avec notre problème (celui de la souffrance humaine) n'a pas besoin d'explicitation.

---

<sup>49</sup> AO, pp. 302-303

<sup>50</sup> CS, p. 140.

Deleuze fait référence au concept de « rapports humains » dans son livre sur François Châtelet. Nous avons choisi de comprendre « rapports » dans un sens spinoziste : l'homme comme un certain rapport de mouvement et de lenteur entre des parties extensives, avec des lois spécifiques de composition avec d'autres rapports. Les rapports *humains* de production, auront pour caractéristique la production de « notions communes » ou idées adéquates. Il faudra voir ce que sont ces notions communes. Il faudra voir si cette hypothèse tient. Mais nous pensons trouver dans ce concept ce dont nous avons besoin pour la *pars construens* de cette thèse : un humanisme deleuzien qui refait et l'humanisme classique et l'humanisme moderne. Là aussi (dans d'autres versions du projet de cette thèse, dans d'autres ébauches de tables des matières), nous ne voulions pas exclure l'approximation historique : une histoire de l'humanisme, en commençant par la Renaissance, puis Descartes, Kant, Feuerbach, Marx, Heidegger, Foucault... Encore des noms propres, vous voyez. Là, encore, nous retrouvons le souci de devenir minoritaire de cette thèse : pas d'approximation historique, mais une approche conceptuelle et problématique. Seulement ce que demandent les concepts, ce qu'ils exigent.

Les « rapports humains » loin d'être le *sujet* de notre siècle, loin d'être leur *fondement*, sont impuissants face à la puissance des rapports capitalistes qui sont essentiellement inhumains. La question qui se met en place est de savoir si les hommes peuvent *devenir* plus puissants que le capitalisme (la révolution se pose donc en termes de « devenir »), s'ils peuvent quitter le lieu du petit poisson, qui attend toujours d'être mangé, qui est toujours effrayé, toujours hanté par la misère. La question est de savoir si, un jour, le monde qui a émergé de la sécularisation dans l'aube de l'âge moderne, c'est-à-dire, le monde *capitaliste*, le monde du manque, de la propriété privée et de la concurrence sauvage, pourra devenir *un monde deleuzien*. Si un jour la puissance du virtuel, des séries divergentes infinies, et des disjonctions incluses, nous donnera la force nécessaire pour en finir avec la répression de la représentation capitaliste et si une nouvelle consistance sociale pourra advenir, où l'affirmation et la joie remplaceront la négativité et la tristesse comme des moyens de contribuer à ce que la vie des hommes ne soit plus « *solitary, poore, nasty, brutish, and short* ».

**PARTIE I-**  
**LES CONDITIONS DE POSSIBILITE**

## CHAPITRE I

### METHODOLOGIE

Revenons au tableau deleuzien tel que nous l'avons aperçu au début de l'introduction. Des centaines de concepts qui fourmillent. Des lignes qui qui s'entrecroisent. Des zones de couleurs éclatantes, de zones de couleurs terre. Des mots bizarres, inconnus. Des personnages. Des sciences naturelles, des sciences exactes, des sciences humaines : chimie, biologie, physique, mathématiques, anthropologie, psychologie, histoire, économie politique... De la philosophie ancienne, moderne, contemporaine. De la littérature, du cinéma, de la peinture, de la musique. Des sports. Encore des concepts. Des paragraphes qui défient notre capacité de compréhension. Là, on croyait comprendre. Ici, on tourne une page et on n'y comprend plus rien. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comment cela fonctionne-t-il ? Est-ce que cela veut dire quelque chose ? Est-ce que cela fonctionne ?

L'introduction nous a donné un plan, des objectifs. Deux concepts ont été recoupés, c'est vrai. Mais on n'est pas arrivé à mettre aucune lumière sur l'œuvre deleuzienne. Jusqu'ici, le tableau deleuzien restait dans l'obscurité, dans l'abstrait. Notre projet de l'éclaircir, de l'amener au concret, n'a pas avancé. Même d'un seul pas. On n'a pas encore commencé. Il faut commencer. On se pose donc, encore une fois, le célèbre problème du *commencement*, la difficulté moderne de trouver un commencement à la philosophie. « Quel doit être le commencement de la science ? », se demandait Hegel au début de sa *Science de la logique*<sup>51</sup>. Il est évident que la réponse à cette difficulté ne peut pas résider dans le commencement chronologique. Il s'agirait alors de commencer par *Empirisme et subjectivité* le premier livre publié par Deleuze en 1952 (ou, si l'on veut, par son premier article, « Causes et raisons des îles désertes »), de l'exposer, et puis de continuer jusqu'au dernier écrit avant la mort « volontaire » en 1995 : « L'immanence, une vie ». Ce serait un parcours ennuyeux, mais, le

---

<sup>51</sup> Hegel, G. W. F. *Science de la logique*, t. I, livre I, *L'Être*, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p. 39. « C'est surtout dans les temps modernes que l'on est venu à regarder comme une difficulté de trouver un commencement à la philosophie », *ibid*, pp. 40-41.

plus grave, est que l'on n'aurait ainsi qu'une version à nous du même tableau abstrait, obscur, confus, que nous nous étions proposés d'essayer de comprendre.

Le problème du commencement ne fait pas référence à un choix de textes. Quand Hegel en parle, il cherche le commencement « absolu » pour une science absolue : il propose donc un commencement « immédiat », « simple » et « vide »<sup>52</sup>. Mais la philosophie de Deleuze n'est pas, ne veut pas être, une « science absolue ». On ne peut pas commencer ce travail par la recherche d'un tel commencement *absolu* qui serait caché dans son œuvre, et qu'il s'agirait de dévoiler, ce qui nous permettrait de donner à l'œuvre son unité, sa cohérence. Une telle recherche ne ferait que nous égarer de plus en plus. Le commencement logique ne peut donc pas être donc notre point de départ.

Le commencement de Hegel est vide, abstrait. Il s'agit chez Deleuze, au contraire, de devenir « concret » :

Nous ne cherchons la vérité que quand nous sommes déterminés à le faire en fonction d'une situation concrète, quand nous subissons une sorte de violence qui nous pousse à cette recherche... Le tort de la philosophie, c'est de présupposer en nous une bonne volonté de penser, un désir, un amour naturel du vrai. Aussi la philosophie n'arrive-t-elle qu'à des vérités abstraites, qui ne compromettent personne et ne bouleversent pas.<sup>53</sup>

Il faut donc partir d'une *situation concrète* qui nous pousse vers la recherche que nous, chercheurs, poursuivons quand nous écrivons pour exemple une thèse doctorale. On n'a pas de bonne volonté pour penser. Pas de désir, pas d'amour naturel du vrai. Sans une *situation concrète* qui nous bouleverse, nous écrirons 300 pages, nous remplirons des demandes formelles afin de présenter la thèse en France et en l'Argentine, nous arriverons même à justifier les bourses perçues. Nous exposerons des idées de Gilles Deleuze. Mais nous n'aurons pas fait de philosophie. Ce seront des pages désertiques. De l'abstrait. Il faut une violence qui nous pousse à cette recherche. Quelle est cette violence ? Quelle est la force qui nous force, aujourd'hui, à penser ? Qu'est-ce que nous force, nous, à penser ? Si « les nouveaux concepts doivent être en rapport avec les problèmes qui sont les nôtres, avec nos histoires et surtout nos devenirs »<sup>54</sup>, quel est *notre* problème ? On l'a déjà anticipé dans

---

<sup>52</sup> Cf. *op. cit.* pp. 39-55.

<sup>53</sup> PS, p. 24.

<sup>54</sup> QQP, p. 32.

l'introduction: la tristesse de notre époque. C'est la misère, l'aliénation, les massacres, la vulgarité, la bassesse, la *honte d'être homme* que nous éprouvons dans notre époque *moderne* ce qui nous force à penser :

La honte d'être homme, nous ne l'éprouvons pas seulement dans les situations extrêmes décrites par Primo Levi, mais dans des conditions insignifiantes, devant la bassesse et la vulgarité d'existence qui hante les démocraties, devant la propagation de ces modes d'existence et de pensée-pour-le-marché, devant les valeurs, les idéaux et les opinions de notre époque... Ce sentiment de honte est un des plus puissants motifs de la philosophie<sup>55</sup>.

Un des plus puissants motifs de la philosophie, dans notre époque moderne, est la honte d'être homme. Nous croyons que le concept qui correspond à cette honte, qui lui donne une « réponse », qui l'« explique », n'est autre que le « capitalisme ». Notre projet est donc d'injecter le concept de « capitalisme » dans le corps de l'œuvre deleuzienne comme s'il s'agissait d'un radio-isotope et de voir quelles régions s'éclairent, quelles images se forment. Ce concept sera la substance radioactive de notre diagnostic deleuzien. Et donc notre commencement.

Le concept de « capitalisme » n'apparaît qu'assez tard dans l'œuvre deleuzienne : pas avant sa rencontre avec Félix Guattari et la publication de *L'Anti-Œdipe* en 1972 (où le mot est utilisé 215 fois, faisant sa première apparition à la page 40, avec un développement détaillé dans les pages 263 à 313.) Le mot sera une constante de son travail durant la décennie suivante tant dans les livres publiés que dans les cours assurés à Vincennes, et ce jusqu'à la publication de *Mille Plateaux* en 1980. Puis, son usage se fait rare au cours de la décennie suivante : les cours et les livres retombent sur l'histoire de la philosophie, ou sinon Deleuze se consacre à des recherches qui ont l'air très éloignées de la philosophie politique, comme la question du cinéma ou de l'art plastique. Mais, finalement, la question du capitalisme revient (après l'oubli ? Retour du refoulé ? On ne croit pas) dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éclatante et concise, comme l'ensemble de ce livre à la brièveté infinie, dans le chapitre 4 : « Géophilosophie ». Comment peut-on croire, donc, que ce concept peut nous orienter dans la pensée de Deleuze ? Comment peut-il être la force qui arrache à l'abstrait le tableau deleuzien ? Ne devrait-on pas, plutôt, chercher dans « capitalisme » la clé du travail de Deleuze en collaboration avec Félix Guattari (peut-être guidés là par le sous-titre de deux des quatre

---

<sup>55</sup> QQP, p. 103.

livres qu'ils ont publiés ensemble : « capitalisme et schizophrénie ») ? C'est justement pour cela que nous parlons de l'« injecter » dans l'œuvre de Deleuze. Notre hypothèse est que, contre toute évidence, le flux de « capitalisme » parcourt l'œuvre entière de Deleuze. On croit que ce concept permet d'éclaircir des problèmes théoriques que présentent des pages-clés de *Différence et répétition*, aussi bien que les écrits sur Leibniz, Foucault et Châtelet des années quatre-vingts.

### Une interprétation « continuiste »

Si l'on veut retracer le parcours d'un concept tout au long de l'œuvre de Deleuze et, si l'on veut utiliser en même temps ce concept pour mettre de la clarté dans toute l'œuvre de Deleuze, c'est parce que nous soutenons une interprétation « continuiste » de son œuvre. Il est courant dans les études deleuziennes d'établir une division de son œuvre en quatre parties : 1) Les livres « monographiques » : ceux qu'il a dédiés à l'étude d'autres philosophes, Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza, Leibniz, Foucault ; on considère habituellement généralement que ce sont des écrits de jeunesse, même si le seul qui a été publié quand il était « jeune » proprement dit est *Empirisme et subjectivité* (il avait alors 27 ans) ; il a publié son deuxième livre, *Nietzsche et la philosophie* à 37 ans ; il n'est même pas exact de dire que cette période est la « première », puisque le livre sur Foucault a été publié en 1986, et celui sur Leibniz en 1987. 2) Les œuvres « structuralistes » : *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969). 3) Ses travaux en collaboration avec Félix Guattari : *L'Anti-Édipe* (1972), *Mille Plateaux* (1980), *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991). 4) Les œuvres esthétiques : *Proust et les signes* (1964), *Kafka* (1975), *Superpositions* (1979), *Logique de la sensation* (1981), *Cinéma I* (1983) et *II* (1985), *L'Épuisé* (1992), *Critique et clinique* (1993).

Une lecture continuiste telle que la nôtre accepte cette classification par commodité, mais ne croit pas aux grands sauts théoriques. Les problèmes changent, certes, de nouveaux concepts s'introduisent, Deleuze n'est jamais satisfait des résultats atteints, mais il y a bien une continuité de sa recherche. Seulement une lecture holiste peut donc permettre de comprendre les concepts deleuziens. Les œuvres « monographiques » ont toujours un objectif qui a à voir avec les problèmes que Deleuze veut aborder, font partie de ses recherches personnelles. Même lors de son travail avec Guattari, il est en train de continuer son propre ouvrage, en quête toute sa vie des mêmes réponses, cherchant à éclairer des zones qui sont restées obscures. On ira jusqu'à utiliser, contre ce que Deleuze a expressément indiqué dans

son testament, ses cours à Vincennes et à Saint Denis ; ces cours magnifiques qui, en langue française, sont disponibles en ligne [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com) et sont en train d'être publiés en Espagnol par Cactus, à partir d'une faille légale qui aurait sûrement amusé Deleuze : l'interdiction testamentaire n'a de validité qu'en Europe et ces cours n'étant pas publiés en Europe il n'existe pas de droits d'auteur sur les textes. On fera donc toujours référence à la pagination de Cactus, mais on travaillera, autant que possible à partir de l'enregistrement original et, sinon, à partir du texte publié en ligne ; même s'il ne s'agit pas d'éditions critiques, nous croyons à l'utilité de cette partie du travail de Deleuze.

C'est pour cette raison que nous pensons qu'étudier le concept de « capitalisme » va nous permettre une meilleure compréhension de toute l'œuvre de Deleuze, une compréhension plus précise, et en même temps que seule la totalité de l'œuvre peut permettre de comprendre ce que Deleuze veut dire lorsqu'il parle de capitalisme. Il faudra cependant être attentifs à ne pas se débarrasser des conflits internes à l'œuvre, et ne pas dissoudre les changements qu'un auteur peut subir durant sa vie. Mais on gagne plus en cherchant ce qui fait de l'œuvre de Deleuze un grand projet intellectuel et pas seulement une succession de ruptures. Les concepts gagnent en clarté si on les met en parallèle avec le travail d'une vie.

### **Le capitalisme, est-il un concept philosophique ou une fonction historique ?**

Mais les objections ne s'arrêtent pas là, parce que, bien que la notion de capitalisme ait une origine dans le champ de l'économie, nous souhaitons en faire un concept philosophique. On a déjà vu la différence entre les concepts philosophiques et les « fonctions » de la science. La science veut poser une limite au chaos, ralentir le virtuel, pour gagner une *référence*<sup>56</sup>. Les concepts philosophiques, de leur côté, gardent l'infini, la vitesse du réel, son caractère différentiel et processuel, le mouvement du réel saisi par la pensée. C'est cette tentative d'obtenir un « arrêt sur image » des processus économiques qui eurent lieu à partir du XV<sup>e</sup> siècle, surtout en Europe, alors que la science économique a créé la fonction « capitalisme » « capitaliste », un terme assez vague et très questionné en tant que tel, selon ce que nous indique Maurice Dobb :

---

<sup>56</sup> Cf. QQP, pp. 111-114.

Quizá no sorprenda del todo que el término « capitalismo », tan empleado en años recientes en el habla popular así como en la literatura histórica, recibiera usos tan dispares, sin un criterio aceptado en cuanto a su empleo. Lo que sí es notable, es que en teoría económica, tal como la presentaron las escuelas tradicionales, el término apareciera tan raras veces, o nunca. Hasta existe una escuela de pensamiento, a la que adhieren economistas e historiadores, que se ha negado a reconocer que a “capitalismo”, como designación de un determinado sistema económico, se le pueda asignar un significado preciso<sup>57</sup>

Nous avons donc un terme qui vient des sciences économiques ou historiques, dont le signifié est pour le moins polémique, avec des usages disparates, sans qu'il y ait un critère reconnu pour ce qui est de son usage, que Deleuze emprunte pour dire quelque chose sur notre siècle. Notre siècle qui est capitaliste, et qui, l'espère t'on pourrait bien un jour devenir deleuzien. En quoi y a-t-il un « devenir philosophique » du terme dans la pensée deleuzienne ? Comment ce terme issu des sciences humaines devient-il un concept, et donc de la philosophie ? En quoi la philosophie se distingue t'elle de la science, du point de vue de Deleuze ?

Le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge... *Donner consistance sans rien perdre de l'infini, c'est très différent du problème de la science qui cherche à donner des références au chaos, à condition de renoncer aux mouvements et vitesses infinis, et d'opérer d'abord une limitation de vitesse*<sup>58</sup>.

Dans le cas du capitalisme, la science vise à le *connaître*. Pour ce faire, le capitalisme comme fonction scientifique doit donner des références au chaos : des faits que nous prendrons en considération, des processus centraux de l'économie de marché, les lois qui permettent de prévoir le développement de l'économie mondiale, pour fonder ainsi des planifications administratives et des décisions politiques, etc. Ce faisant, elle doit renoncer à l'infini, à la vie matérielle pour laquelle la documentation est toujours insuffisante, nécessairement insuffisante, renoncer aux conditions ontologiques de sa formation, renoncer en somme au monde des différences pures. Le concept philosophique « capitalisme » doit, lui, faire autrement : acquérir de la consistance, mais rien perdre de l'infini. Montrer comment, dans les filets du capitalisme, les différences pures continuent à fourmiller, comment cette machine est aussi, en même temps la puissance infernale qui frappe à la porte.

---

<sup>57</sup> Dobb, M. *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 15.

<sup>58</sup> QQP, p. 45.

Cela, sans renoncer aux rapports avec nos problèmes et notre histoire. La réalité c'est le chaos. Mais ce chaos persiste sous les concepts, comme si était là son Dehors et au même temps la source de son potentiel<sup>59</sup>, sa possibilité de devenir, de s'épanouir, de rayonner, d'éclater. Ceci, dans l'esprit de Canguilhem : « la philosophie est cette discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne, et même pour qui il n'y a de bonne matière qu'étrangère. »<sup>60</sup>

### **Leibniz, l'embrayeur philosophique**

Comment réussir à montrer que cette matière étrangère à la philosophie, la notion de capitalisme, devient philosophique chez Deleuze et en même temps faire que le radio-isotope s'étende dans à toute l'œuvre de l'auteur ? A travers un personnage conceptuel. C'est lui « l'embrayeur philosophique »<sup>61</sup>. C'est lui qui sert à articuler le concept, le problème et le plan. Le capitalisme, le siècle, le monde civilisé. Mais, quel personnage ? Quel est ce personnage que l'on cherche pour donner de la consistance à cet agencement ? On aurait pu utiliser le personnage du « Schizo ». Cela peut se faire. Mais le capitalisme qui en aurait résulté aurait été bien différent. Le schizo fera son apparition dans cette thèse. Mais plus tard. Avec une autre puissance. La puissance du concept de « notions communes ». Le passage du premier au deuxième genre de connaissance. Le passage de la boue du capitalisme au soleil du corps sans organes. Il s'agira du concept de « rapports humains » et de son personnage conceptuel, Spinoza. Tout cela, dans la troisième partie de cette thèse. Maintenant, nous avons besoin d'un personnage conceptuel qui nous permette de définir le concept de « capitalisme ». Comment le trouver ?

Il faudrait faire des exercices de grammaire philosophique. La grammaire philosophique consisterait en ceci : un concept étant donné, trouvez le verbe. Si vous n'avez pas trouvé le verbe, vous n'avez pas dynamisé le verbe. Vous ne pouvez pas le vivre. Le concept est toujours sujet d'un mouvement, d'un mouvement de pensée. Une seule chose compte, le mouvement. Lorsque vous faites de la philosophie, vous ne regardez que le mouvement, simplement c'est un type de mouvement particulier, c'est le

---

<sup>59</sup> Cf. QQP, p. 203.

<sup>60</sup> Canguilhem, G *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), p. 7.

<sup>61</sup> Cf. QQP, p. 63.

mouvement de pensée. Quel est le verbe ? Parfois le philosophe le dit explicitement, parfois il ne le dit pas<sup>62</sup>.

Alors, faisons notre exercice de grammaire philosophique. Qu'est-ce que *fait* le capitalisme ? Quel est son *mouvement* ? Quel est le verbe qui accompagne le plus souvent le capitalisme quand Deleuze en parle ? « Axiomatiser ». A plusieurs reprises, Deleuze et Guattari rapportent le capitalisme à l'axiomatique de flux décodés qu'il forme<sup>63</sup>. Mais ceci ne nous aide guère, puisque c'est précisément des passages de la sorte que nous essayons d'éclaircir. *Petito principii*. Alors, pourquoi propose-t-on ce verbe ? La réponse est simple : parce que c'est *le* verbe qui caractérise le capitalisme. La lumière devra venir d'ailleurs. Du personnage conceptuel, pensons-nous. Et quel est le personnage conceptuel qui entre en résonance avec le verbe « axiomatiser » ? C'est Leibniz, ce grand axiomatisateur, cet amant de l'ordre.

Imaginez Leibniz : il y a quelque chose d'effarant. C'est le philosophe de l'ordre ; bien plus, de l'ordre et de la police, dans tous les sens du mot police. Au premier sens du mot police surtout, à savoir l'organisation ordonnée de la cité. Il ne pense qu'en termes d'ordre. En ce sens il est extrêmement réactionnaire, c'est l'ami de l'ordre<sup>64</sup>.

Non pas Leibniz tel qu'il a vécu et écrit au XVII<sup>e</sup> siècle. Pas celui de cette œuvre monumentale qu'on voudrait bien étudier pour une thèse d'histoire de la philosophie. Mais Leibniz tel qu'il a été caractérisé par Deleuze dans ses écrits et ses cours. Un personnage qui a bien vécu au XVII<sup>e</sup> siècle, et a rédigé plusieurs travaux, dont *La Monadologie*, les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* et un petit opuscule appelé *Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'algèbre ordinaire*. Mais en aucun cas le Leibniz historique. Nous allons ainsi le traiter, ici, comme un personnage conceptuel deleuzien. C'est-à-dire, dans sa contribution à la définition du concept central de cette première partie : le capitalisme. Qui va donc nous aider à comprendre ce qu'est l'axiomatique. La folie de l'ordre leibnizien va permettre de comprendre la folie de l'ordre capitaliste. Un ordre très spécial. Très différent de l'idée d'« ordre » qu'on peut se faire vulgairement. C'est la raison pour laquelle on oppose parfois le capitalisme à l'ordre que pourrait imposer, par exemple, un Etat.

---

<sup>62</sup> CL, p. 109.

<sup>63</sup> Cf. AO, p. 211 et 313 ; MP, p. 564.

<sup>64</sup> CL, p. 20.

Alors, aux exemples de personnages conceptuels qui nous donnent Deleuze et Guattari (« Je pense en tant qu'Idiot », « je veux en tant que Zarathoustra », « je danse en tant que Dionysos », « je prétends en tant qu'Amant »<sup>65</sup>) on propose ajouter : « j'axiomatise en tant que Leibniz ». Leibniz comme « embrayeur philosophique ». Pour le devenir clair et concret du capitalisme. Ce Leibniz dont Deleuze parle autant. Le Leibniz qui apparaît dans *Différence et répétition*, le Leibniz de *Logique du Sens*, le Leibniz de *Spinoza et le problème de l'expression*, le Leibniz des cours à Vincennes, le Leibniz de *Le Pli*.

### Dépassement du fondement

La complicité entre Leibniz et le capitalisme a été souvent soulignée. Notamment par Jon Elster<sup>66</sup> qui propose une caractérisation fondée sur les « trois traits » que selon lui caractérisent « le grand courant économique qui va du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours » : la rationalité, le salariat, le dynamisme<sup>67</sup>. Max Weber a rendu compte du premier trait en définissant le capitalisme comme recherche rationnelle du profit, à travers une rationalité économique instrumentale qui analyse des coûts et des bénéfices et tient compte simultanément des moyens<sup>68</sup>. Le deuxième a été développé par Marx qui considère que « la forme spécifique des rapports de dépendance entre dans la définition même du capitalisme, fondé sur le salariat et la propriété privée des moyens de production »<sup>69</sup>. Si la métaphysique leibnizienne a été capable d'anticiper le capitalisme, c'est-à-dire de le comprendre dans son étape la plus actuelle comme capitalisme industriel et même financier<sup>70</sup>, c'est parce qu'il en a saisi la *dynamique*.

On verra chez Leibniz une tension constante entre le courant mercantiliste ou statique et le courant capitaliste et dynamique de sa pensée, tension qui apparaît non seulement dans ses écrits proprement économiques, mais aussi et peut-être surtout dans ses travaux les plus métaphysiques<sup>71</sup>.

---

<sup>65</sup> QQP, p. 63.

<sup>66</sup> Elster, J. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975.

<sup>67</sup> *Op. cit.* p. 15.

<sup>68</sup> *Op. cit.* p. 14.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> « A l'époque de Leibniz, et surtout en Allemagne, le capitalisme industriel ne constituait qu'une partie infime de l'économie. La métaphysique de Leibniz ne reflète pas une économie capitaliste ; elle l'anticipe », *op. cit.* p. 26.

<sup>71</sup> *Op. cit.* p. 15.

Si l'on croit à une inspiration de Deleuze non explicitée dans le livre de Elster, c'est justement parce que l'étude de la métaphysique leibnizienne que mène Deleuze est étroitement en rapport avec sa caractérisation du capitalisme. Cependant, la tension que signale Elster entre ces deux aspects de l'œuvre leibnizienne peuvent être aussi retracés dans la lecture de Deleuze.

Dans la mesure, cependant, où Leibniz tend à affirmer la croissance perpétuelle, il propose aussi, on le verra, une théorie des crises qui se conçoivent alors comme des régressions nécessaires dans la marche vers la perfection : reculer pour mieux sauter, selon l'expression qui lui est chère<sup>72</sup>.

C'est ce rapport complexe entre la rationalité instrumentale et la rationalité dynamique, auxquelles s'ajoutent les conséquences politiques de la théorie du pouvoir invisible (harmonie préétablie), qui donnent à Leibniz les outils pour développer une pensée « rationnelle », mais dont la rationalité a la folie du mouvement capitaliste. C'est cette « folie rationnelle » qui fait de Leibniz, selon Deleuze, un penseur *baroque*. Le rapport entre Leibniz et le Baroque est justement l'objet central de l'étude que lui dédie Deleuze : *Le pli, Leibniz et le Baroque*. Le Baroque permet à Deleuze de mieux comprendre Leibniz, et Leibniz, en même temps, permet de comprendre ce qu'est le Baroque : « c'est un grand montage baroque que Leibniz opère »<sup>73</sup>

Dans quel sens pour Deleuze y a-t-il un rapport nécessaire, et éclairant, entre Leibniz et le Baroque ? Dans quel sens Deleuze prend-il le terme « baroque ». Aucune des définitions que l'on trouve dans la littérature n'est exactement celle de Deleuze ; c'est peut-être celle d'Eugenio d'Ors qui s'en approche le plus : l'opposition du mouvement à l'équilibre, à l'harmonie et la stabilité de l'art classique<sup>74</sup>. Deleuze se propose alors d'en donner sa définition à lui dans *Le Pli* à partir d'une fonction opératoire, ceci peut-être à cause de l'ambiguïté des différents sens dans lesquels le mot « baroque » est utilisé : « il ne cesse de faire des plis... Il courbe et recourbe les plis, les pousse à l'infini, pli sur pli, pli selon pli. Le trait du Baroque, c'est le pli qui va à l'infini »<sup>75</sup>. Il faudra voir ce que signifie exactement

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Pli*, p. 6.

<sup>74</sup> "Decía Eugenio d'Ors que si el barroco es el arte en que las líneas se entrecruzan, se tuercen o se quiebran, en que los volúmenes, hinchados o huecos, se animan por los efectos de contraste, en que por encima de todo opónese el movimiento al equilibrio, a la armonía y a la estabilidad, ¿no habríamos de encontrarlo en las más diversas épocas de la historia humana?", Tapié, V.-L., *El barroco*, trad. M. Payró de Bonfanti, Buenos Aires, Eudeba, 1963, p. 16.

<sup>75</sup> *Pli*, p. 5.

« faire des plis à l'infini ». En tous cas, si bien Deleuze se réfère à travers la notion de Baroque à différents arts (la peinture, l'architecture, la musique) et la philosophie (et donc Leibniz), nous essaierons, nous, d'en faire un usage politique. Après tout, il ne peut pas ignorer que l'esprit baroque est aussi celui de l'Etat baroque, c'est-à-dire, des monarchies centralisées des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : « Par la coïncidence de l'appareil idéologique religieux et de l'appareil politique d'Etat destiné à rassembler les individus autour du concept d'universalité, le Baroque apparaît comme l'art des monarchies centralisées telles qu'elles règnent en Espagne et en France ainsi qu'en Italie »<sup>76</sup>.

Alors, si tout marche bien, si l'on peut faire sens de la nécessité de Leibniz pour la pensée deleuzienne du capitalisme, on pourra peut-être alors trouver des moyens de penser la place de l'Etat dans le capitalisme. Cette place ne doit pas être pensée en termes d'une espèce de concurrence entre l'Etat et le Capital afin de se constituer comme fondement des temps modernes. Ni l'Etat ni le Capital ne sont des fondements : notre siècle est essentiellement nihiliste. L'Un n'existe plus. Toute pensée du fondement (soit pour chercher à le dépasser, soit pour le réinstaurer) rate le siècle. Le fondement est déjà dépassé depuis longtemps : le capitalisme est le nom de ce dépassement. Et ce dépassement même rend impossible sa réinstauration. Une ontologie de l'Un, du Même, pour comprendre notre époque, est nécessairement idéologique. Seule une ontologie de la différence peut permettre de penser le problème qui est resté caché dans l'histoire officielle de la philosophie, et qui se joue à l'aube de la modernité : comment la rationalité du sujet et celle du fondement ratent-elles la compréhension de la nouvelle forme que vont prendre les rapports sociaux à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et qui n'a pas besoin d'être pensée par la philosophie pour avoir lieu ?

Les rapports sociaux capitalistes et toutes les formations de puissance qui les composent, sont ce que nous pourrions appeler, en terminologie deleuzienne, « forme de contenu » du siècle<sup>77</sup>. Les concepts, comme produits de l'activité propre de la philosophie, font partie de la « forme d'expression ». Même s'« il n'y a jamais conformité entre les deux »<sup>78</sup>, une des

---

<sup>76</sup> Angoulevant, A.-L. *L'esprit baroque*, Paris, PUF, 1994, p. 6.

<sup>77</sup> Pour la distinction « forme de contenu » / « forme d'expression », cf. MP, pp. 82 sq. : « Par contenu, il ne faut pas seulement entendre la main et les outils, mais une machine sociale technique qui leur préexiste, et constitue des états de force ou des formations de puissance. Par expression, il ne faut pas seulement entendre la face et le langage, ni les langues, mais une machine collective sémiotique que leur préexiste, et constitue des régimes de signes ».

<sup>78</sup> MP, p. 85.

tâches de la pensée est de chercher des articulations, des conformations et des ajustements entre les deux formes. La pensée du sujet est une « forme d'expression » dont la conformité avec la « forme de contenu » capitaliste est trop souple ; c'est la pensée qui réduit la forme d'expression au despotisme du signifiant et rate donc la dynamique complexe des rapports capitalistes, qui ne sont jamais bi-univoques. La forme d'expression « sujet » ne s'ajuste pas, ou s'ajuste mal, elle nous renvoie une image défigurée de la dynamique sociale dominante. Comme le signale Elster dans ses critiques à ceux qui, comme Borkenau, ont voulu faire de Descartes le penseur du capitalisme, il n'est pas adéquat de changer « un rapport d'acceptation d'un système philosophique par une classe sociale en un rapport de production »<sup>79</sup>. La pensée cartésienne « reflète les soucis d'une société statique » mais « seul le mouvement accéléré, jamais compris par Descartes, correspond au dynamisme capitaliste du réinvestissement »<sup>80</sup>. La « forme d'expression » qui se construit autour du cartésianisme du sujet est inadéquate à penser notre temps. Cette conviction a donné lieu à la pensée de « l'après sujet ». Mais après le sujet, et avant la philosophie de la différence, il y a une forme d'expression qui s'ajuste au capitalisme, au point de devenir incapable de songer à le dépasser<sup>81</sup>. Pour nous submerger dans cette nouvelle forme d'expression, Leibniz, comme personnage conceptuel, sera notre Virgile. Leibniz qui, pour Deleuze et contre Heidegger, n'est pas un représentant de la pensée du fondement des *temps modernes* mais de la folle et infondée philosophie baroque : plis sur plis, masques sur masques, ornement sur ornement, à *l'infini*. Il ne suffit pas de faire la critique du fondement pour résister au capitalisme, puisque le capitalisme est lui-même, dans sa pratique effective sinon dans son idéologie, la critique du fondement.

Mais, là, encore, nous allons trop vite.

---

<sup>79</sup> Elster, *op.cit.* p. 20.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Du point de vue de l'histoire de la philosophie, le fait que la philosophie de Descartes ait effectivement été *la* philosophie du sujet est douteux. Mais, de même que nous ne travaillerons pas Leibniz du point de vue de l'histoire de la philosophie mais comme personnage conceptuel de Deleuze, dans cette thèse Descartes est un personnage conceptuel de Heidegger, comme nous le verrons en détail plus tard. Comme personnage conceptuel de Heidegger, Descartes est sans doute le penseur du sujet. Sur ce point, les analyses de Elster concordent bien avec nos propos.

## CHAPITRE II

### GÉOPHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE : LA CARTE DU VIRTUEL

Dans les études deleuziennes, la perspective qui indique que la philosophie contemporaine a échangé la vision centrée dans le temps (celle de l'Histoire) qui caractérisait le XIX<sup>e</sup> siècle pour une vision centrée dans l'espace (celle la Géographie) a toujours trouvé un grand écho. C'est dans cette tradition de lecture que se place Manola Antonioli, en inspirant même le titre de son livre le plus systématique autour du travail de Deleuze et Guattari: *Géophilosophie*.

On a tendance aujourd'hui à parler d'un retour de l'espace dans la réflexion philosophique, après deux siècles environ de suprématie de l'histoire... Il ne s'agit pas d'une pure et simple négation de l'histoire, mais du constat de la perte progressive de sens d'un récit historique unique et de l'extraordinaire pluralité des histoires réelles, qui demande entre autres des principes d'explications d'ordre spatial... La pensée devra de plus en plus s'ouvrir aux espaces, aux dimensions, aux territoires, reconnaître sa dimension essentielle d'*espacement* et ne plus se limiter à une méditation sous son histoire et l'histoire de ses concepts<sup>82</sup>.

On trouve à peu près les mêmes concepts chez François Dosse :

Dans ce livre [*Mille Plateaux*] qui dépolie une philosophie des logiques spatiales, Deleuze et Guattari rompent radicalement avec l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle qui a produit une théodicée, une chronosphie téléologique dominante pendant une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle. Ils substituent à l'hégélianisation du temps une approche spatialisante des forces multiples qui s'y manifestent... Le titre même de l'ouvrage signale une approche géographique, le plateau<sup>83</sup>.

Je ne me suis jamais trouvé trop à l'aise avec cette « révolution copernicienne ». Est-ce que Deleuze propose effectivement un déplacement d'une pensée de l'Histoire vers une pensée de la Géographie, ou même, dans un sens plus général, de la prééminence du temps à

---

<sup>82</sup> Antonioli, M. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 9-10

<sup>83</sup> Dosse, F. *op. cit.* p. 297.

la pensée de l'espace ? Il existe des supports textuels pour soutenir cette thèse, bien sûr. Le chapitre 4 de *Qu'est-ce que la philosophie* est nommé précisément « Géophilosophie ». Puis on pourrait lire, par exemple, le troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe* comme une distribution géographique des formes sociales : les tribus primitives en Afrique, les empires barbares en Asie, le capitalisme civilisé en Europe. Et puis il y a les *Mille Plateaux*... L'idée de « plateau » n'est-elle pas déjà une référence géographique ? « Ce qui manque, c'est une Nomadologie, le contraire d'une histoire »<sup>84</sup>. Suivant cette logique, on ne fait pas de l'Histoire ; on ne s'intéresse pas au temps ; on n'est donc pas séculier. Alors, quand on dit qu'on se pose le problème du siècle, de la modernité, du capitalisme, du rapport social spécifique qui surgit au XV<sup>e</sup> siècle et se développe jusqu'à nos jours nous n'avons rien compris, le problème est mal posé, il s'agit d'un faux problème. Il ne s'agit pas de l'avenir, d'une utopie, d'une tâche... Il n'y a pas de siècle deleuzien possible. C'est une question de géographie. La révolution est nomade, elle se fait en voyageant, même si c'est sur place. Chercher notre territoire à nous, l'espace qui nous convient. Une petite maison au bord de la mer, au Brésil, en Amérique, en Asie. S'en aller, loin des influx du capitalisme européen. Il ne s'agit pas d'avenir, il s'agit de trouver un petit coin, un jardin à nous, chez nous, pour nous en occuper : c'est de la géographie. Cependant, même très loin, même dans notre coin lointain, aussi éloigné par exemple que l'Argentine, dans ce « petit » coin au sud du monde, il faut que nous aussi pensions le capitalisme, parce qu'il est partout, il a une vocation universaliste, il ne te laissera pas tranquille dans ton coin, quand je pense tout ça, quand je pense que même dans le Tiers-Monde, et surtout au Tiers-Monde, il est nécessaire de penser le capitalisme parce que c'est lui qui vit et parle en nous, à chaque fois. Alors, par « géophilosophie » Deleuze doit vouloir dire autre chose.

Même Antonioli, quand elle signale le déplacement de la suprématie de l'histoire au profit de l'espace dans la réflexion philosophique, ne vise pas une critique de l'histoire ou de la perspective temporelle en général, mais bien la perte du « récit historique unique » pour « la pluralité des histoires réelles ». C'est le déplacement qui a été la caractéristique de ce que Lyotard a appelé la « condition postmoderne »<sup>85</sup>. On est donc de nouveau dans les enjeux de

---

<sup>84</sup> MP, p. 34.

<sup>85</sup> « Le recours aux grands récits est exclu ; on ne saurait donc recourir ni à la dialectique de l'Esprit ni même à l'émancipation de l'humanité comme validation du discours scientifique postmoderne. Mais, on vient de le voir, le 'petit récit' reste la forme par excellence que prend l'invention imaginative », Lyotard, F. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 98.

la philosophie postmoderne. Dans cette perspective, il s'agit d'aborder les événements du siècle, ou du monde à partir du XV<sup>e</sup> siècle, au profit de cet étage du dessous dont parle Braudel : la vie matérielle, l'infra-économie, la subsistance, le troc... Faire de petites histoires hors du grand récit de la modernité et des triomphes prométhéens de l'humanité. Montrer comment les lois du marché n'existent pas partout, et ce qu'elles ne totalisent pas. Montrer les rapports qui ne sont pas les rapports capitalistes, dans un pays, une ville, une rue, une maison. Il faut le faire, bien entendu. Sans cet étage du dessous, tout est perdu, on ne sort jamais du capitalisme. Mais il ne suffit pas. Parce qu'il y a bien deux autres étages. Il y a bien un capitalisme à vocation universaliste qui à pour effet la subsumption réelle à ses propres rapports (de production) la plupart des autres rapports existants : c'est l'étage du dessus, le « domaine par excellence du capitalisme ». Il ligote très vite ce qui se libère. Alors, il faut, en même temps que l'on raconte la « pluralité des histoires réelles », des « petits récits », raconter le grand récit du capitalisme, qui commence au XVI<sup>e</sup> siècle.

Lorsque Deleuze travaille autour du développement du capitalisme, il nous parle d'une grande machine unifiée et territoriale. Elle n'est donc pas postmoderne, tout du moins au sens que Lyotard donne à ce mot. Alors, pourquoi parler de géophilosophie ?

La philosophie est une géophilosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel. Pourquoi la philosophie en Grèce à tel moment ? Il en est comme pour le capitalisme selon Braudel : pourquoi le capitalisme en tels lieux et à tels moments, pourquoi pas en Chine à tel autre moment puisque tant de composantes y étaient déjà présentes ? La géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage. Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence. Elle l'arrache au culte des origines pour affirmer la puissance d'un « milieu »<sup>86</sup>.

Alors, premier point, très important, pour parler de géophilosophie : l'histoire est celle de la contingence. Cela ne veut pas dire, on le voit, que l'histoire n'existe pas. Evidemment : sinon, comment Braudel peut-il faire de la géo-histoire ? Non. Seulement : elle existe comme histoire de la contingence. Le milieu est nécessaire pour que le capitalisme surgisse. Si le capitalisme existe, c'est parce qu'une rencontre a eu lieu à un certain endroit et un certain lieu. Cette rencontre aurait pu ne pas arriver : En ce sens, elle est contingente. La géographie

---

<sup>86</sup> QQP, pp. 91-92.

est déterminante, et donne leurs conditions de possibilité à des événements historiques qui ne relèvent pas uniquement de la « force de l'histoire », du souffle dans le dos de la puissance du temps. Mais une fois qu'elle s'est passée, cette rencontre peut bien avoir des prétentions universalistes à partir d'une puissance supérieure.

Deuxième point : la géographie « n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale ». Cet aspect est très important pour la question de l'« utilité » de la philosophie : les concepts philosophiques (« mentaux ») font partie du paysage, font partie du milieu. Alors, le concept de « capitalisme » (mais aussi les concepts de « sujet » ou « Dasein » ou « Idée ») font partie de ce qu'est le paysage du siècle. Aussi les concepts utopiques, les concepts d'un siècle à venir, qui peuvent bien appartenir à de nouveaux paysages, au nouveau milieu où la joie peut être cultivée et déterminée à exister de manière contingente.

### Question d'intensité

Mais ceci ne finit pas avec les problèmes que nous pose la géophilosophie. Il y a bien des déterminations géographiques. Le milieu a sa puissance. Et les concepts peuvent bien en faire partie. Très bien. Mais ces paysages, ces concepts, cette géographie... de quelles forces sont-ils la conséquence ? Je veux dire par là que : la géographie ne suffit pas par elle seule à nous donner le secret de la philosophie deleuzienne. Il nous faut donc un troisième point : le déplacement, la « révolution copernicienne » dans dans lesquels nous place Deleuze (sans bien entendu être l'unique figure de cette révolution) est celle qui fait pivoter d'une pensée centrée dans un régime extensif à une pensée centrée dans le régime intensif. Le déplacement serait donc de l'unité à la diversité, ou, mieux encore, de la suprématie du Même par rapport au Différent à une philosophie de la différence qui rende compte même de l'identité. Il s'agit de ce que (sous inspiration de la Substance de Spinoza) Deleuze appelle dans *Différence et répétition* « le virtuel » ou « le monde des différences non domptées » ou le « pré-individuel » ou dans *L'Anti-Edipe*, « l'inconscient », l'univers des « machines désirantes » ou le « moléculaire » ; ou encore dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* « le chaos ». Même dans les différences qui séparent chacun de ces concepts des autres, même malgré les nuances, les accents particuliers, ils ne cessent de faire référence à quelque chose de commun. Voyons, par exemple, la définition que Deleuze nous offre du « chaos » :

On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*, contenant toutes les particules

possibles et tirant toutes les formes possibles qui surgissent pour disparaître aussitôt, sans consistance ni référence, sans conséquence<sup>87</sup>.

Le virtuel n'est pas un *néant* ; contre une vision selon laquelle rien ne peut *être* dans la différence pure, le monde des différences pures *est*, même s'il n'est pas individué, formé ou substantiel. Il est réel, même s'il n'est pas actuel<sup>88</sup>. Il est composé de particules qui surgissent pour disparaître aussitôt, ce qui veut dire que, étant donné qu'elles restent virtuelles, les particules n'arrivent pas à constituer une forme stable, c'est-à-dire, à constituer des individus. C'est dans ce sens que Deleuze parle d'après Gilbert Simondon<sup>89</sup>, d'une réalité pré-individuelle. Ce chaos virtuel est cependant *individuant* ; il est principe d'individuation à partir de l'énergie, de la pure énergie qui le constitue. Toute réalité actuelle, toute individuation, toute existence extensive dans un certain temps et un certain lieu sera possible seulement à partir des couples et des polarités de ces particules qui affirment inlassablement leur différence, à partir justement de l'affirmation de ces différences, à partir de la différence de potentiels dans ce chaos énergétique, à partir de la « disparation » établie par les différences pures :

C'est la profondeur originelle, intensive, qui est la matrice de l'espace tout entier et la première affirmation de ce qui va n'apparaître qu'ensuite comme limitation linéaire et opposition plane. Partout les couples, les polarités supposent des faisceaux et des réseaux ; des oppositions organisées, des rayonnements en toutes directions. Les images stéréoscopiques ne forment une opposition que plane et plate ; elles renvoient tout autrement à un étagement de plans coexistants mobiles, à une « disparation » dans la profondeur originelle. Partout la profondeur de la différence est première<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> QQP, p. 111.

<sup>88</sup> Cf. QQP, p. 27.

<sup>89</sup> Gilbert Simondon (1924-1989) a été source d'une influence décisive sur l'ontologie de Gilles Deleuze, qui a salué la parution de *L'individuation et sa genèse physico-biologique* en 1966 en signalant l'extrême importance, la richesse et l'originalité des nouveaux concepts présentés par Simondon (A ce sujet voir ID, p. 124). La thèse de doctorat de Simondon, dont *L'individuation...* était la première partie, vient d'être intégralement publiée aux éditions Millon sous le titre *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Paris, Millon, 2005). Deleuze emprunte à Simondon, par exemple, le concept de « disparation », que Simondon avait lui-même emprunté à la théorie psycho-physiologique de la perception : « Il y a disparation lorsque deux ensembles jumeaux non totalement superposables, tels que l'image rétinienne gauche et l'image rétinienne droite, sont saisis ensemble comme un système, pouvant permettre la formation d'un ensemble unique de degré supérieur qui intègre tous leurs éléments grâce à une dimension nouvelle (par exemple, dans le cas de la vision, l'étagement des plans en profondeur) », Simondon, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op.cit. p. 205, note.

<sup>90</sup> DR, p. 72.

C'est le monde des pures différences évanouissantes qui seul peut donner une raison à tout ce qui se présente à nous dans le monde (les choses, les rapports sociaux, les concepts, l'histoire et la géographie) : « l'individu doit être connu non pas abstraitement, mais en remontant à l'individuation, c'est-à-dire en remontant à l'état à partir duquel il est possible de saisir génétiquement l'ensemble de la réalité »<sup>91</sup>. C'est dans le plan du virtuel qu'il faut se placer pour comprendre et le monde et son devenir. Mais nous ne sommes pas *sur* ce plan. Nous, qui existons dans un certain temps et un certain lieu, avons le point de vue de l'actuel et non du virtuel. Mais nous n'en sommes pourtant pas coupés. Le virtuel et l'actuel sont immanents l'un à l'autre. Le virtuel est la source d'énergie à partir de laquelle nous persévérons en l'existence et qui pourrait nous permettre de créer de nouvelles formes si on pouvait l'atteindre pour augmenter notre puissance. Les raisons pour lesquelles il est si difficile d'y accéder (selon les termes spinozistes de « formation d'idées adéquates »), et aussi les conditions dans lesquelles ces idées adéquates ont pu être produites feront l'objet du chapitre XVI de cette thèse. Mais, même en l'état actuel de notre développement nous pouvons déjà sentir l'énergie du virtuel qui nous charge, qui charge les objets et les créatures du monde autour de nous. Nous pouvons sentir le battement, la pulsation, du virtuel, tel un cœur qui bat dans notre poitrine. Nous pouvons sentir son apparition éclatante quand le temps et l'espace sortent de leurs gonds et que la création devient possible : la joie<sup>92</sup>.

### **L'espace est hors de ses gonds**

Les concepts travaillent sur le plan du virtuel chaotique : ils essaient de lui donner de la consistance sans « rien perdre de l'infini ». Il n'est donc pas étonnant qu'à chaque fois qu'un concept fait son apparition dans l'œuvre de Deleuze (ce qui arrive trop fréquemment pour la paix de notre esprit), l'ordre extensif dégringole. Les coordonnées du temps ne marchent plus. *Le temps est hors de ses gonds*. Mais aucun saut en dehors du temps pour privilégier les coordonnées spatiales ne peut nous faire sortir du problème. *L'espace est hors de ses gonds, lui aussi*. Il est particulièrement nécessaire de l'avoir présent à l'esprit quand on étudie un concept deleuzien sous le même mot qu'utilise la science historique. Le terme de

---

<sup>91</sup> Simondon, *op.cit.* p. 65.

<sup>92</sup> Pour ce qui est du problème général de l'individuation et de la constitution d'une réalité actuelle, non-évanouissante, cf. *infra*, chapitre III.

« Capitalisme » pour l'histoire comme science n'est pas un concept mais bien une « fonction » qui, « renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner *une référence capable d'actualiser le virtuel* »<sup>93</sup>. L'Histoire nous place dans un certain temps et un certain lieu, et essaie de nous en donner une compréhension, une représentation, une connaissance des causes. Les causes que la « fonction » *capitalisme* recoupe sont des origines temporelles et des influence géographiques : la période qui commence aux environs du XV<sup>e</sup> siècle, l'Europe, le dépérissement du système féodal, le surgissement des marchés, des villes modernes, etc. Mais il ne s'agit pas des vraies causes. C'est une connaissance inadéquate, nécessairement inadéquate. L'Histoire ne considère pas les conditions transcendantales dont relève le surgissement du capitalisme. En tant que science, elle essaie de trouver des explications imaginaires aux rencontres des corps dans l'espace et le temps chronologique, aux chocs des parties extensives. *Chronos* « le temps de la mesure, qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet »<sup>94</sup> est le temps des fonctions de la science de l'Histoire.

La philosophie, sans pour autant effacer le temps et l'espace chronologiques, les fait frémir en les rapportant aux conditions intensives dont ils dépendent. Elle met l'Histoire en contact avec le temps *Aiôn*, « l'instant sans épaisseur et sans extension que subdivise chaque présent en passé et futur »<sup>95</sup>. Il apparaît dans *L'Anti-Cédipe* que le capitalisme civilisé vient *après* les sociétés despotiques barbares, lesquelles viennent *après* les sociétés sauvages primitives. Du point de vue historique ceci peut paraître douteux. Peut être, donc, se demande-t-on, s'agit-il des catégories spatiales (Europe, Asie, Afrique) ? Pour l'Histoire, la question est assez simple : quand les « barbares » résistent aux civilisations ils représentent un danger, mais « la règle ordinaire est que les civilisations jouent et gagnent »<sup>96</sup> ; il y a aussi des sauvages aujourd'hui qui « vivent encore ça et là, protégés par les terres inhospitalières qui leur servent de refuge »<sup>97</sup>, mais ils représentent « les créatures les plus misérables qui survivent sur la terre »<sup>98</sup>. Les chocs s'expliquent, les coexistences font partie du tableau d'ensemble. Le temps et l'espace restent dans leurs gonds. Ce n'est pas la même chose que les

---

<sup>93</sup> QQP, p. 112.

<sup>94</sup> MP, p. 320.

<sup>95</sup> LS, p. 193.

<sup>96</sup> Braudel, *op.cit.* t. 1, p. 102.

<sup>97</sup> Braudel, *op.cit.* t. 1, p. 202.

<sup>98</sup> Braudel, *op.cit.* t. 1, p. 199.

concepts philosophiques, qui se maintiennent trop proches du virtuel infini et ne s'actualisent jamais effectivement. C'est pourquoi ils nous laissent encore entrevoir les puissances infernales d'où ces formes sociales ont émergé.

Il s'agit de deux plans à ne pas confondre : le plan intensif (virtuel) et le plan extensif (actuel). Le concept, pour sa part, ne se confond pas avec le virtuel (il lui donne une consistance, *propre au virtuel*, mais enfin consistance<sup>99</sup>). Entre les concepts et le plan extensif, il y a une relation complexe. Le concept ne nie pas l'existence des corps dans un certain temps et un certain lieu, ce que Spinoza appelait les modes existants finis, ou ce que Bergson appelait *la durée*. Le philosophe deleuzien n'a pas avec le monde existant un rapport contemplatif, il ne tombe pas sous les critiques que Strauss adressait à Spinoza : « il construit le monde politique à partir de la distance de la contemplation, affirmant les puissance qui le forment, les « aimant » à la manière de l'*amor fati*, mais les expulsant de sa propre vie »<sup>100</sup>. Le plan intensif et le plan extensif sont, après tout, immanents l'un à l'autre, leur distinction est conceptuelle et non pas réelle.

Il existe donc nécessairement un rapport entre le concept et le plan extensif. Mais il ne s'agit pas d'un rapport de causalité ou d'analogie. Le capitalisme comme époque historique n'est pas la conséquence du développement de l'« idée » de Capital. Le concept de Capital n'est ni cause éminente, ni formelle, ni efficiente, ni finale du capitalisme historique. Le concept deleuzien de « capitalisme » trace un plan dans le chaos mental qui survient devant nous quand on regarde la succession des événements historiques. Il *est* du multiple (articulant une multiplicité de composantes, dont le rapport capital / travail, l'axiomatisation, la création d'un type de plus-value spécifique, etc.) mais ne le *totalise* pas. Il y a beaucoup plus dans le siècle que le capitalisme. Dans la réalité effective, nous retrouvons des composants du concept « capitalisme », mais aussi d'autres forces. Nous croyons cependant que les rapports de production capitaliste ont la capacité de dominer d'autres flux. Qu'il faudra un autre concept pour donner de la consistance à ces autres forces, et qu'il faudra aussi que les événements historiques se multiplient pour donner à ce concept l'actualité que lui manque.

---

<sup>99</sup> Cf. QQP, p. 112.

<sup>100</sup> Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E. M. Sinclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1965, p. 229. On essaiera de montrer que Deleuze ne tombe pas sous ces critiques, même s'il existe des textes qui paraissent nous contredire, par ex. : « il y a une dignité de l'événement qui a toujours été inséparable de la philosophie comme 'amor fati'... Il n'y a pas d'autre éthique que l'amor fait de la philosophie », QQP, p. 151.

Bien que le « capitalisme » tel que Deleuze le crée soit un *concept* et donc soit plus proche du *virtuel*, nous croyons que le ralentissement effectué par la *fonction* « capitalisme » nous permet de voir des composants qui se perdent en pleine vitesse. Ceci se voit dans la manière dont Deleuze cite et inclut les travaux de Braudel, Dobb, Sweezy ou Godelier : il va trop vite, mais cette vitesse conceptuelle en fait rater la compréhension aux « êtres lents que nous sommes »<sup>101</sup>.

Rien de ceci ne veut dire que le *concept* de capitalisme n'ait pas de rapport avec la réalité effective, ou que ce rapport n'ait pas d'importance. S'il ratait le milieu présent et ses problèmes, il s'agirait d'un concept idéologique<sup>102</sup>. Si, en revanche il réussit la conjonction avec le milieu présent (l'utopie !), il s'agira d'un concept de philosophie politique de plein droit. Nous travaillerons donc sur deux plans, dont l'un est la construction conceptuelle, et l'autre une évaluation de la réalité effective telle qu'elle s'actualise dans les travaux des historiens : le capitalisme comme forme de production caractéristique de notre époque. Il y aura des éléments philosophiques (notamment les développements deleuziens) et des éléments historiques (notamment les développements de Fernand Braudel). Il nous faudra être très attentifs pour ne pas confondre ces deux plans.

### **Si le capitalisme est à la fin...**

« Si le capitalisme est à la fin, corps sans organes et production désirante, dans les conditions déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur, comment trouver assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle ? ». Cette phrase ouvre le chapitre 3 de *L'Anti-Edipe*, « Sauvages, barbares et civilisés ». Elle est belle, n'est-ce pas ? Elle est mystérieuse aussi, dans son agrammaticalité (si j'ose dire, étranger que je suis à cette langue) ; la conjonction « corps sans organes et production désirante », non seulement introduit deux concepts qu'il nous faudra encore éclaircir, mais elle nous égare dans la mesure où la fonction qu'elle remplit dans la syntaxe de la phrase n'est pas définie. S'agit-il d'une apposition ou fait-elle partie intégrante de l'antécédent de l'implication ? Selon le cas, cela change la signification de l'expression « à la fin ». S'il s'agit d'une apposition, « fin » doit être compris comme substantif et donc le capitalisme serait la limite, le terme, le moment où l'histoire

---

<sup>101</sup> PP, p. 151.

<sup>102</sup> Cf. *supra*, Introduction §§ « Critique de la critique ».

universelle s'arrête, atteint sa *fin*, son *but* Alors que, si elle est partie intégrante de l'antécédent de l'implication, alors l'expression « à la fin » est une locution adverbiale et le capitalisme ne serait pas, en définitive, autre chose qu'un corps sans organes et une production désirante.

La deuxième option (locution adverbiale, identité du capitalisme et de la production désirante), nous place dans une apparente situation sceptique. En effet, la production désirante est le virtuel dont nous parlions précédemment, la puissance créative de la réalité (puissance de Dieu, en termes spinozistes), mais avec une emphase qui tient au fait qu'elle occupe, dans l'économie désirante de Deleuze, la place que les forces productives occupent dans l'économie politique de Marx : c'est le développement de la production désirante, ses avatars, ce qui impulse le devenir social. Donc si le capitalisme et la production désirante sont une seule et même chose, tout est perdu : il n'y a rien au-delà du capitalisme, la puissance du virtuel ne peut pas nous en sortir, l'existence est condamnée à ce qu'elle est dans l'actualité, il n'y a pas d'avenir plus humain, moins misérable, voilà, c'est tout, il faut l'accepter telle qu'elle est.

Dans la première option (apposition, capitalisme comme limite) la phrase est une sorte d'exhortation, une sorte d'appel à la production désirante et au corps sans organes, qui cherche une réponse à la question « comment trouver assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle dans les conditions déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur ? ». Il ne s'agit certainement pas d'un appel au sens littéral du terme ; Deleuze et Guattari ne souhaitent pas que le corps sans organes et la production répondent à la question. Il s'agit plutôt d'un appel à eux-mêmes et aux lecteurs à chercher dans la production désirante et le corps sans organes, sur un plan intensif, virtuel, dans l'infini auquel la philosophie ne renonce jamais, à chercher sur ce plan notre réponse, notre innocence, la possibilité que la victoire du capitalisme ne soit qu'une apparence, qu'il puisse peut-être y avoir un futur utopique. Justement, nous venons de trouver l'innocence qui nous permet de faire de l'histoire universelle autour du problème de la géophilosophie. Nous pouvons faire de l'histoire, nous pouvons nous occuper du temps, à condition de ne pas nous éloigner de l'infini : l'univers des machines désirantes.

Alors qu'est-ce que cela veut dire, que le capitalisme est à la fin de cette histoire, qu'il en est le terme ? Pourquoi cette mise au point en début de chapitre dédiée à la philosophie politique ? Est-ce une téléologie des formes sociales ? On *peut* lire le troisième chapitre de *L'Anti-Édipe* comme un parcours historique de l'origine de l'humanité jusqu'à nos jours.

D'abord il n'y avait que le chaos du pré-individuel (l'univers indéterminé de l'inconscient, le monde virtuel des machines désirantes) ; puis une sorte de *Big-bang* : formation du corps sans organes : « énorme objet non différencié »<sup>103</sup>. Très célèbre concept deleuzien, le *corps sans organes*. Je n'ai jamais bien réussi à le rapporter à d'autres problèmes, à l'arracher de l'abstraction<sup>104</sup>, sauf dans cette lecture historiciste, où le corps sans organes serait une sorte de *Big-bang*<sup>105</sup>. Issu du mouvement productif des machines désirantes, le corps sans organes entre pourtant en conflit avec elles et de cette répulsion découle le « refoulement originaire », la force expansive qui donnera origine tour à tour aux formes sociales. C'est un peu bizarre, je le sais, mais dans cette lecture de *L'Anti-Œdipe*, l'ontologie a une sorte d'histoire, elle a son « grand récit ». Donc : d'abord chaos pré-individuel virtuel, machines désirantes, pure différence<sup>106</sup> ; puis tout s'arrête un moment tout se fige soudain puis tout va recommencer d'une certaine manière il vaudrait mieux que rien ne marche rien ne fonctionne ne pas être né sortir de la roue des naissance pas de bouche pour téter pas d'anus pour chier pas de bouche pas de langue pas de dents pas de larynx pas d'œsophage pas d'estomac pas de ventre les automates s'arrêtent laissent monter la masse inorganisée qu'ils articulaient il faut se décider à le mettre à nu pour lui gratter cet animalcule qui le démange mortellement dieu et avec dieu ses organes car liez-moi si vous le voulez mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes délivré de tous ses automatismes et rendu à sa véritable liberté je sais que l'espace le temps la dimension le devenir le futur l'avenir l'être le non-être le moi le pas moi ne sont rien pour moi<sup>107</sup>.

Désolé. Mais tout ce bla-bla vous en donne l'idée : moment inarticulé. Mais *dans* l'inarticulé il faut chercher le secret de l'articulé. C'est le sens de l'appel au *corps sans organes* : cet énorme objet non différencié dans sa collision avec la pure différence des

---

<sup>103</sup> AO, p. 13.

<sup>104</sup> Par ailleurs, Deleuze reconnaît, par exemple que « nous [Félix Guattari et moi] n'avons jamais compris de la même façon le 'corps sans organes' » (ID, p. 220). Cela n'empêche que ce ne soit que ma faute, la faiblesse de mon interprétation qui m'a empêché d'opérativiser ce concept.

<sup>105</sup> Le *Big-bang* n'est pas un concept deleuzien, mais un terme cosmologique qui fait référence à l'époque dense et chaude qui marquerait le début de l'expansion de l'univers. Je l'utilise parce qu'il me semble qu'il illustre, justement, le rôle que le corps sans organes remplirait dans une lecture historiciste de l'histoire universelle dans *L'Anti-Œdipe*, avec un début de l'expansion de l'univers.

<sup>106</sup> Nous avons anticipé au début de ce chapitre le rôle des machines désirantes quand nous avons dit que l'univers qu'elles forment était synonyme du virtuel ou du monde des différences pures ; ces machines seraient « les particules qui surgissent pour disparaître aussitôt ». Nous y reviendrons, plus en détails et de façon problématique, dans le prochain chapitre.

<sup>107</sup> Cf. AO, pp. 13-14 et Artaud, A. *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 1650-1654.

machines désirantes qui pourtant en sont à l'origine, cette collision, dis-je, c'est une sorte de *Big-bang* qui permet *l'actualisation*, le passage du virtuel à l'actuel, de l'inorganique à l'organique, de l'univers déplié informe à l'univers plié et formé.

Alors, toujours dans la lecture téléologique, évolutionniste de *L'Anti-Edipe*, le *Big-bang* produit la première forme, qui n'est pas une forme chimique, ni une forme biologique ou protobiologique, mais une forme *sociale* : la forme de la Terre, le socius primitif ; avec son système d'alliances et de filiations, ses marques et ses codes. Puis on a l'apparition des hommes d'Etat, qui arrivent comme la foudre pour instaurer le Despote et le socius barbare, avec ses surcodifications ; finalement la mise en marche de la machine capitaliste, au coup par coup<sup>108</sup>. Le voilà, le capitalisme *à la fin* de l'histoire universelle. L'espoir gît hors de l'histoire universelle : dans le retour au corps sans organes et la production désirante. L'espoir est l'inarticulé, la vitesse infinie.

#### **Assez d'innocence pour faire de l'histoire universelle**

Mais cette vitesse est « une accélération qui fait qu'on ne peut plus distinguer mort et suicide.... Cette ligne mortelle, trop violente et trop rapide, nous entraînant dans une atmosphère irrespirable »<sup>109</sup>. Par conséquent devant cette éventualité nous nous proposons de tenter une autre lecture. Dans cette lecture les deux sens possibles d'*à la fin* se rejoignent : apposition et locution adverbiale. Le capitalisme est, en définitive, corps sans organes et production désirante. La forme sociale qui s'impose à nous est bien une modification de la substance divine, elle est une actualisation du virtuel. Il n'y a aucune perversion ontologique. Le capitalisme est ce qu'on a, ce qu'il y a : et c'est à partir de ces données immédiates de la conscience qu'il faut faire de l'histoire universelle. Mais ces « données immédiates » sont, justement, très proches de l'infini ; le virtuel bat sous les données immédiates<sup>110</sup>. Voilà une autre interprétation du corps sans organes et des machines désirantes : ils ne s'agit pas du commencement ou de l'origine (« il n'est pas le témoin d'un néant originel »<sup>111</sup>), mais du

---

<sup>108</sup> Nous avons fait cette lecture pour notre thèse DEA, *Ce peu profond ruisseau calomnié, l'homme*, soutenue à Nanterre en septembre 2005, sous la direction de Mme Francine Markovits. Cf. Ferreyra, J. "La (metafísica) Metafísica del inconsciente de Deleuze y Guattari", in *Revista de Filosofía* (UIA – México), México, mayo-agosto de 2007.. ISSN 0185-3481, pp. 131-161

<sup>109</sup> PP, p. 151.

<sup>110</sup> Sur le battement du virtuel, cf. *supra*, le début de ce chapitre.

<sup>111</sup> AO, p. 14.

virtuel qui insiste sous les rapports qui passent à l'existence dans un certain lieu et un certain temps<sup>112</sup>. Voilà un sens plus intéressant du *corps sans organes* : l'instance intensive qui fait possible le devenir du monde, la possibilité du passage et du développement<sup>113</sup>. Le capitalisme est bien la limite, le terme de l'histoire universelle. Non pas son point d'arrêt, mais le terme actuel des avatars de cette histoire. L'histoire universelle est celle de la lutte pour l'existence entre des rapports caractéristiques qui ne se conviennent pas les uns aux autres. Le capitalisme est l'actualisation d'un rapport caractéristique. L'histoire universelle nous montre qu'il y a d'autres rapports, d'autres fonctionnements (barbare, sauvage...), elle nous montre que ce rapport n'est pas le seul. Elle dévoile la lutte de ces rapports entre eux pour s'imposer. S'il n'est pas le seul rapport, l'unique forme du socius, le capitalisme est donc contingent. Il peut se dissoudre, sous la puissance du virtuel-intensif : le futur, l'avenir est donc possible. Un autre rapport, un rapport *humain* peut émerger. Il s'agit « seulement » de traverser un seuil, de devenir, de trouver un saut d'intensité. Voilà la clé de l'optimisme deleuzien.

La théorie du virtuel et la conception d'autres rapports sociaux qui ne sont pas les rapports capitalistes ont un même but : montrer que les rapports *capitalistes* ne sont pas des lois naturelles immuables de la société. Ceci dans la voie ouverte par l'analyse faite par Karl Marx des rapports de production capitalistes dans son *Introduction à la critique de l'économie politique* de 1857, et que Deleuze et Guattari citent à maintes reprises dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*.

Quand donc nous parlons de production, c'est toujours de la production à un stade déterminé du développement social qu'il s'agit — de la production d'individus vivant en société. Aussi pourrait-il sembler que, pour parler de la production en général, il faille, soit suivre le procès historique de son développement dans ses différentes phases, soit déclarer de prime abord que l'on s'occupe d'une époque historique déterminée, par exemple de la production bourgeoise moderne, qui est, en fait, notre véritable sujet... Il s'agit bien plutôt [pour les économistes bourgeoises], comme le montre l'exemple de Mill, de

---

<sup>112</sup> Pour le jeu de l'écart entre commencement et origine dans le mythe primitif et le mythe impérial, cf. AO pp. 259-260. Aucune de ces deux cosmovisions ne s'applique à l'ontologie politique de Deleuze. Pour le mythe territorial, le commencement intensif fonde et conditionne l'origine du système social ; pour le mythe impérial la genèse du monde (commencement) doit attendre la suprématie du souverain pour que l'origine (fondement) puisse avoir finalement lieu. Chez Deleuze, le virtuel (essence) ne fonde pas le politique (existence), pas plus que le politique a pour tâche d'ordonner le chaos virtuel, de donner à l'univers l'organisation qui lui fait défaut.

<sup>113</sup> « Le corps sans organes est un œuf : il est traversé d'axes et de seuils, de latitudes, de longitudes, de géodésiques, il est traversé de *gradients* qui marquent les devenirs et les passages, les destinations de celui qui s'y développe », AO, p. 26.

représenter la production, à la différence de la distribution, etc., comme enclose dans des lois naturelles, éternelles, indépendantes de l'histoire, et à cette occasion de glisser en sous-main cette idée que les rapports *bourgeois* sont des lois naturelles immuables de la société conçue *in abstracto* [dans l'abstrait]. Tel est le but auquel tend plus ou moins consciemment tout ce procédé<sup>114</sup>.

Les économistes bourgeois (c'est-à-dire, les écrivains de l'« histoire officiel » du capitalisme) voudraient bien présenter les rapports bourgeois de production comme des lois naturelles immuables de la société. Mais cela n'existe pas. Les rapports sociaux sont historiquement déterminés. Pour montrer cette détermination historique, Marx nous présente une alternative : a) suivre le procès historique de son développement dans ses différentes phases ; b) déclarer de prime abord que l'on s'occupe d'une époque historique déterminée (par exemple, la production bourgeoise moderne, qui est, en fait, *notre véritable sujet*). Comme on l'a dit, *L'Anti-Œdipe* peut se lire dans les deux sens. Nous choisissons ici la seconde branche de l'alternative : déclarer qu'on s'occupe d'une époque déterminée : celle où les rapports capitalistes sont déterminés à être déterminants. Tous les autres rapports de production, toutes les autres formes du socius, ne sont pas autre chose que des catégories nécessaires pour comprendre l'époque dont on s'occupe.

La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification, etc. L'anatomie de l'homme est la clef de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures, on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc... *C'est comme un éclairage général où sont plongées toutes les couleurs et qui en modifie les tonalités particulières*<sup>115</sup>.

C'est l'éclairage général où sont plongées non pas tous les couleurs de l'œuvre de Deleuze, mais celles que nous voulons éclairer dans cette thèse. Mais on ne devra jamais oublier que le capitalisme n'est qu'une forme du socius, une quasi-cause, et donc qu'il est

---

<sup>114</sup> Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política*, Córdoba, Pasado y presente, 1968, pp. 41-43.

<sup>115</sup> Marx, *op.cit.* pp. 62-64, c'est moi qui souligne.

*déterminé*. Les conditions de cette détermination sont historiques. Mais la condition de possibilité de ce conditionnement est ontologique (dans quelles conditions est-il possible qu'un rapport historique tel que le capitalisme soit possible ?). Il n'y a pas en Deleuze de téléologie historique. Encore moins que chez Marx ; on ne sait pas si c'est l'organisation « la plus développée ». On ne peut pas le savoir. Il faudrait pour cela faire une comparaison entre cette forme et d'autres. Mais on ne peut pas le faire, puisque *pour nous, de notre point de vue*, toute pensée d'autres formes se fait à *partir du capitalisme*. On peut essayer tout au plus de *sentir* le battement du virtuel sous la peau du capitalisme. Et lorsque l'on plonge dans le virtuel, on peut comprendre que rien n'est nécessaire, que tout est fruit du pur hasard. Même si une lecture hâtive pourrait nous faire croire qu'il y a une loi dans la succession des formations sociales dans *L'Anti-Œdipe* (d'abord le socius territorial, ensuite le socius despotique, et puis après, *nécessairement*, le socius capitaliste), Deleuze et Guattari répètent maintes fois : il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. A partir de l'étude des conditions, à partir de la compréhension de la possibilité ontologique du capitalisme (comment une organisation sociale sans *meneur*, sans sujet est-elle possible?), nous pourrions réfléchir sur la possibilité historique de sa transformation. Mais pas encore.

J'en dirai plus : dans quelles conditions un rapport devient-il un *fait* historique ? ... Dans les conditions déterminées par la puissance : quand un certain rapport devient suffisamment fort, quand un corps réussit à subordonner les autres corps sur le territoire du monde, il a la possibilité d'inscrire son nom dans le calendrier. Si un corps *peut* assez pour devenir molaire, pour acquérir de la visibilité dans un milieu temporel et géographique, ce corps entre dans l'Histoire. Comment ? Quand ? On ne peut pas le savoir à l'avance. Parce que on ne sait jamais ce que peut un corps. On peut seulement le dire rétrospectivement : ah, oui, tel corps a réussi à imposer à tel autre ses rapport caractéristiques : ah, oui, le corps du Capital a réussi à imposer ses rapports au corps du Despote (le Despote devient Etat moderne<sup>116</sup>). Mais ceci, seulement, parce que le capitalisme est *à la fin*. Peut-être demain parlerons-nous d'un autre rapport apparemment vainqueur. *A la fin* c'est aussi quand Deleuze et Guattari nous disent que la production désirante tend à se libérer. Nous commencerons à voir dans le prochain chapitre ce que cela peut bien vouloir dire.

---

<sup>116</sup> cf. Marx, *Introduction...* *op.cit.* p. 66 : « Faisant de la richesse elle-même et de sa production le but final des États modernes, considérés alors uniquement comme moyens de produire la richesse ».

### CHAPITRE III

## MACHINES À L'INFINI

Une des caractéristiques notables de la pensée de Deleuze est la lutte systématique contre les dualismes. Nous reviendrons dans le chapitre VII au problème général de cette lutte ; maintenant, nous souhaitons plutôt faire référence à un des dualismes qui ont été l'objet d'un combat plus vigoureux de sa part : celui qui oppose le mécanisme et le vitalisme. Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari signalent que cette polémique est « ordinaire » et s'efforcent de la dépasser par le biais du *machinisme*<sup>117</sup>. Au début même du livre ils affirment qu'il n'y a de machines que dans la réalité, et des machines de machines : « Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines »<sup>118</sup>. Mais, quelles sont les raisons de cette affirmation ? Quel en est l'enjeu ? Voyons en quoi consiste, dans une esquisse fort simplifiée, la polémique qu'ils veulent dépasser.

L'inspiration vitaliste de racine aristotélicienne, selon laquelle « les phénomènes de la vie possèdent des caractères *sui generis*, par lesquels ils diffèrent radicalement des phénomènes physique et chimiques, et manifestent ainsi l'existence d'une 'force vitale' irréductible aux forces de la matière inerte »<sup>119</sup> a été la dominante depuis l'Antiquité. Durant les premiers siècles de la modernité, avec le développement de la science moderne autour du « triomphe » newtonien, le vitalisme tend à être abandonné en faveur du mécanisme<sup>120</sup>, selon lequel l'ensemble des phénomènes « est susceptible d'être ramené à un système de déterminations 'mécaniques' »<sup>121</sup>. Dans l'affrontement entre une rationalité axée sur le monde organisé des

---

<sup>117</sup> Cf. AO, pp. 337-340.

<sup>118</sup> AO, 7

<sup>119</sup> Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 1214.

<sup>120</sup> « L'univers, que l'on a pensé pendant des siècles comme un grand vivant, est désormais comparé à un mécanisme, à une horloge. La physique moderne condamne le courant vitaliste et entend bien se construire à l'abri de l'influence pernicieuse des sciences de la vie », Bouquiaux, L. *L'harmonie et le chaos : le rationalisme leibnizien et la "nouvelle science"*, Paris, Peeters, 1994, p. 77. Cf. Prigogine, I. et Stengers, I. *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 133.

<sup>121</sup> Lalande, *op.cit.* p. 603.

vivants et une autre sur le monde des astres et des machines (associés par le fait qu'ils sont mathématisables)<sup>122</sup>, la partie semble gagnée de façon définitive par la deuxième, à partir des découvertes de Newton et leurs promesses : elles paraissent être la voie permettant de dévoiler les secrets les plus cachés de la Nature : il n'y a pas de processus naturel qui ne soit produit par les puissances actives de attraction et répulsion, qui règlent le cours des astres et la chute des corps<sup>123</sup>. Le projet d'épithaphe rédigé pour Newton par A. Pope semble être la preuve de l'esprit vainqueur du mécanisme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles: « *Nature and Nature's law lay hid in night : God said, let Newton be ! And all was light* ».

Mais la question est loin d'être aussi réglée que le pense Pope. George Stahl, en Allemagne, défend le vitalisme à partir de la nécessité d'un principe étranger aux lois de la matière inanimée pour rendre compte du fait que la vie, si fragile, résiste à la dissolution<sup>124</sup>, alors que Denis Diderot, en France, remet en question la possibilité de la mécanique rationnelle de rendre compte, par exemple, du développement progressif, de la différenciation et de l'organisation apparemment spontanées de l'embryon<sup>125</sup>. L'idée du machinisme telle que Deleuze et Guattari la conçoivent, vise justement à pouvoir expliquer, à partir d'un seul concept, immanent, le fonctionnement de la Nature dans son intégralité, qui permette de dépasser toute opposition entre les êtres (Homme et Nature, ou Homme et Machine). Les hommes sont des machines, la nature est composée de machines, les machines techniques sont évidemment des machines, les Etats sont des machines, les tribus sont des machines, le capitalisme est une machine. Du point de vue de Deleuze et Guattari, le concept de machine non seulement est capable de rendre compte des différents fonctionnements de l'organisme,

---

<sup>122</sup> « L'une des lectures possibles de ce qu'on appelle la naissance de la science moderne fait de l'affrontement entre les Aristotéliens et Galilée un affrontement entre deux rationalités axées l'une sur le monde sublunaire (le monde organisé des vivants) et l'autre sur le monde des astres et des machines », Prigogine et Stengers, *op.cit.* p. 75.

<sup>123</sup> Cf. Prigogine et Stengers, *op.cit.* p. 58.

<sup>124</sup> « [Stahl affirme que] les matières dont le vivant est constitué sont tellement fragiles, se décomposent si facilement que, s'il était régi par les seules lois communes de la matière, il ne résisterait pas un seul instant à la corruption et à la dissolution... L'étonnante durée de vie du corps vivant... manifeste l'action d'un 'principe naturel, permanent, immanent', d'une cause particulière étrangère aux lois de la matière inanimée », Prigogine et Stengers, *op.cit.* pp. 138-139.

<sup>125</sup> Cf. ce fameux passage de Diderot : « Qu'est-ce qu'un œuf ? Une masse insensible avant que le germe y soit introduit... Comment cette masse passera-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ?.. D'abord, c'est un point qui oscille, un filet qui s'étend et se colore ; de la chair qui se forme, un bec, des bouts d'aile, des yeux, des pattes qui apparaissent... C'est un animal... Il marche, il vole, il s'irrite... Il souffre, il aime, il désire, il jouit ; il a toutes vos affections ; toutes vos actions, il les fait. Prétendez-vous, avec Descartes, que c'est une pure machine imitative ? Mais les petits enfants se moqueront de vous », Diderot, D. *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1935, pp. 670-671.

mais aussi de ses formations : il n'y a aucune nécessité de postuler une instance supplémentaire<sup>126</sup>. Une réalité machinée (qu'il ne faut pas confondre avec une réalité mécanisée, en opposition à une réalité *organisée*) : machines, machines, et machines de machines, à l'infini. Voilà l'inspiration leibnizienne de Deleuze :

Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espèce de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties, par exemple la dent d'une roue de leton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage, où la roue étoit destinée. Mais les Machines de la Nature, c'est-à-dire les corps vivans, sont encor machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini<sup>127</sup>.

Dans ce passage de *La monadologie*, que Deleuze aimait citer dans ses cours, on peut voir un dépassement de l'opposition entre « organisme vivant » et « machine » à travers un approfondissement de la conception de machine. Contrastant avec les limites qu'offre une conception fondée sur les machines « faites par l'homme », on trouve le concept de « machine divine » qui s'enfonce vers des différences *infiniment petites*. De cette façon, Leibniz vise à recueillir les possibilités qu'offre la science moderne et en même temps il rend compte de la richesse du monde :

D'une part, Leibniz accueille avec enthousiasme cette entreprise de description du monde qui –enfin– fait appel à des notions intelligibles, mathématiquement exprimables ; il se réjouit de voir les philosophes renoncer –enfin– aux pseudo-explications des scolastiques, qui prétendent rendre compte du fonctionnement de l'horloge en invoquant sa nature horodictique. La science moderne, c'est l'espoir de comprendre enfin le fonctionnement du monde, ses rouages, ses ressorts, sa mécanique. D'autre part, Leibniz insiste sur les limites de ce paradigme. Une théorie comme le mécanisme cartésien est incapable de rendre compte de l'infinie richesse du monde. On ne construit pas une nature avec de l'étendue et du mouvement. Il n'y a, dans l'étendue cartésienne, que des points identiques, il n'y a dans le temps du mécanisme que des instants homogènes. Or, dans la réalité, tout est différencié : il n'y a pas deux brins d'herbe, il n'y a pas deux gouttes d'eau semblables. S'il ne faut pas renoncer au modèle mécaniste, il est absolument nécessaire de l'enrichir, d'y introduire de nouvelles notions, de nouveaux principes, qui le réhabilitent<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Cf. AO, p. 337.

<sup>127</sup> Leibniz, G. W. *Monadologie*, §§ 64, Paris, Gallimard, 1995, p. 108.

<sup>128</sup> Bouquiaux, *op.cit.* p. 10.

Malgré ses efforts, cependant, Leibniz semble rester piégé dans le « dualisme spiritualiste » dénoncé par Diderot pour la mécanique rationnelle : « la description scientifique d'une nature automate aura pour corrélat l'automate *doué d'âme* »<sup>129</sup>. En effet, Leibniz nous parle du corps organique *d'un vivant*, en référence à la monade qui est « l'Entéléchie ou l'Âme » dont le corps est la propriété<sup>130</sup>. Nous en étudierons les conséquences dans le chapitre XIII. Pour le moment, il suffit de souligner que c'est à partir du concept de « machines désirantes » que Deleuze met en valeur le fait que son ontologie vise aussi à dépasser le dualisme corps / âme. En effet, il s'agit de machines qui d'une part expriment le caractère différencié à l'infini de la réalité (comme Bouquiaux le signale chez Leibniz) mais, qui d'autre part, *désirent* (et ont donc aussi des caractéristiques que l'on attribuerait seulement à l'âme humaine).

### **Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos.**

Nous avons déjà anticipé que l'univers des machines désirantes est synonyme de virtuel, de chaos, de monde des différences pures, de pré-individuel, d'inconscient. La réalité toute entière est donc composée de machines : il n'y a qu'une seule production, qui est celle du réel. Le concept d'inconscient exprime cette identité, le seul et unique cycle qui compose la réalité, qui a deux faces. Non point un inconscient personnel, donc, mais un inconscient impersonnel, qui s'identifie avec le virtuel et ses actualisations. Une seule et même substance qui est exprimée d'une façon certaine et qui est déterminée par tout ce qui existe<sup>131</sup>. Une différence qui en est la répétition : « l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos »<sup>132</sup>. Une seule et unique réalité *productive*. Etant productive, la réalité implique son actualisation (de la même façon que la substance spinoziste implique son expression comme attributs et modes) : c'est son essence : le virtuel s'actualise et l'actuel devient sous la force du mouvement infini d'actualisation.

---

<sup>129</sup> Prigogine et Stengers, *op.cit.* p. 136.

<sup>130</sup> cf. Leibniz, *op.cit.* §§ 63, p. 108. « Le modèle mécanique utilisé jusqu'ici est trop frustré, il faut recourir à un mécanisme supérieur articulant des êtres qui possèdent des principes internes de changement... Les termes d'origine aristotélicienne dont Leibniz se sert pour nommer les principes de changement, tels *énergeia* et *entéléchie*, sont repris avec une acception leibnizienne », De Gaudemar, M. *Leibniz, de la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994, p. 25

<sup>131</sup> Cf. SPE, pp. 9-10.

<sup>132</sup> DR, p. 382.

Mais cela ne veut pas dire que tout soit semblable, aucune indifférence n'en découle. Il ne faut pas confondre « essence » et « existence », intensité et extension, éternité et durée. Il y a une première grande division : machines désirantes / machines sociales, qui reflète deux régimes machiniques différents. Le régime des machines désirantes, répétons-le, est intensif, essentiel, éternel, virtuel, chaotique, infini. Le régime des machines sociales, de son côté, est extensif, existant, temporel, actuel, organisé, fini.

Pourtant ce sont les mêmes machines [machines désirantes et machines sociales], sous deux régimes différents – bien que ce soit une étrange aventure pour le désir, de désirer la répression. Il n'y a qu'une production, qui est celle du réel. Et sans doute nous pouvons exprimer cette identité de deux façons, mais ces deux façons constituent l'auto-production de l'inconscient comme cycle. Nous pouvons dire que toute production sociale découle de la production désirante dans des conditions déterminées : d'abord l'*Homo natura*. Mais nous devons dire aussi bien, et plus exactement que la production désirante est d'abord sociale, et ne tend à se libérer qu'à la fin (d'abord l'*Homo historia*)<sup>133</sup>

Voilà le problème du monde de la production désirante : il n'y a là que des machines désirantes composées d'objets partiels et les flux qu'ils produisent. Objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés qui produisent des flux qui coulent et coulent de façon indéfinie, sans ordre ni mesure. « Flux produits par des objets partiels, constamment coupés par d'autres objets partiels, lesquels produisent d'autres flux, recoupés par d'autres objets partiels »<sup>134</sup>. C'est ça, une machine désirante : un objet partiel fragmenté, un flux produit — et le désir comme l'énergie qui ne cesse de les coupler. Toujours une machine désirante qui produit un flux, et une autre qui le coupe, « et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure... »<sup>135</sup>. Cela devient chaotique : des flux, des flux, qui coulent et sont coupés ; les objets partiels qui les produisent et les coupent ; le désir, qui fait couler, coule et coupe. Les machines désirantes sont l'unité de production (objet partiel), le produit (flux), l'acte de produire, et l'énergie qui maintient en mouvement le processus (désir).

Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nos protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. Ce

---

<sup>133</sup> AO, p. 40.

<sup>134</sup> AO, p. 12.

<sup>135</sup> AO, p. 11.

sont des *variabilités* infinies dont la disparition et l'apparition coïncident. Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée<sup>136</sup>.

Voilà l'univers des machines désirantes : du chaos. Non pas un chaos indifférencié, mais le chaos de la pure différence. Mais tout de même du chaos. Nous demandons seulement un peu d'ordre. Nous demandons l'identité interne du chaos *et du monde*. Mais le chaos n'est pas le monde en lui-même. Nous le demandons. Les machines désirantes elles-mêmes demandent un peu d'ordre. *Elles* le demandent, sous la menace que la pure différence vire vers l'indifférencié, devienne un corps sans organes catatonique. L'écriture elle-même de Deleuze et Guattari joue avec ce danger, elle risque de devenir l'écriture d'Artaud, de quitter le champ des concepts philosophiques et de tomber dans le chaos qu'elle recoupe. Nous l'avons déjà vu, nous y sommes déjà tombés.

### Synthèses actives, synthèses passives

Pour ne pas tomber dans l'indifférencié, les machines désirantes doivent passer à l'existence, elles doivent passer du virtuel chaotique à l'actuel existant. Mais comment ? C'est, d'une certaine manière, le même problème que se posait déjà Hume et que Kant a cru résoudre: comment faire la synthèse du divers chaotique ? Ou mieux, étant donné que notre expérience n'est pas chaotique (c'est une question *de fait*), comment le divers se trouve-t-il ligoté dans « une seule connaissance »<sup>137</sup> ? Et, comment les « représentations » qui se succèdent dans le temps peuvent être dites *miennes* ? Ce problème kantien n'est pas étranger à Deleuze, qui le pose dans *La Philosophie critique de Kant* :

La synthèse a deux aspects : l'appréhension, par laquelle nous posons le divers comme occupant *un certain* espace et un certain temps, par laquelle nous « produisons » des parties dans l'espace et dans le temps ; la reproduction, par laquelle nous reproduisons les parties précédentes à mesure que nous arrivons aux suivantes... En vérité, la connaissance implique deux choses qui débordent la synthèse elle-même : elle implique la conscience, ou plus précisément l'appartenance des représentations à une même conscience dans laquelle elles doivent être liées... D'autre part, la connaissance implique un rapport nécessaire avec un objet... Ces deux déterminations de la connaissance ont un rapport profond. Mes

---

<sup>136</sup> QQP, p. 189.

<sup>137</sup> Cf. Kant, I. *Critique de la raison pure*, trad. J. Tissot, Paris, Ladrance, 1845, pp. 99 sq. (et ss.)

représentations sont miennes en tant qu'elles sont liées dans l'unité d'une conscience, de telle manière que le « Je pense » les accompagne. Or, les représentations ne sont pas ainsi *unies* dans une conscience, sans que le divers qu'elles *synthétisent* ne soit par là même rapporté à un objet quelconque... Jamais le divers ne se rapporterait à un objet, si nous ne disposions de l'objectivité comme d'une forme en général... D'où vient cette forme ? *L'objet quelconque* est le corrélat du Je pense ou de l'unité de la conscience<sup>138</sup>.

Trois problèmes se posent donc à Kant face à la pluralité du divers et à l'étonnante unité de l'expérience. D'abord, son placement dans l'espace et le temps. Puis, l'unité objective de l'expérience. Finalement, l'unité subjective de la conscience. Les « formes pures de la sensibilité » répondront au premier problème, les « formes pures de l'entendement » ou « catégories » répondront au deuxième, le « Je pense » au troisième. Ce sont les « conditions de possibilité de l'expérience ». Il faudrait dire : ce sont les conditions de possibilité de l'expérience *unifiée*, la subordination de la diversité de l'expérience à l'identique. Cette unité relève toujours de l'activité synthétique, des synthèses *actives*. Mais ceci ne suffit pas, nous dit Deleuze. La connaissance ne suffit pas ; la *représentation* ne suffit pas. Il faut aussi l'« objectivité » comme forme générale. C'est pour cette raison que Deleuze dira que les synthèses actives de l'entendement s'appuient toujours sur les synthèses passives de l'imagination<sup>139</sup>.

Deleuze se pose les mêmes problèmes, et du point de vue de la question *de fait*, du point de vue du *milieu présent* (dont la conjonction avec le concept définit selon Deleuze la philosophie politique), il répondra lui aussi avec des formes, (mais des « formes du socius ») : les machines sociales, ou formes du socius, qui sont des synonymes dans le lexique deleuzien. Ce sont des systèmes sociaux de la représentation. Les machines sociales se donnent comme tâche d'insérer de l'ordre dans le chaos de la production désirante. Etablir un système ordonné de coupures dans l'anarchie des flux. La subsumption du monde des différences des machines désirantes à l'identité des machines sociales. Voilà comment les machines sociales se présentent : c'est moi, ou le chaos. Mais leur *activité* suppose ce que suppose toute représentation : une « contraction » préalable qui en est la condition de possibilité. Entre la forme générale de la différence et la réflexion de la représentation, il faut supposer une synthèse *passive* de l'imagination<sup>140</sup>. Les synthèses passives de l'imagination contractent ce

---

<sup>138</sup> PCK, pp. 24-25.

<sup>139</sup> Cf. DR, p. 98.

<sup>140</sup> Cf. DR, pp. 97-98.

qui se donne dispersé dans la pure différence des éléments (le virtuel, le chaos). La passivité est *constituante* :

Dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir... La répétition dans son essence est imaginaire, puisque seule l'imagination forme ici le 'moment' de la *vis repetitiva* du point de vue de la constitution, faisant exister ce qu'elle contracte à titre d'éléments ou de cas de répétition<sup>141</sup>.

Voici la raison par laquelle la différence doit être *aussi* répétition pour rendre compte de la réalité, voici la raison du titre *Différence et répétition* : la répétition fait *exister* ce qu'elle contracte, *avant de représenter*. L'activité représentative vient après, elle travaille à partir d'éléments actualisés, constitués, contractés, individués. C'est sur ce plan que se place la politique. Elle désigne le *plan d'action*. Mais le problème gnoséologique et politique, suppose un enjeu ontologique qui explique l'étonnant *fait* qu'il y ait identité du monde et du chaos, et non seulement du pur chaos : la répétition impliquée dans la différence.

Sur ce fond individué, sur les organismes synthétisés, sur les objets constitués, la représentation effectuera ses synthèses actives. Mais toujours avec l'attitude orgueilleuse de se poser comme la seule raison suffisante de l'unité du divers. La représentation dira toujours : « Sans moi, vous serez livrés au chaos ». En ce sens, les formes du socius sont des *formes* dans un sens très kantien : elles se posent comme « conditions de possibilité de l'expérience unifiée ». Mais les formes du socius sont aussi des catégories dans un sens très nietzschéen. A différence des catégories kantiennes, elles ne sont pas *a priori*. Ces formes sont des « fictions », des catégories qui ne sont pas nécessaires, qui ne sont pas des « lois naturelles » ou des vérités métaphysiques, mais qui ont été créées et inventées par une « force inventive ». Elles sont engendrées à partir des synthèses passives qu'elles supposent :

La force inventive qui a imaginé des catégories travaillait sous l'empire du besoin : besoin de sécurité, de compréhension rapide fondée sur des signes et des sons, besoin d'abréviations : - il ne s'agit pas de vérités métaphysiques quand on parle de « substance », « sujet », « objet », « être », « devenir ». – Ce sont les

---

<sup>141</sup> DR, p. 99, 103.

puissants qui ont donné au nom des choses force de loi : et entre les puissants, ce sont les plus grands artistes en abstraction qui ont créé les catégories<sup>142</sup>.

« Sécurité », « compréhension rapide », « besoin d'abréviations » : les machines sociales veulent établir des distinctions claires : tracer un plan, établir des critères, faire une sorte de « système de signalisations » des flux, établir des feux rouges qui empêchent un flux de passer, des feux verts qui le leur permettent : c'est ce que Deleuze et Guattari appelleront un « code » : « coder les désirs — et la peur, l'angoisse des flux décodés —, c'est l'affaire du socius »<sup>143</sup>. Entre la différence et la représentation il y a bien la passivité constituante de la répétition, les synthèses organiques qu'elle rend possibles. Mais avant la conscience individuelle, il y a toujours une conscience collective qui seule permet de constituer une mémoire ou un entendement : voilà le rôle des « formes du socius ». Avant le « Je pense », avant la conscience individuelle, les machines sociales se heurtent avec une tâche prioritaire : comment former une conscience collective ? Comment faire aux hommes une mémoire qui leur permette d'apprendre et de retenir les codes ? Comment les obliger à établir et à respecter ces codes, et à ne pas les oublier ? Les représentations sont *nôtres* en tant qu'elles sont liées dans l'unité d'une conscience *collective*, de telle manière que le « nous pensons » les accompagne : voilà la première tâche des formes de socius (et ce sera donc là la tâche de la première machine sociale du point de vue du concept : la forme de la Terre). De son côté, l'unité des représentations dans *une* conscience et *une* mémoire, le « Je pense », dépendra elle aussi d'une forme du socius, mais d'une forme du socius déterminée : le capitalisme.

## Robinsonnades

Par conséquent, la « forme homme » dépend d'une forme politique, d'une forme sociale. L'homme naturel, l'homme pensé hors de la société, les « robinsonnades » du XVIII<sup>e</sup> siècle ne sont que de « plates fictions », des « illusions naïves », des abstractions qui ne veulent rien dire. Ceci, encore dans l'esprit de l'*Introduction* de Marx :

Des individus produisant en société - donc une production d'individus socialement déterminée, tel est naturellement le point de départ. Le chasseur et le pêcheur individuels et isolés, par lesquels commencent

---

<sup>142</sup> Nietzsche, F. *Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978, p. 236.

<sup>143</sup> AO, p. 163.

Smith et Ricardo, font partie des plates fictions du XVIII<sup>e</sup> siècle. Robinsonnades qui n'expriment nullement, comme se l'imaginent certains historiens de la civilisation, une simple réaction contre des excès de raffinement et un retour à un état de nature mal compris. De même, le contrat social de Rousseau qui, entre des sujets indépendants par nature, établit des relations et des liens au moyen d'un pacte, ne repose pas davantage sur un tel naturalisme. Ce n'est qu'apparence, apparence d'ordre purement esthétique dans les petites et grandes robinsonnades. Il s'agit, en réalité, d'une anticipation de la « société bourgeoise » qui se préparait depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et qui, au XVIII<sup>e</sup> marchait à pas de géant vers sa maturité. Dans cette société où règne la libre concurrence, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui font de lui à des époques historiques antérieures un élément d'un conglomerat humain déterminé et délimité... Plus on remonte dans le cours de l'histoire, plus l'individu – et par suite l'individu producteur, lui aussi, - apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand: cet état se manifeste tout d'abord de façon tout à fait naturelle dans la famille et dans la famille élargie jusqu'à former la tribu ; puis dans les différentes formes de communautés, issues de l'opposition et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la « société bourgeoise », que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure<sup>144</sup>.

« Le point de départ », la « production d'individus socialement déterminée », relève, du point de vue deleuzien, d'une « forme du socius ». *L'Homo natura* ne tend à se libérer qu'à la fin. Plus on remonte le cours de l'Histoire, plus la synthèse organique humaine est évanescence : la dépendance par rapport au ensemble est trop grande, la durée de l'existence humaine insignifiante. Il est vrai que les synthèses passives forment « un présent d'une certaine durée » et qu'un organisme « dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives »<sup>145</sup>. Mais la condition de l'existence humaine est réduite à néant lorsqu'elle est isolée : telle est la dépendance primitive. Rien dans l'histoire de l'humanité ne contredit ce fait : on est pris dans une machine sociale. Machine sociale dont les pièces sont les hommes<sup>146</sup>, mais des hommes qui ne sont pas des pièces pré-existantes (le chasseur et le pêcheur individuels et isolés de Smith et Ricardo, les Robinsonnades du XVIII<sup>e</sup> siècle...) mais bien des pièces formées par les machines sociales. Plus on remonte le cours de l'histoire, plus les hommes sont incapables de se représenter autrement que comme des pièces, des prélèvements de flux choisis pour

---

<sup>144</sup> Marx, *op.cit.* pp. 136-137

<sup>145</sup> DR, p. 105.

<sup>146</sup> AO, p. 165.

remplir telle ou telle fonction sociale. Tout essai de nier cette réalité deviendra dans des phantasmes.

Dans nos sociétés contemporaines, nous croyons être des individus isolés qui poursuivent des buts particuliers et nous nous représentons l'ensemble social comme un simple moyen de les réaliser... Mais ce n'est là que l'imaginaire bourgeois. On sait en effet très bien que, dans les conditions déterminées de notre socius, en poursuivant des buts particuliers on réalise les intérêts de la machine sociale... Et on investit tout notre désir dans cette entreprise. Pour ne pas tomber dans ces « mirages » il faut bien commencer par la production d'individus socialement déterminée. Par ces « états de force ou formations de puissance »<sup>147</sup> qui sont les formes du socius. Toutes les « illusions constitutives de l'homme », tous les attributs qu'on croit être ceux de la nature humaine en dépendent : la technique et le langage, l'outil et le symbole ; en définitive : toute la capacité de l'homme à modifier le monde extérieur et à s'exprimer au moyen de symboles compréhensibles<sup>148</sup>. Les modes de production tels que Marx les comprenait, dépendent de ces formes plus profondes, qui, elles aussi, peuvent être appelées « modes de production », mais dans un nouveau sens, deleuzien. La machine sociale a pour pièces les hommes « même si on les considère *avec* leurs machines, et si on les intègre, les intériorise dans un modèle institutionnel à tous les étages de l'action, de la transmission et de la motricité »<sup>149</sup>.

L'homme ne peut se penser hors socius. Même la solitude est la conséquence d'une organisation sociale déterminée. On se trouve alors d'emblée devant le problème de la genèse, du commencement et de l'origine, la poule et l'oeuf... « Qui est premier, de la poule ou de l'oeuf ? », se demandent ainsi Deleuze et Guattari au début du chapitre 4 de *L'Anti-Œdipe*. Et ils nous répondent, sur les traces de Marx : les investissements sociaux, les machines sociales, les formes du socius, viennent d'abord. Avant même la famille (la tribu n'est pas, comme pour Marx, une « famille élargie »<sup>150</sup>). Dès qu'on pense *la nature*, dès qu'on lui impose le ralentissement d'une fonction scientifique (par exemple, toute la chaîne évolutive que Darwin place avant l'origine de l'homme) on est déjà d'emblée dans les catégories données par une forme sociale. Il faut accepter les conditions que cette existence impose à la connaissance, à

---

<sup>147</sup> MP, p. 82

<sup>148</sup> Cf. MP, p. 79.

<sup>149</sup> AO, p. 165.

<sup>150</sup> Cf. AO p. 326

l'accès à l'évolution biologique, à la pensée de la vie en général. Toute classification en termes de « formes de vie » dépend d'une forme de socius qui la conditionne. La pensée de l'inconditionné ne peut donner que des paralogismes. On pense la vie à partir de notre forme du socius. Il arrive que la genèse des machines sociales coïncide avec la coupure entre homme et nature. Cette coupure n'est pas naturelle mais en elle-même sociale ; elle n'est pas pensable sans une forme du socius : hors de la différence homme-nature il n'y a pas la « pure nature libre » mais l'infini chaotique qui est la limite de notre pensée. Seule la synthèse organique passive précède ces synthèses actives sociales : et cette synthèse, loin d'établir la distinction homme-nature, implique l'unité profonde de l'homme et de la nature.

### **Les machines désirantes comme « forces productives »**

Il est vrai que le réel peut bien être conçu hors de la distinction homme-nature. On peut *plonger* dans le virtuel. Il *faut* le faire comme condition de tout acte de création véritable Ceci est *nécessaire*, est la condition de tout acte de création véritable (y compris la création politique qui seule peut permettre le passage entre les formes sociales). Il arrive que les formes du socius, exercent une fonction répressive, dans la mesure où, dans les conditions déterminées par un système de représentation sociale, les conditions de possibilité de la formation de ce système restent cachés. C'est justement le travail de la représentation, de refouler le monde des différences pures : telle est l'argumentation du chapitre premier de *Différence et répétition* : montrer que du point de vue de la philosophie de la représentation, il semblerait que « la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation »<sup>151</sup>. Dans *L'Anti-Œdipe*, la nouveauté est la thèse selon laquelle la représentation est d'abord sociale, et pour cette raison c'est le travail des formes du socius, de maudire la différence. Nous avons anticipé cette idée dans le chapitre II : accéder au virtuel est difficile dans l'état actuel des choses. Mais nous avons aussi anticipé que, malgré la répression que les machines sociales exercent sur le fond de la différence pure, on peut sentir l'énergie du virtuel qui nous charge, qui charge les objets et les créatures du monde autour de nous. Qu'on peut sentir le battement du virtuel, comme un cœur qui bat dans notre poitrine. Qu'on peut sentir son apparition éclatante quand le temps et l'espace sortent de leurs gonds et que la création devient possible : la joie. Mais ce n'est là qu'un aperçu. Une vision plus claire,

---

<sup>151</sup> DR, p. 44.

plus distincte du virtuel est considérée comme pathologique : celui qui l'atteint est considéré un malade dont la personnalité est en train de se dissoudre<sup>152</sup>. L'expérience schizophrénique, bien que motif de souffrance pour celui que la subit dans les conditions actuelles de la société, est singulièrement importante pour Deleuze et Guattari dans la mesure où elle nous offre une connaissance du virtuel qui reste inaccessible à la conscience « normale » : « Lenz [le schizophrène créé par Georg Büchner dans la nouvelle homonyme de 1835] s'est mis avant la distinction homme-nature, avant tous les repérages que cette distinction conditionne »<sup>153</sup>. Voilà l'importance du « schizo ». Nous y reviendrons dans la conclusion de la thèse.

Pour arracher la différence à la malédiction, et l'expérience du « schizo » au pathologique, il faut des conditions politiques qui rendent possible une telle plongée, une telle conception, une telle *ouverture* dans les conditions d'une création positive et convenant à la nature humaine. Le *dehors* blanchotien (le monde virtuel des différences, l'univers des machines désirantes) pourra alors s'ouvrir devant nous ; mais pour que cette ouverture ne dépende pas du hasard, pour qu'elle ne soit pas évanescence, qu'elle ne nous transforme pas en *loques*, il faut des conditions politiques à son développement : « avant l'être il y a la politique »<sup>154</sup>, *pour nous*, de notre point de vue, les conditions politiques répriment la connaissance adéquate des conditions ontologiques de notre existence. Jusqu'alors, sans une forme de socius lui donnant de la consistance, notre connaissance restera inadéquate : « métaphysique », des constructions philosophiques qui se dissolvent dans l'air, des créations de l'imagination, des délires. Mais il faut nous satisfaire de ce que l'on a. Continuons donc sur le chemin de la connaissance inadéquate que nous avons entrepris (toujours menacés par les idées du sens commun, toujours aux aguets pour ne pas s'y laisser piéger) : l'homme dépend de la société, mais les formes du socius, dépendent de ce monde pré-individuel : « la

---

<sup>152</sup> Du point de vue de la pathologie, la schizophrénie est une « maladie » inventée par Eugène Bleuler qui, à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle rebaptisa ce que Emil Kræpelin avait nommé quelques décennies avant « dementia praecox ». « Qu'est-ce que la schizophrénie ? Que signifie le terme *schizophrénie* ? On pourrait dire qu'au sens le plus élémentaire, la schizophrénie est un mot, une idée et une 'maladie', inventés par Eugène Bleuler, tout comme psychanalyse est un mot, une idée et un 'traitement' inventés par Freud ; pareillement, Coca-Cola est un nom, une idée et une boisson gazeuse, inventés par celui qui le lança sur le marché (...) Kræpelin et Bleuler ne découvrirent ni lésion histopathologique ni processus pathophysiologique chez leurs patients. Au lieu de cela ils firent *comme* s'ils avaient découvert de telles lésions et de tels processus et ils étiquetèrent leur patients en conséquence (...) tout au long de son livre, Bleuler souligne que le malade schizophrène souffre d'un 'trouble de la pensée' qui se manifeste par un 'trouble du langage' » Szasz, T. *La schizophrénie*, trad. par M. Manin, Payot, Paris, 1983.

<sup>153</sup> AO, p. 8.

<sup>154</sup> MP, 249. Nous reviendrons sur les conditions politiques de la connaissance adéquate vers la fin de la thèse.

forme ou qualité de tel ou tel socius, corps de la terre, corps du despote, corps du capital-argent, dépend d'un état de développement intensif des forces productives »<sup>155</sup>. Les machines désirantes sont des « forces productives » de la réalité :

**Force(s) productive (s).** Définition : 1 / Productivité (du travail social) ; 2 / (toujours au pluriel en ce sens) Capacités de production d'une formation sociale, ensemble des forces de travail et des moyens de production d'une formation sociale, ensemble des forces de travail et des moyens de production d'un pays ou d'une époque donnée. 3 / Système interactif des forces de travail et des moyens de productions dans lequel s'exprime le rapport de l'homme aux objets et aux forces naturelles.<sup>156</sup>

Dans toutes les acceptions des « forces productives » dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, on trouve une constante : l'appartenance des forces productives à une formation sociale, ou au moins le caractère *social* des forces productives. Cependant dans l'appropriation très particulière du marxisme qu'effectuent Deleuze et Guattari, il n'en est rien. Les formations sociales *dépendent* d'un état de développement intensif des forces productives. La genèse transcendantale des formes du socius, peut seulement être l'objet d'une analyse de type métaphysique. On peut, et on doit rechercher dans le champ des individuations pré-individuelles, le champ virtuel, l'usine de puissance de la réalité. C'est le champ des *forces productives*, c'est l'univers des machines désirantes. Nous devons le penser parce que là se situent toutes les possibilités révolutionnaires, toutes les possibilités de dépasser le donné. La création gît dans l'univers des machines désirantes. L'univers des machines sociales est le lieu de la conservation, de l'acceptation. Le monde de la création, du passage d'une forme à une autre, est le champ pré-individuel. Les formes du socius sont bien « créées », « inventées » comme le disait Nietzsche pour les catégories. Mais pas créées par les hommes, même les plus puissants d'entre eux (les créations des puissants - des substances, du sujet, de l'être, du devenir-, viendront après). Ce sont des créations du champ pré-individuel qui ont permis quelque chose comme l'existence humaine : ce sont les forces productives qui s'individualisent, s'actualisent pour permettre les formes du socius. Mais ce monde pré-individuel doit être pensé plus tard. D'abord il faut penser le présent, penser le siècle (c'est le *plus exact* : la production désirante ne tend à se libérer qu'à la fin<sup>157</sup>).

---

<sup>155</sup> AO, p. 411.

<sup>156</sup> Lefebvre, J.-P. Entrée « Force(s) productive (s) » in Benussan, G et Labica G *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.

<sup>157</sup> Cf. cité plus haut, AO, p. 40.

Le champ des machines désirantes équivaut à ce que Marx appelait la *production en général*, « le procès entre l'homme et la nature ayant pour fin la production de valeurs d'usage et impliquant des moyens de production »<sup>158</sup>. Pour sa part, le champ des machines sociales ou formes du socius [est celui des « modes de production historiques déterminés ». Et le propre de la philosophie politique de Deleuze est d'étudier la production désirante dans sa relation aux rapports sociaux de production (formes de socius ou machines sociales)<sup>159</sup>. Machines désirantes et machines sociales sont, après tout, « les mêmes machines » et « la production désirante est d'abord sociale »<sup>160</sup>. La production désirante en général reste trop abstraite. Il faut la penser en relation à des rapports sociaux déterminés : corps de la Terre, corps du Despote ou corps du Capital.

---

<sup>158</sup> Bidet, J. Entrée « Production, travail productif / improductif » in *Dictionnaire critique du marxisme.*, *op.cit* p. 917.

<sup>159</sup> « Le propre du marxisme est d'étudier la production économique dans sa relation avec les rapports sociaux de production », *ibid.*

<sup>160</sup> Cf. *supra* et AO p. 40.

## CHAPITRE IV

### DES SYSTEMES DE LA REPRESENTATION

Il n'y a pas un seul système de la représentation. Il y a plusieurs systèmes de représentation politique (ou « formes de socius ») : il s'agit de la triade corps de la Terre, corps du Despote, corps du Capital présenté dans *L'Anti-Oedipe*<sup>161</sup>. Chacune de ces formes correspond à un des systèmes de représentation gnoséologique présentés dans *Différence et répétition* : représentation mythique, représentation organique et représentation orgique. Nous consacrerons le chapitre V à montrer analyser le fonctionnement du socius territorial et sa correspondance avec la représentation mythique. Le chapitre VI s'occupera du couple socius despotique – représentation organique. Seulement alors pourrons-nous aborder, dans la deuxième partie de cette thèse la gageure qui représente le couple socius capitaliste – représentation orgique. Mais avant cela, il faut nous arrêter sur le problème général que nous pose la représentation. Puisque, même dans leur diversité, les formes de socius ou « machines sociales » ont quelque chose en commun : elles se caractérisent, toutes, par le primat de l'identité. « Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation »<sup>162</sup>.

Nous l'avons déjà anticipé : si Deleuze participe à la critique de la représentation, c'est dans la mesure où celle-ci ne rend pas compte des problèmes auxquels elle prétend donner une solution. La représentation a une longue histoire en philosophie ; nous ne prétendons pas reconstruire cette histoire (cela pourrait être le sujet d'une autre thèse) mais il est cependant nécessaire de bien établir la position de Deleuze vis-à-vis de cette histoire. En effet notre hypothèse est que c'est la particularité de cette position qui lui permet de faire le diagnostic d'un capitalisme unique, puissant, et dont la détermination historique va de pair avec la

---

<sup>161</sup> cf *supra*, Chapitre III.

<sup>162</sup> DR, p. 1, c'est moi qui souligne.

détermination ontologique. Le point de référence pour Deleuze, à l'heure de la critique, semble être Kant<sup>163</sup>. Quand, dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze montre de quelle façon les synthèses actives de la représentation supposent les synthèses passives de la répétition, c'est Kant qui est le point de référence dans la controverse<sup>164</sup>. C'est pour cette raison que, à l'heure de donner une série de précisions sur la manière dont la représentation est comprise par Deleuze, notre propos tournera autour de Kant.

Le problème que prétend aborder la représentation peut, en effet, être posé en termes kantien : comment le divers peut-il être unifié dans une expérience commune ? C'est le style de problèmes posé par Kant et qui lui valent l'admiration de Deleuze : ce problème l'intéresse. Seulement, la solution kantienne, posée en termes de *représentation*, manque selon Deleuze son objectif : en effet elle n'explique pas l'unité : elle la suppose.

1) Première précision : la représentation pour Deleuze est définie par le primat de l'identité. Cependant, lorsque par exemple, Kant parle de « représentations » (*Vorstellung*) il ne fait pas référence aux conditions de l'identité de l'expérience, mais à la diversité des contenus mentaux. La tension entre ce sens du terme « représentation » et l'usage qu'en fait Deleuze est présente dans l'entrée correspondante du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande (acceptions C et D) :

C. Ce qui est présent à l'esprit ; ce que l'on « se représente » ; ce qui forme le contenu concret d'un acte de pensée. « Les deux mots *représentation* et *chose*, d'abord distingués, viennent se confondre en un troisième : *phénomène* » Renouvier, *Essais de Crit. gén.*, I, 10... D. Acte de se représenter quelque chose, faculté de penser une matière concrète en l'organisant sous des catégories. – L'ensemble de ce que l'on se représente ainsi.<sup>165</sup>

Mais, du point de vue deleuzien, il n'y a pas d'ambiguïté : les représentations comme contenu mental telles que les conçoit Kant relèvent des formes pures et du sujet transcendantal qui garantissent *à priori* leur unité « les organisant sous des catégories ». Kant

---

<sup>163</sup> Le rapport de Deleuze avec Kant est curieux. Dans *L'Abécédaire*, à la lettre K de Kant, il explique qu'il le considère comme « le philosophe du jugement » et signale aussitôt que l'un des problèmes qui l'intéressent le plus est celui de pouvoir « en finir avec le système du jugement ». Il le considère comme « l'incarnation parfaite de la fausse critique » (ID, p. 192) et cependant lui dédie un livre. Il concède une fascination pour son œuvre : « Quand on se retrouve devant une œuvre d'un tel génie, il ne peut pas être question de dire qu'on n'est pas d'accord. Il faut d'abord savoir admirer ; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa machinerie à lui » (ID, p. 192).

<sup>164</sup> Cf. DR, pp. 97-112.

<sup>165</sup> Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 921.

fait appel au caractère « divers » des représentations, mais le monde des différences est déjà refoulé par le monde de la représentation qu'il a bâti, défini par le « primat de l'identité ». Chez Kant, selon Deleuze, les diverses « représentations » dépendent de ce qu'il appelle des représentations *à proprement parler* : « soit, à proprement parler, des « représentations » : la substance, la cause, etc., concepts *a priori* »<sup>166</sup>. Les *Vorstellung* dépendent de l'unité garantie par les concepts purs de l'entendement et son principe plus général, le Je pense : « le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés »<sup>167</sup>. Pour la clarté terminologique de cette thèse, nous réserverons donc le terme « différences » aux composantes du monde virtuel quand il n'est pas conçu sous une identité, le terme « divers » aux éléments soumis à la représentation, et le terme « représentation » à l'opération de subsumption des différences à une forme de l'identité *de quelque manière que celle-ci soit conçue*.

## Représentation matérielle

2) Deuxième précision. Le divers ainsi subsumé par la représentation ne consiste pas uniquement en des « contenus mentaux », puisque dans l'immanence deleuzienne l'« être » se dit aussi bien des « contenus mentaux » que des « choses » (tous les êtres ayant le même niveau de réalité). Il en est de même pour la représentation : l'opération de subsumption n'est ni mentale ni subjective, sinon réelle et objective. Heidegger écrivait dans son ouvrage « L'époque des 'conceptions du monde' » :

Représenter signifie ici : à partir de soi, mettre quelque chose en vue devant soi, en s'assurant, en confirmant et en garantissant l'ainsi fixé... L'étant n'est plus simplement ce qui est présent, mais ce qui, dans la représentation, est posé en face, est opposé, est ob-stant comme objet. La représentation est objectivation investigante et maîtrisante. La représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif<sup>168</sup>.

Chez Heidegger, comment chez Kant, l'unité des représentations au sens kantien suppose bien l'unité dans la représentation. C'est le fameux début du §16 de la *Critique de la raison*

---

<sup>166</sup> PCK, p. 20.

<sup>167</sup> DR, p. 180.

<sup>168</sup> Heidegger, M. « L'époque des 'conceptions du monde' » in *Chemins qui mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 140-141.

*pure* : « le *je pense*, ou le conscience de ma pensée, doit *pouvoir* accompagner toutes mes autres représentations ; autrement quelque chose serait représenté en moi sans pouvoir être pensé, ce qui revient à dire, ou que la représentation serait impossible, ou tout au moins qu'elle ne serait rien pour moi »<sup>169</sup>. Quand Heidegger critique la représentation, il envisage une représentation *subjective*, un sujet qui se représente le réel, un sujet qui est nécessairement *humain*. Heidegger est très clair sur cet aspect dans son *Nietzsche* :

Au début de la philosophie moderne se trouve la proposition de Descartes : *Cogito, ergo sum* (« Je pense, donc je suis »). Toute conscience des choses et de l'étant dans sa totalité se voit ramenée à la conscience de soi-même du sujet humain en tant que le fondement inébranlable de toute certitude... La réalité du réel est le représenté *par* le sujet se le représentant *pour* lui-même<sup>170</sup>.

Pour Deleuze, au contraire, bien qu'il s'agit toujours de « rabattre tout à l'unité » pour la représentation, cette unité ne repose pas dans l'objectivation de la réalité à partir de la conscience subjective. Il ne s'agit pas du sujet humain mettant les objets en face de lui pour s'assurer l'unité comme nécessité subjective, même s'il s'agit d'un « sujet transcendantal » comme chez Kant. Pour Deleuze il ne s'agit pas du sujet qui *se* représente le réel. Il ne s'agit pas, (ou tout du moins pas exclusivement), du réel représenté *par* le sujet se le représentant *pour* lui-même. Le fondement n'est plus le moi, le sujet, ou l'homme. Et ceci pour des raisons *politiques* que nous avons déjà vues: le point de départ en est naturellement des individus qui produisent en société ; l'individu isolé dépend d'une forme de production sociale. *Donc* l'unité du réel dans la conscience dépend de son unité au sein d'une forme de socius<sup>171</sup>. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'agisse plus de « représentation ». Il s'agit, cependant, d'une représentation *sociale*.

### **La représentation politique peut être comprise autrement**

3) Troisième précision : il s'ensuit que la représentation est d'abord sociale, c'est-à-dire matérielle, avant de pouvoir être, grâce au développement des forces productives et à la

---

<sup>169</sup> Kant, I. *Critique de la raison pure*, trad. J. Tissot, Paris, Ladrance, 1864, p. 143.

<sup>170</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, v. II, p. 105.

<sup>171</sup> Il faudrait une recherche spécifique dans l'œuvre de Heidegger pour déterminer s'il y a chez lui un équivalent des formes de socius, c'est-à-dire déterminer quelles sont les conditions de possibilité des temps modernes et de leur exigence représentative.

transformation des rapports sociaux qui en découlent, une affaire de conscience. La représentation telle que la conçoit Heidegger (imaginaire et dont le défaut est de bloquer le dévoilement de l'être à l'homme — oubli qui nous empêche de nous comprendre comme *Dasein* et non pas comme sujet humain) dépend de la représentation politique. Avant l'être, il y a la politique. Cela est très clair chez Hobbes :

A Multitude of men, are made *One Person*, when they are by one man, or one Person, Represented; so that it be done with the consent of every one of that Multitude in particular... And *Unity*, cannot otherwise be understood in Multitude<sup>172</sup>.

L'unité, encore une fois, est le caractère principal de la représentation. La Personne est le représentant, celui qui, comme *acteur*, mène des actions au nom de *l'auteur*, celui qui *fait* au nom de quelqu'un, qui est le vrai responsable des actions. La multitude, dans ce cas, est l'auteur, l'autorité. Mais pour trouver son unité, elle doit trouver un représentant. On a donc un *représentant*, et le représenté. Le représenté est bien une multitude d'*hommes*. Avec le consentement de chacun des intégrants d'une multitude, il est possible de fonder une unité sociale, un système représentatif. Mais Hobbes ne parvient jamais n'est jamais amené à expliquer comment ce consentement de tous, ce *conventant*, cette alliance a lieu... Il n'en a pas besoin, c'est un *fait*. Mais il est clair que ce consentement *fonde* un Etat. Et cet Etat définit le primat de l'identité : c'est une représentation dans le sens deleuzien du terme selon *Différence et répétition*. Mais il est aussi une formation sociale, et donc une représentation dans le sens de *L'Anti-Œdipe* : une forme de *socius*.

C'est dans le cadre de cette représentation politique qu'une représentation gnoséologique peut avoir lieu : Mais l'unité du divers des *Vorstellung* dans la conscience subjective seulement est possible dans cette unité garantie par la représentation de la Personne. C'est aussi dans le cadre assuré par cette unité que tout rapport possible (qu'il soit ou pas de correspondance) entre ce divers ainsi unifié et les « objets » peut prendre sens. Ce n'est pas dans le sujet, sous l'unité supposée de sa conscience comme « fondement inébranlable de la vérité au sens de la certitude » que le chaos est ordonné sous le mode de l'objectivité<sup>173</sup>. L'unité immanente des sujets et des objets peut seulement être garantie par *la transcendance du représentant*.

---

<sup>172</sup> Hobbes, T. *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 114.

<sup>173</sup> Cf. Heidegger, M. « L'époque... » *op. cit.* p. 139.

Nous pouvons alors oser dire que l'Etat, pour Hobbes, est aussi la condition de possibilité de l'expérience (en ce sens l'Etat de nature est une fiction : une représentation engendrée dans les cadres définis par notre être social et non pas un « état effectif de l'existence »). Un autre point de concordance entre Deleuze et Hobbes serait que les formes du socius ne sont pas des formes *a priori* sinon *a posteriori*, elles sont empiriques et se forment par le biais des « grands hasards » et des « étonnantes rencontres » qui composent l'histoire de l'humanité. La différence est que, tandis que pour Hobbes il y a une forme unique de la représentation (« cannot be understood otherwise »), pour Deleuze, en revanche il peut y en avoir de diverses formes, qui donneront lieu à diverses formes sociales. Ce qui s'avère d'ailleurs davantage nécessaire puisque, pour Deleuze, ces hommes, les « auteurs » de la représentation étatique, n'ont pas d'existence hors de formes de socius. L'unique auteur à proprement parler en est le désir

Mais, de toutes manières les formes du socius sont le principe le plus général de l'unité du divers, et elles sont essentiellement politiques : au lieu du Je pense, Deleuze propose le *Nous produisons* comme principe de la représentation.

### Une formation sociale parmi d'autres

L'enjeu méthodologique deleuzien est de ne pas naturaliser le capitalisme. Ne pas abandonner la possibilité de penser d'autres formes de socius. Pourtant, il ne suffit pas de dire : le capitalisme est une machine sociale parmi d'autres ; les autres, nous pourrions peut-être les trouver, peut-être les étudier, mais ici, nous n'étudions que le capitalisme. Deleuze et Guattari construisent théoriquement d'autres formations (avec, parfois, des morceaux, des restes, de possibles traces laissés par d'anciennes formations et que nous retrouvons ici et là dans notre science) et ils nous montrent comme elles fonctionnent. Ils prouvent ainsi deux choses : 1) qu'il est possible de construire d'autres machines sociales (nous ne sommes pas condamnées au capitalisme) ; 2) que, même dans le capitalisme, tout n'est pas rattaché à cette forme d'organisation ; donc, avec ce qui échappe au capitalisme, nous pouvons construire d'autres formes de socius (soit pour le passé, soit, espérons-le pour le futur). « Pas de système social qui ne fuie pas tous les bouts »<sup>174</sup>, et le capitalisme n'est pas l'exception.

---

<sup>174</sup> MP, p. 249.

Il y a le plus gros chapitre de *L'Anti-Œdipe*, le troisième, « Sauvages, Barbares, Civilisés ». Il est là question pour l'essentiel, des sociétés qui sont l'objet d'études des ethnologues. Que fait là l'ethnologie ? Elle assure à l'entreprise de Deleuze et Guattari sa cohérence, qui est très forte, en fournissant à leur démonstration des points d'appui extra-occidentaux (prise en compte des sociétés primitives et des empires barbares). Si les auteurs se bornaient à dire : dans le capitalisme, les choses fonctionnent ainsi, et dans les autres types de sociétés, ça fonctionne différemment, on ne quitterait pas le terrain du comparatisme le plus plat. Il n'en est rien, car ils montrent « comment ça fonctionne différemment »<sup>175</sup>.

Pierre Clastres signale bien ici le but de Deleuze et Guattari : *montrer* comment cela peut fonctionner différemment que dans le capitalisme. Peut-être confond-il les « fonctions scientifiques » de l'ethnologie avec les *concepts* de « socius sauvage » et de « socius barbare » de Deleuze et Guattari. Et peut-être affirme-t-il trop vite l'« existence actuelle » de ces formes de socius qui appartiennent plutôt au champ du réel-virtuel philosophique et ayant le même rapport complexe avec leurs voisins des sciences sociales, le même rapport complexe avec le temps et l'espace que celui que nous avons déjà signalé entre le capitalisme et l'histoire. Ce sont de petites machines théoriques qui visent toujours à mieux comprendre le capitalisme, à ne pas confondre le fonctionnement du capitalisme avec un fonctionnement que lui est étranger. Mais les propos de Clastres restent néanmoins fondamentaux : en effet il ne suffit pas de dire : « Dans le capitalisme, les choses fonctionnent ainsi, et dans les autres types de sociétés, ça fonctionne différemment », il faut montrer « comment ça fonctionne différemment ». Nous avons déjà anticipé notre propos en disant que la tâche des machines sociales est de subsumer *de quelque manière que ce soit* la différence pure de la production désirante à une forme de l'identité au travers d'un système de la représentation. « C'est pourtant de manières très diverses, suivant la formation sociale considérée »<sup>176</sup>. Il nous faut donc à présent étudier chaque manière dont les diverses formes du socius entreprennent la tâche de refouler et de réprimer la production désirante, les divers systèmes de la représentation, qui vont pouvoir nous montrer *comment ça fonctionne différemment*.

Qu'est-ce que cela veut dire, d'un point de vue politique, qu'il y ait une « multiplicité de formes du socius » ? Cela veut dire que la politique ne peut pas être réduite à une théorie de l'Etat ou de la souveraineté. Nous sortons ainsi de la dualité de la philosophie politique : s'il y

---

<sup>175</sup> Clastres, P. in « Deleuze et Guattari s'expliquent », table ronde organisée par *La Quinzaine littéraire* en 1972, à l'occasion de la sortie de *L'Anti-Œdipe in ID*, p. 315.

<sup>176</sup> AO, p. 217.

a de la souveraineté, c'est de la politique ou bien s'il n'y en a pas, c'est de l'économie, c'est la société civile : ce n'est qu'un conglomérat. La théorie des formes du socius que Deleuze et Guattari nous présentent vise à faire dégringoler ce dualisme classique de la philosophie politique.

Si toutes les formes du socius sont un moyen de subsumer la différence à l'identique, si toutes sont le moyen d'imposer le monde de la représentation au monde de la production désirante, comment alors est-ce que « ça fonctionne différemment » ? En quoi consiste la spécificité de chacune de ces formes ? Sur ce point, l'originalité de la théorie de la représentation exposée dans *Différence et répétition* rejoint les problèmes posés par *L'Anti-Œdipe*. Il n'y a pas un seul système de la représentation, mais plusieurs. Deleuze appelle « représentation organique » l'idée habituelle que l'on se fait de la représentation ; il la retrace jusqu'à Aristote : les différences concordent en un concept identique. Le concept garantit l'harmonie. Mais cette conception de la représentation est déjà idéologique et déguise le sens du système de la représentation. Cela devient encore plus grave quand on croit que le capitalisme, pour ne pas être un système représentatif au sens aristotélique du terme, n'est pas un système représentatif (il n'est donc pas une forme d'organisation sociale, il n'est donc pas *politique*). Mais il s'agit d'une vision restreinte de la représentation. Sa tâche n'est pas de ranger les différences déjà représentables sous un concept commun, mais de réprimer la production désirante. « Si la représentation est toujours une répression-refoulement de la production désirante, c'est pourtant de manières très diverses, suivant la formation sociale considérée »<sup>177</sup>, lit-on dans *L'Anti-Œdipe*. La seule manière de refouler la production désirante n'est pas de ranger les différences sous des concepts harmonieux. Plus encore, il serait impossible de ranger les différences sous un concept commun si, antérieurement, les différences ne s'étaient déjà pas extraites du chaos, de la boue virtuelle. Les machines désirantes doivent être domptées : il sera seulement possible ensuite de leur imposer le bel ordonnancement qu'aimait tant Aristote. Les trois formations sociales dans *L'Anti-Œdipe* (la triade « corps de la Terre » – « corps du Despote » – « corps du capital ») correspondent aux trois systèmes de la représentation présentés dans le premier chapitre de *Différence et répétition* : représentation mythique (pp. 82-88) pour le socius primitif ; représentation organique (45-52) pour le socius barbare ; représentation orgique (pp. 51-71) pour le socius

---

<sup>177</sup> AO, p. 217.

capitaliste. Ça fonctionne différemment... Ce qui ne veut pas dire que ce ne soit pas toujours de la représentation, avec toute son innocuité politique.

Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres ? Le signe de la récitation célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée « retrouve » l'Etat, retrouve « l'Eglise », retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni... Tel est le monde de la *représentation* en général<sup>178</sup>

Et, au-delà de toutes ces formes de représentation, il y a une pensée non-représentative qui relève d'un agencement social n'ayant pas besoin de refouler la production désirante et le monde des différences pour *faire communauté*, pour articuler des formations de puissance qui améliorent notre existence. Ces formations permettent d'augmenter notre capacité d'agir. Face à la pensée représentative, qui ne fait de mal à personne, l'action de lever la voix d'une pensée non-représentative permet d'agir comme un poison sur le monde de la représentation capitaliste. (Cela fera l'objet de la troisième partie de cette thèse).

---

<sup>178</sup> DR pp. 177-179

## CHAPITRE V

### REPRESENTATION TERRITORIALE : LE SOCIUS PRIMITIF

Toute forme du socius, nous l'avons vu, présuppose la distinction homme-nature. On ne peut se *représenter* l'homme en dehors de cette distinction. L'homme des synthèses passives qui constituent « notre habitude de vivre » et que nous avons présenté au chapitre III, l'homme organique des synthèses passives que suppose toute représentation (gnoséologique ou sociale), est évanescent, se dissout dans le chaos des différences d'où la répétition l'a extrait aussitôt formé : « Le monde des synthèses passives constitue le système du moi, dans les conditions à déterminer, mais le système du moi dissous... [Toute contraction] se défait dès que son objet lui échappe »<sup>179</sup>. Les contractions de la répétition constituent des organes, mais ces organes ne s'agencent pas sous une forme humaine reconnaissable.

Mais, dès que l'homme dure, dès qu'il persiste en l'existence, dès que les organes sont soumis à une *organisation*, une activité est déjà exigée : une synthèse qui assure que les individuations ne se dissolvent pas, une synthèse active qui recouvre la synthèse passive, l'arrache au virtuel-intensif et la fait passer à un régime extensif, où les choses se passent dans un certain temps et un certain lieu. Nous avons vu qu'effectuer des synthèses actives est, justement, le travail de la représentation. Nous voyons ici que la représentation n'est rien de *critiquable* en soi : la critique, comme nous le disions, est de montrer qu'un certain problème peut se dissoudre dans un certain milieu<sup>180</sup>. Mais dans le milieu approprié, le même concept peut devenir puissant. Dans le cas de la représentation, bien qu'elle échoue à expliquer certains problèmes déjà signalés, elle permet cependant à Deleuze de rendre compte d'une chose qui n'a rien d'accessoire : le passage au régime extensif. Seulement, la synthèse active de l'entendement exige pour sa formation une synthèse sociale, suivant le principe annoncé précédemment : la représentation psychologique relève toujours de la représentation sociale

---

<sup>179</sup> DR, p. 107.

<sup>180</sup> QQP, p. 33.

précédemment : la représentation psychologique relève toujours de la représentation sociale qu'elle suppose. La synthèse active renvoie donc à des conditions d'organisation sociale que la rendent possible : les liens de dépendance avec « un ensemble plus grand » se manifestent.

Une forme du socius est le réquisit pour l'existence dans un certain temps et un certain lieu, au lieu de la dissolution perpétuelle du régime intensif : c'est la première forme du socius présentée par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, le premier composant de la triade des corps sociaux : la machine territoriale primitive des sauvages, organisée par le corps plein de la Terre. Cela ne veut pas dire, on insiste, que ce soit la « première » d'un point de vue historique. Deleuze et Guattari insisteront maintes fois sur le fait que les sauvages ont toujours coexisté avec de grands Empires, même éloignés géographiquement. Mais, du point de vue du concept, la première est la société primitive. Il faut avant toute chose mettre un peu d'ordre dans le chaos. Non pas comme la répétition (de façon passive, évanescence) mais de façon active, stable.

Le problème est de passer d'un régime intensif énergétique à un système extensif... [L'énergie première de l'ordre intensif] n'est pas encore étendue, ne comporte encore aucune distinction de personnes ni même de sexe, mais seulement des variations pré-personnelles en intensité... Il s'agit de savoir comment, à partir de cette intensité première, on passera à un système en extension<sup>181</sup>

Le problème est donc de passer d'un régime intensif à un système extensif. Seul le socius territorial se trouve face ce problème ; pour les autres formations sociales, l'ordre extensif existe déjà, il s'agit de changer son régime de fonctionnement. C'est la raison pour laquelle ce socius est le premier du point de vue du concept : les hommes qui admettent une Personne pour représentant, les sujets dont l'unité vise à garantir l'unité du monde des objets.... Tout cela présuppose une première division entre le chaos et quelque chose qui en résulte, tout cela présuppose le passage du régime intensif à un système extensif (ou, bien évidemment, l'inexistence de l'ordre intensif, ce qui impliquerait d'en finir avec toute la pensée deleuzienne.

---

<sup>181</sup> AO, p. 183.

## « Faire une mémoire »

Les contractions de l'habitude ne suffisent pas à transformer le chaos dans le monde que nous reconnaissons. En effet, même s'il est vrai qu'une synthèse passive de l'habitude « nous compose organiquement »<sup>182</sup> constituant notre *habitude* de vie, Deleuze nous dit que cette « synthèse passive de l'habitude renvoie elle-même à cette synthèse plus profonde, qui est de la mémoire »<sup>183</sup>. En effet, la première synthèse du temps (de l'habitude) constitue un *présent* au travers de la contraction des différences, cette contraction doit s'opérer dans un autre temps, un passé pur qui est élément général de tous les temps. Le présent n'est que l'état le plus contracté de ce passé pur, qui est donc son présupposé logique. Mais ce passé pur, nous dit Deleuze, a un caractère « noumenal » et ces niveaux ont des « rapports de coexistence virtuelle »<sup>184</sup>. Alors, ce n'est pas non plus la synthèse passive de la mémoire qui vient résoudre le problème de l'existence actuelle. Une synthèse active, le travail de la représentation est nécessaire : et le principe de la représentation est justement la synthèse *active* de la mémoire : « on peut appeler synthèse active de la mémoire le principe de la représentation »<sup>185</sup>.

Les cas contractés ou fondus dans l'imagination n'en restent moins distincts dans la mémoire ou l'entendement... La mémoire reconstitue les cas particuliers comme distincts, les conservant dans « l'espace de temps » qui lui est propre. Le passé n'est plus alors le passé immédiat de la rétention, mais le passé réflexif de la représentation, la particularité réfléchie et reproduite<sup>186</sup>

Il n'est donc pas étonnant que, si l'on insiste sur la priorité de *droit* de la représentation sociale sur la représentation psychologique, la formation d'une mémoire extensive soit l'affaire du socius. Il n'est donc pas étonnant que former cette mémoire soit le travail du socius primitif : assurer que l'on n'oubliera pas les codes, que les pièces ou « cas » qui étaient fondus ou contractés dans l'imagination resteront distincts, que les contractions de l'habitude qui nous ont permis de vivre ne se dissolvent pas. Il n'y a pas d'hommes sans mémoire. Il

---

<sup>182</sup> DR, p. 101.

<sup>183</sup> DR, p. 108.

<sup>184</sup> « [Nous appelons] caractère nouménal, les rapport de coexistence virtuelle entre niveaux d'un passé pur... Et ce que nous disons d'une vie [que chaque présent joue la même vie à un niveau différent] nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône », DR p. 113.

<sup>185</sup> DR, p. 110.

<sup>186</sup> DR, pp. 97-98.

s'agit donc « faire à l'homme une mémoire ». Deleuze et Guattari citent *La Généalogie de la morale* de Nietzsche (après tout, « c'est le grand livre de l'ethnologie moderne »<sup>187</sup>, et sa structure a inspiré la théorie des formes du socius)

Peut-être il n'y a-t-il même rien de plus terrible et de plus inquiétant dans la préhistoire de l'homme que sa mnémotechnique... Cela ne se passait jamais sans supplices, sans martyres et sacrifices sanglants quand l'homme jugeait nécessaire de se créer une mémoire ; les plus épouvantables holocaustes et les engagements les plus hideux, les mutilations les plus répugnantes, les rituels les plus cruels de tous les cultes religieux<sup>188</sup>.

Il faut remplacer la mémoire intensive (celle où coexistent tous les niveaux et toutes les vies) par une mémoire extensive, déterminée. Quand Deleuze et Guattari disent que l'essence du socius primitif consiste en « tatouer, exciser, inciser, découper, scarifier, mutiler, cerner, initier », ils visent à cela.

### Coder le désir

Mais « créer une mémoire » ne suffit pas. Qu'est-ce qu'il *ne faut pas oublier* ? Ce que Deleuze et Guattari appellent *des codes* : « coder le désir — et la peur, l'angoisse des flux décodés —, c'est l'affaire du socius »<sup>189</sup>. Que sont ces codes ? Rien de très différent de ce que décrivait Foucault dans *Les mots et les choses* : « Les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera »<sup>190</sup>. Il est vrai que les codes relèvent chez Foucault du domaine de l'*épistème*, dont le détail ne nous concerne pas ici, puisque la catégorie centrale d'analyse choisie est celle des *formes de socius*. Mais, bien que les codes relèvent de la forme de la Terre, ce qu'ils signifient est la même chose que chez Foucault : l'ordre empirique auquel a affaire l'homme et qui régissent son langage, ses schémas perceptifs. Seulement, Deleuze se demandera : comment est-ce que ces codes sont-

---

<sup>187</sup> AO, p. 224.

<sup>188</sup> Nietzsche, F. *La genealogia de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 69. Cité in AO, p. 169.

<sup>189</sup> AO, p. 163.

<sup>190</sup> Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 11.

ils mis en fonctionnement ? Les mettre en fonctionnement, c'est *coder*. Et coder, c'est l'affaire du socius.

Qu'est ce que « coder » veut dire ? Voilà l'une des énigmes les plus obscures de la philosophie politique. Nous essaierons d'y voir un peu plus clair. Répétons avant tout le problème que vient résoudre le *socius* primitif : rendre compte de la façon dont un ordre déterminé passe à l'existence. C'est-à-dire, *actualiser* le virtuel. Ou, ce qui revient au même, *actualiser* l'univers des machines désirantes. L'univers des machines désirantes se caractérise par une succession anarchique de coupures :

Une machine-organe est branchée sur une machine-source : l'une émet un flux que l'autre coupe... Toujours une machine couplée avec une autre... C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein – la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe<sup>191</sup>

Cette succession anarchique de coupures ne peut être actualisée. L'actualisation implique l'établissement d'un ordre déterminé pour la circulation des flux de désir. Dans l'univers des machines désirantes, n'importe quelle machine peut se coupler avec n'importe quelle autre. La représentation sociale, au contraire, va *sélectionner* certains couplages, qui seront permis, et les différencier de certains autres qui, eux, seront interdits. Si toute connexion était permise, on resterait dans le régime intensif. Dans le régime extensif, il n'en est pas de même. Cet organe *peut* se brancher sur cet autre pour faire passer le sperme ; dans cette connexion, donc, le flux de sperme passe. Et puis: cet organe *ne peut pas* se brancher sur celui-là ; donc, le passage du flux dans cette direction est bloqué. C'est ça, un *code* : un régime de marquage qui indique les flux qui passent et les différencie de ceux qui doivent rester bloqués, ce qui serait impossible avec des flux à l'état libre. Cela « revient [donc] au même de dire que tout passerait ou coulerait avec lui, ou au contraire que tout serait bloqué »<sup>192</sup>. Pour ce faire, il faut travailler sur les objets partiels capables de produire et de couper les flux : les organes. Il ne faut pas oublier qu'à ce niveau, il n'y a pas encore de personnes globales : les synthèses

---

<sup>191</sup> AO, p. 7, 11.

<sup>192</sup> AO, p. 192.

organiques n'arrivent pas à leur donner la consistance nécessaire. La contraction des synthèses organiques a produit des organes, mais ces organes n'appartiennent pas aux personnes privées. Alors, la terre marque les organes pour les faire appartenir à un organisme, c'est-à-dire, les organisent. C'est le deuxième sens des marques : sélectionner des organes remarquables et assurer des organes déterminés du flux intensif des synthèses passives. Le socius territorial fait le tri :

Notre tort est d'essayer de comprendre la division platonicienne à partir des exigences d'Aristote. Suivant Aristote, il s'agit de diviser un genre en espèces opposées... Mais il est évident que l'objection tombe si la division platonicienne ne se propose nullement de déterminer les espèces d'un genre... Il ne s'agit pas de diviser un genre déterminé en espèces définies, mais de diviser une espèce confuse en lignées pures, ou de sélectionner une lignée pure à partir d'un matériel qui ne l'est pas... [Le point de départ de Platon] est posé comme une matière illogique indifférenciée, un matériau indifférent, un mixte, une multiplicité indéfinie représentant ce qui doit être éliminé pour mettre à jour l'Idée comme lignée pure. La recherche de l'or, voilà le modèle de la division<sup>193</sup>.

Selon cette analyse de Deleuze, Aristote part des genres et des espèces, d'une matière qui est déjà ordonnée « naturellement » et dont l'ordonnement doit être reconstitué. Platon est beaucoup plus proche du chaos de la forme générale que de la différence et des cas fondus dans l'imagination qui caractérisent la synthèse passive<sup>194</sup> : « c'est comme un animal en train d'être dompté, dont les mouvements, dans une dernière crise, témoignent mieux qu'à l'état de liberté d'une nature bientôt perdue »<sup>195</sup>. Le témoin de cet état de liberté, le témoin des machines désirantes, est cette « matière illogique indifférenciée ». Le point de départ de la division platonicienne n'est donc pas « un genre déterminé en espèces définies », mais ce dont dépendent ces genres ainsi déterminés : une espèce confuse (« ce qui doit être éliminé »). C'est le modèle de la recherche de l'or : éliminer la boue pour obtenir ce que l'on cherche. Le chercheur d'or cherche ce métal précieux ; la machine territoriale cherche ses pièces, son « matériau humain ». Le point de départ de la représentation territoriale est aussi de la matière illogique indifférenciée, des « cas », des pièces qui se trouvent fondues dans l'imagination, qui ne sont pas la pure différence mais en sont encore trop proches, qui en témoignent et sont

---

<sup>193</sup> DR, p. 83-84.

<sup>194</sup> Au sujet de la proximité entre la répétition de l'imagination et la forme générale de la différence, et le fait que cette répétition se caractérise par des cas « contractés ou fondus », cf. DR, pp. 97-98.

<sup>195</sup> DR, p. 83.

donc dangereuses. Deleuze et Guattari l'appelleront dans *L'Anti-Œdipe* l' « influx germinal » : ces flux qui restent hors de la machine, les flux qu'elle n'intègre pas, composeront le résidu de l'univers des machines désirantes.

### Mythe et régime de circulation des flux

Mais cela ne suffit pas à la méthode de la division platonicienne. Comment faire la distinction entre les flux qui passent et ceux qui doivent rester bloqués ? Comment empêcher que les divisions se multiplient, que les marques se propagent ? Si cela arrivait, nous tomberions de nouveau dans le chaos originaire. Alors comment faire pour que cela tienne ? Comment distinguer ce que l'on doit marquer ? Il nous manque le principe d'une épreuve ou d'une sélection. En plus, de manière tout aussi nécessaire, il nous faut établir le régime de circulation des flux prélevés, les flux *remarquables* du point de vue de la machine territoriale. Dans *Différence et répétition*, pour la division platonicienne, Deleuze signale le rôle du mythe : « [Notre question est de] savoir comment Platon fait cette différence, grâce à la méthode de la division. Le lecteur, ici, a une vive surprise ; car Platon fait intervenir le mythe »<sup>196</sup>. On n'approfondira pas ici sur les mythes platoniciens et l'analyse que Deleuze en fait<sup>197</sup>. Nous n'approfondirons pas non plus le rôle du mythe dans les sociétés primitives dans *L'Anti-Œdipe*. Seulement, nous soulignerons que le mythe apparaît dans les deux cas, permettant d'expliquer le passage de l'ordre intensif à l'ordre extensif. C'est l'essentiel de notre recherche spécifique.

[L'essentiel est] que l'on passe de l'intensif à l'extensif, c'est-à-dire d'un ordre de signes ambigus à un régime de signes changeants mais déterminés. C'est là que le recours au mythe est indispensable... Robert Jaulin dit très bien : « Le discours mythique a pour thème le passage de l'indifférence à l'inceste à sa prohibition : implicite ou explicite, ce thème est sous-jacent à tous les mythes »<sup>198</sup>

C'est dans le mythe que l'on voit l'articulation entre l'instance intensive et l'ordre extensif. Par exemple, Griaule montre comment dans le cas de la société primitive des Dogons, le mythe raconte le moment déterminé où les liaisons cessent d'être intensives pour

---

<sup>196</sup> DR, p. 85

<sup>197</sup> Pour ce qui est de la belle analyse de Deleuze sur ce point, cf. DR, pp. 86-87.

<sup>198</sup> AO, p. 185 et 188. La citation de Jaulin est extraite de *La Mort sara*, p. 284.

devenir extensives, en « un nouvel modèle de connexion »<sup>199</sup>. Les signes cessent d'être neutres ou ambigus comme dans l'ordre intensif et deviennent déterminés : positifs ou négatifs (ils passent ou ne passent pas : ceci est bien marqué, à même la peau). Il arrive que l'ordre intensif soit celui de la compossibilité absolue : tout se compose avec tout<sup>200</sup>. Mais, dans l'ordre de l'existence, il y a des rapports qui ne composent pas avec les autres, c'est alors le terrain de la *lutte*. Pour survivre, pour persévérer dans l'existence, il faut établir un régime de circulation *déterminé* (dans l'instance primitive, ce régime *efficace* est le fruit du hasard, de la contingence des rencontres). « Dans le système physique en extension, *quelque chose passe* qui est de l'ordre d'un flux d'énergie (+ - ou - +), *quelque chose ne passe pas ou reste bloqué* (++) ou --) »<sup>201</sup>. C'est ici le troisième sens du marquage : faire les marques que le régime de circulation exige, comme les panneaux de signalisation pour la circulation routière, pour préserver ce qui nous a fortuitement permis de survivre. Les flux ainsi marqués deviennent des flux *codifiés* : c'est le régime des alliances. Cette codification est authentifiée dans le mythe, à travers la prohibition de l'inceste.

Tel est le sens de la prohibition de l'inceste conçue comme l'instauration d'un système physique en extension : on doit chercher dans chaque cas ce qui passe du flux d'intensité, ce qui ne passe pas, ce qui fait passer ou empêche de passer<sup>202</sup>.

Voilà donc le sens de la prohibition de l'inceste : sortir de l'ordre intensif. Etablir un critère pour la circulation des flux, un régime de mariages entre des clans différents : des alliances. Alliance, pacte, consentement, *covenant* « by which the parts of this Body Politique were first made, set together, and united »<sup>203</sup> : c'est le miracle du social. Mais aucun Etat n'intervient là pour assembler les pièces : le « corps politique » est ici la puissance de la Terre, sa capacité de détruire tout ce qui n'a pas trouvé un régime de survie suffisamment efficace. Un mâle de cette tribu se marie avec une femelle de l'autre : voilà l'alliance. C'est l'aspect *spatial* de l'ordre extensif. Qui se marie avec qui, avec qui puis-je me marier, quels sont les mariages interdits, quels enfants appartiennent à chaque lignage : voilà ce qui exige des codes. Voilà ce qui exige une machine à coder : la machine territoriale. Codes très complexes dans

---

<sup>199</sup> AO, p. 182.

<sup>200</sup> Cf. SPE, p. 167.

<sup>201</sup> AO, p. 184.

<sup>202</sup> AO, p. 192.

<sup>203</sup> Hobbes, *op. cit.* p. 9.

les sociétés primitives, qui ont donc fait le plaisir des anthropologues et dont la variété est la preuve de la contingence ; dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari essaient d'en faire une sorte de compte rendu, de Levi-Strauss à Leach, de Marcel Mauss à Nietzsche, de Griaule à Adler et Cartry. Ici, tout ce qui nous intéresse est que de tels codes impliquent une régulation des flux. Le sperme ne coule plus partout, les signes ne sont plus neutres. C'est un flux qui a maintenant des circuits spécifiques, à partir de signes positifs ou négatifs. Nous avons une intersection : le sperme ne peut pas couler dans cette direction, il doit couler dans celle-là. Les intersections des flux ainsi ordonnés sont ce qu'on appelle les « personnes » (« les noms, les appellations ne désignent plus des états intensifs, mais des personnes discernables... Les personnes, avec les noms qui les désignent maintenant, ne préexistent pas aux interdits qui les constituent comme telles »<sup>204</sup>). La personne avec laquelle je ne peux pas me marier : ma sœur, ma mère. La personne que je suis, par le fait même de ne pouvoir épouser ma sœur, ma mère : le frère, le fils. Et puis on a le résultat des connexions permises : l'alliance, le *covenant*. Une petite usine à produire des enfants, qui seront l'objet d'une nouvelle alliance, selon les codes établis.

A travers ces points de référence que sont les marques, le travail de la représentation primitive est mené à terme. Une société émerge du chaos intensif. Une unité est possible. Parce que, à n'en pas douter la Terre fait « tenir ensemble », elle est, après tout, « l'unité primitive »<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> AO, p. 188.

<sup>205</sup> AO, p. 164.

CHAPITRE VI  
REPRESENTATION IMPERIALE : LE SOCIUS DESPOTIQUE

Pero yo ya no soy yo

Ni mi casa es ya mi casa.

(FEDERICO GARCÍA LORCA)

Pourquoi avons-nous la nostalgie des Grands Empires ? Chaque fois que nous regrettons la dissolution de l'unité de la conscience ou de la force de l'Etat, c'est sous d'autres noms et sous d'autres masques, que nous vivons faisant un deuil impossible de l'Egyptien, du Mycénien, de l'Etrusque en nous<sup>206</sup>. D'où vient-elle, cette manie de fonder que nous avons, nous, les modernes ? Fonder des Etats, fonder des Nations ? D'où vient cette *exigence* en nous d'un fondement ? Et, plus important encore : d'où vient l'idée que nous nous faisons de ce qu'est un fondement et de ce qu'est une unité ? Nous ne sommes pas encore prêts à répondre, ou à risquer une réponse à cette question. Mais c'est, en tous cas, une exigence *moderne* ou tout du moins occidentale. Fonder ! Retrouver un sol, une terre. Peut-être parce que le capitalisme nous l'enlève sans cesse dans sa folie de déterritorialisation ? Peut-être parce que nous sommes si tristes, si perdus au milieu de cette machine de tristesse ? Pour le moment, je veux souhaiterais seulement éviter toute confusion : le fantôme de l'Etat revient comme exigence d'une fondation, revient comme *Urstaat*. Mais les grands états tels qu'ils ont existé « depuis le Néolithique », n'ont rien à voir avec l'exigence d'une fondation. Leur système de représentation n'a rien à voir avec la garantie de la connaissance, de la vérité et de la certitude. Pour les barbares, ur les terribles hommes blonds, il s'agit, tout simplement, de dominer, de conquérir, et de s'appropriier tout ce qu'ils trouvent sur leur chemin. Si jamais un Etat a pu être fondé, c'est bien parce que les *fondateurs d'Etat* n'avaient pas cette « fondation » pour but.

---

<sup>206</sup> Cf. AO, p. 257.

« *Ils* arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, ils sont là avec la rapidité de l'éclair, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop *autres* pour être même un objet de haine. Leur œuvre consiste à créer instinctivement des formes, à frapper des empreintes, ils sont les artistes les plus involontaires et les plus inconscients qui soient : là où ils apparaissent, en peu de temps il y a quelque chose de neuf, un rouage souverain qui est vivant, où chaque partie, chaque fonction est délimitée et déterminée, où rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa signification par rapport à l'ensemble... » Qui sont-ils ces *ils* arrivant comme la fatalité ? (« une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse sans scrupules tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique... »). Ce sont les *fondateurs d'Etat*<sup>207</sup>.

Les fondateurs d'Etat sont involontaires et inconscients. La forme du socius despotique ne se caractérise pas par une volonté consciente de fonder un Etat, mais par le fait qu'« une horde quelconque de blondes bêtes de proie » crée « quelque chose de neuf » : un rouage souverain. La fondation, la souveraineté, « leur survient comme quelque chose de non calculée, un affreux événement naturel, un bloc de pierre qui tombe et nous écrase et contre lequel on ne peut pas lutter »<sup>208</sup>. Même si la forme d'Etat a existé « de tous temps », elle présuppose conceptuellement la forme du socius primitive, *sur* laquelle elle arrive. De même, une des fonctions de la représentation primitive est de refouler la formation des Etats qui viendront s'approprier ses codes, ses femmes et ses forces productives. Et ceci survient « soudain », « sans cause » et « sans raison ». Il n'y a aucune nécessité qui vienne d'un « manque » du socius primitif : « elle a tout prévu, codant la douleur et la mort – sauf la manière dont *sa propre* mort allait lui venir du dehors »<sup>209</sup>.

### Souvenirs d'un spinoziste

Quelque chose de « nouveau » arrive comme l'éclair. Il y a une rencontre. On n'est plus dans le champ intensif. Dans celui-ci, toutes les coupures et tous les flux conviennent à tous les autres. Les machines désirantes s'accouplent sans que les différences de puissance n'impliquent de relations de dépendance. Le champ intensif a le même régime de

---

<sup>207</sup> AO, pp. 226-227. Les citations appartiennent à *La généalogie de la morale*, II, 17. Cf. Nietzsche, F. *La Généalogie de la morale*, op.cit. pp. 98-99.

<sup>208</sup> Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*, II, § 14, op.cit. p. 94.

<sup>209</sup> AO, p. 226.

fonctionnement que les essences chez Spinoza. Les machines y sont « moléculaires » (c'est-à-dire, « à régime intensif »). Les essences sont, après tout des « degrés d'intensité physique » ... »<sup>210</sup>

Si nous considérons les essences des modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collection actuellement infinie, un système d'implications mutuelles où chaque essence convient avec toutes les autres, et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune<sup>211</sup>

Le passage du régime intensif au régime extensif correspond au passage de l'essence à l'existence. Le système de représentation territoriale, les mécanismes de refoulement-répression de la production désirante en sont la cause : c'est la naissance. Tout a changé. Le régime extensif n'est pas caractérisé par des machines moléculaires ou désirantes, mais par des machines molaires ou *corps* : corps sociaux, humains, animaux, naturels. Chaque corps est un ensemble de parties extensives, dans un rapport spécifique de mouvement et de lenteur, qui lutte pour se conserver dans l'existence. Les modes existants ne conviennent pas nécessairement les uns aux autres. Chaque mode existant peut induire les parties de l'autre à entrer sous un nouveau rapport. Tout est lutte de puissances<sup>212</sup>. Le plus puissant l'emporte : c'est son droit de nature<sup>213</sup>. La machine territoriale a son « rapport caractéristique », elle *dure* et elle tend à persévérer dans l'existence sous le rapport caractéristique, de même que les modes finis pour Spinoza<sup>214</sup>. Elle a *tout prévu* : la machine territoriale a, certes, du *conatus*. Sauf la mort qui vient du dehors : une rencontre avec un autre mode fini existant, avec son rapport caractéristique à *lui*. Le rapport « socius territorial » avec ses codes, ses alliances et ses filiations caractéristiques, rencontre le rapport « bête blonde » qui vient du dehors.

Supposons deux corps composés ; chacun possède, sous un certain rapport, une infinité de corps simples ou de parties. Quand ils se rencontrent, il peut arriver que les deux rapports soient directement composables. Alors les parties de l'un s'ajustent aux parties de l'autre, sous un troisième rapport composé des deux précédents... Ce processus est celui de toute naissance ou de toute formation, c'est-à-dire, de

---

<sup>210</sup> SPP, p. 100.

<sup>211</sup> SPE, p. 167. « [Les essences] conviennent toutes les unes avec les autres à l'infini, parce que toutes sont comprises dans la productions de chacune, mais chacune correspond à un degré déterminé de puissance distinct de tous les autres », SPP, p. 100.

<sup>212</sup> Cf. SPP, p. 137.

<sup>213</sup> Cf. SPP, p. 140.

<sup>214</sup> Cf. SPP, p. 102.

tout passage à l'existence... Mais il peut arriver que les deux rapports ne soient pas directement composables. Les corps qui se rencontrent, ou bien sont indifférents l'un à l'autre ; ou bien l'un, sous son rapport, décompose le rapport de l'autre, donc détruit l'autre corps. Il en est ainsi d'un toxique ou d'un poison, qui détruit l'homme en décomposant le sang<sup>215</sup>

Nous avons donc la rencontre de deux *corps* (le corps du socius primitif, le corps de la « bête blonde »). La volonté du corps de la Terre, son *conatus*, est de maintenir la pleine validité de ses codes. La « bête blonde » veut conquérir, dominer, imposer son rapport à elle. Elle veut décomposer le rapport « Terre », lui imposer son rapport, brûler, violer les femmes, s'approprier les richesses, etc. Nous sommes, apparemment, dans le deuxième cas considéré par Deleuze : ils ne sont pas directement composables. Dans ce cas, le plus puissant l'emporte : les codes territoriaux sont détruits, la « race de conquérants, de maîtres » impose ses propres rapports.

Mais il n'en est pas ainsi. Corps de la Terre et « bête blonde » sont des corps directement composables. Les parties de l'un s'ajustent aux parties de l'autre. Leur rencontre nous donnera alors un « troisième rapport » composé des deux précédents. Quelque chose de nouveau par rapport au socius primitif, son système de représentation et sa façon de s'approprier les forces productives et de refouler la production désirante. Mais quelque chose de nouveau aussi s'instaure par rapport aux « blondes bêtes ». Le guerrier n'est plus le nomade qui traverse les hauts plateaux déserts, mais il devient le Despote, le nouveau corps plein d'une nouvelle machine. *Yo ya no soy yo*, lui n'est déjà plus lui-même mais il est devenu l'engrenage principal d'une machine terrible. Un bloc de pierre lui est tombé sur la tête, l'écrase et il ne peut pas lutter contre. Une fois que la « bête blonde » a rencontré le corps de la Terre une nouvelle forme de socius se forme : c'est le second composant de la triade des corps sociaux : le socius despotique barbare. Il n'y a ici aucune intention critique: il s'agit seulement de comprendre comment fonctionne ce socius, quelle est la spécificité de son fonctionnement, le milieu dans lequel il plonge, pour mieux comprendre, dans la partie suivante, la spécificité du socius qui plonge dans notre milieu présent : le capitalisme.

---

<sup>215</sup> SPE, p. 192.

## Une belle unité organique

Pierre Clastres publie en 1974 un livre fort influencé par *L'Anti-Œdipe*. Avec un matériau anthropologique très abondant, il émet des thèses fortes du livre de Deleuze et Guattari : les sociétés primitives ne manquent de rien, elles ont leur propre fonctionnement qui n'a aucun besoin d'Etat, de chef ou d'unification dans l'Un. Plus encore : les sauvages nous montrent leur effort permanent pour empêcher les chefs d'être des chefs, leur refus de l'unification, leur travail de conjuration de l'Un.

Les sociétés primitives sont des sociétés sans Etat : ce jugement de fait, en lui-même exact, dissimule en vérité une opinion, un jugement de valeur... Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont *privées* de quelque chose – l'Etat – qui leur est, comme à toute autre société – la nôtre par exemple – nécessaire. Ces sociétés sont donc *incomplètes*. Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés – elles ne sont pas *policées* –, elles subsistent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un *manque* – manque d'Etat – qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler... Inachèvement, incomplétude, manque : ce n'est certes point de ce côté-là que se révèle la nature des sociétés primitives. Elle s'impose bien plus comme positivité, comme maîtrise du milieu naturel et maîtrise du projet social, comme volonté libre de ne laisser glisser hors de son être rien de ce qui pourrait l'altérer, le corrompre et le dissoudre<sup>216</sup>.

Si ces sociétés non seulement n'ont pas besoin de l'Etat, mais en plus le conjurent, toute théorie « contractuelle » de constitution de l'Etat est d'emblée exclue. Il n'y a pas de contrat<sup>217</sup>. Les sociétés *sans Etat*, ne sont pas dans un état de guerre perpétuel contrairement à ce que voulait Hobbes. La machine sauvage, nous l'avons déjà vu, fonctionne avec une pleine positivité. La vie des hommes n'est ni courte, ni solitaire, ni pauvre, ni désagréable. Certes, l'état de nature hobbesien est une abstraction pour comprendre le *common-wealth* déjà institué. Mais la recherche anthropologique du XXe siècle nous donne des éléments pour douter de la possibilité d'un contrat social tel que l'envisageait Hobbes ou même Locke.

It is the real Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right to Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that you give up you Right*

---

<sup>216</sup> Clastres, P. *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974, pp. 161, 169.

<sup>217</sup> Cf. Nietzsche, *ibid.* « Cette nouvelle alliance est tout autre chose qu'un traité, un contrat », AO, p. 231.

to him, and Authorise all his Actions in like manner. This done, the Multitude so united in one Person, is called a COMMON-WEALTH, in latin CIVITAS<sup>218</sup>.

Nous avons déjà vu que les sociétés primitives arrivent sans contrat, puisque les hommes, les individus isolés qui pourraient convenir d'un tel contrat supposent le corps de la Terre (les individus isolés ne sont que de plates fictions, des Robinsonnades<sup>219</sup>). Mais, une fois formée la société primitive, pourquoi les hommes renonceraient-ils à leur droit de se gouverner eux-mêmes ? *Le socius territorial fonctionne*. Il ne manque de rien. Il n'y a rien qui puisse pousser les hommes à passer à une société plus « civilisée ». Le socius despotique n'arrive pas par une abdication volontaire des droits ; il s'impose par la force. La horde laisse tomber ses griffes sur la population, et aucune volonté, aucune raison ne contribue. C'est le triomphe de la force, de la puissance vivante ; c'est la subsumption de toutes les parties à son unité éminente. Le Despote n'est donc pas un représentant qui agirait en représentation des vrais titulaires du Droit. Il sera le représentant dans la mesure où, dans la nouvelle organisation sociale, il sera chargé de la tâche de refouler les flux de désir qui signifieraient la mort pour le nouveau corps lui aussi.

La machine sociale territoriale fonctionne bien à travers une codification complexe des alliances latérales et des lignes filiales qui en découlent : « lorsque l'on considère l'ensemble de la représentation territoriale, on est frappé de constater la complexité des réseaux dont elle couvre le socius »<sup>220</sup>. Tout cela se trouve bouleversé dans un nouveau destin, avec la machine despotique et la représentation impériale<sup>221</sup>. Le pouvoir souverain ne se propose pas d'établir une division où ce qui « reste » tombe inévitablement du côté de la production désirante et se perd. Maintenant « chaque partie, chaque fonction est délimitée et déterminée », maintenant, « rien ne trouve place qui n'ait d'abord sa signification par rapport à l'ensemble »<sup>222</sup>. La belle unité organique est arrivée. La beauté des grands empires, ce que Marx appelait, « le mode de production asiatique », repose sur cette harmonie *classique*. Avec

---

<sup>218</sup> Hobbes, *op.cit.* p. 120.

<sup>219</sup> Cf. *supra* chapitre III.

<sup>220</sup> AO, p. 242.

<sup>221</sup> Nous essayons ici de comprendre la description faite par Deleuze et Guattari du socius despotique, nécessaire à la compréhension du socius capitaliste. Il est évident que cette construction ne se correspond pas à celle que fait par exemple Montesquieu des gouvernements despotiques.

<sup>222</sup> AO, p. 226.

le surgissement de la nouvelle machine, le régime va changer, va se simplifier : maintenant, l'alliance se fait de façon directe avec le Despote.

La « mégamachine » d'Etat, pyramide fonctionnelle qui a le despote au sommet, moteur immobile, l'appareil bureaucratique comme surface latérale et organe de transmission, les villageois à la base comme pièces travailleuses<sup>223</sup>

D'accord, donc. Tout a changé : maintenant, le rapport entre les éléments de l'ensemble n'est pas direct, mais doit passer par l'alliance avec le Despote. L'alliance se fait de façon *directe* avec le Despote et non pas de façon latérale avec les autres membres de la tribu. Il y a un chef. Ce que les sauvages refoulaient a eu lieu : le détachement d'un membre qui saute hors des connexions d'alliance codifiées. Pour les sauvages, il est clair qu'il *n'est pas des nôtres*. En principe, parce qu'il vient du dehors, parce qu'il a une puissance supérieure. Mais il pourrait bien finir par être intégré au socius, les codes pourraient bien finir par s'inscrire sur sa peau comme à la fin de la nouvelle de Kafka *La Colonie pénitentiaire*. Cependant, dès son arrivée, le Despote monte sur les codes primitifs : il prend la mère et la sœur, il concrétise l'inceste, il saute hors de la chaîne. Ainsi, il *surcode* les codes primitifs. Très bien. C'est le fonctionnement du nouveau socius. Mais, qu'est-ce que cela peut bien avoir à voir avec l'arrivée des « bêtes blondes » ? Il y a un déplacement dans la présentation que Deleuze et Guattari font du socius barbare. D'abord, *ils* arrivent comme la destinée. Après, le Despote (*il*) concentre le pouvoir au sommet. Qu'il s'agisse d'une personne ou d'un groupe, d'une personne matérielle ou d'un empire spirituel, il n'y a pas de réelle différence : il y a bien eu un *devenir*.

La représentation despotique ne signifie pas qu'il y ait un contrat par le biais duquel les sauvages cèdent leur droit à un représentant, mais cela ne veut pas dire non plus que les bêtes blondes aient imposé leurs rapports aux villageois. La rencontre des deux corps donne lieu à un corps nouveau, pyramidal, dont les tribus deviennent la base, les « briques », et où les conquérants deviennent ou bien le Despote (le sommet) ou bien une partie de la chaîne de commande qui assure l'obéissance de la base : « les nouveaux pervers qui propagent l'invention du despote » :

---

<sup>223</sup> AO, p. 230.

Répendent sa gloire et imposent son pouvoir dans les villes qu'ils fondent ou qu'ils conquièrent. Partout où passent un despote et son armée, des docteurs, des prêtres, des scribes, des fonctionnaires font partie du cortège... Toujours nous retrouvons la figure de ce paranoïaque et ses pervers, le conquérant et ses troupes d'élite, le despote et ses bureaucrates, le saint homme et ses disciples, l'anachorète et ses moines, le Christ et son saint Paul <sup>224</sup>.

Dans un livre récent, l'Américaine Ellen Meiksins Wood soutient la même description des Grands Empires. Même dans une recherche tout à fait indépendante de l'influence de Deleuze, elle aussi offre une même caractérisation de la structure pyramidale, avec un sommet et une chaîne de commande pour exercer un contrôle aussi strict que possible sur les bases qui lui fournissent le support matériel.

The Chinese imperial state reproduced, on a large scale, a pattern of state-formations that was probably more the rule than the exception in 'high' civilizations of the non-capitalist world: a bureaucratic hierarchy descending from a monarch to administrative districts governed by royal functionaries and fiscal officials, who extracted surplus labour from subject villages of peasant producers for redistribution up the hierarchical chain. Something like this pattern is visible in many of the most highly organized civilizations, from the relatively small and modest states of Bronze Age Greece to the more elaborate and powerful New Kingdom of Egypt, and even, much further afield, the vast empire of the Incas. The material base of imperial China was the peasantry, which was directly taxed by the state both to sustain its administrative functions and to line the pockets of its officeholders. The imperial state often took measures to block the development of powerful landed classes, even prohibiting the ownership of land by mandarins in the provinces they governed<sup>225</sup>

Tous les traits du socius despotique tel que le présentent Deleuze et Guattari y sont présents : l'administration centralisée, une forte bureaucratie, la répression de tout essai de toute tentative de propriété privée, le maintien d'une forte base de villageois dont l'empire extrait la plus-value. Est-ce le Despote le souverain de cette forme de socius ? Impose-t'il sa loi au peuple ? L'arrivée des « bêtes blondes » serait-elle une conquête des tribus primitives par les nomades ? Pas du tout. La puissance de la « race de conquérants » reste fixée dans le nouveau socius. Une fois la pyramide formée, le Despote, loin d'imposer sa loi, se trouve ligoté par le socius et par des lois qui lui sont étrangères : « Les prescriptions et interdits qui

---

<sup>224</sup> AO, p. 229.

<sup>225</sup> Meiksins Wood, E. *Empire of capital*, New York, Verso, 2003, p. 27.

le rendent souvent presque incapable d'agir »<sup>226</sup>. C'est bien le socius qui a horreur des flux codifiés et doit tout contrôler, non pas la bête blonde qui aimait chevaucher, se lancer en haute mer. Le souverain n'est donc pas, selon la terminologie hobbesienne *auteur* : il n'agit pas en son nom propre. Il est *acteur*, représentant. Mais non pas représentant de la multitude d'hommes, mais le représentant du désir. C'est en tant que représentant du désir que le despote sera capable d'attirer le désir des masses : « Tous les flux convergent vers un tel homme... Le désir n'ose plus désirer, devenu désir du désir, désir du désir du despote? »<sup>227</sup>.

Il ne faut pas croire que la formation despotique ainsi constituée détruise les codes primitifs : le triangle qui formait la représentation territoriale subsiste comme base de la pyramide qui a comme sommet le despote, l'« éminente unité du despote »<sup>228</sup>. L'Etat impérial : « a sa perfection du coup parce qu'il fonctionne sur la base des communautés rurales dispersées, comme des machines préexistantes autonomes ou semi-autonomes du point de vue de la production »<sup>229</sup>. Mais la puissance en est tant accrue, qu'il lui est maintenant possible d'organiser de grands travaux qu'il était impossible d'envisager pour le socius territorial. Il est évident (et explicite) que Deleuze et Guattari travaillent sur le modèle de ce que Marx appelait le *mode de production asiatique* et qui, au moment de la publication de *L'Anti-Œdipe* faisait objet de fortes controverses au sein du marxisme européen et latino-américain, après avoir été « rayé du vocabulaire marxiste [soviétique] en 1938 »<sup>230</sup> :

[La forme asiatique] se fonde sur la propriété communautaire ou tribale. Mais l'ensemble des petites unités sont dominées par une unité supérieure qui s'approprie le surtravail de leur membres. Les conditions collectives du travail communautaire apparaissent aux hommes sous la forme mystifiée d'un Dieu ou d'une personne, incarnation de cette unité supérieure. Tribut, corvée sont dédiés à cette représentation qui contrôle l'irrigation et les moyens de communication<sup>231</sup>.

---

<sup>226</sup> AO, p. 230.

<sup>227</sup> AO, p. 237, 244.

<sup>228</sup> AO, p. 243.

<sup>229</sup> AO, p. 234.

<sup>230</sup> Abeles, M. Entrée « Mode de production asiatique » in Benussan, G et Labica G *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 751. Au sujet de la question générale de la production asiatique, cf. Godelier, Marx, Engels, *El modo de producción asiático*, Eudacor, Córdoba, 1966 ; Bartra, R. *El modo de producción asiático*, México, Nueva Era, 1969; Hinders, B. et Hirst, P. *Los modos de producción precapitalistas*, trad. M. Galmarini, Barcelona, Península, 1979.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 749.

Une fois qu'a eu lieu la rencontre (l'histoire est l'histoire du hasard et non pas de la nécessité), une fois le nouveau socius formé, la différence de puissance sera encore plus grande entre lui et le socius primitif que l'était celle existante entre celui-ci et les guerriers nomades. Au fur et à mesure de l'extension de l'empire, la machine despotique trouvera de nouveaux villages sauvages qu'elle incorporera comme des briques à la grande muraille qu'ils constituent. L'Etat se forme d'un seul coup à la première rencontre, mais sa puissance augmente dans la mesure où s'accroissent les flux de désir capturés (les forces productives incorporées). Nous sommes à présent dans le deuxième cas de rencontre envisagé par la citation précédente de Spinoza : l'un, sous son rapport, décompose le rapport de l'autre, et donc détruit le rapport que le caractérisait. Les codes subsistent, mais le système de représentation a changé de manière essentielle : *Yo ya no soy yo*.

La représentation despotique à la forme d'une belle pyramide, avec le despote au sommet. A l'étage du dessous, les codes primitifs continuent à fonctionner, avec leurs réseaux complexes qui établissent les connexions autorisées entre les mots, les signes, les personnes, les organes. Sur chaque côté de la pyramide, le désir coule, sans jamais s'échapper, huile de la chaîne de commandement. L'unité est garantie par un élément transcendant, hors-chaîne. Chaque fois que l'on retrouve cette « structure » (l'organisation des éléments de base garantie par un élément transcendant), nous sommes en face d'une formation barbare. Il peut s'agir d'un empire temporel ou spirituel ; il peut s'agir du despote régnant, ou des empereurs « longtemps défunts qui montent au trône » ; le despote peut être une douce créature ou un fauve déchaîné ; la place du despote peut aussi être occupée par une instance structurale : le « signe de signe », le « signe despotique », le « signifiant »<sup>232</sup>. L'organisation reste néanmoins toujours définie « par une transcendance, même quand on la considère comme absence ou place vide, opérant les pliages, les rabattement et subordinations nécessaires »<sup>233</sup>. En tous cas, grâce au rouage souverain, « chaque partie, chaque fonction, est délimitée et déterminée »<sup>234</sup>. L'objet transcendant *garantit* l'unité du socius. « Surcoder », ne veut pas dire autre chose : effectuer cette garantie, cette assurance<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> Cf. AO, p. 244.

<sup>233</sup> AO, p. 245.

<sup>234</sup> AO, 226.

<sup>235</sup> Je reconnais que le socius despotique est insuffisamment traité ici. Il faudrait le développer davantage en détail. Mais ce concept ne fait pas en lui-même l'objet de ce travail. Nous nous bornons à en présenter les caractéristiques fondamentales, nécessaires pour comprendre la spécificité du socius capitaliste.

Cette garantie, cette détermination, cette surcodification, est ce qui restera comme fond nostalgique dans la tradition de la philosophie moderne. Si Heidegger a raison, si Descartes a réellement essayé de la trouver dans le *cogito*, dans la conscience du sujet humain, c'est seulement une récupération, une « répétition » de cette instance originelle, de ce phantasme original, cette *Urphantasie*, l'Urstaat. C'est le travail de deuil incomplet de la modernité, la « mélancolie » qui renferme une des clés de notre servitude actuelle : notre codification privée, *intérieure*, nous rend inoffensifs pour la machine capitaliste. C'est en ce sens que nous critiquons le concept de *Temps modernes* construit par Heidegger<sup>236</sup>. Mais nous allons trop vite.

### La quadruple racine de la souveraineté

Arrêtons-nous un moment pour contempler le résultat de la rencontre du socius territorial et des hordes barbares : le socius despotique, la « pyramide fonctionnelle qui a le despote au sommet », telle les pyramides d'Égypte, nous présente un paysage de rêve : le bel organisme harmonieux qui, même dans sa violence, paraît nous protéger de la folie des différences de la production désirante :

La différence ne peut-elle devenir un organisme harmonieux, et rapporter la détermination à d'autres déterminations dans une forme, c'est-à-dire dans l'élément cohérent d'une représentation organique ? ... Comme concept de réflexion, la différence témoigne de sa pleine soumission à toutes les exigences de la représentation, qui devient précisément par elle « représentation organique ». Dans le concept de réflexion, en effet, la différence médiatrice et médiatisée se soumet de plein droit à l'*identité* du concept, à l'*opposition* des prédicats, à l'*analogie* du jugement, à la *ressemblance* de la perception. On retrouve ici le caractère nécessairement quadripartite de la représentation<sup>237</sup>.

On retrouve ainsi, dans la représentation despotique, le modèle politique, donc effectif et conditionnant, de la représentation qui avait été appelée, dans *Différence et répétition*, « représentation organique ». « L'heureux moment », qui était grec dans l'œuvre de 1968, est devenu égyptien. « Vous autres, Grecs, vous ne serez jamais que des enfants ! »<sup>238</sup>. La question de *Différence et répétition* (« Comment inscrire les différences dans le concept en

---

<sup>236</sup> Cf. *supra* Introduction §§ « Ce que les clercs appellent 'le monde' » et « Critique de la critique ».

<sup>237</sup> DR, pp. 44, 52.

<sup>238</sup> Platon, *Timée*, cité dans AO p. 258.

général ? »), est maintenant affaire du socius. Avant l'Être, il y a la politique : voilà ce que Félix a enseigné à Deleuze<sup>239</sup>, voilà ce que *L'Anti-Œdipe* ajoute à *Différence et répétition*. La forme d'expression du Signifiant dépend d'une forme de contenu qui la précède historiquement et conceptuellement. Mais le modèle est le même. Le socius despotique remplit les quatre exigences de la représentation organique.

1) *Identité dans le concept* : Il peut bien y avoir des conflits dans l'Empire. Les bureaucrates peuvent bien ne pas être d'accord entre eux. Les nouveaux villages sauvages qui s'incorporent à l'Empire peuvent bien présenter des résistances, faire des efforts pour refouler l'envahisseur. Mais ces contrariétés ne permettent jamais que les éléments entrent dans un nouveau rapport qui pourrait impliquer un risque pour le socius. Il y a bien des castes mais celles-ci sont définies par rapport au souverain (Qui peut toucher son corps ?<sup>240</sup>). De même que chez Aristote la différence spécifique ne faisait qu'inscrire ces différences sous un même concept qui ne faisait que se déterminer en genres et espèces<sup>241</sup>, les contrariétés au sein de la société barbare continuent à être accrochées au corps du despote, inscrites dans l'ordre des castes : « Les castes sont inséparables du surcodage »<sup>242</sup>. Dans la représentation despotique, le problème ne se présente pas « entre les pièces », mais à partir de la possibilité qu'une de ces pièces, un de ces organes, se dérobe au corps du despote : « Un œil au regard trop fixe, une bouche au sourire trop rare »<sup>243</sup>. De même, dans la représentation organique, le problème n'est jamais la contrariété entre les espèces (par exemple dans la classification biologique) mais la rencontre éventuelle d'une différence qui n'entre pas dans la classification, qui se dérobe au corps de la connaissance biologique qu'Aristote essaie de constituer<sup>244</sup>. Les différences biologiques ne font qu'exprimer la perfection organique de la nature, les différences sociales, la perfection et la puissance du socius. Ces différences ne font que déterminer la division des tâches dans les grands travaux, et garantissent ainsi que les diverses composantes (de simples organes au fonctionnement lui-même garanti sous le regard du Despote, ou au sein de son corps) se règlent aussi sur le fonctionnement du socius.

---

<sup>239</sup> « Comme dit Félix, avant l'Être il y a la politique », D, p. 24.

<sup>240</sup> Cf. AO, p. 236.

<sup>241</sup> Cf. DR, p. 48.

<sup>242</sup> AO, p. 236.

<sup>243</sup> AO, p. 249.

<sup>244</sup> Cf. DR, p. 48.

2) *L'opposition des prédicats*. De même que les contrariétés sont donc ramenées à l'identité sous un même concept, les différents codes primitifs sont rangés en castes au sein de la représentation despotique. Du point de vue du *concept*, du point de vue du sommet de la pyramide, aucune différence n'est réelle, mais plutôt fonctionnelle. Mais du point de vue de la base, il y a bien des résistances, des conflits réels qui éclatent dans le corps social. Qu'est-ce que le *socius* fait donc de ces différences ? « Seule la contrariété représente la puissance d'un sujet de recevoir des opposés tout en restant substantiellement le même »<sup>245</sup>. Les différences sont des différences de prédication, sont des différences entre les signifiés qui, en tant que tels, renvoient au signifiant et renforcent sa puissance. Le corps du despote est encore plus beau, encore plus parfait, dans la mesure où il peut accueillir des oppositions dans le champ de son Empire.

3) *Analogie dans le jugement*. Être ou ne pas être capable de *toucher* le corps du despote, et même être accroché à lui... Même si le Despote est dans l'arrière-plan de la division de castes et territoires, même s'il est sans doute le principe d'organisation derrière les grands travaux, l'exigence d'organisation de la société despotique l'empêche de fonctionner comme un concept qui emporterait la totalité des organes vers l'identité. L'identité du corps organisé exige la diversité des fonctions et la division du travail. Leur fonctionnement est distributif : « Conforme aux desseins collectifs de cette même unité (grands travaux, extorsion de la plus-value, tribut, esclavage généralisé) »<sup>246</sup>. Le Despote ne se comporte jamais comme un *genre commun* pour la totalité des organes qui lui sont accrochés ; sa transcendance l'empêche d'être un concept empirique. Certes on peut le toucher, mais il est toujours au-delà, toujours transcendant. Des docteurs, des prêtres, des scribes, des fonctionnaires... Ce sont eux qui se comportent comme des facteurs communs aux diverses espèces, ce sont eux qui garantissent la médiation, l'identité *intérieure* de chaque partie du corps social.

La pluralité des parties du règne ne tombe jamais dans la simple diversité ou l'altérité, mais trouve son unité conforme aux desseins collectifs. « Un concept identique ou commun subsiste encore, bien que d'une façon très spéciale »<sup>247</sup> : le Despote. Le Despote remplit dans l'analyse de *L'Anti-Œdipe* la même fonction que l'Être équivoque chez Aristote dans celui de *Différence et répétition* : en effet, ce n'est plus un concept qui assure l'identité des parties,

---

<sup>245</sup> DR, p. 46.

<sup>246</sup> AO, p. 235.

<sup>247</sup> DR, p. 49.

mais qui est *distributif et hiérarchique*<sup>248</sup>. Le rapport du Despote par rapport aux sphères de la société est équivoque, il s'agit d'une analogie. Le processus de *surcodification* serait impossible autrement. Si le Despote travaillait comme un concept identique qui aplanirait les différences, les codes primitifs ne subsisteraient pas. Il n'y aurait pas surcodification mais destruction des codes et subsumption réelle des parties sous une nouvelle unité, indifférenciée : l'Empire serait « l'animal indéterminé dans lequel tout se dissout »<sup>249</sup>. Mais aucune machine sociale ne fonctionne par indifférenciation, elles sont par essence différentielles et différenciantes. Il s'agit bien d'une unité : « l'Etat est l'unité supérieure transcendante intégrant des sous-ensembles relativement isolés, fonctionnant séparément, auxquels il assigne un développement en briques et un travail de construction par fragments »<sup>250</sup>. Pour assurer cette unité, il faut donc qu'un objet se détache, que le sommet de la pyramide soit *transcendant* par rapport aux éléments dont il garantit l'unité: le Despote n'est pas des nôtres, il a une nouvelle alliance et une filiation directe avec le dieu. Son rapport avec le *reste* ne peut donc être qu'équivoque : en effet les sous-ensembles, les territorialités fragmentées, mais aussi les bureaucrates, les médiateurs, *ne sont pas* en rapport direct avec le dieu. Deleuze et Guattari ne l'explicitent jamais, mais le rapport existant entre les alliances latérales et les filiations étendues d'une part et l'alliance directe et la filiation directe d'autre part ne peut être qu'équivoque<sup>251</sup>.

Il s'agit bien d'une unité, mais d'une unité qui sera distributive et hiérarchique : le Despote, comme l'Etre, a un sens commun, *distributivement*, et un sens premier *hiérarchiquement*. Et le problème se pose dans les mêmes termes : comment assurer cette distribution ? Quelle est l'instance qui serait « capable de proportionner le concept aux termes et aux sujets dont on l'affirme »<sup>252</sup> ? La réponse est aussi la même : c'est le jugement. « Car le jugement a précisément deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le *partage* du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la *mesure* des sujets »<sup>253</sup>. Le système du jugement, avant d'être une image de la pensée, avant d'être

---

<sup>248</sup> Cf. DR, p. 49.

<sup>249</sup> DR, p. 43.

<sup>250</sup> AO, p. 235.

<sup>251</sup> Le concept « équivoque » n'est pas employé dans *L'Anti-Œdipe*, mais il y est néanmoins présent. Cf. AO, p. 229.

<sup>252</sup> DR, p. 50.

<sup>253</sup> DR, p. 50.

l'assujettissement mental et intérieur des sujets « modernes », est bien l'assujettissement réel et objectif des « sujets » dans les Empires. Avant l'être, il y a la politique : la loi, avant d'être morale, est impériale. Elle relève du fait que « pour la première fois on a retiré à la vie et à la terre quelque chose qui va permettre de *juger* la vie et de survoler la terre »<sup>254</sup>.

Que peut bien vouloir dire l'« analogie du jugement » d'un point de vue ontologique ? Que veut dire Deleuze lorsqu'il affirme que l'identité générique relève d'un rapport du genre à l'Être *équivoque* ? Cela veut dire que, chez Aristote, les genres, comme « ultimes concepts déterminables (catégories) » ne sont pas soumis à la condition de « concept identique » ou de « genre commun ». L'Être n'agit pas par rapport aux catégories de la même manière que les genres n'agissent pas par rapport aux espèces ; l'Être lui-même n'est pas un *genre*, parce que sinon on ne pourrait pas dire que les genres *sont*. Alors, tous les genres ne sont pas *identiques* pour un être *univoque*, mais ils sont *divers* pour un être *équivoque*. L'Être n'est pas le même dans tous les genres, sauf s'il agit par distribution et par hiérarchisation. Le système du jugement sera la manière de garantir la *justice* d'un tel partage inégal. L'analogie est un raisonnement qui préserve l'identité du concept Être, sans le transformer en une identité du partagé et, surtout, sans permettre le libre jeu des différences du partagé. L'analogie préserve la transcendance de l'Être en même temps que la mesure de ce partage se trouve assurée, garantie, domptée, sous un modèle lui-même *analogue* à l'identité<sup>255</sup>.

Il n'est absolument pas nécessaire de forcer les textes de *L'Anti-Œdipe* pour retrouver le modèle de l'analogie dans le régime du socius despotique. Le Despote se situe comme une instance transcendante qui doit être préservée pour conserver sa place au sommet de la pyramide. Cette place ne peut pas être brouillée par les codes primitifs. Mais son influence doit rester déterminante dans le partage des fonctions sociales. Ce n'est qu'ainsi que cette instance transcendante peut parvenir à fonctionner comme corps *de la société*. Il faut donc un système qui garantisse le partage selon le modèle imposé par l'appareil d'État aux codes, un système qui « tantôt l'organise [la cruauté des sociétés primitives], tantôt la tolère ou la limite, pour la faire servir à ses fins et la subsumer sous l'unité supérieure et surimposée d'une loi plus terrible »<sup>256</sup>. C'est par le biais de la loi que le système « régit des parties non totalisables

---

<sup>254</sup> AO, p. 229, c'est moi qui souligne.

<sup>255</sup> Cf. DR, pp. 49-50.

<sup>256</sup> AO, p. 251.

et non totalisées, les cloisonnant »<sup>257</sup>. La loi n'a rien à voir dans son origine avec une règle objective et impersonnelle, avec une garantie contre le despotisme et l'arbitraire ; au contraire, elle est le moyen par lequel le Despote exerce effectivement le partage des territoires, des clans et des fonctions sociales.

4) *Ressemblance de la perception*. « Il faut maintenant que la passivité devienne la vertu des sujets accrochés sur le corps despotique... Il faut 'qu'une prodigieuse quantité de liberté ait disparu du monde' »<sup>258</sup>. Il est tout de même étonnant de voir combien les sujets deviennent passifs, combien la liberté disparaît dans l'Etat despotique. Parce que, dans le même temps, lorsque nous lisons les pages de *L'Anti-Ceipe* dédiés au socius barbare, nous avons l'impression que tout reste identique pour les anciennes communautés, ou presque : les codes continuent en effet à fonctionner. Certes, il faut accepter le Despote comme « déflorateur sacré », il faut tolérer qu'il s'approprie la surproduction, certes il faut participer aux grands travaux (ce qui, bien souvent, signifie la mort par épuisement)... Mais, trouve-t-on là une « prodigieuse quantité de liberté » ? Est-ce bien là « une terreur sans précédent, par rapport à laquelle l'ancien système de la cruauté, les formes du dressage et du châtiment primitifs ne sont rien »<sup>259</sup> ? Je pense plutôt que la clé de la terreur doit se chercher dans le système même de représentation, dans les nouvelles conditions elles-mêmes. « Les blocs subsistent, mais sont devenus des briques »<sup>260</sup>. En tant que « brique », chaque communauté perd toute particularité, chaque communauté *ressemble* à n'importe quelle autre. On entre alors dans l'ordre de la *ressemblance* qui se définit par « l'échange ou substitution de particuliers » : n'importe quelle tribu peut être remplacée par n'importe quelle autre lui ressemblant, elles sont équivalentes, elles peuvent être échangées. Il ne faut pourtant pas croire que cet échange donne lieu à une « liberté » : l'ordre des échanges est fixé par l'Etat. L'argent, par exemple, le représente : cette façon de transformer le régime de dettes *finies* qui caractérisait le socius primitif en une dette *infinie* qui représente la soumission des hommes primitifs au nouveau régime. La *ressemblance*, qui rend tout équivalent dans le système de représentation organique, ne fait que garantir la subordination de ceux qui se ressemblent au représentant -et à son unité-.

---

<sup>257</sup> AO, p. 251.

<sup>258</sup> AO, p. 252.

<sup>259</sup> AO, p. 227.

<sup>260</sup> AO, p. 232.

## CHAPITRE VII

### LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT

Et donc voilà, apparemment nous sommes prêts à passer maintenant à l'analyse de la troisième forme du socius présentée dans *L'Anti-Œdipe*, le troisième composant de la triade des corps sociaux : le capitalisme. Finalement nous nous sentons prêts à aborder *notre* forme de socius, notre transcendantal, les conditions de l'expérience possible de notre siècle, de notre temps, de notre vie. Nous nous en doutons déjà : la caractéristique du capitalisme comme forme du socius sera une *forme d'unité* à partir d'un système de représentation propre. C'est ce que Deleuze appelle dans *Différence et répétition* la « représentation orgique », la représentation infinie telle que l'a conçue Leibniz. Certes pour Leibniz il s'agit d'une forme d'expression... Mais celle-ci relève d'une forme de contenu entrée dans l'existence à partir d'une rencontre spécifique dans le monde du XV<sup>e</sup> siècle. Oui, il semble que nous soyons prêts. Mais ce n'est pas le cas. Si l'on veut vraiment comprendre la spécificité du capitalisme, si l'on veut écarter certains malentendus générés par la philosophie politique de Deleuze, si l'on veut établir avec netteté la place occupée par l'œuvre de Deleuze dans la philosophie politique moderne, il nous faut encore analyser deux autres concepts, que Deleuze et Guattari ont introduits en 1980, avec l'apparition de *Mille Plateaux* : les concepts de « machine de guerre » et d'« appareil d'Etat ».

Pour synthétiser nous avons l'impression que Deleuze et Guattari abandonnent le concept de « formes de socius » à la publication de *Mille Plateaux*. La triade corps de la Terre – corps du Despote – corps du Capital semble alors remplacée par la dualité « appareil d'Etat » - « machine de guerre ». La tâche politique ne serait donc plus la lutte contre le capitalisme, sinon contre l'oppression de l'Etat sous toutes ses formes. Notre interprétation continuiste de l'œuvre deleuzienne serait-elle menacée. La géopolitique aurait-elle abandonné sa robe temporelle pour devenir définitivement géographique : il s'agit, après tout, de *plateaux*. Mais l'histoire est toujours là cependant : chaque plateau est en effet accompagné d'une date : 10.000 av. J.-C., 20 novembre 1923, 1730, année zéro... Ce n'est pas, encore une fois, un *tournant* entre l'histoire et la géographie qui définit les différences entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*. Deleuze et Guattari soulignent le fait que la triade Terre – Despote – Capital

ne doit pas être lue selon une clé évolutionniste afin d'en finir avec une vision « miraculeuse » du surgissement de l'Etat<sup>261</sup> ; propos qui était déjà présent, nous l'avons vu dans leur œuvre de 1972. D'autre part, ils veulent approfondir les conditions de possibilité des formes du socius (donc *la géologie de la morale*<sup>262</sup>) ; car si le passage de l'ordre intensif à l'ordre extensif passe par la *terre*, on ne peut le comprendre que par la géologie. Ils remplacent ainsi le concept de « machine désirante » par le concept d'« agencement »<sup>263</sup>, tout en respectant les emphases qu'ils ont crues nécessaires.

Il existe donc des variations dans les thèses du troisième chapitre de *L'Anti-Oedipe*, elles sont certes très importantes, mais il ne s'agit pas de jeter le bébé avec l'eau du bain. C'est ce qui pourrait arriver si nous suivions l'interprétation selon laquelle la tâche politique se bornait à une lutte contre l'Etat sous toutes ses formes (c'est un long livre, il y a bien des passages pour étayer une telle thèse, mais s'agit-il là d'une interprétation *intéressante* ?). Heureusement, nous retrouvons les trois formes du socius dans *Mille Plateaux* même si leur position dans l'organisation du texte n'est pas aussi identifiable que celle qu'elles occupaient dans *L'Anti-Cedipe*. La triade n'est donc pas jetée avec l'eau du bain. Elle reste là. La tâche politique vaut plus que l'opposition, la critique et la plainte contre l'Etat. La tâche politique aujourd'hui est la construction d'une puissance, une composition de corps, qui puisse faire face à la puissance dominante, asservissante, du capitalisme. Et c'est justement cette étude du rapport caractéristique du capitalisme (et donc de la source de sa puissance) qui est centrale dans les problèmes qui définissent tout le travail en collaboration de Deleuze et Guattari. Le capitalisme, le troisième terme de la triade (qui n'est pas, on s'en doute, la *aufheben* à la hégélienne, puisqu'il ne sursume pas les autres deux), réapparaît dans *Mille Plateaux* : elle est toujours une forme du socius. Seulement, de nouveaux concepts vont contribuer à préciser sa définition : notamment les concepts d'« appareil d'Etat » et de « machine de guerre ». Mais tout ce qu'on peut gagner par de telles précisions se perd si l'on confond « Appareil d'Etat » avec le socius despotique. Même s'il en relève, l'Etat moderne n'est jamais l'Etat impérial. Nous risquons de nous embrouiller, parce que si le socius capitaliste implique la ruine de

---

<sup>261</sup> Cf. MP, pp. 444-445

<sup>262</sup> Si le troisième chapitre de *L'Anti-Cedipe* est structuré sur la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, cette *géologie* cherche évidemment à montrer la genèse des formes du socius.

<sup>263</sup> « La notion d'agencement (qui remplace les machines désirantes) », DRF, p. 163.

l'Etat impérial, le jeu entre l'appareil d'Etat et la machine de guerre est essentiel à son fonctionnement.

### **Empire du Capital ?**

Mais nous allons de nouveau trop vite. Il nous faut encore une pause. Nous gravissons l'ardu chemin que nous nous sommes proposé pour cette thèse. Ça avance. Mais je me sens un peu perdu. Le poids des concepts deleuziens m'écrase. Je suis depuis des jours bloqué sur la transition entre les chapitres VI et VII, dans la charnière entre la première et la deuxième partie. Je suis en train de manquer le problème. Laissons tomber par terre notre sac à dos. Il y a de l'herbe tout près de nous. Nous sentons l'odeur de la montagne. Arrêtons-nous donc un instant. On lève la tête, on regarde, encore une fois, le paysage qui se lève devant nous. Le monde, le siècle, le milieu présent, l'époque. Un bref regard en arrière, au dernier chapitre... Représentation despotique organique... Ses caractéristiques, sa quadruple racine. Puis le début du VII<sup>e</sup> : oui, il faut parler de « machine de guerre » et d'« appareil d'Etat » avant de pouvoir passer à l'étude de la représentation orgique, parce qu'il y a des problèmes qui doivent être établis. (J'écris alors sur mon petit tableau noir, pour ne pas oublier, et je recopie ici : 1) En finir avec l'illusion d'après laquelle le capitalisme se caractériserait par la dissolution des rapports ; 2) En finir avec la confusion qui fait croire que la lutte révolutionnaire est la lutte contre l'Etat) Oui, ces deux questions doivent être établies, et pour ce faire nous avons besoin des concepts de « machine de guerre » et d'« appareil d'Etat ». Mais il y a une question qui précède *de droit* ces problèmes, une question sans laquelle ces problèmes n'ont plus de sens, et deviennent de faux problèmes. Elle me paraît claire maintenant. Alors je la pose : Est-il possible que nous vivions encore dans un milieu géré par la représentation organique ? Est-il possible que le capitalisme ne soit pas autre chose que l'*Empire du Capital*, l'arrivée du socius despotique à sa réalisation ?

Les formes du socius sont, nous l'avons vu, la condition de possibilité de notre expérience, le transcendantal... Le socius despotique serait-il donc la condition de possibilité de *notre* expérience? Vous me direz alors : « Mais voyons, tu as déjà dit à de nombreuses reprises que non », que notre socius est capitaliste ! Qu'est-ce que tu veux donc de nous ? Devons-nous dire, en bons élèves, « non », juste pour dire, « Eh bien, non ! » et continuer notre développement. A vrai dire, après avoir été bloqué dans cette transition entre le chapitre VI et le chapitre VII pendant plusieurs jours, la question s'est imposée d'elle-même. Il est

impossible d'avancer sans y avoir répondu, sans avoir exploré les conséquences de la réponse, même si elle est la seule réponse « structurellement » possible pour cette thèse : « Non, notre socius n'est plus la forme despotique ». Parce que si nous décidons de la réponse uniquement selon sa place dans la structure le reste demeure dans l'obscurité, dans l'abstraction. La force de la réponse doit à elle seule fournir l'élan nécessaire pour continuer, pour aborder, enfin, notre réflexion sur le capitalisme.

Après tout, que la réponse correcte soit « Non » est loin d'être évident. Nous pourrions même dire que nous nous trouvons en présence d'un nouvel Empire, d'une puissance sans précédents, qui fait faiblir le souvenir des Egyptiens, des Mycéniens et des Etrusques : l'Empire du Capital, avec les Etats-Unis au sommet et leur bureaucratie représentée par leur pouvoir militaire et économique. Pourquoi ne pas placer les Etats-Unis au sommet du nouvel « ordre mondial » ? Après tout, ils sont devenus « la puissance militaire dont la domination est la plus écrasante jamais vue par le monde », avec une force plus grande que les huit puissances qui les suivent prises ensemble<sup>264</sup>. Ces chiffres sont extraits du petit livre de Meiksins Wood qui a précisément pour titre *Empire of capital* et qui montre l'évolution des Empires, commençant avec la Chine impériale et la Grèce de l'âge de Bronze, continuant avec l'Empire Romain, puis l'impérialisme européen à partir du XVI<sup>e</sup> siècle pour arriver au nouvel impérialisme de la « Guerre sans fin » à partir de la guerre d'Iran. Pour Meiksins Wood, il s'agit même dans les différences, de l'évolution d'un même pouvoir impérial. C'est aussi la thèse de Atilio Boron lorsqu'il critique *Empire* de Negri et Hardt. C'est presque la thèse du sens commun : « L'oppression impérialiste poursuit imperturbable son cours pendant qu'un bataillon égaré d'Académiciens radicaux annonce la fin de l'âge impérialiste »<sup>265</sup>. Boron cite le Plan Colombia, le Plan Puebla / Panama, parmi d'autres stratégies de Washington pour protéger l'« ordre » mondial et sa distribution inégale des richesses et la domination des pays centraux sur les pays du troisième monde qui sont plongés dans la faim et la misère.

Nous ne souhaitons pas nous incorporer à un bataillon égaré d'Académiciens radicaux. Pas plus que nous pensons qu'en font partie Negri et Hardt<sup>266</sup>. Nous sommes bien conscients

---

<sup>264</sup> Meiksins Wood, E. *op cit.* p. 143.

<sup>265</sup> Boron, A. *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 145.

<sup>266</sup> L'*Empire* que décrivent Negri et Hardt est bien plus proche de la forme du socius « capitalisme » que celle du « socius despotique », et les critiques que Boron leur adresse ont plutôt à voir avec les malentendus

de l'urgence du problème de la faim et la misère. De même que l'est Deleuze : « Ça n'est pas possible, ces milliards de gens qui crèvent de faim »<sup>267</sup>. Il ne s'agit pas ici de discuter la *puissance* des Etats-Unis. Il est impossible d'ignorer leur puissance militaire, nous l'avons vu. De même que leur agenda international, ou que leur intervention effective dans les affaires d'autres pays du monde (Il est impossible de l'ignorer, étant Argentin et ayant souffert des conséquences des « plans économiques » du FMI). La puissance américaine n'est pas mise en doute. Il s'agit, plutôt, de réfléchir Il s'agit plutôt de se demander si le monde moderne présente une unité qui relève du modèle de représentation organique. Si ce n'est pas le cas, il s'agit de *penser* le socius actuel, celui qui est la condition de possibilité de la misère et de la faim telles qu'elles sont vécues aujourd'hui. Et nous croyons aussi qu'un diagnostic adéquat du socius est le seul chemin d'une révolution qui pourrait en finir avec cette faim et cette misère.

Deleuze et Guattari ont lu et amplement travaillé des auteurs signalés comme essentiels par Boron pour la compréhension de l'impérialisme contemporain, des auteurs tels que Baran, Sweezy, Dobbs, Amin<sup>268</sup>. Nous avons essayé de faire de même pour ne pas nous égarer. C'est cette même raison qui nous pousse à nous poser la question ce passage : Sommes-nous bien certains que notre *socius* actuel ne soit pas encore despotique ? Peut-être que nos Etats modernes capitalistes participent de l'Etat despotique originaire ? Deleuze et Guattari en reconnaissent la possibilité.

Nous devons suivre Wittfogel lorsqu'il montre à quel point des Etats modernes capitalistes et socialistes participent de l'Etat despotique originaire. Démocraties, comment ne pas y reconnaître le despote devenu plus hypocrite et plus froid, plus calculateur ?<sup>269</sup>

Le *socius* contemporain est-il une pyramide dont le sommet seraient les Etats-Unis ? ... Ou même son président, comme aiment à le penser quelques militants d'extrême gauche ? Les organisations multilatérales et les autres Etats-Nations (moins puissants) sont-ils une toute

---

engendrés par l'opposition théorique entre ces deux formes de socius. Nous croyons donc qu'exposer les thèses de Deleuze et Guattari est une façon de rendre justice à la pensée de Negri et Hardt. Il faudrait cependant établir un compte-rendu des affinités et des différences qui existent entre Deleuze et Guattari, d'une part, et Negri et Hardt, d'autre part. Même si *Empire* a inspiré et influencé grandement notre lecture de l'œuvre deleuzienne, les différences restent importantes. Mais ce n'est pas là le travail que nous nous proposons de faire dans ces pages.

<sup>267</sup> cf. *Abécédaire*, lettre "G" ("gauche").

<sup>268</sup> cf. Boron, op. cit. p. 16.

<sup>269</sup> AO, p. 261.

nouvelle armée de bureaucrates ? Trouve-t-on une base formée par les travailleurs du monde exploités ? Est-ce sur le corps de George Bush que s'accrochent les différents organes du monde ? La série des présidents des Etats-Unis jouant le rôle de dynastie moderne... (Cf. le rôle de « la 'dynastie' quelles qu'en soient les mutations, les incertitudes »<sup>270</sup>) ? Le corps de George Bush est-il investi par notre désir ? Voilà les questions qu'il faudrait se poser. Et voilà l'aporie : elles ne peuvent trouver de réponse. Aucun *fait* ne sera décisif. Nous pouvons étudier une à une les diverses caractéristiques de la représentation organique, et nous les retrouverons dans le monde existant, selon le mouvement de spiritualisation et d'abstraction qui fait l'éternité du modèle de l'Etat: *identité* du concept, *opposition* des prédicats, *analogie* du jugement, *ressemblance* de la perception. Avec toujours cette espérance d'un tribunal juste, d'un concept englobant la réalité. Nous pouvons toujours établir des différences de *degré* entre l'Empire mycénien, l'Empire romain et l'Empire américain. La question est insoluble *a priori* puisque c'est la forme du socius qui est la condition de l'expérience. Nous ne pouvons pas affirmer que la machine despotique soit morte ; nous demandons seulement une exploration en profondeur de la proposition de Deleuze de penser une autre forme, une forme dont les Etats ne sont que des plis, une forme infinie, une puissance qui n'est ni une ni deux ni huit ni cent fois plus grande que la puissance géante des Etats-Unis, mais qui est d'une puissance incomparable, *d'une autre puissance* : la puissance du capital. Seulement penser la possibilité d'une représentation qui ne soit plus *finie* mais *infinie*, qui ne soit plus *organique*, mais *orgique*. Seulement voir si une telle forme *peut tenir*. Seulement voir s'il est vrai qu'il est possible de créer des « rapports sociaux non organiques »<sup>271</sup>.

### Deleuze contre l'Etat ?

Si l'on accorde, en faveur de cet argument, que le socius n'est pas despotique, alors quand on parle par exemple de « lutte contre la misère », celle-ci ne peut pas consister en la destruction de l'Etat. La domination est toujours la conséquence de la rencontre avec un rapport qui n'est pas compatible avec le nôtre et qui nous affecte de tristesse. Ceci, si l'on accepte l'ontologie positive deleuzienne, dans l'héritage de Spinoza. Dans cette ontologie, il

---

<sup>270</sup> AO, p. 313.

<sup>271</sup> MP, p. 527.

n'y pas de *manque*. Il y a bien de la misère et de la faim, mais, malgré les apparences, celles-ci n'ont rien à voir avec le manque.

Le désir devient alors cette peur abjecte de manquer. Mais justement, cette phrase, ce ne sont pas les pauvres ou les dépossédés qui la prononcent. Eux, au contraire, ils savent qu'ils sont proches de l'herbe, que le désir a « besoin » de peu de choses, *non pas ces choses qu'on leur laisse, mais ces choses mêmes dont on ne cesse de les déposséder*<sup>272</sup>.

Il n'y a pas de *manque*. Il y a une rencontre avec un autre corps qui diminue notre puissance d'agir. La faim n'est pas la conséquence d'un *manque* de nourriture, mais résulte du fait que la nourriture nous a été enlevée, et est utilisée à d'autres fins. La question de la lutte contre la faim est donc l'identification de celui (ou de ceux) qui nous dépossède, et de la lutte pour sa destruction (ou tout du moins la construction d'une puissance supérieure empêchant la continuité de la domination). Mais alors ... *Qui est-ce ? L'Etat ?* Mais si le socius n'est plus despotique, par conséquent l'auteur n'est plus l'Etat ; l'Etat est, tout au plus, l'*acteur*<sup>273</sup>. La lutte ne peut pas se diriger contre lui, parce que l'auteur trouvera un nouvel acteur (que ce soit un nouvel Etat ou une nouvelle créature). Mais alors comment expliquer que nous ayons trop souvent l'impression que la lutte soit *contre l'Etat* ? Il s'agit d'une impression du sens commun, mais aussi d'une impression que nous donne la lecture de Deleuze. Comment est-ce possible ?

En effet, si on fait rentrer l'Etat, le droit, les institutions démocratiques ou internationales dans l'ensemble négatif ayant le statut du mort, de la retombée, ou du pratico-inerte — ce qui n'est absolument pas obligé comme le montre le cas de Bergson — on fonde une politique d'extrême gauche. C'est dans ce cas, et seulement dans ce cas, qu'il est vrai de dire avec Deleuze que de l'Un, de l'Etat, du stable et de l'ordonné, *on en a toujours trop*, et cela inévitablement en raison de la thèse d'ontologie historique de la retombée des forces de vie. D'où le principe politique qui veut que seul importe et ait du sens la lutte permanente contre tous les pouvoirs pour opérer la libération des forces de vie et de déterritorialisation qu'ils emprisonnent, combat sans fin et toujours recommencé par nature, on a compris pourquoi<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup> AO, pp. 34-35.

<sup>273</sup> On pourra objecter que j'ai déjà écrit que dans le socius despotique l'Etat n'est plus l'auteur, mais le représentant du désir. Mais en tant que représentant du désir, il est *quasi-cause, quasi-auteur*, et sa destruction impliquerait la fin de cette forme du socius.

<sup>274</sup> Mengue, P. « Le peuple qui manque et le trou de la démocratie » in Antonioli, M. (comp.) *Deleuze, Guattari et le politique*, Paris, Du Sandre, 2006, pp. 21-22.

Cette interprétation de Mengue, brillant lecteur de Deleuze (son *Deleuze et le système du multiple* est la classique « introduction » à son œuvre), est absolument étayée par les textes. Son point de départ est juste : toute représentation implique la subsumption du multiple dans l'Un. En ce sens, les réflexions liminaires de Mengue sont précises, et s'inscrivent dans ce qui a été dit dans nos précédents chapitres :

Dans la doctrine du Droit naturel, depuis la Renaissance jusqu'à Hobbes et après, et dans laquelle Spinoza s'inscrit sans réserve sur ce point, le problème majeur du politique n'est pas le pluriel, qui est la donnée de départ de la Nature, mais l'Un : comment *ex pluribus* faire l'*unum* ?<sup>275</sup>

Mais je crois qu'il va trop vite quant à deux aspects fondamentaux de la théorie politique deleuzienne. En premier lieu, en identifiant l'Un et l'Etat, quand, (nous l'avons déjà vu) l'Etat n'est pas la *seule* possibilité de faire, à partir du pluriel, l'« Un ». L'unité sociale ne passe pas seulement par la représentation organique, il y a bien d'autres formes du rapport social. Il ne faut pas croire que la machine despotique barbare soit la seule forme du socius : le socius territorial et le socius capitaliste existent aussi, avec leurs régimes propres. Bien évidemment, cela implique d'accepter le rapprochement que je fais entre les formes de socius et les systèmes de représentation, ce qui n'est pas du tout nécessaire. Mais je crois aussi qu'on peut y trouver des avantages.

D'autre part, Mengue confond le plan ontologique et le plan politique, le plan des essences et le plan de l'existence. Ici, l'héritage spinoziste de Deleuze est fondamental. Deleuze s'inscrit, *sans réserve* dans cette tradition du droit naturel. La théorie politique de Deleuze se heurte aux mêmes problèmes que celle de Spinoza. C'est juste : « Le problème majeur du politique n'est pas le pluriel, qui est la donnée de départ de la Nature, mais l'Un ». Dans cette phrase, bien comprise, on trouve les deux plans qu'il faut différencier : la Nature comme donnée de départ (le pluriel, le monde des différences) ; et la politique (l'Un). Croire que Deleuze est contre l'unité du divers, contre le fait qu'il y ait des rapports et qu'il faut bien que ces rapports tiennent, est une erreur majeure. Deleuze le dit bien : « Il ne s'agit pas de renoncer à nos parties extensives ». Mais une erreur plus grande encore serait de penser cette unité comme une donnée naturelle, parce que ce qui arrive le plus souvent, du point de vue du rapport que nous sommes, ce sont des rencontres terribles avec d'autres rapports qui ne se

---

<sup>275</sup> Mengue, op. cit. p. 21.

composent pas avec nous. Nous le *sentons*. Nous sommes tristes. La tristesse, qui est le concept le plus général des passions qui ne se composent pas avec nous implique la faim, la misère, l'esclavage et tous les *maux* que la politique est censée combattre. La question de la philosophie politique devient alors : Comment sortir de cette *situation* de tristesse ? Si l'on fait une sorte de fétichisme de l'Un, si l'on croit que c'est un miracle qu'il y ait de l'unité et non pas de la dispersion infinie, nous sommes dans un cul-de-sac. Mais il n'y a pas de miracles : le donné de départ de la Nature *est* la différence, mais cette différence est une usine qui ne cesse de *créer* des formes à partir de sa propre puissance. La différence implique la répétition, et la répétition est contraction, individuation, consistance. Il n'y a pas de rareté de formes. Il y a de l'abondance, *parce que* le donné de départ est le pluriel. Il ne faut donc pas avoir peur. On peut lutter contre les formes de la représentation que nous font du mal. Nous devons les combattre, avec la seule arme que nous donne le droit naturel : en trouvant des rapports *plus puissants*. Mais auparavant, il nous faut sortir du premier genre de la connaissance : il faut avoir une connaissance des rapports. Il faut savoir ce qui nous affecte de tristesse.

Il apparaît que Deleuze nous dit : C'est l'Etat qui nous affecte de tristesse. « On en a toujours trop ». L'Etat, le droit, les institutions démocratiques ou internationales entrent « dans l'ensemble négatif ayant le statut du mort », nous dit l'interprète si fin qu'est Mengue, et il trouve abondance de textes pour étayer cette position de Deleuze contre l'Etat. Mais cela n'est pas possible. La lutte ne peut pas être contre l'Etat, parce que l'Etat n'est pas un *rapport* qui puisse nous affecter de tristesse, l'Etat n'est pas une *forme du socius*. Il est un composant des formes du socius, mais il ne s'identifie avec aucune d'elles. Voilà le sens du couple « appareil d'Etat » et « machine de guerre » introduit par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*; nous l'avions anticipé plus haut. Ces deux concepts nous permettent donc d'aborder deux questions fondamentales, la première étant : « Comment en finir avec la confusion qui fait croire que la lutte révolutionnaire est contre l'Etat ? » Mais le résultat est paradoxal : il apparaît que Deleuze et Guattari introduisent ce couple de concepts *justement* pour attaquer l'Etat, pour proposer la lutte révolutionnaire comme moyen de destruction de l'appareil d'Etat. Il s'agit là d'un problème d'interprétation générale de *Mille Plateaux* : instauré par sa sémantique dualiste, et par la tentation constante d'interpréter les couples que Deleuze et Guattari nous présentent en termes axiologiques. Mais « appareil d'Etat » et « machine de guerre » ne sont pas des concepts applicables à l'existence, ils ne sont pas des rapports de parties extensives mais bien des concepts ontologiques. Parler de lutter contre l'appareil

d'Etat n'aurait aucun sens, puisque « [l'Etat comme catégorie] n'est pas une formation parmi les autres, ni le passage d'une formation à une autre »<sup>276</sup>. On lutte contre un système de représentation déterminé, au sein duquel l'Etat aura, certes, un lieu concret. Mais il faut évaluer la fonction de l'Etat avant de croire que sa destruction implique un investissement révolutionnaire. En particulier, dans les conditions de notre époque, déterminées par le capitalisme apparemment vainqueur, notre lutte n'est pas contre une forme du socius (sous la dominance d'un appareil d'Etat) dominé par un appareil d'Etat, mais contre une forme du socius (sous la dominance de la machine de guerre) dominé par la machine de guerre. Enoncé incompréhensible ? Il nous faut au préalable comprendre le travail de Deleuze et Guattari autour de cette curieuse sémantique dualiste.

### **Une curieuse sémantique dualiste : « Faites rhizome et pas racine »**

Il est impossible de saisir le sens du couple « appareil d'Etat – machine de guerre » sans comprendre d'abord le curieux travail que Deleuze et Guattari proposent dans leur livre de 1980 autour d'une sémantique dualiste. Certes, la sémantique dualiste est déjà présente un peu partout dans l'œuvre de Deleuze : nous trouvons par exemple dans *Nietzsche et la philosophie* des « forces actives » et des « forces réactives » ; dans son travail autour de Spinoza, l'« essence » et l'« existence » ; dans *Différence et répétition* l'« actuel » et le « virtuel », le « monde des différences » et le « monde de la représentation » ; dans *L'Anti-Œdipe*, les « machines désirantes » et les « machines sociales », le « moléculaire » et le « molaire ». Nous pourrions bien sûr continuer cette liste à l'infini. Certes, cette technique a suscité de nombreux malentendus. Mais le travail critique n'a rien de commun avec un jeu de choix entre des paires d'opposés. Il faut être très attentifs pour ne pas envisager la configuration des concepts (très souvent binaire) de *Mille Plateaux* comme un système de choix successifs : Préfères-tu les machines de guerre ou les appareils d'Etat, l'arbre ou le rhizome, les sédentaires ou les nomades, le molaire ou le moléculaire ? Es-tu réactionnaire ou révolutionnaire ?

Les dualismes ne portent plus sur des unités, mais sur des choix successifs : tu es blanc ou noir, un homme ou une femme, un riche ou un pauvre, etc. ? Tu prends la moitié droite ou la moitié gauche ? Il y a toujours une machine binaire qui préside à la distribution des rôles, et qui fait que toutes les réponses

---

<sup>276</sup> AO, p. 259.

doivent passer par des questions préformées, puisque les questions sont déjà calculées sur les réponses supposées probables d'après les significations dominantes. Ainsi se constitue une grille telle que tout ce qui ne passe pas par la grille ne peut matériellement être entendu... On est forcément eu, possédé ou plutôt dépossédé. Soit le célèbre tour de cartes appelée choix forcé. Vous voulez faire choisir à quelqu'un par exemple le roi de cœur. Vous dites d'abord : tu préfères les rouges ou les noires ? S'il répond les rouges, vous retirez les noires de la table ; s'il répond les noires, vous les prenez, vous les retirez donc aussi. Vous n'avez qu'à continuer : tu préfères les cœurs ou les carreaux ? Jusqu'à, tu préfères le roi ou la dame de cœur ? La machine binaire procède ainsi <sup>277</sup>.

Nous ne pouvons pas convertir l'œuvre de Deleuze en tour de cartes de choix forcé. Il ne s'agit pas, pour Deleuze, de nous faire choisir toujours le roi de cœur. Nous n'aurions dès lors pas compris le jeu divin que Deleuze nous propose : faire dégringoler la machine binaire. Mais il arrive que, le jeu devienne parfois trop subtil, nous ne voyons pas clairement la différence entre la méthode deleuzienne et la machine binaire. En réalité, il apparaît que Deleuze veuille nous faire choisir : Oui, j'aime la machine de guerre nomade rhizomatique moléculaire différentielle intensive révolutionnaire... Mais dans *Mille Plateaux* cette sémantique est poussée à un extrême sans précédents. Et en plus : avec une apparente forte charge axiologique. C'est comme s'il s'agissait de choisir, pour chaque paire, le *bon* terme (« Pêche à ligne flottante ou pêche au lancer ? ») Mais il n'en est rien. Nous essaierons de montrer que cette poussée à l'extrême a pour objectif de démolir ce dualisme apparent pour accentuer le caractère effectivement non-dualiste des concepts deleuziens. Il ne s'agit pas de choisir, de sélectionner (pour ce faire, il faudrait *juger*, il faudrait avoir un troisième terme transcendant qui servirait de fondement), mais bien d'*agencer*, d'expérimenter les rapports, de chercher le bon rapport parce qu'il nous fait du bien, parce qu'il nous affecte de joie, parce qu'il augmente notre puissance d'agir. Il s'agit d'analyser les rapports existants, leurs agencements, de comprendre leurs rapports constituants.

Il est vrai que le texte de *Mille Plateaux* favorise les malentendus. En ce sens, le livre de 1980 a été une sorte d'échec... Trop de malentendus, Deleuze s'en attriste. *Mille Plateaux* est publié en septembre 1980 ; « l'accueil du livre est plutôt discret », nous rapporte le biographe de Deleuze et Guattari<sup>278</sup>. Mais ce n'est pas seulement l'échec relatif du livre après le succès qui avait accompagné la sortie de *L'Anti-Œdipe* qui rend Deleuze mélancolique. Il trouve que

---

<sup>277</sup> D, pp. 27-28.

<sup>278</sup> Dosse, F. *op. cit.* p. 299.

le livre n'a pas été compris. Mais il se rend compte qu'il ne lui est pas possible de s'expliquer. Le 17 mars 1981, lors de son cours sur Spinoza, il expose, précisément, ce problème presque insoluble : on ne peut pas s'expliquer, on ne peut pas rester sans rien faire

Je voudrais aussi que vous en tiriez des règles pour la lecture de tout philosophe. Il ne va pas dire : remarquez. Ce n'est pas à lui d'expliquer. Encore une fois, j'insiste beaucoup : on ne peut pas faire deux choses à la fois. On ne peut pas à la fois dire quelque chose et expliquer ce qu'on dit. C'est pour ça que les choses, c'est très difficile<sup>279</sup>.

Ce que fera Deleuze, nous le verrons, c'est de continuer, continuer à écrire et à faire cours en attendant que les malentendus s'écroulent, que personne ne se croit obligé de choisir entre les paires qu'il présente. Mais en aucun cas il ne s'agit de refaire *Mille Plateaux*, de changer son sens. Il s'agit de souligner le travail des dualismes, le jeu divin entrepris avec Guattari : faire s'écrouler le système de choix forcés en le portant à l'extrême.

Les paires opposées sont bien là, dès le premier plateau : le rhizome et l'arbre.

[L'arbre c'est la] belle intériorité organique, signifiante et subjective... [qui] ne cesse de développer la loi de l'Un qui devient deux, puis deux qui deviennent quatre... Il lui faut une forte unité principale supposée pour arriver à deux... A la différences des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature... Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple.<sup>280</sup>

On se trouve donc face à deux modèles de la pensée. Le premier est le plus classique et le plus fatigué ; l'autre apparaît comme la pensée à venir. Des slogans tels que « Faites rhizome et pas racine ! »<sup>281</sup> se multiplient et nous font basculer (ils le disent eux-mêmes, ce sont des slogans, ce qui serait peut-être suffisant pour éveiller notre méfiance...). La tentation axiologique est trop forte. Les malentendus sont là. Oh, les arbres sont méchants, les rhizomes sont sympas ! De même pour les concepts que nous essayons d'éclaircir ici : un seul pas et nous crions : « Faites la machine de guerre et pas l'appareil d'Etat ! ». La tentation est trop forte. Toute la politique deleuzienne risque de devenir un chant des flux. Alors voyons ce paragraphe que nous trouvons, on le voit, dans la même page que le slogan « FAITES RHIZOME ET PAS RACINE » :

---

<sup>279</sup> CS, p. 132.

<sup>280</sup> MP, pp. 11, 31.

<sup>281</sup> MP, p. 36

Les nomades ont inventé une machine de guerre, contre l'appareil d'Etat. Jamais l'histoire n'a compris le nomadisme, jamais le livre n'a compris le dehors. Au cours d'une longue histoire, l'Etat a été le modèle du livre et de la pensée : le logos, le philosophe-roi, la transcendance de l'Idée, l'intériorité du concept, la république des esprits, le tribunal de la raison, le fonctionnaire de la pensée, l'homme législateur et sujet. Prétention de l'Etat à être l'image intériorisée d'un ordre du monde, et à enraciner l'homme. Mais le rapport d'une machine de guerre avec le dehors, ce n'est pas un autre « modèle », c'est un agencement qui fait que la pensée devient elle-même nomade, le livre une pièce pour toutes les machines mobiles, une tige pour un rhizome<sup>282</sup>.

Ah, le cri est trop fort pour l'ignorer. Qu'est-ce qu'on veut inventer ? Tous les maux du siècle sont là : l'Etat, l'intériorité, la transcendance, la morale, le sujet, le système du jugement. Les thèses comme celle de Philippe Mengue ont trop de support textuel. La destruction de l'Etat (dont « on a toujours trop ») serait le but de la politique deleuzienne.... Par elle, s'écrouleraient la transcendance de l'Idée, le tribunal de la raison, le fonctionnaire de la pensée... Tout ce qui sert à « enraciner l'homme ». Les forces de la vie sont bonnes, les forces du pouvoir sont méchantes (parce qu'elles visent à emprisonner les forces de la vie). Evidemment il s'agit là d'une possibilité d'interprétation. Deleuze, le philosophe de l'« anarchie couronnée »<sup>283</sup>. Ça marche très bien, il peut se faire. Il y a de nombreux textes pour construire une pensée deleuzienne dans cet esprit. « Il ne serait impossible, *d'après la logique même du système* que, contre Deleuze lui-même, une lecture *libérale* du deleuzisme soit non seulement permise mais exigée par sa propre cohérence interne »<sup>284</sup>. Mengue a raison : une lecture libérale (pensant la destruction de l'Etat et la libération de flux comme objectif politique) est possible. Mais elle impliquerait que l'on accepte aussi les conséquences qu'en tire Mengue : qu'« avec le capitalisme contemporain *Deleuze a ce qu'il veut* »<sup>285</sup>.

C'est vrai : on peut construire avec l'œuvre de Deleuze, de manière implicite ou explicite, une apologie du « plus grand mouvement de déterritorialisation jamais vu » : le régime capitaliste. Mais nous ne croyons pas que ceci soit une *exigence*. Nous croyons qu'une autre interprétation est possible. Que le but de la politique deleuzienne n'est pas nécessairement la destruction de l'Etat, le stable et l'ordonné, « au nom des forces de vie ». Après tout : les

---

<sup>282</sup> MP, pp. 35-36

<sup>283</sup> « L'Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée », DR, p. 55.

<sup>284</sup> Mengue, *Deleuze et le problème de la démocratie*, op. cit. p. 121.

<sup>285</sup> Mengue, *ibid.*

« pouvoirs », l'Etat, le sujet... ne sont-ils pas le produit des forces de vie ? Ne sont-ils pas des « formes de vie » ? Comment donc les *juger* au nom de la vie ? La thèse de la « retombée des forces de vie », ne contient-elle pas le modèle même du jugement, de la raison, qu'on essaie de critiquer ? La vie peut certes être un *critère*, mais elle ne peut en aucun cas devenir un *tribunal*. Qu'en fait-on donc avec l'Etat, le droit, les institutions démocratiques internationales ? Qu'en fait-on avec « la mort, la retombée ou le practico-inerte » ?

D'abord, et avant toute autre chose, traçons-en la carte, le diagramme. Faisons-en l'analyse et l'expérimentation. Comment cela marche-t'il ? Nous ne pouvons tracer ce dessin en dehors de notre point de vue, et ce point de vue n'est autre que celui de notre époque, que celui de notre siècle. Dans *Mille Plateaux* quand Deleuze et Guattari nous parlent de « rhizomes », de « nomadisme » et de « machines de guerre », il ne sont pas en train de juger (bien qu'ils veuillent *lutter*, mais la lutte pour l'existence est toujours une question de *point de vue*, de *perspective*). Ils veulent construire des concepts qui permettent de comprendre comment les forces de vie se sont agencées dans le siècle. Comment l'Etat, le Droit et les institutions démocratiques internationales se sont-ils agencés avec le capitalisme ? Si le capitalisme est une forme du *socius*, et donc un rapport spécifique, ces institutions se composent-elles bien ou mal avec lui ? L'Etat moderne affecte-t'il le capitalisme de tristesse ou de joie ? C'est-à-dire, augmente-t'il ou diminue-t'il sa capacité d'agir ? Et nous ? Comment composons-nous avec le capitalisme et l'Etat ? Nous sommes maintenant placés dans un point de vue éthique, et non moral. Il ne s'agit plus de *juger* mais d'analyser les différents rapports et leurs compositions.

Aussi pour la philosophie, il y a des perspectives différentes d'analyse. Nous pouvons nous placer dans notre point de vue *à nous* (le rapport qui nous est caractéristique, ce qui nous affecte de tristesse, ce qui nous affecte de joie...), mais nous pouvons aussi nous placer du point de vue de la *totalité*. Or, il y a des concepts qui contribuent à notre lutte pour l'existence, il y a des concepts qui contribuent à comprendre le fond ontologique qui est le champ dans lequel s'engage cette lutte. Nous n'avons pas d'intérêt pour le moment à en faire l'axiologie. Nous la ferons certes mais il est difficile de faire cette axiologie sans établir un tribunal de la Raison, sans fonder de système de jugement, il faut en effet remplacer le Bien et le Mal par le « bon » et le « mauvais » mais là, il faut savoir quel lutteur on est, quels sont les conditions climatiques, le milieu, les adversaires qu'on s'efforce de terrasser, quelle est la cause qu'on s'efforce de faire triompher... Le point de vue de l'essence, du virtuel, le point de vue de la *totalité*, ne nous aide guère dans cette lutte, puisqu'il ne s'agit pas de « déterminer

ce qu'une chose est (essence). Au contraire, nous nous intéressons aux circonstances d'une chose : dans quels cas, où et quand, comment, etc. ? »<sup>286</sup>. Il faut partir en reconnaissance sur le terrain du combat ; cela est toujours essentiel avant de s'engager dans une lutte au corps à corps. C'est le point de vue prédominant des *Mille Plateaux* : l'étude du champ de jeu. Voilà pourquoi Deleuze et Guattari signalent dans l'introduction : « Pas de dualisme axiologique du bon et du mauvais »<sup>287</sup>. Ce serait une erreur axiologique de croire que Deleuze et Guattari nous appellent à FAIRE RHIZOME pour des raisons comme « Il est meilleur » :

La première [erreur] est axiologique et consisterait à croire qu'il suffit d'un peu de souplesse pour être « meilleur ». Mais le fascisme est d'autant plus dangereux par ses micro-fascismes, et les segmentations fines aussi nocives que les segments les plus endurcis<sup>288</sup>.

La souplesse du rhizome n'est pas donc « meilleure ». Mais alors, que faire du slogan : « FAITES RHIZOME ET PAS RACINE » ? Ils nous disent précisément que « les rhizomes ont aussi leur propre despotisme, leur propre hiérarchie, plus durs encore »<sup>289</sup>. Alors ? Pourquoi ce slogan ? C'est un mot d'ordre pour la pensée. Il ne faut pas le penser en des termes comme : *racines méchantes, rhizomes bons et gentils*. Le slogan nous appelle à nous placer dans un autre point de vue pour penser le siècle ; peut-être que nous y comprendrons quelque chose de cette façon. Ne pas penser en ayant l'Etat comme modèle. Pas parce qu'il serait *méchant*. Mais parce que le modèle de l'Etat n'explique pas notre monde, ne répond pas au problème que nous nous posons, aujourd'hui. Le modèle de l'Etat correspond, nous l'avons déjà vu, non pas au socius capitaliste mais au socius despotique. Le modèle du jugement « méchant / bon », ou le principe de sélection est une instance transcendante, est le modèle du Despote. Il n'est pas de notre siècle. Il n'y a plus de Despote. Nous sommes au-delà du Bien et du Mal. Et dire ceci n'est pas, répétons-le, un jugement ; il ne s'agit pas non plus de nihilisme. Il s'agit de regarder la réalité en face. Le capitalisme fonctionne selon un modèle « rhizomatique ». Nous ne critiquons pas ici la pensée arborescente ou celle de la représentation classique au nom d'une pensée qui serait « meilleure ». Mais si l'on croit que le capitalisme engendre de la souffrance humaine, si l'on croit qu'il faut lutter contre ce

---

<sup>286</sup> PP, p. 39.

<sup>287</sup> MP, p. 30.

<sup>288</sup> MP, p. 262.

<sup>289</sup> MP, p. 30.

système, alors on sait que les canons de la pensée arborescente ne l'endommagent pas, qu'il faut les fondre pour en tirer de nouvelles armes<sup>290</sup>

## Nostalgie de l'Urstaat

La prédominance du modèle de l'arbre, du régime de représentation organique, n'est alors plus la réalité du siècle. Il y a bien de la domination dans le socius capitaliste, mais cette domination n'est plus menée à travers le modèle de l'Etat. Il arrive cependant que notre siècle, surtout sur le plan de la pensée, soit très nostalgique de l'*Urstaat* : « *Urstaat* originel, éternel modèle de ce que tout Etat veut être et désire »<sup>291</sup>. Notre culture est très nostalgique, nous l'avons vu ; on souhaiterait reconstruire l'Etat original, puissant, le Despote comme fondement ; le deuil est infini. La théorie politique ne cesse jamais de s'y efforcer. L'image classique de la pensée, la « forme de expression » ne se fatigue jamais. Et même des penseurs qui ont créé des concepts risquant de briser l'image classique de la pensée, des concepts qui pourraient se conjindre plus effectivement avec notre milieu présent (par exemple, le travail abstrait chez Smith Ricardo, ou le désir chez Freud), se sont hâtés de construire des concepts compensatoires : oui, il y a bien du travail abstrait, mais il y a aussi la propriété privée... Oui, il y a bien du désir, mais, à la fin, il faut considérer l'homme privé, il s'agit en réalité d'Œdipe<sup>292</sup>. Oui, les hommes sont obsédés par la création de concepts qui viennent occuper la place du Despote. Le socius capitaliste, pour sa part, s'en fiche. Mieux : il en profite pour construire son axiomatic. La puissance de ces figures nostalgiques, face à la puissance du Capital, est toujours dérisoire. Tous les noms du père ne sont que des néo-territorialités ; ils ne sont plus le *fondement* de l'unité du socius, mais trouvent leur unité dans une représentation organique infinie qui leur échappe à chaque moment, qui leur est étrangère.

---

<sup>290</sup> « Quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer des nouvelles armes », QQP, pp. 32-33.

<sup>291</sup> AO, p. 257.

<sup>292</sup> « Le mérite d'Adam Smith et de Ricardo, c'est d'avoir déterminé l'essence ou la nature de la richesse, non plus comme nature objective, mais comme essence subjective abstraite et déterritorialisée, *activité de production en général*. Mais, comme cette détermination se fait dans les conditions du capitalisme, ils objectivent à nouveau l'essence, l'aliènent et la re-territorialisent, cette fois sous forme de propriété privée des moyens de production... Il faut dire la même chose de Freud : sa grandeur est d'avoir déterminé l'essence ou la nature du désir, non plus par rapport à des objets, des buts et même des sources (territoires), mais comme essence subjective abstraite, libido ou sexualité. Seulement, cette essence, il la rapporte encore à la famille comme dernière territorialité de l'homme privé », AO, p. 322.

Au-delà des caractéristiques spécifiques des appareils d'Etat, et des répressions spécifiques qu'ils mettent en place, nous voulons souligner ici la problématique qu'ils engendrent du point de vue de la pensée. L'Etat devient en effet une image, un modèle pour la pensée qui recouvre tous les autres. L'habitude devient une nécessité pour la pensée (comme l'a bien signalé Hume). On ne peut plus penser autre chose que l'Etat, on ne peut pas penser l'existence sociale hors d'un modèle centralisé, hiérarchisé, hors de la série des instances constitutives de l'étatique (soit dans sa version mythologique-magique, soit dans sa version rationnelle-communicative). On ne peut pas penser l'unité hors du système de représentation organique.

Mais il faut cependant insister sur ce point : même si la pensée est conforme au modèle de l'appareil d'Etat, *la réalité effective n'est pas conforme à lui* ; la pensée ne peut donc que rater le milieu présent. Il n'y a donc pas de philosophie politique. L'homme législateur et sujet, le tribunal, la pensée de l'Un, la totalisation... A notre époque, dans les conditions de la forme du socius capitaliste, ce ne sont que des illusions. Si l'on se sent vivant et énergique au milieu des forces dominantes du siècle, si l'on est conservateur, si l'on croit qu'il est nécessaire de *conserver* le fonctionnement actuel du *socius*, ceci est déjà mauvais, c'est déjà un leurre, puisque ce que nous essayons de conserver comme conservateurs *n'existe pas* (psychose hallucinatoire du désir, est le nom qu'a donné Freud à une telle rébellion<sup>293</sup>). Mais si l'on se sent malade, s'il est de plus en plus difficile de mener une vie agréable, si l'on se tourne dans la boue du siècle en attendant le soleil qui ne se lève jamais entre les nuages, cela est encore pire. Si l'on croit que lutter contre le « système », le « pouvoir », la « domination » est lutter contre l'Etat, le stable, l'ordonné, la représentation organique, on ne lutte finalement que contre des moulins à vent. On pourrait bien aujourd'hui détruire le pouvoir étatique dans le monde entier sans empêcher le capitalisme de continuer à fonctionner. On pourrait alors bien construire une pensée critique du Sujet et contribuer à la vigueur du socius.

Il est donc nécessaire de changer de prisme, sous peine de ne rien comprendre au capitalisme. Celui-ci a en effet un régime rhizomatique. Dans le cadre de la « réalité

---

<sup>293</sup> « L'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et édicte l'exigence de retirer toute la libido des liens qui la retiennent à cet objet. Là-contre s'élève une rébellion compréhensible, — on peut observer d'une façon générale que l'homme n'abandonne pas volontiers une position libidinale même lorsqu'un substitut lui fait déjà signe. Cette rébellion peut être si intense qu'on en vienne à se détourner de la réalité et à maintenir l'objet par une psychose hallucinatoire de désir », Freud, S. « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, trad. Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., Paris, Gallimard, 1968, p. 148.

dominante » de notre époque, la pensée arborescente n'est que l'expression du rabattement de la réalité mentale sur la réalité dominante<sup>294</sup>. La forme de contenu capitaliste (la forme du socius, et ses conséquences du point de vue de la technique et des outils) implique une forme d'expression qui ne lui correspond pas. Une forme d'expression arborescente pour la dominance d'une forme de contenu rhizomatique. La réalité mentale se soumet à la réalité dominante en se détournant d'elle : c'est le culte de l'intériorité. *Le capitalisme est un rhizome*. Il est une machine de guerre. Il faut renverser « l'image classique de la pensée » qui lui est fonctionnelle et procéder à partir d'une « pensée nomade ». Mais cela ne suffit pas, bien sûr, il faut encore trouver des critères pour des constructions nomades sur lesquelles il nous faut travailler<sup>295</sup>. Si l'on quitte le jeu d'échecs pour jouer au go, cela ne veut pas dire que l'on saura tout de suite quelle couleur défendre, comment avoir du succès dans cette défense, etc. Nous essaierons de trouver ces critères par la suite, des critères du point de vue de la pensée d'une part (en quoi le capitalisme a sa propre image de la pensée, qui peut être critiquée philosophiquement : la totalisation, la convergence des séries, l'axiomatisation) et du point de vue de la composition d'autre part, avec ce que Deleuze appelle, suivant Châtelet, les « rapports humains » (c'est-à-dire, *notre* point de vue).

Nous avons vu que, parfois le jeu divin deleuzien devient trop subtil, qu'il est difficile de voir clairement la différence entre la méthode deleuzienne et la machine binaire. Il semblerait qu'en réalité Deleuze souhaite nous faire choisir : « Oui, j'aime la machine de guerre nomade rhizomatique... » Mais, toute hésitation disparaît au moment d'étudier le concept de capitalisme : si le capitalisme est une machine de guerre, alors il ne s'agit pas de choisir la machine de guerre. La machine de guerre n'est pas le bon terme. De même que le rhizome, le nomade, ou le moléculaire qui sont tous des caractéristiques du capitalisme. Il ne faut donc pas tomber dans l'erreur axiologique. Le fait même que le modèle rhizomatique et nomade ait pu s'incarner dans ce corps macabre qu'est le capitalisme nous pousse immédiatement, à lire les pages dédiés à la machine de guerre et à l'appareil d'Etat sans que cela n'ait rien d'un choix forcé. « Machines de guerre » et « appareil d'Etat » sont des concepts plus complexes que celui de « formes de socius », et qui contribuent donc à une meilleure compréhension des concepts créés dans *L'Anti-Oedipe*. De notre point de vue, et pour ce qui est de notre objectif,

---

<sup>294</sup> cf. MP, p. 162.

<sup>295</sup> Même si Deleuze et Guattari disent que « les critères de distinction sont faciles » (MP, p. 470), ils restent très compliqués à trouver, à construire.

ils nous permettent de mieux comprendre ce qu'est le capitalisme : un certain rapport entre les machines de guerre et les appareils d'Etat. Comment le capitalisme peut-il être une machine de guerre et *en même temps* un rapport entre la machine de guerre et l'appareil d'Etat ? Nous le verrons, nous le verrons. La position adverse de Deleuze vis-à-vis du capitalisme n'offre aucun doute, mais s'il s'agit de lutter contre le capitalisme (et il nous faudra voir les raisons de cette lutte) c'est une lutte entre machines de guerre (créer des machines de guerre pour essayer de détruire cette machine de guerre) dans un champ moléculaire : il s'agit de créer le peuple moléculaire qui manque contre les populations moléculaires qui nous débordent<sup>296</sup>.

### **L'appareil d'Etat : une tradition marxiste**

De toute façon, tu as toujours les deux. Dès qu'il y a des individus en société (et c'est là, nous l'avons vu, le point de départ, l'homme isolé n'étant qu'une plate fiction, une apparence esthétique, une robinsonnade), il y a déjà les deux. Dès qu'il y a des formes du socius il y a déjà les deux. On pourrait certes avoir la tentation d'identifier « Etat despotique » et « appareil d'Etat »; mais, pourquoi Deleuze et Guattari introduiraient-ils un nouveau concept pour continuer à dire la même chose? Non, chaque forme de socius implique les deux, chacun des deux expliquant à sa façon chaque forme du socius. Le socius primitif se caractérise par le refoulement des deux, nécessaire à sa continuité dans l'existence. Nous l'avons vu : l'arrivée de la machine de guerre nomade (« les bêtes blondes » qui surgissent comme l'éclair) implique la constitution d'un appareil d'Etat terrible, déterminé à être dominant pour tous les rapports sociaux du socius, et donc implique la mort du système territorial primitif. Le socius barbare, de son côté, se caractérise par la dominance de l'appareil d'Etat, et le refoulement de la machine de guerre nomade (aucun flux ne peut couler hors du corps du Despote). Et, nous l'avons entrevu, le capitalisme sera une machine de guerre qui subsume les appareils d'Etat sous sa puissance. Mais nous n'avons guère avancé, puisque nous ne savons toujours pas ce que sont exactement l'« appareil d'Etat » et la « machine de guerre ».

Nous avons l'habitude, nous disent Deleuze et Guattari, de penser la politique à partir du modèle de l'Etat. Par habitude, donc, et seulement par habitude, commençons notre analyse par l'étude de ce qu'est « l'appareil d'Etat ». Ce propos s'intègre au cœur d'un long débat de

---

<sup>296</sup> cf. MP. pp. 426-427

la philosophie politique marxiste, autour d'un petit et célèbre texte d'Althusser: « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » :

La tradition marxiste est formelle : l'État est conçu explicitement dès le *Manifeste* et le *18 Brumaire* (et dans tous les textes classiques ultérieurs, avant tout de Marx sur la Commune de Paris, et de Lénine sur *l'État et la Révolution*) comme appareil répressif. L'État est une « machine » de répression, qui permet aux classes dominantes (au XIX<sup>e</sup> siècle, à la classe bourgeoise et à la « classe » des grands propriétaires terriens) d'assurer leur domination sur la classe ouvrière pour la soumettre au procès d'extorsion de la plus-value (c'est-à-dire à l'exploitation capitaliste). L'État, c'est alors avant tout ce que les classiques du marxisme ont appelé *l'appareil d'État*. On comprend sous ce terme : non seulement l'appareil spécialisé (au sens étroit) dont nous avons reconnu l'existence et la nécessité à partir des exigences de la pratique juridique, à savoir la police, les tribunaux, les prisons ; mais aussi l'armée, qui (le prolétariat a payé de son sang cette expérience) intervient directement comme force répressive d'appoint en dernière instance quand la police, et ses corps auxiliaires spécialisés, sont « débordés par les événements » ; et au-dessus de cet ensemble le chef de l'État, le gouvernement et l'administration<sup>297</sup>.

L'Etat est un appareil de répression, donc. Tout ce dont « on a toujours trop » suivant l'analyse de Mengue de la pensée deleuzienne. Mais la question est bien plus complexe, et le débat sous-jacent bien plus large. Ce n'est certes pas Althusser qui a créé le concept d'appareil d'Etat. L'entrée « Appareil » dans le *Dictionnaire critique du marxisme* de Benussan et Labica nous donne une large vision du débat qu'implique ce terme. Au tout début de l'entrée, l'auteur de celle-ci, Etienne Balibar, signale le déplacement terminologique qu'implique le mot « appareil »: « Sauf erreur de notre part, Marx et Engels ne parlent pas d'*appareil d'Etat* mais de *machine d'Etat* (ou machinisme d'Etat : *Staatsmaschinerie*). Par contre, chez Lénine, le terme appareil est courant... L'« Appareil d'Etat » est ainsi une introduction du marxisme de la II<sup>e</sup> Internationale »<sup>298</sup>.

Il arrive que, dans l'ontologie de Deleuze et Guattari, *tout est machine*. Pourquoi choisissent-ils donc le mot « appareil » pour nommer un des termes de la dualité politique et pourquoi réservent-ils « machine » pour l'autre, se mettant alors par là même en conflit avec le choix de Marx et Engels ? Mais alors... Qu'est-ce qu'*appareil* veut peut bien vouloir dire ? Balibar indique deux idées qui appuient le choix de Lénine : d'un côté, « celle de *l'appareil*

---

<sup>297</sup> Althusser, L. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », in *La pensée*, n° 151, Paris, 1970. Repris in *Positions*, Paris, Les Editions Sociales, 1976.

<sup>298</sup> Balibar, E. « Appareil », in Benussan, G et Labica G *Dictionnaire critique de marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 47.

du pouvoir, c'est-à-dire de son caractère ostentatoire (d'où dérivent son autorité, son apparence de sacré), donc son caractère de représentation »<sup>299</sup> ; de l'autre côté, celle du mécanisme, dont l'opposition avec l'organisme signifierait le caractère coercitif ou répressif par nature : et en cela, suivant une inspiration hégélienne, « l'Etat n'est pas, ou pas encore, une réalisation de la liberté », mais reposant sur la contrainte extérieure<sup>300</sup>.

La première idée signalée par Balibar peut tout à fait se trouver en filigrane aussi bien dans la description que dans la critique que font Deleuze et Guattari du concept « Appareil d'Etat » : c'est-à-dire, dans le caractère ostentatoire et donc représentatif de certaines formes de pouvoir. Mais de quelle représentation s'agit-il ici ? « Ostentatoire » : ce sont là des réminiscences de la représentation hobbesienne, n'est-ce pas ? « *Disguise, or outward appearance of a man, counterfeited in the Stage ; and sometimes more particularly that part of it, which disguiseth the face, as a Mask or Visard : And from the Stage, hath been translated to any Representer of speech and action* »<sup>301</sup>. Penser la politique à partir d'un représentant, n'est-ce pas là de la représentation organique ? Cela étayerait donc l'hypothèse selon laquelle le socius despotique serait l'« éternel modèle » de la politique... Mais l'appareil d'Etat possède une caractéristique qui n'est pas applicable à la théorie deleuzienne du socius despotique : la généralité. Pour le système de représentation organique tel qu'il nous est présenté par le système impérial de représentation, le Représentant doit être Un, et doit être le représentant du désir. Les masques ne suffisent pas. S'il y a une multitude de représentants comme des points d'ancrage au milieu de l'océan infini, il ne s'agit plus de despotisme. Si les appareils d'Etat se noient dans l'océan, si c'est l'infinité des mers du monde qui l'emporte, alors il ne s'agit plus du socius barbare. C'est, nous le verrons, la décision même d'aborder les océans infinis, d'entreprendre la navigation hauturière, qui donnera lieu au capitalisme, entre autres facteurs. C'est encore une forme de la représentation, mais c'est déjà la représentation orgique : la représentation classique a donné lieu à la représentation baroque. Une nouvelle harmonie se prépare. Il existe, sans doute, des appareils d'Etats ; mais ils ne sont pas la forme du socius, ils n'en sont pas le corps.

Mais rien de ceci n'entame l'« autorité » des appareils d'Etat. Soit comme sommet du socius, soit comme de multiples points d'ancrage, ils sont toujours un moyen effectif de

---

<sup>299</sup> Ibidem.

<sup>300</sup> Ibidem.

<sup>301</sup> Hobbes, *op. cit.* p. 112.

répression de la production désirante. En ces temps où la représentation classique a sombré comme forme du socius, elle continue à régner dans nos têtes, dans nos subjectivités. Du point de vue de la pensée (de la pensée en général, et donc nécessairement de la pensée politique en particulier), nous avons l'habitude de penser la politique à partir du modèle organique de réduction de la diversité à l'Un. C'est la « nostalgie de l'*Urstaat* ». *Urphantasien*, disait Freud, faisant ainsi référence aux « fantasmes originaires » qui organisent la personnalité individuelle : « Les fantasmes dits originaires se rencontrent de façon très générale chez les êtres humains, sans qu'on puisse invoquer des scènes réellement vécues par l'individu »<sup>302</sup>.

De même l'*Urstaat* se retrouve de façon générale chez les êtres humains contemporains, même si les Etats impériaux se sont écroulés depuis longtemps. Nous avons l'habitude de penser à partir de ce modèle... *Tout le monde* sait que la politique relève de la représentation : « *tout le monde sait, personne ne peut nier, c'est la forme de la représentation et le discours du représentant* »<sup>303</sup>. C'est la pensée du Même, qui ne voit pas que la réalité est composée de pures différences, de même que les identités qui en découlent. Toute la sémantique apologétique des « machines de guerre », du « rhizome », du « moléculaire », se rapporte au besoin de rompre avec une habitude, avec cette image de la pensée. L'Etat constitue la forme « que nous prenons habituellement pour modèle ou d'après laquelle nous avons l'habitude de penser »<sup>304</sup>; ce qui bloque toute possibilité de penser le politique de façon plus complète, parce qu'on ne voit pas l'autre puissance politique ; et la politique, comme le disait déjà Spinoza, n'est pas une affaire de modèles, mais une affaire de puissance<sup>305</sup>. Il y a une force politique, une puissance du commun qui est « irréductible à l'appareil d'Etat, extérieur à sa souveraineté, préalable à son droit »<sup>306</sup>, avec sa propre forme de représentation ; il y a une multitude qui ne dépend pas d'un appareil d'Etat pour devenir peuple. Le capitalisme en est la preuve. L'unité de notre socius n'est pas « dans notre tête », n'est pas un phantasme.

*Deuxième idée* signalée par Balibar : celle du *mécanisme*, dont l'opposition avec l'*organisme* indique le caractère coercitif ou répressif par nature : en cela, suivant une inspiration hégélienne, « l'Etat n'est pas, ou pas encore, une réalisation de la liberté », mais

---

<sup>302</sup> Laplanche, J. et Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse* Psychanalyse, Paris, PUF, 1967, p. 157.

<sup>303</sup> DR, p. 170.

<sup>304</sup> MP, p. 438.

<sup>305</sup> cf. *Traité politique*, Paris, GF Flammarion, 1966, notamment chapitres I à V.

<sup>306</sup> MP, p. 435.

repose sur la contrainte extérieure. Ici l'anti-hégélianisme de Deleuze devient manifeste : Deleuze et Guattari proposent de dépasser l'opposition « mécanisme – vitalisme » vers le machinisme<sup>307</sup>. Il y a toujours contrainte, et cette contrainte est organique. La « machine sociale » est toujours répressive par nature

Le terme « machine » ou plutôt *Maschinerie* est d'abord employé au sens propre (technologique) dans *Le Capital* et les travaux préparatoires. Mais déjà dans cette analyse de la révolution industrielle et du « système de fabrique », Marx lui confère une portée extensive dont la dimension politique n'est pas absente. Au départ, c'est la transcription de l'anglais *machinery*. Mais l'analyse du machinisme industriel (et de son évolution vers l'automatisme) est inséparable de celle de tendances de la division du travail. En même temps que le « système des machines », système matériel de moyens de production, « pompe » la force de travail, il accomplit la division du travail manuel et intellectuel, et *inverse* ainsi le rapport du travailleur à ses outils. C'est l'automate mécanique qui devient le *sujet* : « La machine centrale n'est pas seulement *automate* mais *autocrate* : elle assure –à moins qu'elle ne fonde, en dernière analyse– la « maîtrise » absolue du capital et du capitalisme sur le travail »<sup>308</sup>

Pour Deleuze et Guattari, cette définition de « machine » ne rend pas compte de la spécificité du capitalisme. Toute forme du socius est un « automate mécanique qui devient le *sujet* », il y a toujours la maîtrise absolue du socius sur la production désirante. Le Représentant n'est jamais *sujet*, même pas dans le système despotique, comme nous l'avons déjà vu: le Despote est rattaché à la machine sociale, de même que les pièces laborieuses. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari retrouvent le thème léniniste de la *continuité* de l'appareil d'Etat, selon lequel il y aurait : « une continuation de l'appareil d'Etat à travers l'histoire de sociétés de classes successives, fondées sur différents modes de production. L'appareil d'Etat tel qu'il existe aujourd'hui vient de plus loin que le capitalisme et même que le féodalisme »<sup>309</sup>. L'appareil d'Etat, refoulé dans les sociétés primitives, dominant dans les sociétés barbares, dominé dans les sociétés capitalistes, est toujours partie intégrante du fonctionnement social. Seul son rapport avec la *machine de guerre* permet de comprendre la spécificité des formes sociales et de leur système de représentation.

---

<sup>307</sup> cf. *supra*, chapitre III.

<sup>308</sup> Balibar, *op. cit.* p. 48.

<sup>309</sup> Balibar, *op. cit.* p. 50

## Les « empires minuscules » du capitalisme

Nous ne pouvons pas finir ce chapitre sans revenir un instant sur son début. Nous ne nions pas la puissance des Etats-Unis, des organisations internationales, des grandes corporations. Nous n'avons aucun doute vis-à-vis du pouvoir des Etats-Nations, du rôle des villes, de la figure du père au sein des familles. De même que nous ne nions pas l'existence des individus isolés, le phénomène si répandu de l'aliénation, etc. Il y a bien ce que Braudel appelle, à propos des villes, des « empires minuscules ».

La ville n'existe pas, en tant que telle, que face à une vie inférieure à la sienne, la règle est sans exception... Pas une ville, pas une villette qui n'ait ses villages, son lambeau de vie rurale annexée, qui n'impose à son « plat pays » les commodités de son marché... Il faut, pour *être*, qu'elle domine un empire, fût-il minuscule<sup>310</sup>.

Les « empires minuscules », ou ce que Deleuze appellera « micro-fascismes »<sup>311</sup> sont monnaie courante de nos jours. Mais précisément, s'ils deviennent si courants, c'est à cause de leur multiplication accélérée. Des CEOs des grandes entreprises, aux présidents des Etats, en passant par les présidents des organisations internationales, les têtes de groupes religieux, les maires des villes, les patrons dans les usines et les bureaux, les pères dans les familles, les surmoi chez les individus... Combien de despotes trouve-t-on aujourd'hui ? Peut-on dire qu'un régime de représentation organique tienne dans cette multiplication ? Certes, non. Le régime despotique implique, justement, *un* Despote. Il est vrai que plusieurs Empires ont pu coexister dans l'histoire de l'humanité. Mais à chacun son territoire. Dès qu'ils se rencontrent sur le même espace, le conflit éclate et l'un d'eux doit l'emporter. Dans notre monde contemporain, la chose est bien différente. Les machines arborescentes se multiplient à l'infini : elles deviennent *machines dans leurs moindres parties à l'infini*, les machines de la Nature dont nous parlait Leibniz. Loin de nous assurer la consistance, loin de nous garantir l'unité du divers, loin de répondre à la question de comment *ex pluribus* faire de l'*unum*, les micro-fascismes font éclater l'ancien système de représentation.

Comment alors tient l'ensemble de ces empires minuscules ? Pas question de croire que tous s'alignent sous un seul grand Empire. Il est impossible d'établir une seule hiérarchie ordonnée. Les machines de la Nature ne s'encastrent pas comme des poupées russes ou des

---

<sup>310</sup> Braudel, *op. cit.* t. I, p. 549.

<sup>311</sup> cf. DRE, p. 125.

boîtes chinoises. Un simple changement métrique, « ferait oublier qu'on ne va pas seulement de parties en parties, plus ou moins grandes ou petites, mais de pli en pli »<sup>312</sup>. Chacune de ces parties est fermée enclose sur elle-même, chacune enferme referme « un monde » et cependant elles tiennent toutes ensemble. Comment cela est-il possible ? Soyez les bienvenus dans le monde de la représentation orgique : le capitalisme.

---

<sup>312</sup> Pli, p. 13. Deleuze considère le modèle des poupées russes, mais le rejette aussitôt.

## CHAPITRE VIII

### LA FRAGMENTATION NE SUFFIT PAS A CONSTITUER LE CAPITALISME

Beaucoup d'interprétations ont pour habitude de relier le capitalisme à la dissolution d'une série d'institutions et de règles de fonctionnement social. Le démembrement et l'anomie caractériseraient, selon cette vision, le capitalisme. La discussion sur la date de naissance du capitalisme tourne donc autour de la détermination du moment exact où aurait eu lieu ce démembrement: Avec la fin du système féodal ? Avec le dépérissement des Etats-nations ? Avec l'apparition des mass médias ? Avec la fin des grandes narrations ? Avec la Playstation ? Selon lequel de ces « événements » est jugé responsable du déliement de notre société, est définie la vraie date du commencement du capitalisme : XVI<sup>e</sup>, XIX<sup>e</sup>, XX<sup>e</sup>, XXI<sup>e</sup> siècle... On suppose toujours que l'essence du capitalisme est le démembrement. Le *néant blanc* :

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<sup>313</sup>.

On voit bien que ce point de vue est aux antipodes de celui que nous offraient Boron et Meiksins Wood. Il n'y a pas d'Empire du Capital. Le capital trouve son triomphe, bien au contraire, avec la dissolution du lien social. Le dépérissement de l'Etat est la fin de la société organisée. Tout se vaut, aujourd'hui. Aujourd'hui, de l'Un, de l'Etat, du stable et de l'ordonné, on a toujours *trop peu*. La tâche politique est de *fonder*, fonder des institutions, consolider un système qui n'est pas seulement du *droit*, mais aussi des *obligations*. C'est la vision que présentent chaque année Sebastián Abad et Rodrigo Páez Canosa au cours des Journées de Philosophie Politique qui s'organisent dans la ville de Cordoba, en Argentine, scandalisant la concurrence dont la tendance est de penser que, de l'Etat et l'Un, on a toujours trop:

---

<sup>313</sup> DR, p. 43.

Le dépérissement de l'Etat, le crépuscule de sa *centralité* dans la production du lien social, ne signifie pas qu'il existe une instance plus puissante que le subroge... C'est ce scénario auquel on fait référence quand on parle de *fragmentation*, de *mondialisation*, de *fin de la société disciplinaire*, etc.... Le lien social est une construction politique, et non pas un *attribut* de la société civile. Cette construction est, en même temps étatique et a lieu –aujourd'hui avec d'insurmontables difficultés- à partir de l'opération d'un ensemble d'institutions baptisées –en des temps moins fragmentés « *appareils idéologiques d'Etat* »<sup>314</sup>

Nous voyons bien que la problématique présentée par Abad et Páez Canosa est la même que celle qui était soulignée par Mengue : le problème politique est « comment faire l'unité du divers ». Pour ces auteurs, la seule façon d'y parvenir est par le biais d'une représentation organique : le modèle du *socius* despotique. Les *appareils idéologiques d'Etat* représentent pour eux des temps *moins fragmentés* ; ils impliquent la possibilité de trouver une *unité territoriale* dans laquelle soit garantie la vigueur d'une seule et unique loi. La tâche *politique* est de réussir à planter de telles machines arborescentes dans le désert de l'anomie économique. Cependant, Abad et Páez Canosa ne rendent pas compte du fait que la fragmentation actuelle se fonde, précisément, dans la multiplication des *appareils idéologiques d'Etat*. Comment en finir avec la fragmentation à travers la construction d'appareils dont la multiplication est la cause même de cette fragmentation ? Voilà l'aporie de la pensée politique étatique. Mais cette aporie est loin d'être la principale objection que, du point de vue deleuzien, on peut poser face aux propos de Abad et Páez Canosa (le but que nous pourrions nous proposer serait alors la reconstruction du *socius* despotique, c'est-à-dire la pyramide avec un pouvoir central territorial). La principale objection qu'on pourrait leur opposer du point de vue deleuzien est leur conviction de l'inexistence d'une « instance plus puissante » qui subroge la « centralité » du lien social. Abad et Páez Canosa manquent ainsi le fait que le capitalisme produit du lien social, qu'il réussit à intégrer les appareils d'Etat dans une unité qui ne provient plus de la puissance du Despote mais d'une « instance plus puissante » qui, effectivement, subroge les autres instances séculières à travers un système de représentation qui n'a rien à voir avec le modèle des anciens Empires. Il ne s'agit pas de créer des îles habitables au milieu du néant blanc, puisque l'océan a été conquis par des forces qui savent y naviguer, dans la réalité de son immensité, sans avoir aucun besoin de créer des terres fermes (même artificielles). Le fait qu'il n'existe pas de conquérant à l'image et à la

---

<sup>314</sup> Abad, S. et Páez Canosa, R. "Comunidad y crítica del Estado", in *Misanthropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007, pp. 375, 382, je traduis.

ressemblance du monstre *maritime* Léviathan ne veut pas dire que de telles forces n'en aient pas sa consistance spécifique<sup>315</sup>. La fragmentation n'est pas la caractéristique qui permet de définir le Capitalisme. Celui-ci se définit en revanche par une forme spécifique d'unité, c'est-à-dire, par un système particulier de représentation.

### Flux décodés « dans les pores mêmes » des sociétés pre-capitalistes

« Le dépérissement de l'Etat, le crépuscule de sa *centralité* dans la production du lien social, ne signifie pas qu'il existe une instance plus puissante que le subroge »... Certes, c'est vrai : il ne suffit pas que l'Etat décline pour qu'une puissance supérieure apparaisse et le replace. Il n'est pas nécessaire qu'un substitut fasse déjà signe. Le déclin et la chute sont caractéristiques des empires ; la faiblesse est aussi caractéristique que l'expansion et la force des civilisations impériales ; semblable en cela au cycle des marées. C'est le cas de la Chine féodale : « Entre le V<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., la Chine féodale se désagrège, au cours de la période mouvementée, dite des 'Royaumes Combattants'. Les seigneuries disparaissent alors au profit de principautés plus ou moins importantes, plus ou moins stables, au milieu de guerres continuelles. Ensuite se constituera et s'imposera la paix unificatrice de l'empire des Hans »<sup>316</sup>. C'est aussi le cas lors de la fin de l'âge de Bronze : « La chute de la puissance mycénienne et l'expansion des Doriques dans le Péloponnèse, en Crète et même en Rhodas, inaugurent un nouvel âge de la civilisation grecque. La métallurgie du fer succède à celle du bronze... Disparu l'*anax* qui, en vertu de son pouvoir plus qu'humain, unifiait et ordonnait les divers éléments du règne, de nouveaux problèmes surgissent. Comment l'ordre peut-il naître ? »<sup>317</sup>. Deux exemples, qui peuvent se multiplier à l'infini : le dépérissement a été une constante des Etats, même dans leurs époques de gloire comme formation sociale. Tant qu'il

---

<sup>315</sup> En ce sens, Deleuze entre en controverse avec le travail de Carl Schmitt autour de la différence entre l'organisation politique de la terre et celle de la mer. D'un côté, on trouve le « nomos de la terre » la mère du droit, avec sa mesure interne de l'effort et le travail, les lignes fixes qui rendent visibles les divisions déterminées, l'ordonnance de la vie humaine en commun dévoilée par sa surface ferme. De l'autre côté, la mer « est libre », et ne permet pas de telles unités d'espace et de droit, d'ordonnance et d'emplacement. La mer n'est donc pas un territoire pour la politique. Le *Léviathan* et son effort pour contrôler la mer sont donc nécessairement voués à l'échec (cf. Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 15-16). Nous essaierons ici de montrer la possibilité d'une ordonnance spécifique de la fluidité « maritime » : comment le Capitalisme est aussi la conquête d'un océan qui ne sera plus « libre ».

<sup>316</sup> Braudel, F. *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993, p. 213.

<sup>317</sup> Vernant, J.-P. *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, pp. 29, et 34.

n'y a pas de puissance supérieure qui impose un nouveau système de représentation, tant qu'une nouvelle machine sociale ne s'installe pas sur la terre, les civilisations reviennent : « La règle ordinaire est que les civilisations jouent et gagnent »<sup>318</sup>. L'ordre renaît, la belle harmonie organique se recompose, la paix unificatrice de l'empire des Hans s'impose. Les « pauvres humanités » des nomades seront vite « remises à leur place »<sup>319</sup>.

De même, la *fragmentation* ne suffit pas à faire du capitalisme. Il y a toujours une grande tolérance aux flux « décodifiés », tant qu'ils travaillent « dans les pores » de la société despotique. Toujours proches des formations étatiques, adjacentes à leur territoire, on trouve des nomades qui attendent leur dépérissement et en profitent pour avancer.

Les 'barbares' vraiment dangereux pour les civilisations appartiennent presque à une seule espèce d'hommes : les nomades des déserts et des steppes au coeur du Vieux Monde... De l'Atlantique aux mers bordières du Pacifique, la chaîne de ces pays arides et déshérités est un interminable cordon de poudre. A la moindre étincelle, il s'enflamme et brûle sur toute sa longueur... A une époque où tout est lent, ils sont la rapidité, la surprise mêmes<sup>320</sup>

Oui, les nomades et leurs « machines de guerre », dont l'objectif principal est justement de « détruire l'Etat », attendent aux frontières des territoires impériaux que le cycle des marées étatiques soit favorable à l'invasion. Ils sont *dangereux* pour la sécurité des habitants d'un territoire, mais n'impliquent aucun risque pour la machine despotique. On se souvient que, lors de sa rencontre avec les sociétés primitives, la puissance supérieure de la vitesse nomade laissait place à la constitution d'un nouveau rapport, le socius despotique. Mais la puissance des « machines de guerre » nomades ne peut rien en revanche dans leur rencontre avec les Etats impériaux : ceux-ci dépendent en effet de l'« étincelle » de la faiblesse relative des hommes d'Etat, pour traverser les portes et semer la destruction. Les nomades et leurs machines de guerre représentent les flux que les Etats ne peuvent pas attraper dans les filets de leur surcodification ; ils représentent tout ce qui reste en *dehors* de leurs territoires et de leur pyramide. Ils représentent ce chaos que les codes primitifs avaient laissé *dehors*, pour composer leur ordre. Ce sont là les « flux décodés ». C'est la fragmentation. Mais rien de cela ne suffit à fonder une nouvelle époque, un nouveau socius. La forme étatique finit toujours

---

<sup>318</sup> Braudel, *op. cit.* t. I, p. 102.

<sup>319</sup> cf. Braudel, *op. cit.* t. I, p. 102.

<sup>320</sup> Braudel, *op. cit.* t. I, p. 98.

par se recomposer, les nomades sont chassés, les portes se referment, le territoire est reconstitué et même élargi, lorsque l'Etat s'approprie des machines de guerre et les utilise à des fins expansionnistes.

Dehors, au delà du territoire qui caractérise l'Etat, les nomades machinent leurs machines de guerre. Entre les diverses matérialisations de ces deux pôles, il y a une lutte, un conflit perpétuels. Parfois les nomades l'emportent, et achèvent accomplissant ainsi le but de la machine de guerre : la destruction de l'Etat<sup>321</sup> : « On peut supposer que, parmi les raisons mystérieuses du brusque anéantissement d'Etats archaïques pourtant puissants, il y a précisément l'intervention d'une machine de guerre extrinsèque »<sup>322</sup>. Parfois les Etats impériaux l'emportent, et à travers les systèmes physiques et spirituels de contrôle s'approprient la machine de guerre et lui donnent la guerre pour but : la machine de guerre nomade devient donc l'« institution militaire » et se subordonne ainsi aux buts *politiques* de l'Etat. D'un côté, l'Etat, la forme immuable qui essaie de subordonner les élément nomades et de faire tenir ensemble les différents composants, écartelés, disjoints ; de l'autre côté, les nomades et leurs machines de guerre : un flux qui ne cesse jamais, secoué de révoltes incessantes – des vecteurs de fuite qui entourent les Etats ou coulent au milieu des grandes extensions de territoire. Le caractère fluide de la guerre nomade fait que ses victoires sont toujours évanescences : elles ne durent guère, les nomades quittent le territoire aussitôt conquis et continuent à chevaucher les flux. Alors comment est-il possible que le capitalisme, une forme de socius qui est précisément une gigantesque machine de guerre, ait sa consistance ? Comment est-il possible que le capitalisme *dure* ? Ne s'agit-il pas d'une contradiction avec le concept même de « machine de guerre » ?

Il arrive que, même si le « décodage généralisé des flux » fait partie de la définition du capitalisme<sup>323</sup>, cela *ne suffise pas* pour constituer cette forme du socius. La décodification généralisée ne suffit par elle-même à former le capitalisme comme corps social. Le flux décodés peuvent frapper l'Etat despotique, peuvent devenir une nuisance pour des organisations sociales pré-capitalistes, la Chine féodale peut se désagréger, la puissance

---

<sup>321</sup> L'objectif révolutionnaire des machines de guerre créées par les nomades n'est pas la transformation de l'Etat, sinon sa destruction. Cela n'empêche pas que cet objectif puisse être changé par les Etats s'ils réussissent à s'approprier ces machines. cf. MP p. 478.

<sup>322</sup> MP, p. 520.

<sup>323</sup> cf. AO 265.

mycénienne peut tomber... mais tout cela ne permet pas la fin du système de représentation despotique ni la naissance de la nouvelle machine. Il y aura toujours Hans ou les Doriques pour se lever sur les ruines abandonnées par les nomades qui ont continué leur route. Deleuze et Guattari nous disent : des flux décodés « frappent l'Etat despotique de latence, immergent le tyran, mais aussi bien le font revenir sous des formes inattendues »<sup>324</sup>. La propriété privée, la production marchande, l'afflux monétaire, le travail salarié... Rien de cela ne suffit à faire le capitalisme. L'Empire est toujours revenu sous d'autres formes jusqu'à la naissance de celui-ci.

Deleuze et Guattari nous en donnent deux exemples : Rome et la féodalité. Il est curieux que ces cas qui ont été vus par d'autres auteurs comme des exemples de sociétés à forte codification, soient posés par Deleuze et Guattari comme exemples d'une forte décodification des éléments composant la société. Mais c'est précisément le cas : pour eux, Rome n'est pas le Grand Empire, mais déjà le socius despotique en plein dépérissement<sup>325</sup> :

Prenons l'exemple de Rome : le décodage des flux fonciers par privatisation de la propriété, le décodage des flux monétaires par formation des grandes fortunes, le décodage des flux commerciaux par développement d'une production marchande, le décodage des producteurs par expropriation et prolétarianisation... Ou bien l'exemple de la féodalité : là encore la propriété privée, la production marchande, l'afflux monétaire, l'extension du marché, le développement des villes, l'apparition de rente seigneuriale en argent ou de location contractuelle main-d'oeuvre<sup>326</sup>

L'objectif de ces exemples dans *L'Anti-Oedipe* n'est cependant pas de montrer qu'il s'agit déjà de modèles faibles d'organisation impériale, mais, au contraire, que la décodification généralisée de flux ne suffit pas à constituer le capitalisme : à Rome la décodification se recouvre avec le régime esclavagiste, dans la féodalité avec un renforcement des charges et relations féodales<sup>327</sup>. Deleuze et Guattari reprennent ici des arguments de Marx dans la *Lettre à Mikhailovski* :

« [Nikolai Konstantinovich Mijailovsk] se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general

---

<sup>324</sup> AO, pp. 263-264.

<sup>325</sup> Ce qui engendre des points d'incommensurabilité entre la théorie exposée par Deleuze et Guattari et d'autres théories politiques qui considèrent Rome comme le point de référence.

<sup>326</sup> AO, p. 264.

<sup>327</sup> cf. AO p. 264.

que el destino le impone a todo pueblo, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productiva del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado). Tomemos un ejemplo. En diversos pasajes del *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres, cultivando cada cual por su cuenta su propia fracción de tierra. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo la formación, no sólo de la gran propiedad fundiaria, sino también del gran capital financiero. Y así fue que una linda mañana se encontraron con que, por una parte, había hombres libres despojados de todo a excepción de su fuerza de trabajo, y por la otra, para que explotasen este trabajo, quienes poseían toda la riqueza adquirida. ¿Qué ocurrió? Los proletarios romanos se transformaron, no en trabajadores asalariados, sino en una chusma de desocupados más abyectos que los "pobres blancos" que hubo en el Sur de los Estados Unidos, y junto con ello se desarrolló un modo de producción que no era capitalista sino que dependía de la esclavitud.<sup>328</sup>

A Rome et dans la féodalité il n'y avait pas seulement une abondance de flux décodés en général. Il existait déjà des flux décodés spécifiques qui seront les constitutifs fondamentaux du capitalisme : d'un côté, des hommes libres sans rien d'autre que leur force de travail et, de l'autre côté, des hommes possédant la richesse. Mais cela ne suffit cependant pas à donner le capitalisme : le résultat peut bien être aussi un régime esclavagiste, ou le renforcement des charges et des relations féodales. Hommes libres sans rien d'autre que leur force de travail, capital financier : il s'agit bien de ce que Deleuze et Guattari appellent « flux décodés », c'est-à-dire, des hommes dont la fonction n'est pas « codée » par la structure agraire du féodalisme, de l'argent dont l'utilisation n'est pas non plus « codée » par les régulations qui garantissent qu'il occupe sa place dans les « pores » de l'ancien corps social (laissant le capital exister comme capital commercial et financier, l'empêchant de s'appropriar la production, c'est à dire de devenir capital industriel) . L'esclavage et la féodalité réussissent à refaire des codes, à maintenir le commerçant et le travailleur libre « dans les pores mêmes » de la vieille société. L'*Urstaat* renaît de ses ruines encore une fois.

---

<sup>328</sup> Marx, K. "Carta a Milkhailovski", in Godelier, Marx, Engels, *El modo de producción asiático*, Eudecor, Córdoba, 1966, p. 129.

## La mort qui monte du dedans

Le « décodage généralisé des flux » ne se réfère pas à autre chose qu'aux conditions génétiques du Capitalisme, qui apparaît *avec* un grand mouvement de décodage de flux (plus grand, sans doute, que ne l'est le décodage romain ou féodal), mais ce mouvement ne suffit pas à faire que l'argent devienne du Capital, et que les hommes libres deviennent des travailleurs salariés. C'est la rencontre, la *conjonction* des flux qui caractérise le capitalisme. Quand naîtra le *socius* capitaliste, les flux ne seront plus recodés : ils formeront un nouveau corps social. Le dépérissement des grands Empires qui caractérisaient les sociétés pré-capitalistes n'en avait pas fini avec le corps Despotique : son resurgissement, même spiritualisé, même intériorisé, sous la forme de l'Empire Romain ou de la féodalité suffit à le prouver. Il aura fallu que la conjonction donne naissance au corps nouveau pour que ceci prenne place. Et ce n'est pas seulement la mort de l'ancien corps, c'est aussi le surgissement d'une *vie nouvelle* : « on sent la mort monter du dedans, et le désir lui-même passer du côté de ces flux qui portent virtuellement une *vie nouvelle* »<sup>329</sup>. La rencontre qui va permettre d'installer le Capitalisme est celle de deux éléments principaux : le travailleur libre et nu n'ayant à vendre que sa force de travail, et l'argent devenu capital :

C'est que la pression des flux dessine en creux le capitalisme, mais il faut pour la réaliser toute une *intégrale des flux décodés*, toute une *conjugaison généralisée* qui déborde et renverse les appareils précédents (...) Il faut *d'une part* que le flux de travail ne soit plus déterminé dans l'esclavage ou le servage, mais devienne travail libre et nu ; il faut *d'autre part* que la richesse ne soit plus déterminée comme foncière, marchande, financière, et devienne capital pur, homogène et indépendant<sup>330</sup>.

Il faut aussi compter avec les moyens de production, le développement technique qui, lui aussi, aura un rôle central (mais qui, encore une fois, ne suffira pas à définir le capitalisme : Braudel nous donne l'exemple de la navigation hauturière, où le seul développement technique ne suffit pas à expliquer pourquoi l'Europe a non seulement gagné la course pour la conquête de haute mer, mais est restée seule en course ; cependant, en comparaison des Japonais, des Chinois et des Musulmans, l'Europe était techniquement sous-développée<sup>331</sup>).

---

<sup>329</sup> AO, p. 265.

<sup>330</sup> MP, p. 565.

<sup>331</sup> cf. Braudel, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, t. 1, pp. 453-467.

« Flux de propriétés qui se vendent, flux d'argent qui coule, flux de production et de moyens de production qui se préparent dans l'ombre, flux de travailleurs qui se déterritorialisent »<sup>332</sup>.

Cette rencontre aurait pu ne pas se faire. Chaque élément dépend en effet de processus relativement indépendants : la transformation de la structure agraire, pour les travailleurs ; la série qui passe par le marchand et l'usurier pour le capital, le développement scientifique pour les techniques qui, comme nous venons de le voir, a eu lieu dans d'autres parties du monde sans que cela ne donne naissance au capitalisme.

Mais, nous l'avons vu, cette rencontre avait déjà eu lieu. A Rome, par exemple. Avec la féodalité, par exemple. Comment ce rapport va-t-il donc former une machine sociale ? Quelle en est la spécificité ? Comment cette conjonction de deux flux abstraits (force de travail considérée indépendamment du travailleur concret, capital considéré indépendamment de son pouvoir d'achat, de sa possibilité de symboliser la richesse) deviendra-t-elle la relation dominante dans une époque historique ? Comment ce corps acquerra-t-il la faculté de dominer d'autres corps (biologiques, étatiques, physiques) ? Comment, en termes des facteurs déterminants selon l'ontologie de Deleuze (puissance et désir) le capitalisme deviendra-t-il dans les sociétés contemporaines « la force économique de la société bourgeoise qui domine tout » ? Comment répondre à l'interrogation que pose Braudel : « la machine marche et pourtant elle dispose de peu de puissance. Comment une telle réussite a-t-elle été possible ? ... Ce sont des prouesses, il est vrai, et à la limite de l'incompréhensible. »<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> AO p. 265.

<sup>333</sup> Braudel, *op. cit.* t. III, p. 41.

## CHAPITRE IX

### LE CAPITALISME EST UNE MACHINE DE GUERRE

A partir du XV<sup>e</sup> siècle, en Europe, une nouvelle forme de socius se prépare en profondeur. Pas comme une coupure imprévisible, pas comme l'éclair, mais tour à tour: « Il a une grande différence à cet égard entre l'âge despotique et l'âge capitaliste. Car ils arrivent comme l'éclair, les fondateurs d'Etat ; la machine despotique est synchronique tandis que le temps de la machine capitaliste est diachronique, les capitalistes surgissent tour à tour »<sup>334</sup>. De nouveaux fondateurs d'Etat n'arriveront pas à s'approprier des flux nomades arrivés avec l'étincelle du dépérissement de l'ancien Etat. Les jeux d'échange, les forces décodifiées de l'économie féodale vont trouver une nouvelle forme. Une immense machine de guerre s'appropriera cette fois l'Etat et ses appareils.

D'abord ces flux décodés trouveront leur unité propre, une unité qui ne dépendra pas d'une instance de l'identité dans le concept. La première forme de cette unité, que Braudel appelle « économie-monde », est constituée de morceaux de la planète « économiquement autonomes, capables pour l'essentiel de se suffire à eux-mêmes et auxquels ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent une certaine unité organique »<sup>335</sup>. Ces « économies-mondes » existent « depuis toujours, pour le moins depuis longtemps »<sup>336</sup> : la Phénicie antique, Carthage au temps de sa splendeur, l'univers hellénistique, Rome, l'Islam, l'aventure normande, la Moscovie, sont quelques-uns des exemples cités par Braudel. Ces économies-mondes, qui recourent ce que Deleuze et Guattari appellent les « organisations œcuméniques »<sup>337</sup>, ne doivent pas être confondues avec des relations entre formations du même ordre, par exemple les différents Etats ; elles sont « tout ce qui a l'aptitude de passer par des formations sociales

---

<sup>334</sup> AO, p. 264.

<sup>335</sup> Braudel, *op. cit.* t. III, p. 14.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>337</sup> « [Les ensembles internationaux] n'ont certes pas attendu le capitalisme pour se former : dès le néolithique, même dès le paléolithique, on trouve les traces d'organisations œcuméniques qui témoignent d'un commerce à longue distance, et qui traversent simultanément les formations sociales les plus diverses », MP, p. 542.

diverses, simultanément, Etats, villes, déserts, machines de guerre, sociétés primitives »<sup>338</sup>. Elles ne procèdent pas par homogénéisation, ni par totalisation, comme les formes-Etat, mais par « prise de consistance ou consolidation du divers en tant que tel »<sup>339</sup>.

Les grands Empires s'accroissent très mal de l'économie, et tendent à supprimer les commerçants qui menacent leur hégémonie (« Aucun marchand, aucun capitaliste n'y aura jamais les coudées tout à fait franches »<sup>340</sup>). Les « économies-mondes » qui existaient de façon autonome « depuis tous temps », fonctionnaient avant le surgissement du capitalisme comme des morceaux de la planète, des machines de guerre écartelées qui travaillent *contre* les Etats, contre l'hégémonie des pouvoirs centralisés, mais sans arriver à constituer une puissance supérieure qui subsumerait les vieilles formes de socius.

A l'époque et à l'endroit que nous sommes en train de considérer, à partir du XV<sup>e</sup> siècle en Europe, l'économie commence à l'emporter sur la politique, dans la mesure où les économies-mondes commencent « tour à tour » à se montrer d'une puissance supérieure à celle des Etats. Il est vrai que c'est aussi l'époque de la fondation des Etats-Nations européens de la modernité. On trouvera dans ces Etats d'une part un « Etat » (Notion d'ordre juridique qui fait référence à une forme d'institutions politiques et administratives qui exercent une certaine forme de souveraineté) et d'autre part une « Nation » (Notion d'ordre identitaire, sentiment d'appartenance à un groupe.) Mais justement, un des enjeux fondamentaux de la théorie politique de Deleuze est de ne pas confondre ces Etats-Nations avec le socius despotique. Au XV<sup>e</sup> siècle européen, les économies-mondes vont commencer à se multiplier, à tramer un réseau, à tramer une méga-machine qui donnera, à son tour l'aube d'un nouvel âge, et qui engendrera des Etats-nations qui en dépendront. « L'Etat est plus fort que la société. La société, oui ; non pas l'économie », reconnaît Braudel<sup>341</sup>. Les « économies-mondes » ne seront pas « remises en place » par l'organisation étatique.

L'Etat, entre XV<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, est loin d'emplir tout l'espace social, il n'a pas cette force de pénétration « diabolique » que lui attribue l'actualité, les moyens lui manquent... Les Etats-villes qui, en avance sur les Etats territoriaux, jouent les premiers rôles jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont alors des outils entièrement dans la main de leurs marchands.... Le premier Etat territorial à s'achever comme

---

<sup>338</sup> MP, p. 543.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

<sup>340</sup> Braudel, *op. cit.*, t. III, p. 53.

<sup>341</sup> Braudel, *op. cit.* t. III, p. 55.

marché national ou économie nationale, l'Angleterre, passe assez tôt sous la domination marchande après la révolution de 1688... La carte de l'économie-monde, avec le survoltage de ses zones centrales et ses différences concentriques, risque de correspondre assez bien à la carte politique de l'Europe<sup>342</sup>

Les Etats-Nations européens qui se succéderont au cours de la modernité ne seront que les représentations, des acteurs ou *performers* pour une nouvelle « forme conceptuelle de l'identique »<sup>343</sup>. Ils n'ont pas de souveraineté. Ils sont la contrepartie de la nouvelle forme sociale. La nation, avec ses constituants (peuple et terre) est ce que sont devenus les Empires une fois tombés sous la domination de la méga-machine (de la même façon que les machines de guerre étaient devenues des armées sous la domination des appareils d'Etat). Les territoires et les populations sont devenus la terre et le peuple, c'est-à-dire la nation. Constituer des nations ce n'est pas lutter contre le capitalisme ; les moyens le plus sanglants y contribuent, les élans de romantisme les plus vigoureux y participent, mais ils ne protègent personne contre les assauts du capital et sa folie déterritorialisée et inhumaine. Deleuze et Guattari suivent les analyses de Braudel quand ils disent : les Etats sont impuissants à gérer les flux qui coulent sur la planète à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Quelle est loin cette image qui nous donne Braudel de l'image habituelle des historiens lorsqu'ils comparent les Etats modernes à l'ogre de la fable, à Gargantua, à Moloch, au Léviathan !

L'Etat inachevé, se complétant comme il peut, ne pouvant exercer lui-même tous ses droits, ni accomplir toutes ses tâches, obligé en fait, de s'adresser à autrui et en pâtissant... L'Etat moderne a été une des réalités au milieu desquelles le capitalisme a fait son chemin<sup>344</sup>

Deleuze et Guattari font le point : ceci « ne veut pas dire que les nations soient des apparences ou des phénomènes idéologiques, mais au contraire les formes vivantes ou passionnelles où se réalisent d'abord l'homogénéité qualitative et la concurrence quantitative du capital abstrait »<sup>345</sup>. Une grande hétérogénéité d'Etats (démocratiques, totalitaires, socialistes) pour une même « forme de socius » capitaliste ; qui inclut même les formations périphériques, sous-développées, du *Tiers-Monde*, où est rédigée cette thèse, sont de plus en

---

<sup>342</sup> Braudel, *op. cit.* t. III, p. 49

<sup>343</sup> cf. DR p. 79.

<sup>344</sup> Braudel, *op. cit.* t. II, pp. 661-667.

<sup>345</sup> MP, p. 570.

plus des pièces de la méga-machine aux prétentions universalistes<sup>346</sup>. La représentation finie des Etats et des gouvernements, tout le jeu des masques et des acteurs décrits par Hobbes dans le chapitre XVI du *Léviathan*, sera subsumée par la représentation infinie du Capital. L'Etat baroque est partie intégrante de la représentation baroque, voire orgique, ou encore capitaliste. C'est là un nouveau régime de puissance, incomparable avec la puissance des armées des grands Empires.

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 »... Cette nouvelle subjectivité sociale ne peut se constituer que dans la mesure où les flux décodés débordent leurs connexions, et atteignent un niveau de décodage que les appareils d'Etat ne peuvent plus rattraper<sup>347</sup>

### Consistance, conjugaison : ça tient ensemble

Flux de travailleurs libres et nus, flux d'argent qui coule à partir de la montée de la bourgeoisie, masses de nomades qui viennent du Nord, de l'Est et du Sud, masses militaires, masses paysannes... Tout cela ne suffit pas à répondre à notre question « Qu'est-ce qui fait tenir ensemble ? ». C'est bien là LE problème d'une ontologie de la différence, et que se pose Deleuze dès le début de *Différence et répétition* : comme empêcher que la différence devienne indifférence ? Pourquoi les singularités tiennent-elles ensemble ? Pourquoi les formes ne se dissolvent-elles pas aussitôt engendrées ? D'un point de vue qui reste néanmoins encore trop abstrait, nous avons déjà étudié cette question : ce sont les formes du *socius* qui font tenir ensemble les sociétés. Mais la question est loin d'être ainsi résolue. Une question s'enchaîne immédiatement avec celle-ci : pourquoi les formes de socius tiennent-elles ? Pourquoi ne se

---

<sup>346</sup> Ce qui ne veut pas dire, contrairement à ce que pose Mengue, que Deleuze affirme que tous les Etats sont nécessairement des instruments de répression du capitalisme. Deleuze n'est pas contre la démocratie en tant que telle, mais en tant qu'elle se montre impuissante, et donc inopérante face au capitalisme. Mengue trouve « extrêmement violente et choquante » la déclaration de Deleuze selon laquelle il y aurait « isomorphie entre les Etats-Unis et les tyrannies les plus sanglantes d'Amérique du Sud ou bien entre la France, l'Angleterre, la R.F.A. et certains Etats africains » (MP, p. 581) Ceci parce qu'il n'accepte pas que Deleuze vise seulement des Etats sous la domination capitaliste dans les conditions déterminées par notre époque. Nous essaierons de montrer dans la dernière partie de notre travail, la possibilité d'un Etat adéquat aux critères deleuziens. Cf. Mengue, Ph. *Deleuze et la question de la démocratie*, op. cit p. 108-109

<sup>347</sup> MP, p. 565.

dissolvent-elles pas ? « Il semble que la réponse la plus claire, la plus facile, soit donnée par un modèle *arborescent*, centralisé, hiérarchisé, linéaire, formalisant »<sup>348</sup>. Mais ce modèle que Deleuze et Guattari appellent aussi « système de stratification », nous empêche, encore une fois, de comprendre le monde dans lequel nous vivons. C'est la réponse la plus facile, la plus claire, c'est le concept le plus simple : hélas, la réalité est plus complexe, et demande des concepts plus obscurs de prime abord. Or si on ne peut penser le maintien d'un système hors du modèle arborescent, on ne comprendra jamais ce qui fait « tenir ensemble » le capitalisme.

Nous souhaiterions défendre ici la thèse que c'est le capitalisme qui « fait tenir ensemble » et ceci non pas en vertu des appareils d'arborescence qui le peuplent (États, institutions, corporations trans-nationales, patrons à l'usine, pères à la maison, etc.), mais en vertu du concept de « consistance » qui nous proposent Deleuze et Guattari. C'est la *consistance*, et non pas l'organisation, qui fait tenir ensemble les machines de guerre, et donc le capitalisme.

La consistance se fait nécessairement d'hétérogène à hétérogène : non pas parce qu'il y aurait naissance d'une différenciation, mais parce que les hétérogènes qui se contentaient de coexister ou de se succéder sont maintenant pris les uns dans les autres, par la « consolidation » de leur coexistence et de leur succession... Ce qui fait tenir ensemble toutes les composantes, ce sont les *transversales*, et la transversale elle-même est seulement une composante qui prend sur soi le vecteur spécialisé de déterritorialisation. En effet, ce n'est pas par le jeu des formes encadrantes ou des causalités linéaires qu'un agencement tient, mais par sa composante la plus déterritorisée, par une pointe de déterritorialisation<sup>349</sup>.

Deleuze et Guattari nous présentent cette caractérisation de la « consistance » dans le plateau 11 de *Mille Plateaux* intitulé « De la ritournelle », notamment dans les pages 403 à 416, très importantes pour ce qui est de la question du « tenir ensemble ». Il faut rapprocher cette caractérisation de celle qui est faite du capitalisme dans le plateau 9 : « Micropolitique et segmentarité ». Ils le présentent comme une *conjugaison* de flux où le flux le plus déterritorisé réussit à dominer les autres.

Nous devons introduire une différence entre deux notions, la *connexion* et la *conjugaison* des flux. Car si la « connexion » marque la manière dont des flux décodés et déterritorisés se relancent les uns les

---

<sup>348</sup> MP. p. 403.

<sup>349</sup> MP. pp. 407, 415.

autres, précipitent leur fuite commune, et additionnent ou échauffent leur quanta, la « conjugaison » de ces mêmes flux indique plutôt leur arrêt relatif, comme un point d'accumulation qui bouche ou colmate maintenant les lignes de fuite, opère une reterritorialisation générale, et fait passer les flux sous la dominance de l'un d'eux capable de les surcoder. Mais précisément, c'est chaque fois le flux le plus déterritorialisé, d'après le premier aspect, qui opère l'accumulation ou la conjonction des procès, détermine le surcodage et sert de base à la reterritorialisation, d'après le second aspect... Ainsi la bourgeoisie commerçante des villes conjugue ou capitalise un savoir, une technologie, des agencements et des circuits sous la dépendance desquelles *entreront* la noblesse, l'Eglise, les artisans et les paysans mêmes. C'est parce qu'elle est pointe de déterritorialisation, véritable accélérateur de particules, qu'elle opère aussi la reterritorialisation de l'ensemble<sup>350</sup>.

C'est un passage assez complexe, il nous faut donc l'aborder sans hâte. La notion de « connexion » fait référence au premier aspect du développement du capitalisme : la décodification de flux, la fragmentation, la perte des anciennes identités et des anciens codes. Il y a donc bien, au commencement du capitalisme, un processus de déterritorialisation, de décodification des flux. Mais nous l'avons dit et répété : cela ne suffit pas pour former le capitalisme. Même après qu'ils soient entrés en rapport, après qu'ils se soient précipités dans une fuite commune, les anciens codes auraient eu encore une fois la possibilité de capturer ces flux (soit en les capturant *dans* les codes, *à l'intérieur* d'eux-mêmes, soit en les capturant *entre* les codes, dans les « pores » ; nous en avons déjà vu des exemples : la Chine féodale, la fin de l'âge de Bronze, Rome, le féodalisme européen. Nous pouvons ajouter ici l'exemple des Croisades, surcodées par le Pape qui leur assigne des objectifs territoriaux : la Terre sainte, la paix de Dieu<sup>351</sup>. Dans tous les cas, la connexion des flux précipitant leur décodification devient une simple *étape* dans le mouvement des marées. Rien n'aurait donc changé, parce que l'ancienne machine aurait continué à faire ce qui la caractérise : coder des flux. Mais à partir du XV<sup>e</sup> siècle, et de plus en plus, les différents flux (de travail, de capital, de pillage, etc.) sont entrés aussi dans une *conjugaison* : un de ces flux a montré une puissance tout à fait supérieure aux autres : le flux de monnaie-financement, qui est entré dans un processus d'accumulation et d'auto-réplication. C'est le flux *le plus déterritorialisé* qui a réussi à donner consistance à l'ensemble.

---

<sup>350</sup> MP, p. 269.

<sup>351</sup> cf. MP, p. 269.

On remarque la correspondance entre l'idée de « conjugaison » et celle de « consistance rhizomatique » : l'ensemble tient en vertu du flux le plus déterritorialisé. Dans les deux cas, le modèle n'est plus celui du socius despotique. Il n'y a pas une « centralité » du capital financier. Mais à partir de son coefficient supérieur de déterritorialisation, le capital financier réussit à faire en sorte que le corps du capitalisme tienne. C'est à travers le modèle rhizomatique que le divers se trouve intégré. Nous voyons bien qu'on ne peut donc pas faire du « rhizome » un critère axiologique. Déterritorialiser, décoder, faire couler les flux, nomadiser, devenir... Aucune de ces actions n'est « révolutionnaire » en soi, puisque la forme de socius qui fait notre malheur travaille à travers ces procédés. Ce sont là, plutôt, des propositions ontologiques, dans l'héritage de la *volonté de puissance* nietzschéenne telle que la comprend Deleuze : non pas que la volonté (dans un sens anthropomorphique) veuille la puissance, non pas comme une volonté d'augmentation de la puissance, mais bien comme *ce qui veut dans la volonté*, comme une puissance créative, une puissance qui veut plus de puissance. Elle *veut* tel rapport de forces, et le le maintient en l'amplifiant à travers d'un gain de puissance<sup>352</sup>.

A travers la reproduction du capital, à travers la capacité de l'argent d'engendrer plus d'argent, à travers la production de plus-value, le capitalisme comme forme de socius gagne de la consistance. Le capitalisme est lui aussi une forme de la volonté de puissance, un rapport voulu par celle-ci. Le capitalisme est même de l'affirmation (toute la négativité du capitalisme oeuvre en fonction de cette affirmation première : la puissance qui *veut* au sein du capital, qui veut s'accroître elle-même à travers ce rapport différentiel). Le processus génétique de plus-value qui caractérise le capitalisme ne contredit en rien le processus vital. En effet, le capitalisme respecte les normes d'une biopolitique *affirmative*<sup>353</sup>, dans la mesure où son développement est l'expansion d'une forme de vie : « Si nous nous demandons quelle est la 'place de la vie' dans cette distinction, nous voyons sans doute qu'elle implique un gain de

---

<sup>352</sup> cf. NP, pp. 90-99

<sup>353</sup> Esposito trouve que Deleuze anticipe la « *biopolitique affirmative* », qu'il tente de construire, même s'il n'arrive pas encore à l'atteindre : « Una 'norma di vita' che non sottoponga la vita alla trascendenza dellanorma, ma faccia della norma l'impulso immanente della vita... E questo nodo biogiuridico tra vita e norma che Deleuze invita a sciogliere in una forma che, anziché separarle, riconosca l'una nell'altra, trovi nella vita la sua norma immanente e ridia alla norma la potenza in divinire della vita... Nessuna parte di essa può essere distrutta a favore di un'altra : ogni vita è forma di vita e ogni forma va riferita alla vita », Esposito, R. *Bios*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 214-215. Cependant, nous voyons ici que la biopolitique affirmative ne peut nous offrir les critères que nous sommes en train de chercher pour lutter contre le capitalisme. La politique deleuzienne exige un engagement quant à notre forme de vie. Dans le cas contraire, la « forme de vie » qu'est le capitalisme nous détruira à son tour.

consistance, c'est-à-dire, *une plus-value*<sup>354</sup> ». On ne peut donc pas lutter contre le capitalisme au nom de la « vie » ou de la « volonté de puissance ». Même la formule du capitalisme et celle de la volonté de puissance sont, selon Deleuze, identiques entre elles (et aussi à celle de la représentation orgique leibnizienne) :  $dy/dx$ <sup>355</sup>.

---

<sup>354</sup> MP, p. 414, je souligne c'est moi qui souligne.

<sup>355</sup> cf. NF, p. 58, AO, p. 270, DR, p. 66.

## CHAPITRE X

### REPRESENTATION ORGIQUE

« Je croyais entrer dans le port, mais...  
je fus rejeté en pleine mer »  
(G. W. LEIBNIZ)

Quelque chose s'écroule, commence à s'écrouler, est en train de s'écrouler à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Mais la nouveauté ne réside pas là, nous l'avons vu : la nouveauté consiste en ce que, au lieu de l'écroulement d'un despote, de la mort d'un empereur, au lieu du dépérissement d'une nation, d'un empire, d'un royaume, d'un arrêt avant que cela ne recommence encore, au lieu d'une extase avant la répétition du même sous de nouveaux masques, au lieu de cette répétition brute et nue qui dégoutait tant Zarathoustra<sup>356</sup>, au lieu du retour de l'Identique, nous nous trouvons face à un changement, à un passage. La tradition dont on pourrait voir en Heidegger le représentant paradigmatique a cru discerner que la caractéristique principale de la modernité a été l'effort de récupérer ce « même », cet « identique » perdu, et de convoquer sa résurrection : Descartes et la philosophie comme recherche du fondement<sup>357</sup>. Pour Deleuze, selon l'interprétation que nous essayons de soutenir

---

<sup>356</sup> "Ay, ¡náusea !, ¡náusea ! ¡náusea !... Vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas", Nietzsche, *F. Así habló Zarathustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, pp. 307-309.

<sup>357</sup> Il est vrai que dans *Différence et répétition* Deleuze nous dit que la tâche de la représentation orgique est de rapporter l'infini au fondement : « Le concept suit donc et épouse la détermination d'un bout à l'autre, dans toutes ses métamorphoses, et la représente comme pure différence en la livrant à un *fondement*, par rapport auquel il n'importe plus de savoir si l'on se trouve devant un minimum ou un maximum relatifs, devant un grand ou un petit, ni devant un début ou une fin, puisque les deux coïncident dans le fondement comme un seul et même moment total, qui est aussi bien celui de l'évanouissement et de la production de la différence », DR, pp. 61-62. Nous verrons en quoi consiste cette opération de « livrer au fondement » chez Deleuze (peut-être un travail en profondeur de l'œuvre de Heidegger, dépassant la lecture vulgaire présentée ici, pourrait montrer que le fondement critiqué par Heidegger n'est pas, non plus, uniquement de la représentation organique...). Pour le moment il suffit de souligner que c'est une opération d'une autre nature que celle de la représentation organique, pour laquelle on réserve le terme « fonder », pour des raisons déjà indiquées.

ici, ce qui caractérise la modernité est plutôt un changement beaucoup plus radical que cette mélancolie de l'*Urstaat*.

Etant donné que, pour Deleuze, la représentation est d'abord sociale, avant d'être gnoséologique, nous pourrions imaginer que nous nous trouvons face à un phénomène de *retard* de la philosophie : l'oiseau de Minerve... Dans ce cas, Heidegger pourrait toujours avoir raison, et la philosophie moderne être un essai de *fonder*. Même si le modèle de représentation organique dont relève cette fondation s'est déjà écroulé au niveau des rapports sociaux, les hommes peuvent bien poursuivre leur tâche fondatrice sur le plan de la pensée. La philosophie peut bien être toujours en retard. Mais selon Deleuze il n'en est pas ainsi. Il ne s'agit pas d'un problème de retard *de la philosophie*, mais de l'opération de refoulement mise en place par *l'histoire de la philosophie* la plus conservatrice. La philosophie, de son côté, s'est montrée parfaitement capable de penser le nouveau monde en même temps que alors même que le monde changeait. Le rôle central offert à la figure de Descartes, et à l'interprétation la plus conservatrice de sa pensée, est une opération répressive de la pensée. C'est pour cette raison que Deleuze a mis l'accent sur d'autres philosophes. Comme par exemple Leibniz. Leibniz a été *le* philosophe du XVII<sup>e</sup> siècle capable de *voir* que la représentation organique s'écroulait, et de construire un système qui saisissait le nouveau modèle de représentation à travers duquel l'unité était en train de se reconstruire.

La philosophie de Leibniz est un élément essentiel dans le tableau de la pensée deleuzienne. On pourrait cependant en douter, étant donné qu'il ne lui dédie qu'un seul livre (*Le Pli, Leibniz et le baroque*), et que son apparition a lieu très tard dans son œuvre : en 1986 (... alors que Deleuze a déjà 61 ans). Mais la présence de Leibniz est là dès le début. A la fin des années 1950, la thèse secondaire de Deleuze dirigée par Ferdinand Alquié, *Spinoza et le problème de l'expression*, était selon la biographie de François Dosse « presque achevée »<sup>358</sup> ; dans ce travail la confrontation avec Leibniz est essentielle pour l'exposition de la pensée du philosophe hollandais. L'importance du travail de Leibniz apparaît donc très tôt, et de manière évidente, dans le travail de Deleuze. A la fin des années 1960, dans *Différence et répétition* et dans *Logique du sens*, l'étude de Leibniz, bien que très synthétique, présente des idées fondamentales pour le développement des thèses de Deleuze. Immédiatement après la publication de *Mille Plateaux*, en 1980, Deleuze décide de dédier son cours à Vincennes au

---

<sup>358</sup> Dosse, F. Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée, Paris, La Découverte, 2007, p. 146.

philosophe baroque. Puis, en 1986, il publie *Le Pli*. Plus important encore, Leibniz est le personnage choisi pour le dernier cours de Deleuze avant son départ à la retraite. Il est donc incontestable que Leibniz occupe une place primordiale dans l'architecture de la pensée deleuzienne.

Sans entrer dans des discussions philosophiques qu'il a toujours reniées, Deleuze trace un nouveau portrait de l'histoire de la philosophie, non pas parce qu'il remet en question les raisons pour lesquelles d'autres ont choisi l'étude de tel ou tel auteur, de tel ou tel concept, mais parce qu'il place différemment ses accents. C'est une question de différents rapports de vitesse et de lenteur. Deleuze peut passer en effet très rapidement sur Platon, Aristote, Descartes, Hegel et Heidegger (ce dernier, dans un livre consacré aux problèmes de la différence et de la répétition, à la fin des années 1960, en pleine apogée consensuelle au sujet de son caractère majeur et incontournable, ne reçoit de Deleuze qu'une simple « note »<sup>359</sup>). Puis il s'arrête sur des œuvres de Spinoza, de Leibniz, de Bergson, de Nietzsche. Il reste là, il chemine doucement à travers les plis et replis de ces œuvres. Voilà des penseurs essentiels pour certains des problèmes qui nous préoccupent. C'est comme s'il nous disait, de cette façon : « Peut-être que vous ne le verrez pas tout de suite, peut-être qu'il vous faudra du temps ; alors je m'arrête ici, je vous attends ». Une fois qu'on est arrivé là, on peut toujours relire Platon, Aristote, Descartes, Hegel et Heidegger, mais tout aura changé : on s'est délivré des appâts de l'histoire de la philosophie, la philosophie n'est plus en retard, mais accompagne les plis et replis du monde, le battement perpétuel de son cœur.

Voilà donc le rôle de Leibniz : montrer comment la philosophie peut suivre le rythme de son temps. C'est là une lecture tout à fait singulière de Leibniz. Avec d'autres accents. Quand Deleuze décide qu'il faut demeurer quelque temps chez un philosophe, il ne s'agit pas, évidemment, de rester pour rester, n'importe comment. Il ne nous importe guère ici de « faire justice » à la pensée « authentique » du philosophe<sup>360</sup> : c'est pour cette raison que nous allons travailler ici Leibniz comme *personnage conceptuel* de Deleuze. Lorsque nous disons

---

<sup>359</sup> cf. DR, pp. 89-91. Certes, l'extension de la « note » était suffisante pour lui donner une place dans le corps même du texte, mais Deleuze préfère en faire une longue note, ce que met en évidence qu'il s'agit d'une plaisanterie

<sup>360</sup> Nous souscrivons sur ce point à la position de Badiou : « We might again oppose a wily, nominalist Leibniz, a shrewd eclectic, to the exquisitely profound and mobile Leibniz of Deleuze's paradigm. Or work our way through the details of the text. Or simply treat it as a genealogical quarrel. But all this aside » (Badiou, A. "Gilles Deleuze, *The Fold : Leibniz and the Baroque*", in Gilles Deleuze and the theater of philosophy, edited by C. V. Boundas and D. Olkowski, 1994, p. 51.

« Leibniz », il faut lire : « Leibniz, ce personnage que Deleuze a construit ». C'est chez Leibniz, comme personnage conceptuel, qu'il faut rester et non pas nécessairement chez le personnage historique. Et ceci, non pas parce que, comme on le croit généralement, Deleuze utilise Leibniz pour exprimer sa propre ontologie, mais parce que Deleuze pense que *Leibniz a compris le capitalisme*, parce que son ontologie est la forme d'expression adéquate à la forme de contenu du capitalisme<sup>361</sup>. Encore une fois : je ne veux pas dire que le Leibniz historique ait compris le capitalisme (ce n'est pas là ce que j'essaie d'exposer ici); ce que j'essaie de montrer est que le Leibniz *de Deleuze* a compris le capitalisme<sup>362</sup>. Par *comprendre* je veux dire que les plis et replis de l'œuvre baroque de Leibniz accompagnent les plis et replis du capitalisme alors naissant, qu'ils accompagnent ce que le capitalisme *fait*, ce que le capitalisme *raconte* de lui-même. Le monde créé par le capitalisme, l'histoire qu'il a écrit quand il s'est présenté (comme il se présente encore) comme le *meilleur des mondes possibles*.

L'opération de lecture de l'œuvre deleuzienne que je présente ici (où l'ontologie leibnizienne est la correspondance conceptuelle de la représentation sociale capitaliste) est loin d'être évidente ou nette. A ma connaissance, aucun interprète de Deleuze ne l'a encore proposée. Deleuze lui-même n'y a fait aucune référence explicite. Cette lecture marchera parfois très bien. D'autres fois, elle sera détraquée par les ardues chemins des textes de Deleuze. Mais je considérerai mon objectif atteint à partir du moment où ce travail pourra contribuer simplement à rendre le capitalisme de Deleuze et Guattari un peu plus compréhensible et si je réussis à souligner sa pertinence d'un point de vue philosophique. Nous nous proposons donc comme travail dans les pages qui suivent de retracer l'apparition et le jeu de la représentation orgique au sein de l'œuvre de Deleuze, et puis de montrer comment celle-ci compose avec la représentation capitaliste.

---

<sup>361</sup> Badiou a presque saisi ce point quand il écrit que *Le Pli* « offre une vision et une conception de *notre* monde » (cf. Badiou, *ibid*); mais il oublie seulement que *notre* monde n'est pas le monde deleuzien, mais le monde capitaliste. C'est pour cette raison que Badiou identifie l'ontologie deleuzienne et celle de Leibniz (il se réfère toujours aux idées exprimées dans *Le Pli* comme signées Leibniz-Deleuze. Or nous croyons que l'ontologie de Deleuze dépasse celle qui est exprimée dans *Le Pli*, qui n'en est, justement, qu'un des plis.

<sup>362</sup> Nous pouvons voir que Heidegger, par exemple, construit à partir de l'œuvre de Leibniz un tout autre personnage conceptuel, avec d'autres fins, à partir d'autres traits caractéristiques. Cf. Heidegger, M. *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.

## Reconstruire un monde en train de s'écrouler

Si Leibniz a pu comprendre le capitalisme, c'est parce qu'il a non seulement *vu* que quelque chose était en train de s'écrouler, mais surtout parce qu'il a compris comment il était question, pour le nouveau socius, d'entreprendre la reconstruction.

Le Baroque c'est déjà la crise de la raison théologique : il s'agit d'une ultime tentative pour reconstruire un monde en train de s'écrouler... Quand Leibniz dit que notre monde est le meilleur des mondes possibles, il faut voir que « le meilleur » vient ici remplacer le Bien classique et qu'il suppose précisément la faillite du Bien<sup>363</sup>.

L'écroulement a commencé il y a presque mille ans, il est aussi vieux que la philosophie... En Occident, on pourrait le voir dans la fin de l'âge de Bronze, le dépérissement de l'empire mycénien, la chute de l'*anax*. La pyramide ne tenait pas, le tableau de la représentation était en train de briser. Mais la culture occidentale a réussi pendant près de mille ans à y faire face. L'alliance du christianisme et de l'empire romain a bâti un socius despotique fondé sur un sommet spirituel. Le visage du Christ devient le nouveau point de subjectivation<sup>364</sup>. Ce n'est plus le même... Le phantasme de l'*Urstaat* survole, terrible, l'Europe chrétienne. Nous ne sommes que des enfants. La nouvelle alliance ne nous rend pas la ville d'Ur. Cela marche quand même pendant des siècles, cela continue à fonctionner à travers la représentation organique. Mais le visage du Christ est tout de même une charnière : quelque chose de nouveau se prépare en lui : « Nous pouvons dater la machine de visagéité, en lui assignant l'année zéro du Christ et le développement historique de l'Homme blanc... Notre sémiotique d'Hommes blancs modernes, *celle-là même du capitalisme* »<sup>365</sup>. Oui, ce processus commence avec la chute de l'empire mycénien, s'ébauche dans la cité grecque, trouve dans le christianisme sa période de latence, et s'accélère à partir du XV<sup>e</sup> siècle. C'est cette accélération que l'on appelle la « modernité ». En quoi consiste-elle ? Nous l'avons déjà vu : en un processus d'infinetisation. Les coordonnées de la représentation organique sont finies : territoires, populations, grands travaux. Même la Grande Muraille de Chine est finie, même dans son immensité. Ces coordonnées deviennent de plus en plus infinies. Si Deleuze insiste en soulignant que Braudel signale la navigation hauturière comme étant *le*

---

<sup>363</sup> PP, p. 220.

<sup>364</sup> cf. MP, plateau 7, « Visagéité », pp. 205-234.

<sup>365</sup> MP, p. 223, c'est moi qui souligne.

trait caractéristique du capitalisme, c'est parce que l'océan sera le paradigme de l'infini que se propose de conquérir le nouveau *socius*.

Cette nouvelle réalité est la « crise de la raison théologique » à laquelle Deleuze fait référence en parlant de Leibniz. La raison théologique est la dernière tentative de la société pour reconstruire le « monde » (ses conditions de possibilité) à partir de la représentation organique. Mais l'accélération que prend le processus d'infinetisation à partir du XV<sup>e</sup> siècle rend impossible la reconstruction du monde sur ce modèle. L'histoire de la philosophie nous montre des penseurs qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, sont en déni de cette réalité : ils essaient de reconstruire selon l'ancien modèle : Descartes et Hobbes en seraient les représentants notables. Mais ils n'y peuvent rien : le processus d'infinetisation continue, et capturera leurs « cogitos » et leurs « léviathans » dans ses filets : voici encore plus de points de subjectivation qui s'ajoutent au processus de multiplication, encore plus d'îles désertes à conquérir au milieu de l'océan qui s'étend<sup>366</sup>.

Deleuze n'estime pas particulièrement Leibniz, il le souligne bien au début du premier cours qu'il lui dédie : « abominable, Leibniz est abominable » ; il le trouve « extrêmement réactionnaire, c'est l'ami de l'ordre » ; il voit en lui l'image du philosophe conservateur, qui veut bénir les pouvoirs existants qui permettent de « justifier ce qui est »<sup>367</sup>. Non, Leibniz ne plaît pas du tout à Deleuze. Mais si Deleuze sera fasciné par l'image de Leibniz c'est parce que celui-ci a eu le courage de faire face à la réalité de son époque. Il a béni les pouvoirs établis, certes, mais il a eu le mérite de bien les reconnaître. Il a accepté la faillite du Bien, c'est-à-dire du Despote et de sa loi, de l'empereur et de ses tribunaux. Il s'est confronté à l'infini :

Quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation *orgique* et non plus *organique* : elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre<sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> On s'en doute de cette *histoire* : peut-être Descartes et Hobbes sont aussi déjà dans un autre modèle de représentation. On voit l'infini se lever dans les *Méditations métaphysiques* et dans les pages éclatantes du *Leviathan*. Mais il faudrait un travail plus profond de ces auteurs pour entrer dans la controverse. On acceptera donc cette image dogmatique de Descartes et Hobbes comme de vieux lâches essayant de reconstruire, soit sur le plan gnoséologique, soit sur le plan politique, la sécurité des vieux Empires.

<sup>367</sup> cf. EF, pp. 20-21.

<sup>368</sup> DR, p. 61. Les deux formes de la représentation orgique dans *Différence et répétition* sont la représentation orgique *finie* et la représentation orgique *infinie*. La première se rapporte à Leibniz, la seconde à Hegel. On se

La pensée retrouve le monstre, trouve en soi *l'infini* qui renvoie au chaos, à l'inconscient, au monde des pures différences non domptées. Mais elle veut *reconstruire*, elle veut refaire l'unité, elle veut *dompter le monstre*, elle est toujours « pensée *représentative* ». « La représentation orgique ne peut découvrir en soi l'infini qu'en laissant subsister la détermination finie »<sup>369</sup>. La détermination finie, donc organique, subsiste. Elle est même nécessaire, puisque la représentation orgique tient précisément dans le mouvement réflexif qui va du fini à l'infini : le fini se reflète dans l'infini ; l'infini, dans le fini. Le despotisme donc subsiste, devenu « minuscule ». Il n'est pas pensé comme « évanoui et disparu », mais « s'évanouissant et sur le point de disparaître ». De cette façon, il apparaît « comme s'engendrant dans l'infini »<sup>370</sup>. Mais l'infini y reste quand même attaché aux « empires minuscules », en se disant *de eux*. Eux, de leur côté, restent rattachés à l'infini. L'infini comme un repli du fini, le fini comme un pli de l'infini : on retrouve là le mouvement bouleversé de l'océan baroque.

La représentation finie devient *plusieurs* déterminations finies ; les « empires minuscules » vont remplacer l'Empire despotique. D'un côté, chacun des empires minuscules (Etat, ville, corporation, sujet) nous conduit au flux infini du capital dans lequel ils ne cessent de se noyer, de se dissoudre. De l'autre, lorsqu'on suit le flux infini du capital, on est entraînés vers les empires minuscules qu'il forme. Pli et repli : l'infini se reflète dans le fini, et le fini dans l'infini. Tout s'écroule, mais *dans* cet écroulement, tout se rend plus que jamais présent à nous. Oui, Leibniz a confronté l'infini et a embrassé le nouveau maître : le flux mutant du capital qui subsume sous la forme d'identité de la représentation orgique un monde qui s'évanouit peu à peu dans l'infiniment petit, *au sein même* de son évanouissement. Nous sommes tous malheureux : les capitalistes, les prolétaires, les flics, les présidents de corporations, les psychiatres, les maîtresses, les chômeurs et les Smicards. Mais le malheur des parties reçoit son absolution dans la représentation orgique<sup>371</sup> : nous sommes dans le meilleur des mondes possibles. Comme elle est belle, la représentation orgique, avec son jeu dynamique avec les limites, le jeu de l'enveloppement et du développement, le jeu de l'infiniment petit qui trouve sa consistance dans le vertige de la disparition :

---

borne ici au cas de Leibniz. L'étude du problème chez Hegel exige un travail de recherche spécifique qu'il était impossible d'effectuer ici (c'est la tâche *à venir*).

<sup>369</sup> DR, p. 63.

<sup>370</sup> cf. DR, p. 63.

<sup>371</sup> cf. DR, p. 61.

C'est la notion même de limite qui change complètement de signification : elle ne désigne plus les bornes de la représentation finie, mais au contraire la matrice où la détermination finie ne cesse pas de disparaître et de naître, de s'envelopper et de se déployer dans une représentation orgique. Elle ne désigne plus la limitation d'une forme, mais la *convergence* vers un fondement<sup>372</sup>

Comme toutes les définitions de Deleuze, celle de la représentation orgique nous égare plus qu'elle nous oriente. Il nous faudra la longue pédagogie du concept qui sera faite dans les pages qui suivent pour commencer à la comprendre un tant soit peu. Et je crois que la meilleure façon de commencer à comprendre ce qu'est la « représentation orgique », de faire la pédagogie du concept de « représentation orgique », est de commencer l'étude du personnage conceptuel qui contribue à sa définition : Leibniz.

### Exaspération de la philosophie

Leibniz est pour Deleuze le penseur de la géniale inquiétude, cette inquiétude qui se reflète dans sa façon de faire de la philosophie. Jeté et rejeté dans l'océan (Deleuze aime la phrase de Leibniz : « Je croyais entrer dans le port, mais... je fus rejeté en pleine mer »<sup>373</sup>), il plonge dans l'infini pour en sortir un concept après l'autre, une folle quantité de déterminations qui portent la marque de l'infini. C'est l'« exaspération de la philosophie ».

Si vous acceptez cette définition comme quoi la philosophie est l'activité qui consiste à créer des concepts, il y a comme deux pôles: il y a ceux qui font une création de concepts très sobre ; ils créent des concepts au niveau de telle singularité bien distinguée des autres, et finalement moi je rêve d'une espèce de quantification des philosophes où on les quantifierait d'après le nombre de concepts qu'ils ont signés ou inventés. Si je me dis: Descartes!, ça c'est le type d'une création de concept très sobre. L'histoire du cogito, historiquement on peut toujours trouver toute une tradition, des précurseurs, mais ça n'empêche pas qu'il y ait quelque chose signé Descartes dans le concept cogito, à savoir (une proposition peut exprimer un concept) la proposition: «Je pense donc je suis» ; c'est un véritable concept nouveau. C'est la découverte de la subjectivité, de la subjectivité pensante. C'est signé Descartes... Descartes, ce n'est pas qu'on en a vite fait le tour? On peut lui assigner cinq ou six concepts. C'est énorme d'avoir inventé six concepts, mais c'est une création sobre. Et puis il y a les philosophes exaspérés. Pour eux chaque concept couvre un ensemble de singularités, et puis il leur en faut toujours d'autres, toujours d'autres concepts. On

---

<sup>372</sup> DR, p. 62.

<sup>373</sup> « Je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme et le corps, je fus comme rejeté en pleine mer », Leibniz, *Système nouveau de la Nature*, § 12, in Janet, P. *Leibniz, Œuvres philosophiques complètes*, t. I, Paris, Alcan, 1900, p. 643. Cité en QQP, p. 27.

assiste à une folle création de concepts. L'exemple typique c'est Leibniz ; il n'en a jamais fini de créer à nouveau quelque chose<sup>374</sup>.

Face à la sobriété de Descartes, qui reflète l'ambition mélancolique de refaire l'Empire, même spirituel, Leibniz se lance dans le monde infini à travers une folle création de concepts. Mais cela n'empêche pas que Leibniz ait, en même temps, l'ambition de refaire le monde, et que sa quête soit, *à travers la multiplication de concepts, d'en faire la représentation, d'en faire le système*. Cela n'empêche pas Leibniz d'être le « philosophe de l'ordre »<sup>375</sup>. Un ordre tout nouveau, qui surgira à partir des axiomes. Un ordre tout nouveau, qui compose avec cet ordre social que le capitalisme est en train de mettre en place autour de lui dans la vie quotidienne au fil du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous essaierons de montrer que cet ordre tout nouveau du capitalisme, que Deleuze appelle « *axiomatique* » correspond à ce courant de pensée que Deleuze appelle le *Baroque*. Personne n'ignore l'amour de Leibniz pour les axiomes. Deleuze nous montre aussi son appartenance profonde au Baroque.

### La vie dans les plis

Dès le début du *Pli*, on commence à entrevoir de quelle façon la division infinie et l'identité représentative peuvent caractériser *en même temps* un corps (d'où découle la possibilité du corps du socius capitaliste). Il arrive que nous ayons l'habitude de penser la divisibilité sur le modèle de l'atomisme, ce qui rend paradoxale la coexistence des deux instances : « La formation de l'organisme resterait un mystère improbable ou un miracle si la matière se divisait même à l'infini en points indépendants »<sup>376</sup>. Les « minima séparables » de l'atomisme sont ainsi remplacés par l'idée leibnizienne de « corps flexibles ou élastiques » où un tel désagrément ne se présente pas.

Un corps flexible ou élastique a encore des parties cohérentes qui forment un pli, si bien qu'elles ne se séparent pas en parties de parties, mais plutôt se divisent à l'infini en plis de plus en plus petits qui gardent toujours une certaine cohésion... [Non pas] comme le sable fluide en grains, mais comme une étoffe ou

---

<sup>374</sup> CL, pp. 20-21.

<sup>375</sup> CL, p. 20.

<sup>376</sup> Pli, p. 10.

une feuille de papier qui se divise en plis à l'infini ou se décompose en mouvements courbes, chacun déterminé par l'entourage consistant ou conspirant<sup>377</sup>.

On ne se trouve donc pas face à la structure pyramidale où l'on trouvait, d'un côté, le corps despotique transcendant comme sommet, puis accroché à lui, le reste de la société. Un corps « flexible ou élastique », « comme une étoffe ou une feuille de papier » vient remplacer le corps du Despote. La matière même a changé. Les rudes parois rigides de la pyramide sont devenues souples. La structure pyramidale n'est pas vraiment une pyramide de pierre; mais plutôt une tente. Les mâts et les piquets tombent. Il n'y a plus de sommet. La toile s'étale par terre. Pincés, sardines, cordes, sangles n'ont plus de fonction structurelle. Le nouveau corps est une étoffe. Le Baroque, cet « art informel par excellence » découle de cette tendance à la pure matière, à la libération de la forme<sup>378</sup>. « Pure matière », comme les œuvres de Robert Morris et Eva Hesse, artistes de l'« Antiforme »

On a toujours pratiqué la sculpture sans s'interroger sur le rôle de la matière dans la détermination de la forme finale... Robert Morris critique la sculpture occidentale qui, selon lui, a toujours soumis la matière à un ordre qui lui est extérieur, sans jamais la laisser s'organiser elle-même. En somme, on a toujours conçu le travail de la matière comme moulage, ou comme élaboration d'une forme plaquée de l'extérieur. Robert Morris propose, au contraire, de valoriser la matière, de la montrer pour ce qu'elle est<sup>379</sup>.

C'est la matière qui prend maintenant le rôle actif. Le feutre de Morris, la résine et la gaze de Hesse déterminent leurs œuvres. Leur poids, leur texture, leur façon de couler. La matière a sa « texture » : sa propre manière de plier sa matière, selon les plis dont elle est capable<sup>380</sup>. La matière n'est pas capable de n'importe quoi : elle a sa manière : voilà ce que le Leibniz de Deleuze appellera la « texture ». C'est ce monde là, ce monde propre de la matière que Morris et Hesse s'efforcent de dévoiler dans leurs œuvres. Voilà le monde que nous dévoile le Baroque, cette modernité leibnizienne qui vise à l'essence du capitalisme. La forme du socius despotique, est remplacée, en principe, par la pure matière qui se révèle avec l'écroulement des structures impériales. Mais cela ne veut pas dire que la matière révèle les des « points indépendants », des « minima séparables », des atomes, selon l'idée que pourrait se faire le

---

<sup>377</sup> Pli, p. 9.

<sup>378</sup> Pli, p. 49.

<sup>379</sup> Morisset, V. « Antiforme », in *Dossiers Pédagogiques du Centre Pompidou*, <http://www.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-antiforme/ENS-antiforme.htm>, 2006.

<sup>380</sup> cf. Pli, p. 52.

sens commun de l'écroulement du fondement. La matière livrée à elle-même révèle en effet des « parties cohérentes ». Ces parties cohérentes, sont des flux : « Les mécanismes physiques sont des flux d'infiniment petits, qui constituent des déplacements, croisements et accumulations d'ondes, ou des 'conspirations' de mouvements moléculaires »<sup>381</sup>. Le mouvement incessant des flux, ces éléments composant la matière pure dans la représentation baroque forment un « pli ». Les vieilles structures despotiques « ne se séparent pas en parties de parties, mais plutôt se divisent à l'infini en plis de plus en plus petits qui gardent toujours une certaine cohésion ». Ce ne sont pas des atomes, pas des points dans l'étoffe de la réalité, mais des flux : partout ce sont des flux, pas de tout métaphoriquement.

La matière délivrée de sa forme n'en est pas simplifiée pour autant. Ceci, parce que, comme le montre l'œuvre de Morris, le feutre, étalé par terre, présente des plis. Ce petit exemple que l'on peut voir dans les galeries du Centre Pompidou, se multiplie à l'échelle du monde : l'étoffe du monde « a une composition elle-même infinie... le pli renvoie toujours à d'autres plis »<sup>382</sup>. Ce corps bat. Il se tend, puis se détend ; il se contracte, puis se dilate ; il se comprime, puis explose. Il bat. Boum boum boum. C'est un muscle. Un ressort. Du feutre, de la résine, de la gaze. Des déplacements, des croisements et des accumulations d'ondes, ou encore des conspirations de mouvements moléculaires.

Tout change dans cette étoffe musculaire. Tout change. Cela ne veut pas dire : tout se dissout. Parce que le « trait » du Baroque, le trait du nouveau monde n'est pas la *matière* qui s'étale sur le sol une fois que les structures de la représentation classique sont écroulées, mais les plis qui se forment et vont à l'infini<sup>383</sup>. Suivons ces plis. Suivons ces plis de plus en plus petits qui gardent quand même leur cohésion. Prenons notre planche de surf et lançons-nous sur l'océan baroque. Voyons comment ces plis, ces éléments ultimes de la matière, nous conduisent d'eux-mêmes vers le nouveau système de la représentation. De flux décodé en flux décodé, lançons-nous vers l'« axiomatique ».

---

<sup>381</sup> Pli, p. 129.

<sup>382</sup> Pli, p. 12.

<sup>383</sup> cf. Pli, p. 5.

## Dompter l'infini

Le pli n'affecte pas seulement toutes les matières (le feutre, la résine, l'étoffe); « il détermine et fait apparaître la Forme »<sup>384</sup>. Le couple forme-matière garanti par la représentation organique s'écroule en faveur du pli, mais et la matière et la forme réapparaissent alors à partir du pli, non pas comme la forme qui détermine la matière, mais comme le pli qui détermine d'un côté la matière et de l'autre la forme, « suivant la Différence qui ne cesse de se déplier et se replier de chacun des deux côtés »<sup>385</sup>. Dans le *nouveau monde* il y a bien des individuations, il y a bien des identités. Il y a bien des formes. Mais le modèle n'est plus la forme-matière de la représentation organique au sein de laquelle le processus d'individuation allait « du général au spécial, par différenciation d'un champ d'abord indifférencié »<sup>386</sup>, sinon le modèle que nous fournit le calcul différentiel :

L'objet ne se définit plus par une forme essentielle, mais atteint à une fonctionnalité pure, comme déclinant une famille de courbes encadrées par des paramètres, inséparable d'une série de déclinaisons possibles... Le nouveau statut de l'objet ne rapporte plus celui-ci à un moule spatial, c'est-à-dire à un rapport forme-matière, mais à une modulation temporelle qui implique une mise en variation continue de la matière autant qu'un développement continu de la forme<sup>387</sup>.

Le modèle d'individuation que Deleuze attribue au Baroque c'est le même que deux ans plus tard attribuera à la nouvelle forme de la discipline sociale qui surgit avec la faillite des grands milieux d'enfermement (prison, hôpital, usine, école, famille). C'est la « grande conversion » entre les sociétés disciplinaires et les *dites* « sociétés de contrôle »<sup>388</sup>.

Les enfermements sont des *moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre. On le voit bien dans la question des salaires : l'usine était un corps qui portait ses forces intérieures à un point d'équilibre, le plus haut possible pour la production,

---

<sup>384</sup> Pli, p. 49.

<sup>385</sup> Pli, p. 42.

<sup>386</sup> Pli, p. 15.

<sup>387</sup> Pli, p. 26.

<sup>388</sup> cf. « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » (1990), in PP, pp. 240-247. Il est vrai que Deleuze, au début de ce texte célèbre, paraît placer la charnière à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, après la Deuxième Guerre mondiale. Mais il ne fait que suivre là la chronologie de Foucault. La théorie des formes du socius nous force à placer la « grande conversion » au moment du surgissement du capitalisme. Au moins sur un plan conceptuel, la modulation des sociétés de contrôle correspond à la représentation orgique du capitalisme et le moulage des sociétés disciplinaires à la représentation organique despotique. Pour les problèmes de datation et de chronologie, pour les conflits entre l'histoire et le concept, cf. *supra*, « Géophilosophie de l'histoire ».

le plus bas possible pour les salaires ; mais, dans une société de contrôle, l'entreprise a remplacé l'usine, et l'entreprise est une âme, un gaz... L'entreprise s'efforce plus profondément d'imposer une modulation de chaque salaire, dans des états de perpétuelle métastabilité<sup>389</sup>.

Le fait que des usines, des hôpitaux, des écoles, etc., se soient multipliés au cours d'une étape déterminée du capitalisme ne doit pas nous en faire rater la logique. Même si ces empires minuscules nous présentent des matières formées, l'unité de la représentation (et la représentation est toujours une question d'unité) ne se fonde pas pour autant sur une logique du moulage, qui dépend toujours, en dernière instance, d'une forme éminente, d'un concept ultime, d'un *être* équivoque qui soutiendrait la structure. L'unité des empires minuscules dépend en revanche de la modulation, d'« une mise en variation continue de la matière », de la déclinaison d'une « famille de courbes ». Nous ne nous trouvons plus face à une pyramide dont le sommet serait le Despote. Le sommet du triangle de l'« empire minuscule » ne garantit plus l'unité du corps social : il est devenu en effet la détermination d'un cercle dont l'arc tombe sur la ligne droite des points rationnels expliquant le nombre irrationnel : « Le nombre irrationnel implique la chute d'un arc de cercle sur la ligne droite des points rationnels, et dénonce celle-ci comme un faux infini »<sup>390</sup>.

La nouvelle forme de la représentation implique alors un nouveau modèle mathématique<sup>391</sup>. Car les anciennes mathématiques statiques ne peuvent pas saisir la nature du changement et de la variation. La *raison* du changement peut-être saisie uniquement par le calcul différentiel qui a surgi au XVII<sup>e</sup> siècle, avec Newton et Leibniz<sup>392</sup>. Le calcul est l'étude des fonctions réelles ; il fait donc appel aux nombres *réels*, c'est-à-dire à l'ensemble des nombres rationnels *et* irrationnels. Ces derniers sont des nombres comme  $\pi$  ou  $\sqrt{2}$ , qui ne peuvent être tous exprimés puisqu'ils vont à l'infini (ce sont des nombres décimaux non périodiques à décimales infinies). Donc, si l'on a une ligne droite de points rationnels, si l'on

---

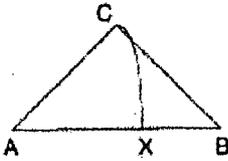
<sup>389</sup> PP, p. 242.

<sup>390</sup> Pli, p. 24.

<sup>391</sup> A la différence d'autres penseurs qui lui sont contemporains (Lacan et Badiou, par exemple) Deleuze n'a dédié aux Mathématiques qu'une partie très mince de ses vastes intérêts. Les exceptions tournent toujours autour du capitalisme ou autour de Leibniz : ainsi l'axiomatique de Bourbaki, présente dans les *Milles Plateaux* pour « éclaircir » l'idée du capitalisme comme axiomatique, et, notamment, le calcul différentiel. Dans ses cours, il a toujours reconnu son ignorance dans ce champ. Il semble pourtant nécessaire d'avoir une compréhension minimale du calcul différentiel pour pouvoir comprendre le concept de capitalisme.

<sup>392</sup> cf. Engler, A., Müller, D., Vrancken, S. et Hacklein, M. *El cálculo diferencial*, Santa Fé, Ediciones UNL, 2007, pp. 5, 16. Cf. aussi Dahan-Dalmedico, A. et Peiffer, J. *Une Histoire des Mathématiques*, Paris, Seuil, 1986.

prend deux nombres voisins, si rapprochés soient-ils, on peut toujours supposer qu'ils sont la base d'un triangle dont le sommet est le point de départ d'un arc qui les sépare en déterminant le nombre irrationnel qui existe toujours entre les deux. C'est là une nouvelle fonction du



triangle, non plus délimiter l'espace (le coder) mais l'ouvrir sur l'infini réprimé auparavant par la codification (le décoder) : une nouvelle fonction montrant l'irrationnel qui se cache derrière toute rationalité supposée.

L'usine, si l'on reprend l'exemple de le « Post-scriptum », peut se concevoir comme un moule triangulaire qui imposerait sa forme à une matière. C'est une forme fermée, selon la logique des mathématiques statiques : les trois côtés du triangle. Voilà le rôle de l'enfermement : imposer une forme à la matière humaine. Le triangle que l'on peut voir sur la figure le schéma a bien un sommet : le point C. Mais ce sommet ne nous donne pas la loi de la moule triangulaire. Le calcul différentiel permet de dégager l'arc d'un cercle qui passe par la ligne droite A-B. Si petite soit cette ligne droite (n'oublions pas que dans la représentation orgique leibnizienne il s'agit de l'infiniment petit), on peut donc toujours dégager cette courbe à partir du sommet C : « entre deux points A et B si rapprochés soient-ils, il y a toujours possibilité de mener le triangle rectangle isocèle dont l'hypoténuse va de A à B, et dont le sommet C détermine un cercle qui recoupe la droite entre A et B. L'arc de cercle est comme une branche d'inflexion, élément de labyrinthe, qui fait le nombre irrationnel »<sup>393</sup>. Cet arc coupe la ligne droite A-B en un point qui, arrivé au point de l'infiniment petit, devient *irrationnel* : le point x. C'est le point d'évanouissement du triangle dans l'océan de l'infiniment petit du nombre irrationnel. Courbe sur courbe, décimale après décimale, on pénètre peu à peu dans le monde des plis. La « famille » de ces courbes va nous donner la modulation à partir de laquelle cette nouvelle forme d'individuation prend place. En effet, le calcul différentiel nous permettra de « calculer » les variations perpétuelles impliquées par la modulation, dont les caractéristiques sont considérées en termes de « fonction » : il s'agit de la *dérivée* de la fonction qui, depuis la notation de Leibniz, se note :  $dy/dx$ <sup>394</sup>.

<sup>393</sup> Pli, p. 24.

<sup>394</sup> cf. Engler, op. cit. p. 155.

La représentation baroque ne relève plus d'une commune mesure entre les termes représentés. Dans l'infiniment petit, C peut être la commune mesure de A et de B, mais la courbe qui s'en dégage n'a plus de commune mesure: elle forme un pli. Il s'agit de la logique des courbes, non plus de la « mauvaise infinitude » des lignes droites de la filiation directe. Le pli ne suppose plus une commune mesure entre des termes qui se mélangent, comme cela arrivait avec le paradigme platonicien du tissage comme entrelacement<sup>395</sup>. En effet, même si à la fin du *Politique* Platon nous présente le tisseur comme le citoyen le plus proche de l'idée de l'homme politique, le pli grec supposait ainsi un tisseur, un troisième terme qui permet le bon entrelacement de la diversité sociale pour créer le tissu. Ce modèle se voit bouleversé dans le Baroque. Délivrée du tisseur, l'étoffe nous présente sa propre matière, sa *texture*. Elle nous lance dans l'infini. Nous nous lançons dans cet infini. Nous *surfons* sur les plis de l'étoffe du monde. L'opération leibnizienne est parvenue à montrer comment, et nécessairement, *avec* l'infini, apparaît l'élément formel *du pli*<sup>396</sup>.

En suivant l'arc de cercle, nous quittons le triangle, nous coupons la ligne droite rationnelle pour lui arracher l'irrationnel qu'elle renfermait. En suivant le pli de la matière, nous retrouvons la forme « de l'autre côté ». Morris et Hesse ont beau continuer à étaler du feutre et de la résine sur le sol des musées, ils ne peuvent pas empêcher le retour de la forme et de l'unité, sous son nouveau régime. « L'informel n'est pas la négation de la forme : il pose la forme comme pliée, et n'existant que comme 'paysage du mental' »<sup>397</sup>. C'est en suivant la courbe déterminée par le nombre irrationnel  $x$  qui se dégage du cercle et le dépasse qu'on trouvera la loi du socius, cette dérivée qui nous permettra de résoudre les problèmes que nous pose le nouveau socius. Ce n'est pas entre les murs de l'usine (avec le calcul de la plus-value comme différence rationnelle entre les heures de travail et le travail nécessaire) que nous trouverons la loi du capitalisme, mais à partir de cet élément qui se dégage de l'usine et qui, dans son entrelacement avec le reste du corps social, va parvenir à imposer sa loi aussi bien à l'usine qu'au reste des empires minuscules du siècle. On peut toujours se placer à l'intérieur des triangles que l'on trouve partout (comme ce triangle Papa/Maman/Moi si cher aux

---

<sup>395</sup> cf. Pli, p. 53.

<sup>396</sup> « C'est pourquoi les formes se plient chez Platon, mais on n'atteint pas à l'élément formel *du pli*. Celui-ci ne peut apparaître qu'*avec* l'infini dans l'incommensurable et la démesure, quand la courbure variable a détrôné le cercle », Pli, p. 53, c'est moi qui souligne.

<sup>397</sup> Pli, p. 50.

psychanalystes) mais il faut trouver l'arc du cercle qui s'en dégage pour commencer à comprendre notre socius.

Ce sont les plis mêmes de la matière pure qui nous portent *vers* l'élément formel qui les détermine. Et c'est l'élément formel qui nous porte vers la *loi* de la représentation orgique : la *raison* de la variation perpétuelle, la *raison suffisante* comme unité du monde. Cette unité n'a ne se donne pas pour tâche de « dompter » l'infini, comme c'était le cas des formes de la représentation organique. Bien au contraire, l'« élément formel » du pli apparaît *avec* l'infini, avec la libération de l'infini des formes qui le ligotaient. C'est *dans* l'incommensurable et la démesure, c'est *quand* la courbure variable a détrôné le cercle que devient possible l'élément formel du pli et l'unité qui en découle<sup>398</sup>. De même pour le capitalisme : on a beau multiplier les « points de capiton » les « empires minuscules » dans la civilisation matérielle, cela n'empêche pas que, suivant les plis du siècle, on retrouve, *au-dessus*, l'unité du capital comme raison suffisante du monde moderne. Voilà ce qui contredit ce que croyait Murena, et que nous avons déjà cité dans notre avant-propos :

Ainsi [en Amérique] on n'a pas réussi à former des communautés, mais seulement des conglomerats, récifs coralliens d'hommes. Dans ces conglomerats de créatures sans rien de spirituel en commun, la profonde insécurité, la conscience anormalement aiguë de la précarité, sont des corrosifs qui suscitent tout un système éthique négatif – visible et prêt à effleurer à chaque moment – dont les attributs sont l'avidité démesurée, l'ostentation, les différences sociales vertigineuses, le faux raffinement, la barbarie, l'abus, l'ironie, la passivité, la méfiance, etc.<sup>399</sup>.

Dans son analyse de Leibniz, Deleuze signale une autre voie que celle de Murena pour penser notre monde moderne : à la fin du chapitre III du *Pli*, après nous avoir dit que chevaucher les matières est le chemin d'une « déduction formelle du pli » qui seule peut nous conduire jusqu'à l'élément formel, Deleuze ajoute : « c'est seulement après que viendront les Textures matérielles, et enfin les Agglomérats ou Conglomerats »<sup>400</sup>. Loin d'être la preuve de la dissolution du socius, les conglomerats sont le dernier étage de la déduction formelle du pli.

Mais l'analyse ne s'arrêtera pourtant là : à force de tant parcourir la matière, on finit par arriver à l'étage d'au dessus de la maison baroque, avec ses éléments formels, ses forces

---

<sup>398</sup> cf. *Pli*, p. 53.

<sup>399</sup> Murena, H. *op. cit.* p. 7.

<sup>400</sup> *Pli*, p. 54.

plastiques, ses âmes, ses monades, et la raison suffisante qui les enveloppe tous. On peut certes toujours commencer par l'étage matériel : cela n'empêche pas que nous serons conduits par ces plis aux formes qui y sont impliquées. On voit bien pourquoi Deleuze affirme trouver chez Leibniz l'écroulement de la raison théologique : le Dieu de Leibniz n'est pas le Dieu chrétien, qui vient établir son empire spirituel sur les ruines des empires temporels de l'Antiquité. Si l'on pourra un jour parler du Dieu-argent, c'est parce que le capitalisme fonctionne comme le Dieu baroque. C'est l'ordre de l'étoffe, l'ordre de la compossibilité, l'ordre de la convergence des séries qui garantit l'unité des infinis, de l'infini de la matière et de ses plis, de l'infini des *âmes* enfermées dans leur intériorité. Les conglomerats, comme les grands milieux d'enfermement entre le XVIII<sup>e</sup> et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ne nous donnent pas la loi du capitalisme. La loi du capitalisme doit se trouver dans la *raison* même des conglomerats. Parce que, nous le savons bien, dans le système leibnizien, dans son amour de l'ordre, rien n'est *sans raison*. Cette loi sera ce que le calcul différentiel a dévoilé : la fonction dérivée sous sa forme  $dy/dx$  qui exprime le rapport entre des les différentes vitesses ou fluxions – et résout le problème soulevé par leur relation.<sup>401</sup>

### **Le *Zwiefalt* et le passage à l'autre étage**

La déduction formelle du pli, le chevauchement de la matière à l'étage « du dessous » nous conduit vers l'étage « du dessus ». La déduction formelle nous permet de dépasser les unités du sens commun fondées dans la persistance phantasmatique de la représentation organique (connaissance imaginative, inadéquate, du premier genre, dirait Spinoza) pour aller vers l'unité que nous sommes en train de chercher (connaissance des rapports et de leurs lois de composition, adéquate, du second genre). Les « triangles » des empires minuscules dès qu'ils sont analysés attentivement, dès qu'on commence à parcourir leurs matières, dégagent des courbes et les nombres irrationnels que leur correspondent. L'unité d'une maison, d'une ville, d'un pays, d'une école, d'un moi *empirique* s'échappe entre nos doigts. L'unité immédiate de la matière se dissout. Nous voilà lancés dans le *surfing* sur les plis du monde moderne, vers la *raison* de ces unités du sens commun : ce que Leibniz appelle des âmes ou des *monades*. Les replis de la matière nous conduisent aux plis de l'âme, nous dira Deleuze.

---

<sup>401</sup> cf. Engler, *op. cit.* p. 16. "[Newton] énonce clairement les problèmes fondamentaux du calcul: 'étant donnée la relation des quantités fluentes, trouver la relation de leurs fluxions'. Et inversement.», Dahan-Dalmedico, *op. cit.* p. 192.

Et ceci parce que « tout pli vient d'un pli », tout pli est double pli, ce que Heidegger appelait *Zwiefalt*, « pli-de-deux »<sup>402</sup>. Il s'agit d'« une Différence qui ne cesse de se déplier et replier de chacun des deux côtés »<sup>403</sup> : d'un côté, le pli s'effectue dans les replis de la matière ; de l'autre, il s'actualise dans les plis intimes que renferme l'âme. Le point de départ a été la matière informe, mais en y surfant nous sommes arrivés au pli, au double pli, nous sommes capables de passer de l'autre côté, où il ne s'agit plus de nager au milieu des replis de la matière, mais de la *conscience* que nous avons d'être entourés de plis, dans l'obscurité que nous entoure au delà de ce que, dans chaque pli, la lumière naturelle nous permet de voir, l'obscurité dans laquelle on se noie à chaque instant, la terrible étendue inconnue de l'obscur en nous.

Nous sommes tentés de voir, à partir de l'intervention de Heidegger, un point de coïncidence entre la pensée de Leibniz et celle de Deleuze (le Leibniz-Deleuze de l'interprétation de Badiou, qui serait donc un Leibniz-Heidegger-Deleuze). Si le pli est une Différence qui ne cesse de se déplier et de se replier, s'il est « le différenciant de la différence »<sup>404</sup>, ne serait-on alors pas face à des différences non domptées, face à cette *philosophie de la différence* recherchée par Deleuze depuis *Différence et répétition*. C'était bien là, après tout, notre impression à la lecture de la « Note sur la philosophie de la différence chez Heidegger », lorsque Deleuze écrivait :

[La différence entre l'être et l'étant chez Heidegger] n'est pas « entre » au sens ordinaire du mot. Elle est le Pli, *Zwiefalt*. Elle est constitutive de l'être, et de la manière dont l'être constitue l'étant, dans le double mouvement de « l'éclairci » et du « voilement ». L'être est véritablement le différenciant de la différence. D'où l'expression : différence ontologique.<sup>405</sup>

Le *Zwiefalt* comme ce qui différencie la différence. Nous voyons l'idée se répéter, exactement, de 1968 à 1986. Peut-être le concept heideggérien touche-t-il à l'essence de la philosophie de la différence deleuzienne ? Il n'en est rien. Même si Heidegger parle du « différenciant de la différence », nous ne nous trouvons pas face à une matière libre et indomptée. Loin de « dévoiler » le monde de l'infini en chevauchant les tourbillons et la

---

<sup>402</sup> cf. Pli, p. 16, 42 et 163 ; DR, p. 90.

<sup>403</sup> Pli, p. 42.

<sup>404</sup> Pli, p. 42.

<sup>405</sup> DR, p. 90.

porosité de la matière, le *Zwiefalt* les conduit vers l'autre étage de la maison baroque, où ils retrouvent l'unité à jamais perdue. Loin de montrer de quelle façon les formes et les individuations et la consistance dépendent du jeu de la différence et de la répétition, le *Zwiefalt* renouvelle la dépendance du monde de la différence à l'unité garantie dans l'âme. Il ne s'agit plus de l'unité du type forme-matière de la représentation organique, mais c'est toujours une identité représentative : c'est dans ce même temps que la matière révèle sa « texture » et que les forces primitives de l'âme prennent consistance ; ces forces primitives rempliront la fonction que les formes avaient dans la représentation organique : garantir l'unité dans la représentation. « Entre » les deux étages, la différence constitutive, le double mouvement d'éclaircie et de voilement. Mais il ne faut pas oublier ce que Deleuze fait de la différence ontologique dans *Le Pli* : il utilise le *Zwiefalt* « entre » l'être et l'étant pour éclaircir ce qui lie *et* différencie les âmes et la matière chez Leibniz. Les replis de la matière renvoient aux plis intimes de l'âme, de la même façon que le jeu de voilement et de dévoilement de l'étant chez Heidegger renvoie à l'être. Si l'on suit la texture du phénomène, on passe de l'autre côté.

Il fallait retrouver la force, au sens nietzschéen, le pouvoir, au sens si particulier de « volonté de puissance », pour découvrir ce dehors comme limite, horizon ultime à partir de quoi l'être se plie. Heidegger s'est trop précipité, il a plié trop vite, et ce n'était pas souhaitable : d'où l'équivoque profonde de son ontologie technique et politique, technique du savoir et politique du pouvoir<sup>406</sup>

On va trop vite. On se précipite trop, avec Heidegger, comment Heidegger se précipite quand il tricote ses propres analyses philosophiques. Une question fondamentale reste cependant cachée : comment passe-t-on « de l'autre côté » ? La notion de *Zwiefalt* nous présente comme allant de soi un passage qui est loin d'être aussi évident. Il ne suffit pas de dire : on *surfe* sur le pli de la matière et voilà on se retrouve dans le monde magique de l'élément formel. La question survole l'exposition que Deleuze en fait dans *Le Pli* : qu'est-ce qui plie le pli ? Quelle est la *raison* du *Zwiefalt* ? La raison en est toujours liée aux forces, au pouvoir comme fonction qui dérive de la volonté de puissance comme rapport différentiel ( $dy/dx$ ).

Le pli de la matière suppose une enveloppe. L'enveloppe est la raison du pli. Dans un de ses cours, Deleuze prend une feuille de papier et commence à la plier : « Pourquoi est-ce que

---

<sup>406</sup> F, p. 121.

je la plie ? » nous demande-t-il : pour pouvoir la mettre dans une enveloppe, pour qu'elle soit mise dedans<sup>407</sup>. Voilà la raison non-philosophique du pli. Sur le plan métaphysique, cette enveloppe est un *point de vue*. Ce point de vue enveloppant est l'âme qui enclôt les plis comme ses plis intimes. Mais la chose n'est pas si simple que ça. Quelle est la *raison de cet enveloppement* ? Pourquoi le *Zwiefalt* a-t-il lieu ? Et comment réussit-il à constituer l'unité du divers ? Si l'unité « est toujours affaire d'une âme »<sup>408</sup>, comment est-ce que les flux décodés de la matière peuvent-ils trouver leur unité dans ces « âmes » ? Et puis, une enveloppe, un *point de vue* sont-ils suffisants pour rendre compte de l'unité de la représentation orgique ?

Le chemin qui va du pli à son élément formel, est le chemin qui va de l'inflexion à l'inclusion<sup>409</sup>. L'inclusion est, nous dit Deleuze, la « raison suffisante »<sup>410</sup>. Bien que Leibniz nous présente la raison suffisante comme fondée « dans la nature des choses »<sup>411</sup>, nous savons bien que pour Deleuze elle est plutôt fondée dans les contingences de l'histoire. Ce chemin est le capitalisme : nous allons d'une inflexion (les plis du tissu social qui vont à *l'infini* à partir du long dépérissement du socius despotique) à une inclusion qui se présente comme la « raison suffisante » de ce plissement. Une inclusion advient alors : les plis du tissu social sont maintenant pris dans une enveloppe : l'élément formel qui est la raison. Nous verrons que ceci est intimement lié au principe du « meilleur ».

### **Le rapport différentiel comme raison suffisante**

Le « véritable principe de raison », nous dit Deleuze, est exprimé par un « rapport différentiel »<sup>412</sup>. Il faut rapporter la *raison suffisante* à une équation, une équation mystérieuse qui se répète tout au long de l'œuvre de Deleuze : le rapport différentiel  $dy / dx$ . « La raison

---

<sup>407</sup> « Au niveau de l'intuition sensible non philosophique, je dis une chose toute simple : je ne sais pas si les choses sont pliées? Leibniz nous dit oui, l'univers est affecté d'une courbure, mais pourquoi? Ça sert à quoi d'être plié? Ça sert à quoi d'être replié ? Si les choses sont pliées c'est pour être mises dedans. Voilà au moins une réponse. Les choses ne sont pliées que pour être enveloppées. Les choses sont pliées pour être incluses, pour être mises dedans. C'est très curieux ça. Le pli renvoie à l'enveloppe. Le pli c'est ce que vous mettez dans une enveloppe, en d'autres termes: l'enveloppe est la raison du pli. Vous ne plieriez pas si ce n'était pas pour mettre dans une enveloppe. L'enveloppe est la cause finale du pli », CL, p. 146.

<sup>408</sup> Pli, p. 18.

<sup>409</sup> cf. Pli, p. 55.

<sup>410</sup> « La raison suffisante est l'inclusion », Pli, p. 55.

<sup>411</sup> « Toute prédication a un fondement dans la nature des choses », Pli, p. 55.

<sup>412</sup> cf. DR, p. 66.

ou la connexion des séries dans la chose étant un rapport différentiel du type  $dy / dx$  »<sup>413</sup>. Cette raison suffisante, Leibniz la place dans « la nature des choses » ou le calcul infini mené par Dieu (ce n'est pas un hasard si Rosenzweig rapportera Dieu, justement, à un rapport différentiel). Du point de vue de Deleuze, bien entendu, il ne s'agit pas de la « nature des choses », mais du hasard et de la contingence qui caractérisent l'histoire universelle. D'un processus d'écroulement, de dissolution ou de décodification, *et* de la rencontre de ce que est en train de s'écrouler. En effet, dans le commencement du capitalisme, tout est en train de s'effondrer, mais rien ne se dissout, parce que les éléments entrent dans un rapport différentiel qui devient leur *raison* ou élément formel. Ce rapport, cette conjonction qui constitue la *raison suffisante* du capitalisme s'exprime à travers de la formule  $dy / dx$ .

Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Essayons d'être plus clairs. On se souvient du surgissement du socius primitif : il s'agissait de coder les flux, en établissant ainsi un coup sur le chaos, en lui donnant ainsi de l'ordre. Les flux étaient par la suite surcodés dans la représentation organique du socius despotique : la *forme* du socius informait la matière ; l'identité des individus composant le corps social découlait de façon pyramidale du Despote comme unité éminente ; le processus d'individuation avait lieu selon le schéma matière-forme, depuis le genre jusqu'aux espèces de plus en plus petites. Avec le dépérissement du socius despotique, les flux *tendent* à se libérer. Chaque flux est une série. Le flux de capital est une série, le flux de travail en est une autre. Chaque série *tend* vers sa limite : la dissolution. Le capitalisme surgit quand ces séries (et beaucoup d'autres) *convergent* vers leurs limites, trouvant dans cette convergence leur détermination respective. Le processus d'individuation se trouve ainsi transformé : « l'individuation ne va pas d'un genre à des espèces de plus en plus petites, sous une règle de différenciation, elle va de singularité en

---

<sup>413</sup> Pli, p. 67. Le rapport différentiel a une belle histoire en Philosophie. Cf. les belles pages de Hegel sur l'infini (Hegel, *op. cit.* deuxième section, chap. II, C, 2, pp. 236-276) dans lesquelles il montre l'importance de cette équation pour exprimer les nombres qui ne sont rien hors de son rapport. Cf. aussi Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, trad. M. Gracia-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997; Rosenzweig trouve dans le rapport différentiel la « force fondatrice de la réalité » : « [Hermann Cohen] ha descubierto en la matemática un *organon* del pensar, precisamente porque no produce sus elementos partiendo de la nada vacía del cero universal y único, sino del diferencial o sea, de la determinada nada que se coordina en cada caso con el elemento que busca... Es uno la magnitud vertiéndose en lo que carece de magnitud y, por otra parte, posee prestadas a título de *infinitamente pequeño*, todas las propiedades de la magnitud finita, a excepción de... ésta misma. Y así extrae su fuerza fundadora de la realidad », p. 61.

singularité, sous la règle de convergence ou de prolongement qui rapporte l'individu à tel ou tel monde »<sup>414</sup>.

C'est le réel dans la matière, la chose, qui a des caractères internes dont la détermination entre chaque fois dans une série de grandeurs convergeant vers une limite, le rapport entre ces limites étant d'un nouveau type ( $dy/dx$ ) et constituant une loi<sup>415</sup>.

Chaque flux, chaque série (celle du travail, celle du capital) tend vers sa limite. Dans cette proximité absolue des limites alors qu'ils sont en train de se dissoudre, la capture de ces flux par des codes devient impossible. C'est pour cette raison que ces deux flux ne peuvent plus être exprimés par des fractions de nombres entiers tels que  $2/7$  ou même des variables telles que  $a$  ou  $b$  exprimant des possibilités indéterminées mais dont la détermination est indifférente au sens de la relation avec l'autre. Hegel exprime clairement le caractère statique des nombres rationnels : « Dans  $2/7$  ou  $a/b$ , 2 et 7, chacun pour soi, sont des quanta déterminés, et le rapport ne leur est pas essentiel ;  $a$  et  $b$  doit également représenter des quantas tels que, en dehors de la relation, ils restent ce qu'ils sont »<sup>416</sup>. Il est possible de leur attribuer un code, dans la mesure où ils restent ce qu'il sont, ou, plus précisément, il est possible de leur attribuer un nombre rationnel tant qu'il restent codés : les mathématiques classiques suffisent à cela. Mais le cas des flux décodés est bien différent : leur tendance à la dissolution les transforme en quantités *infinitement petites*, si petites que, en dehors de leur relation, elles sont des *zéros*, des *néants* : les nombres deviennent *irrationnels*<sup>417</sup>. C'est leur seule mise en *rapport* qui empêche que leur anéantissement soit effectif. C'est leur conjonction qui leur empêche de s'anéantir, et *l'équation différentielle* exprime précisément ce rapport d'interdépendance

$Dx$  n'est rien par rapport à  $x$ , ni  $dy$  par rapport à  $y$ , mais que  $Dy/dx$  est le rapport qualitatif interne, exprimant l'universel d'une fonction séparée de ses valeurs numériques particulières<sup>418</sup>.

---

<sup>414</sup> Pli, p. 86.

<sup>415</sup> Pli, p. 63.

<sup>416</sup> Hegel, *op. cit.* p. 252.

<sup>417</sup> La création des nombres irrationnels est attribuée à Richard Dedekind au XIX<sup>e</sup> siècle (cf. Dahan-Dalmedico, *op. cit.* p. 205). Cela n'empêche pas que le caractère irrationnel des flux constituants du capitalisme le précède dans le développement de l'histoire matérielle.

<sup>418</sup> DR, p. 66.

Même si Leibniz a tort quand il présente ce rapport comme fondé dans la nature des choses, quand il cède à la tentation et qu'il se croit encore face à la seule forme de la représentation, rien de cela n'empêche la grande découverte : le rapport différentiel permet que des quantités évanescences *tiennent*. Des éléments qui ne sont pas réductibles à une « identité dans le concept », qui ne sont pas soumis à une comparaison qui les rende capables d'une « ressemblance de la perception », bref, ce qui ne peut pas être capturé, n'est *rien* du point de vue des *codes*. C'est le cas des flux décodés de capital et de travail : ils ne deviennent quelque chose que dans leur rapport, dans leur *conjonction*. C'est la raison de l'équivalence entre l'équation différentielle telle qu'elle est présentée dans *Différence et répétition* et la définition du capital que l'on trouve dans *L'Anti-Œdipe* :

C'est le rapport différentiel  $dy/dx$ , où  $dy$  dérive de la force de travail, et où  $dx$  dérive du capital lui-même et constitue la fluctuation du capital constant<sup>419</sup>.

Les différences infiniment petites du Baroque s'évanouissent par rapport à l'intuition<sup>420</sup>, se rendent imperceptibles pour les machines à coder. L'argent est conçu comme la forme instaurée par l'Etat pour contrôler le cycle des créances<sup>421</sup> ; il est bien visible : qu'il s'agisse de bracelets de cuivre, de coquilles plus ou moins grandes, d'olivettes, de poissons séchés ou de métaux précieux, ce sont toujours des monnaies « sonnantes et trébuchantes »<sup>422</sup>, de l'argent « rationnel ». Rien de ceci ne peut être dit du capital financier, qu'on ne peut jamais voir, jamais toucher. On pourrait en dire de même du travail libre ou abstrait. Mais, et là se situe la découverte de Leibniz, cela ne veut pas dire que ce soit *rien* : ce sont des moments de sa relation, ils ont une signification, même si celle-ci existe seulement dans leur rapport. Selon les mots de Hegel :

*Dx, dy* ne sont plus un quantum et ne doivent pas en signifier un, mais ont une signification seulement dans leur rapport, *ils n'ont de sens que comme moments*. Ils ne sont plus *quelque chose*, le quelque-chose pris comme quantum, il ne sont pas des différences finies ; mais *ils ne sont pas* non plus *néant*, ils ne sont pas le zéro dépourvu-de-détermination. En dehors de leur relation, ils sont de purs zéros, mais ils ne

---

<sup>419</sup> AO, p. 270.

<sup>420</sup> « L'expression 'différence infiniment petite' indique bien que la différence s'évanouit par rapport à l'intuition », DR, p. 66.

<sup>421</sup> AO, p. 233.

<sup>422</sup> cf. Braudel, *op. cit.* t. I, pp. 488-593.

doivent être pris que comme moments de la relation, comme *déterminations* de coefficient-différentiel  $dx / dy$ <sup>423</sup>.

Le capital n'est rien par rapport aux métaux précieux, le travailleur libre n'est rien par rapport aux castes, mais le rapport *est*. L'équation différentielle est le principe, la *loi*, la *raison* des plis qui forment l'étoffe de la réalité séculière. « Séculière » : car l'infinité des séries convergentes est effectivement *le monde*.

### L'inquiétude

Mais voilà que l'ensemble de séries convergentes qui constituent le monde n'épuise pas l'étoffe de la réalité. Si tel était le cas, nous nous trouverions encore dans une représentation centralisée, le « point de convergence » en étant le centre. Certes, on me fera l'objection qu'un tel point n'existe pas, puisque la convergence effective n'est jamais atteinte, puisque  $dx$  et  $dy$  ne se rencontrent jamais, leur distance s'évanouissant à l'infini. Mais cela n'empêche pas que le foyer (que Deleuze appelle « point métaphysique »<sup>424</sup>) qui se constitue autour de ce point impossible puisse bien être le « centre » du monde. Ceci, s'il n'y avait qu'un unique foyer ou point métaphysique. Mais il n'en est rien. Dans le monde baroque, les points métaphysiques vont à l'infini. Ils sont plus populaires sous le nom de *monades*.

Il ne faut pourtant pas penser que le monde soit constitué d'une infinité de monades. Bien au contraire : le monde *est* dans la monade. Dans une sorte d'inversion heideggérienne, ce n'est pas la monade qui est jetée au monde, mais le monde qui est jeté dans chaque monade. En effet, la particularité de chaque monade, son individualité, consiste à être un *point de vue* sur le monde. Il est vrai que chacune d'elles contient le monde entier. Mais la monde n'est pourtant pas entièrement contenu de façon claire. Pour chaque monade, il n'y a qu'une région claire, son *département à elle*. Le reste gît dans l'obscurité, enveloppé dans les plis qui l'entourent. En attendant, peut-être, un jour, de devenir clair. Un jour, peut-être, les plis de l'âme se déplieront tous.

Ainsi, si la monade contient le monde, il y a de l'infini en elle. La région claire, le département d'une monade, est elle aussi le résultat d'un rapport différentiel *au sein même*

---

<sup>423</sup> Hegel, *op. cit.* p. 255.

<sup>424</sup> cf. Pli, p. 55.

de la monade. L'univers de la monade est rempli d'une infinité de petites perceptions obscures, confuses. Ce sont de petits plis dans tous les sens, « plis dans plis, sur plis, selon plis »<sup>425</sup>. La clarté découle du rapport différentiel entre ces petites perceptions qui tendent à s'évanouir. En ce sens, il appartient à la perception leibnizienne de « pulvériser le monde »<sup>426</sup> ; encore un élément de l'ontologie de Leibniz qui tend à l'infini, et, qui si elle se pulvérise dans une infinité d'éléments, arrive à tenir dans la représentation orgique : « une perception consciente se produit lorsque deux parties hétérogènes au moins entrent dans un rapport différentiel qui détermine une singularité »<sup>427</sup>. Dans la mesure où elles restent obscures, inconscientes, elles sont comme un « brouillard », une « rumeur », une « danse ». Elles constituent notre inquiétude.

### Le capitalisme comme le meilleur des mondes possibles

Nous avons vu que le monde était une série convergente unique, infiniment infinie, que chaque monade exprimait tout entière, bien qu'elle n'exprimât clairement qu'une portion de la série. Mais, justement, la région claire d'une monade se prolonge dans la portion claire d'une autre, et, dans une même monade, la portion claire se prolonge infiniment dans les zones obscures, puisque chaque monade exprime le monde entier<sup>428</sup>

Chaque monade exprime le monde comme une « série convergente unique, infiniment infinie » ; mais, il y a un rapport de *prolongement* d'une monade à l'autre, et de la région claire de chaque monade avec ses zones obscures. De même que l'unité du monde garantissait la convergence des séries des choses, il faut bien « une loi d'ordre ou de continuité qui classe les limites ou transforme les séries dans un 'ensemble' »<sup>429</sup>. Nous voyons bien qu'il ne s'agit pas là du même problème. Une chose est de garantir l'unité des objets du monde, et une autre est de garantir l'unité de l'ensemble des monades n'appartenant pas au même monde mais l'exprimant pourtant. Une chose est l'unité de la matière, une autre l'unité des âmes. Mais la solution est la même (voilà ce qui garantit l'unité de la représentation orgique) : c'est le principe de « raison suffisante » qui est toujours exprimé dans un rapport différentiel. « Le

---

<sup>425</sup> Pli, p. 115.

<sup>426</sup> Pli, p. 116.

<sup>427</sup> Pli, p. 117.

<sup>428</sup> Pli, p. 67.

<sup>429</sup> Pli, p. 67.

rapport différentiel prend donc un nouveau sens, puisqu'il exprime le prolongement analytique d'une série dans une autre<sup>430</sup>, pour les monades ou âmes. C'est la raison suffisante qui nous donne, en premier lieu, la véritable connexion des caractères de la chose comme rapports intrinsèques entre les limites de leurs séries respectives<sup>431</sup>. Et puis, en second lieu, la raison suffisante devra nous donner aussi la loi des séries du monde que contiennent les monades. Cette fois, la raison suffisante sera le critère du « meilleur », et le choix forcé de Dieu entre les mondes impossibles. Le *Meilleur* qui, comme nous l'avons vu, vient remplacer le jugement de la représentation classique, sous la domination du Bien classique et qui suppose précisément la faillite du Bien : « Tandis que le Bien était le critère de deux mondes, le Meilleur est le critère du monde unique et relatif. Le principe du meilleur relance la question des principes, parce qu'il est la première application de la *raison suffisante* au monde »<sup>432</sup>. Le lien qui noue la raison suffisante au principe du meilleur a pour Deleuze un caractère puissant. Le propos était déjà énoncé dès *Différence et répétition* : « La raison suffisante en tant que fondement qui sélectionne, c'est-à-dire qui choisit le monde le meilleur »<sup>433</sup>. Le lien est cependant triple, parce que raison suffisante et principe du meilleur renvoient tous deux au rapport différentiel.

Etant donné que les axiomes sont chez Leibniz des « conditions » qui « échappent à la démonstration »<sup>434</sup>, la mystérieuse « axiomatique » par laquelle Deleuze et Guattari aiment définir le capitalisme n'est autre chose que le fait que l'application du principe de raison suffisante au monde, qui est présentée, sans démonstration, d'emblée comme la condition du meilleur des mondes possibles. Convergence, compossibilité, raison suffisante, principe du meilleur : voilà les axiomes à partir desquelles il est possible de déduire « la nature des choses ».

Mais justement, cette condition de « meilleur » n'est qu'un effet idéologique : en réalité, comme nous le voyons, ceci veut dire, seulement, qu'un rapport différentiel détermine un monde. Si l'on concède que ce rapport est contingent, nous voyons bien que ce monde « meilleur », est une option contingente, elle aussi, et non pas fondée sur la nature des choses.

---

<sup>430</sup> Pli, p. 67.

<sup>431</sup> cf. Pli, p. 65.

<sup>432</sup> Pli, pp. 80, 81. Cf. aussi PP, p. 220.

<sup>433</sup> DR, p. 69.

<sup>434</sup> cf. Pli, p. 64.

Le *fait* que le capitalisme fonde sa puissance sur ce rapport, le *fait* que ce rapport devienne la « loi » des séries et des termes, le *fait* que la machine sociale marche en refoulant toute divergence des séries qui pourrait faire éclater sa représentation, ne permet néanmoins pas de conclure que *ce monde* soit le « meilleur ». Voilà ce que dénonce Deleuze. La domination du meilleur est, en de nombreux sens, bien plus terrible que celle du Bien. Nous ne devons pas nous laisser abattre par le poids axiologique du mot : en effet, il se peut que la fin de la représentation du Meilleur soit la condition d'une vie plus joyeuse.

### Compossibilité : l'unité de la représentation orgique

La question reste cependant encore plus compliquée, puisque Leibniz ne se contente pas d'énoncer que ce monde est « le meilleur ». Il en fait un principe. Il nous donne des raisons pour lesquelles ce monde est le meilleur. Il donne raison du principe de raison.

C'est sans doute la continuité qui définit la compossibilité de chaque monde ; et si le monde réel est le meilleur, c'est dans la mesure où il présente un maximum de continuité dans un maximum de cas, dans un maximum de rapports et de points remarquables. C'est dire que, pour chaque monde, une série qui converge autour d'un point remarquable est capable de se prolonger dans toutes les directions dans d'autres séries convergeant autour d'autres points, l'impossibilité des mondes se définissant au contraire au voisinage des points qui feraient diverger les séries obtenues<sup>435</sup>.

Si la question est difficile, c'est parce que le meilleur se fonde sur un axiome de compossibilité, d'unité. Si le monde classique ne *tenait* que par l'existence d'un point d'unité transcendant (il fallait bien aimer le Despote parce qu'il nous protégeait face au danger de la dissolution), il se passe la même chose avec le corps orgique du capital : là, c'est la *convergence* des séries qui nous garantit l'unité du socius, ce qui nous permet de résoudre le problème majeur « de la philosophie de la puissance », c'est-à-dire, le problème de l'unité<sup>436</sup>.

Nous avons vu que le monde était une infinité de séries convergentes, prolongeables les unes dans les autres, autour de points singuliers. Aussi chaque individu, chaque monade individuelle exprime-t-elle le même monde dans son ensemble, bien qu'elle n'exprime clairement qu'une partie de ce monde, une série ou même une séquence finie. .. On appellera compossibles : 1) l'ensemble des séries convergentes et prolongeables qui constituent un monde, 2) l'ensemble des monades qui expriment le même monde... On

---

<sup>435</sup> DR, p. 68.

<sup>436</sup> cf. Mengue, *op. cit.* p. 20.

appellera impossibles 1) les séries qui divergent, et dès lors appartiennent à deux mondes possibles, 2) les monades dont chacune exprime un monde différent de l'autre<sup>437</sup>.

L'unité de la représentation orgique nous pose donc deux problèmes : d'une part que les séries convergent, et d'autre part, que le monde exprimé par les monades soit *le même*, c'est-à-dire, que les régions claires exprimées par chacune d'entre elles puissent se prolonger dans les autres. Pour garantir l'unité du monde, il suffirait d'une seule monade. Mais le drapé séculier nous présente une infinité de « points de vue » : voilà ce qui signifie l'écroulement de la représentation classique ou de la raison théologique.

Il ne faut tout de même pas confondre ces « points de vue » avec les « empires minuscules ». Ceux-ci sont les petits triangles à partir desquels se dégagent les courbures variables qui brisent la rationalité des codes et *dont* le rapport différentiel sera le point de vue. Les empires minuscules font partie de l'étoffe, ce sont des replis de la matière. Ils sont le point de départ. Le point d'arrivée est le point de vue. Il y a certes un rapport d'interdépendance entre eux : c'est le *Zwiefalt* : le double pli qui va du repli de la matière (empire minuscule) aux plis de l'âme (points de vue ou monades). Le « point de vue » est la *raison* du fait que les empires minuscules tiennent. C'est la raison pour laquelle ils ne sont pas emportés dans le courant des flux décodés et ne sont pas touchés par la propagation d'ondes perpétuelles qui les affecte, par les *chocs* de la causalité physique. Les monades sont les *forces primitives* dont, « par une simple règle des tangentes (vecteurs de concavité) », on extrait des rapports différentiels<sup>438</sup>. Mais Deleuze précise : le rapport différentiel n'est que la « première partie » de l'objet physique. Il faut une autre partie qui correspond à l'équation de départ : « des vecteurs de pesanteur qui définissent la position d'équilibre d'un corps au plus bas du centre de gravité »<sup>439</sup>. La première partie de l'objet nous a permis de remonter le courant de la matière vers les forces primitives ou monades qui en sont la condition. La deuxième partie est la correspondante qui donne une consistance *physique* aux objets du monde, aux figures qui organisent les masses qui offrent une *loi* pour les conglomerats ou agrégats qui deviennent alors des *corps*.

---

<sup>437</sup> Pli, p. 80.

<sup>438</sup> Pli, p. 134.

<sup>439</sup> Pli, p. 135.

La multiplication des empires minuscules est la correspondance *physique* de la multiplication des points de vue *psychiques*. Il n'y pas un rapport différentiel unique, mais une infinité d'équations, auxquelles correspond, pour chacune d'elles, un certain « degré de variation ou rapport »<sup>440</sup>. La puissance du capitalisme dépend bien du fait que l'infinité de foyers forme une unité. Le rapport différentiel des séries d'objets du monde qui sont en train de s'évanouir était la raison suffisante de la constitution des points de vue ou monades. Mais, si chaque point de vue est défini par le rapport différentiel de deux, voire plus, séries d'inflexions ou d'événements, un rapport différentiel d'un « nouveau sens » doit soutenir le drapé infini peuplé à l'infini par des monades : « le rapport différentiel prend donc un nouveau sens, puisqu'il exprime le prolongement analytique d'une série dans une autre »<sup>441</sup>. Le drapé de la représentation orgique trouvera son unité dans ce rapport différentiel d'un nouveau sens.

Chaque monade exprime le monde entier à partir de son point de vue. Alors, en quoi les monades se distinguent-elles les unes des autres? En ce que chacune exprime de façon *claire* une région différente du monde ; Deleuze nous dit : cette région est son « département » propre. Le reste du monde est toujours exprimé, mais reste dans l'obscur. La continuité impliquée par la compossibilité « fait que le 'département' d'un individu continue dans le département du proche ou du suivant à l'infini »<sup>442</sup>. La continuité des zones claires est le deuxième réquisit de la compossibilité. Toutes les monades expriment le même monde parce qu'il y a une continuité de proche en proche entre les zones claires exprimées par chacune. Cette région claire n'est pas étatique : elle peut bien augmenter ou diminuer. L'âme peut progresser, c'est-à-dire, augmenter son « amplitude ». Mais elle le fait toujours au détriment des autres, ce qui permet de maintenir la continuité des départements<sup>443</sup>. Ce « prolongement analytique d'une série dans une autre » est le deuxième sens du rapport différentiel.

Nous voyons que les deux sens du rapport différentiel correspondent aux deux réquisits de la compossibilité. D'après le premier, l'ensemble des séries convergentes compose un monde : ce rapport différentiel implique l'unité du foyer de convergence, du point de vue ou de la monade. D'après le second, l'ensemble des monades trouve son unité. Ce second sens

---

<sup>440</sup> cf. DR p. 66.

<sup>441</sup> Pli, p. 67.

<sup>442</sup> Pli, p. 89.

<sup>443</sup> cf. dans ce sens la belle théorie des damnés, Pli pp. 100-102.

du rapport différentiel est celui qui définit le capitalisme, le grand drapé de notre époque, avec ses plis, et ses replis. C'est la *loi* ou la *raison* de la série des monades qui toutes trouvent leur origine dans le rencontre du capital variable et le capital constant.

Du second sens du rapport différentiel découle, « un autre aspect du principe de raison : la détermination complète »<sup>444</sup>. Suivant cette détermination, chaque degré ou rapport « détermine l'existence et la répartition de points remarquables de la courbe correspondante »<sup>445</sup>. Il s'agit de l'effet « d'après coup », à partir duquel les éléments infinis de l'ensemble se trouvent maintenant sujets au rapport différentiel. Ces éléments infinis ont en effet laissé place tout d'abord de façon contingente au surgissement de la multiplicité de rapports dans le premier sens, et puis ensuite au rapport du deuxième sens. Les plis de la matière, les courbures qui allaient à l'infini dans la présentation initiale du *Pli* sont emprisonnés par les conditions qui en découlent naturellement, selon ce que nous montre le Leibniz de Deleuze. C'est là ce que Deleuze appelle « le mauvais coup de Leibniz » : « Quel mauvais coup la combinaison économique de Leibniz »<sup>446</sup>. La détermination complète est l'effet selon lequel le capitalisme trouvera son *conatus* : sa permanence dans le temps, sa continuité dans l'existence, la continuité du rapport caractéristique qui le constitue. L'infini est finalement dompté.

---

<sup>444</sup> DR, p. 66.

<sup>445</sup> DR pp. 66-67.

<sup>446</sup> LS, p. 76.

## CHAPITRE XI

### ***DY/DX: LA NOUVELLE EQUATION DU CAPITAL***

Leibniz nous présente son monde, son monde baroque de replis de la matière physique qui vont à l'infini et trouvent leur unité dans des enveloppes psychiques ou monades. Suivre les replis de la matière nous conduit, nécessairement, à l'unité de la monade. Le point de vue de la monade nous permet d'observer dans l'infini physique une consistance qui surgit du fait même que la matière soit toujours en train de s'évanouir, comme du sable entre les doigts : cette consistance se fonde dans un rapport différentiel de ces différences évanescences. Le rapport différentiel existe pour les yeux de la monade, d'une certaine façon. La monade enveloppe le monde composé de tous ces rapports différentiels à l'infini. Cette unité du monde *dans* la monade se correspond avec l'unité du corps dans la matière. D'une certaine façon, l'unité de la représentation orgique relève de ce double mouvement qui va des replis de la matière aux plis de la monade, et des plis de la monade à l'unité des objets physiques. Les rapports différentiels sont *pour* l'âme. Puis, nous l'avons vu, ce système se clôt sur la prolongation des zones claires ou « départements » de chaque monade. Notre corps se correspond avec notre département. La continuité psychique des zones claires trouve son corrélat dans la continuité de la matière. La matière est continue, il n'y a pas de coupures, on peut y surfer dans les replis à l'infini. De même, la zone claire tombe graduellement dans l'obscur, comme la lumière à la lisière de la forêt, seulement pour se prolonger dans une nouvelle clairière, dans une autre monade avec son département propre : continuité de la clarté des âmes. Convergence des séries de rapports différentiels dans la monade, prolongation des départements de monade en monade : voilà ce qui constitue la compossibilité, qui fait de celui-ci le meilleur des mondes possibles, le seul que Dieu ait décidé de faire passer à l'existence. Dans ce monde, ce seul et unique monde, ce monde qui est le meilleur, toutes les séries physiques convergent vers un point métaphysique et tous les points métaphysiques se composent harmonieusement. Les agrégats ou conglomérats trouvent

leur *raison* dans les monades, les monades trouvent la leur dans la compossibilité de l'ensemble. C'est, selon Leibniz, une nécessité naturelle, ou plutôt une nécessité divine.

Suivant les thèses marxistes de l'*Introduction générale*, nous avons posé comme principe méthodologique que toute présentation théorique d'un modèle de la représentation doit trouver sa source dans un système de représentation sociale qui le précède conceptuellement. Notre saut mortel, nous l'avons déjà trop anticipé, sera de dire que la représentation orgique leibnizienne trouve sa source dans la représentation capitaliste qui surgit « tour à tour », à partir du XV<sup>e</sup> siècle. Mais voilà donc une aporie : qu'est-ce que cela nous apporte, pour le modèle de la représentation leibnizienne, de lui ajouter le facteur temporel ? S'« il n'y a d'histoire universelle que de la contingence »<sup>447</sup>, la nécessité du système leibnizien n'est donc qu'un postulat. Elle a bien sa genèse : « les flux décodés ne fondent un désir... que par leur rencontre en un lieu, leur conjonction dans un espace qui prend du temps... Que de rencontres, pour la formation de la chose, l'innommable ! »<sup>448</sup>. Alors nous ne pouvons plus dire que la raison de l'unité de la matière se trouve dans les monades, que les rapports différentiels soient *pour* les monades, qu'il s'agit d'une unité de la conscience. Si le système de représentation orgique a besoin des dites monades pour *tenir*, ces monades ne sont pas des raisons mais plutôt des *effets* : « L'effet de la conjonction, c'est bien le contrôle de plus en plus profond de la production par le capital ». Le rapport différentiel n'a pas besoin de trouver son unité dans la monade pour tenir. Il tient par l'effet de sa propre puissance. Et la monade existe dans la mesure où la puissance du rapport ne s'est pas épuisée. Mais tant que le rapport tient, tant que la conjonction a lieu dans l'espace et dans le temps, tant que les flux décodés *convergent* de manière contingente, il a bien des foyers, des points de convergence, des monades. Et il y a aussi bien un *désir* qui est ainsi fondé. Ce désir, ce corps, apparaît dans l'exposition de Leibniz comme le deuxième sens de la raison suffisante, la loi du prolongement des monades. Le contrôle de la production par le capital se fait à travers de cette raison suffisante plus profonde, qui est la condition de possibilité de l'expérience moderne. Et, comme nous l'avons déjà indiqué, par le fait même que ce contrôle est présenté comme le *meilleur*, et que son existence naturelle est donnée de tous temps, sans qu'il y ait aucun besoin de démonstration, il sera appelé *axiomatique*. C'est là la société de contrôle. La caractéristique de cette société « de contrôle » n'est pas le fait que les individuations se

---

<sup>447</sup> AO, p. 265.

<sup>448</sup> AO, p. 265, p. 268.

constituent à partir d'une modulation ou à partir d'un rapport différentiel (et non à partir d'un moulage ou d'une forme essentielle). Mais plutôt le fait que ce nouveau système ait réussi à construire des systèmes de contrôle effectif de la réalité sociale *à partir* de cette modulation et de ces rapports différentiels. La question est loin d'être simple. Nous essaierons de la développer aussi

### Plus-value « de flux »

Si le « nouveau monde » que nous présente Leibniz n'est pas un donné naturel, il nous faudra bien expliquer comment il a effectivement eu lieu. Marx adressait les mêmes questions dans les chapitres consacrés à « ce qu'on appelle l'accumulation primitive », et Deleuze et Guattari suivent en ce sens l'interprétation de Balibar<sup>449</sup>. Il faut jeter par terre le « mythe bourgeois de l'accumulation primitive », selon lequel « le capital minimum originaire a été épargné par le futur capitaliste sur le produit de son travail avant d'être avancé sous forme de salaires et de moyens de production »<sup>450</sup>. Le mythe suppose des rapports de propriété et de production qui dépendent d'un capitalisme qui ne pouvait exister avant son commencement historique. La généalogie du capitalisme nous montre que son origine est plutôt liée à une conjonction, à une *rencontre* de deux éléments *indépendants* qui étaient marginaux dans de précédentes structures sociales et qui deviennent déterminants à partir de leur rencontre. Ces éléments sont le travailleur « libre » (« histoire de la séparation du producteur et des moyens de production ») et le capital (« histoire de l'usure, du capital marchand », etc.). Une « accumulation de capital » ne suffit pas pour donner le capitalisme. Il faut aussi la rencontre avec le travail « libre » : « L'histoire de la séparation du travailleur et des moyens de production ne nous donne pas le capital-argent... ; de son côté l'histoire du capital-argent ne nous donne pas le travailleur 'libre' »<sup>451</sup>. Deleuze et Guattari font une référence explicite à

---

<sup>449</sup> cf. AO, pp. 266-267 et Balibar, E. « Concepts fondamentaux de matérialisme historique », in *Lire le capital*, Paris, PUF, 1996, pp. 524-534. Pour le texte original de Marx sur l'accumulation primitive, cf. Marx, K. *El Capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, s. XXI, 1975, t. I, vol. 3, pp. 891-954.

<sup>450</sup> Balibar, « Concepts fondamentaux... » *op. cit.* pp. 524-525. “[Según la economía política] en tiempos muy remotos había, por un lado, una elite diligente, inteligente y ante todo ahorrativa, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes que dilapidaban todo lo que tenían y aún más. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender salvo su pellejo”, Marx, *op. cit.* pp. 891-892.

<sup>451</sup> Balibar, « Concepts fondamentaux... » *op. cit.* p. 530. « El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y subsistencia. Requieren ser *transformados en capital*. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenen y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los *propietarios del dinero, los medios de producción y de*

cette interprétation du surgissement du capitalisme<sup>452</sup>, et l'exprimeront comme la *conjonction* du flux de travail et du flux de capital (les deux étant libérés des codifications et surcodifications qui composaient le socius despotique). Ils réserveront la notation *dy* pour nommer le flux de travail et *dx* pour le flux de capital soulignant, comme nous l'avons déjà indiqué le fait qu'aucun d'eux n'est rien sans l'autre. Cette conjonction sera l'élément génétique du socius capitaliste, le phénomène d'« accumulation primitive ».

Après un long paragraphe qui ne fait que présenter les conditions du fonctionnement spécifique de la machine capitaliste, Deleuze et Guattari insèrent la locution « Bref » et sans autre transition écrivent : « Bref, la machine capitaliste commence quand le capital cesse d'être un capital d'alliance pour devenir filiatif. Le capital devient un capital filiatif lorsque l'argent engendre de l'argent, ou la valeur une plus-value »<sup>453</sup>. Nous voyons bien que la production proprement capitaliste est définie par Deleuze, comme elle l'était par Marx, comme production de plus-value. Mais, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire dans le contexte de la théorie deleuzienne des formes de socius fort différente de la théorie marxiste des rapports sociaux de production ?

Le capital n'établit plus des liens d'alliance avec, par exemple, la féodalité, pour devenir le « fondement » du nouveau corps social. Et ceci, dans la plus orthodoxe tradition marxiste, quand l'argent engendre de l'argent. « Ce n'est que par la plus-value de 10£ que les cent premières livres avancées deviennent capital »<sup>454</sup>. Les 100£ sont *de l'argent* et rien d'autre qu' de l'argent, cet argent qui a existé de tous temps, jusqu'à ce qu'elles réussissent à devenir 110£. L'argent a engendré de l'argent : son petit bébé sont les 10£. Ceci est déjà assez complexe dans la théorie de Marx, avec la formule A-M-A' qui a suscité de nombreuses controverses que nous ne proposons pas d'analyser ici. Mais il s'agit toujours de nombres rationnels : 100£, puis 110£. 100£ est le père, 10£ le fils, 110£ le Dieu-capital. 100£ était encore de l'argent, mais avec l'addition de 10£ de plus-value il devient 110£ livres de capital.

---

*subsistencia...* Al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por lo tanto vendedores del trabajo. *Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos entre los medios de producción —como si lo están los esclavos, siervos de la gleba, etcétera—, ni tampoco le pertenecen a ellos los medios de producción —a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera—, hallándose por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción”, Marx, *op. cit.* pp. 892-893.

<sup>452</sup> cf. AO, p. 266.

<sup>453</sup> AO, p. 269.

<sup>454</sup> Marx, K. *El capital*, *op. cit.* t. 1, v. 1, p. 189.

Cependant, dans le cadre de la théorie deleuzienne, le capital doit être pensé en termes de nombres irrationnels :  $x + dx$  exprime le fait que l'argent engendre de l'argent : il devient capital *filiatif*. Mais le problème est que «  $dx$  » est un nombre irrationnel, qui n'est rien par rapport au flux d'argent  $x$  (rationnel, matériel, qui a existé de tous temps dans les échanges humains). Au lieu d'une plus-value de 10£, comme cela était le cas chez Marx, nous nous trouvons face à  $dx$  qui n'est rien par rapport à  $x$ <sup>455</sup>.

Par convention on dira que  $dx$  ou  $dy$ , c'est la quantité infiniment petite supposée être ajoutée ou soustraite de  $x$  ou de  $y$ . En voilà une invention! La quantité infiniment petite... C'est-à-dire que c'est la plus petite variation de la quantité considérée. Elle est inassignable par convention. Donc  $dx = 0$  en  $x$ , c'est la plus petite quantité dont puisse varier  $x$ , donc ça égale zéro.  $dy = 0$  par rapport à  $y$ <sup>456</sup>

La plus-value est donc dans la réinterprétation de Deleuze une quantité infiniment petite, inassignable. Elle n'est rien par rapport au flux d'argent. Et cependant elle doit être quelque chose puisque l'argent devient effectivement capital. Comment est-ce possible ? Miracle !

Miracle !  $dy/dx$  n'est pas égal à zéro et bien plus :  $dy/dx$  a une quantité finie parfaitement exprimable. C'est des relatifs uniquement relatifs.  $Dx$  n'est rien par rapport à  $x$ ,  $Dy$  n'est rien par rapport à  $y$ , mais voilà que  $dy$  est quelque chose. Stupéfiant, admirable, grande découverte mathématique... Si vous considérez le rapport différentiel, il n'est pas zéro, il est déterminé, il est déterminable. Le rapport  $dy/dx$  vous donne le moyen de comparer les deux quantités incomparables qui étaient à des puissances différentes car il opère une dépotentialisation des quantités. Donc il vous donne un moyen direct de confronter des quantités incomparables à puissances différentes. Dès ce moment-là toutes les mathématiques, tout l'algèbre, toute la physique s'inscriront dans le symbolisme du calcul différentiel<sup>457</sup>

Deleuze et Guattari exprimeront avec une autre des leurs expressions troublantes ce fait que la plus-value puisse seulement être exprimée à travers un nombre irrationnel  $dx$  : « plus-value de flux ». Voilà la raison de cette expression : la plus-value telle que l'a comprise Marx (à partir de nombres toujours rationnels) rate la spécificité du capitalisme. Le nombre rationnel implique une codification, quelque chose du *réel* qui ne passe pas parce qu'il ne peut être exprimé. C'est pour cette raison que la plus-value marxiste, tant profonde soit-elle, reste une plus-value de *code*. La plus-value de *flux* signale le fait que celle-ci est un nombre

---

<sup>455</sup> « C'est de la fluxion des flux décodés, de leur conjonction, que découle la forme filiative du capital  $x + dx$  », AO, p. 270.

<sup>456</sup> CL, p. 59.

<sup>457</sup> CL, pp. 59-60.

irrationnel qui dépend toujours d'un rapport différentiel pour être quelque chose (souvenons-nous que Newton considérait le rapport de quantités fluentes et la relation de leur *fluxions* comme des problèmes fondamentaux du calcul différentiel).  $Dx$  est un nombre infiniment petit qui se caractérise par sa tendance à s'évanouir. La plus-value « de flux » est la cette plus-value qui peut seulement être calculée par le biais du calcul différentiel, par les mathématiques du changement et de la variation, et non pas par les outils des mathématiques statiques

### Plus-value machinique ?

Voilà donc que  $dx$  sera quelque chose seulement dans la mesure où on la considère dans le rapport que  $x$  maintient avec un autre flux, de nature hétérogène : le flux de travail libre,  $y$  et la quantité infiniment petite qui en dérive,  $dy$  : «  $dy$  dérive de la force de travail et constitue la fluctuation du capital variable »<sup>458</sup>. Si  $dx$  représente la plus-value, alors cette plus-value ne pourra être produite que dans la mesure où se conserve le rapport  $dy / dx$ , c'est-à-dire, dans la mesure où le capitalisme n'oublie pas le capital « variable » ou « humain ». Si le capitaliste imagine que le capital constant (ou capital proprement dit) ne dépend de rien pour se reproduire, il oublie que le rapport de ce flux avec  $dy$  est ce qui, de la plus-value, fait *quelque chose* et, donc, après coup, fait de  $dx$  du *capital*. Mais le capitalisme ne l'oublie jamais : son histoire est l'histoire *réelle* : celle de « la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale »<sup>459</sup>.

De même, l'équation différentielle permet de conclure que le flux de travail  $y$  aura aussi sa propre plus-value, une plus-value dite humaine, puisque  $dy$ , qui n'était rien par rapport à  $y$ , deviendra quelque chose dans sa rencontre avec  $dx$ . On trouve alors que « la plus-value est produite d'un côté comme d'un autre »<sup>460</sup> de l'équation différentielle. Il y a donc deux plus-values. Une dans le numérateur (le  $dy$  infiniment petit qui s'ajoute à  $y$  tant qu'il reste dans un rapport différentiel avec  $dx$ ) et une autre dans le dénominateur (le  $dx$  dont on parlait déjà). La plus-value  $dy$  est appelée par Deleuze et Guattari « plus-value humaine » et fait partie intégrante du flux de travail « libre » ( $y + dy$ ). La plus-value  $dx$ , *quant à elle*, est appelée

---

<sup>458</sup> AO, p. 270.

<sup>459</sup> Marx, *op. cit.* p. 892.

<sup>460</sup> AO, p. 279.

« plus-value *machinique* » et fait partie intégrante du flux de capital constant ( $x + dx$ ). Voilà la réponse que la plus-value de flux apporte au problème qui découle du fait que Marx réserve uniquement la production de plus-value au travail humain dans un milieu d'automatisation croissante.

Nous avons dit que, dans l'ontologie deleuzienne, *tout est machine et machine de machines à l'infini*<sup>461</sup>. Du point de vue marxiste, cela implique, avant tout, une mise en question de la distinction classique entre capital variable et capital constant : le *capital variable* est la force de travail salarié appliquée à la production et donc est composé d'êtres humains ; il est l'usine génératrice de la valeur, et est dit précisément *variable* au sens où la valeur qu'il produit dépasse sa propre valeur. Le *capital constant*, lui, de son côté, est l'ensemble des moyens de production produits par un travail antérieur (équipements, machines matières premières, principalement) ; les machines sont alors une partie du capital constant et donc n'engendrent pas de valeur, elles se bornent à transmettre la valeur qu'elles avaient déjà<sup>462</sup>. Si tout est machine, alors cela veut dire que toutes les machines (l'homme n'étant qu'une d'entre elles) engendrent de la valeur (Hérésie absolue !) ? Ou bien cela veut-il dire que les hommes, étant des machines, ne sont pas la source de la valeur, et que l'on doit rechercher cette source ailleurs ? Il est encore trop tôt pour répondre à ces questions (ou commencer à y répondre, ou essayer d'y répondre) mais nous parviendrons à y apporter une réponse. Nous pouvons cependant anticiper que le *rapport* capital constant / capital variable ne sera pas seulement la « composition organique » du capital, la plus-value trouvant sa source dans un des composants du capital, mais sera aussi un rapport qui, *en tant rapport*, engendre le phénomène de plus-value, et entraîne *en même temps* la subordination des hommes à la machine capitaliste.

Ce problème a été re-posé récemment par Maurice Clavel dans une série de questions décisives et volontairement incompetentes. C'est-à-dire des questions adressées aux économistes marxistes par quelqu'un qui ne comprend pas bien comment l'on peut maintenir la plus-value humaine à la base de la production capitaliste, tout en reconnaissant que les machines aussi « travaillent » ou produisent de la valeur, qu'elles ont toujours travaillé, et travaillent de plus en plus par rapport à l'homme, lequel cesse

---

<sup>461</sup> cf. *supra*, chap. III.

<sup>462</sup> Pour la distinction capital constant / capital variable, cf. l'entrée correspondante du *Dictionnaire critique du marxisme*, *op. cit.* p. 142.

ainsi d'être partie constitutive du procès de production pour devenir adjacent à ce procès. Il y a donc une plus-value mécanique produite par le capital constant... Il nous semble, avec la même incompétence indispensable, que ces problèmes ne peuvent être envisagés que dans les conditions de la transformation de la plus-value de code en plus-value de flux<sup>463</sup>.

L'« incompétence » de Clavel se fonde sur le fait que dire que « les machines produisent de la valeur » n'a pas de sens dans les termes de Marx. Il faudrait en effet une reformulation intégrale de la théorie marxiste pour pouvoir parler de « plus-value mécanique », il faudrait garder la distinction entre « capital constant » et « capital variable », il faudrait expliquer pourquoi le capitalisme sera toujours dépendant du travail humain. Voilà ce que se proposent de faire Deleuze et Guattari, avec la théorie de la plus-value de flux. La distinction entre « capital constant » et « capital variable » demeure. Mais la plus-value produite par les hommes et celle produite par les machines ne sont pas les mêmes.  $Dx$  n'est pas la même chose que  $dy$ , bien que ces deux plus-values soient en interdépendance mutuelle. Mais, en vérité, ni hommes ni machines ne produisent de plus-value : car la valeur est toujours engendrée par les *forces productives*, et les forces productives sont pour Deleuze et Guattari *les machines désirantes*. Hommes et machines, capital variable et capital constant, ne sont que des mécanismes à travers lesquels le socius capitaliste *s'approprie* la valeur produite par les forces productives, et la transforme en plus-value. Lorsque nous disons que  $dx$  et  $dy$  ne sont rien hors du rapport  $dy / dx$ , nous voulons dire que ce sont les différences chaotiques qui se divisent à l'infini dans le monde virtuel.

Etant donnée cette interdépendance, le but du capitalisme sera de maintenir ce rapport. Les fins du capitalisme sont donc extrapolitiques : continuer à produire de la plus-value, continuer à se reproduire soi-même. Pour ce faire, il lui faut *nécessairement* maintenir le rapport que le caractérise :  $dy / dx$ . Le flux de travail libre et le flux de capital doivent se maintenir dans un rapport différentiel. De ce fait il y a violence : les éléments constitutifs du moment génétique du capital doivent en effet entrer sous la dépendance de la forme du socius ainsi constituée : « [les éléments de la structure] sont menés jusqu'au point où ils peuvent se rejoindre pour constituer cette structure (d'un mode de production) en entrant sous sa dépendance, en *devenant ses effets* »<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> AO, pp. 275-276.

<sup>464</sup> Balibar, « Concepts fondamentaux... » op. cit. p. 532. On voit bien comme l'analyse « structuraliste » de Balibar et l'exposition des formes du socius dans *L'Anti-Œdipe* se retrouvent en bien des points. Il fait

## La baisse tendancielle n'implique aucune contradiction

L'équation  $dy/dx$  exprime ce qui ne pouvait jamais être exprimé par l'équation simple  $c + v + pl$ <sup>465</sup>, et qui a engendré tant de controverses dans la tradition marxiste : la baisse tendancielle du taux de profit.

Le problème célèbre de la baisse tendancielle du taux de profit, c'est-à-dire de la plus-value par rapport au capital total, ne peut se comprendre que... dans les conditions sous lesquelles une plus-value de code est transformée en plus-value de flux<sup>466</sup>.

A partir de l'équation simple  $c + v + pl$ , en effet, le taux général de profit devait être exprimée  $pl / (c + v)$ , et sa tendance à la baisse apparaissait comme une « contradiction » qui pouvait impliquer la dissolution du socius capitaliste. En effet, l'augmentation de la composition organique moyenne du capital (du capital *constant* -dépensé en moyens de production, par rapport au capital *variable* -dépensé en force de travail) implique une baisse du taux de profit : si le composant  $c$  du dénominateur augmente dans une proportion plus grande que  $v$ , alors le numérateur  $pl$  (qui dans la théorie marxiste relève uniquement de  $v$ ) augmentera à un rythme plus lent que le dénominateur, ce qui aura pour conséquence une baisse dans le résultat de la division, c'est-à-dire, une baisse du taux de profit. Cette tendance à la baisse a été vue dans un premier temps comme le facteur de dissolution du capitalisme, comme le signe du fait que les contradictions historiques signalent la nécessité d'une nouvelle organisation à venir. Balibar signale ce point de vue (même s'il ne le partage pas, puisqu'il voit bien que cette tendance n'a pas de limite, et donc ne peut pas constituer le moteur du dépassement du capital) :

La *tendance* historique du mode de production capitaliste, le mouvement propre de sa *contradiction*, le développement des *antagonismes* qui sont impliqués dans la nécessité de sa structure, et ce qui peut s'y découvrir de l'exigence d'une nouvelle organisation sociale... Pouvons-nous dire aussi qu'il [le rapport de la statique à la dynamique] constitue le « moteur » de son dépassement ?<sup>467</sup>

---

réfléchir : jusqu'où la rupture avec le structuralisme est-elle un des buts de Deleuze et Guattari dans le livre de 1972.

<sup>465</sup> Où  $c$  = capital constant,  $v$  = capital variable,  $pl$  = plus-value.

<sup>466</sup> AO, p. 271.

<sup>467</sup> Balibar, « Concepts fondamentaux... », *op. cit.* pp. 534, 537.

Ces prévisions de Marx au XIX<sup>e</sup> siècle se sont heurtées durant le XX<sup>e</sup> au fait d'une tendance à la croissance du capitalisme qui ne pouvait être ignorée. Plusieurs théories ont essayé d'en rendre compte à partir de forces qui viendraient *contrecarrer* cette tendance<sup>468</sup>. La posture de Deleuze et Guattari dans ce débat est très particulière. En effet, de leur point de vue, le nœud du problème comprendre dans l'effort de compréhension de ces phénomènes à partir d'un calcul qui est *statique*, et qui n'est donc pas applicable aux conditions *dynamiques* du capitalisme. Cependant, rendre compte du rapport qui existe entre « capital variable » et « capital fixe » est possible uniquement à partir du calcul différentiel, puisqu'il s'agit de deux magnitudes incomparables : « Il n'y a aucune commune mesure entre la valeur des entreprises et celle de la force de travail »<sup>469</sup>.

Dès que l'on fait de  $dy/dx$  l'équation du capital où  $dy$  dérive du capital variable, et  $dx$  du capital constant, on fait de  $dx$  et de  $dy$  des nombres qui tendent à s'évanouir pour des raisons qui n'impliquent aucune contradiction, mais qui sont au contraire l'essence même du capitalisme. La baisse tendancielle n'est alors plus une « contradiction » qui pourrait amener à la dissolution du mode capitaliste de production, mais bien l'expression des mécanismes au travers desquels peut prendre place l'exploitation capitaliste. Pour Deleuze, la contradiction n'est pas le moteur de l'histoire. La baisse tendancielle n'exprime pas une contradiction, ni une négativité inhérente à notre système social, mais le mode d'existence d'un rapport absolument *positif* fondé sur une différentielle.

### **Le capitalisme comme quasi-cause : le tour de magie**

Si tout a marché raisonnablement bien jusqu'ici, nous commençons à y voir plus clair dans une zone qui, à mon avis, était particulièrement obscure du tableau deleuzien : la conception du capitalisme comme rapport différentiel ou conjonction de flux. Nous avons essayé d'entrevoir en quoi sa conception est héritière de la conception de Marx et, en même temps essayé de la réformer, à partir des problèmes présentés par la théorie et la pratique et qui étaient en plein débat à l'époque de la parution de *L'Anti-Œdipe*. J'espère que la formule du capitalisme ( $dy/dx$ ) ait pris du sens, du même le concept de « plus-value de flux ». C'était

---

<sup>468</sup> Sur toutes ces questions que nous ne pouvons développer ici, cf. Balibar, *op. cit.* pp. 534-547; Baran et Sweezy, *op. cit.* ; Benussan-Labica, *op. cit.* pp. 82-85.

<sup>469</sup> AO, p. 273.

une démarche nécessaire. Mais nous nous sommes écartés du problème qui nous occupe depuis le début de ce travail : la forme actuel du socius. Nous ne voyons pas encore en quoi le capitalisme est une forme du socius, en quoi le rapport  $dy / dx$  définit les rapports sociaux d'une façon de plus en plus stricte depuis le XV<sup>e</sup> siècle.

Il faut nous anticiper (encore une fois), le point de vue spinoziste auquel souscrit Deleuze. Cette ontologie est d'une certaine façon le fourneau dans lequel Deleuze fond les concepts leibniziens pour pouvoir les utiliser dans une philosophie politique de notre temps. Selon ce point de vue spinoziste, alors, tout corps est défini par un rapport caractéristique de mouvement et de lenteur. Le capitalisme est donc bien un corps, défini par le rapport  $dy / dx$  et la vitesse que cette équation exprime. Comme tout corps existant, son *conatus* consistera à « maintenir et affirmer » son existence, c'est-à-dire, son rapport caractéristique, en lutte avec d'autres corps qui menacent de le faire entrer sous un nouveau rapport qui, pour lui, impliquerait sa mort. Oui, il y a d'autres corps capables de « léser un de ses rapports vitaux »<sup>470</sup>. La rencontre du flux du travail et du flux de capital l'a fait passer à l'existence. La question est maintenant de la maintenir et de l'affirmer, dans la grande lutte de puissances qu'est l'existence. Leibniz croyait que son système exprimait le monde créé par Dieu, le meilleur des mondes possibles. Mais en réalité il ne s'agit que d'un mode d'existence particulier : celui du corps du capital. La réalité est pour Deleuze plutôt spinoziste : seule l'existence de la substance divine est nécessaire – l'existence des modes finis est toujours contingente, et donc le rapport  $dy / dx$  ne caractérise qu'un corps *contingent*, qui doit lutter avec d'autres corps pour continuer à exister. Encore une fois, ceci n'implique pas une opposition entre Leibniz et Spinoza ; la *critique* que Deleuze fait à Leibniz du point de vue spinoziste consiste seulement à changer de milieu le concept de rapport différentiel : ce n'est plus « le monde créé par Dieu » mais un rapport historiquement contingent<sup>471</sup>.

Si le corps capitaliste est aussi une forme de socius, c'est parce qu'il réussit à maintenir des corps *humains* sous sa domination. En effet, sous sa domination, les hommes luttent pour l'existence du rapport caractéristique *capitaliste* même au risque de détruire le rapport qui leur est caractéristique. Le corps capitaliste réussira à faire entrer sous le rapport  $dy / dx$  des corps *humains*, et, à travers eux, réprimer et refouler la production désirante, c'est à dire empêcher

---

<sup>470</sup> cf. SPP, p. 137.

<sup>471</sup> Pour l'analyse de la critique chez Deleuze, cf. le passage « Critique de la critique » de notre introduction.

que les machines désirantes dans leur travail de perpétuelle production ne fassent passer à l'existence de nouvelles formes ou de nouveaux rapports qui menacent de léser leur rapport vital. La production désirante est une production continue de nouvelles formes et de nouveaux rapports, et donc se présente comme une menace pour l'existence du « meilleur des mondes possibles ». Si le rapport capitaliste n'est pas adéquat au rapport humain, s'il l'affecte de tristesse et est toujours sur le point de le détruire, pour des raisons que nous verrons bientôt, il nous faudra trouver une explication au fait si curieux que les hommes continuent à lutter pour la perpétuation dans l'existence du rapport capitaliste<sup>472</sup>. C'est-à-dire aborder le problème fondamental de la philosophie politique : « pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? »<sup>473</sup>

### Le combat pour la servitude

Que le rapport différentiel soit la *raison suffisante* de la machine capitaliste ne veut pas dire autre chose que le fait qu'il est son rapport « caractéristique », le rapport qui caractérise son existence. C'est la raison suffisante de son existence propre, voilà tout. D'autres caractéristiques du capitalisme ne sont que des conséquences qui découlent logiquement de ce rapport différentiel. Comme par exemple : le devenir *filiatif* du capital, c'est-à-dire l'appropriation de la plus-value. Comme nous l'avons déjà vu, la conjonction  $dy/dx$  a comme effet le phénomène de la plus-value, en vertu de  $dx$  et de  $dy$  qui n'étaient *rien* en dehors du rapport différentiel et qui deviennent quelque chose avec lui, *apparaissant donc* comme des quantités qui seraient engendrées de part et d'autre du trait. Mais il n'en est rien. Le capitalisme n'engendre rien, ne produit rien. Il n'est pas une instance de production, mais bien d'« anti-production ». Il ne crée que les conditions par lesquelles les quantités infiniment petites, qui restaient hors du socius dans les formes précédentes, en deviennent à présent partie intégrante. Ce qui était « invisible » devient « visible ». Voilà le tour de magie du capital. Voilà  $dx$ . Voilà  $dy$ . Nous restons bouche bée. Le désir des hommes se versera sur ces

---

<sup>472</sup> Ce qui ne signifie pas que la destruction du système capitaliste implique nécessairement le passage à des conditions de vie plus adéquates aux rapports humains ; n'importe quel nombre peut sortir de la roulette de la production désirante ; ce nombre peut même impliquer la mort immédiate pour l'espèce humaine. La construction d'un socius adéquat aux rapports humains est la tâche de la politique deleuzienne. Nous y reviendrons.

<sup>473</sup> AO, pp. 36-37.

entités, qui semblent être le fruit d'un miracle. Ô dieu-Capital, nous nous agenouillons devant toi!

Lorsque Deleuze et Guattari signalent, par rapport au fait que le capital devient filiatif, que « c'est dans ces conditions seulement que le capital devient le corps plein, le nouveau socius ou la quasi-cause qui s'approprie toutes les forces productives »<sup>474</sup>, ils veulent souligner les conditions dans lesquelles le capital devient *désiré* ; il est désiré parce qu'il semble produire, engendrer de la richesse. Mais ce n'est là qu'une « quasi-cause » qui nous montre ce qui était présent depuis toujours : la richesse produite par les forces productives, c'est-à-dire les machines désirantes ou les essences intensives de la réalité.

Le corps du capital est donc ce que Deleuze et Guattari appellent, dans une inspiration stoïcienne, une « quasi-cause », une cause « par extension ». Pour les stoïciens, en effet, les corps sont les seules *causes* « au sens propre »<sup>475</sup>. Ce qui veut dire qu'il faut chercher la cause dans la fluxion des flux décodés, dans la libération de ces flux décodés par rapport aux codes despotiques et dans leur conjonction dans un rapport différentiel. Ce sont les hasards de l'histoire. Ce rapport différentiel, cette conjonction, ne sont qu'un *effet* de l'action des corps. Quand cet effet se pose lui-même comme cause véritable, quand il se conçoit comme cause, alors on dit de lui qu'il est une cause « par extension » ou une « quasi-cause ». La quasi-cause aura un effet après-coup qui ligotera les causes « au sens propre », qui ligotera donc les corps et régulera leur jeu de chocs pour leur imposer sa loi. En pratique, le capitalisme sera une raison aussi suffisante que pour Leibniz. Le fait que cette « quasi-cause » soit le résultat du jeu et du hasard ne l'empêchera en rien de réguler le monde avec la même efficacité que si elle avait été le résultat du choix de Dieu et de son analyse infini.

Mais nous ne voyons pas encore très bien « comment ». Nous pouvons peut-être songer à en placer le contrôle sous la responsabilité de l'Etat ; cela ne ferait que reproduire le problème, puisque la question deviendrait, alors : comment le Capital parvient-il à avoir un contrôle effectif sur l'Etat et à lui imposer ses fins ? Etant donné que les fins du capitalisme sont extrapolitiques (maintenir le rapport que le caractérise), comment ces fins se réalisent-elles ?

---

<sup>474</sup> AO, pp. 269-270.

<sup>475</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VIII, 9, in Ildefonse, F., *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris, Vrin, 1997, p. 189

## Individuation capitaliste : l'information du matériau humain

La rencontre du flux de travail « nu » et du flux du capital libre doit se comprendre comme constitutive des conditions génétiques du capitalisme. Cette rencontre occupe, souvenons-nous, la place que l'« accumulation primitive » occupait chez Marx. Il nous reste encore à comprendre quel sera le facteur déterminant de dans la subsumption du procès de travail par le capital, la manière dont se fondent de nouveaux rapports sociaux par le fait de cette rencontre. Comment cet assujettissement a-t-il lieu ? Comment les phénomènes d'*appropriation* ont-ils lieu ?

Toutes ces questions sont prises dans l'habitude de penser les formes sociales sous le modèle de la représentation organique. C'est la nostalgie de l'Urstaat qui nous égare<sup>476</sup>. Nous nous interrogeons comme s'il s'agissait pour le capitalisme de ligoter des hommes qui lui préexisteraient. Mais ce ne serait le cas que si le capitalisme fonctionnait par *surcodification*. Il n'en est rien. Le capitalisme surgit sur les ruines des anciens codes. Les hommes tels que les connaissaient les régimes précapitalistes *n'existent plus*. Une fois dégagés des moyens de production, une fois « libérés » ces hommes ont péri (ou mieux, « sont en train de périr » : ils constituent un flux qui tend vers son évanouissement). Le capitalisme crée de nouvelles créatures : des capitalistes et des travailleurs qui « personnifient » le flux de capital et le flux de travail. Comment cette création a-t-elle lieu ? Cette interrogation nous force à remonter au-delà du cadre de la théorie de Leibniz (pour qui ceci n'implique aucun problème, l'existence étant résultat du choix de Dieu) vers la théorie de l'individuation telle qu'elle a été comprise par Deleuze, d'après Simondon<sup>477</sup>.

Les personnes individuelles sont d'abord des personnes sociales, c'est-à-dire des fonctions dérivées des quantités abstraites ; elles deviennent elles-mêmes concrètes dans la mise en rapport ou axiomatique de ces quantités, dans leur conjonction. Ce sont exactement des configurations ou des images produites par les points-signes, les coupures-flux, les pures « figures » du capitalisme : le capitaliste comme capital personnifié, c'est-à-dire, comme fonction dérivée du capital, le travailleur comme force de travail personnifié, fonction dérivée du flux de travail<sup>478</sup>.

---

<sup>476</sup> cf. *supra*, chapitre VII, §§ « Nostalgie de l'Urstaat ».

<sup>477</sup> Pour l'influence de l'ontologie de Simondon sur Deleuze cf. *supra*, chapitre II, §§ « Question d'intensité ».

<sup>478</sup> AO, p. 314.

Certes, dans le Capitalisme, il y aura des individuations, il y aura des hommes. Mais le modèle de l'individuation ne sera plus celui de la représentation organique, c'est-à-dire une forme humaine déterminant une matière ; l'homme ne relève plus d'une essence formelle, il ne relève plus d'un genre dont la spécificité reste à déterminer (soit par la raison, soit par la sociabilité, soit par l'instrumentalité, etc.). C'est maintenant le modèle fourni par le calcul différentiel, sans aucun recours à l'aide divine. Reprenons la citation que nous avons placée plus haut :

L'objet ne se définit plus par une forme essentielle, mais atteint à une fonctionnalité pure, comme déclinant une famille de courbes encadrées par des paramètres, inséparable d'une série de déclinaisons possibles... Le nouveau statut de l'objet ne rapporte plus celui-ci à un moule spatial, c'est-à-dire à un rapporte forme-matière, mais à une modulation temporelle qui implique une mise en variation continue de la matière autant qu'un développement continu de la forme<sup>479</sup>.

Il s'agit de l'individuation par modulation, que Deleuze reprendra comme modèle des sociétés de contrôle. Il ne s'agit pas de fermer un triangle dont la consistance dépende du sommet comme « Despote » ou « signifiant » ; il ne s'agit pas non plus de découper une individualité à partir d'un système de codes comme cela pouvait arriver dans les sociétés primitives. Dans la représentation organique civilisée, le point-signe ou point-pli a remplacé le signifiant : « On atteint dans cette relation à des figures qui ne sont plus des effets de signifiant, mais des schizes, des points-signes »<sup>480</sup>. Il ne s'agit pas d'un point *mathématique*, mais d'un point qui renvoie à l'arc d'une courbe, à la variation continue de la matière. Ces courbures variables en variation continue sont le flux du capital  $x$  et le flux de travail  $y$ . Les points-signes sont les points d'inflexion de ces courbes, les nombres irrationnels qui se dégagent dans leur conjonction. Ce sont les nombres  $dx$  et  $dy$  qui n'étaient rien par rapport à  $x$  et  $y$  mais deviennent quelque chose dans la conjonction  $dy / dx$ . C'est-à-dire que c'est de la

---

<sup>479</sup> Pli, p. 26.

<sup>480</sup> AO, p. 288. Guattari avait créé le concept de « point-signe » en 1966, avant sa rencontre avec Deleuze : « L'affaire est dans le sac. Qu'importe le contenu, on aura le contour... Voici les taches que je dispose autour de Je sous le regard rayonnant de Dieu. Je prendrai soin de ne les saisir que par leur contour avec des pincettes... Les choses s'arrangent à peu près ainsi : je prends une tache, je la pose sur une autre, vide à vide, leur contours vibrent, hésitent, puis se fondent en une curieuse torsion... Cette composition d'ensemble étant désignée par certains logiciens comme une *prolongation*. Nous voici pourvus d'un curieux instrument que nous baptiserons *point-signe*.... Voici le signe. Le signe de rien. Un signe qui, ne renvoyant qu'à lui-même, ne renvoie à rien. Il porte le rien en son sein. Et, pour cette raison, il se lie sans difficulté aux autres signes, porteurs de la même néantité », Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 132-133.

plus-value de flux machinique et humaine. En tant que fonctions dérivées des courbes du flux de capital et du flux de travail, les points-signes sont, selon ce que nous disent Deleuze et Guattari, des personnes sociales, des figures du capitalisme : « Le capitaliste comme *capital personnifié*, fonction dérivée du capital ; le travailleur comme force de travail personnifiée, fonction dérivée du flux de travail ». La reproduction du capital n'est pas la seule fonction de la plus-value. Une autre en est de constituer des images du capital : le capitaliste comme étant la configuration produite par la série des *x*, le travailleur comme la configuration qui découle de la série des *y*.

Les personnes individuelles (vous, moi, lui, elle) sont d'abord ces personnes sociales. Mais ces personnes sociales (le capitaliste, le travailleur) ne sont que des images ou des configurations de points-signes. « Le règne des images, telle est la nouvelle manière dont le capitalisme utilise les schizes et détourne les flux »<sup>481</sup>. Ces images ne restent pourtant pas virtuelles. Les images ont un effet d'après coup qui permet à ces figures de mordre sur l'étoffe matérielle du monde. C'est grâce à cet effet *a posteriori* que s'effectue la domination capitaliste. Ces figures *informent* la matière, deviennent concrètes en informant le matériau humain. « Ces figures ne seront elles-mêmes figurantes et reproductives qu'en *informant un matériau humain* »<sup>482</sup>. Ce matériau humain est celui qui est pourvu par les synthèses passives organiques préalables étudiées au début du chapitre V<sup>483</sup>. On peut croire ici que par « informer » Deleuze se réfère au fait de « donner une forme à une matière » ; mais ce n'est pas le cas. Avec ce terme, il fait référence à la façon dont Simondon conçoit l'information, en rapport avec le concept d'individuation.

Une information n'est jamais relative à une réalité unique et homogène, mais à deux ordres en état de *disparation*. Elle est la tension entre deux réels disparates, elle est *la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels peuvent devenir système...* L'information est *ce par quoi l'incompatibilité du système non résolu devient dimension organisatrice dans la résolution...* *Au lieu de saisir l'individuation à partir de l'être individué, il faut saisir l'être individué à partir de l'individuation, et l'individuation à partir de l'être préindividuel*<sup>484</sup>

---

<sup>481</sup> AO, p. 316.

<sup>482</sup> AO, p. 315.

<sup>483</sup> cf. DR, pp. 100-102.

<sup>484</sup> Simondon, G *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit. pp. 31-32.

Flux de travail, flux de capital : deux réels disparates. La tension entre ces deux réels permet un phénomène d'individuation, qui ne relève pas du schéma hylémorphique (d'un schéma forme/matière) mais plutôt de la charge de potentiel présente dans le virtuel et dans les différences pures qui le constituent :

Il faut montrer comment la différence individuante diffère en nature de la différence spécifique, mais d'abord et surtout comment l'individuation *précède* en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué. L'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles – comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles<sup>485</sup>

L'incompatibilité du système, cette incompatibilité entre le flux de travail et le flux de capital devient une *dimension organisatrice*. La « disparation » entre les deux flux engendre des phénomènes d'individuation. A partir de l'être préindividuel (la pure matière, les machines désirantes, le virtuel) on trouve des phénomènes d'individuation (la rencontre de deux réels disparates). Ces phénomènes d'individuation, de leur côté, déterminent le surgissement des personnes sociales : le capitaliste, le travailleur. En ce sens *le capitaliste, le travailleur*, sont des figures du capitalisme. Elles représentent le devenir-concret des flux ou des quantités abstraites.

La personne est réellement devenue « privée », pour autant qu'elle dérive des quantités abstraites et devient concrète dans le devenir-concret de ces mêmes quantités<sup>486</sup>.

L'homme privé, la personne privée, avec son univers d'intériorité fait son apparition. Il faut rechercher maintenant comment ces hommes privés, ces figures du capitalisme, à *mordre sur* la matière concrète. Avec le dépérissement des Etats impériaux, la forme-homme qui avait surgi comme surcodification des anciens codes primitifs tend à s'évanouir. Cette forme sera

---

<sup>485</sup> DR, pp. 56-57. L'influence de Simondon ne peut être plus claire : « Contre le schéma hylémorphique peut se dresser la représentation de l'individuation, saisissant l'être en son centre d'activité. Mais pour que la notion d'individuation puisse être entièrement dégagée du schéma hylémorphique, il faut mettre en œuvre un procédé de pensée, qui ne fait pas appel à la classification, et qui se passe des définitions d'essence par inclusion ou exclusion de caractères. Car la classification, permettant une connaissance des êtres par genre commun et différences spécifiques, suppose l'utilisation du schéma hylémorphique ; c'est la forme qui donne au genre sa signification par rapport aux espèces qui son matière », Simondon, *op. cit.* p. 313.

<sup>486</sup> AO, p. 298.

bientôt remplacée par l'information fournie par les images du capital. Cette information ne provient plus d'une forme transcendante (*moule*), mais d'une variation continue immanente (*modulation*). Mais elle réussit à faire en sorte que l'humain tienne. Et ceci, à partir des hommes privés comme centre de convergence pour les flux décodés. Mais, pour y arriver, il faut bien que le matériau humain (la matière codée puis surcodée par la forme humaine) se soumette aux images du capital. Que les corps humains trouvent leur *organisation* dans le système d'images qui découle de  $dy/dx$ .

### L'homme privé : une nouvelle forme de la propriété

Deux figures pour conserver deux flux. D'un côté, le flux de travail : voici donc le travailleur. D'un autre côté, le flux de capital : voilà donc le capitaliste. Les deux flux sont des forces productives, des modulations des forces primitives. D'un point de vue concret, l'un se compose principalement de machines techniques et de matières premières (ce sont les « moyens de production »), et l'autre de « dépense de force humaine » : « dépense productive de cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme »<sup>487</sup>. Ces deux forces productives (machines techniques et force humaine), capables de transformer la nature sont, par leur rencontre, la *cause* du capitalisme. Mais une fois formé, le capitalisme devra réclamer son *droit* sur elles pour les conserver, pour en garantir le rapport, et persévérer dans l'existence. Il doit devenir « quasi-cause ». Il doit se les approprier. Et il le fera à partir de la figure particulière de la « propriété privée ».

Sur ce point, comme sur bien d'autres, Deleuze reste marxiste : la propriété privée est un des traits caractéristiques du capitalisme, est une de ses *hypothèses de base*. Une pensée critique du capitalisme doit être capable de dénaturer ce concept de « propriété privée », de le soumettre à l'examen critique, sur le chemin que trace Proudhon dans son ouvrage : *Qu'est-ce que la propriété ?* :

Tous les développements de l'économie politique supposent la *propriété privée*. Cette hypothèse de base, l'économie politique la considère comme un fait inattaquable : elle ne la soumet à aucun examen... Et

---

<sup>487</sup> Marx, *Le capital*, op. cit. p. 54.

voici Proudhon qui soumet la *propriété privée*, base de l'économie politique, au premier examen catégorique, aussi impitoyable que scientifique<sup>488</sup>.

Voici une idée qui nous est présentée comme « naturelle » mais qui est en fait tout-à-fait curieuse : cette hypothèse que des personnes privées (les figures du capital) sont capables d'être « propriétaires » d'une machine technique, des matières premières, de la terre... Mais Deleuze et Guattari pousseront les choses encore plus loin et remarqueront qu'il est aussi curieux que des personnes privées puissent être les propriétaires de la *dépense de force humaine*. Dans le capitalisme, une *classe* de personne privée (le capitaliste) sera reconnue comme étant propriétaire des moyens de production ; une autre classe de personnes privées sera reconnue propriétaire de la force humaine. Pour Deleuze et Guattari, le premier aspect n'est pas dans l'absolu plus curieux que le deuxième. Ce sont en effet des exemples notables des nouvelles formes de la propriété qui émergent avec la crise des formes (pre-capitalistes) précapitalistes. C'est là ce qui lie davantage, de façon plus profonde encore, le Baroque et le capitalisme :

Si le Baroque a souvent été rapporté au capitalisme, c'est parce qu'il est lié à une crise de la propriété, qui apparaît à la fois avec la montée de nouvelles machines dans le champ social et la découverte de nouveaux vivants dans l'organisme. L'appartenance et la possession renvoient à la domination. Un corps spécifique appartient à ma monade, mais *tant que* ma monade domine les monades qui appartiennent aux parties de mon corps<sup>489</sup>.

La propriété privée sera la nouvelle forme de propriété dans le capitalisme : « Les objets partiels, au lieu d'une appropriation connective, deviennent les possessions d'une personne et, au besoin, la propriété d'une autre »<sup>490</sup>. C'est un phénomène absolument curieux, particulier, et qui trouvera seulement son explication dans le cadre de la représentation orgique et dans le cadre de cette faculté des monades leibniziennes d'être « propriétaires » des corps (nous verrons ce mécanisme plus tard, de manière plus détaillée). Nous pouvons même considérer la rencontre hasardeuse qui a donné lieu au rapport caractéristique du capital ( $dy/dx$ ) du point de vue de la propriété privée :

---

<sup>488</sup> Marx, K. *La Sainte Famille*, op. cit. p. 42.

<sup>489</sup> Pli, p. 148.

<sup>490</sup> AO, p. 85.

Ou bien du point de vue de la propriété privée même, la rencontre entre des flux de richesses convertibles possédées par des capitalistes et des flux de travailleurs possédant leur seule force de travail<sup>491</sup>.

La propriété privée est bien une « nouvelle forme de propriété ». Dans les précédentes formes de socius, il existait bien de la propriété, mais son sens était tout autre.

La propriété ne signifie donc à l'origine que le rapport de l'homme à ses conditions naturelles de production en tant qu'elles lui appartiennent, qu'elles sont les siennes, qu'elles sont présumées avec sa propre existence ; rapport à ces conditions en tant qu'elles sont les présumés naturel de l'homme lui-même et pour ainsi dire le prolongement de son corps. La propriété signifie donc appartenance à une tribu (communauté) par la médiation du rapport de cette communauté au terroir, à la terre, son corps inorganique, rapport de l'individu au terroir, à la condition primitive extérieure à la production<sup>492</sup>.

Dans le socius primitif, nous voyons que le rapport de propriété implique la terre comme corps plein qui s'approprie des forces productives. L'appartenance à la tribu se fait par médiation de la terre, qui en est le propriétaire éminent. Un individu (« une personne ») n'est propriétaire de rien en tant que tel... Dans la propriété féodale (dont la crise est liée à l'apparition du Baroque) « le seigneur *apparaît* tout au moins comme le roi de la propriété »<sup>493</sup>. Le propriétaire éminent est donc le Despote dont dépend l'unité du socius. Uniquement avec le capitalisme la propriété privée deviendra « raisonnable » ; et l'unité du socius devra donc se placer ailleurs, les hommes privés devant alors trouver leur lien dans des forces plus abstraites.

### Fonction du capital

La subsumption du « matériau humain » aux figures du capital, l'information du réel-concret, aura lieu à travers cette nouvelle forme de la propriété. Dans ce nouveau monde, après la dissolution de la forme-homme, la figure de l'« homme privé » sera l'élément qui permettra que l'humain tienne. Mais si l'humain tient, ce n'est pas comme sujet ou comme fondement du réel, mais plutôt comme fonction dérivée, c'est-à-dire uniquement en tant que soutien du rapport caractéristique du capitalisme.

---

<sup>491</sup> AO, p. 164.

<sup>492</sup> Marx, K. *Grundrisse*, cité in *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit. p. 936.

<sup>493</sup> Marx, K. *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1972, p. 50.

Dans le livre sur Foucault publié une année seulement avant *Le Pli*, Deleuze s'interroge sur la façon dont le capitalisme exerce son contrôle sur l'identité du divers dans l'existence. Dans son « identité de nature » avec la production désirante<sup>494</sup>, le capital exerce ses effets sous le modèle du pouvoir foucauldien (modèle de la force, de la production désirante). Le pouvoir « n'est pas une forme » ; les variables qui expriment un rapport de pouvoir sont : « inciter, induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable »<sup>495</sup>.

Il s'agit d'une pure fonction, c'est-à-dire d'une fonction non-formalisée, saisie indépendamment des formes concrètes où elle s'incarne, des buts qu'elle sert et des moyens qu'elle emploie : physique de l'action, c'est une physique de l'action abstraite. Et il s'agit d'une pure matière, non-formée, prise indépendamment des substances formées, des êtres ou des objets qualifiés dans lesquelles elle entrera : c'est une physique de la matière première ou nue<sup>496</sup>.

L'exercice du pouvoir est un affect, qui se constitue plutôt d'affects actifs (inciter, susciter, produire) ; le rapport constitutif de la production désirante comme volonté de puissance est aussi  $dy / dx$ , et ses fonctions sont toutes des manifestations de la vie et de la productivité de l'existence, de la possibilité du passage de la matière nue du virtuel et de la pure différence vers des formes consistantes. Il arrive que l'identité de nature du capitalisme et de la production désirante s'accompagne d'une différence de régime : il s'agit d'un appareil de répression, du « contrecoup » du pouvoir, d'une machine à produire des affects réactifs. Mais ce modèle du pouvoir nous permet d'entrevoir la manière dont le capitalisme exerce ses effets physiques et concrets sur la matière *en devenir*, au milieu de l'écroulement des formes de la représentation organique, sans qu'il n'ait nul besoin de formes ou de buts, à travers la seule action de ses fonctions abstraites (« le capitaliste », « le travailleur »). En effet, la violence n'est pas la seule façon d'imposer des tâches, de gérer la vie et de contrôler les actions.

---

<sup>494</sup> « Précisément parce que les flux de capital sont des flux décodés et déterritorialisés, - précisément parce que l'essence subjective de la production se découvre dans le capitalisme... L'identité de nature doit apparaître pour elle-même entre la production sociale et la production désirante. Mais à son tour : loin que cette identité de nature favorise une affinité de régime entre les deux productions, elle accroît la différence de régime d'une manière catastrophique, elle monte un appareil de répression dont ni la sauvagerie ni la barbarie ne pouvaient nous donner une idée. C'est que, sur fond d'écroulement des grandes objectivités, les flux décodés et déterritorialisés du capitalisme sont, non pas repris ou récupérés, mais immédiatement saisis dans une axiomatique sans codes qui les rapporte à l'univers de la représentation subjective », AO, p. 403.

<sup>495</sup> F, p. 77.

<sup>496</sup> F, pp. 78-79.

Nous verrons que Deleuze reste toujours un peu étonné devant *le fait* que le capitalisme réussisse effectivement à exercer le pouvoir, qu'il réussisse effectivement à imposer ses buts à travers des formes, qu'elles soient humaines, étatiques ou autres. C'est cet étonnement qui l'éloigne de Foucault :

On [Foucault et moi] n'avait pas la même conception de la société. Pour moi une société, c'est quelque chose qui ne cesse pas de fuir par tous les bouts... Si bien que le problème d'une société, c'est : comment empêcher que ça fuie ? Pour moi, les pouvoirs viennent après. L'étonnement de Foucault serait plutôt : mais avec tous ces pouvoirs, et toute leur sounoiserie, toute leur hypocrisie, on arrive quand même à résister. Moi, mon étonnement c'est l'inverse. Ça fuit de partout et les gouvernements arrivent à colmater<sup>497</sup>.

Cependant, nous le verrons, les Etats, les milieux d'enfermement et la propriété privée sont des faits historiques<sup>498</sup>. Aussi étonnant que cela puisse paraître du point de vue deleuzien, « les gouvernements arrivent à colmater ». Le capitalisme exerce son pouvoir sur le siècle et nous sommes ligotés par sa puissance jour après jour. Mais ceci a lieu précisément parce que les Etats, les milieux d'enfermement, la propriété privée, etc. sont des formes dans lesquelles *peut entrer* le pouvoir au service du capitalisme. Le point d'arrivée de la mutation subie par les forces sous l'influence de la puissance du capitalisme sera la forme de la propriété ancrée qui, elle, s'ancre dans l'intériorité de l'homme privé. A travers la propriété privée, le capitalisme « enchaîne » et « aliène » la richesse de la production désirante : car c'est elle qui garantit la continuité de l'information du matériau humain sous le rapport  $dy / dx$  et donc la permanence dans l'existence de ce rapport caractéristique. Cette information n'est pas un moule qui donne une forme statique à une la matière, mais une nouvelle modulation à partir de  $dx$  et  $dy$  « qui implique une mise en variation continue de la matière autant qu'un développement de la forme ». Nous nous trouvons face à une nouvelle définition des objets (« humains » et « non-humains ») comme des individuations se produisant au milieu de flux qui ne cessent de couler. La propriété privée est donc le lien *imaginaire* entre les fonctions dérivées des flux constitutifs du capitalisme et ces objets humains et non-humains. Mais il ne faut cependant pas oublier que ces objets se modulent sur les flux dont dérivent les figures. C'est pour cette raison (ce curieux « après-coup » des fonctions dérivées sur l'ensemble de départ) que

---

<sup>497</sup> DRF, p. 261.

<sup>498</sup> cf. *infra* chapitre XII §§ « Des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle ».

Deleuze et Guattari nous disent que la propriété privée « conditionne » de cette manière la conjonction des flux décodés sous ce rapport, elle se constitue ainsi comme centre des re-territorisations du capitalisme, qui trouve ainsi son identité au sein de la représentation infinie :

C'est la forme de la propriété privée qui conditionne la conjonction des flux décodés, c'est-à-dire leur axiomatisation dans un système où les flux des moyens de production, comme propriété des capitalistes, se rapporte au flux de travail dit libre, comme « propriété » des travailleurs... C'est encore la forme de la propriété privée qui constitue le centre des re-territorisations factices du capitalisme<sup>499</sup>

---

<sup>499</sup> AO, 361.

## CHAPITRE XII

### EMPIRES BAROQUES : NEO-TERRITORIALITE ET CAPITALISME

Deleuze et Guattari nous disent : si les fondateurs d'Etat arrivent comme l'éclair, les capitalistes surgissent *tour à tour*. De même les travailleurs. La puissance du capitalisme dans l'actualité n'est pas celle des débuts. Plus nous nous enfonçons vers les origines du capitalisme; plus nous le voyons tâtonner au milieu des ruines des anciennes formes despotiques qui menacent toujours de renaître. Et pourquoi pas ? Après tout, nous l'avons vu, c'est ce qui a fini par se passer, durant des millénaires : c'est le cas de Rome, le cas du féodalisme, nous disent Deleuze et Guattari. Pour le capitalisme naissant, la conjuration de cette renaissance est une tâche prioritaire. L'homme privé, avec son intériorité « la plus malade », sera le piège qui attachera le désir au capitalisme, « le champ social le plus décodé »<sup>500</sup> : « In other words : the only minidespotism to which everybody is required to submit without exception is its Self »<sup>501</sup>. Chaque homme deviendra un « empire minuscule » et chacun de ces empires sera intégré dans la « nouvelle harmonie » du capital : la tâche de la représentation infinie sera donc accomplie. Ce sera la fin de l'histoire du désir, cette fin qui hante toutes les sociétés : c'est « le cauchemar de ce qui ne leur est pas encore arrivé – son heure n'est pas venue »<sup>502</sup>. Tant que le désir n'achève pas sa migration, du corps du Despote au cœur des sujets, la pyramide peut toujours être reconstruite. Les hommes tendent à chercher un corps despotique auquel se raccrocher. Ils regrettent aussi la terre perdue. Comment empêcher que cette tendance emporte la renaissance d'un Empire ? Toujours menacé par le resurgissement des codes primitifs ou des surcodifications barbares, le capitalisme se voit pris dans un mouvement perpétuel de décodification par multiplication des centres de convergence. Ces centres de convergence sont ce que Deleuze et Guattari appellent

---

<sup>500</sup> cf. AO, p. 257.

<sup>501</sup> Massumi, B. *A user's guide to Capitalisme and Schizophrenia*, Cambridge, Swerve, 1992, p. 126.

<sup>502</sup> AO, p. 257.

dans *L'Anti-Œdipe* (Deleuze et Guattari appellent) les «re-territorisations» ou encore les« néo-territorialités ».

Les sociétés modernes civilisées se définissent par des procès de décodage et de déterritorialisation. *Mais ce qu'elles déterritorisent d'un côté, elle le re-territorisent de l'autre.* Ces néo-territorialités sont souvent artificielles, résiduelles, archaïques ; seulement, ce sont des archaïsmes à fonction parfaitement actuelle<sup>503</sup>.

Le capitalisme se caractérise par un mouvement incessant de décodification de flux ; mais voilà que ce mouvement implique aussi un danger, peut-être encore plus grave, pour le socius naissant : la décodification menace de devenir sa destruction, faisant en sorte que le rapport différentiel qui le caractérise ne soit qu'un moment d'un processus de variation continue qui l'emmènerait hors du cadre de la représentation, au-delà de toute unité. Après tout, Deleuze définit la volonté de puissance nietzschéenne comme un rapport différentiel  $dy / dx$  principe « qui est la raison du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition »<sup>504</sup>. Le capitalisme ne serait donc que le seuil qui nous ouvrirait le monde des différences non-domptées et non une forme d'unité d'une violence sans précédents (nous verrons plus tard si ce monde des différences non-domptées est ou non l'utopie politique deleuzienne). Néanmoins, le fait que le capitalisme utilise des re-territorisations, le fait qu'il existe des néo-despotismes au sein du capital ne doit nous faire croire en aucuns cas que le capitalisme ait un modèle arborescent ou encore dépendant de la forme-Etat, modèle qui ferait du capitalisme un Empire. Bien au contraire, la fonction des néo-territorialités doit être comprise à la lumière du régime rhizomatique de fonctionnement de notre socius.

Renaissance d'un Empire sous une nouvelle forme, dissolution dans le chaos différentiel, autant de raisons qui demandent des opérations concrètes du système de la représentation capitaliste pour garantir leur consistance. Deux conditions sont nécessaires pour le maintien de cette consistance, qui sont les mêmes conditions de l'identité de la représentation orgique selon Leibniz : la convergence et la compossibilité. D'une part, toute série –ou flux décodé– doit *converger* vers un centre (un « empire minuscule »). D'autre part, l'ensemble des centres

---

<sup>503</sup> AO, p. 306.

<sup>504</sup> N, p. 55. Pour ce qui est de la définition de volonté de puissance comme rapport différentiel cf. N, p. 58 : « [La volonté de puissance] s'ajoute à la force comme le principe interne de la détermination de sa qualité dans un rapport  $(x + dx)$ , et comme le principe interne de la détermination quantitative de ce rapport lui-même  $(dy / dx)$  ».

de convergence doit être coordonné en fonction du *conatus* de la machine capitaliste, c'est-à-dire, en fonction de la permanence du rapport différentiel qui la caractérise : voilà la *compossibilité* capitaliste. La convergence des séries et la compossibilité des centres de convergence empêchent la décodification de sombrer dans le chaos ; la multiplication des centres à l'infini empêche la renaissance de l'Empire. Pour ces deux tâches, dans l'âge de transition du féodalisme au capitalisme, la figure de l'Etat, non plus de l'Etat despotique mais de l'Etat moderne, capitaliste ou baroque, sera une figure-clé. Les Etats, à la recherche de leurs propres fins, commencent à servir les fins du capitalisme, à garantir l'accumulation primitive, c'est-à-dire, à garantir la libération des flux de travail et de capital et leur conjonction. L'appareil d'Etat tombe donc *inconsciemment* sous la puissance du capital.

### L'Etat baroque

Plus la puissance du capital est faible, plus on s'enfonce dans le passé, vers les étages de sa formation, plus les re-territorialisations deviennent visibles, proches des techniques archaïques. La médiation de l'Etat est alors davantage nécessaire pour garantir la subsumption des forces productives aux besoins du capital. La violence de l'Etat et des régulations sanguinaires sont la caractéristique du capitalisme naissant. Marx nous donne l'exemple de la « législation sanguinaire contre les expropriés à partir de la fin du XV<sup>e</sup> siècle » : « Les mendiants âgés et incapables de travailler obtiennent des licences pour demander la charité. Les vagabonds robustes sont condamnés au fouet et à l'emprisonnement. Attachés derrière une charrette, ils doivent subir la fustigation jusqu'à ce que le sang ruisselle de leur corps »<sup>505</sup>. Au moment de la naissance du capitalisme, donc, nous trouvons une prédominance de la violence et le contrôle par la violence physique. Cependant, dans la mesure où augmente la puissance du capitalisme et où se mettent en place des techniques de modulation de plus en plus développées les contrôles et régulations étatiques tendent à disparaître : « le rapport des forces excède singulièrement la violence, et ne peut se définir par elle »<sup>506</sup>. Dans la mesure où la migration du désir du corps du Despote au cœur des sujets devenus hommes privés, l'Etat connaît son dépérissement<sup>507</sup> (ce qui ne signifie absolument pas une complète disparition de la

---

<sup>505</sup> Marx, *op. cit.* p. 918.

<sup>506</sup> F. p. 77.

<sup>507</sup> « C'est sous les coups de la propriété privée, plus de la production marchande, que l'Etat connaît son dépérissement... L'Etat est désir qui passe de la tête du Despote au cœur des sujets », AO, p. 257, 262.

violence ou des régulations étatiques, certes il existe bien des restes quotidiens et bien des moments de terrible violence généralisée de la part des Etats, même dans notre XXI<sup>e</sup> siècle ; mais cela n'empêche pas que la violence ne soit pas le modèle de fonctionnement du capitalisme, mais plutôt le signe de déviations, d'archaïsmes, de résistances, ou encore des mesures prises en dernier recours).

A sa naissance, le capitalisme exigeait un modèle plus rudimentaire, mais qui était néanmoins efficace. Les Etats devaient avoir la forteresse nécessaire pour mener le processus d'accumulation primitive. Il n'est donc pas étonnant que l'aube du capitalisme coïncide avec la forteresse de ce que l'on peut nommer l'*Etat baroque*. Mais il ne faut pas confondre celui-ci avec les Etats de l'âge despotique. Leur rôle est en effet d'effectuer la régulation nécessaire pour favoriser les conditions de croissance du capital naissant. L'Etat baroque est bien un Etat, mais un Etat capitaliste, c'est-à-dire un appareil au service de la consistance de la mégamachine de guerre et de la maintenance des rapports qui la caractérisent.

L'Etat capitaliste est le régulateur des flux décodés comme tels, en tant qu'ils sont pris dans l'axiomatique du capital... Il est produit par la conjonction des flux décodés ou déterritorialisés, et, s'il porte au plus haut point le devenir-immanent, c'est dans la mesure où il entérine la faillite généralisée des codes et surcodages, dans la mesure où il évolue tout entier dans cette nouvelle axiomatique de la conjonction d'une nature inconnue jusqu'alors. Encore une fois, cette axiomatique, il ne l'invente pas, puisqu'elle se confond avec le capital lui-même. Il en naît au contraire, il en résulte, il en assure seulement la régulation... Jamais un Etat n'a autant perdu la puissance, pour se mettre avec autant de force au service du signe de puissance économique. Et ce rôle, l'Etat capitaliste l'a eu très tôt, quoi qu'on dise, dès le début, dès sa gestation sous des formes encore à moitié féodales ou monarchiques : du point de vue du flux de travailleurs « libres », contrôle de la main-d'œuvre et des salaires ; du point de vue du flux de production industrielle et marchande, octroi de monopoles, conditions favorables à l'accumulation, lutte contre la surproduction. Il n'y jamais eu de capitalisme libéral... En règle générale, les contrôles et régulations étatiques ne tendent à disparaître ou ne s'estompent qu'en cas d'abondance de main-d'œuvre ou d'expansion inhabituelle des marchés<sup>508</sup>.

Si cette thèse est correcte, et si l'Etat capitaliste, « dès sa gestation » a eu pour rôle d'assurer les conditions favorables au développement du capitalisme, elle doit pouvoir s'appliquer aux grands Etats monarchiques du début du XVI<sup>e</sup> siècle. De fait, au XVI<sup>e</sup> siècle, des actes politiques de grande envergure tels que l'Acte de Suprématie d'Henry VIII en 1534

---

<sup>508</sup> AO, pp. 299-301.

et l'Edit de Villers-Cotterêts de François I<sup>er</sup> en 1539 marquent le renforcement de l'autorité des gouvernements centraux. Dans son analyse de l'Acte de Suprématie, Anne-Laure Angoulevant souligne « le développement de l'administration centrale, un culte de la personnalité du roi particulièrement appuyé et des guerres extérieures qui visent à renforcer la suprématie anglaise dans l'Europe »<sup>509</sup>. La naissance d'un sentiment national et un pouvoir royal intérieur fort, stable et centralisé, sont les traits centraux de cette étape du développement des Etats capitalistes.

L'étayage historique de la position de Deleuze et Guattari est donc loin d'être évident dans le sens où ces gouvernements centraux et les appareils d'Etat qu'ils montent sont déjà « au service de la puissance économique », travaillant déjà en faveur de la reproduction des conditions du rapport caractéristique du capitalisme. Certes, cette thèse est contestée par la tradition de l'histoire politique d'occidentale. Mais nous pouvons cependant signaler que ces actes de renforcement des gouvernements centraux accompagnent l'effondrement de l'héritage spirituel du Moyen-âge et l'effondrement de l'autorité et du jugement ecclésiastiques en ce qui concerne l'interprétation de la Parole de Dieu. La possibilité, soutenue par la Réforme, pour chaque homme d'interpréter *directement* la parole de Dieu est une condition de possibilité de l'organisation du système de représentation orgique. Et la Réforme aurait elle-même été impossible sans la lutte du pouvoir politique contre la centralité du pouvoir ecclésiastique.

Les thèses de Deleuze et Guattari doivent être consistants même avec la métamorphose de la figure d'autorité, tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, passant « d'une multitude de figures individuelles à une seule figure souveraine »<sup>510</sup> et avec les forces de la Contre-Réforme. La raison humaine, sous la figure de « raison d'Etat » semble occuper le rôle du corps despotique en garantissant une unité de type organique :

La raison d'Etat qui, en France par exemple, prendra toute son ampleur sous Richelieu en devenant la pierre angulaire de sa politique. La fin du XVII<sup>e</sup> siècle verra, sous les traits emblématiques de Louis XIV, la mise en place d'un absolutisme rayonnant, dont on ne peut que constater qu'il est un concept politique par nature baroque... Le XVII<sup>e</sup> siècle de la Contre-Réforme et de l'absolutisme royal. Royauté gallicane en France ou royauté anglicane en Angleterre, l'absolutisme royal passe par la notion de pouvoir d'un

---

<sup>509</sup> Angoulevant, A.-L. *L'Esprit baroque*, Paris, PUF, 1994, p. 55.

<sup>510</sup> Angoulevant, *op. cit.* p. 65.

individu fort, capable, par son prestige personnel qu'entretient le plus souvent un culte sacré de la personnalité, ou par des moyens violents, de retenir ses sujets dans l'obéissance<sup>511</sup>.

Si la « raison d'Etat » concerne ce qui doit être fait pour conserver la force et la santé de l'Etat et assurer les moyens et les buts de son accroissement<sup>512</sup>, comment est-il alors possible qu'elle assure en fait la force et la santé du capitalisme, et les moyens de l'accroissement du capital ? Si l'absolutisme rayonnant est le modèle de la politique baroque, du point de vue deleuzien il doit être lui aussi partie de l'esprit baroque comme « mouvement des plis qui vont à l'infini ». Si la théorie du capitalisme de Deleuze et Guattari est correcte, alors même l'absolutisme rayonnant de Louis XIV n'est qu'un point de convergence, une néo-territorialité nécessaire à l'accumulation primitive, c'est-à-dire à la formation de l'intériorité et à l'information des forces productives par la notion d'homme privé.

De même que les hommes privés, les Etats-nations sont déjà des fonctions dérivées du capital (même s'ils n'en sont qu'une forme inachevée, s'ils ne sont qu'une étape de la migration du désir du corps du Despote vers le cœur des sujets). Nous avons vu que, dans son identité de nature avec la production désirante, le capital exerce ses effets sur le modèle du pouvoir foucauldien. Le pouvoir, selon ce modèle, « n'est pas une forme, *par exemple la forme-Etat* », sinon une fonction de la force « prise indépendamment des substances formées, des êtres ou des objets qualifiés dans lesquels elle entrera »<sup>513</sup>. Dans le cas du rapport capitaliste, le pouvoir est la fonction de la force des flux du capital et de la force de travail. Le pouvoir est la « raison suffisante » des plis de la représentation baroque, la raison du *Zwiefalt* que Heidegger avait raté en allant trop vite (cf. *supra*, chapitre IX). L'exercice de ce pouvoir réside dans le fait qu'elles réussissent à informer ces flux, par l'effet d'« après-coup » des figures du capital sur les flux dont elles dérivent. La forme-Etat est une des formes concrètes dans lesquelles s'incarne le rapport capitaliste, forme qui se sert de ses buts et de ses moyens. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, encore incapable de toucher directement le cœur des sujets, le capitalisme mène son accumulation primitive à travers ses empires qui, même dans leur

---

<sup>511</sup> Angoulevant, *op. cit.* p. 65.

<sup>512</sup> cf. Angoulevant, *op. cit.* p. 68.

<sup>513</sup> « On ne demande pas 'qu'est-ce que le pouvoir ? et d'où vient-il ?', mais : comment s'exerce-t-il ? Un exercice de pouvoir apparaît comme un affect, puisque la force se définit elle-même par son pouvoir d'affecter d'autres forces (avec lesquelles elle entre en rapport), et d'être affectée par d'autres forces... Il s'agit d'une pure fonction non-formalisée, saisie indépendamment des formes concrètes où elle s'incarne, des buts qu'elle sert et des moyens qu'elle emploie », F., p. 78-79.

apparente grandeur n'en sont pas moins minuscules du point de vue du pouvoir. Minuscules, parce qu'ils incarnent le plus bas degré de la volonté de puissance : le désir de dominer, qui n'est que « l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance »<sup>514</sup>.

### Des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle

Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le capital s'est rapproché au cœur des sujets. Le désir investit de plus en plus le flux de capital et son rapport avec le travail ; la population désire de plus en plus accéder à l'argent déterritorialisé et y ajuste ses buts. Des idées folles pénètrent de plus en plus le *sens commun* séculier comme l'idée d'une propriété « à juste titre » des moyens de production par les hommes privés ou celle d'une *capacité personnelle* de travail productif, ou encore l'idée que l'homme est chargé de la « production » de richesse, que l'on peut acheter le travail des autres et en devenir le propriétaire « légitime »<sup>515</sup>.

Les sociétés de souveraineté des premiers siècles du capitalisme laissent peu à peu la place à des technologies qui s'enfoncent de plus en plus dans l'infiniment petit qui caractérise notre monde contemporain. Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles ont donné naissance aux *sociétés disciplinaires* et à leur organisation des grands milieux d'enfermement, avec une capacité beaucoup plus développée de « quadriller » la société. Ce sont, bien sûr, des dispositifs de violence explicite impliquant une figure forte de l'Etat. Leurs objectifs sont plus précisément de conduire les sujets vers le monde « sain » du travail. Sur ce point, Deleuze suit clairement Foucault :

Foucault a situé les *sociétés disciplinaires* aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles ; elles atteignent à leur apogée au début du XX<sup>e</sup>. Elles procèdent à l'organisation des grands milieux d'enfermement. L'individu ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'es plus

---

<sup>514</sup> ID, p. 166. « A son plus haut degré, sous sa forme intense ou intensive, [la volonté de puissance] ne consiste pas à convoiter ni même à prendre, mais à donner et à créer ».

<sup>515</sup> Un exemple clair de la pénétration actuelle de ce sens commun libéral est le débat que nous avons eu en Argentine au cours de l'année 2008 autour de l'augmentation des taux d'exportation de la production agricole. Le sens commun n'a jamais eu aucun doute sur le fait que les propriétaires de la terre ont individuellement un droit inaliénable à la totalité du fruit de *leurs* terres. Nous avons aussi eu l'exemple de la faiblesse de l'Etat face aux intérêts économiques et à la capacité du Capital de « faire communauté » à partir du désir généralisé investi par le flux de capital croissant engendré par le secteur agricole, *même si la plupart de ceux qui ont soutenu ce désir n'auront jamais aucune chance de toucher ce flux*. Cette consistance du capitalisme et l'impuissance de la forme-Etat moderne à le combattre, que nous signalions dans l'avant-propos de cette thèse (rédigé en Août 2007) sont en train d'être tristement démontrés par le cours des événements économiques et politiques de l'année 2008.

dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'es plus à l'école »), puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence... Mais ce que Foucault savait aussi, c'était la brièveté de ce modèle : il succédait à des *sociétés de souveraineté*... Mais les disciplines à leur tour connaîtraient une crise, au profit de nouvelles forces qui se mettraient lentement en place, et qui se précipiteraient après la Deuxième Guerre mondiale : les sociétés disciplinaires, c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être<sup>516</sup>.

Le XX<sup>e</sup> siècle sera pour Foucault celui du passage, du fameux passage, des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle (ou de l'« anatomo-politique » à la « bio-politique »). Pour Deleuze, ce passage veut dire qu'après le « bref modèle » des sociétés disciplinaires, avec les sociétés de contrôle « la famille, l'école, l'armée, l'usine, ne sont plus des milieux analogiques distincts qui convergent vers un propriétaire, Etat ou puissance privée ». Mais cela signifie-t-il que depuis la Deuxième Guerre mondiale les néo-territorisations ne sont plus nécessaires, que les centres de convergence ne sont plus une nécessité du capitalisme ? Si « l'Etat fasciste a sans doute été dans le capitalisme la plus fantastique tentative de re-territorialisation économique et politique »<sup>517</sup>, l'Etat fasciste serait-il lui aussi la *dernière* tentative de re-territorialisation ? Si les milieux d'enfermement ne sont plus des milieux qui convergent vers une « puissance privée », alors est-ce que les centres de convergence ne sont plus à l'ordre du jour ? Et, plus loin encore, cela veut-il dire qu'avec les sociétés de contrôle nous avons dépassé une certaine forme de socius et sommes entrés dans une nouvelle machine sociale ? Non, cela signifie seulement que la mutation constitutive du capitalisme s'est avancée encore d'un pas vers le cœur des sujets ; et que celui-ci n'a plus besoin de centres intermédiaires de convergence. Raison d'Etat, sociétés disciplinaires, sociétés disciplinaires, sociétés de contrôle : autant d'étapes dans la variation continue de la représentation orgique capitaliste et autant de plis qui découlent de son rapport caractéristique  $dy / dx$ .

A la suite d'un autre thème foucauldien (celui de la création de la nouvelle figure, sous le vieux nom d'homme, de la « forme-Homme »<sup>518</sup>), nous pouvons retracer comment le passage aux sociétés de contrôle s'est mis en place à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec le surgissement des sciences de l'homme, c'est-à-dire, avec le fait que « les forces dans l'homme entrent en

---

<sup>516</sup> PP, pp. 240-241.

<sup>517</sup> AO, p. 307.

<sup>518</sup> cf. Foucault, M. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 336.

rapport avec de nouvelles forces du dehors, qui sont des forces de la finitude. Ces forces, c'est la Vie, c'est le Travail et c'est le Langage : triple racine de la finitude, qui va faire naître la biologie, l'économie politique et la linguistique»<sup>519</sup>. Ces forces de la finitude sont les forces à travers lesquelles le système de plis constituant le capitalisme, mèneront les forces *dans* l'homme vers le seuil minimum de son degré de puissance caractéristique. Il s'agit toujours d'un rapport de forces. Dans la nouvelle étape du capitalisme : « Les forces dans l'homme se rabattent ou se plient sur cette nouvelle dimension de finitude en profondeur, qui devient alors la finitude de l'homme même. Le pli, dit constamment Foucault, c'est ce qui constitue une 'épaisseur', aussi bien un 'creux' »<sup>520</sup>. Cette épaisseur, ce creux, sont précisément l'intériorité de l'homme, la création de l'homme privé. Justement, le fait qu'à partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les Etats commencent à fonctionner avec un régime *modulaire*, veut simplement dire que le centre de convergence sera directement la *conscience* des hommes privés, que les néo-territorialisations auront lieu dans l'intériorité, que le milieu d'enfermement sera la « tête » des sujets, que les instances politiques de médiation seront destituées de plus en plus de leur ancien rôle :

Le vieux fascisme si actuel et puissant qu'il soit dans beaucoup de pays, n'est pas le nouveau problème actuel. On nous prépare d'autres fascismes. Tout un néo-fascisme s'installe par rapport auquel l'ancien fascisme fait figure de folklore... Au lieu d'être une politique et une économie mondiale de guerre, le néo-fascisme est une entente mondiale pour la sécurité, pour la gestion d'une « paix » non moins terrible, avec une organisation concertée de toutes les petites peurs, de toutes les petites angoisses qui font de nous de micro-fascistes<sup>521</sup>

Le fascisme a laissé sa place aux micro-fascismes, la *grande peur* n'est plus l'attribution du seul *Léviathan* mais s'est intériorisée sous forme de « petites peurs » : « In other words : the only minidespotism to which everybody is required to submit without exception is its Self ». La peur qui va à l'infini, pour une société fondée dans la représentation orgique. Et la propriété privée comme la contrepartie nécessaire de cette peur. Nous avons la peur blanche de perdre nos propriétés, la propriété de nos objets et la propriété de nos corps, nous nous sentons si nus, si faibles, incapables de les protéger, après avoir été coupés de notre milieu social. Soyez bienvenus aux *sociétés de contrôle*.

---

<sup>519</sup> F, p. 134.

<sup>520</sup> F, p. 136.

<sup>521</sup> DRF, p. 125.

Les enfermements sont des *moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre<sup>522</sup>.

La modulation n'est pas la caractéristique exclusive des sociétés de contrôle. Nous avons déjà vu que le contrôle des Etats par le capitalisme se faisait par modulation. Dès le début du capitalisme, l'Etat et les personnes privées étaient modulés et fixés dans leur tâche de régulation par des forces en variation continue, par le rapport  $dy / dx$ . Nous avons de moins en moins besoin des appareils d'Etat pour nous subjectiver comme « *le capitaliste* » ou comme « *le travailleur* ». Le pouvoir de la force capitaliste s'est toujours exercé pour informer le matériau humain : par l'Etat entre le XV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, par les grands milieux d'enfermement entre le XVIII<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle, et directement dans la conscience des hommes avec les sociétés de contrôle et les forces de la finitude. Finalement, le désir du capital a achevé sa mutation, et a réussi à pénétrer le cœur des sujets.

---

<sup>522</sup> PP, p. 242.

### III PARTIE

#### RAPPORTS HUMAINS

« 'Nature', 'nature humaine' et 'sociabilité' n'ont jamais été des questions philosophiques séparées »

(ETIENNE BALIBAR, *Spinoza et la politique*)

### CHAPITRE XIII

## HUMANISME DES CAVERNES

Le régime du salariat pourra donc porter l'assujettissement des hommes à un point inouï, et témoigner d'une cruauté particulière, il n'en aura moins raison de pousser son cri humaniste, non, l'homme n'est pas une machine, nous ne confondons certes pas le capital variable et le capital constant

(DELEUZE ET GUATTARI, *Mille Plateaux*)

Dans le cœur des sujets se noue le nœud, l'affreux nœud de serpents des liens capitalistes. C'est dans le cœur des sujets humains que le rapport capitaliste trouve son point d'appui et de subsistance. Sa *consistance*. Le capitalisme lance donc son *cri*, et c'est un cri humaniste : « Nous ne confondons certes pas le capital variable et le capital constant ». La force de travail (c'est-à-dire le capital variable) est un des flux constitutifs du capitalisme, et donc cette forme du socius doit la préserver telle qu'elle est, et dans sa différence avec le capital constant. Jamais l'homme ne sera une machine, il ne sera jamais un objet, ou un billet. « Je t'aime comme mon fils ! », crie le socius capitaliste à chacun des hommes. Mais dans le même temps, en même temps qu'il aime et protège les hommes, en même temps qu'il lance son cri humaniste encore et encore, il porte l'assujettissement des hommes à un point inouï, et témoigne d'une cruauté particulière. L'humanisme est donc un curieux don d'amour de notre socius: il nous soumet à sa volonté. Il est vrai que le capitalisme, en tant que forme de socius, nous conserve dans l'existence (sinon, il ne serait pas *socius*). Mais notre existence n'est pas statique, elle est une variation continue entre deux seuils : un maximum et un minimum<sup>523</sup>. Il n'est donc pas contradictoire qu'il nous ligote en même temps qu'il nous conserve : il nous conserve dans un moindre degré de puissance, dans le seuil minimum du degré de puissance

---

<sup>523</sup> cf. CS, p. 89.

que nous sommes. C'est l'humanisme de la moindre puissance (même s'il s'agit toujours de puissance *humaine*).

Il y a donc bien un *humanisme capitaliste*. Il s'agit d'un humanisme qui implique une *image* de l'homme, une connaissance inadéquate de la part de l'homme de ce qu'il *est* : l'homme se conçoit comme sujet, comme fondement et centre de l'univers. C'est l'humanisme de l'homme privé, propriétaire et raisonnable. C'est l'humanisme qui fait culte de l'intériorité, de la clôture dans le moi et la conscience ; il nie par conséquent la puissance du dehors, les possibilités de création de la production désirante. C'est l'humanisme de la convergence et de la raison suffisante. C'est l'humanisme qui assujettit les hommes à un rapport qui leur est étranger. L'humanisme de la profondeur obscure des âmes : l'humanisme des cavernes.

Face à cet humanisme là, on pourrait avancer vers la déconstruction de l'homme. Vers sa dissolution. Vers la « mort de l'homme ». Renoncer aux parties extensives qui nous constituent, que nous sommes, aller vers l'anarchie couronnée, la dissolution du moi, l'univers des différences non domptés et la chevauchée des flux. La vie impersonnelle. Aller plus loin dans la déterritorialisation capitaliste. Quitter tout résidu du modèle arborescent et des appareils d'Etat. Mener le flux de la force humaine vers sa dissolution dans la béatitude de la substance divine :

La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accident de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. « *Homo tantum* » auquel tout le monde compatit et qui atteint à une sorte de béatitude<sup>524</sup>.

Nous l'avons déjà dit : ce chemin, le chemin de la « vie impersonnelle », est un chemin tout à fait deleuzien. Peut-être qu'un jour, la fatigue, et même l'épuisement, arriveront et nous rattraperont nous aussi, comme ils ont rattrapé Deleuze lorsqu'il écrivit son dernier texte, « Immanence, une vie ». La fatigue, elle aussi, est partie de l'existence, de la contraction que nous sommes, de la durée dont dispose notre organisme : « La fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont »<sup>525</sup>. La fatigue arrivera un jour. Mais pas encore. Nous voulons encore lutter pour

---

<sup>524</sup> DRF, p. 361.

<sup>525</sup> DR, p. 105.

l'existence. Nous ne voulons pas encore renoncer à notre existence humaine. Nous *durons* encore. Et « durer » est *aussi* un chemin tout à fait deleuzien. L'épanouissement de notre existence, épanouissement compris comme la tendance vers le seuil maximum de notre puissance, est possible. Nous ne croyons pas, comme Mengue que ce concept soit banni du système deleuzien.

Deleuze ne peut viser quelque chose comme « l'épanouissement ». Ce concept, qui relève de la problématique de l'aliénation, est banni de son système de pensée, car il présuppose ou une « nature humaine », ou, du moins, sinon la préexistence de formes stables, préalables, une liberté avec des exigences internes, des lois d'autonomie. Or rien n'est préalable au Désir et à ses libres agencements<sup>526</sup>

Il est vrai qu'aucun épanouissement du processus de la vie humaine ne serait possible sans certaines lois, même dynamiques, de la nature humaine. Sans un certain *humanisme*. Mais c'est là justement ce que nous essayons de montrer ici. La possibilité, même apparemment contradictoire, d'un humanisme deleuzien. Il y a en Deleuze, comme en Spinoza, une anthropologie, ou une théorie de la « nature humaine »<sup>527</sup>. Cette nature humaine n'est certes pas préalable « au Désir et à ses libres agencements », mais elle est donnée par la modulation du désir et la consistance qui découle de ses répétitions. Elle *nous* est donnée – et il n'est pas question d'y renoncer. De cette anthropologie découle un humanisme spinoziste-deleuzien : qui n'est certes pas un humanisme des genres et des espèces, mais un humanisme des rapports *humains*. Des rapports qui impliquent des lois de composition, pas un système du jugement. Un humanisme pour un homme qui n'est pas propriétaire, ni du flux de travail ni du flux de capital. Un homme qui ne veut pas être un empire, même minuscule. Un humanisme pour un homme qui ne veut plus assurer la convergence ni la compossibilité des séries du monde. Un humanisme pour un homme qui ne désire pas un flux de capital qui le soumette. Un humanisme qui joue le jeu divin des séries divergentes. Un humanisme de l'ouverture au dehors, à sa puissance et à sa création. Un humanisme qui vise le seuil maximum de la puissance humaine.

---

<sup>526</sup> Mengue, *op.cit.* p. 117.

<sup>527</sup> Pour le développement de cette question chez Spinoza, cf. Balibar, E. *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 91 et ss.

## L'âge du cynisme et une étrange piété

En 1945, après avoir entendu la conférence de Jean-Paul Sartre « L'existentialisme est un humanisme », Deleuze repart plein de déception. Sartre, qui avait été « notre Dehors », qui avait été « vraiment le courant d'air d'arrière-cour »<sup>528</sup>, vient de réhabiliter la vieille notion d'humanisme « puant la sueur et la vie intérieure ». C'est la catastrophe:

Le 29 octobre 1945, Sartre prononce sa fameuse conférence où le tout-Paris se presse : « L'existentialisme est un humanisme ». Une foule compacte se bouscule pour prendre place. La presse se fait l'écho de cet événement culturel sans précédent qui voit un philosophe provoquer à Paris « quinze évanouissements » et « trente sièges défoncés ». Dans cette foule, Deleuze, tout juste bachelier, et son ami Michel Tournier sont dépités par la présentation de leur gourou et ne lui pardonnent pas d'essayer de réhabiliter cette vieille notion d'humanisme : « Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'*humanisme* »<sup>529</sup>.

Il n'a alors que vingt ans, mais Deleuze ne cessera jamais de se méfier de l'humanisme. De notre part, avant d'extraire des conclusions radicales de cette méfiance, nous devons prendre les mêmes précautions à chaque fois : ne pas nous précipiter, essayer de comprendre... En quoi l'humanisme devient-il « problème » ? En quoi faut-il donc l'enfouir dans la poubelle ? En vertu de quoi cette notion est-elle digne des gros mots de Tournier ? Comment l'humanisme réussit-il à rendre « puant » un courant d'air tel celui de Sartre ? Il ne s'agit évidemment pas du nihilisme, de la haine de notre existence. Il arrive que le terme d'« humanisme » définisse un système ponctuel de domination. Le système du capitalisme. De même que la cruauté définissait celui du corps de la terre et la terreur celui du despotisme :

Ce n'est plus l'âge de la cruauté ni de la terreur, mais l'âge du cynisme, qui s'accompagne d'une étrange piété (les deux constituent l'humanisme : le cynisme est l'immanence physique du champ social, et la piété, le maintien d'un Urstaat spiritualisé ; le cynisme est le capital comme moyen d'extorquer le surtravail, mais la piété est ce même capital comme capital-Dieu d'où semblent émaner toutes les forces de travail)<sup>530</sup>

---

<sup>528</sup> D, p. 18. Cf. aussi « Il a été mon maître », in ID, pp. 109-113.

<sup>529</sup> Dosse, F. *Gilles Deleuze Félix Guattari Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 120. La citation de Tournier appartient à son ouvrage *Le Vent Paraclet*, Gallimard, Paris, 1977, p. 160

<sup>530</sup> AO, p. 267.

Cynisme et piété, sont deux aspects du capitalisme qui signalent le double rôle réservé à l'homme. Que le capitalisme *soit un humanisme* ne veut pas dire que l'homme ait un rôle central) comme producteur de la valeur (comme cela est le cas dans le modèle de Marx) et donc qu'il ait la possibilité d'être la source de la plus-value. L'homme, devenu « homme-privé » permettra d'exercer le contrôle des forces productives moléculaires. L'homme privé, nous l'avons vu, deviendra le support de la nouvelle forme de propriété qui caractérise le capitalisme.

Tous les procédés sont bons pour assurer ce décodage universel : la privatisation qui porte sur les biens, les moyens de production, mais aussi sur les organes de « l'homme privé » lui-même<sup>531</sup>

Seule la « privatisation » qui accompagne le processus de décodage universel permet de maintenir en fonctionnement le système. Le fait que nos organes soient *nôtres*, que le produit du travail du corps appartienne aux hommes enfermés dans leur intériorité, est loin d'être évident. De fait, dans le socius primitif il était évident que la propriété des organes était une propriété collective, que ceux-ci appartenaient à la communauté ; il n'était pas moins évident pour les membres du socius despotique que les organes appartenaient au Despote, qu'ils étaient accrochés à lui, que le cerveau, les muscles, les nerfs et la main n'étaient pas ceux *de l'homme individuel* mais appartenaient au Despote et donc qu'il en était de même pour les produits de leur travail. Il fallait donc un processus de privatisation pour arriver à l'idée de la propriété privée des organes du corps, et seulement ensuite à l'idée de la propriété privée des produits de ces organes et donc que l'idée de leur expropriation puisse ainsi prendre sens.

Mais il s'agit là d'une propriété *cynique*, dans le sens où, même si elle confère à l'homme un contrôle sur les choses et sur les corps, c'est l'homme lui-même qui devient en réalité possédé. « *Ton capital ou ta force de travail, le reste n'a pas d'importance* »<sup>532</sup>. Voilà la blague, le motif du grand rire cynique du capital : « je t'aime, mon fils, mais cela n'empêche pas que seul le flux de travail ou du capital qui te traverse m'intéresse chez toi, le reste peut bien aller à la poubelle. En même temps, dans le même mouvement de rejet de toute une partie de ce que tu *es* pour ne laisser que ce qui m'intéresse (une partie qui a d'ailleurs été mise en toi par moi-même), dans ce même mouvement je te dis : 'mais ils sont à toi, c'est *ton* capital, c'est *ta* force de travail, ce sont tes propriétés. Tu vois ? *C'était tout par amour. A*

---

<sup>531</sup> AO, p. 291.

<sup>532</sup> AO, p. 298.

travers l'homme et ses « propriétés », le capital s'appropriera les hommes et les choses que l'homme est censé posséder ». Que le capital s'approprie les forces productives, cela veut dire, nous l'avons déjà vu, qu'il réussit à leur imposer son rapport caractéristique. Comme l'avait déjà signalé Marx, les rapports de la propriété privée se présentent comme « humains » mais ils sont, en réalité les plus hostiles à cette forme d'existence :

L'économie politique qui tient les rapports de propriété privée pour des rapports humains et rationnels se trouve en contradiction permanente avec son hypothèse de base : la propriété privée... Salaire et bénéfice du capital entretiennent les rapports les plus amicaux et, en apparence, les plus humains – chacun profitant de l'autre. Mais on s'aperçoit, par la suite, qu'ils sont *inversement* proportionnels l'un et à l'autre, qu'ils entretiennent les rapports les plus hostiles... La première critique de la propriété privée part naturellement du fait où se manifeste sous sa forme la plus tangible, la plus criante, la plus immédiatement révoltante pour le sentiment humain, l'essence contradictoire de cette propriété : ce fait, c'est la pauvreté, c'est la misère<sup>533</sup>

Le rapport différentiel entre le flux de capital et le flux de travail est hostile aux rapports humains, et ceci devient évident dans le fait de la misère. Mais ces rapports s'imposent tout de même aux hommes. Cette imposition constitue « l'immanence physique du champ social » : la subsumption réelle. Comme contrecoup, on se trouve face à l'aspect « miraculeux » du capitalisme : toutes les forces productives semblent émaner de lui. Mais si ce « miracle » fait partie du cynisme, alors pourquoi Deleuze et Guattari l'attribuent-ils à la piété (« la piété est ce même capital comme capital-Dieu d'où semblent émaner toutes les forces de travail ») ? Parce que dans ce travail d'appropriation le capital a besoin des colonies spirituelles qu'il monte dans le cœur des hommes. L'« attachement fervent aux devoirs et aux pratiques de la religion »<sup>534</sup>, dans le capitalisme, transforme chaque homme en un intégrant de l'empire spirituel. Chaque homme est sujet, est substance, est propriétaire, est « privé », mais seulement comme « émanation » de la grandeur divine. Il faut une grande « foi » dans les pouvoirs de l'âme et sa capacité de contrôle sur le corps pour accepter la possibilité de cette propriété. Et il faut aussi une grande foi pour pouvoir avoir confiance dans le fait que, pour des hommes enfoncés dans les profondeurs de leur intériorité, le capital-Dieu garantisse les rapports qui les caractérisent, garantisse leur existence. Cynique, le capital semble dire à chaque instant, « ne t'en fais pas, je t'aime, je ne te ferai jamais de mal ». Dans sa grande foi,

---

<sup>533</sup> Marx, K, *La Sainte Famille*, op. cit. pp. 43-45.

<sup>534</sup> cf. *Le Robert* entrée « piété ».

l'homme du capitalisme le croit. Et continue à investir la force de son désir dans le flux du capital.

### Individuation de groupe

La nouvelle forme de la propriété déployée par le capitalisme dérive de la nécessité d'épingler deux réalités qui se présentent comme indépendantes : d'un côté, les *figures du capital* dérivées du rapport constitutif  $dy / dx$  ; de l'autre côté, le *matériau* humain dont la consistance est en train de s'évanouir (ou, mieux, *semble* être en train de s'évanouir) dans le dépérissement du système organique de la représentation. Avant de montrer comment ces deux réalités se trouvent épinglées par la représentation orgique capitaliste, nous devons montrer leur indépendance conceptuelle. Même si *dans notre réalité séculaire* elles se présentent comme une *unité*, cela n'implique pas qu'il n'y ait pas une distinction réelle<sup>535</sup>. Il ne faut surtout pas confondre ces deux réalités : les hommes « concrets » et les hommes qui remplissent certaines fonctions dans la structure du capital. Il faut ici suivre l'avertissement de Balibar dans sa lecture de Marx :

Nous pouvons dire maintenant que ces « hommes » [ceux qui sont engendrés par chaque pratique de production historique], dans leur statut théorique, ce ne sont pas *les hommes concrets*, ceux dont de célèbres formules nous disent sans plus, qu'ils « font l'histoire »... [Ce sont les] hommes en tant qu'ils remplissent certaines fonctions déterminées dans la structure : - *porteurs* de force de travail..., - *représentants* du capital...<sup>536</sup>

Comme cela arrive souvent, une bon analyse de la pensée de Marx nous aide à comprendre la pensée politique de Deleuze : chaque « pratique de production historique » engendre des *hommes*. « 'Nature', 'nature humaine' et 'sociabilité' n'ont jamais été des questions philosophiques séparées »<sup>537</sup>. En termes deleuziens : chaque « forme du socius » engendre des formes humaines spécifiques : « hommes codés » chez les primitifs, « sujets et Despote » chez les barbares, « capitalistes et travailleurs » chez les civilisés. Mais d'un autre côté, il y a néanmoins quelque chose de « commun » à toutes ces formes, qui fait qu'elles

---

<sup>535</sup> « La distinction numérique n'est jamais réelle ; réciproquement, la distinction réelle n'est jamais numérique », SPE, p. 27.

<sup>536</sup> Balibar, *Concepts fondamentaux... op. cit.* p. 492.

<sup>537</sup> Balibar, *Spinoza... op. cit.* p. 90.

peuvent toutes être considérées comme des *formes du socius*. Ce sont des hommes *concrets*, c'est-à-dire qui existent dans un certain *rapport* qu'on pourrait nommer *humain* en tant qu'il caractérise un certain type d'existant. Ce rapport implique une certaine capacité à être affecté, certaines proportions de mouvement et de lenteur, des seuils maximum et minimum de puissance, une certaine durée du présent, etc. Ce sont *ces hommes* qui « font l'histoire » et donnent vie aux formes du socius, en leur apportant le « support matériel ». Nous l'avons déjà dit : la forme de la Terre dépend déjà d'une contraction passive, d'une synthèse organique sans laquelle aucune codification ne serait possible (cf. *infra* chapitre III). En effet, si un certain type d'existants concrets ne leur offrait pas un accès à la matière constitutive de la réalité, les différents systèmes de la représentation seraient alors seulement *idéologiques* (c'est-à-dire qu'ils ne quitteraient jamais le terrain virtuel, idéal). Le passage à l'existence, l'*actualisation* des formes du socius relevant de l'individuation organique du désir (la synthèse passive) est succédée dans le cas de l'individuation humaine par une deuxième individuation, qui est, elle, une synthèse active, représentative, sociale.

Tout se passe comme si, au-dessus d'une première individuation spécifique, l'homme en cherchait une autre... L'individuation biologique n'épuise pas les tensions, qui lui ont servi à se constituer : ces tensions passent dans l'individu, qui est à la fois milieu et individu ; c'est à partir de cela, de ce non-résolu, de cette charge de réalité encore non-individuée que l'homme cherche son semblable pour faire un groupe dans lequel il trouvera la présence par une seconde individuation... On ne doit pas parler des tendances de l'individu qui le portent vers le groupe ; car ces tendances ne sont pas à proprement parler des tendances de l'individu en tant qu'individu ; elles sont la non-résolution des potentiels qui ont précédé la genèse de l'individu<sup>538</sup>

Il y a donc une différence réelle (...même si celle-ci n'est pas numérique, même si ces différentes individuations se donnent, *en réalité*, comme une unité) entre une individuation humaine « biologique » et une individuation sociale. C'est cette même spécificité de l'individuation humaine qui les pousse à cette « deuxième » individuation. Les rapports *humains* sont tels qu'ils doivent investir une forme du socius. Mais cette forme du socius ne se confond pas avec eux. Elle a en effet une *tendance* à investir une forme sociale, mais celle-ci peut varier. Les variations de ces formes constituent l'histoire, *faite* par les hommes dans le sens où leur tendance au groupe, la charge de réalité non-individuée trouve une résolution

---

<sup>538</sup> Simondon, *op.cit.* pp. 301-303.

*toujours partielle* dans des différentes formes du socius. Dans la « structure » d'une forme du socius, l'homme remplit une fonction déterminée. Mais il ne se confond pas avec elle.

Le capitaliste n'est respectable qu'autant qu'il est le capital fait homme. Dans ce rôle il est, comme le thésauriseur, dominé par sa passion aveugle pour la richesse abstraite, la valeur. Mais ce qui chez l'un paraît être une manie individuelle est chez l'autre l'effet du mécanisme social dont il n'est qu'un rouage<sup>539</sup>

Il est donc vrai que le capital se *fait homme* dans ses diverses figures. Mais il ne faut cependant pas confondre cette réalisation avec les hommes concrets. Le lien entre l'homme concret et les fonctions dérivées du capital doit venir d'ailleurs. Ce lien est un « investissement libidinal », un désir (la passion aveugle pour la richesse abstraite) qui transforme les hommes en rouages de la machine sociale capitaliste. Mais, comment cette passion, cet investissement, ce lien, cette alliance sont-ils donc *produits* par cette machine (... puisque Deleuze et Guattari nous disent qu'il s'agit d'un effet du mécanisme social) ?

#### **La classe : une fonction dans la structure**

Le travailleur, le capitaliste, dérivés du rapport  $dy / dx$ , sont des *fonctions dans la structure*, des *fonctions* caractéristiques du capitalisme. Ce sont ses figures à lui. En tant que telles, la différence qui existe entre eux (capitalistes et travailleurs) est toute relative. Si l'on décide d'adopter un terme pour désigner les figures du capitalisme, ce terme doit les désigner en tant que fonctions. Et donc en tant les deux, capitalistes et travailleurs, sont des fonctions dérivées du capital. « Classe » est alors le terme générique pour ces fonctions. « Classe » se dit donc aussi bien des capitalistes que des travailleurs. Ce terme ne sert pas à les différencier. Il faut chercher ailleurs les différences. Voilà la raison pour laquelle Deleuze et Guattari nous parlent d'une *seule classe* : nous sommes tous des bourgeois, dans la mesure où nous nous identifions avec une figure du capitalisme, quelle qu'elle soit. Le concept de « classe » nomme ces fonctions qui surgissent avec le dépérissement des anciens codes, *contre* des codifications sociales qui permettaient, dans le socius despotique, de diviser les sujets en

---

<sup>539</sup> Marx, K. *Le capital*, *op.cit.* pp 187. Je reproduis ici la traduction citée dans AO, pp. 302-303, même si elle ne coïncide pas entièrement avec celle de l'Espagnol.

ordres, en castes ou en rangs, à partir de leur rapport à l'unité éminente du Despote<sup>540</sup>. « Classe » indique cette sorte d'hommes dont l'individuation sociale relève du rapport  $dy/dx$  et la plus-value produite par cette rencontre.

La « classe » indique une forme de vie qui a pour seule fin la production de richesse abstraite : celle de la bourgeoisie. Qu'est que cela fait du *prolétaire* ? Et bien, voilà que le prolétaire en tant que *classe*, n'existe pas. Il n'y a pas une différence de *classe* entre l'industriel ou le banquier et l'ouvrier, « mais seulement fusion dans un même flux entre le profit et le salaire »<sup>541</sup>. Le capitaliste montre une passion pour la richesse abstraite, pour ce flux censé l'appartenir comme *propriétaire* des moyens de production ; le travailleur montre la même passion même si les raisons de son droit au salaire proviennent du fait qu'il est propriétaire de sa force du travail. Dans la mesure où capitalistes et travailleurs montrent une passion pour la richesse abstraite et les conditions de propriété déterminées par le capitalisme qui leur donne le droit *légitime*, et bien, ils sont de la bourgeoisie, de l'*unique classe*. Ce raisonnement ne nie pas les différences de bien-être matériel qui existent entre un banquier et un ouvrier, les privilèges de certains intégrants de cette classe par rapport aux autres, etc. Il y a bien des *différences*, ce n'est pas la même chose... Quand Deleuze et Guattari insistent sur l'existence d'une *unique classe*, ils veulent signaler, uniquement, que ces différences ne sont pas de nature, mais de degré (de la même façon que les différents rangs ou castes dans les sociétés pré-capitalistes ne mettaient pas en question l'organisation correspondante).

Deleuze et Guattari reconnaissent qu'on pourrait réserver le terme « prolétaire » pour faire référence à ceux qui sont *hors* de cette passion, *hors* de l'axiomatique ; mais dans ce cas, les prolétaires ne sont plus une *classe* qui lutte contre la classe bourgeoise, mais bien des individus *hors classe*, appartenant déjà à une autre forme d'individuation sociale (les prolétaires n'existant pas *dans* le capitalisme, mais hors de ses limites). Le capitalisme est donc un système de domination, mais celle-ci est uniquement exercée par ceux qui ont investi leur désir dans le flux dont le rapport caractérise le capital : les bourgeois (... qu'ils soient

---

<sup>540</sup> « Les classes sont le négatif des castes et des rangs, les classes sont des ordres, des castes et des rangs décodés. Relire toute l'histoire à travers la lutte des classes, c'est la lire en fonction de la bourgeoisie comme classe décodante et décodée. Elle est la *seule* classe en tant que telle, dans la mesure où elle mène la lutte contre les codes et se confond avec le décodage généralisé des flux », AO, p. 302.

<sup>541</sup> AO, p. 302. Il est vrai que Deleuze et Guattari sont en train de commenter Plekhanov et ses remarques sur l'école française du XIXe siècle, sous l'influence de Saint-Simon. Mais il est clair pour moi que lorsqu'ils indiquent qu'« il y a là autre chose qu'un aveuglement ou une dénégation idéologique » ils souscrivent à cette position.

capitalistes ou travailleurs, qu'il puissent acheter tout ce qu'ils convoitent ou qu'il soient dans la misère).

Le terme *classe* découpe donc l'identification des hommes concrets aux fonctions dérivées du capital : c'est le capital fait homme, l'homme comme *représentant* du capital.

### Le reste n'a pas d'importance

« *Ton capital ou ta force de travail, le reste n'a pas d'importance* »<sup>542</sup>. Voilà comment s'adresse le capitalisme aux hommes. Mais nous avons vu que ce réel-concret, cette unité numérique, renferme une différence qui est, elle, non moins réelle. La rencontre des figures dérivées du capital et de l'« homme concret » produit les individus vivants dans le cadre du capitalisme. Mais seule une chose intéresse le capitalisme : *ton capital ou ta force de travail*. Que faisons-nous donc du reste ? On le met *hors champ*. On décide qu'il est hors de la machine sociale. La conservation des synthèses organiques qui constituent *la matérialité* de l'homme est prise en charge une instance extra-sociale : la famille. La famille, qui dans les sociétés primitives déterminait la forme du socius à partir de son régime d'alliances, a maintenant pour seule tâche d'en fournir le matériau. La forme de ce matériau sera privatisée, mise hors cadre. Nous ne sommes que des personnes privées : « La famille devient microcosme, apte à exprimer ce qu'elle ne domine plus »<sup>543</sup>. La famille n'est plus un élément décisif du socius. Enfermée dans le triangle œdipien, dans la croyance d'être le centre de l'univers, elle ne domine plus rien. Les individus ne sont plus qu'un ensemble, enfermé sur lui-même, en vue de l'application du nouveau régime d'organisation sociale : l'axiomatique.

Père, mère, enfant deviennent ainsi le simulacre des images du capital... Les déterminations familiales deviennent l'application de l'axiomatique sociale... Tout se rabat sur le triangle père-mère-enfant, qui résonne en répondant « papa-maman » chaque fois qu'on le stimule avec les images du capital. Bref, Œdipe arrive : il naît dans le système capitaliste de l'application des images sociales de premier ordre aux images familiales privées de second ordre... Dans l'ensemble de départ, il y a le patron, le chef, le curé, le flic, le percepteur, le soldat, le travailleur, toutes les machines et territorialités, toute les images sociales de notre société ; mais dans l'ensemble d'arrivée, à la limite, il n'y a plus que papa, maman et moi... Des

---

<sup>542</sup> AO, p. 298.

<sup>543</sup> AO, p. 315.

images composites, des images rabattues sur des images, de telle façon qu'à l'issue de l'opération, le petit moi de chacun, rapporté à son père-mère, soit vraiment le centre du monde<sup>544</sup>

Œdipe arrive : l'homme concret enfermé dans son intériorité pour reproduire sans renier les fonctions du capitalisme. L'homme devenu centre du monde dans le foyer familial. Prêt à accepter la façon mystérieuse par laquelle il est censé être propriétaire des éléments fondamentaux du régime social. Il se peut que lui, après tout, ne sache rien de tout ça. Qu'il n'en ait plus qu'une intuition vague. Tout cela, le monde des images « de premier ordre » reste pour lui dans l'obscur. Il est trop préoccupé par maman et par papa. Trop préoccupé par lui-même, sa conscience, le monde de son intériorité. Il cherche parfois à mieux comprendre ce monde dont il devrait être le centre. Mais cette compréhension, il la cherche dans sa propre conscience, dans son intériorité. Oui, il y a de l'obscur en moi. Là, doit être ma réponse. Mais il n'aura jamais que des réponses inadéquates, imaginaires, fictives.

### Logique du sens

Je fais des trous, des petits trous  
encore de petits trous  
je vois un bateau qui vient me chercher  
pour me sortir de ce trou où je fais des trous  
des petits tours de petits tours des petits trous  
mais le bateau se taille  
et je vois que je déraile  
et je reste dans mon trou à faire des petits trous

(SERGE GAINBOURG, *Le poinçonneur des Lilas*)

« Je *dois* avoir un corps, c'est une nécessité morale, une 'exigence'. Et, en premier lieu, je dois avoir un corps parce qu'il y a de l'obscur en moi »<sup>545</sup> : c'est le beau commencement du

---

<sup>544</sup> AO, pp. 315-317.

<sup>545</sup> Pli, p. 113.

chapitre VII du *Pli* : je dois *avoir* un corps. Quel abîme entre cette formule, et une autre formule deleuzienne, plus connue encore, au sujet de Spinoza : « Nous ne savons même pas ce que peut un corps »<sup>546</sup>. Nous reprendrons les raisons profondes de cette opposition entre *puissance* spinoziste et *avoir* leibnizien. Mais pour le moment la question est : les nouvelles formes de propriété impliquées dans le baroque, que nous sommes en train de penser, impliquent l'exigence, la nécessité morale, pour *moi*, d'*avoir* un corps. Dans la représentation orgique leibnizienne, le rapport entre les monades et les corps est un rapport de *propriété*. Voilà le cœur du rapport entre crise de la propriété, capitalisme et baroque tel que le conçoit Deleuze. Nous l'avions déjà anticipé : le rapport de propriété entre l'homme privé et les corps « concrets » doit être pensé à partir du rapport monade-corps tel que le conçoit Leibniz, dans l'analyse deleuzienne.

Pour commencer, je crois qu'il faut analyser la deuxième phrase du début du chapitre VII (que Deleuze répétera à plusieurs reprises dans ses cours) : *je dois avoir un corps parce qu'il y a de l'obscur en moi*. Il y a de l'obscur en moi. Moi, enfermé dans mon intériorité, je me sens entouré d'obscurité. Ce sont les plis qui tapissent les parois de la monade « sans fenêtre ». J'ai peur. J'ai des peurs, des petites peurs, mes petites peurs, encore des petites peurs. Je reste dans mon trou à avoir des petites peurs. Et je cherche donc à mieux comprendre ce qui se passe en prolongeant ma région claire (ou département). Je cherche des réponses dans les profondeurs de mon âme. Dans mon épaisseur, dans mon creux. Dans mon trou. Dans ma *finitude*.

C'est en ce sens que le système de Leibniz, parce qu'il nous présente ce qui n'est que l'effet du hasard comme une chose naturelle et nécessaire, bloque la possibilité de libération de cet ordre. Le rapport de propriété entre les monades et le monde, ou entre les âmes et les corps, est un piège. La condition de fermeture, toute la malédiction de l'intériorité, en est l'effet. Cette idée que nous sommes enfermés sur nous-mêmes et que notre contact avec l'extérieur dépend de nos corps et du *Zwiefalt* qui nous y relie. Que le seul chemin est le développement des plis qui recouvrent nos parois, et d'étendre la zone de clarté. Vers l'obscur.

---

<sup>546</sup> SPP, p. 28. « Ce qui compte, c'est : de quoi un corps est-il capable ? Et il lance là une des questions les plus fondamentales de toute sa philosophie (avant il y avait eu Hobbes et d'autres) en disant que la seule question, c'est que nous ne savons même pas de quoi un corps est capable, nous bavardons sur l'âme et sur l'esprit et nous ne savons pas ce que peut un corps », MS, p. 179. Dans SPE, cette formule est exprimée par une forme interrogative : « *Qu'est-ce que peut un corps ?* » (SPE, p. 198) ; dans une note en bas de la même page, il cite la formule spinoziste : « Personne en effet n'a jusqu'à présent déterminé *ce que peut un corps* », Spinoza, *Ethique*, III, 2, sc.

L'obscur en nous. Avancer avec la lumière de la raison. L'illuminisme en nous. Jusqu'à la raison suffisante de premier degré, c'est-à-dire, la loi de la compossibilité comme harmonie préétablie. Mais il s'agit d'un piège. Parce que la loi de compossibilité, nous l'avons vu, n'est pas dans les monades. Nous pouvons avancer à l'infini avec la lumière de la raison, nous pouvons déplier nos plis à l'infini, mais nous n'arriverons jamais à la *raison suffisante*. L'illusion de pouvoir trouver dans les profondeurs obscures de notre âme la compréhension des problèmes séculiers est ce que Deleuze nomme dans sa *Logique de sens* « humanisme des cavernes ». Voilà la caverne où s'enferme l'homme pour mieux servir le capitalisme. Voilà Œdipe et toute la malédiction de l'intériorité. Voilà le trou, le petit trou.

Lorsque la notion de sens prit le relais des Essences défaillantes, la frontière philosophique sembla s'installer entre ceux qui liaient le sens à une nouvelle transcendance, nouvel avatar du Dieu, ciel transformé, et ceux qui trouvaient le sens dans l'homme et son abîme, profondeur nouvellement creusée, souterraine. Des nouveaux théologiens d'un ciel brumeux (le ciel de Kœnigsberg), et de nouveaux humanistes des cavernes, occupèrent la scène au nom du Dieu-homme ou de l'Homme-Dieu comme secret du sens<sup>547</sup>.

Ce passage des « Essences défaillantes » à la « notion de sens » n'est rien d'autre que le passage de la représentation organique à la représentation orgique<sup>548</sup>. Le monde de la représentation organique et de ses Essences est en train de dépérir. La notion de sens, et la déterritorialisation qu'elle implique, sera vite reterritorisée, soumise une fois encore au domaine de l'identité, à travers la représentation orgique. Qu'elle soit infinie (le ciel de Kant

---

<sup>547</sup> LS, p. 89. Ce paragraphe est précédé de l'observation suivante : « L'importance du structuralisme en philosophie, et pour la pensée tout entière, se mesure à ceci : qu'il déplace les frontières ». Deleuze refuse ici une correspondance entre la représentation organique et le structuralisme en philosophie. L'importance du structuralisme est pour Deleuze, au contraire, de signaler les pièges de la représentation orgique, de déplacer les frontières et de signaler l'au-delà, qui n'est certes pas le retour à la représentation organique. Je ne crois pas que cette position ait changé, comme on le dit, avec la publication de *L'Anti-Œdipe* et la supposée « rupture » avec le structuralisme.

<sup>548</sup> « A la dualité métaphysique de l'apparence et de l'essence, et aussi à la relation scientifique de l'effet et de la cause, Nietzsche substitue la corrélation du phénomène et du sens. Toute force est appropriation, domination, exploitation d'une quantité de réalité. Même la perception dans ses aspects divers est l'expression de forces qui s'approprient la nature. C'est dire que la nature elle-même a une histoire. L'histoire d'une chose, en général, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Un même objet, un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie. L'histoire est la variation des sens, c'est-à-dire 'la succession des phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres' » (NPh, pp. 3-4). « Sens » est, bien évidemment, un autre concept deleuzien, avec son réseau propre d'autres concepts, son personnage conceptuel (Nietzsche), son rapport avec l'histoire de la philosophie et le débat qui lui était contemporain, etc.. Dans notre effort « minimaliste », nous avons choisi de ne travailler ici que le concept de « représentation orgique » ; pour nos besoins, il suffit d'indiquer leur affinité

mené à ses dernières conséquences par Hegel) ; ou bien finie : Leibniz et (le profondeur obscur) la profondeur obscure des monades. Le projet hégélien de l'Etat rationnel sera vaincu dans l'histoire objective par le capitalisme, comme nous l'avons déjà vu. Au lieu d'être des sujets moraux, nous serons de « nouveaux humanistes des cavernes » : avec un Homme-Dieu remplaçant le vieux Dieu de la raison théologique. « Le projet triomphant de la modernité sera cette tentative de recherche du « sens dans l'homme et son abîme, profondeur nouvellement creusée, souterraine... un homme qu'on n'aurait pas assez sondé »<sup>549</sup>. Se plonger dans l'obscur abîme de l'âme, dans les plis qui restent hors de notre zone de clarté, chercher à la répandre pour trouver les réponses : voilà la stratégie de l'humanisme des cavernes. C'est pour cette raison que, si nous voulons analyser l'humanisme capitaliste chez Deleuze, il nous faut retourner vers *son* Leibniz.

### ***Avoir un corps***

Le tableau de la représentation orgique s'amorce donc dans la profondeur des cavernes de la subjectivité humaine. Il s'amorce dans une subjectivité humaine qui se représente elle-même comme étant une monade leibnizienne, et dont le contact avec le dehors se fait à travers d'un curieux mécanisme de propriété. Certes, il n'y a pas de différence numérique entre la « conscience » que l'homme privé a de lui-même et son corps censé lui appartenir comme quelque chose d'extérieur. Cela n'empêche pas l'existence d'une différence réelle exigeant que cette cohabitation dans l'unité numérique « homme » dépende de ce que Deleuze et Guattari appellent un « investissement libidinal » de l'homme dans le capitalisme. C'est en ce sens que la réponse au « problème fondamental de la philosophie politique » doit être posée en termes de désir<sup>550</sup>. Mais ce désir n'est pas une « propriété » des sujets qui prendraient la décision rationnelle d'investir dans le flux du capital. Il découle au contraire du système de représentation sociale auquel ils appartiennent : dans ce cas, la représentation orgique. Celle-ci fait que les individus se représentent comme « monades » dont le rapport avec le corps serait extérieur. Voyons donc comment cela marche chez Leibniz :

Chaque monade exprime donc le monde entier, mais obscurément, confusément, puisqu'elle est finie, et le monde, infini. C'est pourquoi le fond de la monade est si sombre. Comme le monde n'existe pas hors des

---

<sup>549</sup> LS, p. 89.

<sup>550</sup> AO, pp. 36-37.

monades qui l'expriment, il est inclus dans chacune sous forme de perception ou de « représentants », *éléments actuels infiniment petits*. Encore une fois, le monde n'existant pas hors des monades, ce sont des petites perceptions sans objet, des microperceptions hallucinatoires. Le monde n'existe que dans ses représentants tels qu'ils sont inclus dans chaque monade. C'est un clapotement, une rumeur, un brouillard, une danse de poussières. C'est un état de mort ou de catalepsie, de sommeil ou d'endormissement, d'évanouissement, d'étourdissement. C'est comme si le fond de chaque monade était constitué d'une infinité de petits plis (inflexions) qui ne cessent de se faire et de se défaire en toutes directions<sup>551</sup>

Dans cette description, si belle, nous pouvons voir comment fonctionne la perception au sein de la monade. Nous l'avions déjà vu : à partir du rapport différentiel des petites perceptions qui sont « représentantes » du monde, la monade trouve sa région claire ou département. Mais, tel est précisément le paradoxe du corps : si le monde « n'existe que dans ses représentants tels qu'ils sont inclus dans chaque monade », quelle est donc la nécessité du corps ? En effet, « les petites perceptions n'ont pas d'objet, et ne renvoient à rien de physique... Tout semble s'arrêter là, dans une sorte de suspens berkeleyen, et rien ne nous autorise à conclure à la présence d'un corps qui serait le nôtre »<sup>552</sup>.

Il est d'autant plus compliqué pour Leibniz de résoudre cette question que, dans sa conception des corps, ceux-ci sont métaphysiquement différents des âmes. Si l'on confond les petites perceptions de l'âme (plis) et les vibrations de la matière (replis), alors tout le système s'écroule ; la maison baroque s'effondre. En effet, l'intériorité « sans fenêtres » de la monade ne peut pas communiquer avec l'extérieur. Il doit avoir une différence « ontologique » entre les âmes et les corps. Le calcul différentiel s'applique seulement aux plis de l'âme, mais « les mécanismes physiques n'opèrent pas par différentielles, qui sont toujours des différentielles de la conscience, mais par communication et propagation du mouvement »<sup>553</sup>.

Leibniz pose donc, nous dit Deleuze, une béance infranchissable entre l'étage du haut et l'étage du bas... Mais ce n'est pas ce que nous avait été présenté dans la première partie du *Pli*. Deleuze nous y avait dit que « le monde a deux étages seulement, séparés par le pli que se répercute des deux côtés suivant un régime différent, c'est l'apport baroque par excellence »<sup>554</sup>. Ce pli qui se répercutait des deux côtés était le *Zwiefalt*. D'où l'idée que le

---

<sup>551</sup> Pli, pp. 114-115.

<sup>552</sup> Pli, p. 125-126.

<sup>553</sup> Pli p. 129.

<sup>554</sup> Pli pp. 41 et ss. Pour ce qui est de notre analyse, voir *supra*.

rapport différentiel allait des replis de la matière aux plis de l'âme, en « surfant » à travers le *Zwiefalt*, propulsé par les forces plastiques. Maintenant, dans la troisième partie, Deleuze nous parle de deux étages divisés « métaphysiquement ». Il n'y a pas de *Zwiefalt* pour la traversée. Voilà l'aporie.

Je crois cependant qu'il ne faut pas confondre les deux mouvements : d'un côté, le mouvement génétique de la première (et même de la deuxième) partie du *Pli*. On pourrait parler d'« accumulation primitive ». A partir du dépérissement de la représentation classique, la matière non-domptée trouve une nouvelle identité sous la représentation orgique à partir du rapport différentiel : le foyer de convergence, le « point de vue », c'est la monade. Du point de vue historique, les flux de travail et de capital se retrouvent et ont pour « dérivées » les figures de l'homme privé. Mais c'est justement cette genèse qui doit être cachée pour que le système tienne. On pose donc (et c'est la partie III du *Pli*) une différence « métaphysique » entre les deux étages : les âmes et les corps. Selon, l'« histoire officielle », les « hommes privés » ne sont plus le produit des forces plastiques historiques. Ils ne sont plus la conséquence du flux de travail et de capital, ils ne sont plus la dérivée de la sueur, du muscle, des matières premières et des machines techniques. Ils peuvent seulement communiquer avec cette « réalité matérielle » à partir du rapport privilégié du capitalisme : la propriété privée.

Chaque monade exprime pour son compte le monde entier, indépendamment des autres et sans influx, tandis que tout corps reçoit l'impression ou l'influx des autres, et c'est l'ensemble des corps, c'est l'univers matériel qui exprime le monde. L'harmonie préétablie se présente donc d'abord comme un accord entre les deux régimes.... L'harmonie explique la correspondance entre chaque âme et l'univers matériel, mais, quand elle invoque la correspondance entre l'âme et son corps, elle ne peut pas l'expliquer, parce qu'un tel rapport suppose une appartenance préalable. C'est seulement au niveau d'une théorie de l'appartenance que le problème trouvera sa solution : que veut dire appartenir, et en quel sens *un* corps appartient-il à chaque âme ?.. Ces avatars de l'appartenance ou de la possession ont une grande importance philosophique. C'est comme si la philosophie pénétrait dans un nouvel élément, substituait l'élément de l'Avoir à celui de l'Etre<sup>555</sup>.

Voilà la substitution décisive de la représentation orgique : l'Avoir pour l'Etre. « On est ce qu'on a, c'est par avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est* »<sup>556</sup>. Enfermé dans son intériorité, plié sur soi-même dans sa finitude, le seul rapport pensable de l'homme privé avec

---

<sup>555</sup> *Pli*, p. 143, 147.

<sup>556</sup> *DR*, p. 107.

la matière est la propriété. Mais il ne faut pas penser que cet élément de l'avoir nous introduit dans un « calme élément qui serait celui du propriétaire et de la propriété bien déterminés, une fois pour toutes ». Si la représentation orgique est si adéquate au capitalisme, c'est parce qu'elle capture le perpétuel mouvement de modulation, l'élargissement constant des limites et le contrôle sur un nombre constamment croissant d'empires minuscules. La représentation orgique reconnaît le fait que le corps organique est composé d'une infinité de parties matérielles actuelles : les organes. Ces organes sont *tous* censés appartenir à l'homme privé. Et Deleuze nous dit que cela est seulement possible « en tant que ma monade domine les monades qui appartiennent aux parties de mon corps »<sup>557</sup>. Je peux être propriétaire des organes de mon corps *parce que* ma monade possède d'autres monades. « Ce sont des phénomènes de subjugation, de domination, d'appropriation qui remplissent le domaine de l'avoir »<sup>558</sup>. Voilà ce qui explique dans le même temps et la propriété du travail productif des organes matériels et la possibilité d'un homme de posséder le travail des autres. Voilà ce qui explique aussi la profonde mobilité de ces liens et leur capacité d'adaptation aux besoins si changeants du capital. Voilà ce qui explique, finalement, la dépendance des rapport humains par rapport au rapport constitutif du capitalisme. Et tout ceci compose le *meilleur des mondes* possibles.

---

<sup>557</sup> Pli, p. 148.

<sup>558</sup> Pli, p. 148.

## CHAPITRE XIV

### VERS L'AU-DELA DE LA REPRESENTATION ORGIQUE

On pourrait bien parler de la *misanthropie* de Gilles Deleuze. Non pas parce qu'il aurait une aversion *personnelle* pour le genre humain (ce point n'ayant aucune importance philosophique), mais plutôt parce que sa philosophie mettrait en doute l'affinité de l'homme avec le désir que signale le terme contraire (philanthropie). *Philo - anthropie* : l'homme conçu comme une créature en affinité avec l'amour, c'est-à-dire le désir. *Mis - anthropie* : l'homme conçu comme l'emplacement où le désir stagne, se bloque, se se retourne contre lui-même. Oui, nous pourrions bien parler d'une *misanthropie* de Gilles Deleuze. Maintes pages de son œuvre en témoignent. Déjà très tôt, dans son *Nietzsche et la philosophie* de 1961 :

Ne serait-ce pas que l'homme est essentiellement réactif ? Que le devenir-réactif est constitutif de l'homme ? Le ressentiment, la mauvaise conscience, le nihilisme ne sont pas des traits de psychologie, mais comme le fondement de l'humanité dans l'homme. Ils sont le principe de l'être humain comme tel. L'homme, « maladie de peau » de la terre, réaction de la terre... Une autre sensibilité, un autre devenir seraient-ils encore de l'homme ?<sup>559</sup>

La question ne pourrait être plus claire. L'homme, selon cette caractérisation, est « essentiellement réactif ». Maladie de peau de la terre, comme le signalait déjà Nietzsche dans son *Zarathoustra*<sup>560</sup>, l'homme est par essence une incarnation des forces inférieures, forces dont la tâche est la *conservation*, dont le but est d'assurer les mécanismes et les finalités, dont le fonctionnement vise à réaliser les adéquations mécaniques et utilitaires. L'homme est une espèce qui s'occupe seulement de *se* conserver telle qu'elle est actuellement, disposée à garantir sa petite conservation quel qu'en soit le prix dans les conditions données par une histoire qui n'est même pas remise en question. Deleuze ne peut

---

<sup>559</sup> NPh, p. 73.

<sup>560</sup> "La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo: 'hombre'", Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 198.

viser quelque chose comme « l'épanouissement » ; ce concept est banni de son système. Même si (et justement parce que) « nature », « nature humaine » et « sociabilité » ne sont pas des questions philosophiques séparées, alors une société d'hommes ainsi comprise, entraîne une politique fondée sur cette « humanité de l'homme » qui est nécessairement entropique : le prix à payer pour la conservation de la vie sera la mort, puisqu'il se montrera incapable de faire face au risque, d'achever les créations nécessaires pour lutter contre la faim, la misère, l'épuisement des ressources planétaires, etc. C'est donc une politique d'administration du manque : *il n'y a pas assez pour tout le monde*, par conséquent la question politique est de décider *qui* reste dehors (pas moi, s'il vous plaît, pas moi, je vous en prie !). « L'Argentine est un pays pour dix millions d'habitants », a dit dans les années 70 celui qui était alors ministre de l'Economie, Martinez de Hoz (l'Argentine comptait alors trente millions d'âmes). Les forces réactives savent conserver ce qu'il y a, mais pas créer de nouvelles possibilités de vie.

Et l'homme, nous dit Deleuze en lisant Nietzsche, est *essentiellement* réactif. L'homme représente l'incarnation du côté *négatif* de la volonté de puissance. La volonté de puissance se retourne contre elle-même : elle est volonté de détruire, une volonté malade. Chez l'homme, le désir se retourne contre lui-même. L'homme est un être que ne peut pas affirmer, jouir, agir, désirer, aimer. En effet, dans ce ressentiment qui le constitue, l'homme ne sait pas et ne peut pas aimer, il ne peut qu'*être aimé*. Pleurnichant et demandant un petit peu plus d'amour, d'attention, de soin. Et ceci, de façon *essentielle*. Misanthropie : l'homme comme incarnation de la haine et du ressentiment.

Ainsi sont les choses, pour la renaissance de la productivité du désir, pour la lutte contre la misère (le fait qui est le plus tangible, le plus criant) il n'y a qu'une chose à faire : devenir. Un autre devenir qui « ne serait plus de l'homme ». Vingt ans après la publication de *Nietzsche et la philosophie* la position de Deleuze sur ce point reste la même : voyons ce qu'il écrit avec Guattari dans les *Mille plateaux* :

Il n'y a guère de privilège de l'homme, sauf dans les moyens de surcoder, de faire des systèmes ponctuels. C'est même le contraire d'un privilège ; à travers les devenirs-femme, enfant, animal ou molécule, la nature oppose sa puissance, et la puissance de la musique, à celle des machines de l'homme, fracas des usines et des bombardiers<sup>561</sup>.

---

<sup>561</sup> MP, p. 380.

Il n'y a pas de privilège de l'homme, « sauf dans les moyens de surcoder », c'est-à-dire de remplir la fonction que lui réserve la représentation sociale orgique : être un point de convergence. Être l'apparence arborescente d'un système rhizomatique aussi pervers que le capitalisme. Reterritorialiser, empêcher que cela fuie, que le rapport constitutif du capitalisme s'évanouisse : voilà ce qu'est l'homme. On ne peut s'attendre à rien de bon tant qu'il existe. Une autre sensibilité implique le devenir de l'homme. Il faut devenir autre chose : femme, enfant, animal ou molécule. La *nature* s'oppose à l'homme. Il faut bien la mort de l'homme<sup>562</sup>. Six ans plus tard, la question continue :

Mais que veut dire Foucault quand il dit que, sur la mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer ? En effet, cette forme a-t-elle été bonne ? A-t-elle su enrichir ou même préserver les forces dans l'homme, force de vivre, force de parler, force de travailler ? A-t-elle épargné aux hommes existants la mort violente ?<sup>563</sup>

Dans le thème foucauldien de la mort de l'homme que reprend ici Deleuze, une nouvelle forme s'annonce, doit s'annoncer. L'homme doit sombrer dans son crépuscule. La fin de la représentation orgique implique la fin de l'homme. La fin de la représentation sociale implique la destruction du *socius*. Tout est perdu. Ô désespoir !

### Deleuze philanthrope

Cependant, la prise de position pour une interprétation *misanthropique* de la philosophie deleuzienne bloque, à mon avis, toute possibilité d'une *politique deleuzienne*. Si l'homme doit périr, quel *socius* peut-on alors imaginer ? Nada, nada ! Du pur nihilisme politique : le politique dégluti par la bête noire ou dissous dans le néant blanc. D'où l'« effacement de l'influence politique » deleuzienne que signale Mengue :

Deleuze n'a pas su voir combien tout ce qu'il écrivait relevait d'une *éthique* (non moraliste, non kantienne, réellement postmoderne) et non d'une politique, même 'micro'. Son tort fut de croire qu'il était encore dans le politique, alors qu'il avait fui déjà vers les nouvelles terres d'une éthique autonome et émancipée du juridico-politique et de la révolution<sup>564</sup>.

---

<sup>562</sup> Sur le thème de la mort de l'homme chez Foucault et l'usage qu'en fait Deleuze cf. *infra* chapitre XII.

<sup>563</sup> F, p. 139.

<sup>564</sup> Mengue, P. *Gilles Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 17.

Mais, nous l'avons déjà anticipé, ce n'est pas là le chemin de notre interprétation de la philosophie deleuzienne. Nous voulons en faire une politique, même si cela veut dire affronter de grandes difficultés. Mais pour ce faire, nous devons trouver aussi un Deleuze *philanthrope*<sup>565</sup>. Bien sûr, nous ne voulons pas dire par là que Deleuze éprouve un « amour de l'humanité. Par « philanthropie », nous voulons dire une affinité entre le désir et l'homme. En effet, si *philo* signifie amour, et aussi désir, alors la philanthropie signifierait le fait que le désir est déjà dans les hommes et que les hommes sont déjà dans le désir. Que le désir et les hommes sont attrapés dans le même devenir que reconnaît le mot « philanthropie ». De ce point de vue, on pourrait dire que le désir investit les hommes, les emporte, mord en eux. Que les hommes sont des créatures du désir, des avatars des machines désirantes.

Nous pouvons dire que toute production sociale découle de la production désirante dans des conditions déterminées : d'abord l'*Homo natura*. Mais nous pouvons dire aussi bien, et plus exactement, que la production désirante est d'abord sociale, et ne tend à se libérer qu'à la fin (d'abord l'*Homo historia*)<sup>566</sup>.

Il est bien entendu que ni la société ni les hommes sont l'essence du désir. Mais cela ne veut pas dire qu'ils en soient la maladie. Et cela ne veut surtout pas dire que l'homme soit *essentiellement* opposé à la nature. Dans une philosophie de l'immanence et de la positivité, rien ne s'oppose à la nature ; seulement, il y a des rapports qui s'opposent entre eux suivant les lois de composition de la nature. Le concept d'*Homo natura* (cet *Homo natura*, Deleuze et Guattari le prennent chez Nietzsche, qui y fait référence dans le §230 de *Par-delà bien et mal*) qui vise justement à signaler l'affinité entre l'homme et la nature, entre l'homme et le désir.

Replonger l'homme dans la nature; faire justice des nombreuses interprétations vaniteuses, aberrantes et sentimentales qu'on a griffonnées sur cet éternel texte primitif de l'homme naturel [*homo natura*, écrit ici Nietzsche dans le texte original allemand]; vouloir que l'homme se tienne désormais en face de l'homme... sourd à tous les appeaux des vieux oiseleurs métaphysiques qui lui flûtent depuis trop longtemps. 'Tu es davantage ! Tu as l'âme plus haute ! Tu as une autre origine !'... Voilà qui peut sembler

---

<sup>565</sup> Pour un travail plus détaillé au sujet de la question de la philanthropie deleuzienne, cf. mon « "Deleuze, 1962-1972 : de la misantropia a la filantropia", in Huzinkler, P. et Lerussi, N. (comp.) *Misanthropia, filantropia, apatia*, Cordoba, Cuadernos de Nombres, 2007, pp. 79-85. Nous remercions ici l'organisation des *V Jornadas de Filosofia Política*, qui eurent lieu dans la ville de Cordoba, en Argentine, et dont le sujet portait sur la triade de concepts « Misantropía, Filantropía, Apatía » (*Misanthropie, Philanthropie, Apathie*), triade qui nous a permis d'impulser notre formulation de ces réflexions autour de la problématique chez Deleuze.

<sup>566</sup> AO, p. 40.

une tâche étrange et folle, mais une *tâche*, qui le niera ? Pourquoi l'avons-nous choisie, cette tâche insensée ?<sup>567</sup>

Nous voudrions maintenant comparer cette citation avec deux extraits de l'*Anti-Cédipe* :

Lenz [le schizo] s'est mis avant la distinction homme-nature, *avant* tous les repérages que cette distinction conditionne. Il ne vit pas la nature comme nature, mais comme processus de production. Il n'y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus qui produit l'un dans l'autre et couple les machines... Il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme... *Non pas l'homme en tant que roi de la création*, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargée des étoiles et des animaux même<sup>568</sup>.

Rappelons-nous la grande déclaration de Marx : celui qui nie Dieu ne fait qu'une 'chose secondaire' car il nie Dieu pour poser l'existence de l'homme, pour mettre l'homme à la place de Dieu... La place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature<sup>569</sup>.

L'*Homo natura* n'est donc pas l'homme par nature, le fond substantiel qui pourrait légitimer tous les conservatismes moraux et sociaux, mais l'homme d'une nature pensée comme dynamisme et puissance<sup>570</sup>. L'*Homo natura* ne se pense plus comme roi de la création, il est sourd aux oiseleurs métaphysiques de l'humanisme rationaliste qui lui ont fait croire qu'il est davantage que les étoiles et que les animaux, que son âme est plus haute<sup>571</sup>. C'est là

---

<sup>567</sup> Nietzsche, F. *Par-delà le Bien et le Mal*, trad. C. Heim, Gallimard, Paris, 1971, § 230, p. 150.

<sup>568</sup> AO, pp. 8-10, c'est moi qui souligne.

<sup>569</sup> AO, p. 68.

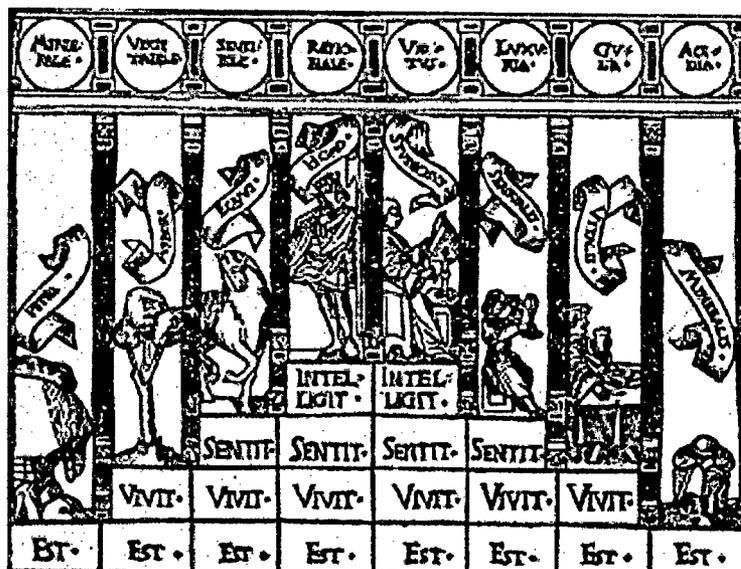
<sup>570</sup> Nous suivons ici R. Schérer lorsqu'il écrit : « Le mot [nature] est, il est vrai, difficile à manier, en ce qu'il implique à son tour quelque ordre préétabli selon des lois immuables, et comme un fonds substantiel qui serait 'l'homme', l'homme par nature, *homo natura*. 'Nature humaine' peut aussi être la légitimation de tous les conservatismes moraux et sociaux. Mais il faut penser la nature comme dynamisme, puissance, *naturans* et non simplement *naturata* ; devenir et vie dont l'homme est l'expression immanente » (Schérer, R. « *Homo tantum*. L'impersonnel : une politique », in Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1998, p. 39). Pourtant, Schérer trouve l'ouverture à cet homme comme expression immanente de la vie dans la limite, la faille et l'abîme, se rapprochant ainsi d'Heidegger et s'éloignant de notre interprétation de l'homme dans l'*Anti-Cédipe*.

<sup>571</sup> Il est curieux que Charles de Bovelles fasse aussi référence à l'Homme naturel, mais avec des objectifs qui s'opposent à ceux de Deleuze. « L'Homme véritable, lettré, Homme égale à l'Homme naturel par les deux aspects – par vertu, dis-je, autant que par nature » (Bovelles, Ch. *Le Sage*, trad. P. Quillet, in Cassirer, E. *Individu et cosmos*, Paris, Minuit, 1983, p. 310). Pour Bovelles, le plus haut degré de la nature, la vertu du sage, se trouve justement dans sa différence, dans son *privilege*, par rapport aux autres formes de la nature : les minéraux, les végétaux, les animaux (cf. figure, p. 247). L'*Homo natura* de Deleuze en revanche, n'est pas « un pôle spécifique de la nature » : il trouve dans sa connexion avec la nature la source de sa puissance.

qu'est le piège, la clé de l'enfermement dans la conscience, la genèse de l'homme privé comme accumulation primitive du capitalisme. Il faut, au contraire, briser le piège de l'intériorité, mettre l'homme en rapport avec le dehors. Et c'est cela qu'essaient de faire Deleuze et Guattari dans l'*Anti-Œdipe* où la nature n'est plus « l'ensemble des êtres considérés par opposition à l'homme et à ce qui lui est propre » mais « l'ensemble des êtres, de tout ce qui existe »<sup>572</sup>. La nature doit être envisagée comme processus de production, comme étant le processus d'autoproduction de l'inconscient, là est la libération du désir, là est la vie générique de l'homme :

Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizoéphrènes, toute la vie générique : moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire... Ce que le schizoéphrène vit spécifiquement, génériquement, ce n'est pas du tout un pôle spécifique de la nature, mais la nature comme processus de production<sup>573</sup>

« Vie générique » ne vise donc pas à signaler une « essence » de l'homme, une différence « spécifique » de l'homme, mais la *condition d'ouverture* : justement le fait que l'homme *est* seulement en rapport avec cette nature qui ne s'oppose pas à lui, mais qui lui est coextensive.



<sup>572</sup> Entrée « Nature » dans le *Nouveau des études philosophiques*, Auroux, S. et Weil, Y. Hachette, Paris, 1975, acceptions 4 et 5.

<sup>573</sup> AO, pp. 8-9.

Extérieur et intérieur ne veulent donc plus rien dire : l'homme fait de la nature entière son corps non-organique<sup>574</sup>.

Il est vrai que la vie générique nous entraîne vers le concept de « schizophrène », qui a tant fait couler d'encre. L'heure de parler du *schizo* se rapproche de nous. Mais ne nous précipitons pas. Arrivons au schizo à travers les concepts qu'il suppose et qui font de lui bien autre chose qu'un slogan pour le *marketing* des bouquins de Deleuze.

---

<sup>574</sup> Peut-être était-ce déjà le cas chez Marx, qui est sans doute la source de l'expression « vie générique » pour Deleuze et Guattari : « L'homme est un être générique... parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre. La vie générique tant chez l'homme que chez l'animal consiste d'abord, au point de vue physique, dans le fait que l'homme (comme l'animal) vit de la nature non-organique, et plus l'homme est universel par rapport à l'animal, plus est universel le champ de la nature non-organique dont il vit. De même que les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., constituent du point de vue théorique une partie de la conscience humaine, soit en tant qu'objets des sciences de la nature, soit en tant qu'objets de l'art - qu'ils constituent sa nature intellectuelle non-organique, qu'ils sont des moyens de subsistance intellectuelle que l'homme doit d'abord apprêter pour en jouir et les digérer - de même ils constituent aussi au point de vue pratique une partie de la vie humaine et de l'activité humaine. Physiquement, l'homme ne vit que de ces produits naturels, qu'ils apparaissent sous forme de nourriture, de chauffage, de vêtements, d'habitation, etc. L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, [deuxièmement], elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est indissolublement liée avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature. Tandis que le travail aliéné rend étrangers à l'homme 1° la nature, 2° lui-même, sa propre fonction active, son activité vitale, il rend étranger à l'homme le genre : il fait pour lui de la vie générique le moyen de la vie individuelle. Premièrement, il rend étrangères la vie générique et la vie individuelle, et deuxièmement il fait de cette dernière, réduite à l'abstraction, le but de la première, qui est également prise sous sa forme abstraite et aliénée... La vie productive est la vie générique », Marx, K, *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1972, pp. 61-62. En caractérisant ici la nature comme « corps non organique de l'homme » ce passage marque l'ouverture essentielle de l'homme. Il est vrai qu'il ne cesse d'opposer homme et nature, et, surtout, de faire de la production une *propriété* de l'homme : « La nature apparaît comme *son œuvre* et sa réalité » (*ibid.*, p. 64) et réfère l'aliénation au fait que ses produits « ne lui appartiennent pas » (*ibid.*, p. 61). Mais le geste d'ouverture est resté cependant bien présent.

## Ce peu profond ruisseau calomnié, l'homme

À ne surprendre que naïvement d'accord  
La lèvre sans y boire ou tarir son haleine  
Un peu profond ruisseau calomnié la mort  
(S. MALLARME, *Tombeau*)

Ce peu profond ruisseau calomnié, l'inceste  
(DELEUZE ET GUATTARI, *L'Anti-Edipe*)

Le concept l'*Homo natura* nous porte emmène au cœur d'un problème, d'un point de tension dans la pensée deleuzienne que nous souhaitons souligner ici : comment la misanthropie la plus sauvage et cette philanthropie qui paraît trouver dans l'homme même les conditions d'une sorte de « libération » peuvent-elles cohabiter dans la pensée de Deleuze ? De fait, l'« homme » est, précisément, un problème : il accueille des choses qui ne vont pas nécessairement bien ensemble.

Balibar s'est trouvé confronté au même problème dans ses « Concepts fondamentaux du matérialisme historique » autour des différents sens du terme « homme » chez Marx. Il a donc travaillé à démêler tout ce qui était mélangé dans les diverses formules où Marx utilisait le terme « homme ». Nous avons déjà anticipé ce point en faisant référence au problème de l'épinglage des figures du capitalisme et du matériau humain : « Ces « hommes » [*i.e.* ceux qui sont engendrés par chaque pratique de production historique], dans leur statut théorique, ne sont pas *les hommes concrets*, ceux dont de célèbres formules nous disent sans plus, qu'ils 'font l'histoire' » (cf. *supra* chapitre XI). Il ne faut pas confondre des hommes historiquement déterminés pour la production (ces mêmes hommes qui peuvent représenter une maladie de peau de la terre, qui sont au seuil minimum de leur puissance et dont la mort ne nous fait pas pleurer) et les hommes qui peuvent, eux, « faire l'histoire » et transformer les conditions de domination à partir de leur « épanouissement » et leur tendance à aller vers le seuil maximum de leur puissance. C'est justement ce que signale Balibar : l'agent de transformation historique et le support réel des pratiques sociales ne sont pas le même homme, ils ne coïncident pas dans une même unité des individus concrets.

Et Balibar explique que, justement, l'effort pour nous présenter ces deux notions d'hommes comme « le même » est une opération spécifique du capitalisme : l'homme moderne ou l'homme privé se constitue précisément dans cette intersection. Nous ne sommes

donc pas étonnés, dans ce contexte, par l'apparition du nom de Leibniz. Dans la « tentative de retrouver les individus concrets, les *sujets* de l'idéologie psychologique, comme les centres ou les 'intersections' » de ces deux sens différents d'homme on retrouve « une forme moderne de ce que Leibniz avait parfaitement exprimé en disant de chaque substance singulière à chaque degré, et notamment des esprits, qu'ils expriment tout l'univers »<sup>575</sup> :

De même les hommes, s'ils étaient les supports communs des fonctions déterminées dans la structure de chaque pratique sociale, « exprimeraient et concentreraient en quelque manière » la structure sociale tout entière en eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils seraient les *centres* à partir desquels il serait possible de connaître l'articulation de ces pratiques dans la structure du tout. Du même coup chacune de ces pratiques serait effectivement *centrée* sur les hommes-sujets de l'idéologie, c'est-à-dire sur des consciences... Toute l'analyse de Marx, on l'a vu, exclut qu'il en soit ainsi. Elle nous oblige à penser, non la multiplicité des centres, mais l'absence radicale de centre. Les pratiques spécifiques qui s'articulent dans la structure sociale sont définies par les rapports de leur combinaison, avant de déterminer elles-mêmes les formes de l'individualité historique, qui leur sont strictement relatives<sup>576</sup>.

Les propos de Balibar nous permettent de différencier ce qui faisait de Deleuze un misanthrope, de ce qui fait de Deleuze un philanthrope. D'un côté, les hommes comme *centres* d'une structure sociale caractéristique : c'est là l'aspect qui lui donne le « privilège » des moyens de surcoder, de faire les systèmes ponctuels que Deleuze et Guattari signalent dans *Mille Plateaux*. Mais la possibilité de penser « l'absence radicale de centre » nous habilite à penser un homme qui serait autre chose que la maladie de peau de la terre, un homme qui serait ces « *hommes concrets*, de ceux dont on nous dit simplement dans des formules célèbres qu'ils « font l'histoire ».

L'analyse de Balibar nous permet aussi de retrouver le lien entre le problème général des formes du *socius* et les systèmes de représentation qu'elles impliquent, l'ontologie de Leibniz et les problèmes concrets de l'existence humaine. C'est pour cette raison que la philosophie politique *constructive* de Gilles Deleuze (celle-là même qui n'existerait pas pour Mengue et Badiou mais qui pour nous justifie le grand effort que représente l'étude de Deleuze) commence là où éclate Leibniz : où les séries divergent et la monade s'ouvre, et où le baroque devient le « néo-baroque ».

---

<sup>575</sup> Balibar, *op. cit.* p. 492.

<sup>576</sup> Balibar, « Concepts fondamentaux... », *op. cit.* p. 493.

Le seul tort de Leibniz ne serait-il pas d'avoir lié la différence au négatif de limitation, parce qu'il maintenait la domination du vieux principe, parce qu'il liait les séries à une condition de convergence, sans voir que la divergence elle-même était objet d'affirmation, ou que les impossibilités appartenaient à un même monde et s'affirmaient, comme le plus grand crime et la plus grande vertu, d'un seul et même monde de l'éternel retour ?<sup>577</sup>

On retrouve donc la *condition de ouverture* : ouvrir des fenêtres un peu partout dans les monades, faire communiquer les deux étages (les plis de l'âme, les replis de la matière), faire la fête des séries qui divergent et arrêter de lutter pour sa convergence vers le rapport  $dy/dx$ .

### Les personnages de Beckett se décident à sortir

Du *Pli* à *L'Anti-Cédipe*, la référence à Malone, le personnage de Samuel Beckett, se répète<sup>578</sup>. Nous ne souhaitons pas faire ici de l'analyse littéraire, ni donner le même statut de discours à Deleuze et Beckett. Mais seulement montrer, à partir du rôle que joue l'apparition de *Malone* dans *L'Anti-Cédipe* et celui joué dans *Le Pli*, comment peut s'étayer notre lecture de la philosophie constructive de Deleuze. Dans *Malone meurt* nous trouvons un parcours : depuis la solitude de Malone enfermé dans sa chambre (dont l'existence se borne à l'inventaire de ses propriétés), jusqu'au moment où « les personnages de Beckett se décident à sortir »<sup>579</sup>. Des propriétés et de la clôture jusqu'à la promenade finale : la structure de *Malone meurt* renferme la proposition politique de Deleuze et Guattari et signale le contraste entre la représentation orgique décrite dans *Le Pli* et l'exigence d'ouverture de l'utopie.

Situation présente. Cette chambre semble être à moi. Je ne m'explique autrement qu'on m'y laisse... La grande clarté n'est pas nécessaire, une faible lumière permet de vivre dans l'étrange, une petite lumière fidèle... Mes possessions sont dans un coin, pêle-mêle. Avec mon long bâton je peux les remuer, les amener jusqu'à moi, les renvoyer à leur place... Il est muni d'un crochet. Grâce à lui je peux contrôler jusqu'au coins les plus reculés de ma demeure... J'ai remué un peu mes affaires, les séparant les unes des autres et les amenant vers moi, pour mieux les voir. Je ne me trompais pas beaucoup en croyant bien les posséder, dans ma tête... Ce fourneau est maintenant à moi, d'où qu'il vienne. Nombre de mes trésors

---

<sup>577</sup> DR, p. 73.

<sup>578</sup> Samuel Beckett (1906-1989) est un écrivain, poète et dramaturge irlandais dont l'influence sur Deleuze a été significative. Le dernier texte publié par Deleuze est un commentaire de *Quad* (Paris, Minuit, 1992), une collection de pièces de Beckett écrites pour la télévision. La référence à la trilogie de romans que composent *Molloy*, *Malone meurt* et *L'Innommable* est constante tout au long de l'œuvre de Deleuze.

<sup>579</sup> cf. AO, p. 8.

sont de cette provenance, tombés du ciel. J'ai découvert aussi un petit paquet enveloppé dans du papier journal jauni et ficelé<sup>580</sup>

Il y a donc une situation a) où le rapport avec Leibniz est apparent : enfermement, zone de clarté qui définit la chambre (le « département »). Et puis le crochet qui fait le lien avec le monde matériel qui se rapporte à cette chambre (ce rapport de propriété est si étrange que les objets qui appartiennent à Malone lui semblent très souvent « tombés du ciel »). Cette situation a) est désespérante. C'est le début de *Malone meurt*. C'est dans cette situation que Malone peut bien être comparé à une monade. Et c'est ce que Deleuze fait explicitement, dans *Le Pli* :

Malone est une monade nue, presque nue, étourdie, dégénérée, dont la zone claire ne cesse de rétrécir, et le corps d'involuer, les réquisits de fuir. Il est difficile de savoir ce qui lui appartient encore, « selon sa définition », ce qui ne lui appartient qu'à moitié et pour un moment, chose ou animalcule, à moins que ce soit lui qui appartienne, mais à qui ? C'est une question métaphysique. Il lui faudrait un crochet spécial, une sorte de *vinculum* pour trier les possessions, mais il n'a même plus ce crochet<sup>581</sup>

La situation est désespérante. Marx disait, nous l'avons vu, que la première critique de la propriété privée part « du fait où se manifeste sous sa forme la plus tangible, la plus criante, la plus immédiatement révoltante pour le sentiment humain, l'essence contradictoire de cette propriété : ce fait, c'est la pauvreté, c'est la misère ». Mais Malone comme monade nue, sans même de crochet, vise à la question *métaphysique*. Vise au point où la pensée de Leibniz et celle de Deleuze divergent : l'essence de la propriété privée. Malone est l'image des dépossédés, de ceux qui tombent hors du rapport capitaliste. Quel rapport pouvons-nous avoir avec notre corps quand nous n'avons pas même pas un crochet, quand nous n'avons même plus de zone claire ? L'image extrême de Malone nous montre à quel point le rapport capitaliste ne compose pas avec le rapport humain. Le problème métaphysique de l'intériorité est ce qui nous condamne à un rapport de propriété avec le monde extérieur. Le problème des hommes dans les conditions du capitalisme est qu'il est de plus en plus difficile de savoir ce qui nous appartient, parce que notre zone claire se rétrécit à chaque instant dans les conditions du capitalisme. La lutte pour l'extension de notre zone claire, lutte illuministe par excellence est vouée à l'échec. La situation est désespérante. C'est le point extrême de la fatigue, le

---

<sup>580</sup> Beckett, S. *Malone meurt*, Paris, Minuit, 1951 / 2004, pp. 13, 15, 17, 36-37.

<sup>581</sup> Pli, p. 147.

chemin vers la vie impersonnelle : la durée dont dispose notre organisme s'épuise, la fin de l'existence s'approche, la mort frappe à la porte de notre voyage :

Samuel Beckett, dans tous ses romans, a décrit l'inventaire des propriétés auquel des sujets larvaires se livrent avec fatigue et passion : la série des cailloux de Molloy, des biscuits de Murphy, des propriétés de Malone — il s'agit toujours de soutirer une petite différence, pauvre généralité, à la répétition des éléments ou à l'organisations des cas... Et dans toutes ses fatigues composantes, dans toutes ses auto-satisfactions médiocres, dans ses présomptions dérisoires, dans sa misère et sa pauvreté, le moi dissous chante encore la gloire de Dieu, c'est-à-dire de ce qu'il contemple, contracte et possède<sup>582</sup>

L'homme livré aux synthèses passives, à sa simple reproduction hors champ comme matériau humain, cet homme est misérable et pauvre. La béatitude, le chant à la gloire de Dieu n'y change rien. Notre existence reste quand même misérable. Est-ce là tout ce que nous pouvons attendre de notre existence ? Est-ce là tout ce qu'il nous est permis d'espérer<sup>583</sup> ? Heureusement, si nous comparons ce passage ces passages du *Pli* et de *Différence et Répétition* avec l'idée qui ouvre *L'Anti-Œdipe*, nous trouvons de l'espoir. Dans *Malone meurt*, la situation a) n'est que le début du parcours. Et puis, vers la fin, « les personnages de Beckett se décident à sortir ». Il est évident que lorsque Deleuze écrit en 1988 *Le Pli* il n'a pas oublié le début de *L'Anti-Œdipe*. Il y fait référence lorsqu'il parle de Malone. Les personnages de Beckett : Lemuel, Macamann, l'Anglais et le barbu. Et Mme Pédale les emmène en promenade. Au début, ce n'est pas facile. Il y a des hurlements, des envies de vomir, des trébuchages, des freins qui ne marchent pas. Mais la descente est vaincue enfin.

L'île. Encore un effort. Elle est petite, mangée de criques du côté du large... Il devient difficile dans ces conditions de parler des hommes. Venez, Ernest, dit Mme Pédale, nous allons chercher un endroit pour pique-niquer... Le soleil déclinait vers les montagnes. La voix de Mme Pédale, appelant, se fit entendre. Elle parut, joyeuse. Venez, venez tous, s'écria-t-elle, tout est prêt<sup>584</sup>

C'est le moment b) : le soleil, le pique-nique, les montagnes, la promenade. Il est vrai que la fin du livre est bien triste, pleine du désespoir beckettien : « Ni avec son crayon ni avec son

---

<sup>582</sup> DR, p. 108.

<sup>583</sup> Nous faisons ici référence à la troisième des questions fondamentales de la raison humaine posées par Kant dans la *Critique de la raison pure* : « 1° Que puis-je savoir ? 2° Que dois-je faire ? 3° Que m'est-il permis d'espérer ? » Kant nous dira plus tard (dans sa *Logique*) que ces trois questions se rapportent en fait à une quatrième : « Qu'est-ce que l'homme ? »

<sup>584</sup> Beckett, *op. cit.* pp.185-188

bâton / ni lumières lumières je veux dire / jamais voilà il ne touchera jamais / voilà jamais / voilà voilà / plus rien »<sup>585</sup>. C'est la fin : Malone meurt, il a raconté sa dernière histoire. C'est la fatigue, l'épuisement : on a donné tout ce qu'on pouvait. Mais ce n'est pas la même mort que celle qui était promise au début du livre : « Je serai même bientôt tout à fait mort enfin »<sup>586</sup>. La mort peut être inévitable, certes, mais une chose est de mourir enfermé dans la chambre et une autre est de mourir en promenade. Même si ce n'est pas lui qui se promène, mais ses personnages. Mais justement, la mort terrible, la petite mort de l'inventaire des possessions a été remplacée par la mort *productive*, la production de personnages qui se *décident à sortir*. Le crayon a remplacé le bâton. Et puis plus rien. Mais ce n'est plus le même.

Il y a donc un parcours dans le livre : de l'enfermement de l'homme propriétaire à la sortie à l'extérieur, aux rencontres, avec tous les risques. La question est : comment passer du moment a) au moment b) ? Comment effectuer ce passage ? C'est le problème que se posait Deleuze dans un de ses cours à Vincennes à propos de Spinoza, et que nous nous poserons nous aussi sur les traces du philosophe hollandais ?

Comparez ces moments complètement différents. Instant a) : vous êtes sous la pluie, vous vous recueillez en vous-même, vous n'avez aucun abri et vous en êtes réduit à protéger votre côté droit par votre côté gauche et inversement. Vous êtes sensible à la beauté de cette phrase. C'est une formule très cinématique. Je suis forcé de faire d'une moitié de moi-même l'abri de l'autre côté. C'est une très belle formule, c'est un vers de Dante, dans un des cercles de *l'Enfer* où il y a une petite pluie et les corps sont couchés dans une espèce de boue. Dante essaie de traduire l'espèce de solitude de ces corps qui n'ont pas d'autre ressource que de se retourner dans la boue. Chaque fois, ils essaient de protéger un côté de leur corps par l'autre côté. Instant b) : maintenant vous vous épanouissez. Tout à l'heure, les particules de pluie étaient comme de petites flèches, c'était affreux, vous étiez grotesques dans vos maillots de bain. Et le soleil arrive : instant b). Là, tout votre corps s'épanouit. Voilà que maintenant vous voudriez que tout votre corps soit comme étalable. Vous le tendez vers le soleil. Spinoza dit qu'il ne faut pas se tromper, que dans les deux cas votre pouvoir d'être affecté est nécessairement rempli<sup>587</sup>.

Comment passer donc de l'instant a) à l'instant b) ? Comment ne plus nous retourner dans la boue ? Comment éviter les petites flèches ? Sans doute, le travail individuel, ce pur travail

---

<sup>585</sup> *Ibid.* pp. 191.

<sup>586</sup> *Ibid.* p. 7.

<sup>587</sup> CS, p. 161.

sur le corps propre (« notre » corps) pour protéger un côté de notre corps par l'autre côté ne suffit pas. Le pouvoir d'être affecté est nécessairement rempli, mais l'existence reste *merdique* (celui-ci est rempli dans le seuil minimum de la vibration, le seuil minimum de la différence entre un maximum et un minimum que notre pouvoir d'être affecté est). Lorsqu'on est au seuil minimum, on se fatigue rapidement. De plus, le fait de sortir, d'aller se promener avec Mme Pédale ne nous garantit pas nécessairement le soleil. Cela peut être affreux. Il ne s'agit pas d'une pure « sortie ». Il nous faut du soleil. On ne peut pas faire confiance au pur hasard. Le monde est un billard électrique et fou. On ne peut pas dépendre d'un coup de chance. La question est compliquée et tout doit être accompli avec la sagesse. Allons donc doucement. Vers le soleil.

## CHAPITRE XV

### SPINOZA, CONNAISSANCE ADEQUATE ET SCIENCE DES RAPPORTS

On fait tout. Tout ce qu'on peut. Ce n'est qu'humain. Que nature  
humaine. Que faiblesse humaine. Faiblesse naturelle

(SAMUEL BECKETT, *Oh les beaux jours*)

L'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le  
vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui  
les enchaîne

(GILLES DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*)

Comment passer donc de la situation a) à la situation b) ? Il s'agit d'une autre version de l'étonnement empiriste signalée par Deleuze chez Spinoza. Deleuze en parle à propos de la question « Comment arrivons-nous à former des idées adéquates ? », mais nous pouvons bien en faire la réponse à notre question : « Comment est-il possible que nous arrivions à sortir de notre enfermement ? » Il s'agit, après tout, nous le verrons, de deux formulations de la même question.

Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe. Par là, l'inspiration spinoziste est profondément empiriste. Il est toujours frappant de constater la différence d'inspiration entre les empiristes et les rationalistes. Les uns s'étonnent de ce qui n'étonne pas les autres. A entendre les rationalistes, la vérité et la liberté sont avant tout des droits ; ils se demandent comment nous pouvons déchoir de ces droits, tomber dans l'erreur ou perdre la liberté... Dans une perspective empiriste, tout est renversé : l'étonnant,

c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne<sup>588</sup>.

Le point de départ, pour l'inspiration empiriste de Spinoza est la situation a) : ce que nous *avons* est un ensemble d'idées inadéquates. Mais alors, d'où viennent-elles, ces idées ? De l'influence des autres parties, de ce qui « arrive » dans notre corps : « C'est en ce sens que nous *avons* des idées »<sup>589</sup>. Finalement, rappelons-nous, « On est ce qu'on a, c'est par avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est* »<sup>590</sup>. On est fatigué, on est frappé constamment d'affections tristes, on est au minimum de notre puissance, on est dans la misère et la pauvreté. Il s'agit donc, à partir de ce que nous *avons*, de sortir. De passer à la situation b). Mais, pour le moment, mes amis, on est dans la boue. Ce n'est qu'humain. Que nature humaine.

Nous sommes toujours ramenés à une certaine condition du mode, qui est celle de l'homme en particulier : les idées qui lui sont données d'abord sont des affections passives, des idées inadéquates ou des imaginations... On ne voit pas comment un mode fini, surtout au début de son existence, pourrait avoir autre chose que des idées inadéquates ; on ne voit pas dès lors comment il pourrait éprouver autre chose que des sentiment passifs<sup>591</sup>.

On est *né* dans la boue. C'est en ce sens que Deleuze signale : « Spinoza remarque que l'enfance est un état misérable »<sup>592</sup>. Il serait étonnant de nous en sortir. Nous n'avons pas de vérité, nous n'avons pas de liberté. Grandir n'offre pas trop d'espoir puisque, dans les conditions de la représentation orgique (dans la boue du capitalisme), la nécessité externe, l'influence « organisée » des parties externes unifiées dans l'identité de la représentation, nous privent de la connaissance. « Fruits du hasard et des rencontres, servant à la recognition, purement indicatives, les idées que nous avons sont inexpressives, c'est-à-dire inadéquates »<sup>593</sup>. Nous nous imaginons enfermés dans nos consciences, nous imaginons que nous sommes propriétaires de nos corps et de nos biens, nous croyons que le rapport capitaliste est « le meilleur » ou tout du moins qu'il est inébranlable... Mais il ne s'agit là que

---

<sup>588</sup> SPE, p. 134.

<sup>589</sup> SPE, p. 131.

<sup>590</sup> DR, p. 107.

<sup>591</sup> SPE, p. 200.

<sup>592</sup> SPE, p. 199.

<sup>593</sup> SPE, p. 133.

d'idées inadéquates, de l'usage le plus bas de la faculté d'imagination. Nous libérer implique acquérir des idées adéquates. La tâche gnoséologique et la tâche politique se rejoignent. Nous reviendrons plus en détails sur ces deux tâches pour étayer cette affirmation.

Les *idées adéquates* sont des idées qui s'« expliquent par notre propre puissance » ou expriment le rapport que nous sommes *dans ce qu'il a de commun avec la nature*. La conception de la vérité pour Spinoza implique d'emblée un rapport avec le dehors : l'idée est adéquate dans la mesure où elle est expressive. Tout autre est le rapport représentatif : l'idée est vraie en tant qu'elle correspond à l'objet qu'elle est censée représenter : « le terme 'adéquat', chez Spinoza, ne signifie jamais la correspondance de l'idée avec l'objet qu'elle représente ou qu'elle désigne, mais la convenance interne de l'idée avec quelque chose qu'elle exprime »<sup>594</sup>. La version de Descartes dépasse déjà la conception de la vérité comme correspondance : pour lui, une idée est vraie en tant qu'elle est claire et distincte, c'est-à-dire, quand son contenu « objectif » ou « représentatif », nous est présenté avec clarté et distinction. Mais la doctrine spinoziste de la vérité comme « adéquation » a l'intention de dépasser aussi la conception cartésienne, qui elle se maintient dans la perspective représentative :

Se dégage ainsi l'intention qui préside à toute la doctrine spinoziste de la vérité : *il s'agit de substituer la conception de l'adéquat à la conception cartésienne du clair et du distinct...* Descartes, dans sa conception du clair et du distinct, s'en est tenu au contenu représentatif de l'idée ; il ne s'est pas élevé jusqu'au contenu expressif, infiniment plus profond<sup>595</sup>.

Le fait que l'idée *représente* un objet qui est la source de son contenu objectif implique un « moi » enfermé dans son intériorité. Voilà ce qui arrive à Descartes avec sa conception de la vérité à travers le clair et le distinct. Il faut une nouvelle conception de la vérité pour en finir avec le piège de la représentation et de l'intériorité : l'adéquation, qui relève du fait que l'idée *exprime* quelque chose. Deleuze nous dit dans *Spinoza et le problème de l'expression* que Leibniz et Spinoza sont d'accord sur ce point :

[Il s'agit d'un] point commun entre Spinoza et Leibniz, qui contribue à définir la réaction anti-cartésienne... Le mot de Leibniz : *la connaissance est une espèce de l'expression* pourrait être signée

---

<sup>594</sup> SPE, p. 118.

<sup>595</sup> SPE, pp. 136-137.

de Spinoza... Toutes les différences entre Leibniz et Spinoza n'ôtent rien à leur accord sur ces thèses fondamentales<sup>596</sup>.

Etant lié à la question de la représentation, cet accord semble mettre à terre ce qui est une de nos thèses centrales : la différence essentielle entre le rôle que jouent Leibniz et Spinoza dans l'architecture de la philosophie de Deleuze. La critique de la représentation et la postulation de l'adéquat comme critère de la vérité se rejoignent ici. Or Spinoza et Leibniz sont d'accord sur ce point. Comment peut-on donc utiliser les analyses de Spinoza pour briser la représentation orgique de Leibniz ? Comment l'adéquat peut-il nous sortir de l'enfermement au sein de la monade leibnizienne tout en étant un concept de Leibniz ? Comment la théorie de l'expression pourrait-elle nous sortir du système de la représentation ? Cela semble impossible.

Nous pourrions ici tenter une thèse *ad hoc* typique : Deleuze aurait changé d'avis. Mais la publication du premier livre sur Spinoza et de *Différence et répétition* (où apparaît la thèse de la représentation orgique de l'infiniment petit dont Leibniz est la figure majeure) est presque simultanée : dans la première édition de *Spinoza...* le 10 novembre 1968 *Différence et répétition* est déjà mentionné parmi les œuvres « du même auteur » comme « sous presse »<sup>597</sup>. Mais la biographie de Dosse nous donne d'autres éléments pour nous obstiner dans la thèse *ad hoc* : il signale que *Spinoza...* était déjà rédigé beaucoup plus tôt, à la fin des années 1950<sup>598</sup>. Les problèmes de la représentation orgique pourraient très bien ne pas avoir été pris en considération par Deleuze au moment de rédiger sa thèse complémentaire. Mais, au-delà de ces considérations *ad hoc*, je trouve intéressant le fait de signaler les questions de concept.

La béance entre *Spinoza et le problème de l'expression* et *Différence et répétition* ne nous permettrait pas d'expliquer un changement radical de l'interprétation deleuzienne de Leibniz. Mais cela nous permet d'expliquer le changement dans ce qui se réfère au problème de la représentation. A la fin des années 1950, l'accord de ces deux grands philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle sur la notion d'adéquation et l'importance de l'expression les oppose à celui qui apparaît comme *le* penseur de la représentation : Descartes, l'autre grande figure du XVII<sup>e</sup>

---

<sup>596</sup> SPE, p. 137-138.

<sup>597</sup> Cf. SPE, p. 4.

<sup>598</sup> « Spinoza fait l'objet de la thèse complémentaire de Deleuze, 'L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza', soutenue en 1968 sous la direction de Ferdinand Alquié. Ce travail de recherche, qui remonte en fait plus avant, est déjà presque achevé à la fin des années 1950 », Dosse, *op. cit.* p. 177.

siècle. Leibniz et Spinoza sont à la recherche d'une « raison suffisante », celle là même qui manque au cartésianisme. Ce sont des thèses « fondamentales » et Deleuze met un fort accent là-dessus. « Quelles que soient les différences » entre Leibniz et Spinoza, « sous toutes les réserves », dans *Spinoza et le problème de l'expression*, ils sont tous deux d'accord sur la question de la représentation: « On ne peut pas exagérer l'importance de la communauté Leibniz-Spinoza »<sup>599</sup>.

L'opposition de Leibniz et Spinoza par rapport à la question de la représentation apparaît dans *Différence et répétition*, mais nous essaierons de montrer dans les pages qui suivent que ces différences découlent de différences qui étaient déjà présentes dans *Spinoza et le problème de l'expression*, où Deleuze avance : « Ils divergent en chaque point, dans leur usage et leur interprétation du concept [d'expression] »<sup>600</sup>. Le désaccord entre Leibniz et Spinoza devient de plus en plus important au cours de l'œuvre de Deleuze, dans la mesure où Deleuze voit de plus en plus clairement l'alliance entre la pensée de Leibniz et la représentation capitaliste, mais ce désaccord est déjà présent dès le début. Que Leibniz soit un théoricien de la représentation quand Spinoza, lui, saute au-delà, voilà ce qui peut être démontré à partir des thèses exposées dans la thèse complémentaire de Deleuze. Chez Leibniz, la connaissance adéquate, même si elle ne dépend pas du contenu « objectif » de l'idée, reste incapable de résoudre notre problème : comment sort-on du piège de l'intériorité ? Et ceci parce que la « raison suffisante » qui est posée, le rapport différentiel éminent  $dy/dx$ , est une condition de l'enfermement dans l'intériorité de la monade. Mais les raisons conceptuelles qui inciteront Deleuze à théoriser une décennie plus tard la « représentation orgique » à partir de Leibniz sont elles déjà présentes dans *Spinoza et le problème de l'expression*. C'est là le point d'« opposition radicale » entre Leibniz et Spinoza.

De l'essence elle-même, on ne dira pas [chez Spinoza] qu'elle est un possible ; on ne dira pas davantage que le mode non-existant tend, en vertu de son essence, à passer à l'existence. Sur ces deux points, l'opposition est radicale entre Spinoza et Leibniz : chez Leibniz, l'essence ou la notion individuelle est une possibilité logique, et ne se sépare pas d'une certaine réalité métaphysique, c'est-à-dire d'une « exigence d'existence », d'une tendance à l'existence [« Il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même où l'essence, quelque exigence d'existence ou, pour ainsi dire, quelque prétention à l'existence, et pour le renfermer en un mot, l'essence tend d'elle-même à l'existence », Leibniz, *De*

---

<sup>599</sup> Cf. SPE, pp. 304, 311.

<sup>600</sup> SPE, p. 304

*l'origine radicale des choses*]. Il n'en est pas ainsi chez Spinoza : l'essence n'est pas une possibilité, mais possède une existence réelle qui lui revient en propre ; le mode non-existant ne manque de rien et n'exige rien, mais est conçu dans l'entendement de Dieu comme le corrélat de l'essence réelle. Ni réalité métaphysique ni possibilité logique, *l'essence de mode est pure réalité physique*<sup>601</sup>.

Les essences, selon Leibniz, poussent la « chose » à l'existence : *essentiam per se tendere ad existentiam*. Le monde existant est donc nécessairement le meilleur et le *fait* empirique est donc nécessairement tel qu'il doit être, et ceci de manière *essentielle*. Peut-être comprenons-nous mal le monde existant : cela est naturel, puisqu'« il y a de l'obscur en nous ». Notre région claire est trop étroite. Mais le monde existant tel que nous l'exprimons n'en est pas moins ce qu'il est *essentiellement*. C'est là le problème du créationnisme : si Dieu a créé le monde tel qu'il est, alors il faut bien qu'il soit le meilleur. C'est en ce sens que Deleuze accuse Leibniz de « moralisme rationaliste » : ce qui existe est voulu par Dieu, donc « le Bien est supérieur à l'existence, détermine tout ce qui est. Le Bien, ou le Meilleur, *font être* »<sup>602</sup>. Ce moralisme rationaliste est inséparable de l'ontologie de Leibniz :

Si [chez Leibniz] les essences sont déterminées comme substances, si elles ne sont pas séparables d'une tendance à passer à l'existence, c'est parce qu'elles sont prises dans un ordre de finalité en fonction duquel elles sont choisies par Dieu... Les forces dérivatives témoignent d'une harmonie analogue, en vertu de laquelle le monde est le meilleur jusque dans ses parties elles-mêmes<sup>603</sup>.

Tant qu'on est dans la situation a), dans la boue, le créationnisme métaphysique devient un conformisme politique. Le meilleur des mondes possibles, c'est drôle, Voltaire l'a déjà montré, on en rit, on en pleure, mais on n'en sort pas si l'on n'en finit pas aussi avec le créationnisme et le *jugement de Dieu* qu'il suppose. L'acceptation acritique de la réalité effective repose sur une constatation théologique ; il faut aimer le monde parce que Dieu, infiniment parfait, miséricordieux, juste et charitable<sup>604</sup>, l'a créé ainsi. Spinoza le sait<sup>605</sup>.

---

<sup>601</sup> SPE, p. 175, la citation de Leibniz entre crochets apparaît comme note de pied de page : cf. Leibniz, *op.cit.* p. 660.

<sup>602</sup> SPE, p. 232.

<sup>603</sup> SPE, p. 212.

<sup>604</sup> Spinoza critique cette conception de Dieu. Miséricordieux, juste, charitable, etc. ne sont pas des attributs de Dieu sinon des propres, ils ne dérivent pas de l'essence de Dieu, mais des « déterminations extrinsèques qui indiquent seulement la façon dont les créatures imaginent Dieu » (SPE, p. 42).

<sup>605</sup> « [La question de l'athéisme de Spinoza] ne peut être posée qu'en fonction de ce que la plupart des gens appellent Dieu du point de vue de la religion : c'est-à-dire un Dieu inséparable d'une *ration boni*, procédant par la loi morale, agissant comme un juge. En ce sens, Spinoza, de toute évidence, est athée », SPE, p. 232.

Deleuze aussi ; et il en tire les conséquences : il est indispensable de rompre avec le créationnisme pour pouvoir défendre en même temps *et* la perfection de Dieu *et* l'inadéquation du rapport capitaliste aux rapports humains. Il porte ainsi une critique, la plus radicale qui soit, à la représentation politique, et même, et surtout, à la version orgique qui commençait déjà à dominer le monde au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. Il fallait en finir avec le jugement de Dieu pour « doter les choses d'une force ou d'une puissance propre, qui leur revient précisément en tant qu'elles sont des modes »<sup>606</sup>. Dans cette causalité *immanente* gît l'espoir d'un monde meilleur *pour nous*, adéquat au rapport qui nous caractérise en tant qu'hommes.

### Essence et existence

Essence et existence. Eternité et durée. Voilà une tension qui a été souvent signalée dans la philosophie de Spinoza. Voilà deux dimensions de l'ontologie de Spinoza qu'il ne faut pas confondre :

Nous concevons l'existence des Modes comme entièrement différente de celle de la Substance. D'où se tire la différence entre l'Eternité et la Durée ; sous le concept de Durée nous ne pouvons concevoir que l'existence des modes, tandis que celle de la Substance est conçue comme Eternité, c'est-à-dire comme une jouissance infinie de l'existence ou de l'être<sup>607</sup>.

Cette *différence* est fondamentale pour toute pensée pratique dont la base se trouve dans l'ontologie de Spinoza. Deleuze n'est pas l'exception.

Si nous considérons les essences des modes finis, nous voyons qu'elles ne forment pas un système hiérarchique où les moins puissantes dépendraient des plus puissantes, mais une collection actuellement infinie, un système d'implications mutuelles où *chaque essence convient avec toutes les autres* et où toutes les essences sont comprises dans la production de chacune. Ainsi Dieu produit directement chaque essence avec toutes les autres. Enfin, les modes existants eux-mêmes ont Dieu pour cause directe. Sans doute un mode existant fini renvoie-t-il à autre chose que l'attribut ; *il trouve une cause dans un autre*

---

<sup>606</sup> SPE, p. 212.

<sup>607</sup> Spinoza, B. « Lettre XII à Meyer » in *Traité politique et lettres*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 158.

*mode existant* ; celui-ci à son tour dans un autre, à l'infini. Mais, pour chaque mode, Dieu est la puissance qui détermine la cause à avoir tel effet<sup>608</sup>.

Les *essences* des modes finis conviennent toutes avec toutes les autres. Dieu les produit toutes dans la production de chacune. Pour les modes, l'essence n'implique pas d'existence. Cela n'arrive qu'à la substance ; seulement pour Dieu l'essence équivaut à l'existence. Dans l'ontologie de Spinoza, comment chacun sait, il n'y a donc qu'une seule substance. Unité de la substance, multiplicité de *modes*. Donc, justement, pour les modes, l'essence n'implique pas d'existence. Mais, comme nous venons de le voir dans la polémique avec Leibniz, il n'y a pas non plus une *poussée* à l'existence. Le mode non-existant ne manque de rien. L'existence n'est pas une nécessité de l'essence. Le mode ne peut donc pas trouver sa cause dans son essence. Il doit le trouver ailleurs : « Il trouve une cause dans un autre mode existant ». L'opposition entre l'essence et l'existence a poussé beaucoup d'interprétations à signaler une coupure infranchissable, une *béance* dans la philosophie de Spinoza. La connaissance de la Substance (la *philosophie* à laquelle seuls les sages ont accès) et la vie des modes existants (la superstition de la multitude) n'auraient alors rien en commun. C'est le cas de Leo Strauss :

The antithesis between philosophy and superstition corresponds to the fundamental distinction drawn throughout Spinoza's anthropology — a contrast that ultimately rests on the ontic opposition between the total and imperishable which is *in se*, and the partial and transient which is *in alio*. Between these there is no middle term<sup>609</sup>.

Mais la chose est plus compliquée. Etablir une coupure entre le monde des essences et ceux des existants met à terre la théorie de l'immanence. Ce serait comment jeter le bébé avec l'eau du bain. Même si le mode « trouve sa cause dans un autre mode existant » il n'en est pas moins vrai qu'il a Dieu (ou la Substance) pour cause directe. Si l'on établissait une coupure, une béance entre la substance et les modes, entre les essences et les existants, le monde, notre monde, notre siècle, seraient livré au hasard, les corps et les âmes se définiraient seulement

---

<sup>608</sup> SPE, p. 167, c'est moi qui souligne.

<sup>609</sup> Strauss, *L op. cit.* p. 245.

par « leur rencontres et leur chocs au hasard »<sup>610</sup>. De son côté, la substance ne s'ouvrirait pas au monde, repliée sur elle-même. Voilà donc un problème à résoudre<sup>611</sup>.

Mais pourquoi devrions-nous le faire, ici, maintenant, dans cette thèse sur Deleuze, sur la philosophie politique de Deleuze avec une lecture anthropologique ? Regardons le chemin que nous sommes en train de parcourir. Nous nous questionnions sur la *misère* du capitalisme. Cette misère était celle de l'intériorité. Celle de Malone ayant perdu jusqu'à son crochet. Le crochet étant la propriété privée. Dans la misère, dans l'étourdissement, Malone marchait vers la mort annoncée dès la première ligne du livre de Beckett : « je serais bientôt tout à fait mort enfin »<sup>612</sup>. Il fallait donc sortir de l'enfermement dans l'intériorité. Retrouver le monde. Mais la question n'est pas facile. Ce qui se passe, c'est que nous ne sommes pas seulement enfermés dans notre intériorité, mais que cet enfermement est produit par notre *socius* organisé par le capitalisme. Les chocs nous font mal. Et ils insistent sur notre pauvre corps nu, de plus en plus nu. Comment sortir ? Comment reprendre contact avec le dehors ? Il faut former des idées adéquates. Mais comment, si l'on n'a que cette pluie terrible ?

La position de Strauss est que la philosophie de Spinoza ne peut rien faire, justement à cause de la béance déjà signalée :

[Spinoza] constructs the political word from the distance of contemplation, affirming the powers which form it, « loving » them after the manner of « amor fati », but expelling them from the sphere of his own life... The gulf between the few wise and the multitude is given, and the political theory in unconcerned with the wise and concerned only with the multitude. The abyss, created by interest in theory, between the wise and the multitude, makes the wise essentially spectator of the life of the multitude. For the wise, the multitude becomes an object of theory<sup>613</sup>

La position de Deleuze est absolument opposée à celle de Strauss. Il nous faut la philosophie de Spinoza pour résoudre le problème politique, le problème de l'existence. Nous avons un problème d'existence : nous sommes dans la boue, nous avons mal, nous sommes misérables. Le point de vue philosophique consiste à transformer les conditions misérables de

---

<sup>610</sup> DRF, p. 177. Il s'agit de la préface rédigée par Deleuze pour *L'Anomalie sauvage* d'Antonio Negri, Paris, PUF, 1982.

<sup>611</sup> Nous ne considérons pas que ce que propose Strauss, c'est-à-dire la religion comme terme intermédiaire, soit une solution. La médiation aussi détruit l'immanence.

<sup>612</sup> Beckett, *op.cit.* p. 7.

<sup>613</sup> Strauss, *op.cit.* p. 229.

l'existence à partir de la compréhension des conditions de possibilité de notre existence. Une connaissance par la cause. Par l'essence. Voilà que nous avons essayé de montrer que pour Deleuze les conditions de connaissance posées par Leibniz ne font que légitimer le fonctionnement des rapports capitalistes (et là, oui, c'est l'*amor fati*). Mais ce sont justement ces rapports capitalistes qui sont la clé de notre souffrance. Et nous avons cru que chez Spinoza, dans la lecture deleuzienne de Spinoza, nous pouvions bien trouver certaines clés. Spinoza contre Leibniz. Mais cette opposition se pose en termes de rapport entre essence et existence. Chez Leibniz il y a une exigence d'existence dans les essences qui n'apparaît pas chez Spinoza. Pour Deleuze, c'est là que réside l'«opposition radicale entre Spinoza et Leibniz». Mais, tant que nous ne comprenons pas comment agit ce rapport dans la philosophie de Spinoza, nous ne serons pas plus avancés. Il ne suffit pas en effet de le poser. Nous croyons que cette compréhension nous permettra de penser à la révolution des conditions d'existence. Pour comprendre en quoi nous pouvons trouver chez Spinoza la clé d'un *matérialisme révolutionnaire*<sup>614</sup>.

### Spinoza baroque ?

Nous croyons que la question que nous venons de nous poser, c'est-à-dire, le rapport entre essence et existence des modes chez Spinoza, peut s'éclairer à partir d'une confrontation avec l'interprétation qu'en fait Antonio Negri dans *L'Anomalie sauvage* (1981). Même si Deleuze en rédige la préface, les deux auteurs n'ont pas le même critère à l'heure d'aborder cette question si délicate de l'ontologie de Spinoza.

Il est curieux que Negri choisisse la question « Spinoza baroque ? » comme sous-titre de la section dans laquelle il aborde la question qui nous occupe. Mais ce choix terminologique ne doit pas nous égarer. Il ne s'agit pas là du baroque tel que nous l'avons traité selon la définition de Deleuze « faisant des plis qui vont à l'infini ». Negri n'explicite pas sa propre définition, alors il faut l'inférer à partir de l'usage qu'il fait du terme, en l'appliquant à Spinoza. Voyons donc en quoi Spinoza pourrait être un *baroque* : cela dépend de la manière dont nous interprétons le rapport entre l'essence et les modes finis. Il serait baroque s'il tombait dans un de ces extrêmes : établir une *continuité* excessive entre l'essence et les

---

<sup>614</sup> DRE, p 177.

modes, ou les séparer par le biais d'une césure excessive. Baroque par continuité ou baroque par césure, voilà les deux accusations que Negri porte à Spinoza (heureusement nous verrons que finalement il l'acquitte).

Dans un premier temps, Negri signale l'« utopie spinoziste » telle qui serait présente dans le *Court traité* et au début de *l'Ethique*. Cette utopie correspond à l'optimisme que Spinoza aurait éprouvé vis-à-vis de la situation politique aux Pays-Bas et à sa confiance dans les possibilités qui s'ouvraient à travers d'un gouvernement libéral et bourgeois tel que celui des frères De Witt dans les années 1650. C'est justement l'idéologie bourgeoise et la « mystification efficace pour l'organisation sociale pour la production qu'est l'idée du marché »<sup>615</sup> qui seraient derrière cette première étape de la pensée de Spinoza : la possibilité de continuité absolue, de production immédiate des modes par la substance :

La contraposición de la sustancia y el modo se da, en efecto, tan absolutamente y con tal tensión, que en cada pasaje del texto es posible volcar el horizonte de la sustancia sobre la superficie de la modalidad, y viceversa<sup>616</sup>

Si les modes ne sont que l'expression nécessaire des essences, nous sommes alors dans un monde qui doit être expression de Dieu. Les différences avec Leibniz s'aplatissent, et nous sommes dans le meilleur des mondes possibles. Or justement, le monde dans lequel vivait Spinoza, le monde du début du XVII<sup>e</sup> siècle et qui au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, aux Pays-Bas, pouvait être certes regardé avec un certain optimisme, était précisément celui du capitalisme naissant :

Hay quien ha visto en el bloqueo de la utopía spinozista una prefiguración de la fase histórica en la que el capitalismo holandés se prepara para entrar a través de la recesión del último cuarto de siglo : la fase del mercado financiero –y el ser capitalista y monetario hace así girar en torno a sí, iluminándoles con su mediocre luz, los modos de la producción y del trabajo, como planetas<sup>617</sup>.

Deleuze souligne dans sa préface à *L'Anomalie sauvage* que l'atmosphère d'utopie qui se dégage du point de vue ontologique d'une production immédiate peut promouvoir « un marché comme spontanéité des forces productives ou un capitalisme comme forme immédiate

---

<sup>615</sup> Negri, A. *La anomalía salvaje*, trad. G de Pablo, Barcelona, Anthropos, p. 129.

<sup>616</sup> Negri, *op.cit.* 1993, p. 138.

<sup>617</sup> Negri, *op.cit.* p. 142.

de la socialisation des forces »<sup>618</sup>. L'utopie est certes très belle, mais elle implique l'acceptation des conditions effectives du monde comme expression de Dieu. Ce qui n'apparaît pas comme problématique pour Spinoza, selon Negri, jusqu'à ce que la crise éclate dans la *réalité effective* de la Hollande vers 1663<sup>619</sup>. Dans un monde en crise, il est plus difficile soutenir une thèse de continuité entre Dieu et le monde. Seul le cynisme cynique peut continuer à affirmer que ce monde est l'expression immédiate de la nature divine. Pour Spinoza, qui n'est pas cynique, la *césure* se transforme en abîme. Dieu paraît avoir abandonné le monde. La crise hollandaise devient pour Spinoza un questionnement de la continuité ontologique qui sera reflété dans la lettre XII que Spinoza adresse à Ludwig Meyer le 20 avril 1663. C'est dans cette lettre que, selon Negri, la tension entre substance et mode devient contraposition<sup>620</sup>.

Conceder al entendimiento una mayor dignidad ontológica que a la imaginación es operar una nueva clasificación en el ser, plantear la preeminencia del infinito sobre lo indefinido, romper la continuidad del flujo unívoco del ser... Esta manera en que el entendimiento duplica el mundo determina una imagen de una exaltación de la sustancia y de una depreciación del mundo<sup>621</sup>.

L'existence de Modes et celle de la Substance conçue comme « entièrement différente » risque de se constituer en une césure impossible à combler. Et c'est ce plaisir expérimenté dans cette césure entre essence et existence modale, qui ferait de Spinoza un *baroque*. Negri pose donc la lettre XII comme un possible « document baroque » précisément à cause de cette tension, de cette exagération des termes qui rend la crise impossible à appréhender. Si la césure entre essence et existence était absolue, alors Spinoza serait baroque. Mais l'immanence serait ainsi perdue : il faudrait faire appel à une instance transcendante pour la combler (... et c'est justement ce que fait Strauss, lorsqu'il fait appel à la religion et à l'amour à Dieu<sup>622</sup>). Justement pour ne pas en finir avec l'immanence, Negri répond de façon négative à la question qui fait le titre de la section : « Spinoza, baroque ? No »<sup>623</sup>.

---

<sup>618</sup> DRF, p. 176.

<sup>619</sup> « A partir des années 1660, le parti d'Orange – conduit par le jeune Guillaume III, futur roi d'Angleterre – mène une agitation de plus en plus forte contre le pouvoir des Régents. Elle aboutira en 1672, au moment de l'invasion française, à l'émeute populaire : Jan de Witt et son frère sont dépecés par la foule, le stathoudérat est restauré avec des pouvoirs étendus », Balibar, *Spinoza et la politique*, *op.cit.* p. 27.

<sup>620</sup> Negri, *op.cit.* p. 138.

<sup>621</sup> Negri, *op.cit.* p. 141.

<sup>622</sup> Cf. Strauss, *op.cit.* pp. 246-250.

<sup>623</sup> *Op.cit.* p. 142.

Il peut apparaître que cette objection adressée par Strauss à Spinoza au sujet de la césure (l'indifférence face à la souffrance de la multitude), Negri la rapporte à la continuité. Mais il n'en est pas ainsi. La réponse négative de Negri s'applique aussi bien à l'expression immédiate leibnizienne qu'à la césure de la crise. L'utopie du marché (continuité) et la crise du marché (césure) sont les deux pôles de la représentation capitaliste. Tant que tout marchait bien dans le monde, Spinoza pouvait croire sans problème que le monde était l'expression de Dieu. Mais lorsque cela ne marche plus, on ne peut plus accepter une telle pensée théologique. La crise des guerres mondiales du XX<sup>e</sup> siècle a mis la césure en évidence pour Strauss : face à cette crise, il a choisi le chemin transcendant, la raison théologique : il faut le recours à la religion pour remplir l'abîme qui s'ouvre dans le monde. Voilà donc la raison de sa lecture de Spinoza.

Le chemin de Negri et de Deleuze, dans leur lecture de Spinoza est tout autre, peut-être plus tortueux du point de vue théorique. Ils essaient de montrer que Spinoza est parvenu à traverser la crise qui avait éclaté avec la chute des frères De Witt sans tomber dans aucun des extrêmes résolutifs (ni dans une continuité qui nous obligerait en tant que sage à contempler les horreurs du monde politique à la façon de l'*amor fati*, ni dans une continuité qui nous contraindrait à attendre le miracle de la conversion de nos cœurs à l'amour des autres à travers de l'amour de Dieu). Le fait que chez Spinoza, la crise soit devenue « évolution » est selon Deleuze une des deux thèses principales du livre de Negri. Pour le « second Spinoza », « la pensée s'ouvre sur le monde et se pose comme imagination matérielle »<sup>624</sup>. Et ceci, sans qu'il y ait un « retrait de l'Être » : c'est dans l'horizon de l'être qu'aura lieu le *matérialisme révolutionnaire* qu'ouvre cette « nouvelle pensée ». Précisément parce que la puissance absolue de la Substance nous offre la possibilité de sortir des conditions déterminées par le rapport capitaliste pour aller vers d'autres rapports, de sortir de notre intériorité et de notre misère pour nous diriger vers un monde plus adéquat au rapport que nous sommes.

### **Matérialisme révolutionnaire**

Il faut donc comprendre ce qu'est ce « matérialisme révolutionnaire » qui implique un développement du système spinoziste *vers l'extérieur* à partir de la tension entre essence et

---

<sup>624</sup> DRF, p. 177.

existence modale. Pour Negri, le dualisme de la substance et du mode, et le « paradoxe du monde » déterminé par ce dualisme, ne doivent pas être exclus<sup>625</sup>. Bien au contraire, c'est ce paradoxe qui montre l'échec de la « voie descendante » de la Substance vers le mode, l'échec d'une vision de la réalité comme « successive dégradation de l'être », et de l'imagination conçue comme connaissance nécessairement inadéquate<sup>626</sup>. C'est cette échéance qui nous force à relire Spinoza, et à trouver le « second Spinoza ».

C'est vers la fin de la deuxième partie de l'*Ethique* que Negri trouve le second Spinoza. Il est dans le deuxième corollaire de la proposition XLIV : « Il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous la forme de l'éternité », et aussi la proposition XLV : « Toute idée d'un corps ou d'une chose particulière quelconque existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu ». Et, si la question n'est pas assez claire, nous dit Negri, il suffit de regarder le scholie :

Je n'entends pas ici par existence la durée, c'est-à-dire l'existence conçue d'une manière abstraite, comme une forme de la quantité. Je parle de la nature même de l'existence qu'on attribue aux choses particulières, à cause qu'elles découlent en nombre infini et avec une infinité de modifications de la nécessité éternelle de la nature de Dieu (voir la Propos. 16, partie 1). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses particulières, en tant qu'elles sont en Dieu. Car, quoique chacune d'elles soit déterminée par une autre d'exister d'une certaine manière, la force par laquelle elle persévère dans l'être suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu<sup>627</sup>.

Je suis d'avis que la question est moins claire que le croit Negri. Et elle renferme la clé du matérialisme révolutionnaire. « Le caractère absolu du divin est attribué au monde, révélé par moyen du monde, en sa pluralité singulière. Et que la solution au problème soit celle-ci, suffit à démontrer ce qui découle de l'argumentation de Spinoza : la singularité est libre »<sup>628</sup>. La singularité est libre : c'est en ce sens que l'on enveloppe l'essence éternelle et infinie de Dieu. Le monde est divin, *en sa pluralité singulière*. Et la divinité du monde s'exprime par le fait que chaque mode existant *développe* l'essence de Dieu à partir de la *force* par laquelle ce mode persévère dans l'être. La clé, je crois, est que cette *force de persévérer* découle de

---

<sup>625</sup> C'est la raison pour laquelle Negri critique Gueroult, qui pour sauver la structure systématique de la partie II de l'*Ethique* exclut toute contradiction. Cf. Negri, *op.cit.* p. 150, note.

<sup>626</sup> Cf. Negri, *op.cit.* pp. 149, 153.

<sup>627</sup> Spinoza, *Ethique*, trad. Emile Saisset, part II, proposition XLV, scholie. Cité par Negri, *op.cit.* p. 152.

<sup>628</sup> Negri, *op.cit.* p. 152.

l'éternelle nécessité de la nature de Dieu. Si notre force découle de la nécessité de la nature de Dieu, elle ne dépende donc pas du rapport capitaliste. Voilà ce qui pour Negri fait écrouler le mythe capitaliste<sup>629</sup>. C'est dans la nature de Dieu que réside la possibilité d'affirmer notre singularité, même contre la puissance de la machine de guerre capitaliste.

Mais Negri va trop vite, je crois. Et il va trop vite sur une question de grande importance. Je pense qu'il faut retourner à *Spinoza et le problème de l'expression*, où ces problèmes sont déjà présents, et parcourir cet ouvrage très lentement, sans aucune précipitation<sup>630</sup>. Le problème est le même : le rapport essence divine - existence modale. Et la solution est aussi la même : ne pas prendre la voie *descendante* qui verrait dans l'existence modale une « dégradation » de la Substance, mais chercher dans le réel-sensible (le mode, le singulier, l'existant) la Substance qui en est la force et la puissance. Le premier Spinoza est encore aux prises avec la représentation : la consistance du monde découle de la Substance comme unité éminente, comme *principe d'identité*. Le second Spinoza brise le monde de la représentation, en déplaçant l'ontologie vers le singulier dans sa pluralité, c'est-à-dire, la *différence*.

### Passage à l'existence

Le sage spinoziste est celui qui réussit à se placer dans la perspective divine, la perspective des essences telles qu'elles sont en Dieu, et qui réussit à contempler à partir de cette perspective l'existence des modes. Le sage comprend que « toutes les essences conviennent avec toutes les autres »<sup>631</sup>. En tant qu'intensives, les essences peuvent exister *en acte* toutes. Du point de vue de la *connaissance*, de la philosophie théorique, spéculative, il s'agit là d'une vérité qui ne pose aucune objection. Du point de vue de la Substance, le triomphe du capitalisme ne pose aucune objection. Il n'y a pas de lutte ni d'antagonisme. Il

---

<sup>629</sup> Cf. Negri, *op.cit.* p. 154.

<sup>630</sup> Negri signale que Deleuze ne met pas l'accent sur l'interruption interne du système spinoziste (cf. Negri, *op.cit.* p. 153, note.). Il est vrai, en effet, que Deleuze nie explicitement le « paradoxe du monde » : « Ce schéma paraît en mesure de dissiper certaines contradictions qu'on a cru voir dans la physique de Spinoza, ou plutôt qu'on a cru voir dans l'*Ethique*, entre la physique des corps et la théorie des essences... 'Nous cherchions une essence particulière, nous ne trouvons qu'une chaîne infinie de causes dont nul terme ne paraît avoir de réalité essentielle propre... Que devient alors l'éternité des essences, affirmée sans restriction à tant de reprises ?' [remarquait A. Rivaud, *Chronicon Spinozanum*, IV, pp. 32-34] » (SPE, pp. 188-189). Cependant, même s'il est vrai qu'il ne trouve pas la contradiction *chez Spinoza*, Deleuze reste convaincu qu'il s'agit là d'un problème à résoudre, qu'il soulignera cette interruption dans la préface à *L'anomalie sauvage* comme un des points les plus remarquables du livre.

<sup>631</sup> SPE, p. 177. « Il y a un ordre des essences, déterminé par les degrés de puissance. Cet ordre est un ordre de convenance totale : chaque essence convient avec toutes les autres », SPE, p. 216.

n'y a pas de place pour des révolutions. Pas de place non plus pour des réformes. Ni pour la conservation. Pas de place donc pour la politique. L'accusation d'indifférence à la souffrance de la multitude portée par Strauss vis-à-vis du sage spinoziste est peut-être juste. Le sage a une connaissance des essences, et cependant les essences n'expliquent pas notre monde, elles ne sont même pas la cause de l'existence des modes :

L'existence du mode a donc pour cause un autre mode, lui-même existant. Mais cette régression à l'infini ne nous dit nullement en quoi consiste l'existence. Toutefois, s'il est vrai qu'un mode existant « a besoin » d'un grand nombre d'autres modes existants, nous pouvons déjà pressentir qu'il est lui-même composé d'un grand nombre de parties, parties qui lui viennent d'ailleurs, qui commencent à lui appartenir dès qu'il existe en vertu d'une cause extérieure, qui se renouvellent dans le jeu des causes, tant qu'il existe, et qui cessent de lui appartenir dès qu'il meurt. Alors, nous pouvons dire en quoi consiste l'existence du mode : *exister, c'est avoir actuellement un très grand nombre de parties*<sup>632</sup>.

L'existence consiste à avoir un très grand nombre de parties extensives. En avoir n'ajoute rien à la perfection de l'essence de ce mode. Le passage à l'existence, la durée de telle existence, que le seuil du degré de puissance soit le minimum ou le maximum, rien de tout cela n'a d'importance du point de vue de la Substance, du point de vue du sage spinoziste dans la caractérisation de Strauss. L'existence d'un mode ne se fonde pas dans la nécessité de Dieu, mais dans la contingence des chocs des parties extensives et dans le hasard des rencontres. Indifférence causale, donc, de la Substance par rapport à l'existence des modes.

Du point de vue des existants finis, encore une fois, la chose change. Il est vrai que notre existence est le fruit des rencontres, des chocs, des « grands hasards et des étonnantes rencontres » qui composent l'histoire de l'humanité. Mais, une fois effectué le passage à l'existence, une fois qu'on a *actuellement un très grand nombre de parties*, la « lutte pour l'existence » que signale le titre de cette thèse consiste à ne pas y renoncer : « Vous, en tant que vous existez, vous avez des parties extensives qui vous composent. Il n'est pas question d'y renoncer »<sup>633</sup>. Cette lutte est le fameux *conatus*, l'effort de persévérer dans l'existence. C'est sur ce point aussi que Deleuze signale les divergences entre Leibniz et Spinoza : « Suivant Leibniz, *conatus* est... la tendance d'une essence à l'existence. Il ne peut en être ainsi chez Spinoza... Le *conatus* chez Spinoza n'est donc que l'effort de persévérer dans l'existence,

---

<sup>632</sup> SPE, p. 183.

<sup>633</sup> CS, p. 144.

une fois celle-ci donnée »<sup>634</sup>. Une fois l'existence donnée, l'existant lutte pour conserver ses parties extensives. La force pour mener cette lutte, nous le verrons, proviendra de l'essence, et non l'existence elle-même. Et voilà l'aporie : le sage, lui aussi, est un mode existant fini. Il doit lui aussi lutter pour l'existence. Même si, en tant que sage, il se caractérise par la possession d'idées adéquates, son point de départ, pour lui aussi, est l'inadéquat. L'étonnement empiriste s'applique aussi à eux : « Que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne »<sup>635</sup>.

Avoir un très grand nombre de parties extensives. Voici une première approximation à la question de ce qu'est l'existence. Nous n'avons cependant avancé que d'un tout petit pas. Nous avons des parties extensives. Bon. Mais, qu'est-ce que cela veut dire, « avoir des parties extensives ? » N'était-ce pas là une de nos « objections » à l'ontologie de Leibniz, la propriété comme constituant le rapport entre les monades et les corps ?

Mais la réponse que donne Deleuze à ce problème chez Spinoza se pose en des termes absolument différents. Il est vrai certes que nous avons des parties extensives : mais elles ne sont pas la « propriété privée » de notre essence. Il s'agirait alors là d'une interprétation leibnizienne de l'essence du mode, comme si c'était l'« âme » qui posséderait le « corps » qu'elle « doit avoir » (voir *supra*). Mais « on évitera de donner des essences particulières spinozistes une interprétation leibnizienne »<sup>636</sup>. Les essences de mode, bien qu'existantes de façon intensive, ne sont pas des âmes : « L'âme, et aussi le corps, ont une essence intensive d'une tout autre nature que leurs parties extensives »<sup>637</sup>. L'âme (*mens*) chez Spinoza est l'idée d'un corps existant et elle a aussi des parties extensives qui lui appartiennent<sup>638</sup>. On existe

---

<sup>634</sup> SPE, p. 209, c'est moi qui souligne.

<sup>635</sup> SPE, p. 134.

<sup>636</sup> SPE, p. 181.

<sup>637</sup> SPE, p. 184.

<sup>638</sup> Pour éviter ces malentendus « le mot *âme* n'est pas employé dans l'*Ethique*, sauf en de rares occasions polémiques. Spinoza y substitue le mot *mens – spirit* » (SPP, p. 92). Mais les malentendus sont là, puisque la traduction française du terme « *mens* » est souvent « *âme* » (sauf la traduction de Bernard Pautrat, aux éditions du Seuil, qui traduit « *mens* » par « *esprit* »). Deleuze fait face à ces malentendus pour emphatiser la particularité de la pensée de Spinoza. Il dira, dans son cours sur Spinoza : « La théorie de ce qu'est un corps, ou bien une âme, ça revient au même » (CS, p. 175-176). Voilà la clé du matérialisme de Spinoza : quand il parle des âmes, des esprits, il parle aussi d'un ensemble de parties *extensives* dans un rapport déterminé (qu'il ne faut pas confondre avec l'attribut *mens*, même si elles sont son expression). C'est un point très important pour Deleuze, qu'il souligne dans son cours en ajoutant toujours, chaque fois qu'il parle du corps, « ou l'âme ». Tout différent est le cas de Leibniz, où les plis de l'âme et les replis de la matière ont une différence ontologique radicale.

par les parties qui nous composent : voilà tout le sens du verbe « appartenir » pour le spinozisme : cela est vrai pour le corps et pour l'âme (parallélisme). Il n'y a ici aucune intériorité. Notre existence s'épuise dans ces parties extensives qui nous composent et dans le rapport particulier (*notre rapport*) dans lequel elles entrent. « On est ce qu'on a »<sup>639</sup> : la phrase de *Différence et répétition* prend, dans un contexte spinoziste, un nouveau sens.

Etant donné qu'on ne peut pas dire que les parties extensives elles-mêmes existent, puisque « exister c'est avoir actuellement une infinité de parties extensives »<sup>640</sup>, la correspondance entre essence et existence ne peut jamais être « terme à terme ». Il n'y a pas d'essence pour *chaque partie extensive*, seulement pour les ensembles qu'elles composent. Les « essences singulières » sont le **premier élément** de la *première triade* « théorie de l'existence chez Spinoza »<sup>641</sup>. Cette essence singulière est un degré de puissance ou d'intensité dans un attribut de la substance divine. Mais, nous l'avons déjà vu, cette essence ne peut pas être la *cause* de l'existence du mode « lui-même », et ceci en vertu du vieux principe selon lequel « l'existence d'un être fini ne découle pas de son essence »<sup>642</sup>. On voit encore une fois ici la différence avec l'ontologie de Leibniz : chez Leibniz, les essences impliquent une « exigence d'existence » ; les âmes existantes, de leur côté, impliquent encore une fois une *exigence* d'avoir un corps. Chez Spinoza, la question ne se limite pas à « couper » avec l'exigence. L'opération qu'il fait est double : d'un côté, oui, « couper » l'exigence d'existence des essences ; mais la deuxième opération n'est pas une coupure mais une mise sur le même plan ontologique des âmes et des corps. Ames et corps sont sur le même niveau ontologique, sont des modes existants et forment le **deuxième élément** de la théorie de l'existence : *l'existence particulière*, toujours composée d'une infinité de parties extensives.

« Comment peuvent-elles [les parties extensives] correspondre à son essence, ou lui appartenir ? », se demande Deleuze<sup>643</sup>. Il s'agit d'une question double, qui vise à deux aspects du problème de l'existence qui restent encore inexpliqués. Les deux trouveront leur explication, je crois, dans le troisième élément de la théorie de l'existence. D'abord, comment

---

<sup>639</sup> DR, p. 107.

<sup>640</sup> SPE, p. 190.

<sup>641</sup> Cf. SPE, p. 191. La première triade se développe dans le chapitre XIII (notamment, pp. 191-196). La deuxième occupe le chapitre XIV.

<sup>642</sup> SPE, p. 191.

<sup>643</sup> SPE, p. 190.

les parties extensives peuvent-elles *appartenir* à un mode ? Ou, ce qui revient au même, comment une infinité de parties extensives peuvent-elles *composer* une existence particulière ? C'est le problème du deuxième élément. A cette question, vient répondre le **troisième élément** de la théorie de l'existence : *la forme individuelle*, c'est-à-dire, le rapport caractéristique, le rapport de mouvement et de repos dans lequel les parties extensives entrent pour donner lieu à l'existence du mode fini.

Les parties extensives se déterminent les unes les autres du dehors à l'infini ; elles n'ont pas d'autre détermination qu'extrinsèque. Un mode passe à l'existence, non pas en vertu de son essence, mais en vertu de lois purement mécaniques qui déterminent une infinité de parties extensives quelconques à entrer sous tel rapport précis, dans lequel son essence s'exprime<sup>644</sup>.

Tant que le *même rapport* subsiste dans l'ensemble infini de parties extensives, le mode continue d'exister. Les parties composantes peuvent bien se renouveler. Ce qui constitue l'existence est un *certain rapport* entre ces parties. On voit donc que le troisième élément, la forme individuelle ou *rapport caractéristique*, vient résoudre le problème du deuxième élément, à savoir comment les parties extensives composent une existence particulière. Répétons-le : elles la composent sous un certain rapport caractéristique. Le fait que ce qui détermine les parties entrant sous ce rapport soit une causalité extrinsèque, vient donner une solution au problème qui, du point de vue de Spinoza et Deleuze, découle de l'« exigence de l'existence ».

L'importance du troisième élément (et de son équivalent, comme nous le verrons tout de suite, *ce que peut un corps*) est encore plus grande du point de vue du principe d'individuation qu'il implique : il permet en effet de faire la théorie de l'homme et de l'*humain*, et pourtant aussi du *politique* (« nature humaine » et « sociabilité » n'ont jamais été des questions philosophiques séparées), sans besoin d'un modèle représentatif. La question de l'homme ne se pose plus en termes de « genre » et d'« espèce », et ne fait donc plus appel à la représentation organique, mais plutôt en termes de « rapport » ou de « puissance » : Spinoza nous présente « une nouvelle conception de l'individu corporel, de l'espèce et du genre »<sup>645</sup>.

Mais cette solution nous amène vers un nouveau problème. Il s'agit du problème que souligne Negri : n'y a-t-il pas maintenant une coupure, une césure entre les modes et la

---

<sup>644</sup> SPE, p. 191.

<sup>645</sup> SPE, p. 236.

Substance ? La fin de la représentation ne livre-t-elle pas les existants au hasard et à l'absence de sens, c'est-à-dire au nihilisme ? C'est le deuxième aspect encore inexpliqué que vient résoudre le troisième élément de la théorie de l'existence. Le rapport caractéristique *correspond* éternellement à une essence du mode. C'est le deuxième aspect de la double question de Deleuze : « comment les parties extensives peuvent-elles *correspondre* à leur essence ? ». Nous avons déjà vu que cette correspondance ne se fait pas *terme à terme*. Et cela, nous pouvons le voir à présent, parce que les essences ne sont pas des essences de *parties* extensives, mais des essences de *rappports*. C'est sous ce rapport que les parties extensives peuvent *correspondre* à une essence. Et ceci parce que chaque essence de mode *s'exprime* dans un rapport caractéristique. Alors, lorsque les parties *entrent* dans un certain rapport en vertu de lois purement mécaniques, elles correspondent à telle ou telle essence, celle qui *s'exprime* dans ce même rapport. Si ce mode cesse d'exister, c'est-à-dire si les parties sont déterminées par des causes extrinsèques à entrer sous un autre rapport, alors ce nouveau rapport exprimera aussi *une autre essence*.

Pendant que les essences sont éternelles, les modes existants passent à l'existence, naissent, mais peuvent aussi être détruits. C'est en ce sens qu'on dit que ces modes *durent*. Il n'y a pas de distinction réelle entre essence et existence. L'existence de la chose particulière est la chose même, mais « non plus seulement en tant qu'elle est comprise en Dieu, mais en tant qu'elle dure, en tant qu'elle est en relation avec un certain temps et un certain lieu »<sup>646</sup>. Un temps et un lieu : le siècle. C'est donc *dans le siècle* que la lutte pour l'existence pourra avoir lieu.

### **L'ordre des rapports : la loi de composition**

« Nous ne devons surtout pas confondre les essences et les rapports, ni la loi de production des essences et la loi de composition des rapports »<sup>647</sup>. Nous ne devons *surtout pas* confondre. Ne pas confondre. Surtout ne pas confondre, parce que si l'on confond les essences et les rapports, les essences et les modes, tout conviendrait avec tout, et la possibilité de la politique, nous l'avons déjà dit, serait perdue. Et Deleuze ajoute : ne pas confondre les essences et les rapports implique ne pas confondre la « loi de *production* des essences et la loi

---

<sup>646</sup> SPE, p. 195.

<sup>647</sup> SPE, p. 193.

de *composition* des rapports ». Il s'agit de *deux ordres différents*. Il faut marquer, nous dit Deleuze, « l'irréductibilité d'un ordre des rapports à l'ordre des essences elles-mêmes »<sup>648</sup>. Et ceci pour des raisons que nous n'avons déjà que trop soulignées : l'ordre des essences se définit par *une convenance totale*. Dans l'ordre des rapports, en revanche, tout se combine à l'infini, mais *pas n'importe comment* : « Les rapports ne se composent pas n'importe comment, n'importe quel rapport ne se compose pas avec n'importe quel autre »<sup>649</sup>. Voilà pourquoi existe la *lutte* pour l'existence. Nous devons lutter pour l'existence parce que tout ne se combine pas avec tout de n'importe quelle manière. Et pour cette même raison, cette lutte n'est pas une lutte aveugle et insensée : il existe des *lois*, un *nomos* de l'existence. Il y a des lois de composition des rapports, qui vont affecter le résultat de la rencontre des parties extensives, qui vont déterminer les résultats que peuvent avoir de telles rencontres. Ce n'est pas là du *pur hasard*.

“L'ordre des rapports est fort différent [à l'ordre des essences]: c'est l'ordre de composition suivant des lois... Cet ordre des rencontres détermine donc effectivement le moment où un mode passe à l'existence (quand les conditions fixées par la loi sont remplies), la durée pendant laquelle il existe, le moment où il meurt ou se détruit”<sup>650</sup>

On voit donc des *lois*. Suivant ces lois, il y a des rapports que se composent, dont la rencontre permet de former un corps « encore davantage composé » : il y a donc naissance, passage à l'existence d'un nouveau rapport qui n'existait pas avant (bien que l'essence exprimée par ce rapport existe déjà de toute éternité). Mais il y a aussi des rencontres qui impliquent la mort d'un des rapports : c'est le cas du rapport « homme » et du rapport « arsenic » par exemple. Reprenons l'exemple déjà cité dans le chapitre VI :

Supposons deux corps composés ; chacun possède, sous un certain rapport, une infinité de corps simples ou de parties. Quand ils se rencontrent, il peut arriver que les deux rapports soient directement composables. Alors les parties de l'un s'ajustent aux parties de l'autre, sous un troisième rapport composé des deux précédents. Il y a ici formation d'un corps encore plus composé que ceux dont nous étions partis... Ce processus est celui de toute naissance ou de toute formation, c'est-à-dire de tout passage à l'existence : des parties se rencontrent sous deux rapports différents ; chacun de ces rapports correspond déjà à une essence de mode ; les deux rapports se composent de telle manière que les parties

---

<sup>648</sup> SPE, p. 193.

<sup>649</sup> SPE, p. 215.

<sup>650</sup> SPE, p. 217.

qui se rencontrent entrent sous un troisième rapport, qui correspond à une autre essence de mode ; le mode correspondant passe alors à l'existence. Mais il peut arriver que les deux rapports ne soient pas directement composables. Les corps qui se rencontrent ou bien sont indifférents l'un à l'autre ; ou bien l'un, sous son rapport, décompose le rapport de l'autre, donc détruit l'autre corps. Il en est ainsi d'un toxique ou d'un poison, qui détruit l'homme en décomposant le sang. Il en est ainsi de l'alimentation, mais en sens inverse : l'homme force les parties du corps dont il se nourrit à entrer sous un nouveau rapport qui convient avec le sien, mais qui suppose la destruction du rapport sous lequel ce corps existait précédemment<sup>651</sup>

Il y a donc un rapport « homme », un rapport *humain*, qui convient avec *certain*s rapports déterminés avec lesquels il compose, et d'autres qui le décomposent. Et tout ceci suit des lois, ne se fait pas par pur hasard<sup>652</sup>. Cela reste cependant en même temps « fortuit » (sans que ceci n'implique d'ailleurs aucune contradiction, puisque ce sont les lois de composition qui déterminent quels rapports se composent et quels rapports ne se composent pas, mais celles-ci « ne déterminent elles-mêmes les corps qui se rencontrent et la manière dont ils se rencontrent »<sup>653</sup>). C'est en ce sens que l'histoire est une histoire des contingences et non pas de la nécessité. Mais, l'existence des lois de composition nous permet simultanément de déterminer quand l'histoire humaine nous présente un socius qui est « toxique » pour les hommes qu'il est censé socialiser, comme c'est le cas du capitalisme (qui s'avère « toxique » dans le sens où il affecte les hommes de tristesse, où il engendre des conditions de souffrance par la production de manque, en les dépossédant de leur désir, c'est-à-dire de leur puissance, etc.<sup>654</sup>). Nous reviendrons sur l'importance du rapport « homme » et des lois de composition des rapports dans la conclusion de ce travail.

---

<sup>651</sup> SPE, p. 192-193.

<sup>652</sup> « L'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences mortelles qu'aurait l'ingestion de ces fruit ; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort », Spinoza, lettre XIX à Blyenbergh, in *Traité politique et Lettres*, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 185. Cité in SPP, p. 45.

<sup>653</sup> SPE, p. 217.

<sup>654</sup> « Le manque est un contre-effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social... Nous avons beau dire : on n'est pas des herbes, il y a longtemps qu'on a perdu la synthèse chlorophyllienne, il faut bien qu'on mange... Le désir devient alors cette peur abjecte de manquer. Mais justement, cette phrase, ce ne sont pas les pauvres ou les dépossédés qui la prononcent. Eux, au contraire, ils savent qu'ils sont proches de l'herbe, et que le désir a « besoin » de peu de choses, *non pas ces choses qu'on leur laisse, mais ces choses mêmes dont on ne cesse de les déposséder*, et qui ne constituaient pas un manque au cœur du sujet, mais plutôt, l'objectivité de l'homme, l'être objectif de l'homme pour qui désirer c'est produire, produire en réalité. Le réel n'est pas impossible, dans le réel au contraire, tout devient possible » (AO, pp. 34-35)

## Seconde triade : ce que peut un corps

Deux ordres différents pour les essences et pour les modes existants. Deleuze parle aussi de « deux étages » pour la causalité : d'une part la Substance comme cause des essences, d'autre part les rencontres comme cause des existences particulières<sup>655</sup>. Ne revenons-nous pas ainsi au problème que Negri et Strauss ont su poser ? La césure que le troisième élément de la théorie de l'existence nous paraissait combler, ne revient-elle pas parmi les ordres ou les étages ? Est-ce que l'ontologie de Spinoza, empêche notre monde, notre siècle, d'être livré au hasard ? Empêche-t-elle les corps et les âmes de se définir seulement par « leur rencontres et leur chocs au hasard » ? En quoi le fait que les essences *s'expriment* dans un rapport caractéristique change-t-il quelque chose à l'existence particulière du mode ? Nous voyons bien que le problème n'est pas encore assez éclairé.

C'est pour cette raison que Deleuze introduit une « seconde triade du mode fini » dans sa reconstruction de la théorie spinoziste de l'existence. La question est loin d'être évidente, mais Deleuze annonce explicitement au début du chapitre XIV de *Spinoza et le problème de l'expression* : « Cette seconde triade du mode fini montre bien comment le mode exprime la substance, participe de la substance et, même, la reproduit à sa manière »<sup>656</sup>. Comment le mode exprime-t-il la substance, c'est-à-dire, en quoi le rapport de correspondance entre le mode et la substance, entre les deux étages, entre les deux ordres, est-il décisif pour l'ontologie de Spinoza, et donc pour sa politique ? Nous verrons aussi comment cette seconde triade nous ramène à ce même problème initial qui nous a mené vers Spinoza : comment le mode existant peut-il arriver à former des idées adéquates... si jamais cela est possible. Voilà ce qui est, comme nous le dit Deleuze dans ce chapitre, la « grande question »<sup>657</sup>.

Si la première triade comportait l'essence singulière, l'existence particulière et la forme individuelle ou rapport caractéristique, la seconde comporte : 1) l'essence comme degré de puissance ; 2) un certain pouvoir d'être affecté dans lequel elle s'exprime ; 3) des affections qui remplissent à chaque instant ce pouvoir. Deleuze nous parle d'un système d'équivalences entre les deux triades. Il faut souligner ici l'équivalence entre le troisième élément de la première triade (le rapport caractéristique d'un mode existant) et le deuxième de la seconde.

---

<sup>655</sup> cf. SPE, p. 194.

<sup>656</sup> SPE, p. 198.

<sup>657</sup> « La grande question qui se pose à propos du mode existant fini est donc : arrivera-t-il à des affections actives, et comment ? », SPE, p. 199.

C'est en ce sens que « Spinoza peut considérer comme équivalentes deux questions fondamentales : « *Quelle est la structure (fabrica) d'un corps ?* » et « *Qu'est-ce que peut un corps ?* ». Nous verrons en quoi cette équivalence est fondamentale.

La tâche de résoudre la béance entre essence et existence à travers cette nouvelle triade nous apparaît comme mystérieuse. Surtout si l'on considère que la première chose que fait Deleuze quand il traite cette question est de creuser la faille, en signalant les différences entre le mode existant et la substance divine<sup>658</sup>. Le deuxième élément de la seconde triade du mode fini nous dit qu'une essence comporte « un certain pouvoir d'être affecté dans lequel elle s'exprime ». Ce pouvoir du mode fini d'être affecté est « toujours rempli ». Mais pas toujours de la même manière. Et ceci, parce que il y a deux sortes d'affections : actives et passives. Même si le mot « affection » semble avoir une charge sémantique de passivité, chez Spinoza il y a bien des *affections actives* (...et ceci ne constitue pas un oxymore) : « Si nous supposons des affections qui s'expliquent entièrement par la nature du corps affecté, ces affections sont actives, sont elles-mêmes des actions »<sup>659</sup>. Si, en revanche l'affection ne s'explique pas par la nature du corps affecté, alors elle est dite passive, c'est une « passion ».

Une affection passive que nous éprouvons n'est que l'effet d'un corps sur le nôtre. L'idée de cette affection n'exprime pas la cause, c'est-à-dire la nature ou l'essence du corps extérieur... L'affection de notre corps est seulement une image corporelle, et l'idée d'affection telle qu'elle est dans notre esprit, une idée inadéquate ou une imagination<sup>660</sup>

La perspective empiriste de Spinoza nous indique que, en tant qu'hommes, les idées qui nous sont données en premier lieu ne sont que des idées inadéquates : les idées adéquates n'apparaîtront que comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous les produisons<sup>661</sup>. L'état initial du « rapport humain » est l'inadéquat. Nos idées proviennent alors toutes des « chocs » qui nous arrivent du dehors. Nous les sentons, mais nous ne les comprenons pas. On ne connaît pas leur *cause*, c'est-à-dire « la nature ou l'essence du corps extérieur ». On ne sait rien d'elles, du rapport que les caractérise. Les corps extérieurs composent le dehors, mais il s'agit d'un dehors terrible, un dehors dont on ne peut oser sortir au risque d'être exterminés.

---

<sup>658</sup> cf. SPE, pp. 198-199.

<sup>659</sup> SPE, p. 198.

<sup>660</sup> SPE, p. 199.

<sup>661</sup> cf. SPE, p. 134. Pour la « production de notions communes » comme définition de la production propre aux rapports humains de production, cf. *infra*, « Conclusion ».

On rencontre donc un autre corps. Comment savoir que sous son rapport le nôtre ne sera pas décomposé, donc détruit ? Nous sommes dans l'impuissance face au dehors. Nous sommes uniquement passifs. Nous restons donc enfermés dans notre « intériorité » (concept idéologique du point de vue de Spinoza, puisqu'il n'y a en vérité, aucune intériorité). Nous avons dit que ce que nous étions caractérisés dans cette deuxième triade par un pouvoir d'être affecté (correspondant au rapport qui nous caractérise selon la première triade) : tant que nous sommes dans l'impuissance, ce pouvoir d'être affecté est à son degré *le plus bas*, notre puissance n'est que puissance de pâtir. C'est notre servitude<sup>662</sup>. Ce n'est qu'humain. Que nature humaine. Que faiblesse humaine. Que faiblesse naturelle. Nous y naissons. Cela veut-il dire que nous y restons tel des condamnés ? Cela ne serait le cas que si nous étions incapables d'idées adéquates, incapables d'expérimenter des affections actives, d'*agir*. Mais, heureusement, ce n'est pas le cas.

### Césure comblée

Nous avons déjà dit combien il était mystérieux que la seconde tirade de la théorie de l'existence puisse remplir la béance entre les essences et les existants dont paraît souffrir le système de Spinoza. Du point de vue qui nous intéresse, la distance entre Dieu et les hommes se creuse par rapport aux affections qui comblent le pouvoir de chacun, étant donné le fait que les idées données à l'homme sont toujours inadéquates. Mais ici réside justement le malentendu : le fait que les idées qui *sont données* à l'homme soient toujours inadéquates ne veut pas dire que l'homme ne soit capable *que* d'idées inadéquates. Il est vrai que, tant que celui-ci reste affecté de passions, il reste *séparé de son essence*<sup>663</sup>, et donc la césure entre la substance est à son maximum. Nous sommes livrés au hasard des rencontres. Nous pâtissons. Des choses que nous ne comprenons pas « arrivent comme la destinée, sans cause, sans raison, sans égard, sans prétexte, elles sont là avec la rapidité de l'éclair, trop terribles, trop soudains ». Nous sommes condamnés à la servitude. Nous sommes séparés de ce que *nous pouvons*.

---

<sup>662</sup> « Notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire *le plus bas degré de notre puissance d'agir* : d'où, le titre du livre IV de l'*Ethique*, 'De la servitude de l'homme', SPE, p. 204.

<sup>663</sup> « Tant qu'il est rempli par des affections passives ; il [le pouvoir d'être affecté] est réduit à son minimum ; nous restons alors imparfaits et impuissants, nous sommes en quelque sorte *séparés* de notre essence ou de notre degré de puissance, séparés de ce que nous pouvons », SPE, p. 205.

Spinoza propose la voie empiriste : partir du milieu présent (partir de l'inadéquat, de la misère, de la servitude, de la superstition) pour essayer de comprendre le vrai, de nous comprendre entre nous, de nous libérer de ce qui nous enchaîne. Si nous étions capables d'affections actives, d'idées actives, si nous avons aussi une puissance d'agir et non seulement de pâtir, *nous serions branchés sur notre propre essence*, puisque « dans le mode existant, l'essence ne fait qu'une avec la puissance d'agir »<sup>664</sup>. Et c'est là justement le projet de Spinoza : restaurer la puissance des créatures, leur « être-actif », leur possibilité d'agir. Voilà l'objectif de la théorie du mode fini, selon l'interprétation qu'en fait Deleuze : « L'idée même de mode n'est jamais un moyen de retirer toute puissance propre à la créature : au contraire, selon Spinoza, c'est le seul moyen de montrer comment les choses 'participent' de la puissance de Dieu »<sup>665</sup>. Contre l'entreprise conjointe du cartésianisme et de la science mathématique et mécanicienne de retirer « toute virtualité ou potentialité à la Nature », Spinoza se propose de restaurer ses droits<sup>666</sup>. C'est en ce sens que la nature humaine, loin d'être *faiblesse humaine*, est sa force et sa puissance. C'est en ce sens que Spinoza nous permet de voir dans l'*Homo natura* une possibilité de libération de la servitude humaine c'est-à-dire de la faiblesse humaine, de la passivité. Voilà pourquoi la césure de l'homme par rapport à la Substance et aux essences, loin de signifier sa libération, implique sa servitude. Coupé de Dieu et de sa puissance, l'homme est livré à la servitude des causes extérieures et obscures. Pensé comme « substance », l'homme est condamné ; de son orgueil découle sa damnation. Seulement en tant que mode, ses droits peuvent être restaurés. Un mode « branché » avec son essence, qui est la source du *conatus*, la force de persévérer dans l'existence qui lui vient de Dieu : voilà le sens de l'*Homo natura*, l'homme « chargé des étoiles et des animaux même »<sup>667</sup>. Voilà la véritable utopie deleuzienne dont la clé est son spinozisme : conjonction de la philosophie et du concept avec le milieu présent

Mais, comme nous l'avons déjà vu, pour restaurer le rapport du mode existant avec son essence, il faut que l'homme soit capable de former des idées adéquates, d'avoir d'éprouver des affections actives. Justement parce que le *conatus* n'est pas la tendance d'une essence à l'existence comme chez Leibniz, le problème du passage du moment a) au moment

---

<sup>664</sup> SPE, p. 205.

<sup>665</sup> SPE, p. 207.

<sup>666</sup> cf. SPE, p. 207.

<sup>667</sup> AO, p.10. Deleuze et Guattari font référence à Arthur Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871* : « [Le poète] est chargé de l'humanité, des animaux même ». Cité in ID, p. 175

b) subsiste. Mais, si l'on se souvient du chemin qu'on est en train de parcourir, c'est précisément pour sortir du système de la représentation leibnizienne que nous avons dû aborder ce problème (Cf. la fin du chapitre XII). Il semble alors que nous marchions sur le bon chemin.

CHAPITRE XVI  
LES RAPPORTS HUMAINS

« La raison du plus fort est toujours la meilleure

Nous allons le montrer tout à l'heure »

(LAFONTAINE, « Le Loup et l'agneau », *Les Fables*, I, 10)

Si, du point de vue de la substance, tout compose avec tout, si la convenance est totale, s'il n'y a pas de jugement de Dieu, alors nous sommes chez Spinoza comme chez Nietzsche, *par-delà le Bien et le Mal*. Mais cela ne veut pas dire que nous soyons par-delà du bon et du mauvais, du point de vue des modes existants<sup>668</sup>. Nous avons déjà dit que, si l'on suit les lois de composition, pour un mode existant, il y a certains corps qui composent avec le sien, et d'autres qui ne composent pas. Nous avons dit aussi que, même si les lois de composition ont un caractère *nécessaire*, les rencontres elles-mêmes ont un caractère fortuit. Ces « rencontres fortuites » peuvent être distinguées en deux cas bien différents : ou je rencontre un corps dont le rapport se compose avec le mien, ou bien je rencontre un corps qui ne se compose pas. Dans le premier cas, on dira que le corps que je rencontre m'est « bon », m'est « utile » ; et de cette rencontre découle un sentiment de « joie ». Dans le second cas, on dira que la rencontre est « mauvaise » ou « nuisible » ; et j'éprouverai un sentiment de « tristesse ». Dans les deux cas, cependant, nous restons dans l'inadéquat, la passivité, l'impuissance. En effet, même la joie est une affection passive : j'expérimente le « choc », je ne comprends pas la cause du sentiment éprouvé. Qu'il soit de joie ou de tristesse, je ne connais pas la nature du corps qui la cause, je ne connais pas la loi selon laquelle ce corps se compose, ou ne se compose pas, avec le mien<sup>669</sup>.

On peut donc parler du bon et du mauvais du point de vue de tel ou tel mode. Quand on fait la critique du capitalisme, quand on parle de révolution, quand on fait de la politique en

---

<sup>668</sup> Deleuze reprend cette formule nietzschéenne à plusieurs reprises. Cf. SPE, p. 225 et SPP, p. 34.

<sup>669</sup> cf. SPE, pp. 218-220.

général, on doit toujours se placer de *notre* point de vue : « Etant nous-mêmes hommes, nous jugeons le mal de notre point de vue ; et Spinoza rappelle souvent qu'il parle du bon et du mauvais en considérant la seule utilité de l'homme »<sup>670</sup>. Seront alors considérées comme « bonnes » pour l'homme les rencontres qui se composent avec le rapport *homme*. Pour chaque rencontre, si l'on retrouve un corps qui ne se compose pas avec le nôtre, on essaiera d'imposer à ce corps des *rappports humains*. De son côté, ce corps essaiera de nous imposer son rapport propre. C'est là la « lutte pour l'existence ». C'est l'histoire du chien, de la pâtée, et moi, que Deleuze raconte dans son cours sur Spinoza :

Imaginez la triste situation : je me bats avec un chien pour manger une espèce de pâtée. Bon. Spectacle horrible. Comment le raconter, ce spectacle ? Il s'agit de quoi ? Vous avez trois termes : la nourriture, le chien et moi. Alors je mords le chien pour m'emparer de son aliment ; le chien me donne un coup de patte. Qu'est-ce qui se passe ? C'est quoi, ça ? Vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « viande » ; vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « chien » ; vous avez un ensemble infini de parties extensives sous le rapport « moi ». Et tout ça, ça tourbillonne, et tout ça, ça s'entrechoque. À savoir, moi, je veux conquérir les parties extensives de la viande pour me les assimiler, c'est-à-dire leur imposer mon rapport ; faire qu'elles n'effectuent plus le rapport viande, mais qu'elles viennent effectuer un de mes rapports à moi. Le chien veut pareil. Le chien, je le mords, c'est-à-dire que je veux le chasser. Lui, il me mord, etc. etc. on n'en sort plus, c'est le domaine des oppositions. L'opposition c'est l'effort respectif de chaque existant pour s'approprier des parties extensives<sup>671</sup>.

La lutte est donc une question de modes existants. Etant donné que du point de vue de la substance la convenance est totale, on ne peut pas faire appel à Dieu pour résoudre le conflit. Le capitalisme, par exemple, n'implique aucune perversion ontologique, aucune perversion naturelle<sup>672</sup>. La conception du droit naturel de Spinoza est directement héritée de Hobbes : « Tout ce que peut un corps (sa puissance), est aussi bien son 'droit naturel' »<sup>673</sup>. Le capitalisme, *peut-il* nous asservir ? Oui, en effet, il le peut, nous avons essayé de montrer comment, et à travers quels mécanismes. Alors, c'est bien. C'est son droit. La conception selon laquelle la vie conforme à la nature est la « bonne » société civile est étrangère à

---

<sup>670</sup> SPE, p. 226.

<sup>671</sup> CS, p. 140.

<sup>672</sup> « Toute composition est bonne, du point de vue des rapports qui se composent, c'est-à-dire du seul point de vue positif. Quand un poison décompose mon corps, c'est parce qu'une loi naturelle détermine les parties de mon corps, au contact du poison, à prendre un nouveau rapport qui se compose avec celui du corps toxique. Rien n'est un mal, ici, du point de vue de la Nature », SPE, p. 227.

<sup>673</sup> SPE, p. 236.

Spinoza, et donc à Deleuze<sup>674</sup>. Il arrive que, pour eux, la nature « n'a nul égard à la conservation de l'homme et comprend une infinité d'autres lois qui concernent l'univers entier, dont l'homme n'est qu'une petite partie »<sup>675</sup>.

Cela n'empêche que la philosophie puisse faire la théorie de la Substance. Cela n'empêche qu'on puisse penser le monde des essences, un monde d'une infinité de séries divergentes qui se composent à l'infini, d'univers multiples et enivrants qui s'ouvrent à notre pensée, l'univers de l'absolument infini. C'est dans ce point de vue qui se situent de nombreuses pages de Deleuze c'est le travail de la *Logique du sens* :

Ce non-sens de surface qui parcourt le divergent comme tel, ce point aléatoire qui circule à travers les singularités, qui les émet comme pré-individuelles et impersonnelles, ne laisse pas subsister, ne supporte pas que subsiste Dieu comme individualité originaire, ni le moi comme Personne, ni le monde comme élément du moi et produit de Dieu. La divergence des séries affirmées forme un « chaosmos » et non plus un monde ; le point aléatoire qui les parcourt forme un contre-moi, et non plus un moi ; la disjonction posée comme synthèse troque son principe théologique contre un principe diabolique. Ce centre décentré qui trace entre les séries et pour toutes les disjonctions l'impitoyable ligne droite de l'Aïôn... Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions<sup>676</sup>

Evidemment, on peut faire la théorie de la substance, du virtuel, de l'inconscient, de l'Événement. Mais on ne peut pas y fonder une philosophie pratique. Essayer de le faire est un contresens. Il est vrai que certains textes de Deleuze se prêtent souvent à ce contresens, surtout ceux où cohabitent l'ontologie pure et la philosophie pratique. C'est ce qui arrive dans *Milles Plateaux*, et c'est la raison pour laquelle ce livre étaye les accusations de relativisme tant portées contre Deleuze. Mais ce n'est pas le seul point de vue dans lequel se place Deleuze. Et ce n'est sans doute pas le point de vue dans lequel il se place pour construire sa philosophie pratique. Là, *en tant qu'homme*, il se place dans *notre* point de vue, considérant l'utilité de l'homme. En tant que *moi*, je lutte pour mon existence dans ce *monde*. Bien sûr, ce serait aussi un contresens de croire que ce *moi* est substance. Le moi est « mode », est « ensemble de parties » extensif fruit du hasard des rencontres. Le moi est *corps*. Mais, sans

---

<sup>674</sup> La bonne société conçue comme la vie conforme à la nature correspond à la théorie classique de la loi naturelle, dont l'exemple pour Deleuze est Cicéron. Cf. SPE, pp. 237-238.

<sup>675</sup> SPE, p. 242.

<sup>676</sup> LS, pp. 206-207.

fondement substantiel, sans « droit naturel » fondant notre petite existence, de notre point de vue, nous qui sommes lancés dans l'existence, il faut bien lutter contre les corps qui menacent de détruire notre rapport caractéristique, lutter contre le capitalisme, l'empêcher de nous affecter de tristesse, de menacer notre existence. Voilà tout.

### Administration de la tristesse : l'état civil

Dans un passage de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze se pose une question fondamentale : « Une fois que nous existons, avons-nous des chances de faire naturellement de bonnes rencontres et d'éprouver les affections joyeuses qui s'ensuivent ? »<sup>677</sup>. Sa réponse est négative ; il dit en effet : « En vérité, les chances sont peu nombreuses ». Mais, en vérité, la pauvreté de nos chances n'est pas évidente. En vérité, le caractère fortuit des rencontres, la loterie de l'existence, devrait parfois nous avantager, de temps en temps tout du moins, les dés de Dieu pourraient parfois coïncider avec notre pari, les chocs pourraient se composer parfois, par hasard avec les nôtres. Et, il y a aussi notre *conatus* : même si les rencontres sont mauvaises, nous luttons pour écarter le sentiment de tristesse. Et cependant, nous sommes sans cesse vaincus encore, et encore. La tristesse nous gagne de plus en plus<sup>678</sup>. Comment une chance aussi mauvaise, une existence aussi misérable sont-elles possibles ? Il est vrai que la vie, vécue au hasard des rencontres, est invivable. C'est l'état de nature. Deleuze nous dit : « Dans l'état de nature, j'éprouve seulement des affections passives... Je n'ai aucune chance de rencontrer des corps qui se composent directement avec le mien »<sup>679</sup>. C'est vrai. Mais il y a plus. Nous ne sommes pas dans l'état de nature. Et Deleuze le sait. Et ceci, parce qu'il est marxiste, en plus d'être spinoziste. Et nous l'avons déjà vu : l'homme naturel des robinsonnades du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'existe pas<sup>680</sup>. L'homme suppose toujours une forme de socius. Il suppose *a priori* une situation où le hasard des rencontres soit limité par une organisation sociale. Le hasard des rencontres est la différence pure, le virtuel : il n'existe même pas de rapports humains susceptibles d'être détruits. Les rapports humains pour durer supposent une *forme* qui les maintienne, même dans la servitude.

---

<sup>677</sup> SPE, p. 223.

<sup>678</sup> cf. SPE, p. 221.

<sup>679</sup> SPE, p. 239.

<sup>680</sup> cf. chapitre III, §§ « *Robinsonnades* »

Voilà pourquoi, dans les conditions *réelles* de l'existence humaine, les rencontres ne sont pas si fortuites que cela peut le paraître. Les rencontres sont organisées par les machines sociales, telles que nous les avons connues jusqu'à présent. Et c'est dans *ces conditions* que mes chances de rencontrer des corps qui se composent *directement* avec le mien deviennent nulles. Dans l'organisation qu'assurent les formes du socius, nous ne sommes plus « *slavishly subject to the good or evil fortune which may befall* »<sup>681</sup>. Nous n'avons plus *aucune* chance : la médiation sociale s'en occupe. Mais il est aussi vrai que c'est cette « médiation » qui a aidé l'homme à surgir, qui a permis à l'homme de commencer à exister. Le passage de a) vers b) suppose un passage préalable du hasard des rencontres à leur organisation<sup>682</sup>. Mais cela ne veut pas dire que l'organisation des rencontres, la recherche constante de l'utile, suffisent en elles-mêmes. Chaque forme du socius organise les rencontres, chaque forme de socius recherche l'utile. Le problème est : à qui cette organisation est-elle utile ? À la puissance de quel rapport convient-elle ?

C'est ce que Spinoza appelle « l'état civil », qui rejoint les caractéristiques communes aux différents systèmes de représentation sociale ou formes de socius. L'état de nature étant pré-social<sup>683</sup>, il est évident que l'état civil est déjà en soi forme d'organisation des rencontres.

Dans l'état civil, la composition des hommes ou la formation du tout se fait suivant un ordre extrinsèque, déterminé par des sentiments passifs d'espoir et de crainte... Ce sont seulement des affections, des passions qui déterminent tous les hommes comme membres de la communauté<sup>684</sup>

Dans l'état civil, les machines sociales vivent de la tristesse qu'elles engendrent dans les hommes qu'elles essayent de dominer ; c'est le régime de la passivité, de l'impuissance. Ce sont les machines sociales de la tyrannie et de l'oppression : « Tout ce qui enveloppe tristesse

---

<sup>681</sup> Strauss, *op.cit.* p. 221.

<sup>682</sup> Cette question ne reste pas claire dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Dans un premier temps (pp. 239-240) il semblerait que Deleuze pense à un passage direct entre le hasard des rencontres et une organisation de celles-ci qui serait bonne pour l'homme, sans prendre en considération les formes de socius existantes. Quelques pages plus loin (pp. 244-246), l'Etat et la cité apparaissent, mais comme des « aides » à la Raison dans sa tâche d'organiser les rencontres en faveur de l'homme. Il nous a fallu aller chercher dans *Spinoza, philosophie pratique* (édition augmentée de l'original *Spinoza, textes choisis*, et publiée en 1970) des contenus politiques plus exactes. Cela n'empêche que, bien évidemment, pour ce qui est des thèses les plus générales, nous nous appuyons sur l'intégrité de l'œuvre de Deleuze. Spinoza a connu uniquement le commencement du socius capitaliste, et le travail d'interprétation qu'en fait Deleuze ne peut dépasser certaines limites.

<sup>683</sup> cf. SPE, p. 238.

<sup>684</sup> SPP, pp. 146-147.

sert la tyrannie et l'oppression »<sup>685</sup>. Le capitalisme, le despotisme, sont mauvais pour l'homme<sup>686</sup>. Ce sont des poisons pour lui. Nature humaine ? Heureusement, non. Heureusement, Spinoza nous propose aussi la possibilité d'un *état de Raison*. Voilà pourquoi la question éthique (Comment parviendrons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ?<sup>687</sup>) se trouve recouverte par une double question politique : *Comment détruire la forme du socius qui nous affecte de tristesse ? et Comment créer une nouvelle forme de socius qui nous affecte, elle, de joie ?*<sup>688</sup>

### Politique de l'immanence

On pourrait penser, bien au contraire, que la deuxième question, la deuxième tâche devrait être assez facile, découlant naturellement de la première : une fois détruite la machine capitaliste, les hommes, devraient être naturellement adéquats les uns aux autres, dans leur pur « être-ensemble ». On pourrait penser qu'il serait facile d'établir des rapports humains, que le socius devrait toujours être adéquat, que l'homme devrait convenir avec l'homme. Mais il n'en est rien :

En principe, l'homme devrait parfaitement convenir avec l'homme. Mais, en réalité, les hommes conviennent fort peu en nature les uns avec les autres ; et cela parce qu'ils sont tellement déterminés par leurs passions, par des objets qui les affectent de diverses façons, qu'ils ne se rencontrent pas naturellement sous les rapports qui se composent en droit<sup>689</sup>.

Ils ne se rencontrent pas *naturellement* sous les rapports qui se composent en droit. Le socius fondé dans des *rapports* humains doit donc avoir une composant d'artificialité, inclure

---

<sup>685</sup> SPP, p. 76.

<sup>686</sup> Cette dernière affirmation dépasse ce qui aurait pu être le point de vue de Spinoza, et doit être attribué au seul deleuzianisme. Il est vrai que Spinoza a vécu et écrit dans la période de naissance du capitalisme. Il a trouvé dans les milieux libéraux les conditions de développement de son travail, et donc il a cru trouver dans la « cité » libérale les conditions de développement de la raison. Le développement du capitalisme a détruit de telles illusions. La cité vise ce qui est raisonnable, *du point de vue du rapport capitaliste*. Du point de vue des hommes, elle continue à les plonger dans l'esclavage. La « cité » continue à être une tâche politique. Nous y reviendrons.

<sup>687</sup> SPE, p. 225.

<sup>688</sup> Ceci contre la position de Mengue : « Deleuze n'a pas su voir combien ce qu'il écrivait relevait d'une *éthique* (non moraliste, non kantienne, réellement postmoderne) et non d'une politique... Son tort fut de croire qu'il était encore dans le politique quand il avait fui déjà vers les nouvelles terres d'une éthique », Mengue, *Deleuze et la question...* op.cit. p. 17.

<sup>689</sup> SPE, p. 223.

des facteurs non-humains, qui seuls peuvent parvenir à créer des rapports bons pour l'homme. Il faut fonder un état de la Raison, qui « conduit l'homme non seulement à augmenter sa puissance d'agir, mais à entrer en possession formelle de cette puissance et à éprouver des joies actives qui découlent des idées adéquates que la Raison forme »<sup>690</sup>. Je crois que la fondation d'un état de Raison se correspond au processus de rationalisation de François Châtelet, tels que Deleuze les présente dans son *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, paru aux Editions de Minuit en 1988, la même année de publication du *Pli*.

On invente un processus de rationalisation chaque fois qu'on instaure des rapport humains dans une matière quelconque, dans un ensemble quelconque, dans une multiplicité quelconque. L'acte lui-même, étant rapport, est toujours politique. La raison comme processus est politique... Il n'y a pas de métaphysique, mais politique de l'être. Pas de science, mais une politique de la matière, puisque l'homme est chargé de la matière même<sup>691</sup>.

L'homme chargé de la matière même... Les mots de Rimbaud cités par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*... L'homme « chargé des étoiles, et les animaux même ». Et voilà la politique. Nous pourrions penser que le fait que les hommes conviennent « fort peu en nature » avec les autres, et le besoin qui en découle de faire intervenir des facteurs non-humains dans la fondation d'un état de la Raison, est en contradiction avec l'exigence de faire de l'homme le critère du socius, et que ce ne soit pas un rapport extra-humain. Nous pourrions dire, par exemple, que le socius despotique ou le socius capitaliste ne sont pas autre chose que des machines qui peuvent arriver à faire tenir ensemble des communautés humaines, et nous pourrions imaginer que toutes les critiques menées jusqu'ici contre ces formes de socius ne sont donc pas valables. Le rapport capitaliste, pourrait-on dire, est le rapport qui permet aux hommes de vivre ensemble, et que l'enfermement de l'homme dans son intériorité se correspond à son *conatus*, en lui permettant de persévérer dans son existence individuelle.

Mais il s'agirait là d'une confusion. Nous confondrions les lois de composition avec des rapports. Le rapport humain peut rester le critère, même si les lois de composition sont telles que l'homme ne peut pas se composer directement avec l'homme. La société que nous recherchons doit augmenter au maximum la puissance d'agir correspondant au rapport *humain*. Il est vrai que le capitalisme permet aux hommes de survivre. Mais ceux-ci survivent

---

<sup>690</sup> SPP, p. 142.

<sup>691</sup> PV, p. 10.

dans l'impuissance, dans le moindre degré possible de leur puissance d'agir. Le critère du capitalisme est le rapport capitaliste lui-même, et les hommes survivent dans la mesure où les hommes sont nécessaires comme parties composantes de ce rapport. Et c'est justement sous ce rapport que les hommes ne se conviennent pas les uns aux autres. Le capitalisme, c'est l'imposition d'un rapport non humain aux hommes :

C'est comme s'il y avait un rapport non humain, mais intérieur ou immanent au rapport humain lui-même, une inhumanité propre à l'homme : la liberté devenue capacité pour l'homme de vaincre l'homme, ou d'être vaincu. La puissance est le pathos, c'est-à-dire la passivité, la réceptivité, mais la réceptivité est d'abord la puissance de recevoir des coups, et d'en donner : une étrange endurance. Certes on peut faire l'histoire des systèmes de domination où s'exerce chaque fois l'activité des maîtres ; mais celle-ci ne serait rien sans l'appétit de ceux qui, au nom des coups qu'ils reçoivent, aspirent à en donner. Ils luttent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur liberté, disait Spinoza<sup>692</sup>

Certes, le capitalisme est immanent au rapport humain lui-même. Mais il ne l'est, ne réussit à l'être, que par le biais d'une politique de la passivité : le culte de l'intériorité. La politique des rapports humains implique une lutte pour la liberté, et non plus pour la servitude. La politique des rapports humains implique un critère qui s'oppose aux fins du capitalisme : l'augmentation de la puissance d'agir des hommes, l'instauration d'un rapport humain même au travers de la charge non humaine présente dans les hommes. La politique deleuzienne doit être telle qu'elle permette ce que bloque le capitalisme, c'est-à-dire l'augmentation de la puissance humaine d'agir.

### **Micropolitique et capitalisme**

La misère est le fait qui permet de prouver que le capitalisme se compose mal avec l'homme, qu'il s'agit d'un corps social « mauvais » ou « nuisible » pour l'homme. Il produit en nous, hommes, des affections passives qui sont mauvaises ou contraires à notre nature<sup>693</sup>. Notre puissance d'agir diminue au maximum. Les deux types de rapports (le rapport capitaliste et les rapports humains) ne sont pas composables. Le capitalisme force les corps humains à entrer sous un rapport qui ne convient pas avec le leur<sup>694</sup>. De plus, il s'agit d'une

---

<sup>692</sup> PV, p. 11.

<sup>693</sup> Cf. SPE, p. 220.

<sup>694</sup> Nous faisons ici référence au passage déjà cité, SPE, p. 193.

rencontre qui a déjà eu lieu : hommes et capitalisme, dans les conditions déjà étudiées plus haut. Que peut-on alors espérer d'une telle rencontre ?

Il semble que, dans une telle rencontre, tout dépende de l'essence ou de la puissance respective des corps qui se rencontrent. Si mon corps possède essentiellement un plus grand degré de puissance, c'est lui qui détruira l'autre ou décomposera le rapport de l'autre. Au contraire, s'il possède un plus petit degré<sup>695</sup>.

Cette « destruction » c'est le droit de nature, de cette nature qui, nous l'avons vu, ne se rapporte plus à une perfection finale mais « à l'appétit du plus fort »<sup>696</sup>. La situation semble assez désespérante. D'un côté, la grande puissance du capital : le plus fort, qui a donc, la « raison ». « La raison du plus fort est toujours la meilleure. »<sup>697</sup> De l'autre côté, la petite puissance des hommes, isolés les uns des autres. Comment réussira-t-on jamais à fonder un état de raison ? Comment réussira-t-on à passer à l'état b), c'est-à-dire, à faire sortir le soleil après la pluie, quand pourra-t-on cesser de nous retourner dans la boue ? L'histoire de l'humanité a-t-elle créé un monstre immortel ? La lutte pour l'existence entre l'homme et le capitalisme n'est-elle pas jouée d'avance ? Pas du tout. Voici la lueur d'espoir que nous jette l'ontologie spinoziste :

Quand nous considérons les luttes et les incompatibilités entre modes existants, nous devons faire intervenir toutes sortes de facteurs concrets, qui nous empêchent de dire que le mode dont l'essence ou le degré de puissance est le plus fort gagnera certainement... Il se peut qu'un corps moins fort que le mien soit plus fort qu'un de mes composants : il suffira à me détruire, pour peu que ce composant me soit vital... Pour savoir à l'avance l'issue d'une lutte, il faudrait savoir exactement sous quel rapport les deux corps se rencontrent, sous quel rapport s'affrontent les rapports incomposables. Il faudrait un savoir infini de la Nature, que nous n'avons pas<sup>698</sup>.

---

<sup>695</sup> SPE, p. 220.

<sup>696</sup> SPE, p. 238.

<sup>697</sup> « La raison du plus fort est toujours la meilleure. Nous l'allons montrer tout-à-l'heure. Un agneau se désaltérait dans un courant d'une onde pure. Un loup survient à jeun, qui cherchait aventure, et que la faim en ces lieux attirait. « Qui te rend si hardi de troubler mon breuvage ? Dit cet animal plein de rage : Tu seras châtié de ta témérité ». « Sire, répondit l'agneau, que votre majesté ne se mette pas en colère ; mais plutôt qu'elle considère que je me vas désaltérant dans le courant, plus de vingt pas au-dessous d'elle ; et que, par conséquent, en aucune façon, je ne puis troubler sa boisson ». « Tu la troubles ! reprit cette bête cruelle ; et je sais que de moi tu médis l'au passé ». « Comment l'aurois-je fait, si je n'étois pas né ? Reprit l'agneau ; je tette encor ma mère ». « Si ce n'est toi, c'est donc ton frère ». « Je n'en ai point ». « C'est donc quelqu'un des tiens ; car vous ne m'épargnez guère, vous, vos bergers, et vos chiens. On me l'a dit : il faut que je me venge ». Là-dessus, au fond des forêts, le loup l'emporte, et puis le mange, sans autre forme de procès », La Fontaine, « Le Loup et l'agneau », *Les Fables, I, 10*.

<sup>698</sup> SPE, pp. 220-221.

Encore une fois, on ne sait pas ce que peut un corps. C'est une lutte difficile, la lutte pour l'existence des hommes dans les conditions du capitalisme. Nous ne savons pas si l'on peut gagner, mais rien n'est perdu à l'avance. Peut-être est-on plus fort qu'un des composants du capitalisme. Et peut-être que ce composant lui est vital. Peut-être arrivera-t-on à une connaissance suffisante des rapports humains, et du rapport capitaliste, pour le découvrir. Il suffirait d'un seul des composants. Voilà le sens d'un autre concept très controversé de Deleuze : la « micropolitique ». « Un flux moléculaire qui échappe, d'abord minuscule, puis grossissant sans cesser d'être inassignable », qui frappe cependant dans quelque chose de fondamental à la puissance de l'organisation du pouvoir<sup>699</sup>. Face à la politique comme travail de construction des grands ensembles « souverains » et totalisateurs, la micropolitique n'est pas autre chose que le travail de production de petites machines molaires (de petits corps) capables de nuire aux corps qui nous font du mal, d'engendrer les conditions de notre joie et l'augmentation de notre puissance.

#### La connaissance : le commencement

Revenons à la question fondamentale que se pose Deleuze, question que nous avons citée plus haut : « Une fois que nous existons, avons-nous des chances de faire naturellement de bonnes rencontres et d'éprouver les affections joyeuses qui s'ensuivent ? ». Nous voyons bien que la question ne peut être laissée au hasard des rencontres, des chocs, des tourbillons de l'existence. Le Dieu-capital ne joue pas aux dés. Mais rien n'est perdu pour autant. Heureusement, la *chance* n'est pas la seule option lorsqu'il s'agit de rencontres. Nous l'avions anticipé : l'ontologie de Spinoza lue par Deleuze n'est pas nihiliste, elle ne livre pas les corps existants au hasard. Spinoza est bien un Moderne, un Illuministe ; et on peut dire la même chose de Deleuze, malgré les accusations de « postmodernisme » qu'il a reçues. Il y a aussi la *raison*, la *connaissance*. C'est dans la raison et la connaissance que réside l'espoir humain. Mais pour Spinoza et Deleuze, il s'agit d'un illuminisme éthique, et non pas moral, comme c'était le cas par exemple de Leibniz<sup>700</sup>. Il ne s'agit pas du Bien et du Mal, mais du « bon » et du « mauvais ». Et cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir une *science* du bon et du mauvais pour l'homme, fondée sur la connaissance des lois de composition et des rapports pertinents

---

<sup>699</sup> MP, p. 264.

<sup>700</sup> En ce sens « éthique » ne doit pas s'opposer à « politique », seulement à « morale ».

(même si la connaissance demeure partielle, même si les lois ne sont pas universelles). Nous avons vu que la nature n'a aucun égard pour la conservation de l'homme ; la raison, au contraire, « concerne l'utilité propre et véritable de l'homme, et tend uniquement à sa conservation »<sup>701</sup>. Voilà le sens de la fondation d'un Etat de Raison : la nécessité d'organiser les rencontres dans un sens qui soit *utile pour l'homme*. C'est dans une métaphysique et dans la science, nous dit Deleuze, que la politique trouve sa chance, dans la mesure où la métaphysique soit pensée comme une « politique de l'être » et la science comme une « politique de la matière ». La science et la métaphysique, sont des outils pour la libération de l'homme, pas la loterie. Il faut donc les utiliser pour construire *nos* machines de guerre, qui soient gérées par notre rapport propre, et pas par le rapport capitaliste.

Mais encore une fois nous nous précipitons. Nous sommes encore dans la question fondamentale, dont la réponse implique trois *connaissances* qui s'enchaînent : connaissance de notre rapport caractéristique (le rapport humain), connaissance de ce qui se compose avec ce rapport et de ce qui ne se compose pas, connaissance de notre puissance, de ce que *peut* notre corps. Nous l'avons déjà vu, pour Spinoza la *fabrica* d'un corps est équivalente à ce qu'il peut. On peut ajouter que ce que *peut* un corps signifie de quels affects il est capable, c'est-à-dire quelles affections il peut éprouver sans mettre en risque son existence. Les trois connaissances s'enchaînent.

Cependant, pour cette raison, tout paraît s'écrouler. Après tout, Spinoza le dit : nous ne savons même pas ce que peut un corps. Mais c'est le temps présent. Nous ne *savons* pas ce que peut notre corps (ce qui est équivalent à ce que peut notre âme, après tout, « l'âme et le corps sont une seule et même chose, qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue »<sup>702</sup>). Nous ne savons rien. Nous ne connaissons rien. Nous sommes dans l'obscurité. Il y a de l'obscur en nous. Nous vivons exposés aux chocs de l'existence, comme s'il s'agissait d'une loterie, sans aucun critère. Encore pire : nous ne faisons même pas l'effort de fuir de ce qui nous affecte de tristesse, de ce qui nous fait du mal ; nous ne faisons aucun effort pour nous rapprocher de ce qui nous fait du bien. C'est le cas du système capitaliste : on voit bien comment il nous enfonce dans la boue, comme il nous affecte de

---

<sup>701</sup> SPE, p. 242.

<sup>702</sup> Voilà ce que dit Spinoza dans *Ethique*, III, 2, sc., dans ce même passage où apparaît la fameuse phrase, « On ne sait pas ce que peut un corps ». « Nous demandons : Qu'est-ce que peut un corps ? De quelles affections est-il capable, passives aussi bien qu'actives ? Jusqu'où va sa puissance ? Alors, et alors seulement, nous pourrions savoir ce que peut une âme en elle-même et quelle est sa puissance », SPE, p. 235.

tristesse, comme il produit de la misère, mais nous y restons. Nous continuons à désirer les flux de capital comme s'il s'agissait de la puissance infinie de Dieu (de la Substance, de la pure différence, du virtuel). Nous n'arrêtons pas de faire des choses qui nous font du mal. Nous luttons pour notre servitude comme s'il s'agissait de notre salut. Nous sommes des esclaves.

Mais cela n'empêche pas que l'on puisse *acquérir* ce savoir. Nous pouvons devenir libres. Nous ne sommes pas condamnés à l'esclavage. Les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. La différence entre l'esclave et l'homme libre, nous pouvons déjà y songer :

A la limite, l'homme libre, fort et raisonnable, se définira pleinement par la possession de sa puissance d'agir, par la présence en lui d'idées adéquates et d'affections actives ; au contraire, l'esclave, le faible n'ont que des passions qui dérivent de leurs idées inadéquates, et qui les séparent de leur puissance d'agir<sup>703</sup>.

Encore une fois, la question du passage de l'état a) à l'état b) rejoint l'insistante question de savoir *comment former des idées adéquates*. On ne s'en étonne plus. Mais nous nous rapprochons de plus en plus de la solution tant recherchée. Deleuze nous dit, finalement, *comment commence le passage* :

L'homme qui devient raisonnable, fort et libre, *commence* par faire tout ce qui est en son pouvoir pour éprouver des passions joyeuses. C'est donc lui qui s'efforce de s'arracher au hasard des rencontres et à l'enchaînement des passions tristes, d'organiser les bonnes rencontres, de composer son rapport avec les rapports qui se combinent directement avec le sien, de s'unir avec ce qui convient en nature avec lui, de former l'association raisonnable des hommes<sup>704</sup>.

L'effort de la raison s'identifie à l'art d'organiser des rencontres. C'est très peu, on le sait, puisque les rencontres sont déjà organisées par la machine sociale, et nous affectent de tristesse. Mais c'est déjà un pas, essayer de fuir, ne plus lutter *pour* l'esclavage. Même si nous ne pouvons pas détruire ce corps social qui ne convient pas au nôtre, au moins *savons-nous* qu'il est mauvais. C'est un pas. C'est le *commencement*. Le but est bien de former « l'association raisonnable des hommes » ou l'état de Raison, mais on *commence* par essayer

---

<sup>703</sup> SPE, pp. 240-241.

<sup>704</sup> SPE, p. 241, c'est moi qui souligne.

d'éprouver des passions joyeuses. Il est vrai que le chemin est long, et qu'en ce sens Deleuze va sans doute trop vite dans ce passage. Mais, du point de vue de notre travail, qui essaie d'aller un peu plus doucement et qui considère les plus de vingt ans de travail réalisé par Deleuze après la publication de *Spinoza et le problème de l'expression*, ce passage montre comment le fait d'avoir *essayé* d'éprouver des passions joyeuses est déjà l'acquisition d'une petite connaissance : une connaissance de ce que Spinoza appelle le *premier genre*. Nous avons au moins cela.

### La connaissance : les notions communes

Le premier genre de la connaissance, néanmoins, est encore « constitué par les idées inadéquates, par les affections passives et leur enchaînement »<sup>705</sup>. La constitution politique que nous sommes en train de rechercher, implique d'aller au-delà du premier genre. Vers le *second* genre de connaissance qui « correspond à l'état de raison : c'est une connaissance des notions communes »<sup>706</sup>, selon ce que nous dit Deleuze. Que sont ces « notions communes » ? Nous avons vu qu'il y a des corps qui conviennent les uns aux autres. Cette convenance découle d'une *similitude de composition* entre les différents corps qui se rencontrent. L'idée de cette similitude est ce que Spinoza appelle une « notion commune ».

Les notions communes sont plus ou moins utiles, plus ou moins faciles à former ; et aussi plus ou moins universelles, c'est-à-dire qu'elles s'organisent suivant des points de vue plus ou moins généraux. En fait, on distinguera deux grandes espèces de notions communes. Les moins universelles (mais aussi les plus utiles) sont celles qui représentent une similitude de composition entre corps qui conviennent directement et de leur propre point de vue... A l'autre pôle, les notions communes les plus universelles représentent une similitude ou communauté de composition entre corps qui conviennent d'un point de vue très général et non pas de *leur propre* point de vue<sup>707</sup>.

D'un point de vue pratique, nous avons besoin des notions communes les moins universelles : celles qui représentent une similitude de *notre* point de vue. C'est seulement à travers cette connaissance que nous serons en condition d'évaluer des machines de guerre (ou même des appareils d'Etat) à des moments historiques déterminés. C'est aussi uniquement de

---

<sup>705</sup> SPE, p. 268.

<sup>706</sup> SPE, p. 269.

<sup>707</sup> SPE, pp. 254-255.

ce point de vue que nous pourrions avoir un critère dans la création de nouvelles machines de guerre.

Ce sont des notions communes qui viennent remplacer les universels abstraits (genres, espèces) qui dérivent de la représentation organique<sup>708</sup>. Ceux-ci permettent cependant de fonder le politique sur une certaine anthropologie : « Les notions communes chez Spinoza sont des idées biologiques, plus encore que des idées physiques ou mathématiques »<sup>709</sup> Mais cette anthropologie biologique ne travaille pas à partir des formes ou des fonctions, mais plutôt à partir de la considération des « structures », des rapports caractéristiques, de la *fabrica* des corps : « On cherchera comment les rapports varient dans tel ou tel autre corps ; on aura le moyen de déterminer directement les ressemblances entre deux corps, si éloignés soient-ils ».

La connaissance du premier genre reste toujours inadéquate ; si l'on arrive à entrer en rapport avec ce qui nous fait du bien, il s'agira bien d'une joie, mais ce sera une joie *passive*. Dans son cours sur Spinoza, Deleuze nous offre un exemple qui vise à éluder les deux erreurs d'interprétation les plus dangereuses dans la théorie des notions communes : « Négliger leur sens biologique au profit de leur sens mathématique ; mais surtout négliger leur fonction pratique au profit de leur contenu spéculatif »<sup>710</sup>. Il faut penser au petit enfant qui joue avec la mer, qui barbote.

Barboter, le mot indique bien, on voit bien que c'est des rapports extrinsèques : tantôt la vague me gifle et tantôt elle m'emporte ; ça, c'est des effets de choc. C'est des effets de choc, à savoir : je ne connais rien au rapport qui se compose ou qui se décompose, je reçois les effets de parties extrinsèques. Les parties qui m'appartiennent à moi sont secouées, elles reçoivent un effet de choc, des parties qui appartiennent à la vague. Alors tantôt je rigole et tantôt je pleurniche, suivant que la vague me fait rire ou m'assomme, je suis dans les affects-passions : « Ah maman ! La vague m'a battu ! »<sup>711</sup>

Il n'en est pas de même avec ce que Spinoza appelle les « notions communes ». Dans ce cas, il s'agit nécessairement d'idées *adéquates*. Je connais maintenant mon rapport

---

<sup>708</sup> La référence sur ce point est explicite : « [Spinoza attaque] la tradition aristotélicienne. C'est dans la biologie aristotélicienne qu'apparaît l'effort pour définir les genres et les espèces par ces différences ; et encore ces différences sensibles sont de nature très variable suivant les animaux considérés », SPE, pp. 256-257. Cf. les caractéristiques de la représentation organique, voir *supra*.

<sup>709</sup> SPE, p. 257.

<sup>710</sup> SPE, p. 260.

<sup>711</sup> CS, pp. 135-136

caractéristique en ce qui concerne la rencontre avec la vague, je connais *dans la vague* ce qui se compose avec mon corps : *je sais nager*.

Ça veut dire que je sais composer mes rapports caractéristiques directement avec les rapports de la vague. Ça ne se passe plus entre la vague et moi, c'est-à-dire que ça ne se passe plus entre les parties extensives, les parties mouillées de la vague et les parties de mon corps ; ça se passe entre les rapports. Les rapports qui composent la vague, les rapports qui composent mon corps et mon habileté lorsque je sais nager, à présenter mon corps sous des rapports qui se composent directement avec le rapport de la vague. Je plonge au bon moment, je ressors au bon moment. J'évite la vague qui approche, ou, au contraire je m'en sers, etc... Tout cet art de la composition des rapports<sup>712</sup>.

Très bien, donc. Ce sont des idées adéquates. « Elles s'expliquent par notre puissance de penser parce que, étant en nous comme elles sont en Dieu, elles tombent sous notre puissance comme elles tombent sous la puissance absolue de Dieu »<sup>713</sup>. Elles sont *communes* : communes à moi, à l'objet que je rencontre, à Dieu. Immédiatement, nous voyons la limite qui nous est tracée : c'est la limite de notre point de vue. Nous devons participer de la rencontre. Notre propre rapport doit être impliqué dans l'idée commune. Si ce n'est pas le cas, nous n'en pouvons rien savoir. Et une autre limite : c'est une connaissance concrète, spécifique : on ne connaît pas *a priori* tout ce qui est impliqué dans notre rapport. On le connaît sous un certain aspect, dans un certain rapport très spécifique : la rencontre est donc nécessaire, il faut donc « l'effet » du corps extérieur sur le mien. Mais nous n'en restons pas là (ce serait le première genre) : *à partir* de cet effet, nous formons l'idée de quelque chose qui serait commun à un corps extérieur et au mien.

Et puis *immédiatement*, nous dit Deleuze, cette idée adéquate nous amène vers une autre idée adéquate : l'essence même de Dieu<sup>714</sup>. Cette dernière affirmation reste un peu obscure. Qu'est-ce que cela veut dire, « avoir l'idée adéquate de l'essence même de Dieu » ? Une fois que je forme une notion commune, je ne conçois plus mon rapport avec la nature comme un terrain d'oppositions. Je peux comprendre le fait que les rapports se composent, conviennent les uns aux autres. On peut avoir un bref aperçu de la manière dont les choses fonctionnent dans l'entendement divin, où tout se compose avec tout. Mais, surtout, avec la formation des notions communes, je *traverse* la césure qui paraissait s'imposer entre la Substance et moi

---

<sup>712</sup> CS, p. 136.

<sup>713</sup> SPE, p. 258.

<sup>714</sup> cf. SPE, p. 259.

comme mode existant. L'ordre de la Nature exprime Dieu comme source, et les notions communes « nous font connaître l'ordre positif de la Nature au sens de : ordre des rapports constitutifs ou caractéristiques sous lesquels les corps conviennent et s'opposent »<sup>715</sup>. Je quitte ainsi l'idée la plus inadéquate de toutes, celle du nihilisme, celle de la perception des objets « au hasard des rencontres »<sup>716</sup>. Je ne comprends qu'une composition entre deux rapports particuliers, mais à partir de cette connaissance je comprends immédiatement aussi la *nécessité* de la convenance entre les corps impliqués par cette composition, son adéquation aux lois de composition, à l'ordre des rapports: les notions communes, en effet, « nous font comprendre la nécessité des convenances et des disconvenances entre corps »<sup>717</sup>.

### Imagination matérielle

La plongée dans la Substance est peut-être la plus éblouissante conséquence de la théorie des notions communes. Mais cette expérience sublime reste toujours liée au contenu spéculatif des notions communes. C'est là la considération que fait Spinoza dans le livre II de *l'Ethique*, en exposant les notions communes dans leur ordre logique et en mettant l'accent sur leur sens mathématique, *more geometrico*, considérations qui lui ont par ailleurs valu sa réputation d'intellectualiste. C'est l'ancrage des notions communes dans l'entendement. Mais Deleuze nous dit qu'il ne faut surtout pas négliger leur fonction pratique au profit de leur contenu spéculatif: l'entendement montre seulement que, « *si nous formons des notions communes, celles-ci sont nécessairement des idées adéquates. La cause et l'ordre de leur formation nous échappent encore* »<sup>718</sup>. Pour *former* des idées communes, l'entendement a besoin de l'inspiration de l'imagination: « Envisagées dans leur origine, les notions communes trouvent dans l'imagination les conditions mêmes de leur formation »<sup>719</sup>. Cette affirmation est curieuse, puisque l'imagination « est constituée par des idées inadéquates »<sup>720</sup>. Mais il s'agit ici d'un usage *supérieur* de la faculté de l'imagination; celle-ci continue à être

---

<sup>715</sup> SPE, p. 270.

<sup>716</sup> « Le premier genre (imagination) est constitué par toutes les idées inadéquates, par les affections passives et leur enchaînement. Ce premier genre correspond d'abord à *l'état de nature*: je perçois les objets au hasard des rencontres, d'après l'effet qu'ils ont sur moi », SPE, p. 268.

<sup>717</sup> SPE, p. 274.

<sup>718</sup> SPE, p. 260.

<sup>719</sup> SPE, p. 273.

<sup>720</sup> SPE, p. 268.

une faculté du premier genre de connaissance, mais elle ne se limite pas pour autant à y rester, elle n'est plus condamnée à ronger l'obscur, elle est *la force* qui permet d'effectuer le saut vers la connaissance adéquate, vers les notions communes. Ce saut « implique une curieuse harmonie entre la raison et l'imagination »<sup>721</sup>. La raison trouve dans l'imagination la possibilité concrète de former des notions communes, et trouve donc ainsi la *possibilité réelle* de son exercice (sans l'aide de l'imagination, la raison n'est qu'une possibilité abstraite, la connaissance adéquate n'est autre chose qu'un conditionnel). L'imagination, pour sa part, trouve dans la raison une meilleure satisfaction de ses exigences, meilleure qu'elle ne pourrait le faire par elle-même<sup>722</sup>. Les deux facultés trouvent dans leur alliance leur propre profit : c'est la « libre harmonie ». Deleuze, dans sa préface à *L'Anomalie sauvage*, nommera « imagination matérielle » à l'imagination dans son usage supérieur, c'est-à-dire dans son alliance avec la raison pour former des notions communes.

C'est le plus haut exercice de l'imagination, le point où elle inspire l'entendement, de faire que les corps (ou les âmes) se rencontrent suivant des rapports composables. D'où l'importance de la théorie spinoziste des *notions communes* qui est une pièce maîtresse de l'*Ethique*, du livre II au livre V. L'imagination matérielle soude son alliance avec l'entendement en assurant à la fois, sous l'horizon de l'Être, la composition physique des corps et la constitution politique des hommes<sup>723</sup>.

Dans la formation des notions communes, la césure entre « Substance » et « mode » est définitivement comblée. L'homme n'est plus condamné à l'inadéquat. Soudée à l'entendement, l'imagination réussit à faire en sorte que les corps se rencontrent selon des rapports composables. Elle travaille sur l'existence, *à partir des passions joyeuses*, mais elle réalise un véritable « saut » : elle forme l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre<sup>724</sup>. Le sentiment de joie, que nous expérimentions déjà, découle maintenant de cette *notion commune* comme de sa cause. Il s'agit maintenant d'un sentiment actif. La césure est remplie. La tâche politique, la « constitution politique des hommes » suivant les notions communes, peut être abordée hors de l'horizon de l'utopie. Nous pouvons affirmer l'espoir de passer à l'état b) : le soleil des passions joyeuses. Nous pouvons entreprendre la tâche de *composer* les corps existants, mais en le faisant « sous l'horizon de l'Être », en suivant les lois

---

<sup>721</sup> SPE, p. 274.

<sup>722</sup> cf. SPE, p. 274.

<sup>723</sup> DRF, p. 177.

<sup>724</sup> cf. SPE, p. 262.

de composition, à partir d'une connaissance adéquate des rapports. *Assurer* cette composition, sous l'horizon de l'être, est une tâche politique. C'est pour cette raison que nous croyons que la politique deleuzienne doit se rapporter à une connaissance du second genre dans un sens spinoziste<sup>725</sup>. L'homme politique n'est jamais le sage indifférent : mais doit être sans doute un sage.

## Cité et Etat

Nous savons maintenant que le second genre de connaissance, celui des notions communes, correspond à l'état de raison. Mais nous ne savons pas encore comment passer à cet état. La question « Comment former des notions communes ? » continue à nous hanter. Nous avons vu que la question est d'autant plus pressante que notre *socius* administre les passions tristes, nous éloigne de façon organisée de la joie. Le poids des rencontres présentes nous maintient dans le premier genre. Cette situation « désespérante » est contemplée par le Spinoza de Deleuze.

Le poids des rencontres présentes est toujours là, qui risque d'annihiler l'effort de la raison.... Voilà pourquoi la raison ne serait rien et ne conquerrait jamais sa propre puissance si elle ne trouvait une aide dans une puissance d'un autre genre, qui se joint à elle, qui en prépare et en accompagne la formation. Cette puissance est celle de l'Etat ou de la cité<sup>726</sup>

Nous avons dit que Spinoza, au XVII<sup>e</sup> siècle, trouvait dans le parti républicain des frères De Witt l'espoir d'une telle cité déjà présente. Bien que ce bel « optimisme » de Spinoza soit réduit à néant avec l'assassinat des frères De Witt en 1672, le philosophe hollandais n'arrivera à y voir que le commencement du capitalisme. Mais nous pouvons dire, après coup, que le *socius* en train d'émerger était encore une organisation des passions tristes. Donc que la cité et l'Etat, comme aides à la puissance de la raison, n'étaient pas présentes de ce fait.

---

<sup>725</sup> C'est aussi pour cette raison que nous ne travaillons pas ici sur le troisième genre « la connaissance de l'essence de Dieu, et des essences particulières telles qu'elles sont en Dieu et conçues par Dieu » (SPE, p. 282). Ce genre de connaissance est de l'ordre de la convenance absolue entre les essences, et n'a pas d'application pratique ou politique. Elle n'a pas d'application sur les modes existants (Cf. SPE, pp. 278-280). Mais il faut souligner le chemin de la connaissance, qui n'est jamais une déduction des rapports à partir de l'essence, mais une connaissance des rapports pour arriver à l'essence. La connaissance de Dieu n'explique en rien l'existence des modes et de leurs rapports. La politique, de ce point de vue, n'est pas théologie politique.

<sup>726</sup> SPE, p. 244.

C'est donc sa propre nature qui détermine la cité à viser autant que possible l'idéal de la raison... La cité conviendra d'autant plus avec la raison qu'elle produira moins de passions tristes chez les citoyens (crainte ou même espoir), s'appuyant plutôt sur des affections joyeuses<sup>727</sup>.

Justement, c'est la définition même de « cité » qui nous montre que notre socius n'est pas l'aide envisagée par Spinoza. Mais nous savons aussi que, sans cette aide, la raison est perdue d'avance. D'où la tâche politique qui découle de la philosophie spinoziste, telle qu'elle a été aimée par Deleuze : fonder une « cité » dont le but soit de produire « moins de passions tristes » et plutôt « des affections joyeuses ». Dans cette cité, les hommes éprouveront « un maximum de passions joyeuses (premier effort de la raison)... Puis, nous nous servons des passions joyeuses pour former la notion commune correspondante, d'où découlent des joies actives (deuxième effort de la raison) »<sup>728</sup>.

Cette cité aura donc deux tâches. La première est négative : nous permettre de *ne pas* être tourmentés par des sentiments contraires à notre nature, des sentiments de tristesse, provoqués par des objets contraires qui ne nous conviennent pas. Cette première tâche semble peut-être assez naïve ; elle l'est, sûrement : mais nous voyons comment la politique deleuzienne, loin du relativisme absolu qu'on a aimé lui attribuer, nous montre un critère immanent pour les tâches élémentaires d'un Etat : éluder des passions tristes telles que la faim, la maladie, le froid, la peur, la solitude, etc. Combattre, bien évidemment, tant que faire se peut, le Capital. On continue dans le premier genre de la connaissance, mais la raison est aidée pour autant qu'on ne soit pas affectés par des passions tristes.

La deuxième tâche, la tâche affirmative, est plus complexe. S'appuyer sur des affections joyeuses, qu'est-ce que cela veut dire ? Je crois que cette tâche s'avère impossible, impensable, dans le premier genre de connaissance. Il faut en effet une connaissance des rapports et de leur composition pour produire des affections joyeuses. Même la préservation des conditions où peuvent être produites les notions communes implique une connaissance adéquate de ce qui est bon pour l'homme.

Le problème est difficile, et la solution que nous proposons ici est loin d'être complète. Par moments, une « pétition de principes » paraît s'imposer : certes, la cité est possible parce qu'il y a des affections joyeuses, mais celles-ci sont seulement possibles dans la cité. Du point

---

<sup>727</sup> SPE, p. 246.

<sup>728</sup> SPE, p. 266.

de vue de Deleuze, loin d'être une faute, ce cercle définit le sens de la micro-politique. L'organisation mondiale peut-être uniquement percée par des mouvements moléculaires (les corps « peu puissants » qui parviennent à détruire les corps plus puissants en attaquant un de leurs composants, « pour peu que ce composant lui soit vital ») mais en même temps « l'inverse est aussi vrai : les fuites et les mouvements moléculaires ne seraient rien s'ils ne repassaient par les organisations molaires »<sup>729</sup>. Sans cette cité qui s'appuie sur les passions joyeuses, il n'y aurait aucun espoir pour la production de notions communes. Sans notions communes, la cité ne pourrait jamais viser l'état de raison. Dans le cercle qui forment la cité et le point de vue du mode existant se forment les notions communes qui seules nous permettront de sortir de la boue. Dans ce cercle, où politique et éthique se mordent la queue, réside notre espoir, l'espoir de rapports sociaux fondés sur ce qui convient au point de vue humain.

---

<sup>729</sup> MP, p. 264.

## CONCLUSION :

### LES RAPPORTS SOCIAUX HUMAINS COMME PRODUCTION DE NOTIONS COMMUNES

Tant que les rapports humains sont soumis aux exigences de la *représentation* sociale, ils ne peuvent pas être pensés par eux-mêmes. Dans la *représentation* sociale, il y a toujours un corps étranger qui est censé garantir l'unité du socius. Les hommes, livrés à leurs propres ressources, sont condamnés à l'anarchie, à la mort, à la dissolution. Un corps dont le rapport soit autre que le rapport humain paraît, du point de vue de la *représentation*, une exigence pour l'existence humaine : corps de la Terre, corps du Despote, corps du Capital. Chaque système de la *représentation* est un « rapport social de production » avec son mode de fonctionnement particulier. La production capitaliste est ainsi définie comme la production de plus-value. Mais il y a toujours un trait commun pour tous les systèmes de la *représentation* : ils garantissent en effet l'unité à travers un rapport qui n'est pas adéquat au rapport caractéristique des hommes. Et ceci, justement, parce qu'il s'agit toujours de contenir le potentiel destructif de la nature humaine à travers l'asservissement des passions tristes, qui par définition ne se composent pas avec notre rapport<sup>730</sup>. La production de ce qui se compose avec notre rapport doit être réprimée, refoulée au risque de détruire la machine sociale. Seule l'unité garantie par la terre, le despote ou le capital peut nous maintenir dans l'existence.

Les rapports humains doivent « toujours » être soumis aux exigences de la *représentation* sociale ? Cette question doit être examinée à partir de la possibilité de production des notions communes. *La production des notions communes peut être considérée comme le trait caractéristique du rapport humain de production.* Ne s'agissant pas de la subsumption des hommes à un corps extérieur (et de la production de ce qu'est nécessaire à leur reproduction), mais de la production continue de ce qui convient à notre rapport humain, il ne s'agit pas

---

<sup>730</sup> Cf. *supra*, chapitre XVI.

d'un système de représentation. Il s'agit, néanmoins, d'un corps social, d'un rapport social de production. En ce sens, quand Deleuze nous dit que « la production désirante tend à se libérer à la fin »<sup>731</sup>, il fait référence à *la fin de l'existence*, quand nos parties extensives quittent le rapport qui nous était caractéristique et retournent à l'état virtuel, intensif, de la production en général ou « production désirante ». Tant que nous existons, ne pas renoncer à nos parties extensives implique un rapport social de production. Mais, dans la mesure où ce rapport se définit par la production de notions communes, notre vie sera aussi riche que possible. « La vie productive est la vie générique ».

Comment ce rapport social fonctionne-t-il ? Il faut nous plonger dans le problème de la production des notions communes. Loin d'être un concept de Spinoza que Deleuze se bornerait à présenter dans son travail monographique, la formation des notions communes peut être lue comme un fil conducteur pour unir l'œuvre de Deleuze. Mais il faut le faire à toute vitesse. Il faut à présent aller « le plus vite possible », maintenant la vitesse n'est plus une faute, mais une nécessité, la fin doit toujours être vertigineuse, avec la rapidité de l'éclair, elle doit tout impliquer, ne plus expliquer, le temps des explications est fini, nous n'avons plus le temps de tout déplier, il nous faut une vision de tout ce qui reste plié, de tout ce qu'il reste à déplier, peut-être, un jour, quand le siècle sera deleuzien.

Chaque notion commune est, nous l'avons vu, une idée de ce qui est commun à notre rapport caractéristique. Et cette idée implique, *immédiatement* la connaissance de l'essence de Dieu, une connexion immédiate donc avec notre essence tel qu'elle est impliquée dans la Substance. Toute notion commune implique ainsi une sorte de *plongée* dans le divin, dans le virtuel, dans le monde pur des différences, dans l'univers des machines désirantes. Machines de machines qui se composent à l'infini... Toute notion commune implique donc un aspect extensif (...ce qui est commun à mon corps et à celui que je rencontre dans l'*existence*) et un aspect intensif (...l'idée adéquate de l'essence de Dieu qui en découle nécessairement.) La connaissance adéquate est ce qui peut être appelé « activité » au sens propre, ce qui peut être considéré un acte libre et non pas passif, esclave. L'aspect intensif de la notion commune veut dire que toute *activité* implique une rupture nécessaire avec l'ordre extensif, avec la « relation avec un certain temps et un certain lieu » qu'exigeait l'existence de la chose particulière. La plongée dans le virtuel exige cette rupture, même si celle-ci reste imperceptible : la rupture

---

<sup>731</sup> cf. *supra*, Chapitre III et AO, p. 40.

d'avec le temps chronologique, avec Chronos. Elle exige une connexion intense avec le temps Aiôn.

*Aiôn*, qui est le temps indéfini de l'événement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop-tard et un trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient se passer. Et *Chronos*, au contraire, le temps de la mesure, qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet<sup>732</sup>

Cette rupture et cette connexion, sont ce qui caractérise l'expérience du *schizo* dans *L'Anti-Ceïpe*, l'expérience des devenirs dans *Mille Plateaux*. Voilà donc ce que voulait dire cette obscure figure du schizo : l'homme qui fait expérience de l'univers intensif, de la nature comme processus de production. Voilà l'obscur et éclatante vérité qui gît dans le délire<sup>733</sup>. Quand Deleuze et Guattari attaquent la psychiatrie et la psychanalyse, quand ils proposent la schizo-analyse, ils proposent, dans l'héritage de l'anti-psychiatrie et de l'analyse institutionnelle, de créer des institutions qui préservent les expériences schizo-phréniques, ils invitent à ne pas bloquer le processus, afin de permettre au schizo d'explorer l'inconscient à la recherche des rapports qui se composent avec le sien, dans la vie générique. Le « voyage » du schizo est un voyage intensif, une rupture du temps de l'existence vers les vitesses infinies de la Substance : mais son importance pour *l'existence* exige qu'il y ait toujours un retour, que le voyage ne se continue jamais à l'infini, que le rapport qu'*est* le voyageur ne soit pas dissout dans le virtuel<sup>734</sup>. Il ne faut pas renoncer à nos parties extensives.

De même pour les devenirs : dans l'expérience de ce qui, en nous, est animal, molécule, imperceptible, nous entrons en contact avec la Nature qui se correspond avec l'essence de Dieu. Deleuze nous parle, en fait, du *devenir-actif* en relation à l'apprentissage des notions communes et de leur processus de formation<sup>735</sup>. Devenir est aussi une connaissance du second genre, une connaissance des rapports, de la similitude entre les rapports humains et les rapports animaux, végétaux, minéraux. Il n'y a pas de connaissance adéquate des rapports

---

<sup>732</sup> MP, p. 320. « [Aiôn] c'est l'instant sans épaisseur et sans extension qui subdivise chaque présent en passé et futur, au lieu de présents vastes et épais qui comprennent les uns par rapport aux autres le futur et le passé », LS, p. 193.

<sup>733</sup> cf. AO, p. 8-9.

<sup>734</sup> cf. l'expérience du schizophrène Jesse Watkins racontée par Ronald Laing, protagoniste du mouvement anglais de l'anti-psychiatrie. Laing, R., « Un 'voyage' de dix jours » in *Politique de l'expérience*, trad. C. Elsen, Paris, Stock, 1969, pp. 101-113.

<sup>735</sup> cf. SPE, p. 267.

humains sans une connaissance nécessaire de ce que ce rapport a *en commun* avec les autres rapports qui peuplent l'existence.

Les rapports des animaux entre eux sont pris dans des rapports de l'homme avec l'animal, de l'homme avec la femme, de l'homme avec l'enfant, de l'homme avec les éléments, de l'homme avec l'univers physique et micro-physique<sup>736</sup>.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze nous propose une analyse de trois activités humaines : la philosophie, la science, et l'art. Chaque rapport a ses caractéristiques définies : création de concepts, de fonctions, de percepts. Mais les trois impliquent un rapport avec ce *dehors* qui est l'infini en nous. Les trois impliquent la création, et ont la puissance des notions communes, de la joie. Ce sont des « activités » au sens propre. On pourrait y ajouter le sport, activité que Deleuze aimait beaucoup, même s'il n'en a pas fait la théorie<sup>737</sup>. Il s'agit, bien évidemment, d'une liste ouverte. *Nécessairement* ouverte. Nous ne pouvons totaliser sans tomber dans l'inadéquat. Il est vrai que les notions communes sont idées *générales*<sup>738</sup>, mais « général » ne veut pas dire « totalisant » : la totalisation implique en effet une représentation. Les notions communes ne sont pas des connaissances représentatives. Elles ne représentent rien, elles ne représentent personne : elles dépendent toujours d'un point de vue, et fonctionnent seulement pour ce point de vue. C'est pour cette raison que la politique est toujours *micro* : elle doit contempler son point de vue, le point de vue du mode qui lutte pour son existence dans un certain temps et un certain lieu. C'est la raison pour laquelle dans le fameux entretien que Deleuze a partagé avec Michel Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », en 1972, ils réfléchissent tous deux au besoin de ripostes *locales* face à la politique représentative du pouvoir :

GILLES DELEUZE : Alors, face à cette politique globale du pouvoir, on fait des ripostes locales, des contre-feux, des défenses actives et parfois préventives. Nous n'avons pas à totaliser ce qui ne se totalise

---

<sup>736</sup> MP, p. 287. Pour la théorie du devenir, cf. le chapitre X de *Mille Plateaux*, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », MP, pp. 284-380.

<sup>737</sup> Il aimait le tennis, et aussi le football. Il a fait référence au *surf* pour donner un exemple du concept de pli. Nous pouvons bien comprendre qu'il s'agit de pratiques pour lesquelles la connaissance des rapports est clé, en suivant l'exemple de la natation. De plus, dans les affects joyeux suscités par le sport aussi bien chez ceux qui le pratiquent que chez ceux qui les contemplent on trouve toujours impliqué un rapport avec le virtuel, avec le temps Aïôn. Après tout, n'y a-t-il pas une plongée dans le virtuel chaque fois que des joueurs comme le Français Zidane ou l'Argentin Riquelme font une passe qui *fait sortir de leurs gonds* notre temps et notre espace ?

<sup>738</sup> cf. SPE, p. 258.

que du côté du pouvoir, et que nous ne pourrions totaliser de notre côté qu'en restaurant des formes représentatives de centralisme et de hiérarchie. En revanche, ce que nous avons à faire, c'est arriver à instaurer des liaisons latérales, tout un système de réseaux, de bases populaires. Et c'est ça qui est difficile...

MICHEL FOUCAULT : Si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable, peuvent engager une lutte, là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre<sup>739</sup>.

Nous pouvons avoir des idées générales sur des choses éloignées, sur des activités d'autres hommes, étant donné que nous partageons avec eux des rapports *humains*. Mais nous ne pouvons pas aller trop loin, au risque de perdre notre point de vue. La lutte pour l'existence doit être engagée à partir de l'activité qui nous est propre. « Les notions communes s'appliquent aux modes existants particuliers, et n'ont pas de sens indépendamment de cette application »<sup>740</sup>. Alors, je ne veux pas aller trop loin dans l'analyse de la science, de l'art ou du sport. Je ne veux pas risquer d'autres activités. Il faut rester à l'activité qui nous est propre. Au mode existant particulier que nous *sommes*. Ce travail n'est pas une thèse d'esthétique ou de philosophie de la science. Pas plus d'ontologie, même si toute philosophie suppose une ontologie<sup>741</sup>. C'est bien une thèse de philosophie politique. Nous avons essayé de travailler autour des concepts créés par Deleuze dans ce champ. Deux concepts, seulement : « Capitalisme » et « Rapports humains ». Nous avons choisi entre les milliards de concepts qui peuplent l'œuvre de Deleuze. Une œuvre très baroque, en ce sens, qui présente une folle création de concepts. Très baroque, c'est vrai, mais d'un baroque délivré des contraintes de la convergence et de la compossibilité. C'est en ce sens que Deleuze se définit lui-même comme « leibnizien ».

Nous restons leibniziens, bien que ce ne soit plus les accords qui expriment notre monde ou notre texte. Nous découvrons de nouvelles manières de plier comme de nouvelles enveloppes, mais nous restons leibniziens parce qu'il s'agit toujours de plier, déplier, replier<sup>742</sup>.

---

<sup>739</sup> Deleuze, G et Foucault, M. « Les intellectuels et le pouvoir », in *L'Arc*, n°49, mai 1972. Repris in ID, pp. 294-295.

<sup>740</sup> SPE, p. 270.

<sup>741</sup> C'est pour cette raison que l'aspect plus « ontologique » des problèmes que nous avons travaillés tels que l'inconscient, les devenirs, le temps Aion, etc. n'ont été traités que de manière superficielle.

<sup>742</sup> Pli, p. 189.

La pensée baroque de Deleuze est faite de plis et replis. Nous n'avons pas essayé dans ce travail de totaliser son œuvre, de l'interpréter, de la soumettre à une représentation. Nous avons seulement tenté de déplier dans ces pages les plis et replis qui entouraient les concepts que nous pensions être les plus urgents, les plus actuels. Il a nous fallu choisir élire, c'était l'exigence de l'œuvre baroque de Deleuze, dont les replis ne sauraient jamais être tous dépliés, car ils vont à *l'infini*.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abad, S. et Páez Canosa, R. « Comunidad y crítica del Estado », in *Misanthropía / Filantropía / Apatía*, Córdoba, Brujas, 2007
- Abraham, T., *Pensadores bajos (Sartre, Foucault, Deleuze)*, Bs. As., Catálogos, 1987.
- Alliez, E. (dir.) *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, Paris, Institut Synthélabo, 1996.
- Althusser, L. « Idéologie et appareil idéologiques d'Etat » in *Positions*, Paris, 1976.
- Angoulevant, A.-L., *L'Esprit baroque*, Paris, PUF, 1992.
- Antonioli, M. (comp.) *Deleuze, Guattari et le politique*, Paris, Du Sandre, 2006
- *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Archipiélago*, n° 17, "Gilles Deleuze: pensar, crear, resistir", Madrid, 1994.
- Artaud, A. *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004.
- Badiou, A. *Deleuze. La Clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997.
- « Gilles Deleuze, The Fold : Leibniz and the Baroque », in *Gilles Deleuze and the theater of philosophy*, edited by C. V. Boundas and D. Olkowski, 1994
- Balibar, E. « Appareil » in Benussan, G. et Labica G. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- « Concepts fondamentaux du matérialisme historique », in *Lire le capital*, Paris, PUF, 1996.
- *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- Baran, P. et Sweezy, P. *El capital monopolista*, México D. F., Siglo XXI, 1968.
- Bartra, R. *El Modo de producción asiático*, Era, México D. F., 1979.
- Beaulieu, A. *Gilles Deleuze et la Phénoménologie*, Sils Maria, Paris, 2004.
- (coord) *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, Campo de Ideas, Madrid, 2007.
- Benussan, G. et Labica G. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- Bergen, V. *L'Ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001.

- Bernold, A. et Pinhas, R. (comps.) *Deleuze, épars*, Paris, Hermann, 2005.
- Bidet, J. « Capital » in Benussan, G. et Labica G. *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982.
- Boron, A. *Imperio & Imperialismo, una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires: CLACSO, 2002
- Boundas, C. et Olkowski, C. (ed.) *Gilles Deleuze and the Theater at Philosophy*, New York, Routledge, 1994.
- Bouvelles, Ch. *Le Sage*, trad. P. Quillet, in Cassirer, E. *Individu et cosmos*, Paris, Minuit, 1983.
- Braudel, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, trois tomes, Paris, Armand Colin, 1979.
- *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004
- Bouquiaux, L. *L'Harmonie et le chaos : le rationalisme leibnizien et la "nouvelle science"*, Paris, Peeters, 1994
- Buttler, J. *Subjects of desire*, New York, Columbia Press, 1987.
- Buydens, M. *Sahara , l'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990.
- Castro, E. « Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze » in *Instantes y Azares*, n°2, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 59-74.
- Craia, E. *A Problemática ontológica em Gilles Deleuze*, Edunioeste, 2002.
- Dahan-Dalmedico, A. et Peiffer, J. *Une Histoire des mathématiques*, Paris, Seuil, 1986.
- David-Ménard, M. *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- De Gaudemar, M. *Leibniz, de la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994, p. 25
- Descombes, V., *Lo Mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Deleuze, G. *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- *La philosophie de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (éd. augmentée, 1970).

- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002.
- *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- *Cinéma 1- L'Image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- *Cinéma 2- L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
- *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- *Périclès et Verdi, la philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.
- *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- *(L'épuisé) «L'Épuisé» ((in) in Beckett, S. *Quad*)*, Paris, Minuit, 1992.
- *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.
- *Sur Deux Régimes de fous et autres textes*, Paris, Minuit, 2003.
- *En Medio de Spinoza (Les cours sur Spinoza de 1978, 1980, 1981)*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze (Les cours sur Leibniz de 1980, 1986, 1987)*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia (les cours des années 1970)*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- Deleuze, G. et Bene, C. *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.
- Deleuze, G. et Guattari, F. *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

- *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- Deleuze, G. et Parnet, C. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- Dobb, M. (comp.) *La Transición del feudalismo al capitalismo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967.
- *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- Dosse, F. *Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Dotti, J. « Hegel philosophe hobbésien de la guerre », in *Cahiers critiques de philosophie*, n°2 Paris, Hermann, 2006.
- Clastres, P. *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1977.
- El río sin orillas, revista de filosofía, cultura y política*, n° 1, Buenos Aires, 2007.
- Elster, J. *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975.
- Engler, A., Müller, D., Vrancken, S. et Hacklein, M. *El Cálculo diferencial*, Santa Fé; Ediciones UNL, 2007
- Esposito, R. *Oltre La Politica, antologia del pensiero "impolitico"*, Milano, Mondadori, 1996
- *Bios, Biopolitica e Filosofia*, Torino, Eunadi, 2004.
- Foucault, M. « *Theatrum philosophicum* » (1969), in *Dits et Ecrits I*, (nro) n° 80, Paris, Gallimard-Quarto, 2001
- Freud, S. « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche(, J.) et J.-B. Pontalis, (J.-B.) Paris, Gallimard, 1968.
- Gallergo, F. « Prefacio a un libro necesario », in Mengue, Ph. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. J. Fava y L. Taxi, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.
- García, R., *La Anarquía coronada*, (Bs. As) Buenos Aires, Colihue, 1999.
- Godelier, Marx, Engels, *El Modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966.
- Gualandi, A. *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Guattari, F. *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.
- *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003

- Hallward, P. *Out of this world*, New York, Verso, 2006.
- Hardt, M. *Gilles Deleuze, an apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Hegel, G. W. F. *Science de la logique*, t.1, livre 1, *L'Être*, trad. P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972.
- Heidegger, M. « L'Époque des 'conceptions du monde' » in *Chemins qui mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962
- *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- Hinders, B. et Hirst, P. *Los Modos de producción precapitalistas*, Peninsula, Barcelona, 1979.
- Hobbes, T. *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- Holland, E. *Deleuze and Guattari's Anti-Œdipus*, New York, Routledge, 1999.
- Kaufman, E. et Heller, K. (ed.) *Deleuze & Guattari, new mapping in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press.
- L'Arc*, n° 49, Paris, 1972.
- Laing, R., « Un 'voyage' de dix jours » (in) in *Politique de l'expérience*, trad. C. Elsen, Paris, Stock, 1969.
- Laplanche, J. et Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967
- Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997
- Le Goff, J. *La Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
- Leclerc, S. (dir.) *Aux Sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Paris, Sils Maria, 2005.
- Leibniz, G. W. *Œuvres philosophiques complètes*, (dir. Janet, P.), t. I, Paris, Alcan, 1900
- *Discours de métaphysique*, suivi de *Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995
- Lins, D., de Sousa, S. Costa, G. et Veras, A. (org.) *Nietzsche e Deleuze, Intesidade e paixao*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- Liotard, F. *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979
- Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política*, Córdoba, Pasado y Presente, 1968.

- *El Capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, s. XXI, 1975.
- *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Editions Sociales, 1969
- *Manuscrits de 1844*, trad. E. Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1972
- Massumi, B. *A User's guide to Capitalism and Schizophrenia*, Cambridge, Swerve, 1992.
- Meikins Wood, E. *Empire of capital*, New York, Verso, 2003
- Mengue, P. « Le Peuple qui manque et le trou de la démocratie » in Antonioli, M. (comp.) *Deleuze, Guattari et le politique*, Paris, Editions du Sandre, 2007.
- Gilles Deleuze ou le système du multiple, Paris, Kimé, 1994.
- *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Negri, A. et Hardt, M. *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Negri, A. *La Anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Nietzsche, F. *Fragments posthumes, 1885-1887*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978.
- *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- *La Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- *Así hablaba Zarathustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 198.
- Parain, Ch. et Vilar, P. *El Feudalismo*, Ayuso, Madrid, 1972.
- Pardo, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- Patton, P. *Deleuze and the Political*, New York, Routledge, 2000.
- Philosophie*, n° 47, « Gilles Deleuze », Paris, Minuit, 1995.
- Prigogine, I. et Stengers, I. *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979
- Rajchman, J. *The Deleuze Connections*, Cambridge, MIT Press, 2000.
- Scavino, D. *Nomadologia*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno, 1991.
- Schrift, A. *Nietzsche's French Legacy*, New York, Routledge, 1995.
- Schmitt, C. *El Nomos de la Tierra*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979

- Simondon, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Millon, 2005.
- Spinoza, B. *Traité politique*, trad. Ch. Apphun., Paris, GF Flammarion, 1966.
- *Traité théologico-politique*, trad. Ch. Apphun, Paris, GF Flammarion, 1965.
- Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E. M. Sinclair, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.
- Szasz, T. *La Schizophrénie*, trad. M. Manin, Payot, Paris, 1983.
- Tapié, V.-L., *El Barroco*, trad. M. Payró de Bonfanti, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Terray, E. *El Marxismo antes las sociedades "primitivas"*, Buenos Aires, Losada, 1971.
- Vacaro, S. (cura), *Il Secolo deleuziano*, Mimesis, Milán, 1997.
- Van Dülmen, R. *Los Inicios de la Europa moderna* Madrid, Siglo XXI, 1984.
- Vernant, J.-P. *Los Orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965
- Verstraeten, P. et Stengers, I. (dir) *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998.
- Wallerstein, I., *The essential Wallerstein*, New York Press, New York, 2000
- Zizek, S. *Organos sin cuerpo, sobre Deleuze y consecuencias*, trad. A. Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006.
- Zourabichvili, F. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.
- *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

## INDEX DE NOMS PROPRES

- Abad, 143, 144, 309
- Althusser, 137, 309
- Angoulevant, 51, 217, 218, 309
- Antonioli, 53, 54, 124, 309, 314
- Badiou, 20, 162, 163, 177, 250, 309
- Balibar, 20, 137, 138, 139, 140, 192, 197,  
198, 199, 230, 250, 309
- Beckett, 8, 20, 251, 311
- Boron, 121, 122, 143, 310
- Bovelles, 246
- Braudel, 15, 32, 33, 55, 59, 61, 141, 145,  
146, 150, 151, 152, 154, 164, 182, 310
- Châtelet, 8, 39, 44, 135, 289, 311
- Clastres, 105
- Descartes, 14, 24, 25, 39, 52, 86, 111, 160,  
161, 162, 165, 167, 168
- Dobb, 45
- Dosse, 53, 161
- Elster, 49, 52, 312
- Esposito, 13, 14, 20, 158, 312
- Foucault, 8, 23, 39, 44, 171, 210, 211, 219,  
220, 221, 244, 306, 307, 309, 310, 311,  
312
- Freud, 80, 133, 134, 139, 312
- Guattari, 8, 9, 43, 44, 48, 49, 53, 62, 64,  
65, 67, 73, 76, 78, 81, 88, 89, 90, 93, 95,  
98, 105, 107, 108, 114, 118, 119, 122,  
124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 135,  
136, 137, 140, 148, 149, 152, 154, 156,  
161, 163, 185, 192, 193, 194, 195, 197,  
198, 199, 202, 204, 205, 208, 212, 213,  
217, 218, 224, 227, 229, 232, 233, 238,  
245, 247, 248, 250, 251, 281, 289, 305,  
309, 311, 312, 313, 314
- Hardt, 121, 310, 313, 314
- Hegel, 20, 41, 42, 162, 165, 180, 181, 182,  
183, 238, 313
- Heidegger, 20, 24, 25, 26, 30, 39, 52, 85,  
86, 87, 111, 160, 161, 162, 163, 177,  
178, 218, 246, 313
- Hesse, 169, 174
- Hobbes, 14, 20, 37, 87, 88, 99, 105, 106,  
125, 138, 155, 165, 236, 313
- Kafka, 8, 17, 20, 44, 107, 311
- Kant, 8, 18, 20, 39, 44, 73, 74, 84, 86, 237,  
253, 310
- Leibniz, 8, 14, 34, 44, 47, 48, 49, 50, 52,  
70, 118, 141, 161, 162, 163, 164, 165,  
166, 167, 168, 169, 175, 176, 177, 178,  
179, 182, 184, 185, 186, 189, 190, 191,  
192, 200, 202, 214, 236, 238, 239, 250,  
251, 311, 312, 313
- Lyotard, 54, 55, 313
- Manglier, 23

Marx, 20, 39, 62, 65, 66, 67, 76, 77, 78,  
106, 109, 133, 137, 140, 148, 149, 155,  
192, 193, 194, 196, 197, 199, 203, 207,  
208, 209, 228, 229, 230, 232, 249, 250,  
312, 313

Meiksins Wood, 108, 121, 143

Mengue, 124, 125, 126, 130, 137, 144,  
186, 226, 244, 250, 314

Michaux, 19

Morris, 169, 170, 174

Murèna, 16, 175

Negri, 20, 121, 264, 265, 266, 267, 268,  
269, 270, 274, 278, 310, 314

Newton, 69, 172, 176, 195

Nietzsche, 8, 18, 22, 25, 30, 44, 76, 81, 86,  
95, 102, 105, 119, 127, 160, 162, 242,  
243, 245, 246, 283, 310, 311, 313, 314

Páez Canosa, 143, 144, 309

Primo Levi, 43

Rimbaud, 281, 289

Rosenzweig, 180

Sartre, 227, 309

Schérer, 246

Schmitt, 145, 314

Simondon, 57, 58, 203, 205, 206, 231, 315

Spinoza, 8, 14, 18, 23, 26, 37, 38, 44, 47,  
49, 56, 60, 62, 103, 110, 123, 125, 127,  
129, 139, 161, 162, 176, 223, 226, 230,  
236, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261,  
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,  
270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279,  
280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 290,  
292, 293, 295, 296, 298, 300, 301, 304,  
309, 311, 315

Strauss, 26, 60, 263, 264, 315

Vernant, 145, 315

Wallerstein, 13, 315

CDU IDELEUZE, GILLES, 1925-1995

DM FILOSOFIA

RT FRANCIA  
SIGLO XX

DT DELEUZE, Gilles, 1926-1995