

## Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)

François Zourabichvili

Nous voudrions aborder ici les enjeux politiques de la pensée de Deleuze, sous un angle à la fois provisoire et restreint. On ne voit pas toujours très bien quel gauchisme était celui de Deleuze. La gauche, de quelque nature qu'elle soit, se définit généralement par son volontarisme. Or Deleuze développait la philosophie la moins volontariste qui fût : il revendiquait la « mauvaise volonté » de l'Idiot à la russe, le « néant de volonté » de l'Original à l'américaine<sup>1</sup>. Il insistait toujours sur le caractère foncièrement involontaire de toute vraie pensée, de tout devenir. Rien ne lui était dès lors plus étranger que l'entreprise de transformer le monde d'après un plan, ou en fonction d'un but. Il ne cessait pourtant de célébrer, de guetter, le cas échéant d'accompagner, ce qu'il appelait des « devenirs-révolutionnaire ».

Le dualisme conserver / transformer occupe tout l'espace de la perception politique ordinaire ; on conçoit difficilement une attitude politique qui ne viserait ni à conserver, ni à transformer, ni – comme dans le réformisme – à transformer ce qu'on conserve ou à conserver ce qu'on transforme, c'est-à-dire à adapter. On ne peut nourrir des doutes à l'endroit des organisations politiques et de leurs intentions sans s'entendre demander ce qu'on « propose ». Deleuze s'est toujours bien gardé de proposer quoi que ce fût, bien que cette abstention tranquille n'exprimât à ses yeux aucun vide ni carence. En politique comme en art, ou en philosophie, il voyait dans une certaine « déception » la condition subjective

1. Cf. respectivement *Différence et répétition*, p. 171, et *Critique et clinique*, p. 92.

propice à quelque chose d'effectif (un « devenir », un « processus »)<sup>1</sup>.

Il est entendu que la gauche ne croit plus aux projets. S'étant toutefois identifiée à la réalisation de projets, elle n'a semble-t-il d'autre choix que de renoncer à elle-même ou d'essayer encore de croire à ce à quoi elle ne croit plus : renier, ou bien dénier. Si bien que le volontarisme ne concerne même plus ici l'action, mais la croyance à l'action. Et l'on en veut vaguement aux philosophes de gauche de ne produire aucun idéal auquel on puisse à nouveau croire, comme s'ils ne sondaient pas assez le possible, par faiblesse ou sophistication.

Le dernier grand texte de Deleuze, publié en 1992, s'intitule *L'épuisé*. Ce n'est pas un essai politique, puisqu'il est consacré à Beckett. Mais il paraît moins de trois ans après la chute du Mur de Berlin, quand prolifèrent les discours satisfaits sur la mort des utopies, sur l'illusion de toute alternative à l'économie de marché ; et son thème est l'épuisement du possible.

« Il n'y a plus de possible : un spinozisme acharné<sup>2</sup>. » Il y a peu de chances, chez Deleuze, pour que l'invocation de Spinoza soit un signe d'affliction ; elle n'exclut cependant pas le sarcasme. On commence donc par se rassurer en se disant que cela n'a pas de rapport avec la politique. Seulement, Deleuze prête au personnage de l'épuisé la formule fameuse de Bartleby, d'Herman Melville, à laquelle il avait consacré peu de temps auparavant un texte au contenu expressément politique.<sup>3</sup> Reste qu'on ne se réjouit pas de l'extinction du possible sans un brin de perversité.

Tâchons d'entendre les harmoniques politiques de *L'épuisé*, bien que le texte ait une tout autre portée. À la gauche, qui désespère du possible, Deleuze semble dire : l'épuisement du possible, c'est très bien ; et surtout ne croyez pas que l'épuisé soit seulement fatigué, et que le possible demeure, sous l'impuissance présente à le réaliser. « L'épuisé, c'est beaucoup plus que le fatigué<sup>4</sup>. » Mais à la droite, dont il semble dès lors excessivement proche étant donné qu'elle se réjouit par nature de l'absence de

1. Proust et les signes, p. 45 ; *Différence et répétition*, p. 258.

2. *L'épuisé*, à la suite de *Quad et autres pièces pour la télévision*, de Samuel Beckett, Paris, Minuit, 1992, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 60 : « *I would prefer not to*, suivant la beckettienne formule de Bartleby ».

4. *Ibid.*, première phrase.

possible, il précise : avoir épuisé le possible, ce n'est pas du tout ce que vous croyez. Le texte commence par le dédoublement de l'épuisé et du fatigué, mais c'est ensuite l'énoncé « épuiser le possible » qui se divise, selon qu'on entend par possible une alternative ou une potentialité. Multiplier les doubles : peut-être est-ce cela qui est pervers, compte-tenu des effets humoristiques qui en découlent (surprise ou déception). La gauche ne peut que récuser l'énoncé ; mais la droite ne peut le reprendre à son compte qu'à condition de ne pas le comprendre (ou de le comprendre à sa manière : du possible, de toute façon, il n'y en a jamais eu). Deleuze suscite en général l'agacement des gens de gauche, car il s'attaque au possible, à la libre discussion, aux droits de l'homme... Mais il nourrit chez les gens de droite un soupçon de perversité : du moins ceux-ci perçoivent-ils quelque chose, même négativement.

Deux discours apparemment opposés coexistent chez Deleuze : épuiser le possible / créer du possible. Trop apparentes pour être réelles, les contradictions des grands philosophes sont généralement très intéressantes : elles signalent un moment de tension extrême dans la pensée, une affirmation difficile plutôt qu'une difficulté à affirmer.

### 1) Création de possible et possibilités de vie

Deleuze inverse le rapport habituel du possible et de l'événement. Le possible est ce qui peut arriver, effectivement ou logiquement. On appelle à ne pas se résigner, parce que la situation est pleine de possibilités et qu'on n'a pas encore tout essayé : on parie donc sur une alternative actuelle. À la suite de Bergson, Deleuze dit au contraire : le possible, vous ne l'avez pas à l'avance, vous ne l'avez pas avant de l'avoir créé<sup>1</sup>. Ce qui est possible, c'est de créer du possible. On passe ici à un autre régime de possibilité, qui n'a plus rien à voir avec la disponibilité actuelle d'un projet à réaliser, ou avec l'acception vulgaire du mot « utopie » (l'image d'une nouvelle situation qu'on prétend substituer brutalement à l'actuelle, espérant rejoindre le réel à partir de l'imaginaire : opé-

1. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, p. 14 et 113.

ration *sur* le réel, plutôt que *du* réel même). Le possible arrive par l'événement et non l'inverse ; l'événement politique par excellence – la révolution – n'est pas la réalisation d'un possible, mais une *ouverture de possible* :

Dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'*événement*, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect : ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités : c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles<sup>1</sup>.

Une révolution, dans ce qu'elle a d'effectif, n'est pas plus la conséquence causale ou mécanique d'une situation donnée, que la réalisation d'un projet ou d'un plan (même si la référence à un plan est une donnée de l'action). Par ouverture d'un nouveau champ de possibles, faut-il entendre que ce qui n'était pas réalisable le devient ? que tout s'avère possible ou réalisable dans un climat insurrectionnel ? et que les limites ordinaires du possible relèvent en fin de compte d'une inhibition, d'une soumission, plutôt que de contraintes réelles ? L'idée volontariste d'après laquelle le secret du pouvoir est dans le vouloir ne peut être prêtée à Deleuze, même si deux passages denses de *L'anti-Œdipe*, qui s'éclaireront ensuite, semblent d'abord aller dans ce sens tout en se démarquant nettement du possible comme instance de réalisation :

Le réel n'est pas impossible, dans le réel au contraire tout est possible, tout devient possible. Ce n'est pas le désir qui exprime un manque molaire dans le sujet, c'est l'organisation molaire qui destitue le désir de son être objectif. Les révolutionnaires, les artistes et les voyants se contentent d'être objectifs : ils savent que le désir étreint la vie avec une puissance productrice, et la reproduit d'une façon d'autant plus intense qu'il a plus de besoin<sup>2</sup>.

L'actualisation d'une potentialité révolutionnaire s'explique moins par l'état de causalité préconscient dans lequel elle est pourtant

1. « Mai 68 n'a pas eu lieu », cosigné avec Félix Guattari, Les Nouvelles, 3-9 mai 1984.

2. *L'anti-Œdipe*, p. 35.

comprise, que par l'effectivité d'une coupure libidinale à un moment précis, schize dont la seule cause est le désir, c'est-à-dire la rupture de causalité qui force à réécrire l'histoire à même le réel et produit ce moment étrangement polyvoque où tout est possible...<sup>1</sup>

Qu'est-ce qu'un « nouveau champ de possibles » ? L'horizon de tout ce qui peut être imaginé, conçu, projeté, espéré, à une époque donnée ? De ce point de vue, une révolution a déjà le caractère d'une mutation subjective, et rend par elle-même caducs les projets qui la portaient, puisqu'ils appartenaient encore à l'ancien champ de possibles. Ou bien s'agit-il d'une redistribution des rôles et des fonctions, d'un bouleversement de l'ensemble des positions sociales possibles ? Ce serait une mutation d'un autre ordre, affectant le capitalisme même. Deleuze décrit par exemple le passage d'une « société disciplinaire » à une « société de contrôle » : on assiste à l'installation d'un nouveau régime de domination, non pas à l'ouverture d'un nouveau champ de possibles. Un tel bouleversement affecte plutôt les conditions historiques en fonction desquelles un événement politique peut se produire.

Par « nouveau champ de possibles », il faut donc entendre autre chose : le mot possible a cessé de désigner la série des alternatives réelles et imaginaires (ou bien... ou bien...), l'ensemble des disjonctions exclusives caractéristiques d'une époque et d'une société données. Il concerne à présent l'émergence dynamique de *nouveau*. C'est l'inspiration bergsonienne de la pensée politique de Deleuze. Réaliser un projet n'apporte rien de nouveau dans le monde, puisqu'il n'y a pas de différence conceptuelle entre le possible comme projet et sa réalisation : juste le saut dans l'existence. Et ceux qui prétendent transformer le réel à l'image de ce qu'ils ont d'abord conçu comptent pour rien la transformation elle-même. Il y a une différence de statut entre le possible qu'on réalise et le possible qu'on crée. L'événement n'ouvre pas un nouveau champ du réalisable, et le « champ de possibles » ne se confond pas avec la délimitation du réalisable dans une société donnée (même s'il en indique ou en induit le redécoupage).

L'ouverture de possible est-elle alors un but, le problème étant moins de construire l'avenir que d'entretenir des perspectives à

1. *L'anti-Œdipe*, p. 453-454.

son sujet ? Sommes-nous conviés à vivre d'espoir ? « Du possible, sinon j'étouffe ! », résume Deleuze à propos de Mai 68, reprenant le cri du désespéré de Kierkegaard. L'espoir relève encore d'une logique de réalisation, et Deleuze paraît n'avoir jamais misé sur un quelconque espoir<sup>1</sup>. Il voyait dans Mai 68 l'irruption du réel, et non du rêve : un moment d'émergence du possible, mais non certes comme image de ce qui pourrait être.

Qu'est-ce donc que le possible, ou le « possible comme tel » ? Deleuze dit volontiers que ce qu'il s'agit de créer, ce sont de nouvelles *possibilités de vie*<sup>2</sup>. Une possibilité de vie n'est pas un ensemble d'actes à réaliser, ou bien le choix de telle profession, de tel loisir, ni même tel goût ou telle préférence particuliers. « L'ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes » renvoie bien aux alternatives qui définissent une société, ou à l'ensemble des modes d'existence concrets possibles dans une société donnée<sup>3</sup>. Mais, plus profondément, une possibilité de vie exprime un mode d'existence : c'est l'« exprimé » d'un agencement concret de vie. L'exprimé, chez Deleuze, n'est jamais de l'ordre d'une signification ou d'un ensemble de significations. Il consiste dans une *évaluation* : non seulement l'évaluation des possibilités de vie, lorsqu'on arrive à les appréhender comme telles ; mais la possibilité de vie elle-même comme évaluation, manière singulière d'évaluer ou de répartir le bon et le mauvais, distribution des affects. Une possibilité de vie est toujours une différence<sup>4</sup>.

L'invention de nouvelles possibilités de vie suppose donc une nouvelle manière d'être affecté. Deleuze insistait sur le concept d'« aptitude à affecter et à être affecté », chez Spinoza : il y voyait, au même titre que la « volonté de puissance » conçue par Nietzsche comme un pathos, l'instrument d'une typologie des modes d'existence immanents, des manières concrètes de vivre et de pen-

1. Peut-être y aurait-il lieu de distinguer espoir et espérance : Jacques Rancière évoque ici même le messianisme désespéré qui habite les dernières pages du texte sur Bartleby. Plus généralement, la philosophie de l'immanence implique une espérance dans sa clause même : « On ne peut pas savoir d'avance » (cf. par exemple *Différence et répétition*, p. 187 ; *Mille plateaux*, p. 306-307 ; *Périclès et Verdi*, p. 14-15).

2. Cf. par exemple *Nietzsche et la philosophie*, p. 115 ; *Critique et clinique*, p. 15.

3. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 72 et 103.

4. On remarquera à cet égard que « possibilité de vie » et « monde possible » sont des concepts quasiment synonymes chez Deleuze : tous deux sont de l'ordre de l'exprimé, tous deux sont définis comme différence (par exemple dans *Proust et les signes*, Combray comme différence, ou bien le côté de Méséglise et le côté de Guermantes comme exprimant des possibilités de vie hétérogènes, des distributions affectives incompatibles).

ser. Dans les deux cas, le possible a partie liée à la puissance. Il peut sembler paradoxal d'invoquer Spinoza au sujet du possible ; en outre, la parenté étymologique ne suffit pas à identifier puissance et possible, non plus d'ailleurs que le caractère pluriel, différenciable, du concept de puissance... Mais contentons-nous pour l'instant de définir le concept de possibilité de vie : une distribution différentielle des affects (attirant / répugnant, etc.).

Ces mutations affectives induisent une nouvelle répartition du bon et du mauvais, du délectable et de l'insupportable, tantôt dans une « même » personne (qui, désormais, peut à peine identifier le passé qu'elle a vécu comme *son* passé), tantôt dans une collectivité. Le chapitre « Politiques », dans les *Dialogues*, commence par l'évocation de ce type de mutation, d'après une nouvelle célèbre de Fitzgerald. Au-delà des « coupures » (devenir célèbre, se ruiner, devenir vieux, etc.), il y a des mutations d'un autre type, ou « fêlures » :

La fêlure se fait sur cette nouvelle ligne, secrète, imperceptible, marquant un seuil de diminution de résistance, ou la montée d'un seuil d'exigence ; on ne supporte plus ce qu'on supportait auparavant, hier encore ; la répartition des désirs a changé en nous, nos rapports de vitesse et de lenteur se sont modifiés, un nouveau type d'angoisse nous vient, mais aussi une nouvelle sérénité...<sup>1</sup>

Un événement politique est du même type : une nouvelle répartition des affects, une nouvelle circonscription de l'*intolérable*. Une telle mutation subjective ne se décrète pas, et la question n'est pas d'abord de la souhaiter ou non : le pour et le contre n'interviennent qu'au stade de la réponse ou de la réaction, selon qu'on choisit d'en assumer les conséquences, ou de feindre que rien ne s'est passé. Tel était pour Deleuze le fond vivant du clivage gauche-droite, qui ne s'incarne guère dans les organisations existantes.

## 2) Rencontre et potentialités

La politique est donc d'abord une affaire de perception :

1. *Dialogues*, p. 153-154.

Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative... Il y a eu beaucoup d'agitations, de gesticulations, de paroles, de bêtises, d'illusions en 68, mais ce n'est pas ce qui compte. Ce qui compte, c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme : « Du possible, sinon j'étouffe... ».<sup>1</sup>

Le voyant ou le visionnaire n'est pas ici celui qui voit loin dans l'avenir ; bien au contraire, il ne se voit ou ne se prévoit aucun avenir. Le voyant saisit l'intolérable dans une situation ; il a des « visions », entendons des perceptions en devenir ou « percepts », qui font échec aux conditions ordinaires de la perception, et qui enveloppent une mutation affective. L'ouverture d'un nouveau champ de possibles est liée à ces nouvelles conditions de perception : l'exprimable d'une situation fait brusquement irruption.

Quelle est la condition d'une telle mutation subjective ? Si le percept se distingue d'une simple perception, c'est parce qu'il enveloppe une *rencontre*, un rapport avec le dehors. Il y a événement ou voyance lorsque quelqu'un rencontre ses propres conditions d'existence, ou celles des autres ; ce qu'on appelle des « luttes », du moins dans leur phase ascendante et vivante, exprime donc moins à cet égard une prise de conscience que l'éclosion d'une nouvelle sensibilité. En 68, la mutation perceptive et affective consistent dans de « nouveaux rapports avec le corps, le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail... ». Admettons que la subjectivité de chacun de nous soit constituée par une synthèse de tels rapports : voici que ces rapports changent, ou que s'établissent avec les mêmes thèmes, avec les mêmes champs, de nouveaux rapports. Une relation étant toujours extérieure, chez Deleuze, ces nouveaux rapports sont autant de rencontres. Nous rencontrons brutalement ce que nous avons quotidiennement sous les yeux<sup>2</sup>.

1. « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

2. Cf. *L'image-temps*, p. 8. Et si, dans un autre registre, Deleuze et Guattari peuvent dire que même les femmes ont à devenir-femme, c'est que la féminité n'est pas une donnée d'essence mais un événement, ou l'objet d'une rencontre.

Le voyant saisit dans la situation sa part inactualisable, l'élément qui déborde l'actualité de la situation : le « possible comme tel ». Le voyant voit le possible, et par-là même accède à une nouvelle possibilité de vie qui demande à s'accomplir. Mais voir le possible ne consiste pas à élaborer un plan : on saisit la situation actuelle dans sa *potentialité*, comme « champ de possibles ». On saisit dans la situation actuelle les potentialités qu'elle actualise, mais qui pourraient s'actualiser autrement puisqu'elles diffèrent en nature de leur actualisation : une deuxième fois après Bergson, et sous son inspiration, le dualisme du libre-arbitre et du déterminisme se dissout au profit de son tiers-exclu, le nouveau. Le virtuel effectif (réel) prend la relève du possible (imaginaire) à réaliser.

Les potentialités sont de pures puissances, de purs dynamismes, saisis indépendamment de toutes coordonnées spatio-temporelles (aussi le langage les recueille-t-il dans la forme verbale de l'infinitif : ce sont des singularités de sens et d'événement)<sup>1</sup>. En l'occurrence, il s'agit des différentes forces ou aptitudes à l'œuvre dans une situation, appelées d'ailleurs à évoluer : aptitudes des hommes, du milieu, aptitudes technologiques, etc. Sous les modes d'existence concrets, nous percevons les possibilités de vie qui nous sont offertes, comme autant de possibilités affectives : ces possibilités de vie sont les manières dont les potentialités sont réparties et condensées, à une époque et dans un champ social donnés. Une situation exprime donc un ensemble ouvert de potentialités, telles qu'elles sont réparties, distribuées, raccordées, condensées en elle (ensemble remaniable des possibilités de vie). Quand nous saisissons la situation comme pur possible ou dans sa potentialité, nous évaluons ces possibilités de vie (ou ces condensés) qui, par-là mêmes, se redistribuent autrement. A nous par la suite d'inventer le raccordement concret ou l'agencement matériel, spatio-temporel, qui actualisera les nouvelles possibilités de vie, au lieu de les laisser étouffer dans l'ancien agencement.

Voir tout à coup ces potentialités comme telles, et non actualisées d'une manière déterminée : tel est l'événement, qui entraîne son sujet mutant dans un devenir-révolutionnaire. La vision est forcément fugace, puisque la manifestation d'un potentiel se

1. Les mots potentialité (ou potentiel), singularité sont ici équivalents.

confond avec sa dissipation. Ce que voit paradoxalement le voyant-révolutionnaire, c'est l'intensité, dans une image elle-même intensive qui s'estompe en s'étendant ; car l'intensité se dissipe en devenant image. Naissance et mort coïncident en cette image qu'on ne peut que répéter<sup>1</sup>. On ne fait donc l'expérience du possible comme tel, ou du possible comme *puissance*, que dans sa chute ou son épuisement : aussi s'agit-il d'« épuiser le possible »<sup>2</sup>.

Cette perception du pur possible suppose un espace-temps spécial, dépourvu de coordonnées, pur potentiel exposant des puissances, des singularités, indépendamment de toute actualisation dans des états de choses ou des milieux : le « pur lieu du possible »<sup>3</sup>. On voit maintenant en quel sens « tout devient possible » : les conditions sont réunies pour un nouveau tracé, sans qu'aucun parcours ne soit imposé d'avance. La création opère dans un espace de redistribution générale des singularités, essayant de nouveaux agencements concrets, sous l'injonction d'une nouvelle sensibilité : l'espace même du désir, peuplé non de formes et d'individus, mais d'événements et d'affects. La création, guidée par l'exploration affective, trace un nouvel agencement spatio-temporel, agencement d'espace et de temps et non seulement dans l'espace et le temps ; la question, en effet, n'est plus de savoir comment remplir l'espace-temps ordinaire, mais de recomposer cet espace-temps, qui nous déploie autant que nous nous déployons en lui. L'agencement est un nouveau découpage, un nouveau striage, une nouvelle distribution qui impliquent d'opérer dans un espace et un temps eux-mêmes spéciaux, intensifs, non donnés à l'avance. Aussi Deleuze invoque-t-il des « axes » pour définir le nouveau champ de possibles ouvert par Mai 68 : le pacifisme suivant l'axe Ouest-Est, un nouveau genre d'internationalisme suivant l'axe Nord-Sud<sup>4</sup>. Vectoriel, directionnel, problématique, le champ de possibles a la consistance du mouvement,

1. Les révolutions sont par conséquent toutes mort-nées, mais pas au sens où on le dit généralement : la viabilité précaire de l'évanouissant tient dans sa reprise incessante, et les révolutions meurent de ne savoir répéter, ou de l'étouffement de la répétition (par les forces d'asservissement qui y dénoncent une « trahison »). Ce n'est pas par hasard si le thème du traître (par opposition au tricheur) apparaît chez Deleuze à propos du devenir et de la ligne de fuite : tout tracé créateur est traître par nécessité. Cf. *infra*.

2. D'où l'ambiguïté : volonté qui enveloppe sa propre abolition.

3. *L'image-mouvement*, p. 155.

4. « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

de l'organisation politique en tant que mouvement. Un mouvement révolutionnaire au sens strict ne réalise pas une image, il *fait l'image*, un peu comme comme le personnage de Beckett s'écriant « C'est fait j'ai fait l'image »<sup>1</sup>. Peut-on voir une révolte ? Ou bien est-ce elle-même qui voit, et se voit ? L'image est fragmentaire, et se dissipe ici et là, adéquate au possible comme tel (au lieu du possible, image du réel)<sup>2</sup>.

« Tout est possible », ou « tout devient possible », dans la mesure où les parties de la situation, telles que le voyant les saisit, ne sont pas raccordées à l'avance : ce sont autant d'événements purs composant problématiquement un unique événement (la situation), et il appartient aux événements de résonner tous les uns avec les autres, les uns dans les autres, chaotiquement<sup>3</sup>. Tout est possible, mais rien n'est encore donné, conformément à la nouvelle définition du possible, puisqu'il reste à créer : le possible est ce qui devient, et la puissance ou potentialité mérite le nom de possible pour autant qu'elle ouvre le champ de création (à partir de là tout est à faire). Le possible est le *virtuel* : c'est lui que la droite nie, et que la gauche dénature en se le représentant comme projet.

### 3) Accomplir ou refermer le possible : l'actualisation

Par possible comme tel, on n'entendra donc pas seulement une possibilité de vie, au sens où il serait possible d'évaluer ou d'être affecté autrement (différenciation du concept de puissance ou de vie, possible comme alternative) : les conditions sont là pour que l'existence change, pour une mutation du réel même. La mutation subjective est certes réelle, mais demande à s'accomplir, ne peut s'accomplir qu'en s'actualisant.

Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le corps,

1. *L'épuisé*, p. 71.

2. Sur l'image dissipative de la révolte, sa perception de l'intolérable et sa réponse, et le désert comme espace quelconque, cf. *Critique et clinique*, ch. XIV (sur Lawrence d'Arabie), notamment p. 144-145.

3. Thème constant de *Logique du sens*.

le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail...) Quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets, suivant des lignes de causalité économiques et politiques. Il faut que la société soit capable de former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation. C'est cela, une véritable « reconversion ».<sup>1</sup>

A ce stade, l'idée d'une création de possible se dédouble en deux aspects complémentaires. D'une part l'événement fait émerger un nouveau sens de l'intolérable (mutation virtuelle) ; d'autre part ce nouveau sens de l'intolérable appelle un acte de création qui réponde à la mutation, qui soit le tracé d'une nouvelle image et crée littéralement le possible (mutation actualisante). Créer le possible, c'est créer un *agencement spatio-temporel* collectif inédit, qui réponde à la nouvelle possibilité de vie elle-même créée par l'événement, ou qui en soit l'expression. Une modification effective de la situation n'opère pas sur le mode de la réalisation d'un projet, car il s'agit d'inventer les formes sociales concrètes correspondant à la nouvelle sensibilité, et l'inspiration ne peut venir que de cette dernière. La nouvelle sensibilité ne dispose d'aucune image concrète qui lui soit adéquate : de ce point de vue il n'y a d'action que créatrice, guidée non pas par une image ou un projet préformant l'avenir, mais par des signes affectifs qui, selon une formule-leitmotiv, « ne ressemblent pas » à ce qui les actualise. Aller du virtuel à l'actuel, suivant un processus d'emblée réel ; et non de l'imaginaire au réel, suivant une trajectoire d'emblée actuelle<sup>2</sup>.

1. « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

2. Il semble que ce schéma d'actualisation soit déjà celui du marxisme, dans son opposition au socialisme utopique. Suivant un passage célèbre de *L'idéologie allemande*, « Le communisme n'est... ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent de la présupposition qui existe actuellement. » (Paris, Editions sociales, 1976, p. 33 – les italiques sont de Marx et Engels). Le communisme n'est pas à proprement parler à venir, il est d'ores et déjà à l'œuvre comme *tendance*, inscrite dans les contradictions de la situation actuelle. Ce qui autorise à parler de l'avenir, sans verser en principe dans le rêve ou l'arbitraire, c'est donc la possibilité de le déchiffrer dans le présent même en devenir. Mais, par là, la structure de réalisation apparaît insuffisamment combattue : on possède toujours d'avance l'avenir en image, grâce à l'outil dialectique ; le réalisable est seulement élevé au nécessaire, tandis que le virtuel conserve la forme anticipatoire d'un *but* (telle est la manière dont l'avenir continue de s'anticiper dans le présent). C'est pourquoi l'opérateur révolutionnaire par excellence est la prise de conscience, qui présuppose son propre contenu et donne paradoxalement à l'avenir la forme logique du passé ; non l'émergence d'une sensibilité nouvelle. La conception historiquement opposée, le spontanéisme, ne

Il faut répondre à l'événement : « la seule chance des hommes est dans le devenir-révolutionnaire, qui peut seul conjurer la honte ou répondre à l'intolérable »<sup>1</sup>. Un tel impératif n'a rien de volontariste : il ne s'agit plus de rejoindre l'être à partir du devoir-être, de soumettre le réel à un jugement extrinsèque, transcendant, dès lors arbitraire et impuissant ; la volonté ne précède plus l'événement, la dissension opère dans le monde, non pas entre le monde et un autre monde (l'immanence toujours invoquée par Deleuze signifie que l'extériorité a cessé d'être au-delà du monde ; l'infini des mondes possibles se déchiffre désormais à même le monde, comme autant de signes de son hétérogénéité). *On ne peut que* répondre à l'événement, parce qu'on ne peut pas vivre dans un monde qu'on ne supporte plus, en tant qu'on ne le supporte plus<sup>2</sup>. Il y a là une responsabilité spéciale, étrangère à celle des gouvernements et des sujets majeurs, responsabilité proprement révolutionnaire. On n'est ici responsable de rien, ni de personne ; on ne représente ni un projet ni les intérêts d'une collectivité (puisque ces intérêts sont précisément en train de changer et qu'on ne sait pas bien encore dans quel sens). On est responsable *devant* l'événement.

Deux mots se substituent dès lors à la réalisation : *actualiser* et *accomplir*. Actualiser le virtuel, ou accomplir le possible. *L'anti-Edipe* se termine sur ces mots : « Accomplir le processus, non pas l'arrêter, non pas le faire tourner à vide, non pas lui donner un but », étant entendu que le processus « se trouve déjà accompli en tant qu'il procède »<sup>3</sup>. *L'épuisé* dit : « On ne réalise plus, bien qu'on accomplisse. » (p. 59), et plus loin : « Les personnages fatiguent d'après le nombre de réalisations. Mais le possible est accompli, indépendamment de ce nombre, par les personnages épuisés et qui l'épuisent. » (p. 82). Le possible en tant que nouveauté, à la différence des alternatives actuelles ou des projets d'avenir, est objet d'accomplissement, non de réalisation. L'accomplissement relève d'un acte de création, inséparable dès lors d'une actualisation<sup>4</sup>.

s'affranchit pas davantage de l'anticipation, puisque la spontanéité n'est rien d'autre qu'une perception inconsciente du but. L'alternative reste prisonnière du schéma de réalisation, comme en témoigne l'essai de Lénine, *Que faire ?* ; l'actualisation du virtuel n'a jamais le caractère d'une création.

1. *Pourparlers*, p. 231.

2. *L'anti-Edipe*, p. 408, pose à cet égard l'alternative de l'effondrement psychotique et du devenir-révolutionnaire.

3. Le thème apparaissait dès le début du livre, p. 11.

4. Ce n'est plus vrai à proprement parler dans *L'épuisé* : justement parce que c'est à la fois ce qui rapproche et sépare la politique et l'art.

Accomplir le possible comme tel, c'est affirmer la nouvelle sensibilité, lui permettre de s'affirmer. C'est pourquoi une société en proie à l'événement doit être capable de créer les agencements correspondants, « de telle manière qu'elle veuille la mutation ». Il est toujours possible, en effet, de nier et de combattre ce qui s'affirme en nous. Nous retrouvons là encore la source vivante du clivage gauche-droite : serons-nous capables d'affirmer ce que de toute façon nous devenons, ce qui de toute façon s'affirme en nous ? On ne peut pas à la fois nier le devenir et vouloir que les gens « deviennent » : la droite française s'est employée à « refermer le possible », puis elle s'est mise à déplorer que les gens se crispent sur des positions archaïques et s'identifient à l'actuel<sup>1</sup>. On notera que la droite a exactement l'attitude qu'elle reproche à la gauche : elle voudrait pouvoir choisir l'avenir, elle voudrait que les gens changent tout en bouchant toutes les issues réelles par lesquelles effectivement ils changent ; elle en reste comme la gauche à l'idée que le changement relève d'une prise de conscience<sup>2</sup>. Refermer le possible ne revient pas du tout à l'épuiser : c'est adosser violemment le devenir au néant. Deux effets peuvent en découler : que les gens aient peur du devenir parce qu'il ne laisse miroiter que le néant, que soi-même comme néant (repli archaïsant), ou bien qu'ils n'aient plus à vouloir que le néant (des casseurs aux terroristes). La violence devient alors première, fin en soi, la volonté n'ayant plus à vouloir que ce qu'on lui propose, à savoir rien : *volonté de néant*.

Nous obtenons une double distinction :

1. *réalisation / actualisation*, ce qu'il y a de réel ou d'effectif dans les luttes étant toujours de l'ordre d'une création qui opère en fonction d'un champ de possible (au sens précédemment défini) ;

2. *actualisation / part inactualisable*, celle-ci désignant l'exprimé des luttes ou du processus d'actualisation, ou cela même qui s'accomplit : la « part d'événement », « l'événement comme possible qui n'a même plus à se réaliser »<sup>3</sup>.

1. « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.* Les gens de Longwy s'accrochent à leur acier, etc.

2. Et comme les bolchéviks après 1917, les libéraux aujourd'hui déplorent la mentalité archaïque des Russes (seulement on n'opte plus pour la rééducation forcée, mais pour la forme plus policée d'une misère orchestrée par le FMI).

3. Cf. respectivement : « Mai 68 n'a pas eu lieu », et *L'épuisé*, p. 93.

#### 4) Les clichés, ou la politique seulement possible

La politique commence ou recommence donc chaque fois qu'une collectivité rencontre ses propres conditions d'existence (elle est déjà en jeu lorsqu'un individu pour son compte rencontre les siennes ou celles des autres). Un tel réquisit ne se révèle, selon Deleuze, qu'à la faveur de circonstances modernes : il fallait que nous cessions de croire au possible comme instance de réalisation ; il fallait que les alternatives, présentes ou à venir, nous apparaissent comme des *clichés*. C'est la « rupture des schèmes sensori-moteurs », dont les germes romantiques ou post-romantiques s'épanouissent après-guerre (et non après la chute du Mur). Il s'agit alors d'en finir avec les clichés.

L'énoncé « épuiser le possible » a ainsi deux sens, conformément aux deux régimes du possible : accéder au pur possible que l'Image épuise (2) suppose d'en finir avec les clichés (1). D'où le thème d'un « néant de volonté », et de sa force désintégratrice<sup>1</sup>. Bartleby est à cet égard le personnage emblématique de la politique deleuzienne : le Résistant par excellence, ou même le Survivant (en qui coïncident le minimum et le maximum de vie : sur-vie, comme Nietzsche parle d'un surhomme). Bartleby « préfère ne pas » : il abdique toute préférence dans une situation donnée, et récuse ainsi le régime des alternatives ou des disjonctions exclusives qui assurent la clôture de la situation. L'intériorité de Bartleby peut sembler un mystère (et peut-être est-elle vide, stupide) : c'est seulement le signe que les affects et les effets sont d'un autre ordre – une incroyable perturbation de l'entourage, par contagion. La nouvelle de Melville n'en dit pas plus, et Deleuze ne la prolonge que pour décrire et célébrer la grande espérance américaine, qui ne finit guère mieux que Bartleby. Mais l'essentiel est que cette espérance ait pris localement consistance, non comme espoir mais comme réalité, dans le devenir auquel consent un moment l'avoué et qui lui arrache le cri final : O Bartleby ! O humanité ! Deleuze réclame une lecture littérale : cela vaut

1. Notamment dans Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 60, après avoir précisément demandé comment s'affranchir des clichés, comment dresser une Figure qui ne soit pas un cliché.



aussi bien pour son commentaire que pour le texte. Ainsi l'attitude de Bartleby n'est-elle pas le symbole ou l'allégorie d'un militantisme à venir, aperçu dans les brumes : la nouvelle décrit sans mystère un processus, moins de transformation que de déformation sociale (il importe peu à cet égard que son héros soit un individu plutôt qu'une masse, puisque la rébellion vaut moins par ses raisons que par ses effets, effectuant pour ainsi dire la question même de la communauté). La nouvelle n'est pas symbolique, elle est exemplaire : Deleuze en dégage un ensemble de catégories politiques.

Favoriser en soi-même et dans le milieu la croissance d'un néant de volonté, c'est renouer avec le potentiel, avec la situation comme puissance de rencontre. Ce n'est pas une ultime recette volontariste : plutôt qu'un procédé procurant la vision (la rencontre), on y verra son corrélat. Le néant de volonté est un fait moderne. Nietzsche le diagnostiquait déjà, qui désignait en lui le point de non-retour du nihilisme et la chance d'un retournement. Dostoïevski et Melville, au même moment, produisent chacun pour son compte le personnage correspondant : l'Idiot, qui ne peut plus répondre aux urgences d'une situation parce qu'il est sollicité par une question plus urgente encore, l'Original (Bartleby), qui préférerait ne pas avoir à se prononcer sur la situation<sup>1</sup>. Les deux personnages ont en commun d'avoir vu quelque chose qui excédait les données de la situation, et rendait toute réaction non seulement dérisoire et inappropriée, mais intolérable.

Le néant de volonté, la désaffection à l'égard des enjeux reconnus, est la résultante d'une rencontre avec le monde. On a « vu » non seulement la situation, mais aussi tous les schèmes sensori-moteurs qui nous reliaient ordinairement au monde – on a vu qu'ils ne voyaient pas ce monde, et n'étaient que des clichés. « Alors une faculté pitoyable se développa dans leur esprit, celle de voir la bêtise et de ne plus la tolérer<sup>2</sup>. » Nos relations ordinaires avec le monde se révèlent des conventions arbitraires, qui nous protègent du monde et nous le rendent tolérable : et c'est là l'intolérable compromission, avec la misère de toute nature et avec les pouvoirs qui l'entretiennent et la propagent. Nos intérêts

1. Tout comme les clichés, le thème de l'Idiot, énoncé à la fin de *L'image-mouvement* (p. 257-261), fait l'objet d'une réexposition dans *L'image-temps* (p. 229-230).

2. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, cité dans *Différence et répétition*, p. 198.

bien compris inclinent toujours du côté de l'obéissance<sup>1</sup>. Les schèmes sensori-moteurs, réponses toutes prêtes à des situations de souffrance chaque fois singulières et évolutives, témoignent d'une intériorisation de la répression (et ce n'est pas en vain qu'on dit parfois de la gauche, avec ses clichés de paroles et d'actions – rengaines d'indignation et de revendication, formes stéréotypées de militantisme – qu'elle est l'auxiliaire indispensable de la droite). Les clichés de la lutte ou de la compassion semblent atteindre aujourd'hui leur paroxysme, d'autant plus honteux qu'ils manifestent une fantastique capacité d'adaptation à l'odieux et à ses causes (honte aussi à nous-mêmes, puisque ce monde est le nôtre). Idiot est alors celui qui ne réagit pas, non par insensibilité mais parce qu'il « n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait », ou « nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître<sup>2</sup> ».

L'époque moderne se caractérise sans doute par un déficit de volonté, une certaine « mauvaise volonté », bien que le mal dont elle souffre soit d'une autre nature. Ne croyant plus au possible, nous avons perdu le goût et la volonté de le réaliser : telle est notre fatigue ou notre lassitude. Mais si nous avons perdu la foi, c'est parce que nos schèmes sensori-moteurs nous apparaissent désormais pour ce qu'ils sont – des clichés. Tout ce que nous voyons, disons, vivons, imaginons même et sentons, est toujours déjà reconnu, porte à l'avance la marque de la reconnaissance, la forme du déjà-vu ou du déjà-entendu. Une distance ironique nous sépare de nous-mêmes, et nous ne croyons plus à ce qui nous arrive, parce que rien ne semble pouvoir arriver : tout a d'emblée la forme du déjà-là, du tout fait, du préexistant.

C'est que le réel à l'image du possible reste aussi bien confiné dans une irréductible possibilité, n'atteignant jamais à l'effectif ou au nécessaire. Le cliché a exactement la forme du possible, au sens où Bergson le critique : on se donne un réel tout fait, « préexistant à lui-même<sup>3</sup> ». « On s'est déjà tout donné, tout le réel en image, dans la pseudo-actualité du possible<sup>4</sup>. » Le réel est ainsi précédé

1. Sur les rapports du schème sensori-moteur, du cliché, de l'intérêt, et de l'obéissance, cf. *L'image-mouvement*, p. 282, et *L'image-temps*, p. 31-32.

2. *Différence et répétition*, p. 171. L'Idiot, tel que Deleuze en dégage les traits, semble un mixte : sans doute y reconnaît-on le prince Mychkine, mais surtout l'homme du sous-sol et l'homme ridicule (dans deux célèbres nouvelles). Les premières lignes du texte sur Bartleby invoquent les nouvelles de Dostoïevski.

3. *Le bergsonisme*, p. 100.

4. *Ibid.*, p. 101.

de sa propre image en tant que possible, et, ressemblant au possible, il finit par se confondre avec lui. Arrive l'époque où nous ne percevons plus le réel que comme du déjà-vu, objet de reconnaissance ; ne le distinguant plus du possible, nous sommes envahis par les clichés comme par de simples possibilités. Le monde a perdu toute réalité. La révolution s'étant pensée elle-même et ayant pensé le peuple sur le mode du déjà-là ou de la préexistence à soi, il était fatal que les révolutionnaires nous apparussent finalement comme des « révolutionnaires de papier », les peuples comme des « peuples de papier »<sup>1</sup>. Ce qui nous rattachait au monde, ce n'était rien que des clichés, de simples possibilités. Nous nous donnions le monde à l'avance, et le peuple, et nous-mêmes. Tout est possible à présent, c'est-à-dire confiné dans la simple possibilité. Mais aussi bien rien n'est possible : l'avenir est préformé, entièrement rabattu sur la forme du déjà-là. La nécessité a déserté ce monde, et nous persistons à nous mouvoir, sans trop y croire, dans l'horizon de la préférence.

Deleuze a toujours mené une autre analyse du possible, à côté de la critique d'inspiration bergsonienne : on ne se fonde pas sur une image préconçue de la pensée sans priver du même coup la pensée de sa nécessité, la condamnant à se mouvoir indéfiniment dans une indépassable possibilité<sup>2</sup>. Préformer le transcendantal, le rabattre sur une forme originaire, revient à dégager les conditions d'une expérience possible, et non réelle. Décalquer le transcendantal sur l'empirique, le concevoir à l'image de l'actuel ou de la représentation, évacue d'emblée le nouveau ou l'événement du champ de la pensée : on sait à l'avance qu'il n'arrivera rien à la pensée, sinon une pseudo-expérience dont nous possédions à l'avance la forme, et qui ne remet pas en cause l'image que la pensée avait d'elle-même. Tout ce que nous pensons confirme que nous avons la possibilité de penser, sans témoigner pour autant d'un acte effectif de penser. Une expérience réelle implique au contraire l'affirmation d'un rapport radical à ce qu'on ne pense pas encore (suivant l'expression héritée de Heidegger). Il n'en va pas différemment en politique, où le peuple est en situation de ne jamais exister encore : dans les deux cas, il s'agit d'affirmer un rapport d'extériorité ou de rencontre entre la pensée et ce qu'elle pense, entre le peuple et lui-même.<sup>3</sup>

1. *L'image-temps*, p. 286 ; *Critique et clinique*, p. 113.

2. *Proust et les signes*, p. 41 et 116 ; *Différence et répétition*, p. 93-95 et 173-192.

3. Cf. les ch. VII et VIII de *L'image-temps*, plus spécialement p. 282.

Qu'en est-il alors de l'action politique ? Effectivité et nécessité : voilà ce qui manque à la réalisation. Non seulement l'Etat mais aussi les structures militantes ont affaire à la « mauvaise volonté » populaire qui – suivant la définition clinique de la perversion – ne cesse de dévier quant au but, et de ne pas croire à ce qu'on lui propose. Pourtant, l'Image au-delà des clichés apparaît coupée de tout prolongement moteur : la vision peut bien être momentanée, elle n'en est pas moins interminable en droit, car seuls les impératifs de l'action, à travers l'assignation d'un intérêt, pouvaient circonscrire l'image et la plier aux conditions d'une expérience possible (l'intérêt renvoie à un sujet stable et non mutant). La politique naît enfin, mais on dirait la mise au monde d'un paralytique, ne laissant le choix qu'entre un fantôme d'action et une fascination pétrifiée. En quoi la rencontre est-elle la chance d'un devenir-révolutionnaire ? De quelle nature est le gauchisme deleuzien ?

Il consiste d'abord, nous l'avons dit, dans la récusation de tout volontarisme. Mais cela ne serait rien, ou ne serait pas un gauchisme, si le plaidoyer en faveur de l'involontaire concluait à la vanité de toute action. Il est vrai que c'est une tendance du gauchisme, celle que Lénine expliquait par le refus de tout compromis. Mais le problème était-il ainsi bien posé ? Pour Deleuze, les compromis sont à la fois honteux, et toujours passés d'avance : ce sont les schèmes, qui nous font accepter cela même dont nous nous indignons. En outre, la théorie du bon compromis se réserve par nature le droit d'en dénoncer un mauvais, de préférence chez autrui : une alliance impure, une trahison. De sorte que le militantisme « adulte », non moins que le gauchisme, répugne à appréhender l'événement, nécessairement embrouillé. Certainement, les thèmes de la ligne de fuite, du néant de volonté, de la désaffection (« ne pas être concerné »), témoignent d'un refus du compromis ; mais le problème n'est plus du tout celui des moyens une fois posé le but. Deleuze répond au tribunal du bon et du mauvais compromis par la distinction du traître et du tricheur. Ce dernier cache temporairement sa véritable identité sous une identité d'emprunt : c'est lui qu'on peut débusquer, car il n'échappe que de fait à l'identification, lui imposant seulement un raté (des années durant, on a dit « Bonjour Théodore » à ceux qui s'appelaient Théétète : Kautsky, Pliékhanov...). Mais le traître ne dissimule aucune identité : en devenir,

il échappe de droit à toutes les identifications possibles<sup>1</sup>. La procédure elle-même est devenue inadéquate, elle se confronte à l'impossible (le bolchévisme répond par une rage judiciaire sans égale dans l'Histoire). Lénine ne voyait que de bons et de mauvais tricheurs, il justifiait ses propres piperies ; il n'avait pas le sens de la trahison, ou du devenir-révolutionnaire. L'intolérable est précisément la montée de l'« impossible », la réalité ne répondant plus aux clichés, aux enchaînements sensori-moteurs.

On ne croit plus tellement aux possibilités d'agir sur des situations, et pourtant on n'est pas du tout passif, on saisit ou on révèle quelque chose d'intolérable, d'insupportable, même dans la vie quotidienne.<sup>2</sup>

Pas de réactions possibles, est-ce que ça veut dire que tout va devenir neutre ? Non, pas du tout. Il y aura des situations optiques et sonores pures, qui vont engendrer des modes de compréhension et de résistance d'un type tout à fait nouveau.<sup>3</sup>

Il est vrai que, dans le cinéma, les personnages de ballade sont peu concernés, même par ce qui leur arrive... Mais justement, la faiblesse des enchaînements moteurs, les liaisons faibles, sont aptes à dégager de grandes forces de désintégration.<sup>4</sup>

La rupture des schèmes, ou la fuite hors des clichés, ne conduit certes pas à un état de résignation ou de révolte tout intérieure : résister se distingue de réagir. Résister est le propre d'une volonté dérivée de l'événement, qui s'alimente à l'intolérable. L'événement est le « potentiel révolutionnaire » même, qui se tarit lorsqu'il est rabattu sur des images toutes faites (clichés de la misère et de la revendication).

Chance d'une nouvelle Santé plutôt que symptôme morbide, le néant de volonté procède à la destitution d'un faux problème : le système des alternatives. Son envers, ou la consistance positive de la politique, est l'élaboration expérimentale de nouveaux agencements concrets, et la lutte pour l'affirmation des droits correspondants. La « créativité », il est vrai, est elle-même devenue un cliché, mais à force de contresens : lorsqu'on n'en retient plus

1. « C'est que traître, c'est difficile, c'est créer. Il faut y perdre son identité, son visage. Il faut disparaître, devenir inconnu. » (*Dialogues*, p. 56.)

2. *Pourparlers*, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 168.

4. *L'image-temps*, p. 30.

qu'un mot d'ordre volontariste (chacun se fatiguant alors à produire ses propres clichés, à vivre sa propre existence comme cliché : réalisation de fantasmes, etc.). Le traître crée forcé, sous l'empire d'un amour ou d'une rencontre, mais le tricheur ne peut que se forcer à créer. L'expérimentation selon Deleuze et Guattari n'a rien à voir avec ces jeux d'existence où la part de hasard est bien maigre. Tâtonnante, discrète, en partie inconsciente, redoublée par les luttes collectives pour des droits inédits qui en permettent l'accomplissement, elle se confond avec l'existence même, quand celle-ci est en proie à un remaniement profond de ses conditions de perception, et aux impératifs affectifs qui en découlent.

Si l'on ne peut plus parler d'action au sens traditionnel du terme, c'est parce que la situation est devenue littéralement impossible. La dire immaîtrisable est parfois un alibi scélérate. Immaîtrisable, elle ne l'est pas devenue, quelle que soit la complexité moderne des mécanismes socio-économiques ; elle l'est en droit, pour autant que le devenir n'obéit à aucun cliché. Quand nos liens sensori-moteurs avec le monde se révèlent des clichés, la situation perd son caractère global ou totalisable, et éclate en processus singuliers. Elle n'est plus traversée d'une contradiction majeure, figure ultime de l'unité, par-delà la divergence et le conflit, mais par des lignes de fuite locales, à tous niveaux, qui ne communiquent le cas échéant que de singulier à singulier, de minorité à minorité (enfants, ouvriers, femmes, Noirs, paysans, prisonniers, homosexuels...).

La seule utopie à laquelle ait consenti Deleuze, sur la base de solidarités passagères dans les années 60-70, porte sur l'émergence d'une « conscience universelle minoritaire ». Ce qui la justifiait, c'est que le devenir d'une minorité intéresse en droit tout le monde, « concerne l'homme tout entier », étant chaque fois une manière singulière de problématiser l'existence<sup>1</sup>. Les gens en devenir ne sont pas concernés par les alternatives en cours : ne leur importe que ce qu'ils rencontrent pour leur propre compte, et ce que les autres aussi rencontrent, dans des contextes même éloignés du leur – « bizarrement indifférents, et pourtant très au courant »<sup>2</sup>.

1. *Mille plateaux*, p. 133-134 et 586-591 (devenir-minoritaire et puissance de problématisation).

2. « Mai 68 n'a pas eu lieu », *op. cit.*

N'est-ce pas une espérance semblable qui retentit à la fin du commentaire de Bartleby, celle d'une « communauté de célibataires » comparable à un « mur de pierres libres »<sup>1</sup> ?

Quoi qu'il en soit, nous ne renouons avec l'effectivité de la politique qu'en nous déprenant du mirage que représente la prise du pouvoir, et le façonnement extrinsèque, démiurgique, de la société. Être gauchiste, dès lors, signifie accompagner les lignes de fuite partout où on les pressent, tâcher coûte que coûte de les connecter à celles qui nous ébranlent nous-mêmes ; favoriser ainsi l'accomplissement du possible partout où il émerge. L'intellectuel perd son rôle d'indicateur ou de conscience : il ne propose rien, n'est en avance sur personne. Sa demande et son attention portent sur l'involontaire, ou l'émergence de nouveaux champs de possibles.

La maladie du cliché nous laisse dans un entre-deux angoissant : nous ne croyons déjà plus à un autre monde, mais nous ne croyons pas encore à ce monde-ci, aux chances de rencontre avec lui, à la chance que représente une rencontre avec lui<sup>2</sup>. Nous sommes en passe d'en finir avec le possible, sans voir que c'est la condition d'un possible effectif, faute d'avoir perdu l'habitude d'associer le possible à l'image préconçue d'un monde meilleur à réaliser. C'est en épuisant le possible qu'on le crée : la contradiction apparente, on le voit maintenant, n'était que l'ombre négative d'une cohérence paradoxale (parce qu'elle inclut le temps).

Croire, non pas à un autre monde, mais au lien de l'homme et du monde, à l'amour ou à la vie, y croire comme à l'impossible, à l'impensable, qui pourtant ne peut être que pensé : « du possible, sinon j'étouffe »<sup>3</sup>.

Atteindre au devenir par-delà le possible, telle était la direction de Deleuze. Parvenir à l'identité du possible et du nécessaire, là où la volonté n'est plus qu'un faux problème, ou bien naît de

1. *Critique et clinique*, p. 108-114. Cette exigence d'un ensemble de liaisons latérales, fédératives, et non hiérarchiques et représentatives, constitutives d'un mouvement révolutionnaire « à multiples foyers », anime l'ensemble des remarques de Deleuze dans l'entretien avec Foucault, in *L'arc* n° 49 (sur les intellectuels et le pouvoir).

2. *L'image-temps*, p. 220-225.

3. *L'image-temps*, p. 221.

l'événement même comme son auto-affirmation ; tandis que le possible a changé de statut et recouvré sa figure authentique, celle positive et virtuelle du pas-encore, au lieu de la projection irréaliste dans l'avenir du déjà-là. Une perception étrange du monde, disait Deleuze, toute spinoziste en vérité : lorsqu'on en vient à respirer sans oxygène, ayant compris, en dernière analyse, que c'était lui qui oppressait. « Il n'y a plus de possible : un spinozisme acharné ». Ou bien encore : « Le vivant voyant, c'est Spinoza sous l'habit du révolutionnaire napolitain<sup>1</sup>. » Alors on peut bien dire que Deleuze est un pervers, et son gauchisme – une admirable perversion. Car

Le monde pervers est un monde où la catégorie du nécessaire a complètement remplacé celle du possible : étrange spinozisme où l'oxygène manque, au profit d'une énergie plus élémentaire et d'un air raréfié (le Ciel-Nécessité).<sup>2</sup>

1. *L'anti-Œdipe*, p. 35 – juste après le passage sur le possible cité plus haut.  
2. *Logique du sens*, p. 372.