

# Deleuze et la question de l'utopie<sup>1</sup>

## Philippe MENGUE

*Philippe Mengue est agrégé et Docteur d'État en philosophie. Il a enseigné en Provence et à l'Université d'Aix-Marseille, ainsi qu'au Collège International de Philosophie à Paris. Il a publié :*

- *Gilles Deleuze ou le Système du multiple*, Editions Kimé, 1994,
- *L'Ordre sadien*, Kimé, 1996 ;
- *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003 ;
- *La Philosophie au piège de l'histoire*, La Différence, 2004;
- *Peuples et identités*, Editions de la Différence, 2008.

*Parmi de nombreux articles dans différentes revues, françaises et anglaises, américaines et canadiennes, on peut signaler la parution récente de :*

- *"Structuralisme et lignes de fuites"*, in *L'Anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*, Editions de la Découverte, 2008;
- *"People and fabulation"*, in *Deleuze and Politics*, Editions Edimburgh University Press, 2008;
- *"Devenirs, devenir écrivain, Proust-Kafka"*, in revue *Le Portique* n° 20 2007;
- *"Le peuple qui manque et le trou de la démocratie"*, in *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique*, Editions du Sandre, 2006;
- *"The absent people and the void of democracy"* in *Contemporary Political Theory*, 2008, Novembre 2005, n°4.

*Philippe Mengue collabore en outre régulièrement à la Revue "Il particolare", sous la direction d'Hervé Castanet.*

*A paraître : « Proust et Joyce avec Deleuze », Editions de la Différence.*

*En préparation : « Du Sport comme service divin ».*

---

<sup>1</sup> Ce petit essai a pour origine trois conférences données dans le cadre de l'Université Populaire d'Avignon les 2, 9 16 décembre 2008 en Avignon .

## Deleuze et la question de l'utopie

**INTRODUCTION : La notion d'utopie ... 3 à 6**

**Première partie :**

le statut de l'Idéal : ... 7 à 16

**Deuxième partie :**

L'ontologie historique deleuzienne ... 17 à 28

**Troisième partie :**

Le sens politique de la théorie de l'événement ... 29 à 37

**Quatrième partie :**

L'image temps et la politique de l'événement ... 38 à 41

**CONCLUSION : Utopie et démocratie ... 42 à 46**

## Deleuze et la question de l'utopie

### INTRODUCTION

Deleuze, à croire la rumeur présente, serait le tout dernier arrivé des utopistes. Ne tendrait-il pas en effet à mettre en place une société nomade élargie à la terre entière, sans frontières ni pouvoir de contrainte, fluant ou surfant sur les nouvelles technologies qui portent l'homme dans ses lignes de fuite et de désir ?

Il n'y va peut-être que d'une image, d'une mode, d'un succès dans certains milieux, dits de pointe, qui repose sur une lecture rapide et facile de sa pensée. Il serait plus crédible que sa pensée, réellement philosophique, soit plus complexe et plus difficilement annexable aux courants et aux utopies qui dominent présentement (le nomadisme mondialiste et sans frontières des flux et des intensités).

Si j'ai choisi de traiter la question de l'utopie aujourd'hui en partant de la philosophie de Gilles Deleuze c'est qu'au delà des clichés dont elle est recouverte présentement par la mode intellectuelle internationale qui s'est emparée d'elle, elle me semble nous fournir une précieuse leçon.

Voyons d'abord comment se présente la question de l'utopie, en première approximation.

Le terme et le genre littéraire qu'est l'utopie nous vient de **Th. More** (1516). Succès foudroyant de sa fiction, de son récit *Utopia*. Traductions instantanées en plusieurs langues, etc. Depuis More jusqu'à nous il a été recensé plus de 1600 récits utopistes.

Ce succès est un signe : il coïncide avec l'avènement de la modernité, inséparable, d'une manière ou d'une autre, d'une référence à l'utopie, à l'idéal.

Aujourd'hui : quasi disparition de ce genre littéraire depuis les années 80, en gros. La veine et la disposition affective qu'elle implique semblent figées, taries après les années qui ont suivi Mai 68. Serait-ce le signe d'une sortie de la modernité, d'une autre ou alter-modernité, d'une post-modernité ?

Dans les années 80 on voit aussi la fin des dernières communautés, les dernières micro-sociétés issues du mvt libertaire et anar de 68. Ces mouvements, groupes, communautés voulaient expérimenter concrètement, mettre en œuvre un autre mode de vie, et ainsi répondre sur le plan vital, personnel, existentiel qui est en même temps celui de l'organisation sociale, au cri de 68 : « Je veux vivre autrement ! ».

Le thème choisi cette année par L'UPA est-il un signe que ce mouvement s'inverse, qu'on fasse à nouveau retour à l'utopie, à sa démarche ? La crise du capitalisme financier est-elle propice à

## Deleuze et la question de l'utopie

l'apparition de nouvelles alternatives et pour les guider à une pensée utopiste ?

Je ne sais pas, je ne le crois pas. Du moins pas de la même façon dont vient de se dérouler la dernière séquence libertaire en Europe et aux USA, avec le mouvement hippie, beatnik, par exemple.

Pourquoi ce doute ? Une impression générale concernant notre époque. Nous sentons (affect) que quelque chose a changé et qui n'est pas une « mode », quelque chose de superficiel ou accidentel, mais qui concerne la *modernité elle-même*. Nous ne croyons plus en elle, à ses projets, nous perdons sa croyance dans le progrès ; quelque chose s'est cassé, a viré, et qui est au centre, qui anime le cœur vivant de la modernité philosophique et peut-être politique, issue des *Lumières*, et dont la racine se trouve dans la Renaissance, avec des penseurs et écrivains justement comme Thomas More. Le cœur vivant ou l'esprit, ce sont des termes imagés pour dire : ce qui touche à la conception même du temps et de l'être. Il y a, sinon un retrait, ou une rupture ou un abandon, du moins comme un déplacement, un décalage, une autre position par rapport à la modernité. Voilà ce qu'il nous faut examiner et qui requiert une réflexion proprement philosophique.

Les sciences humaines, économiques, historiques, psychologiques, ont leur intérêt, mais elle ne peuvent à elles seules expliquer cette mutation d'époque, ni surtout comprendre cette réorganisation des concepts qui structurent la pensée, et qui retentit depuis ce domaine sur nos façons de voir le monde (percept) et de le sentir (affect).

Si mes trois interventions se placent sous le signe de **Deleuze**, c'est parce que ce philosophe permet de comprendre les raisons de cette faiblesse ou disparition du thème de l'utopie. Pour mesurer le raz-de-marée qu'il représente par rapport à la question (dont il ne parle jamais) de la modernité et donc de l'utopie (dont il aborde souvent la question) nous avons plusieurs passages mais qui sont tous restrictifs, qui atténuent l'importance et même émettent des doutes sur la validité et de ce terme et de ce concept. Ils sont principalement dans QQPh<sup>2</sup> :

— ce n'est pas un *bon mot* p.96

— plus grave : ce n'est pas un *bon concept* : p.106 (même phrase dans *Pourparlers*, p. 235).

Pourquoi, ce retrait, ce recul, ou cette atténuation ?

C'est plutôt étonnant.

Deleuze passe pour révolutionnaire, du moins dans certains milieux. Et l'utopie a toujours joué un rôle de ce type, a toujours accompagné les mouvements progressistes ou révolutionnaires. On lui assigne traditionnellement comme fonction : la critique de

---

<sup>2</sup> Le sigle QQPh renvoie à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, de Gilles Deleuze et Félix Guattari, éd. de Minuit, 1990.

## Deleuze et la question de l'utopie

la réalité présente et l'orientation de l'action transformatrice en offrant des modèles, des fictions régulatrices, des idéaux à réaliser dans le futur. Soit la démarche même de la « modernité », de la modernisation de la société. Elle est pour les socialismes du XIX<sup>e</sup> par exemple, scientifique ou non, pensée comme un guide nécessaire, comme un instrument permettant d'éclairer et orienter la transformation (révolutionnaire) de la société.

Ds *L'Anti-Œdipe*, dans l'Après-Mai, Deleuze, avec Guattari, semblait en appeler à une révolution à la fois politique et moléculaire (désirante). La perspective politique révolutionnaire se base sur la révolution en acte, actuel et incessante, qu'est par lui-même le désir. Il est conçu comme activité productrice (et non simplement imaginative, fantasmatique ou théâtrale) impliquant dans sa réalité machinale les rouages les plus fondamentaux, les plus constitutifs de la machine sociale. Le désir, comme force libidinale, fait partie de l'infra-structure des sociétés. Le désir travaille en permanence à sa libération ; il est par essence subversif, et cette subversion est immédiatement politique, car les deux plans molaires (des organisations sociales) et moléculaire (des pointes de désir, des lignes de fuite désirantes, des intensités nomades...) sont indissociables. Dans cette perspective, Deleuze donnait un rôle positif à des utopies du désir, comme celle de Fourier, par exemple, et ainsi orienter la révolution en cours ou en voie de reprise...

Dans la suite, et à la fin de sa vie, il manifeste une réticence, non pas à l'égard de Fourier, ni même à l'égard de la critique subversive (c'est un des traits intrinsèques à la pensée), mais vis-à-vis de la posture ou position utopiste, et donc aussi à l'égard de la « révolution ». Pourquoi ce virage ou cette réticence ? Qu'est-ce qui change, a changé ?

Deleuze ne critique pas l'utopie d'un point de vue réactionnaire, antisubversif, puisqu'il ne renonce pas à la nécessité des luttes, à ce qu'il appelle la « guérilla » (voir Prologue de *POURPARLERS*) contre les pouvoirs établis et contre l'ordre du monde, à la mondialisation marchande et communicationnelle. En tant qu'il ne renonce pas à l'intempestivité du philosophe, à son rôle subversif, il est donc paradoxal qu'il ne fasse plus une place de choix à l'utopie dans la pratique politique. Sans s'opposer directement, frontalement à l'attitude utopiste, il propose de modifier ses contours et de reformuler ses conditions de validité. Qu'est-ce qui le gêne dans ce concept d'utopie ? Voilà plus précisément cerné le problème qui va nous occuper pendant ces quelques séances. Sous ce thème particulier de l'utopie, beaucoup de problèmes et de concepts sont mis en jeu ; et, ainsi que c'est le cas avec tout philosophe, c'est l'ensemble de son système qui est à terme requis pour comprendre l'objet de notre réflexion. Aussi pour commencer, je vais restituer à la problématique de l'utopie le cadre implicite, l'arrière fond de pensée, que suppose la pensée

## Deleuze et la question de l'utopie

deleuzienne quand elle aborde le problème de l'utopie. Je vais tout d'abord faire un détour par Nietzsche et la lecture que Deleuze en donne, car cet auteur ne peut être omis quand il s'agit principalement de reconstituer le sol, le substrat conceptuel que suppose la doctrine deleuzienne.

## Deleuze et la question de l'utopie

### Première partie : le statut de l'Idéal

#### 1° Le lieu et le réel

Que veut dire utopie ?

C'est une question de lieu, *topos*, et de lieu manquant, de non-lieu : le récit utopique décrit ce qu'on ne peut trouver dans aucun lieu. Sur la carte recensant tous les lieux, il n'y a rien de tel. La société décrite par le récit et l'imagination ou l'Idéal conçu par la raison sont nulle part existant : u-topie.

Mais, pour la structure du concept d'utopie, la référence à l'espace ne suffit pas il faut aussi introduire le temps.

Le temps et l'espace, ce sont les existentiels, les cadres si on veut de tout existant dans le monde. L'utopie institue une tension entre eux. L'absence dans l'espace ne concerne pas la totalité du temps : ce qu'on ne trouve ds aucun lieu maintenant, pour le moment présent, n'exclut pas, laisse ouvert l'avenir : ce sera présent, existant dans le futur.

Samuel BUTLER, intitule une récit de fiction utopique : *Erewhon* . On peut en tirer deux anagrammes. *Erewhon* = nowhere : pas de « où », de place

= now-here : maintenant-ici

= now – here : maintenant-ici

cf Deleuze QQPh, p. 96

Ce jeu de mot nous signale que le ici-présent est impliqué dans le *nowhere* de l'u-topie ; le nulle-part tend au maintenant et à l'ici. Le monde idéal qui pour le moment n'est pas présent le sera, dans le futur ; il peut et doit l'être (présent).

Réservant l'avenir, un appel est produit, ce sera un jour peut-être réel, et donc c'est possible. On introduit donc maintenant les catégories de la modalité : impossible pour le présent, le possible pour l'avenir. Il y a tension : impossible aujourd'hui, possible demain. Le temps s'ouvre sur une altérité qui est un horizon de « réalisation » possible, même lointain.

Le temps de l'utopie est un vecteur temporel orienté vers le futur. Une pensée du temps (et de l'être) est donc impliquée dans le concept d'utopie. Ce temps tiré vers le possible de l'avenir non encore présent est le temps comme réalisation ou actualisation d'une Idée ou d'un Idéal. Cette réalisation est soit progrès soit chute ou décadence. Le temps ainsi pensé selon une téléologie immanente est l'Histoire, et le temps comme Histoire donne l'essence de la modernité, son ontologie propre. Cette conception philosophique, inhérente à l'utopie, définit la modernité même, l'*historicisme* qui lui est consubstantiel ; d'où le succès de Th More.

## Deleuze et la question de l'utopie

Conclusions :

1) Les existentiels se conjuguent avec la modalité du possible et de l'impossible : L'impossible (à réaliser) n'est donc pas ce qui caractérise l'utopie (*contrairement à ce dit le sens commun*); tout au contraire, une telle détermination est sa mort. Le poète ou l'écrivain ne perd pas le lien avec la réalité effective ; il ne renonce pas à s'inscrire dans la réalité d'une manière ou d'une autre, aussi vagues et indéterminées restent les conditions matérielles de sa réalisation. Il est erroné de définir l'utopie comme un *rêve impossible*, comme un *projet infaisable* car ce serait couper le lien intrinsèque qu'elle garde avec la réalité et qui lui est constitutif. L'utopie vise la réalité ; elle joue avec elle ; elle invente un sans-lieu pour faire jouer les rouages de la réalité, pour la décoincer, dégripper, pour y faire de la place, une ouverture à ce qui peut venir. Le vecteur de l'utopie n'est pas le rêve ou l'irréel mais le réel. L'imagination ou la construction conceptuelle de l'utopiste est un *détour* considéré comme nécessaire pour agir plus justement et plus efficacement. Le bien agir est la visée qui donne son sens à l'utopie. Pour s'approcher de la réalité et pouvoir la transformer, il faut savoir s'en éloigner, s'en distancier, faire le détour par le concept ou l'Idée, la fiction.

Le danger pour l'utopiste est connu et c'est ce qu'il craint par-dessus tout : rester prisonnier de ce détour, en faire une fin en soi, de perdre le contact avec les tâches qu'exigent la réalité présente. Ce qui montre bien que son souci essentiel est d'être crédible : que ce soit « faisable », « praticable ». Il n'a jamais quitté l'histoire, elle reste son souci essentiel.

2) Df utopie : un récit, un genre littéraire qui décrit une cité, une communauté idéale qui si elle n'a pas de lieu d'inscription dans l'espace présent ne cesse de se relier au projet de sa propre réalisation.

Au sens large, toute conception d'un Idéal à réaliser, d'un modèle d'organisation sociale rentre dans le genre de l'utopie, et à ce titre en relèvent aussi bien la *Politéia* (République) de PLATON, que *La Cité de Dieu*, de SAINT-AUGUSTIN<sup>3</sup>.

Platon : le philosophe qui a « vu » les « Idées » (Idée= objets du voir, *idéin*). Il doit « redescendre » dans la caverne et retrouver ses anciens compagnons restés prisonniers pour les délivrer à leur tour. On le « forcera » s'il le faut. Il doit, ayant « vu » réformer la

---

<sup>3</sup> *Petit Robert* : « L'Utopie : pays imaginaire où un gouvernement idéal règne sur un peuple heureux. Au XVII<sup>e</sup> : Plan d'un gouvernement imaginaire, à l'exemple de la République de Platon ». Couramment : « Idéal, vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité. « les utopies "à la française" : paix universelle, fraternité, progrès pacifique, droits de l'homme, égalité naturelle » (R. Rolland). Conception ou projet qui paraît irréalisable. ⇒ chimère, illusion, mirage, rêve, rêverie. « Utopie pédagogique » (Baudelaire). « une rêverie d'inventeur songe-creux, une utopie » (Hugo).



## Deleuze et la question de l'utopie

cité terrestre selon le modèle de la justice et de la vérité contemplée dans l'intelligible :

Cf. les deux aventures en Sicile de Platon avec les tyrans de Syracuse, pour tenter de rendre les rois philosophes.

St Augustin : certes la cité idéale conçue est non réalisable dans l'histoire puisque éternelle et céleste ; mais elle sert cependant de modèle à imiter pour les cités terrestres : la plus parfaite étant celle qui s'en rapproche le plus (cf. la communauté des fidèles dans l'Eglise terrestre, dont la communauté des moines dessine la réalisation la plus parfaite).

Le mouvement structurel de l'utopie est donc le suivant :

1  le philosophe est d'abord un voyant (on retrouvera cela chez Deleuze, mais en un tout autre sens)

2  Il voit l'Idée, l'Idéal.

3  Il doit imiter (mimesis), càd, réaliser dans le sensible, le temporel, une cité à l'image de l'idéal.

### 2  La lutte contre le nihilisme

Pourquoi ce thème de l'utopie ?

#### **Opinion courante**

Ce qui caractériserait le temps présent serait d'être dépourvu d'idéal, d'utopie. On s'en plaint, on se désespère de ce que les « gens ne croient plus à rien », les jeunes y compris : surtout cela serait désolant. D'où la demande qui est faite d'utopie avec un but clairement assigné : faire croire à nouveau en la possibilité d'un monde meilleur et donc mobiliser les énergies pour transformer la réalité. L'utopie, dit-on, ne peut faire de mal : cf. le «  a fait pas de mal de rêver un peu ». Et, en effet, il vaut mieux croire en qqch que rien ; l'utopie est toujours bonne même si c'est un rêve. La vertu d'espérance dit : « vive l'utopie ». Et l'espérance c'est la respiration de la vie : *dum spiro spero* (pdt q je respire, que je vis, j'espère) et réciproquement (tant qu'il y a de l'espoir, il y a de la vie).

L'opposé = le nihilisme qui consiste à ne plus croire en rien. Nihil, nada, «   quoi bon ? » ; « y a plus rien », « no futur » etc. Le nihiliste ne peut ni ne veut plus vivre, à l'opposé de l'utopiste qui croit en la vie en raison de son idéal.

Notre temps celui du nihilisme et on réagit contre par une dose supplémentaire d'utopie ; on refuse non le rêve mais l'évasion dans le rêve.

On pose donc spontanément que l'utopiste qui croit en la réalisation des valeurs idéales est du côté de la vie. Vivre c'est croire et espérer. Alors que le nihiliste s'oppose au mouvement spontané de la vie qui veut la confiance, et espère. *Comment pourrait-*

## Deleuze et la question de l'utopie

*on vivre sans idéal ?* demande-t-on, souvent. L'utopiste est nécessaire, car identique au mouvement même de la vie, à son affirmation, alors que le nihiliste détruit la vie, la confiance et l'espoir qui lui sont intrinsèquement liés.

→ L'utopiste s'oppose au nihiliste comme celui qui *affirme* la vie à celui qui la *nie*.

**Question** : Mais cela est-il bien sûr ? Et si c'était l'inverse ?

### 3° la critique nietzschéenne et deleuzienne de l'Idéal

C'est tout le sens de la philosophie de Nietzsche d'établir que le plus grand des nihilistes c'est l'idéaliste, l'utopiste. Le mouvement utopiste, qui redouble d'intensité à l'époque de NIETZSCHE, ne s'oppose pas au nihilisme inhérent à l'Europe moderne. Bien au contraire, il renforce, accroît ce nihilisme. Il ne peut en être un *remède* car il en est un *symptôme*.

Haine de Nietzsche à l'égard des anarchistes, socialistes de toute obédience, surtout s'ils se réclament de la force de l'idéal. Que leur reproche-t-il ? Justement, de nier la vie. Non pas parce qu'ils seraient incapables de trouver la bonne alternative au système existant, à la décadence ou à la décomposition de l'Occident, mais ils nient la vie du fait même qu'ils cherchent une alternative au monde présent. Du fait qu'ils se réclament *d'un autre monde possible*, fait de paix et de sécurité, de justice et d'égalité, ils nient la vie présente, la seule vivante et qui est lutte, combat, inégalité... Ce qu'ils cherchent est manifestement hors monde (présent), se tenant dans les brumes de l'idéal, de l'Idée et ils étouffent ou dissipent grâce à cette nuée ou buée la vie réelle, la seule qui soit dans sa violence et son injustice mais aussi sa grandeur et sa beauté. Socialisme scientifique ou utopique, c'est la même chose : ils nient la vie, ils portent le nihilisme à son degré le plus accompli, et leur révolution n'est que la continuation de ce qui s'est enclenché depuis le platonisme : la négation de la vie.

Or Deleuze est celui qui a établi la plus belle interprétation de Nietzsche qu'on puisse trouver. Et de plus cette interprétation est centrée sur la distinction des forces actives et réactives et le renversement du platonisme qui s'ensuit. Il n'est pas possible, non seulement que Deleuze ignore les objections de Nietzsche à l'égard de l'utopie, mais qu'il ne les fasse pas siennes pour une part importante, essentielle.

Deleuze a deux maîtres en dehors de Nietzsche, Spinoza et Bergson. Tous trois sont par excellence des philosophes de la vie. Ce qu'il admire en eux c'est leur « vitalisme », et avec ce vitalisme le **principe de l'immanence** auquel ils ont su se tenir. Si Spinoza est « *le prince des philosophes* » c'est qu'il a su dresser le plan

## Deleuze et la question de l'utopie

d'immanence de la vie et de la pensée (QQPh p. 49, « *le seul à n'avoir passé aucun compromis avec la transcendance* »).

Le principe d'immanence s'oppose à celui de la transcendance, soit au fait que la vie, ses puissances et ses actes, dont la pensée, soient rapportées à autre chose qui en est distinct et coupé, au delà (*trans-*), et qui par cette position s'attribue l'ensemble du plan de vie ou d'immanence. Par exemple Dieu, ou les Idées, le monde intelligible de Platon ; ou le Sujet (transcendantal) kantien, etc. La position d'un Idéal, même comme horizon régulateur, relève de la transcendance qui soumet la vie et ses puissances à une normativité supérieure, à des valeurs qui la régulent. Par là même, uniquement du fait de cette dimension d'extériorité ou de supériorité, la vie se trouve nécessairement dévalorisée, étouffée ou réprimée, car rapportée et soumise à l'Idéal. Aussi le mot d'ordre de Deleuze est-il avec Nietzsche : *le renversement du platonisme*<sup>4</sup>.

La modernité philosophique étant anti-platonicienne est anti-utopiste.

### 4° L'Idéalisme des valeurs

L'utopie donne une réalité à l'idéal. Tenir les Idées pour réelles c'est être idéaliste, à la manière de Platon qui incarne par excellence cette position, ou de tout autre qui accorde aux Idées une indépendance ou une autonomie, une réalité. D'où la possibilité que tout philosophe comme le dit Hegel soit idéaliste. La question philosophique de l'utopie ne peut être dissociée de celle de l'idéalisme et de la valeur, de la réalité des Idées, des Idéaux.

Ce poids, cette teneur en réalité peut se mesurer aux sacrifices que l'on peut faire pour ces idéaux : « plutôt morts que ... rouges, nazis, allemands, etc., » (la liste est longue). La valeur est ce qui importe et elle peut importer plus que le réel, la vie même. Etre donc plus réelle que le réel même. Mourir pour la Liberté, la Vérité, la Patrie, le Communisme ... sont bien sûr des situations extrêmes mais qui permettent de percevoir que l'Idée ou l'Idéal détient une réalité propre.

— > *Le monde utopique peut donc être réel bien que sans lieu dans le sensible, l'empirique.*

**Q** : Si nous avons deux réalités, n'en a-t-on pas une en trop ? Le réel, la réalité n'est-elle pas une ? Que signifie ce dualisme ontologique des réalités, idéales et intelligibles, sensibles et empiriques ?

Pour Deleuze, comme pour Spinoza et Nietzsche dont il est le disciple en immanence, il y a un refus catégorique des dualismes, et surtout du dualisme du sensible et de l'intelligible. C'est cela le

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p.82

## Deleuze et la question de l'utopie

renversement du platonisme, le renversement de ce dualisme-là et de tous les dualismes en général.

— > *Si donc il y a deux réalités, c'est que la réalité a été dédoublée. Il y a eu scission.*

**Q :** Pourquoi cette scission, ce dédoublement du réel ?

Deleuze ne peut se résoudre non plus à la solution *dialectique et historiciste* qui est celle de Hegel. Ce dernier veut effacer la scission entre l'Idée et la réalité sensible : il refuse la coupure comme quelque chose d'irréductible. Il veut lui aussi penser le réel dans son unité. Comment faire ? En posant que l'Idée doit advenir, se réaliser. Cette réalisation de l'Idée ou du Sens est celle du progrès, du progrès de l'Histoire. La Raison est en marche. Telle est la définition de l'historicisme (et qui consiste donc à poser une nécessité intérieure à l'histoire).

Cette solution est celle des modernes, de la modernité. Elle est idéaliste et utopiste au sens large et noble, celle par exemple des républicains kantien, des socialistes. Elle ne peut être celle de Nietzsche ni donc celle de Deleuze. Non qu'il soit hostile aux idées socialistes en elles-mêmes, mais ce qu'il refuse c'est la dialectique de l'Idée, la téléologie immanente à l'Histoire. L'idée d'Histoire est indissociable de l'idée de lois de l'histoire, donc d'une nécessité intérieure, de l'idée d'un Progrès interne).

La question revient : pourquoi cette scission ?

Comme Deleuze adopte implicitement la problématique de Nietzsche — qui délimite le champ dans lequel va être reformulée la question de l'utopie — nous devons entrer plus avant dans le détail de l'argumentation pour ne saisir la pertinence.

### 5° La problématique Nietzscheenne du ressentiment

Si le platonisme est à renverser c'est que tous les idéaux ne sont que des « **idoles** » (= statues ou idées, personnes, doctrines ...) qu'on vénère, devant lesquels on s'agenouille et prie, à qui on se soumet, et dans lesquelles on met tout son espoir, son aspiration, son attente, bref son salut et son bonheur. Et les idoles sont « **creuses** », elles sonnent le creux au marteau évaluateur du philosophe qui les fait virer pour les ausculter (c'est le thème du *Crépuscule des idoles*) : elles n'ont rien dans le ventre. En teneur de réalité, de force, de puissance : elles sont vides (d'être).

Même les idéaux européens (tous issus du christianisme dont ils sont une laïcisation : liberté, égalité et fraternité) même le socialisme prétendument scientifique compris, sont vides et creux en puissance de vie : ils ne peuvent nous aider à vivre ; bien plus, ils sont des obstacles à la vie dans ce qu'elle de plus beau, de plus fort, de plus noble...

— > il faut biser les idoles pour libérer les puissance de vie, les désirs.

## Deleuze et la question de l'utopie

- > La vie oui, l'idéal, l'utopie non, car ce sont déjà des **obstacles** à la vie intense et libre, ce sont des *refuges*, des cavernes creuses qui écartent, détournent. Les utopies sont donc des avatars de l'illusion religieuse, des « ombres de Dieu » (*Gai savoir*) de la vie, ce sont des faux géants à l'ombre desquelles la vie dépérit et s'étiolé.

**L'anti-utopisme** de Nietzsche est radical et absolument sans concession. C'est le poison de la modernité. Deleuze en tant que nietzschéen ne peut que faire sien son anti-utopisme, ou du moins compter avec son argumentation qui plonge elle-même ses racines dans le spinosisme. D'où, vous en comprenez maintenant l'arrière-fond, le background, sa retenue, sa réticence nécessaire, devant le concept d'utopie.

Mais je dois encore insister un instant sur ce thème.

Deleuze dans son interprétation magistrale de Nietzsche (*Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1964) met au principe de celle-ci la distinction des forces de vie affirmatives, ascendantes, actives et les forces de vie décadentes, négatrices et réactives. Le phen capital pour comprendre l'hm, sa psyché, ses civilisations, l'histoire, c'est le phen du **ressentiment, de la vengeance**.

L'hm est l'être du ressentiment par excellence ; càd l'animal animé par une volonté de vengeance non seulement à l'égard des autres, de ceux qui réussissent et qui sont forts, mais aussi et surtout à l'égard de la vie : se venger de la vie : de ses injustices, de ses déceptions, de la douleur de la souffrance de vivre, voilà le motif essentiel, la clé de la culture et de la décadence des civilisations humaines depuis leur développement, la clé du malaise contemporain et du nihilisme qui le caractérise.

Q : comment s'exprime ce ressentiment ?

Entre autres, et pour la modernité : par la confection des idéaux, dont l'apparition des utopistes est le signe nouveau, le symptôme majeur. Tous qu'ils sont philosophes idéalistes, platoniciens, toutes doctrines : christianisme, socialisme, républicanismes kantien ou autres, bref, tous son porteurs d'une vengeance à l'égard de la vie.

**Solution** : on demandait à quoi sert de dédoubler la réalité ? On répond : pour l'accuser et par là s'en venger.

Il faut la rendre coupable et pour cela la soumettre à un étalon transcendant qui la juge, la méprise, la culpabilise. Toute la civilisation occidentale depuis Platon n'est qu'une longue entreprise de malédiction et culpabilisation de la vie, jusque dans ses derniers avatars que sont les utopistes. Au nom de l'idéal, ils accusent la vie présente de tous les défauts. Ils érigent un idéal pour pouvoir la critiquer, l'abaisser. Voilà leur motif le plus secret et le plus profond, ignorés d'eux-mêmes ; ils prétendent aimer la

## Deleuze et la question de l'utopie

vie et se battre pour l'embellir : pas du tout. Pour l'embellir ils commencent par lui ôter tout ce qui en fait sa force, son nerf, sa pulsion la plus intime, le déploiement des forces et des puissances, l'innocence des puissances, du devenir. A quoi sert l'idéal sinon du coup à appauvrir la vie ? Ils ne l'aiment pas, puisqu'ils ne l'aiment **que si** elle est conforme à leur idéal ; en réalité, ce qu'ils aiment c'est uniquement leur idéal, et fait de l'amour de leur idéal montre qu'en fait ils la détestent et lui crachent dessus.

Pourquoi détester la vie (en aimant seulement l'idéal) ?

C'est *l'être faible* qui souffre, qui ne supporte plus vie telle qu'elle est qui la dédouble et par là s'en venge, la nie ou déprécie.

Il dit : « *je souffre donc la vie est mauvaise, càd qu' ELLE EST MAL FOUTUE. Elle n'est pas ce qu'elle doit être, car en elle-même, Dieu ou pas, la vie est bien foutue, elle est bonne. Et, ce qu'elle doit être, la vie idéale, sera, adviendra, cela est nécessaire, car sinon le réel ne serait pas réconcilié. La blessure de l'existence sera cicatrisée. Le réel est, redevient un : la vie a sens en soi et l'histoire aussi* ».

L'idéal s'empare de toute la vie, se la soumet et la juge, la déprécie. Le nihilisme contemporain (tout est foutu, y a plus rien) est le dernier degré où aboutit cette haine de la vie qui fait ériger des idéaux, et donc le dernier stade de cet instinct de vengeance à l'égard de la vie. Et l'utopisme loin de nous faire sortir de ce nihilisme en est le plus sûr instrument.

En résumé, on a trois opérations simultanées :

1) Dédoublement de la réalité : scission. Moment de la souffrance et de la vengeance contre la vie : on la coupe en deux, la vie vécue, haie et l'*autre* vie espérée.

2) Erection d'un idéal comme supra réalité en position de surplomb, d'autorité et de modèle : donc hiérarchisation et valorisation d'une partie contre l'autre : moment de l'utopie ; on cache la haine de la vie sous l'adoration d'une idole.

3) Retournement de l'idéal contre la vie, qui la condamne, la déprécie, en fait une « rien ». Nihilisme. Me nihilisme européen à son stade suprême s'exprimant par le phen de l'utopie et des utopies socialisantes principalement ;

### CONCLUSION

De tout ceci je tirerai deux conclusions

#### **Conclusion nietzschéenne:**

C'est toujours au nom d'un idéal que nous condamnons cette vie-ci et c'est toujours pour la condamner qu'on invente des idéaux. L'amour (de l'idéal ou de Dieu, etc.) a pour racine non l'amour (c'est ainsi qu'il se présente faussement) mais la haine, la haine de ce monde-ci (mauvais, injuste, sale et méchant). Telle est la perspicacité dont Nietzsche se targue : avoir découvert sous les

## Deleuze et la question de l'utopie

plus belles paroles d'amour et de dévotion pour l'idéal, sous nos aspirations apparemment les plus nobles (être amant de la justice et de la vérité) une haine tenace, une vengeance contre la vie, soit l'attitude la plus vile à ses yeux. L'utopiste paraît bon et gentil. Il veut un monde meilleur : il est généreux, lui ; il est prêt à se battre pour faire advenir la cité idéale : quoi de plus noble, n'est-ce pas ?

*Nietzsche s'adresse directement à nous tous ici présent.* Il nous oblige à nettoyer notre « narcissisme », celui qu'on ne veut bien sûr jamais voir ou avouer. Il abîme l'image que nous tous ici nous aimons donner de nous-mêmes et dans laquelle nous nous aimons tous : nous sommes tous gentils, bons, généreux puisque nous aimons la Justice, l'Égalité et la Fraternité entre les hommes. Quel simplisme ! Mais, nous dit Nietzsche, et nous ne pouvons détourner le regard, ce sont là des idoles, des images fausses, des masques : en réalité nous sommes vraiment peu dignes, et notre idéal recèle des intentions morbides, névrotiques, et sous les masques, en fait nous grimaçons. Nous utopistes et autres idéalistes, nous exerçons à l'encontre de la vie notre instinct de vengeance en nous dissimulant bien entendu de le faire. Et de fait, aujourd'hui, avec ce qu'il reste du « socialisme », avec notre prétendu « alter-mondialisme », est-ce que notre jouissance n'est pas uniquement dans la critique du monde, donc dans notre satisfaction à le déprécier, notre plaisir de le renier et l'accuser, bref d'exercer notre vengeance de souffrants, de faibles et de mal venus ?

Nietzsche nous a aidé à renverser le **sens populaire** : au départ pour contrer le nihilisme on pensait devoir inventer l'utopie, l'idéal, le sens ; mais on ne voyait pas que par là on n'érigait cet idéal que parce que on était déjà pris dans le nihilisme lui-même. Le mouvement utopiste loin d'être *un remède au nihilisme*, comme on le pensait, est un *effet, un symptôme de ce même nihilisme* comme mouvement de dépréciation de la vie. On demandait naïvement : « comment peut-on vivre sans idéal devant soi ? » et on découvre que c'est le fait de vivre selon l'idéal qui pourrit la vie.

### **Conclusion en direction de Deleuze.**

Laissons donc ceci en suspens et comme une possibilité nietzschéenne radicale de lecture de notre thème de l'utopie. Cette analyse critique, déconstructrice ne peut être oubliée, enfouie par Deleuze lui-même. Elle constitue un fil certain de la trame de concepts qui font sa doctrine. D'où déjà un motif de sa réticence à l'égard de l'utopie. Mais, c'est aussi un fait, Deleuze ne se déclare pas comme Nietzsche anti-utopiste, et il a toujours conservé un rapport bienveillant au marxisme révolutionnaire, et à certaines valeurs socialistes, par exemple. C'est donc qu'il y a d'autres fils, d'autres lignes de pensée qui viennent se nouer pour définir sa position. Même si Deleuze nous met nécessairement dans une grande distance, une grande réticence à l'égard de l'utopie, il ne la

## Deleuze et la question de l'utopie

rejette pas complètement. Voyons quels déplacements il opère et quels nouveaux concepts il crée concernant le champ de l'histoire et du temps, puisque visiblement c'est sur l'ontologie historique que tout se joue.

Notre pb est le suivant: où trouver le ressort critique et subversif qui doit être la fonction principale d'une utopie qui ne ferait pas appel à la transcendance ?

Réponse générale: il faut que tout (l'être, le sens...) ne se réduise pas à des états de chose actuels, aux faits, à l'actualité de l'ici-maintenant du présent. Il faut qu'on puisse échapper à la dictature des faits et au positivisme des philosophes, aussi bien celui des français avec A. Comte que celui des phes analytiques anglais contemporains et à leur culte de l'état-de-choses (Witgenstein, par exemple). Mais comment ?

La thèse deleuzienne: Il y a quelque chose comme une réalité autre que l'actuelle, et qui n'est ni de l'ordre d'une intelligibilité transcendante du type Idée platonicienne, ni du type Idée dialectique et téléologique se réalisant dans l'histoire à la manière de Hegel et des historicistes. Il y a une autre dimension que l'histoire et l'ensemble des faits qu'elle enregistre, et qui n'est pas non plus l'éternité.

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous sommes conduits à son ontologie historique



**DEUXIÈME PARTIE :  
L'ONTOLOGIE HISTORIQUE DELEUZIENNE**

La philosophie de Gilles Deleuze nous oblige à repenser l'être et le temps eux-mêmes. Ce n'est que dans ce cadre que la position à l'égard de l'utopie peut prendre sens.

Nous avons deux directions : celle de Spinoza qui récusant tout rapport à l'éternité des valeurs et à leur transcendance aboutit à l'idée d'une utopie d'immanence ; puis celle de Bergson et des Stoïciens qui nous conduit à un dédoublement de l'être et du temps et fonde par la possibilité du caractère intempestif de l'action politique deleuzienne une philosophie d'une stricte et radicale immanence.

**I — La voie Spinoza**

La question qui se pose est de savoir si l'exigence d'immanence radicale, soit le refus de poser toute valeur transcendante au plan de vie et de pensée, est bien tenable. Partons du fait que toute action humaine semble introduire une fissure, une scission par laquelle elle dédouble la réalité, l'écarte d'elle-même. En effet, toute action en tant que consciente et volontaire s'élabore dans un projet, un plan, ou du moins ne peut pas ne pas faire référence à des idées qui délimitent la fin à atteindre, le but visé. Le plan d'action, et des moyens qu'on assemble est distinct de la fin poursuivie. Cette fin en tant que voulue, désirée nous importe ; elle a de l'importance, elle vaut, elle est une valeur, un but en idée ou un idéal. Par là le plan de l'idéal se tient à distance de la réalité à transformer, est distinct d'elle. On a donc 2 pôles qui sont en tension :

\* la fin visée et à venir

\* la réalité actuelle et présente, les moyens de l'action mise en œuvre, etc.

Q : est-ce que cette dualité des deux plans ou pôles conduit nécessairement à l'idéalisme, soit à la position de valeurs transcendantes au plan de l'expérience ?

Leçon de **Spinoza**

Il déclare (Appendice au Livre I de l'*Ethique*) : il n'y a pas de finalité dans la Nature et donc de Bien et de Mal (absolus) mais il y a certainement du *bon et du mauvais* relatifs, de l'utile et du nuisible, qui se définissent à chaque fois relativement, par leur rapport avec le désir, la puissance désirante. On ne sort donc pas du plan d'immanence, et tout ne se vaut pas bien qu'il n'y ait ni Bien ni Mal.

Deleuze suit ici la leçon de Spinoza (comme l'a fait Nietzsche).

## Deleuze et la question de l'utopie

Voir le petit *Spinoza* l'article<sup>5</sup> « Bon et mauvais » (p. 47). La thèse de Deleuze porte le titre de *Spinoza et le problème de l'expression* (PUF, 1968).

Partant de cette distinction on peut poser qu'il y a deux types d'utopie :

— **utopies de la transcendance**, type Platon et st Augustin, certaines formes de socialisme

— **utopies de l'immanence** : libertaires et révolutionnaires, qui ne font pas appel à des valeurs ou idéaux absolus et transcendants.

On peut maintenant comprendre le passage suivant de QQPh p.96 :

*« Il y a toujours dans l'utopie (comme dans la philosophie) le risque d'une restauration de la transcendance, et parfois son orgueilleuse affirmation, si bien qu'il faut distinguer les utopies autoritaires ou de transcendance, et les utopies libertaires, révolutionnaires, immanentes. »*

Conclusion : ce qui d'une manière générale est à rejeter c'est un idéal de vie et d'organisation sociale qui nie ou dénie les rapports de force inhérents à la vie. Ce qui donc est critiqué, c'est l'angélisme moral (ou pour nous une sorte de « politiquement correct ») qui au nom de la valeur de justice ou de paix idéales sont conduits à jeter le discrédit sur la réalité des actions politiques. Au nom d'un état social de paix et de justice qui n'a jamais existé que dans les rêves et qui n'existera jamais, on se plaint, on geint, on se lamente ou bien on se moque et on écrit des satyres, au lieu de comprendre. Cf. le *Neque flectere, neque ridere sed intelligere* (ni pleurer ni se moquer mais comprendre) de Spinoza. On doit avoir en mémoire la dénonciation spinosiste des utopies comme la rêverie d'un « poétique âge d'or » au profit d'une politique réaliste, tenant compte des sentiments et désirs des hommes existants et certainement pas conformes aux hommes idéaux qu'on voudrait voir exister. Une société réconciliée, sans division, sans lutte et sans injustice appartient à l'utopie de transcendance :

*« On n'ira pas caresser l'illusion qu'il serait possible d'amener la masse, ni les hommes engagés dans les affaires publiques, à vivre d'après la discipline de la raison. Sinon, l'on rêverait un poétique Age d'or, une fabuleuse histoire »* (Spinoza, *Traité Politique*, I, § 5).

---

<sup>5</sup> dans la coll « Philosophes », éd. Puf, 1969

## Deleuze et la question de l'utopie

Une utopie de l'immanence sera donc dans l'obligation de partir des hommes tels qu'ils sont, dans leur affects et leurs désirs, pour trouver l'équilibre des forces le plus rationnel possible, toujours révisable et relatif, toujours fait de compromis suivant les forces engagées, etc.

**Q** : Mais en suivant ici le réalisme politique à la manière d'un Spinoza ne risque-t-on pas de s'abîmer dans des compromis, qui deviennent des compromissions, des facilités et des acceptations, des allégeances envers les pouvoirs en place ? Ces dangers inverses sont maintenant qui le lot du réalisme politique. Et surtout, dans ce cas, en quoi aurions-nous encore besoin d'un équivalent d'utopie, d'une utopie d'immanence ? Le réalisme politique est anti-utopique. Et si nous avons la nécessité d'y faire référence (comme utopie d'immanence) où l'utopie trouverait-elle son ressort subversif et critique ? Ainsi que son rôle d'orientation, qui doit encore être ceux d'une utopie, même d'immanence ?

La reconnaissance par Deleuze de la nécessité de certains genres d'utopies serait incompréhensible si on devait s'en tenir au seul réalisme politique. Il faut donc qu'une autre veine de pensée intervienne. Il s'agit de la distinction Devenir/Histoire qui va nous occuper plus longtemps. Voyons ce qu'elle nous apporte.

## II – Devenir et histoire

### Le problème :

Ns sommes ds la situation suivante :

— d'un côté nous refusons toute transcendance : c'est le principe d'immanence sous l'inspiration de Nietzsche et Spinoza, déclaré en cela être le « prince des philosophes ».

— d'un autre côté, on ne peut non plus se contenter de l'état du monde présent : la pensée philosophique a pour tâche minimale de faire la critique de ce monde et d'orienter les actions et les pensées des hommes présents, ce qui est aussi la tâche de l'utopie. Deleuze à de nombreuses reprises, comme un leitmotiv ne cesse d'en appeler à un peuple qui manque, à venir, et à une terre aussi. Par exemple :

*« Nous manquons de résistance au présent. La création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle un nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore. L'europanisation ne constitue pas un devenir, elle constitue seulement l'histoire du capitalisme qui empêche le devenir des peuples assujettis. L'art et la philosophie se rejoignent sur ce point, la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent, comme corrélat de la création »* QQPh p. 104 (voir aussi p.95 ; 96 ; 97).

## Deleuze et la question de l'utopie

Ce passage donne clairement à la philo un rôle très voisin de l'utopie : inventer une terre et un peuple nouveaux.

**Q** : comment concilier, connecter ensemble immanence et recul (ou avancée critique), comment être à la fois dans l'actuel et être inactuel, dans le temps et hors du temps, sans réintroduire de la transcendance ?

On ne voit pas comment on pourrait faire : invoquer les utopies d'immanence c'est baptiser la difficulté, et non la résoudre. Comment sont-elles possibles justement ?

Le coup de génie de Deleuze, sa création de concepts à lui, est d'opérer une scission, non plus entre le temps et l'éternité, non plus entre réalité sensible et intelligible, entre les Idées et la réalité, comme on l'a vu précédemment, mais :

Une scission *interne au temps lui-même*. Par là il coupe à toute forme d'historicisme et de modernisme, de progressisme et de marxisme.

Il s'inspire pour cela des Stoïciens (c'est l'objet de *Logique du sens*, Minuit, 1968) mais il remanie complètement cette distinction.

Le clivage interne au temps le dédouble en deux temps :  
celui de l'**aiôn** et celui de **chronos**

Sans savoir ce qu'est l'*aiôn*, on peut déjà voir que si tout est dans le temps (principe d'immanence), tout n'est pas dans le temps de la *chronicité*, tout n'est pas chronique, tout n'est pas réductible à du temps chronologique, c'est-à-dire, tout n'est pas dans le passage, la *succession de l'avant et de l'après*. Il y a un autre temps que le présent qui passe. Dans la conception traditionnelle du temps (dont par exemple St Augustin est le porte parole) : il n'y a qu'un temps le présent qui gouverne le futur et le passé comme ses moments : le passé est un présent-passé ; un présent mais qui n'est plus, qui s'en va ; et le futur est un présent-futur : un présent qui n'est pas encore et qui va venir.

Le temps de l'*aiôn* n'est pas le présent. C'est comme un point de temps qui toujours esquive le présent actuel. Que peut-il être alors ? L'*aiôn* est **à la fois** du *déjà passé* et de *l'encore à venir*. Il contient, si on veut, quelque chose (= l'événement) qui s'est toujours déjà passé et qui nous attend pourtant encore ds l'avenir. Comme une blessure ou une révolution.

L'*aiôn* est le temps que nous cherchons, le temps de l'inactuel, de l'intempestif, de l'événement, des devenir.

Il s'oppose au **temps de l'histoire** qui est toute entière dans un présent qui ne cesse de se succéder à soi même.

Il est hors chronologie.

## Deleuze et la question de l'utopie

La philo de Deleuze est une *philosophie de l'événement, des devenirs*. Elle renouvelle le concept d'utopie et oblige à changer de mot et de concept : non plus utopie mais Événement ou Devenir. Si bien que l'utopie du peuple à venir, ou de la nouvelle terre dont Deleuze se réclame, ne sont que des devenirs, de purs devenirs qui ne sont jamais présents et qui sont distincts des peuples historiques. La forme future du peuple à venir ne commande par elle-même rien concernant le présent (il n'y a ni programme ou modèle à imiter) : elle est le corrélat de l'ouverture de chronos à l'autre dimensions d'être qui est virtuel, en devenir et intempestif par rapport à la succession historique des événements comme états-de-chose.

Eclairons plus concrètement cette philosophie de l'Evenement dont je viens de présenter le principe.

L'idée générale est la suivante :

La *révolution* est le *plan d'immanence de la pensée lui-même*, et l'utopie n'est pas autre chose que ce plan de pensée qui se trouve être révolutionnaire en raison de son caractère intempestif, créatif. C'est le plan de l'événement pur, du devenir. C'est ce que Deleuze appelle le *devenir révolutionnaire*. Mais ce devenir en tant que virtuel et au plan de l'*aiôn*, est distinct des mouvement révolutionnaires de fait, qui s'effectuent dans l'histoire chronologique des faits (et qu'enregistre l'historien ou le sociologue). Le devenir est virtuel et ce n'est que par sa retombée (ou ce que les hommes en font dans l'histoire chronologique) qu'il en vient à s'inscrire. Cette inscription est toujours approximative temporaire ou partielle ou maladroite ou ratée, sombrant dans une violence et une barbarie contraire à ce qui était pensée ou voulue. Il y a comme un échec quasi inévitable dans l'histoire (temps de *chronos*), si bien que tout est toujours à recommencer.

Le **plan d'immanence** qui est l'espace de la création conceptuelle ou même de l'art (il reçoit alors un autre nom) est la dimension du mouvement infini de la pensée, espace de *déterritorialisation absolue*. La pensée en tant que mouvement infini n'est fixée et attachée nulle part ; elle est la vitesse absolue de connection des déterminations ou caractères abstraits, généraux. La pensée crée, càd assemble librement sur le plan d'immanence des déterminations. C'est dire qu'elle n'est pas « territorialisée », attachée et fixée une fois pour toutes dans une construction conceptuelle : elle est en soi libre, détachée, émancipée, déracinée, pur flux allant à vitesse infinie. La pensée est donc sans lieu : càd utopique. La révolution coïncide donc avec la déterritorialisation absolue de la pensée : elle est ce pur devenir, cette réalité virtuelle toujours à venir et déjà passé dans le temps de l'*aiôn*. Mais la pensée contient en elle-même l'appel d'une nouvelle terre, d'un nouveau lieu d'inscription, d'un nouveau peuple. Toutefois, cette pensée déterritorialisante ne s'exprime pas dans un idéal

## Deleuze et la question de l'utopie

transcendant à imiter : c'est ici-maintenant qu'elle se connecte à ce qui existe sans être un idéal qui tente de s'y présenter, inscrire et qui fonctionnerait comme modèle ou programme préalable et déjà identifiée, construit. Ce qui est visé est un mouvement qui « froisse » ou fait « vibrer », qui fait entrer en variation et déstabilise les constructions de fait, les institutions en place. Ce « vent » ou ce « souffle » qui déstabilise : telle est la révolution comme devenir, tel est le « devenir révolutionnaire des gens » opposés à leur avenir.

*« Mais on ne cesse de mélanger eux choses, l'avenir des révolutions sans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens » (Pourparlers, p. 231).*

— > Deleuze ne cherche pas une pensée sans lieu (utopos) mais une pensée qui **dé-localise**, qui **dé-territorialise**. Non pas **l'u-topie** mais la **dé-topie**.

*« Mais justement, dire que la révolution est elle-même utopie d'immanence n'est pas dire que c'est un rêve, quelque chose qui ne se réalise pas ou qui ne se réalise qu'en se trahissant. Au contraire, c'est poser la révolution comme plan d'immanence, mouvement infini, survol absolu, mais en tant que ces traits se connectent avec ce qu'il y a de réel ici et maintenant dans la lutte contre le capitalisme, et relancent de nouvelles luttes chaque fois que la précédente est trahie » (QQPh, p. 96).*

On accède ainsi à la **définition deleuzienne** de l'utopie :

*« C'est l'utopie qui fait la jonction de la philosophie avec son époque » (QQPh p. 95). « Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique (peut-être toutefois l'utopie n'est-elle pas le meilleur mot, en raison du sens mutilé que l'opinion lui a donné) » (QQPh p. 96).*

L'utopie n'est pas un bon mot, on comprend pourquoi, mais aussi pourquoi elle n'est pas un bon concept puisque au bon sens l'utopie coïncide avec le mouvement même de la pensée infinie et ses exigences. C'est par là qu'elle fait événement ou est devenir et qu'elle n'est pas identique à la réalisation d'un idéal dans un état-de-chose historique constatable. Si l'utopie se référerait principalement et se définirait par son inscription future dans l'histoire, si donc comme c'est le cas au sens classique, comme on l'a vu, elle se définirait par son rapport à l'histoire (où elle a vocation à venir s'inscrire) elle aurait le statut d'un idéal et ce serait l'utopie au mauvais sens du terme :

## Deleuze et la question de l'utopie

« L'utopie n'est pas un bon concept parce que, même quand elle s'oppose à l'Histoire, elle s'y réfère encore et s'y inscrit comme un idéal ou comme une motivation » (QQPh p. 106).

Autrement dit l'utopie n'est un bon concept qu'en tant qu'elle est un devenir, soit un mouvement de déterritorialisation, et que les devenirs sont irréductibles à l'histoire et ne se définissent pas par leur possibilité de réalisation en elle.

Ce que l'histoire enregistre ou saisit ce n'est pas l'événement en tant que tel qui lui échappe mais seulement son effectuation dans des événement-états de choses ou faits historiques. D'où l'histoire se réduit à l'ensemble des conditions concrètes qui rendent possible l'expérimentation de quelque chose qui échappe à sa prise (QQPh p. 106) et qu'elle ne pourra jamais actualiser pleinement et adéquatement puisque ce qui lui échappe la déborde ou dépasse. L'histoire devient un ensemble presque négatif comme lieu de pourrissement de l'événement comme devenir et concept de la pensée infinie. L'histoire est le lieu des retombées (MP 363), de l'échec, des révolutions qui tournent toujours mal (QQPh, 167).

— > Ce que Deleuze met en place c'est une tension entre deux dimensions ou plan d'être, le virtuel et l'actuel.

### Développement et précision

La création de nouveau, ce qui est réellement acte, *in actu*, et qui est toujours intempestif ou (in)-actu-el<sup>6</sup>, constitue un "devenir". Le devenir n'est pas l'histoire mais ce qui s'arrache à l'histoire et donc occupe un plan irréductible aux faits et aux conditions d'effectuation (dans l'histoire)<sup>7</sup>. Le devenir deleuzien a besoin de l'histoire (des états de chose) pour ne pas rester indéterminé (il n'en est pas séparable), mais il s'en échappe, ne coïncide jamais ni ne se réduit à ce qui est empiriquement constatable, observable dans une succession historique cadrée par les trois moments du passé, du présent et de l'avenir. Le devenir fait irruption dans le temps, mais n'en provient pas, ne s'y réduit pas. Exemple ? Une révolution, ou une crise, type **Mai 68**. Elle ne peut être comprise selon le seul axe des faits historiques où le "mouvement" s'est enlisé, a "politiquement" échoué, pour de multiples raisons déterminables (plan de l'histoire). Mais faire ce

---

<sup>6</sup> Le "in" de inactuel doit être compris non comme une privation, mais au contraire comme un renforcement, un *in* d'insistance et de présence. D'où la possibilité pour Foucault d'appeler "actuel" ce que Nietzsche-Deleuze appelle inactuel

<sup>7</sup> "Le devenir n'est pas l'histoire; l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes soient-elles, dont on se détourne pour "devenir", c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau" (PP p.231). Voir QQPh, les pages 92, 106-107, capitales, même formule

## Deleuze et la question de l'utopie

constat, historien (auquel la plupart s'en tiennent), c'est omettre l'essentiel : le sens, l'intéressant ou le remarquable, ce qui en lui était *créatif*. Soit, ce que le mouvement avait justement d'intempestif, ce qui était en train de devenir, de mûrir, de se passer en lui, ce qui donc, était présent en lui sans être effectif (détenant la réalité du virtuel<sup>8</sup>), ce qui, inattendu, surprenant (Mai a surpris tout le monde), lui donnait vie, force et sens.

*"On nous dit que les révolutions tournent mal (...) c'est une vieille idée (...) quand on dit que les révolutions ont un mauvais avenir, on n'a rien dit encore sur le devenir révolutionnaire des gens (...) On ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens. Ce ne sont pas les mêmes gens dans les deux cas. La seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire..."*<sup>9</sup>

Ce devenir, comme « devenir révolutionnaire des gens », peut donc être repéré, par exemple, dans une volonté, comme celle de **résister**, de tenir tête à l'intolérable, ou bien dans un affect, comme ce sentiment, tel que le décrit Kant, d'enthousiasme, qui s'empara du public lors de la révolution française<sup>10</sup>, etc.... Ce désir, cet affect, en tant qu'il ne cesse d'être à tout moment présent, et à venir, dans la tête ou le cœur des gens, en tant qu'il ne meurt pas, et qu'il est dans un temps qui n'est pas celui (chronologique) de "*kronos*" (et que les Stoïciens ont appelé l'"*aiôn*")<sup>11</sup> n'est expérimentable, éprouvable que dans un plan qui est irréductible à sa propre effectuation (et à son pourrissement ou échec dans le temps de l'histoire), où il se tient toujours comme en réserve (et que sa réalisation n'épuisera donc jamais, que sa réalité n'accomplira jamais). Plan du virtuel. C'est un plan de réalité à la fois distinct du possible (conceptuel) et du réel (états de choses, conditions d'effectuation dans

---

<sup>8</sup> Le virtuel est réel sans être actuel, idéal sans être abstrait, QQPh, p. 148. Telle est la formule consacrée, empruntée à Proust, depuis *Proust et les signes* (p. 74). Il est la modalité d'être de ce que, au sens précis, deleuzien, il faut entendre par « événement » (ou « devenir » ou « concept », ou, antérieurement dans *Logique du sens*, « sens ») suivant les différentes formulations que Deleuze donne tour à tour de ce qu'il a à penser

<sup>9</sup> *Pourparlers*, p. 231. Donc l'histoire n'est pas autre chose que l'histoire des retombées : « ça retombe toujours dans l'histoire, mais ça n'est jamais venu d'elle », *Mille Plateaux*, p.363.

<sup>10</sup> Voir la très belle analyse de Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme*, qui a été le premier à attirer l'attention sur l'importance postmoderne de ce texte de Kant (ed. Galilée, 1986).

<sup>11</sup> Voir *Logique du sens*, principalement la "Série 21, De l'événement", p.176



## Deleuze et la question de l'utopie

l'histoire). Création du concept de virtuel par Deleuze, en tant qu'il indique ce qui est réel sans être actuel, idéal sans être abstrait. Il couvre le plan des devenirs (lieu du Sens, de l'Événement) et c'est lui qui permet de s'émanciper du poids de l'histoire.

Si nous n'avions que le plan de l'histoire, ses échecs et effectuations, nous n'aurions plus qu'à désespérer d'elle et de nous<sup>12</sup>. Mais le devenir, comme création, est à jamais distinct de tout ce qui se trame dans l'histoire avec ses violences absurdes, sa fureur aveugle. Il est à jamais irrécupérable<sup>13</sup>, et constitue le sens même (ou l'événement) dont nous avons à être digne, auquel nous ne pouvons que tenter de nous égaler<sup>14</sup>. Le devenir comme "entre-temps"<sup>15</sup>, voilà ce que l'histoire ne peut que manquer et que seuls l'art ou la philosophie recueillent, et qui est "plus profond que le temps et l'éternité"<sup>16</sup>.

### Conclusions

1° Deleuze par cette distinction devenir/histoire entreprend une déconstruction de l'historicisme dans lequel reste pris le concept classique d'utopie

2° Deleuze liquide en même temps le fantasme inhérent au discours historico-politique moderne. Ce fantasme est l'utopie elle-même comme fin de l'histoire, comme avènement d'une société réconciliée dans une communauté rationnelle sans division ni écart d'avec soi, formant une totalité présente à soi, sans conflit ni représentation, bref le *Souverain Bien* politique. Non plus l'**avènement** du Bien ou du juste suprêmes et leur attente (soit dans le ciel soit au terme du temps de l'histoire) mais l'**événement** comme **devenir** virtuel qui harcèle le présent et ses organisations de fait et qui ne sera jamais un événement historique comme fait enregistrable dans nos chronologies.

Deleuze nous dégrise par rapport à une telle illusion métaphysique. Cet objet, la communauté réconciliée, la totalité

---

<sup>12</sup> Sur l'échec, dans l'histoire, de toute révolution qui « tourne toujours mal », cf PP, p. 209 et 231 et QQPh, p. 167

<sup>13</sup> Récupération : « ce concept désenchanté n'est pas un bon concept », *Mille Plateaux*, p.579

<sup>14</sup> C'est le fondement de l'éthique deleuzienne : "La morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive", *Logique du sens*, p.174 et QQPh p.151

<sup>15</sup> QQPh p.149. Le devenir est *entre* et il entre dans (fissure) la suite des présents, comme un coin porteur de ce qui est toujours passé et toujours à venir, et n'est jamais présent

<sup>16</sup> Voir *Différence et répétition*, p.3.

## Deleuze et la question de l'utopie

sociale comme une et sans division, est le produit d'un excès, d'une hyperbole de la Raison juridico-politique. Comme pour les autres illusions métaphysiques, la Raison historico-politique en vient à former un objet de pensée (une Idée). Elle dépasse les limites de son pouvoir de connaissance en le posant comme réel et devant exister dans la réalité phénoménale en prétendant non pas simplement le penser mais en prétendant suffisamment le connaître au point de pouvoir donner les règles pour son inscription historique, au point de prétendre définir les conditions de son effectuation dans l'histoire. Telle est la transcription kantienne qu'on peut tirer des résultats de l'analyse deleuzienne.

Souvent Deleuze peut laisser croire qu'il cède à cette exigence hyperbolique, excessive de justice absolue par une rhétorique apparente qui avoisine celle des « révolutionnaires » et qui semble donc réintroduire une part d'historicisme. Mais ce n'est qu'un semblant qui dénature comme on l'a vu le fond de sa pensée. Deleuze laisse nécessairement cet enthousiasme sur sa faim. Toutefois il n'annule pas pour autant la nécessité d'un combat incessant, d'une **agonistique ou guérilla** permanente, où la résistance remplace l'utopie de la Révolution défunte.

3° La perspective critique, au sens quasi transcendantale, ne sera pas démentie par sa théorie des sociétés de contrôle, qu'on va maintenant aborder.

### III – Les sociétés de contrôle

Deleuze à la fin de sa vie élabore un nouveau concept politique qui définit une nouvelle forme de souveraineté. Les perspectives des luttes politiques en sont transformées par rapport à celles issues de Mai 68, et un certain retrait se fait jour, une distance lucide le gagne et donne encore un nouveau sens à l'utopie. Ce concept coïncide maintenant avec celui de résistance. Les événements et les devenirs restent toujours l'âme des luttes mais celles-ci plutôt que de prendre la forme « révolution » revêtent plutôt la forme d'une « guérilla » incessante et de tous les instants, soit aussi ce qu'il appelle la résistance, en lui donnant un sens propre.

Deleuze s'entretient avec Tony Negri (qui deviendra le théoricien de l'*Empire* et de la révolution altermondialiste de la *Multitude*, selon les deux titres de ses deux derniers ouvrages). Negri lui pose la question de la possibilité de l'avènement de la société communiste, après avoir souligné comme une note de déception, « une note tragique » (Pourparlers, p.232), qu'il croit repérer chez Deleuze, dans ses dernières œuvres :

Deleuze : « *Vous demandez si les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront pas des formes de résistance* »

## Deleuze et la question de l'utopie

*capables de redonner des chances à un communisme conçu comme « organisation transversale d'individus libres ». Je ne sais pas, peut-être. Mais ce ne serait pas dans la mesure où les minorités pourraient reprendre la parole. Peut-être la parole, la communication, sont-elles pourries » (Pourparlers, p. 238).*

En clair, un communisme comme institution d'une authentique démocratie du peuple qui aurait la parole et le pouvoir n'est pas souhaitable ou l'essentiel : ce qui compte est l'instant fragile d'une forme d'intempestivité qui se lève (il se réfère à Mai 68) et permet de susciter un moment des rebellions comme invention de possibles nouveaux. Mais l'Idée de révolution, au sens classique, est somme toute bel et bien enterrée. On ne peut sortir d'une lutte incessante, toujours à recommencer pour de nouvelles libérations et contre les nouvelles formes d'enfermement ou de domination.

Voyons maintenant ce qu'apporte l'idée de société de contrôle.

Dans les *sociétés de contrôle* qui pour Deleuze succèdent aux sociétés de *souveraineté et de discipline*<sup>17</sup>, le schéma d'affrontement, direct et en extériorité de la liberté et des pouvoirs de répression, apparaît de plus en plus inadéquat. Le contrôle, au sens précis qu'il prend chez Deleuze, s'exerce dans un milieu ouvert (sans mur, sans frontière, ni exclusion, comme c'est le cas dans les milieux d'enfermement) et sur une population mobile, dynamique. Les sociétés disciplinaires (avec l'école, l'usine, l'armée, etc.) imposent de l'extérieur une forme à une matière. Les individus sont soumis à un modèle identique sous lequel ils sont interchangeables. Ces formes sont exclusives, séparées les unes des autres. Ce sont des *moules*. Au contraire avec le contrôle, il y va d'une *modulation*. On régule des forces ou flux présents dans les individus (leur mouvements ou leurs désirs, demandes, etc.) et on fait entrer ces flux en variations et interaction. C'est toute la différence capitale qu'il y a entre mouler et moduler. Les sujets ont, par rapport au régime précédent disciplinaire, une grande liberté de mouvement, d'aller et venir, une liberté sans égal d'être informés et de penser (les murs de l'asile se sont écroulés, l'école se fait par internet et le prisonnier se promène avec un bracelet électronique, etc.). Dans le régime du contrôle qui est en passe de prévaloir aujourd'hui à l'échelle mondiale, les sujets sont partie prenante à part entière d'un processus qui génère *en même temps et le contrôle et la liberté*. Le pouvoir ce n'est plus la loi qui interdit, ce n'est plus l'institution qui discipline et contraint. Le pouvoir n'est plus un moule, c'est lui qui se moule, s'incorpore à la liberté comme à la puissance, et les accroît en facilitant ou renforçant leur exercice, tout en les

---

<sup>17</sup> Voir Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 240-241 où Deleuze reprend explicitement la typologie foucauldienne des formes de pouvoir, en précisant qu'après les sociétés disciplinaires et de souveraineté, il ajoutait quant à lui un troisième type : les sociétés de contrôle.

## Deleuze et la question de l'utopie

régulant ou contrôlant. À la différence des sociétés disciplinaires qui enfermaient :

*« nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantanée » (Pourparlers, p. 236).*

L'exemple type : l'autoroute.

Il accroît notre vitesse de déplacement, renforce la sécurité, supprime les carrefours, passages à niveau etc., mais en même temps il contrôle et régule ce déplacement. Qu'est-ce qui vaut mieux ? La route ordinaire ? Ce n'est pas évaluable. Faire sauter les autoroutes ? Ce serait ridicule puisque c'est accroissement réel de pouvoir, de capacité qui est généré, et donc une extension de notre liberté comme pouvoir-agir, pouvoir-faire (pouvoir de se déplacer plus vite, plus facilement, plus tranquillement, plus sûrement, etc.) L'autoroute crée une situation toute nouvelle et la question réside plutôt dans les nouvelles formes de défenses des libertés elles-mêmes nouvelles que cette nouvelle situation impose, comme par exemple la possibilité de rester anonyme dans l'usage que l'on fait de l'autoroute, le droit à la non divulgation de notre position à tel ou tel segment de ses circuits, etc.

Avec le contrôle, de nouvelles formes de libertés sont acquises, même si elles sont inséparables de nouveaux modes de domination. Les libertés acquises sont réelles, elles ne sont pas des illusions ; il ne sert à rien, en raison de ce dernier aspect, d'invoquer l'idéologie ou la récupération pour en détourner les sujets. Comme le dit Foucault, le pouvoir n'est pas essentiellement une *instance répressive*. Il n'est pas interdicteur. Le pouvoir est en effet un *mécanisme positif* qui fonctionne pour l'utilité de la société. Il s'ensuit que toute la problématique *freudo-marxiste* de la *répression* s'écroule voir M. Foucault, *La Volonté de savoir*). Il ne suffit pas pour invalider ces libertés de montrer qu'elles ont pour envers une nouvelle forme de pouvoir, puisque, avec ce nouveau pouvoir, il y va aussi d'une liberté réelle, concrète. Pouvoir et liberté sont l'un vis-à-vis de l'autre comme l'envers et l'endroit d'une même réalité.

Cette solidarité inextricable de pouvoir et de liberté nous fait comprendre que Deleuze et Foucault abandonnent toute illusion progressiste, aussi bien que alter-mondialiste ou révolutionnaire. Voici ce que Deleuze dit de ce nouveau système de domination :

- « chaque avancée, semblant marquer d'abord de nouvelles libertés, participe en fait à des mécanismes de contrôle qui rivalisent avec les plus durs enfermements. » (PP, p.241-242)*
- « Il n'y a pas lieu de demander quel est le régime le plus dur ou le plus tolérable, car c'est en chacun d'eux que s'affrontent les libérations et les asservissements ». (PP, p. 241)*
- « Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes ». (PP, p. 242)*

## Deleuze et la question de l'utopie

### Troisième partie : Le sens politique de la théorie de l'événement

Pour récapituler notre précédent parcours nous pouvons enregistrer que l'apport décisif de Deleuze est double concernant la politique de l'utopie, un apport critique et un apport positif :

— d'une part, on a compris comment Deleuze nous aidait à *récusar une fausse image du politique* dont serait encore dépendante une politique non critique, naïve en quelque sorte de l'utopie et comment cette critique s'opérait au profit d'une politique de la résistance et de l'événement. La politique de l'idéal outre qu'elle suppose une ontologie idéaliste et dualiste, reconduit sur le plan pratique et politique le nihilisme même dont elle prétendait nous faire sortir. La politique de l'idéal est solidaire d'un fantasme de la Révolution qui se trouve renvoyé au domaine de l'illusion à partir du moment où nous prenons une vue réaliste du cours de l'histoire et que nous tenons compte des nouvelles formes de pouvoir et de souveraineté, comme les sociétés de contrôle nous le montrent. Le désir d'un autre monde, l'attente d'une société entièrement réconciliée, qui a toujours de façon sous-jacente animé l'utopie, reçoit donc son coup de grâce.

— D'autre part, on a vu comment Deleuze, nous sevrant d'une politique de **l'avènement** de la révolution, nous proposait à la place une politique de **l'événement**. Sa philosophie ne nous conduit pas dans le désespoir et la résignation, à l'acceptation de l'état du monde présent. Le déplacement qu'il opère sur le concept d'utopie lui redonne un sens comme politique de l'événement et de la résistance. Etant donné qu'il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre et de réussir pour persister (ou résister), la politique sans modèle ou sans idéal garde un sens et une force, celle d'une guérilla incessante contre les nouvelles formes de pouvoir qui se mettent en place avec les transformations économiques et techniques qui affectent la réalité historique. La lutte pour la paix totale n'est-elle pas une des expressions exemplaires de la pulsion de mort, tandis que la vie n'est-elle pas seulement du côté d'une guérilla toujours reprise ?

Si on admet donc un instant d'entrer dans le monde où Deleuze nous entraîne, « *cette guérilla incessante contre les puissances* » (*Pourparlers*, Exorde), la question qui vient naturellement pour finir est de savoir quelle est la portée et ce que signifie

## Deleuze et la question de l'utopie

concrètement pour nous aujourd'hui une telle politique de l'événement.

### I- La machine de guerre deleuzienne.

Comme on va le voir toutes les questions que pose la micropolitique de Deleuze est la suivante : *Où mène* la machine de guerre deleuzienne sur le plan d'une politique effective ? Et si l'on devait rester dans l'indétermination, le vague ou l'ignorance, quant à sa destination et sa portée, n'y aurait-il pas comme ou insuffisance irrémédiable ou un échec de la politique deleuzienne ?

L'ontologie sociale qui sous-tend la vision politique deleuzienne est : « la société fuit de partout » (2RF p. 261). « Le capitalisme fuit de tous les côtés », etc.. Pour Deleuze, les lignes de fuite, les brèches, les fissures par où peuvent couler des flux de désir, d'invention, et entraîner la société... sont inhérentes au social, qui ne forment jamais un tout ou une structure, sauf dans sa partie grossière, dite molaire, d'organisation qui est une fixation, une fossilisation de la fluidité des forces réelles (moléculaires). Le réel, et le réel social pareillement, est comparable à un fourmillement d'intensités chaotiques et nomades, à des intensités virtuelles en voie d'actualisation puis d'organisations temporaires, précaires, labiles, contingentes, toujours traversées de flux et travaillées de fissures qui les désorganise, les déterritorialise. Le problème politique a toujours été depuis *L'Anti-Œdipe* de connecter des lignes de fuite. Soit la construction de ce qu'il appelle avec Guattari une *machine de guerre*. Comment les lignes de fuite toujours présentes et actives en toute société ou institution données peuvent-elles susciter des forces révolutionnaires, comment peuvent-elles former une machine révolutionnaire ? On ne peut se contenter des luttes ponctuelles et disséminées : d'où le pb, celui de l'unification.

— En 1972 : on constate que jusqu'à présent il n'y en a pas eu, car toutes les formes de rassemblement des luttes reproduisaient la machine d'Etat, soit l'instrument même de la répression. On cherche un nouveau mode d'unification qui ne se constitue pas comme un *embryon d'appareil d'Etat*. Soit, en clair, un autre mode d'unification que celui des partis ou syndicats traditionnels, existants (PC, PS, trotskyste, maoïste, CGT, etc.). Ni une synthèse des revendications, ni une totalisation sous un objectif à long terme, ni une autorité qui hiérarchise les intérêts divers sous un intérêt commun posé comme prioritaire et fédérateur. Il s'agit d'unir *transversalement* la multiplicité des luttes, et non de les soumettre *verticalement* à une

## Deleuze et la question de l'utopie

direction porteuse d'un mot d'ordre prédominant qui ne peut qu'écraser la multiplicité des luttes (cf ID, 278). Non plus une avant-garde, mais des groupes qui sont en adjacence des mouvements sociaux pour faire résonner les différentes luttes locales, ponctuelles et ainsi par ce réseau de connections immanent faire surgir une machine de guerre révolutionnaire.

— en 1990 : comme elle n'est toujours pas apparue, la machine de guerre devient principalement artistique, puis seulement artistique, et l'acte de résistance prend principalement la forme d'une œuvre d'art.

Pour Deleuze l'art est politique de part en part. Il se comporte comme un *analyste de désir*. Il aide, comme, par exemple, le *Mouvement du 22 mars* qui est un tel analyste (ID p. 279-280), à ce que le désir ne s'enferme pas dans un fantasme privé, solitaire et permet surtout le surgissement de ce qu'il appelle des énonciations collectives. L'art suppose et suscite des agencements sociaux d'énonciations, des agencements d'énonciation collective, qui sont révolutionnaires en ce qu'ils diffusent de nouvelles façons de penser et de sentir, de nouveaux modes d'existence, lancent des expérimentations sociales (voir l'étude sur Kafka). L'analyste de désir n'est pas un appareil extérieur de synthèse ; il ne produit pas une unification autoritaire ; il tente de brancher les désirs sur un même plan sans les coiffer ni les totaliser ; on compte sur une sorte d'essaimage à l'infini (une position de désir dans les écoles, usines, quartiers, etc. fait tâche d'huile, se répand en arrimant dans sa ligne de fuite les autres écoulements ou brèches de désir qui fissurent les organisations molaires).

Mais le mode d'unification, à part le pari sur cet essaimage spontané, la machine de guerre donc : on ne la voit pas surgir, moins que jamais. Les luttes ont reflué. De plus, la révolution comme but n'a plus lieu d'être si on doit prendre en compte le fait de l'apparition des sociétés de contrôle dans lesquelles nous venons d'entrer et qui ajoutent domination et libération dans un seul et même processus.

—> Que devient la politique deleuzienne ?

Un harcèlement des puissances, une agonistique incessante qui a son rôle dans une société démocratique (et devient même une caution de son caractère authentiquement démocratique), mais qui ne trouve pas de relais et de portée autres sinon par leur *intégration-récupération* par et dans des organisations politiques qui selon Deleuze « reproduisent » la machine d'Etat et sont donc par là à rejeter. La politique de l'événement devient à mon sens une éthique de devenir, une **éthique nomade du *kairos***, de l'occasion qui ouvre les possibles à chaque moment propice (2RF p.184).

La politique de l'événement ne consiste pas à prédire ou pré-programmer, pré-définir un but, un idéal à viser et actualiser

## Deleuze et la question de l'utopie

comme c'est le cas dans l'utopie, mais à être ouvert, attentif à « *l'inconnu qui frappe à la porte* » (2RF p. 323). Si « on ne peut, comme le dit René Char, vivre sans inconnu devant soi », on n'est pas obligé d'avoir de l'espérance, et de plus de l'espérance pour un autre monde, alternatif, pour agir. Si donc l'utopie n'est pas de mise, ainsi que dans les partis traditionnels, que peut nous apporter cette politique nomade de l'inconnu qui reste surtout l'apanage de la pensée, de l'art et de la philosophie ?

### II- Le problème d'une politique deleuzienne

La position de Deleuze semble paradoxale et politiquement impraticable ou même dangereuse en tant qu'elle semble entièrement tourner vers les devenirs virtuels et laisser quasi intacte la réalité empirique des institutions politiques dans ce qu'elles sont de fondamentale (et qui se trouvent de fait acceptées). L'espace des médiations et des représentations, qui sont pourtant la réalité du pouvoir politique, semble déserté par la micropolitique deleuzienne. D'où son impuissance ou même son danger à première vue.

La politique deleuzienne semble inassimilable par la gauche et facilement récupérable par la droite.

En effet, si rien n'est plus étranger à la pensée de Deleuze que de transformer le monde d'après un plan ou un projet, et s'il n'y a pas d'alternative à l'actuel, alors que peut signifier sa politique de l'événement, sinon un retrait hors du champ politique ? Ou pire une caution donnée au néo-conservatisme : mort de toute utopie, illusion de toute alternative globale et économique au marché et politique à la démocratie libérale ... Certes on peut agir, par la guérilla contre les puissances grâce à l'art et la philosophie, mais dans l'espace politique du pouvoir on ne sait plus dans quelle direction, ni même pour quelle raison, à part celle peut-être de l'honneur, de vaincre la honte de ne rien dire ... Une éthique donc (de la rébellion) et non une politique.

Deleuze est donc bien insaisissable, indiscernable (comme il aime à le revendiquer, mais cela ne suffit pas !) : il est inassimilable à la gauche et pourtant lui-même se prenait pour un homme de gauche (voir art « Gauche » dans l'Abécédaire) et refusait de servir de caution à la droite. Alors, comment penser ce paradoxe ?

Pour donner un fil conducteur, je vais tenter de restituer au plus près la logique interne de sa position en m'appuyant entre autres sur le cinéma et je conclurai mon analyse en montrant que si la pensée de Deleuze veut jouer un rôle politique véritable, elle doit se frotter à la démocratie libérale



## Deleuze et la question de l'utopie

représentative. Elle doit à mes yeux se doter d'une inscription dans l'espace des pouvoirs démocratiques, sous peine de n'être qu'une éthique nomade qui, ayant déserté l'espace proprement politique, se trouve sans puissance d'agir politiquement. Cependant cette critique ne se fait pas au profit d'une réhabilitation d'une politique traditionnelle de l'utopie, comme on va le voir.

### III- La politique de l'événement

Pour avancer dans une compréhension plus fine, on doit se pencher sur la question du possible si liée à celle de l'utopie (qui dessine un monde possible).

- il n'y a pas d'alternative donnée, présente à la situation actuelle : elle ne recèle plus de possibilités à essayer pour transformer la société. Il y a un **épuisement des possibles** : c'est Beckett qui en fait prendre conscience ; voir *L'Épuisé*. Or ce schéma, celui du possible à réaliser, et qui est celui de l'utopie, est donc abandonné. Soumettre la réalité à l'idéal, c'est la juger d'un point de vue transcendant et extrinsèque qui s'avère finalement être une position impuissante car cet idéal n'est en fait que le reflet inversé de cette même réalité qu'il prétend transformer ou modeler. Il n'y a pas de possibilité pour l'événement, soit le nouveau, l'intempestif. L'avenir est à l'image du déjà-là : préformé, donné comme possible dans la situation présente. L'utopie comme réalisation d'un possible, d'un idéal possible, est la projection dans l'avenir du déjà là, et par là elle s'oppose à ce qui ferait événement, soit ce qui échappe aussi bien à la réalité qu'aux possibilités inhérentes à la situation présente. Il n'y aurait donc plus rien à faire. Nihilisme qui se perd dans une agonistique foisonnante ou non.
- Mais Deleuze est bergsonien.  
Il pense que le possible ne préexiste pas à l'actuel : au contraire il est créé et posé rétrospectivement, après le réel, soit l'actuel qui se crée, qu'on est en train de créer : les choses deviennent possibles du fait qu'elles sont d'abord réelles ou créées, du fait donc qu'il y a un événement préexistant qui crée une situation nouvelle. L'événement n'est pas la réalisation d'un possible préalable mais au contraire l'événement précède le possible et l'engendre. L'acte décisif est non pas l'invention imaginaire d'un possible qu'on réalise ensuite, selon le sens traditionnel qu'on donne à

## Deleuze et la question de l'utopie

L'utopie, mais d'ouvrir un champ où des possibles apparaîtront, seront créés par l'événement, à partir de lui.

Qu'entendre par événement ? L'événement politique par excellence ne réside pas dans la réalisation ou actualisation du possible mais dans son ouverture ; tel l'événement Mai 68. C'est cela une révolution : on croit soudain qu'à nouveau des choses sont redevenues possibles, alors qu'on ne les croyait plus possibles. Non pas réaliser le possible mais le créer en raison d'une situation nouvelle qui vient d'éclorre. « Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement » (cf art « Mai 68 n'a pas eu lieu », 2RF p. 216).

Mai est « l'événement pur » (2RF, p.215). Il est ouverture de possibles tant dans les individus que dans la société. Ces nouveaux possibles sont de nouvelles façons de voir, de sentir et de penser. C'est une nouvelle sensibilité qui surgit, qui est à la base de nouveaux modes d'existence, de nouvelles façons de vivre. C'est bien ce que fut Mai. Par cette nouvelle sensibilité, il est tout d'un coup apparu par exemple que la situation sociale des homosexuels ou des femmes devenaient intolérables. Voilà un aspect essentiel de ce qui fut un devenir révolutionnaire en cette période.

L'événement étant de l'ordre d'une mutation collective mettant en jeu de nouveaux modes de subjectivation ouvre ou fait voir ce qu'on ne voyait pas avant ; c'est un **phénomène de voyance** : il y a changement dans la perception du monde et dans la façon de le sentir. Cette nouvelle sensibilité voit de nouvelles possibilités qu'elle tente d'inscrire dans la réalité. Ce mouvement ou cette disposition se traduit pas des luttes nouvelles, du moins pendant la phase d'invention, pendant que le mouvement est dans sa période ascendante et créatrice, avant donc que ces luttes ne *retombent* dans l'histoire et ne deviennent plus que des luttes purement catégorielles et défendant des situations acquises, des avantages à conserver, etc. Ce que le voyant fait dans l'histoire, son action qui essaie d'actualiser ces nouveaux dynamismes indéterminés, de frayer la voie aux virtualités intensives, est, comme on l'a vu, sujet à terme à l'enlisement, à la retombée, au pourrissement.

On peut comparer avec la politique de l'utopie.

— La pol. de l'utopie implique une **pré-voyance**, comme voyance en avant, en dirigeant le regard sur les buts idéaux, les valeurs universelles.

On a un type d'intellectuel à la Zola, à la Sartre : il prend la parole au nom des valeurs universelles.

— La pol. de l'événement implique une **voyance** tout court. L'artiste, le phe politique est un voyant, càd qu'il voit qqch d'invisible, d'imperceptible dans ce qui est visible. Pour ce type

## Deleuze et la question de l'utopie

d'intellectuel le regard est tourné vers l'actuel, le présent de la situation, et non vers l'avenir, le lointain. Il s'agit de faire surgir ce qui en lui est virtuel, c'est-à-dire inactuel, et qui est comme un possible étouffé (2RF, p. 215).

Mai 68 fut un phénomène de voyance et ce qui est vu c'est l'intolérable :

*« ce qui compte, c'est que ce fut un phen de voyance, en si une société voyait tt d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose »*  
(2RF p. 215-216).

### Conclusion

Le révolutionnaire deleuzien est **avant tout un voyant**. Mais, avons-nous vu, le philosophe platonicien était aussi un voyant : il était celui qui voyait des Idées à imiter (formes et modèles). La réside la différence essentielle entre le voyant platonicien et deleuzien. Ce dernier ne voit pas des idées comme modèles à réaliser. Ce qu'il « voit », c'est une ouverture indéterminée, un espace non rempli, un espace de possibles purs, qui est directement en prise sur un affect de l'intolérable concernant le présent. Le voyant deleuzien voit « autre chose », mais dans l'ici-présent, il sent que des choses qu'on supportait avant sont devenues intolérables. Le voyant voit la part inactualisable de l'événement, ses pures puissances, ses dynamismes ou potentialités, hors de toutes conditions matérielles d'effectuation. Mais cette part n'est en rien un idée-modèle.

—> Tel est le devenir révolutionnaire : il réside dans l'émergence d'une nouvelle sensibilité (c'est l'aspect le plus manifeste mais en même temps cette dernière, qui n'est pas indépendante, est toujours associée à une nouvelle pensée, à la création de nouveaux concepts) . Pour la sensibilité retenons deux caractères principaux :

- Au plan du percept : il voit de nouvelles possibilités (qui restent indéterminées et d'autant plus actives et mobilisatrices qu'elles restent justement indéterminées)
- Au plan de l'affect : il ressent l'intolérable de la situation présente.

La conséquence qu'il faut retenir est qu'au niveau de l'actualisation, pour Deleuze, ce ne sont pas les réalisations qui comptent en tant que telles : celles-ci sont en effet en partie *déréalisées* car les agencements spatio-temporelles qui sont effectués dans l'histoire en viennent à prendre nécessairement le

## Deleuze et la question de l'utopie

statut de *signes*. Ce sont des signes car ils sont l'expression matérielle, l'inscription toujours inadéquate de ce qui les *déborde* et qui est l'événement (la nouvelle sensibilité).

*« Ce que l'histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états-de-choses ou dans le vécu, mais l'événement dans son devenir, dans sa consistance propre, dans son auto-position comme concept, échappe à l'histoire »* (QQPH, p.106.

L'essentiel pour le révolutionnaire, ou plutôt le politique deleuzien, est de préserver ce qui ne s'actualise pas (le virtuel dans son indistinction et indétermination). Le voyant a pour fonction de résister, soit de dégager une dimension de *réserve* par rapport à l'histoire :

*« la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation »*, QQPh p. 147.

On comprend dans ces conditions que ce soient les artistes et les philosophes, et les groupes politiques non assujetties (proches du domaine de l'art et de la philosophie), qui sont les agents politiques véritables, les acteurs principaux et essentiels de la révolution, de la politique de l'événement. Ils sont les agents collectifs d'énonciation de ce que cette nouvelle sensibilité et pensée sont porteuses. Du côté de la réalité historique, ce qui compte le plus, même si elle est nécessaire, ce n'est pas l'inscription ou effectuation, la réalisation des possibles des images ou projets, mais la sensibilité et la pensée nouvelles qui donnent le sens, l'esprit de ces projets et maintiennent le devenir intempestif pour lui-même. C'est cet esprit ou ce « souffle », cet « air » (cf. « *du possible sinon j'étouffe* ») qu'il faut entretenir, vivifier, étendre, protéger, maintenir, etc. contre les réalisations factuelles qui les étouffent dans l'histoire.

Autrement dit la politique de l'événement est une politique du « souffle » ou du « vent » (qui pousse dans le dos Spinoza et tout grand penseur), donc une politique de l'*anima*, bref, donc une **politique « spirituelle » au sens littéral du souffle et des flux**, celle des penseurs et des artistes, seuls acteurs politiques possibles.

Enfin, on ne manquera pas de remarquer que toute maîtrise politique de l'événement est impossible. C'est une politique du *Kairos* et de la chance ou de la grâce. Et cela nécessairement puisque l'événement dans son surgissement n'est pas du ressort de la volonté humaine ou du projet et qu'il est de l'ordre du contingent et de l'aléatoire.

Qu'est-ce qui a produit Mai 68 ?

Rien, ce fut sans cause.

## Deleuze et la question de l'utopie

La mutation sociale et politique, qui fait l'événement, est, avons-nous vu première ; elle n'obéit à aucune loi de production. L'événement « *evenit* » : il arrive, pur surgissement ; il implique une **suspension de la causalité ordinaire** ; l'enchaînement des actions, est rompu, ainsi que leur calculabilité ; l'événement surgit, est imprévisible ; discontinuité radicale. Pas déductible d'autre chose, pas contenu dans ce qui le précède. Donc pas possible ! Mais pas possible *avant qu'il* ne se produise, car une fois produit il le devient, évidemment puisqu'il est réel !

Inaptitude des sciences sociales, anthropologiques, à saisir l'événement. Mais aussi impuissance des acteurs politiques (militants, leaders, syndicalistes...) à provoquer l'événement, la révolution.

Seuls, l'art et la pensée sont à sa hauteur, car l'essentiel est une question de souffle, de sens qui déborde toute situation, tout pouvoir politique empirique ou profane. La politique est par essence artiste et philosophique, spirituelle, et ne peut que se préserver de ses déformations-détériorations dans l'empiricité de l'histoire, même quand elle s'y investit ou inscrit (ce qu'elle doit faire pour ne pas rester complètement indéterminée et virtuelle).

Cet aspect va nous être confirmé par l'analyse de l'image temps. Elle met en évidence les ressorts de la politique deleuzienne, et même et surtout fait comprendre que le cinéma est politique, est action politique, du moins selon l'acceptation que Deleuze donne à ce terme. Il est l'art et donc l'arme politique deleuzienne par excellence, le substitut de la machine de guerre cherchée.

## Deleuze et la question de l'utopie

### Quatrième partie : L'image temps et la politique de l'événement

Avec le cinéma moderne, d'après guerre, on assiste à l'éclatement du schéma sensori-moteur, soit l'enchaînement des images caractéristiques de l'image-mouvement qui a prédominé dans le cinéma d'avant-guerre. Une nouvelle image surgit de cette brisure, l'image temps, qui est une nouvelle façon de voir et de sentir le monde.

Im perception : on voit, perçoit quelque chose dans une situation,

Im affection : on ressent la situation,

Im action : on agit, on répond à la situation perçue et éprouvée.

La séquence type : voir, sentir, agir, vole en éclat ce qui fait subir au cinéma une mutation profonde.

Voilà comment Deleuze présente la nouvelle image :

*« Un nouveau type de personnages pour un nouveau cinéma. C'est parce que ce qui leur arrive ne leur appartient pas, ne les concerne qu'à moitié, qu'ils savent dégager de l'événement la part irréductible à ce qui arrive : cette part d'inépuisable possibilité qui constitue l'insupportable, l'intolérable, la part du visionnaire » (C2 p. 31)*

L'image nouvelle est appelée image temps parce que elle montre le temps directement ; avant elle, le temps est donnée comme une composante ou dimension du mvt ; ce sont les anomalies du mvt qui dépendent maintenant du temps :

*« Pourquoi la guerre comme coupure ? C'est que l'après-guerre en Europe a fait proliférer des situations auxquelles nous ne savions plus comment réagir, dans des espaces dont ns ne savions plus comment les qualifier [...] Et dans ces espaces quelconques, s'agitaient de nouvelle race de personnages, un peu mutants : il voyaient plutôt qu'ils n'agissaient, c'était des Voyants. Ainsi la grande trilogie de Rossellini, Europe 51, Stromboli, Allemagne année 0 : un enfant dans la ville détruite, une étrangère dans l'île, une femme bourgeoise qui se met à « voir » autour d'elle. [...] ce qui tend à s'effondrer [...] c'est le schéma sensori-moteur tel qu'il a constitué l'image-action de l'ancien cinéma. Et à la faveur de ce relâchement du lien sensori-moteur, c'est le Temps, « un peu de temps à l'état pur », qui monte à la surface de l'écran. Le temps cesse de découler du mouvement, il se manifeste en lui-même et suscite de faux mouvements.*

## Deleuze et la question de l'utopie

*D'où l'importance du faux-raccord dans le cinéma moderne : les images ne s'enchaînent plus par coupures et raccords rationnels, mais se ré-enchaînent sur des faux-raccords ou des coupures irrationnelles » (2RF, 329-330).*

On voit qu'on a le même schéma que celui qui concerne l'événement ou le devenir politique :

- suspension de la continuité historique et désarticulation des enchaînements d'action qui renvoie à une « mutation » (celle de l'événement)
- à la faveur de cette dislocation ouverture vers l'autre temps que le temps historique, le tps pur, le devenir...

Comme précédemment avec la politique de l'événement, l'essentiel réside dans le phen de voyance et la sensibilité à l'intolérable. Cette voyance est un devenir qui est en même temps une résistance à l'intolérable, un acte ancré dans un sentiment, qui refuse, n'accepte soudain plus ce qui était accepté avant, et allait comme de soi. Ce devenir contient donc un appel à un autre peuple, à une autre terre, un autre monde mais qui reste et doit resté indéterminé.

### Conséquences :

1° la **politique** de l'événement et des devenirs que nous cherchions se trouve **par excellence** réalisée dans le **cinéma**, et le **cinéma** quand il pense et fait penser est *la politique deleuzienne à son acmé*. La micropolitique est une éthique qui se double ou s'épanouit dans une esthétique de la création.

2° Le cinéma moderne n'est donc *pas un cinéma qui fait place à l'utopie* : l'intolérable dont il s'agit n'est pas dénoncé ou aperçu au nom d'un idéal, d'un monde autre :

*« Or cette rupture sensori-motrice trouve sa condition plus haut, et remonte elle-même à une rupture du lien de l'homme et du monde. La rupture sensori-motrice fait de l'homme un voyant qui se trouve frappé par qqch d'intolérable dans le monde, et confronté à quelque chose d'impensable dans la pensée. Entre les deux, la pensée subit une étrange pétrification, qui est comme son impuissance à fonctionner, à être, sa dépossession d'elle-même et du monde. Car ce n'est pas au nom d'un monde meilleur ou plus vrai que la pensée saisit l'intolérable dans ce monde-ci, c'est au contraire parce que ce monde est intolérable qu'elle ne peut plus penser un monde ni se penser elle-même. L'intolérable n'est plus une injustice majeur, mais l'état permanent d'une banalité quotidienne. L'homme n'est pas lui-même un monde autre que celui dans lequel il éprouve l'intolérable, et s'éprouve coïncé. L'automate spirituel est dans la situation psychique*

## Deleuze et la question de l'utopie

*du voyant, qui voit d'autant mieux et plus loin qu'il ne peut réagir, c'est-à-dire penser. Quelle est alors la subtile issue ? 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" » (C2 p. 220-221).*

3° Enfin la perte de confiance inhérente au monde moderne nous oblige à retrouver une foi dans le monde qui exige que nous soyons capable de relancer la fonction fabulatrice au sens de Bergson, cf. *Les Deux Sources*), en lui donnant un sens politique. Cette fabulation ne s'exerce pas dans un récit de type utopique : elle a pour tâche de nouer les hommes entre eux et avec le monde dans l'ici-maintenant de leur vie, sans attente d'un futur idéal. Ainsi s'avère que la politique deleuzienne n'a d'autre lieu que celui de l'art et de la pensée, la fabulation venant en dernier lieu donner un sens plus déterminé, concrétiser, la politique du devenir révolutionnaire. Suivons un moment le dépliement de son argumentation.

Pour Deleuze, la modernité — ou plutôt la postmodernité post-historiciste, même s'il n'emploie pas ces termes — est le fait que ns ne pouvons plus habiter le monde, retrouver un lien de confiance avec lui pas plus en même temps que nous pouvons nous sentir appartenir à un autre monde, spirituel, éternel.

*« Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié. Ce n'est pas nous qui faisons du cinéma, c'est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film » (C2 p. 223).*

Comme le lien est rompu, il ne peut devenir qu'objet de croyance et c'est cette croyance qu'il faut retrouver :

*« La réaction dont l'homme est dépossédé ne peut être remplacée que par la croyance. Seule la croyance au monde peut relier l'hm à ce qu'il voit et entend. Il faut que le cinéma filme, non pas le monde, mais la croyance à ce monde, notre seul lien. On s'est souvent interrogé sur la nature de l'illusion cinématographique. Nous redonner croyance au monde, tel est le pouvoir du cinéma moderne (quand il cesse d'être mauvais). Chrétiens ou athées, dans notre universelle schizophrénie nous avons besoin de raisons de croire en ce monde » (C2 p. 223).*



## Deleuze et la question de l'utopie

La fonction fabulatrice, au sens bergsonien, intervient pour rétablir ce rapport de croyance avec le monde en lui donnant une portée politique.

- cette fabulation n'est pas la reprise de la mythologie passée, ni non plus un mythe d'avenir et auquel s'apparente le récit utopique (contre le mythe conçu à la manière du national socialisme<sup>18</sup>).
- c'est un acte de parole : il a pour tâche d'être « l'envers des mythes dominants », de casser les clichés et les informations reçues » (C2 p. 353)
- cet acte de parole en appelle à un peuple à venir, et qui manque, à une terre nouvelle. Le peuple qui s'invente en manquant le fait à travers une fabulation qui n'est ni un retour aux mythes collectifs, ni un récit inventé et personnel, mais d'un « acte de parole collectif ». Dans le cinéma classique le peuple est déjà là : on s'adresse à lui ; même opprimé il peut opérer sa prise de conscience pour se délivrer (cf. Le cinéma soviétique : le cinéma art des masses, du peuple). Avec le cinéma moderne le peuple manque et le cinéma politique, la fabulation consiste à l'inventer. Tel est le sens politique donné à la fabulation bergsonienne.

*Qu'est-ce qui donc nous sauve ?* « Une volonté d'art » (C2 p. 347)  
que Deleuze conçoit comme entièrement politique, et une volonté d'art seulement.

---

<sup>18</sup> cf *Le Mythe nazi*, de Ph. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy, éd. de L'Aube, 1991.

## Deleuze et la question de l'utopie

### CONCLUSION : Utopie et démocratie

Comment, à mes yeux, peut-on caractériser la politique deleuzienne de l'événement-devenir ?

A mon avis deux traits prédominent :

1° C'est un *gauchisme de l'intolérable* ou de la *sensibilité*

— Gauchisme : en tant que Deleuze pense possible une politique qui est nécessairement destinée à se soustraire à l'espace de médiation et de représentation du politique, qui voue les élections à la dérision (cf. la candidature de Coluche) et la communication dans la sphère public aux gémonies. (Lénine stigmatisait principalement sous ce terme le refus des communistes de participer aux parlements capitalistes et aux organisations politiques et syndicales de masse où se trouvaient les travailleurs).

— Gauchisme de l'intolérable ou de la sensibilité : en tant que politique de la voyance et de résistance au présent sous l'autorité du sentiment de l'intolérable.

Il ne s'agit pas, de ma part, de vouloir systématiquement dévaloriser la politique deleuzienne, mais, dans le dégrisement, de tenter d'en cerner la nature exacte et de comprendre les raisons de son impuissance aujourd'hui. Au fond qu'est-ce que Lénine reprochait à ceux qu'il appelle les « gauchistes » ? C'était de "*fonder une tactique sur le seul sentiment révolutionnaire*". Soit exactement, comme on l'a vu, ce qui caractérise la position deleuzienne. Son gauchisme au sens propre.

La transformation révolutionnaire, à force de devoir déborder au nom de l'intolérable et de l'inépuisable que recèle l'événement toute situation concrète d'effectuation, finit par n'être qu'en devenir et n'a en définitive aucun avenir (comme elle l'assume explicitement, le devenir « reste indifférent à l'actualisation », QQPh, p.148). C'est une politique sans prise de pouvoir à l'horizon. D'où son impuissance et la quasi-inexistence de ces types de lutte, hors la période d'effervescence révolutionnaire, bien vite enterrée.

2° La gauchisme de l'intolérable ou de la sensibilité en vient à une *politique des signes* et la révolution à une posture, à des gestes symboliques. On est plus dans un théâtre de l'événement que dans une action pleinement réalisatrice. C'est une esthétique de la révolution. Il ne peut en être autrement. A partir du moment où le devenir est posé comme essentiel, les conditions historiques d'effectuation se contentent finalement

## Deleuze et la question de l'utopie

d'envoyer des signes, de simples signes du devenir révolutionnaire : des pierres pour un « tumulus » :

*« [...] Le succès d'une révolution ne réside qu'en elle-même ; précisément dans les vibrations, les étreintes, les ouvertures qu'elle a données aux hommes au moment où elle se faisait, et qui composent en soi un monument toujours en devenir, comme ces tumulus auxquels chaque nouveau voyageur apporte une pierre. La victoire d'une révolution est immanente, et consiste dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, même si ceux-ci ne durent pas plus que sa matière en fusion et font vite place à la division, à la trahison. » (QQPh p.167).*

La portée de ce gauchisme de la sensibilité est esthétique et éthique. Il définit une possibilité de vie, un style de vie, nomade, en rébellion, marginal, qui accompagne les lignes de fuite en contournant les espaces de médiation et de représentation qui configurent le champ propre des pouvoirs politiques.

Le grand pb de la politique deleuzienne est, à mes yeux, son rapport difficile, ambigu, avec la démocratie<sup>19</sup>.

### Le problème des petits récits

Pourtant Deleuze nous donne dans sa doctrine de quoi élaborer une pensée renouvelée de la démocratie et du libéralisme politique (c'est ce que j'ai cru pouvoir montrer). Mais lui-même reste prisonnier de stéréotypes, en particulier envers l'opinion (qu'il réduit justement à un stéréotype). C'est d'autant plus étrange qu'il est lui-même celui qui a le plus peut-être insisté et revalorisé la narration, la fabulation (au sens politique, comme on l'a vu). Il s'est privé de voir dans la multitude des petits récits un exercice de la fabulation collective qu'il cherche comme inventrice d'un peuple à venir. Or quel espace autre que celui de la démocratie, même dite d'opinion, peut offrir un réceptacle plus ouvert ? Pour le moment nous n'en connaissons pas d'autre et le système de la communication de masse par les médias n'est pas le bloc monolithique qu'il prétend constater. Il y a des fissures, et il passe beaucoup plus de lignes de fuite ou de dérives qu'il ne croit. Tout n'est pas pourrie dans la communication. Il y a des espaces de jeu dont il faut pouvoir se saisir, comme le font par exemple les Universités populaires. De plus, et surtout, c'est sur cette base que repose la confiance en la démocratie (et la possibilité de croire encore au monde) : il faut faire confiance au peuple et ne

---

<sup>19</sup> Voir mon étude : *Deleuze et le problème de la démocratie*, ed. L'Harmattan, 2002

## Deleuze et la question de l'utopie

pas le juger hautainement comme abruti ou enlisé dans la bêtise. Le peuple est rieur ; il est malin. Jean-François Lyotard a écrit des choses très belles sur le paganisme foncier des peuples<sup>20</sup>. Les peuples aiment raconter des histoires ; ils sont retors et plus sages et perspicaces que les intellectuels ne veulent le croire. Et les médias, net y compris, en sont pas sans en porter le retentissement.

La conception de l'opinion comme bêtise est elle-même un cliché. L'opinion n'est pas réductible à une pensée sclérosée, figée, dégradée, une retombée de la pensée créatrice. Pour la simple raison qu'il n'y a pas quelque chose comme l'Opinion, mais toujours *des* opinions, et qui sont porteuses de multiples intérêts et manière de narrer ces intérêts, de multiples affects aussi liés à ces intérêts. Les petits récits sont des mises en formes spontanées pour formuler ce qui arrive aux hommes, leurs peurs, leurs espoirs, leur humour, leur incrédulité, en un mot leur *résistance* aux pouvoirs et aux propagandes. Deleuze se prive de voir cette résistance populaire spontanée aux dominations et c'est pourquoi il en vient après à se lamenter sur la perte de foi dans le monde, sur la disparition du lien entre l'homme et le monde, en la possibilité de croire en ce monde. Mais le peuple est frondeur, ironique, et dans ses malheurs et ses misères, il sait se raconter les moyens de ses luttes, de ses conquêtes, de ses refus et de ses acceptations. Rien n'est fichu de ce côté-là, contrairement à ce que pense le plus souvent une partie de l'élite intellectuelle et artistique.

De l'autre côté, du côté institutionnel, la démocratie libérale, et malgré tous ses défauts, a le mérite insigne de nous faire échapper à ce que par ailleurs Deleuze lui-même n'a cessé de dénoncer : soit le schème du façonnement, de la politique comme art suprême. Deleuze, qui a si bien brisé l'image platonicienne de la politique comme art plastique du peuple, devrait reconnaître le premier que la démocratie récuse de par son fonctionnement interne un tel schème. Car le façonnement de l'extérieur, par les pouvoirs, des mentalités des peuples, de leurs opinions, non seulement est lui-même un des clichés médiatiques les plus en vogue (nombre d'événements montre que sa pertinence est régulièrement mise en défaut) mais ce « façonnement » échoue régulièrement (voyez l'échec du Oui, lancé par tous les médias aux élections européennes en France). On ne peut barrer d'un trait la multiplicité des petits récits qui courent çà et là dans les démocraties. Ces petites fabulations, incontrôlables, constituent le terreau de toute résistance (celle que Deleuze cherche) forment le ressort de la vivacité du peuple, de son énergie et de son invention permanente. Il est dommage de voir un philosophie comme celle de Deleuze se

---

<sup>20</sup> Voir J.F. Lyotard, *Rudiments païens*, éd. UGE, coll. 10/18, 1977, et *Instructions païennes*, ed. Gallilée, 1977.

## Deleuze et la question de l'utopie

fermer à ces virtualités immanentes au sein des peuples, en prenant une attitude si critique et distante, voire arrogante à l'égard de la démocratie libérale existante (riche encore de virtualités, malgré tous ses défauts présents).

### La démocratie et l'impossibilité de l'utopie

Contrairement à la lecture inspirée du gauchisme, qui reste l'interprétation dominante encore aujourd'hui de la philosophie de Deleuze, il est possible de défendre une interprétation libérale de son système, en s'appuyant sur des concepts comme ceux (non forgés par Deleuze lui-même) par exemple de *plan d'immanence doxique*. J'entends par là soit un plan d'analyse, au sens quasi freudien, des opinions et de la myriade de récits qui traversent le *socius*. Le rôle des institutions propres à la démocratie doit être celui d'un *analyste* des désirs (besoins, intérêts, demandes, etc.) — ce que Deleuze en 1972 cherchait pour la machine de guerre révolutionnaire et dont il croyait voir les prémices dans le Mouvement du 22 mars (ID p. 279-280). Il s'agit de **médier** les opinions, non pour les orienter nécessairement vers les exigences du pouvoir en place, mais pour avant tout les ouvrir à la pluralité qu'elles constituent et à la possibilité d'acceptation d'une décision commune réclamée par le politique en tant que tel. Le plan doxique a pour office 1° d'être un espace de recueil des narrations ; 2° de brancher et connecter les narrations sans les totaliser pour qu'elles puissent essaimer et se comparer, entrer en conflit et débat. 3° de produire un minimum d'affect commun capable de soutenir relativement et pour un temps une politique déterminée et délibérée.

Ces différentes fonctions, implicitement à l'œuvre dans les démocraties et qui sont à appuyer, à re-marquer pour les faire ressortir et déployer, les actualiser, ont pour centre ou fondement non fondant : le vide. La démocratie est un régime fondé sur le vide de savoir sur ce que doit être l'être ensemble, et c'est pourquoi il est en discussion et que chacun est appelé à en narrer les conditions et à en débattre.

Par là on comprend que dans les démocraties (soit celles qui arrivent à faire exister un minimum de ces conditions, soit les démocraties dites « libérales »), il n'y a **pas d'utopie** concernant la démocratie elle-même.

Il n'y a pas d'utopie de la démocratie, non parce que la démocratie serait le régime idéal, mais parce que sous son régime *tous les idéaux sont soumis à la discussion critique* dans le plan d'immanence politique (le fait de tendre ce plan est la condition sine qua non de la démocratie). Le plus important

## Deleuze et la question de l'utopie

est l'analyseur de désir implicitement à l'œuvre dans le plan et qui les rapporte au vide du pouvoir, au trou du politique (Lacan)— vide autour duquel s'instaure la démocratie (cf. Cl. Lefort). Toute utopie risque alors d'apparaître comme un *bouche trou* à l'égard de cette disruption de tout savoir sur ce que doit être la société, l'être ensemble.

Concernant l'utopie, ma position personnelle, en partie appuyée sur Deleuze, est la suivante :

— il faut qu'il y ait de l'utopie

— mais le non lieu, le nulle part est ce qui est le plus important dans l'utopie, et non pas le récit ou le plan qui dessine un idéal à actualiser. L'utopie ne vaut que parce qu'elle présente un vide, un nulle-part. Voilà ce qui est à préserver à tous prix, car ce vide est la condition d'une société démocratique, avant d'être le lieu de narration d'un idéal ou d'une communauté imaginaire.

Les idéaux sont toujours surmoïques et culpabilisants, et donc impuissants pour ouvrir l'avenir et la création. Non pas le programme non plus d'une société à venir dont on saurait à l'avance les principes fondateurs sur lesquels elle doit reposer. Mais la préservation d'une fonction fabulatrice qui ne viendrait pas clore, boucher avec des illusions ou des « idéaux », ou des prétentions de savoir, le trou du politique, son vide constitutif en régime démocratique.

Donc préservation du non-lieu comme tel, soit l'u-topie, mais prise à la lettre, sans plus.