THOUVENOT Olivier

Ontologie et politique dans la conception du lien social dans une perspective deleuzienne et guattarienne

Thèse de doctorat de philosophie

Université Paris VIII – Saint-Denis

Soutenance prévue courant 2007

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Les motivations ayant conduit au choix du sujet ---------- p. 6

La réappropriation des pensées de la différence ---------- p. 11

La pratique politique dans la philosophie de Deleuze et Guattari---------- p. 16

Une pratique politique théorisée ---------- p. 18

Une philosophie associée aux événements politiques de Mai 68 ---------- p. 25

La récupération des événements de Mai 68 et les leçons tirées par *L'Anti-Œdipe*------ p. 29

Les liens théoriques particuliers impliqués par les mouvements de Mai 68 ---------- p. 41

La nouveauté du travail philosophique de Deleuze et Guattari---------- p. 47

Intérêt du sujet ---------- p. 53

Nomadologie et sociologie ---------- p. 55
Sociologie et philosophie---------- p. 55
Une conception d'abord tardienne de la sociologie ---------- p. 63
Nomadologie et sociologie en société de contrôle ---------- p. 68

Problématique ---------- p. 70

PREMIERE PARTIE : Ontologie et politique dans la construction de la réalité sociale

I. Le lien social comme anti-tissu et expression du *Socius* ---------- p. 79

A- Le lien social comme expression des différences et des problèmes sociaux ------- p. 79
A-1. Le lien social comme expression des différences ---------- p. 79
A-2. Le lien social comme expression des problèmes sociaux ---------- p. 98

II. L'absence de fondement de la société : convention, dette et institution ---------- p. 103

A- Convention et institution ---------- p. 103
A-1. Convention et contrat social---------- p. 103
A-2. Une construction institutionnelle de la réalité sociale ---------- p. 106
A-2.1. Le pouvoir comme réalité sociale ---------- p. 118

B- La dette comme dimension ontologique et politique créatrice du lien social----- p. 122
B-1. L'Ontologie politique chez Deleuze et Guattari ---------- p. 128
B-2. Le *Socius* comme conception ontologique de la réalité sociale---------- p. 144
B-2.1. Le *Socius* comme machine à produire la disjonction dans les machines sociales ---------- p. 152

III. Dette et *auto-praxis* ---------- p. 155

A- L'*auto-praxis* dans une perspective deleuzienne et guattarienne ---------- p. 155

B- Différence et structuration de la réalité sociale ---------- p. 181
B-1. Responsabilité de la dette et devenir ---------- p. 183
B-2. Reterritorialisations politiques et reproduction sociale ---------- p. 191
B-3. Une approche géographique et dynamique de la structure sociale --------- p. 192
B-4. La schizo-analyse d'une société appréhendée comme ensemble de synthèses linéaires de flux ---------- p. 200
B-5. Une approche cinétique et imagée du monde social ---------- p. 202

C- Dette et lien social dans le temps ---------- p. 207
C-1. La dette et le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle - p. 207
C-2. Le devenir de la dette dans les sociétés de contrôle ---------- p. 210
C-2.1. L'événement et son caractère politique ---------- p. 213

DEUXIEME PARTIE : Ontologie et politique dans la conception de la socialisation

Une socialisation problématique des différences ---------- p. 225

I. La socialisation : *habitus* et processus de subjectivation ---------- p. 235

A- La socialisation comme processus de subjectivation et d'idiosyncrasie des forces dans l'*habitus* ---------- p. 235
A-1. Subjectivité et idiosyncrasie des forces dans l'*habitus* ---------- p. 237
A-2. La subjectivité comme processus de production ---------- p. 249

B- Sympathie et socialisation ---------- p. 272
B-1. La sympathie comme affect socialisant ---------- p. 272
B- 2. Sympathie, points de vue et désir ---------- p. 274

II. Rencontre et socialisation ---------- p. 278

A- Socialisation et contrôle social de la différence ---------- p. 278
A-1. Les nouveaux modes de socialisation ---------- p. 278
A-1.1. Contrôle social et communication ---------- p. 279
A-2. Mise à flux, différences et conflits dans la socialisation ---------- p. 283

B- Rencontres, événements et devenirs impersonnels ---------- p. 289
B-1. La rencontre comme le Dehors, l'extérieur des termes de la relation ------ p. 289
B-2. La socialisation comme rencontre, affect et imitation créatrice ---------- p. 292

TROISIEME PARTIE : Ontologie et politique dans la conception de la socialité

I. Agencements sociaux et persévération dans l'être ---------- p. 296

A- L'interaction comme capture et l'agencement comme Pli ---------- p. 296
A-1. L'interaction comme capture ---------- p. 296
A-2. L'agencement comme Pli ---------- p. 300

B- L'agencement comme différence ontologique ---------- p. 306
B-1. Nomadisme, devenir minoritaire et devenir révolutionnaire ---------- p. 306
B-1.1. Nomadisme et devenir minoritaire ---------- p. 306
B-1.1.a. Le nomadisme comme création de normes et de valeurs en déprise du système du jugement ---------- p. 321
B-1.1.b. Minorités et devenirs minoritaires en société de contrôle --- p. 324
B.1.2. Consistance dans l'expression des différences, devenir minoritaire et épreuve du devenir révolutionnaire ---------- p. 330
B-1.2.a. L'épuisement inhérent aux devenirs minoritaires ---------- p. 334
B-1.3. Nomadisme et devenir révolutionnaire ---------- p. 335
B-2. La démocratie comme processus instituant ---------- p. 342
B-2.1. Ethique de la résistance et défense de la démocratie ---------- p. 346

II. Politique des devenirs et domination ---------- p. 351
A- Nomadisme, révolution et conflits de classes ---------- p. 351
A-1. Nomadisme et révolution ---------- p. 351
A-2. Nomadisme et conflits de classes ---------- p. 362
B- Les devenirs molaires comme processus de domination et de reproduction sociales ---- ---------- p. 373
B-1. Les devenirs molaires comme processus de normalisation et de domination ------- ---------- p. 373
B-2. Les devenirs molaires comme modes de reproduction sociale ---------- p. 376

Conclusion ---------- p. 383

BIBLIOGRAPHIE ---------- p. 391

REMERCIEMENTS

« Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres ? »

Deleuze Gilles, *Différence et répétition*

« Tout est politique »

Deleuze Gilles, *Dialogues*

Je remercie tous mes proches pour le soutien qu'ils ont pu m'accorder, et dédie ce travail à Nadia.

INTRODUCTION

Les motivations ayant conduit au choix du sujet

Le choix du sujet a été motivé par la rencontre avec la pensée de Deleuze et Guattari – ouvrant sur une multitude de possibles – , à travers, notamment, les analyses politiques de la société et des changements de toutes natures. Or, le lien social comme le *Socius* ne peuvent se comprendre chez Deleuze qu'à partir des concepts de déterritorialisation et de reterritorialisation, « ces mots que Félix invente[1] ». Le primat du désir et ses liens avec le pouvoir, la production de subjectivités comprises à travers le mode d'individuation qu'est l'*heccéité* et les institutions sociales sont tout autant des préoccupations nées de la rencontre de Deleuze et Guattari. Il s'ensuit que, eu égard à Deleuze et Guattari, l'historien de la philosophie ne saurait se comporter comme un notaire se bornant à un inventaire successoral qui ne viserait qu'à transmettre à l'Histoire institutionnelle de la philosophie le legs d'un Deleuze rendu ainsi confortable. C'est que le lien social semble abordé par eux de manière à la fois rigoureusement philosophique et très novatrice. En témoignent les concepts qu'ils utilisent, ou encore leur approche résolument plus géographique qu'historique. Or l'articulation entre politique et ontologie, à travers notamment le thème du vitalisme, apparaît comme essentielle et très féconde chez Deleuze puisqu'elle concerne l'ensemble de sa philosophie – même si elle ne semble avoir été théorisée sur un plan politique et sociétal qu'autour de sa collaboration avec Félix Guattari.

En effet, d'une manière introductive et générale, on peut dire que sur le plan d'une philosophie comprise comme « création de concepts », leur pensée semble s'être construite à partir d'une critique positive de « tous les invariants structuraux », érigeant en signifiants majeurs les signifiants « despotiques » que deviennent la Loi ou le Sujet par exemple, et qu'il s'agirait dès lors de se représenter. Ceci les a conduit à la fois à s'inscrire dans et à dépasser, entre autres, la pensée structuraliste pour initier une pensée empiriste de l'immanence radicale. L'image de la pensée se trouve alors modifiée puisqu'elle ne se représente plus à partir d'une quelconque arborescence, mais se crée en permanence sous une forme toujours mutante et multiple que reprend le concept de « rhizome ». Ainsi, « ce que Guattari et moi appelons rhizome, c'est précisément un cas de système ouvert. […] Un système c'est un ensemble de concepts. Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences[2] ».

Sur le plan politique, cette approche philosophique neuve conduit à la création de concepts dans une perspective géographique. Le concept de plateau, par exemple, comme « synthèse immanente » et « branchement de deux flux[3] », est ainsi élaboré et

[1] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 161
[2] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 48
[3] Arnaud Villani, « Géographie de Mille Plateaux », *Critique*, n° 455, Paris, Minuit, 1985, pp. 331-347

intègre une méthode appelée « schizo-analyse », servant à analyser « des lignes, des espaces, des devenirs[4] ».

A partir d'une analyse de la société et du désir en termes d'économie politique, il ne s'agit plus d'interpréter des signifiants non questionnés, mais de demander seulement à chacun : « quelles sont tes lignes à toi, individu ou groupe, et quels dangers sur chacune –1° Quels sont tes segments durs, tes machines binaires et de surcodage ?… – 2° Quelles sont tes lignes souples, quels flux et quels seuils ? Quel ensemble de déterritorialisations relatives, et de reterritorialisations corrélatives ? Et la distribution des trous noirs : quels sont les trous noirs de chacun, là où une bête se loge, où un micro-fascisme se nourrit ? –3° Quelles sont tes lignes de fuite, là où les flux se conjuguent, là où les seuils atteignent un point d'adjacence et de rupture ? » Cette démarche s'inscrit clairement dans le cadre d'un empirisme transcendantal ne pouvant en effet que renoncer à « tous les concepts globalisants » car même « les concepts sont des *heccéités*, des événements[5] ».

Sur le plan ontologique, la reprise et le développement du concept stoïcien d'« événement » constitue bien le cœur de la philosophie deleuzienne et guattarienne[6]. En effet, la critique des philosophies de la représentation et le dépassement du structuralisme vers une pensée des multiplicités réelles conduisent à un questionnement ontologique dénué de subjectivisme et se plaçant au-delà de l'opposition entre sujet et objet. Ceci avait déjà permis à Deleuze de construire une ontologie de la relation et non de la substance qui soit une ontologie de l'avoir autant que de l'être, de la puissance autant que de l'acte – ce que l'on retrouve dans sa thématique leibnizienne du Pli[7]. Mais un approfondissement de l'ontologie deleuzienne et guattarienne conduirait nécessairement à la concevoir comme politique, ce même à travers le concept d'événement hérité de la tradition stoïcienne.

Ainsi le présent travail s'attache-t-il davantage à essayer d'être fécond quant aux concepts issus de la pensée de Deleuze et Guattari qu'à se limiter à une vision purement historique. En effet, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, il ne peut y avoir de place au sein de l'histoire de la philosophie que pour le libre commentaire conceptuel et la réécriture différent(c)iée de manière problématique, comme le fit Avicenne pour Aristote. C'est pourquoi, à l'aune d'une pensée de la philosophie comprise comme création de concepts, il s'agit ici de réaliser un travail davantage conceptuel qu'historique, historique parce que conceptuel. Ceci parce que, si pour Deleuze et Guattari un sans-fond peut ouvrir la forme sur le fond en les rendant indistincts dans le moment haptique de l'œil, alors même l'histoire de la philosophie se doit sans doute aussi de devenir haptique en renonçant au perspectivisme historique

[4] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 51
[5] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
[6] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994
[7] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988

institué dans la *skholè*[8]. Il s'agit encore à travers une philosophie ouverte sur son Dehors instituant, de contribuer par la pensée à la transformation du monde[9].

Puisque les flux et désirs sont toujours agencés socialement, l'analyse philosophique peut compléter l'analyse strictement sociologique en passant par les différents points de vue constitutifs du champ transcendantal impersonnel ainsi défini. De fait, « l'agencement a ainsi deux versants ou deux faces : agencement machinique, il travaille les corps et détermine leurs actions et passions ; agencement collectif d'énonciation, il concerne les actes incorporels qui vont s'attribuer à ces corps et les transformer instantanément. Dans les deux cas vont jouer des seuils de déterritorialisation et de reterritorialisation, de vitesse et de lenteur ». Or, comme cela sera montré ici dans le cadre de leur théorie de l'expression sociale des différences, l'agencement machinique est déjà, chez Deleuze et Guattari, agencement collectif d'expression et ce dès le niveau de la *praxis*.

De plus, le vitalisme matérialiste discuté de Deleuze pourrait justement constituer un lien implicite entre ontologie et politique à travers notamment le concept d'événement. « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère[10]. » Dans le prolongement de Nietzsche, Deleuze partirait d'une « interprétation de l'être comme Vie » sur un plan purement immanent.

Si « la tâche difficile de l'historien de la philosophie est de se situer sur le même plan du philosophe étudié, puisque les concepts et les doctrines n'acquièrent leur sens qu'à partir du plan de questionnement qui leur est propre, du problème qui les détermine[11] », il s'agit de reprendre les principaux concepts philosophiques créés par Deleuze et Guattari, les problèmes auxquels ils ont été confrontés, leurs fondements épistémologiques (à commencer par le lien entre savoir et pouvoir mis en avant par Deleuze à la suite de Foucault), ainsi que les conditions d'émergence non subjectives d'un sens toujours produit[12].

Reprenant la critique kantienne des conditions de possibilité de toute métaphysique et l'idée de divergence créatrice de différences des facultés entre elles dans la synthèse de l'entendement, Deleuze peut aborder – à travers les thèmes du « champ transcendantal impersonnel » et de l'« Evénement » – les conditions d'une expérience métaphysique réelle bien que non connaissable rationnellement, *stricto sensu*. A la suite des Stoïciens ayant ouvert une troisième voie dans l'histoire de la pensée, devient alors possible « la compréhension de l'unité du rationnel et du réel » permettant seule « la satisfaction véritable de l'exigence d'inconditionné de la raison[13] ».

---

[8] Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 22

[9] Marx Karl, *Thèses sur Feuerbach*, n° XI, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1033

[10] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 51

[11] Antonioli Manola, *Deleuze et l'Histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 17

[12] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969

[13] Soulez A., « Métaphysique », in *Encyclopédie philosophique universelle*, article publié sous la direction d'André Jacob, Tome II, *les notions philosophiques*, PUF, 1990, pp. 1616-1625, p. 1619

Ainsi le «rapport de la Nature et de la nature humaine, des pouvoirs qui sont à l'origine du donné et des principes qui constituent un sujet dans le donné » relèvent d'un « accord » qui est un «fait » et dont le questionnement « donne à l'empirisme une véritable métaphysique[14] ».

Plusieurs remarques introductives s'imposent pour comprendre la spécificité des rapports, ainsi que leurs conséquences, entretenus par la philosophie deleuzienne et guattarienne avec la notion de lien social :

- L'image de la pensée que constitue le rhizome a des incidences, par exemple, sur la manière qu'ont Deleuze et Guattari d'aborder la société. Une telle image est forcément en rupture avec l'utilisation de la « systémique » en sociologie. En effet, celle-ci suppose toujours une certaine indépendance, un primat idéaliste de l'information sur l'énergie, une autonomie des phénomènes observés ainsi que leur autorégulation orientée vers une fin.

- Le social ne sera donc pas envisagé de manière trop négative comme avant tout collectivement coercitif, car il est aussi « profondément créateur, inventif, positif[15] ». Psychique et social s'avèrent dès lors non dissociés, comme le montrent les deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*. Contrairement à Weber, pour qui seul est social « le comportement propre qui s'oriente significativement d'après le comportement d'autrui », le désir individuel se révèle être toujours déjà « agencé socialement ».

- « Toute structure est un système de rapports différentiels d'après lesquels les éléments symboliques se déterminent réciproquement, un système de singularités correspondant à ces rapports et traçant l'espace de la structure. Toute structure est multiplicité ». Les structures doivent ainsi être abordées de manière qualitative et intensive comme des multiplicités[16] *via* un nouveau regard porté sur elles, « attentif, non aux grandes ressemblances, mais aux minuscules différences[17] ». Ces dernières s'avèreront pouvoir être retrouvées au cœur des structures sociales et de leurs mutations.

La révolution opérée en philosophie par Deleuze et Guattari consiste en un « renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un du multiple, etc. Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe devenu ; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique[18] ».

---

[14] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 123
[15] *Ibid.*, p. 35
[16] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74
[17] Villani Arnaud, « Géograghie de Mille Plateaux », in *Critique*, n° 455, Paris, Minuit, 1985, pp. 331-347, p. 346
[18] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 31

Or, en associant Guattari à Deleuze dans les travaux d'histoire de la philosophie, ceux-ci peuvent peut-être prétendre constituer autre chose que des rengaines : des ritournelles. C'est ensemble que Deleuze et Guattari ont répondu à la question de savoir en quoi consiste la philosophie. C'est encore ensemble qu'ils ont pu élaborer conceptuellement la nomadologie, les déterritorialisations et les lignes de fuite ainsi tracées au niveau même de l'être dont il s'agit aussi de faire valoir les modes de production. C'est aussi l'événement qu'a été pour eux leur collaboration qui leur a permis de faire que la pensée de l'être et du temps puisse s'ouvrir sur l'espace. C'est pourquoi, si « l'histoire de la philosophie, c'est la reproduction de la philosophie même[19] », elle doit se faire, selon Deleuze et Guattari, création génétique à partir d'alliances et non pas filiation généalogique.

Dans la manière d'aborder historiquement la pensée de Deleuze et Guattari, il s'agit avant tout de partir du « mysticisme du concept » à l'œuvre dans leur empirisme supérieur, empirisme qui les conduits à concevoir les concepts « à l'état libre et sauvage » forçant à les faire et refaire[20]. De fait, « le transcendantal est justiciable d'un empirisme supérieur : porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement[21] ». Ainsi, « le monde intense des différences où les qualités trouvent leur raison et le sensible son être, est l'objet d'un empirisme supérieur. Cet empirisme nous apprend une étrange raison, le multiple et le chaos de la différence : distributions nomades, anarchies couronnées[22] ».

Ainsi, si « tout est politique[23] » chez Deleuze et Guattari, reste qu'à chaque fois des problèmes singuliers requièrent de multiples approches spécifiques distinguant davantage des points de vue que des domaines. Or, en société de contrôle, le contrôle force à politiser les problèmes de vie, mais aussi par là même, ceux de la pensée. C'est que, à la suite de Nietzsche[24], la *schize* délirante est en effet chez Deleuze et Guattari cette manière d'expérimenter l'inconscient susceptible de créer la vérité. Il s'agit de faire l'effort de retrouver ce qui faisait politiquement de la philosophie de Deleuze et Guattari une « montre qui avance » toujours et ce, contre le marché et l'Etat qui le sert[25]. Une philosophie intempestive n'est ni une philosophie *perennis* ni une pensée sans lien avec l'historicité des rapports sociaux. L'intempestivité est alors à envisager ici à partir des enjeux politiques inhérents au passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, lequel engage le devenir de l'expression des différences.

Les sociétés de contrôle sont ainsi des systèmes sociaux dont l'interdépendance est instituée au service d'un marché et d'un Etat appelés ensemble à se globaliser, le second servant avant toute chose le premier. Ces systèmes sociaux que sont les sociétés de contrôle sont centrés sur l'institutionnalisation du contrôle social, mais sont aussi sans cesse en proie à des lignes de fuite qui débordent leurs mécanismes, et ce

[19] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 4
[20] *Ibid.*, p. 3
[21] *Ibid.*, p. 186
[22] *Ibid.*, p. 80
[23] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 260, p. 117
[24] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 3e édition, 1999, p. 54
[25] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 107

même si elles sont avant tout des systèmes de gestion des conflits et de leur radicalisation possible par des différences nomades. Ces systèmes sociaux sont en effet centrés sur l'intégration des conflits périphériques et la périphérisation des conflits centraux.

Les conditions d'exposition exotérique d'une pensée des différences doivent tenir compte de celles-ci eu égard à la complication de leurs formes produites corrélativement.

La réappropriation des pensées de la différence

Le deleuzianisme ne devait et ne doit pas servir, en société de contrôle, de boîte à outils à toutes les formes de « romantisme anticapitaliste[26] » produites intellectuellement dans un isolement passif à l'égard des besoins immédiatement instituants d'un peuple, dès lors que les conditions de leur expression sont socialement réalisées. Associer Guattari à toutes les dimensions de la philosophie deleuzienne permet sans doute, en société de contrôle, d'aller à rebours de tout deleuzianisme appréhendé comme un canal historique et de retrouver l'intempestivité de leur pensée. Les philosophèmes deleuziens et guattariens ne devraient pas, par exemple, servir chez les locuteurs à la reproduction de niveaux linguistiques socialement déterminés.

C'est pourquoi, il sera postulé et étayé l'idée qu'en société de contrôle la réappropriation politique des pensées de la différence est liée aux rapports qu'elles peuvent entretenir au regard du conflit avec les différences de classes.

Or, non seulement la philosophie de Deleuze et Guattari n'est pas celle de l'inertie des classes sociales, mais les concepts relatifs au devenir minoritaire ou majoritaire sont susceptibles de leur être appliqués dans le cadre d'une conception bergsonienne ouverte des groupes et des sociétés compatible avec une partie de la tradition marxiste. Certaines analyses peuvent en effet être partiellement rattachées à celles de Gramsci notamment. Il en serait par exemple ainsi des analyses des sociétés de contrôle à partir des tendances à l'institutionnalisation de l'hégémonie d'une bourgeoisie phagocytant dans l'indifférent(c)iation la société instituante au niveau des désirs et des aspirations, et non des conditions matérielles et politiques d'existence.

Or, on peut sans doute considérer, à la suite de Castoriadis, qu'« il n'est point de politique pouvant être directement déduite de la philosophie[27] ». C'est pourquoi les rapports sociaux engagés avec le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle nécessitent de faire de la philosophie politique et du nomadisme de Deleuze et Guattari une philosophie de *l'auto-praxis* où se dégage un anarcho-communisme

[26] Santucci A.-A., *Modernité de Gramsci ?*, Chapitre « La perspective du communisme dans l'*Ordine Nuovo* », actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, publiés sous la direction d'André Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon – n° 481, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 191-206, p. 204
[27] Castoriadis Cornélius, *Les Carrefours du labyrinthe III : le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990

singulier et transversal aux traditions et aux doctrines, qu'elles soient marxistes ou anarchistes.

Si, avec Guattari, la théorie de l'expression des différences se trouve enfin liée au *Socius*, reste que la réappropriation à laquelle a donné lieu leur pensée conduit à rendre nécessaire un remaniement conceptuel de celle-ci autour, notamment, de la notion d'agencement collectif. Celle-ci devient pivotale au niveau de la socialité dans le cadre d'une telle théorie de l'expression de différences s'avérant seulement alors vitalistes, c'est-à-dire instituantes au niveau d'une *praxis* opératoire *pour* tout le monde si ce n'est *par* tout le monde.

N'oublions pas que la réappropriation politique par le capitalisme, menaçant l'œuvre de Deleuze et Guattari, peut aussi faire penser à celle qu'ont connue de nombreux mouvements contestataires, celle de *Présence Panchounette* par exemple. En effet, ce groupe d'artistes subversifs et anonymes était à l'origine (en 1969) pour partie composé de notables bordelais à la transversale de classe étonnante. Il existe en effet partout des minorités actives à créer des signes, même au sein de la bourgeoisie. Cette création est forcément transversale à toutes les classes actuelles. Or, ce groupe a vu, durant les années 80 – notamment avec le développement de tendances « kitsch » au sein de mouvements artistiques et de la mode, ainsi qu'avec une reconnaissance institutionnelle accrue de leurs travaux –, le contenu subversif de ces derniers (critique du statut de l'artiste au sein d'une société critiquée elle-même à partir d'une remise en cause des institutions culturelles et des comportements artistiques…) dissous en quelque sorte dans la banalité.

Pour comprendre cette réappropriation, il est intéressant de partir du fait que, pour Deleuze et Guattari, le danger n'est pas tant la mécanisation nivelante de la vie et de la pensée que leur épuisement et leur uniformisation dans le « capitalisme d'Etat » gérant toutes les formes d'altérité.

Or, comme le thème du nomadisme semble l'opérer au moins partiellement, le risque demeure – en centrant la question du lien social sur la problématique de l'altérité – de voiler la relation de celle-ci avec la reproduction des inégalités de classes, tout en individualisant le rapport social aux nécessités pourtant les plus sociales. S'il s'agit davantage, dans une tradition plutôt anarchiste, de changer la nature humaine que d'orienter la conflictualité de classe, vouloir faire du collectif autre chose qu'un nivellement sécurisant susceptible de participer aux risques d'un devenir fasciste des masses, est enclin aussi à mettre sur un second plan la question de l'égalisation des conditions requises dans le cadre du rapport au collectif et aux classes.

Ce qui a pu faciliter une telle réappropriation, c'est aussi qu'en mettant les distinctions de classes, supposées fuir, au second plan vis-à-vis de la distinction entre majoritaire et minoritaire, Deleuze et Guattari ont peut-être oublié, dans une anthropologie de ce fait non suffisamment constituée sociologiquement, certaines conditions sociales d'émergence de tout devenir minoritaire. Néanmoins, on ne peut faire des devenirs

minoritaires une conception ontique de l'existence authentique se projetant sur l'ontologie.
C'est que le reflux du gauchisme durant les années soixante-dix, sa dégénérescence en gauchisme simplement culturel, la récupération des revendications et des mouvements associés à Mai 68 doivent malgré tout être mis en parallèle avec la récupération de certains concepts deleuziens et guattariens, tels que celui de nomadisme, par des courants de pensée parfois explicitement libéraux quant à leur anthropologie. La récupération ou la fragilité théorique inhérente à la constitution non systématique d'une pensée ne rendent sans doute que très peu compte de cela.

Pourtant, une récupération eut bien lieu et ce, dès le vivant de Deleuze et Guattari. En témoignent les critiques directes adressées par ceux-ci aux prétentions à la création conceptuelle brandies par des spécialistes du marketing et de la publicité dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* [28]. Le marché ne saurait qu'idéologiquement prétendre créer des concepts que la philosophie seule peut créer si l'on en comprend le sens transcendantal et empirique. Cette tâche philosophique implique d'ailleurs une lutte contre tout ce qui mutile les possibilités de pensée et de vie, impliquant par là déjà une guerre sans bataille à livrer au capitalisme et au marché. La création conceptuelle est par elle-même un acte de résistance à leur égard. De même, le nomadisme – lié chez Deleuze et Guattari à un certain anarcho-communisme – constitue chez eux un concept subversif repris de manière dépolitisée sur la base d'anthropologies libérales dans des domaines aussi variés que le design, la communication ou même la sociologie. En société mondiale de contrôle, la mobilité professionnelle et géographique des nouveaux prétendants et des classes dirigeantes peut facilement se reporter dans l'incompréhension à la notion de nomadisme. Même si Deleuze et Guattari considéraient la philosophie elle-même comme une boîte à outils conceptuels à usages multiples et non exclusivement philosophiques, il s'agit bien là de récupérations abusives et souvent idéologiques. En témoigne le gauchisme politique et pas seulement culturel de leurs engagements, qui perdura même après le reflux historique de celui-ci.

Ainsi, en société de contrôle, les concepts d'« espace lisse » et d'« espace strié » ne sont susceptibles d'être appliqués de manière adéquate à la pensée politique de Deleuze et Guattari que s'ils sont politisés, comme celui d'« événement », à travers d'autres concepts et notions tels que ceux issus de l'Analyse Institutionnelle. Les cantiques à l'espace lisse, aux flux, à l'aformel et à l'informel comme aux différences sont trop réappropriables par le marché, l'Etat et la bêtise en société de contrôle si l'on ne politise pas des concepts qui étaient politiques dans un contexte historique où le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle n'était sans doute pas encore achevé. Sinon, on peut se trouver amené à sanctifier, comme certains « deleuziens », l'espace cybernétique qu'est internet, à le considérer comme la réalisation d'un espace lisse alors qu'il réalise surtout le « capitalisme sans frottements » cher à Bill Gates. L'Internaute, le Surfer, le Célibataire ou le Nomade sont à comprendre à la manière de Bacon, à savoir comme des Figures dont la ligne pivotale de déterritorialisation est aussi politique. Bartleby est alors, chez Deleuze et Guattari, le principal personnage conceptuel qui soit adéquat aux problèmes inhérents

[28] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, p. 15

aux sociétés de contrôle et qui soit susceptible de correspondre à une déprise à l'égard de telles réappropriations conceptuelles : le seul célibataire et nomade qui vaille au regard d'une ligne aussi politique que l'événement. C'est pourquoi, au cours de travaux d'histoire de la philosophie portant sur Deleuze et Guattari, il s'agit d'œuvrer à la manière dont pourrait le faire un Bartleby, qui investirait de manière surréaliste, et subréaliste à la fois[29], de tels travaux.

C'est qu'une ligne pivotale de déterritorialisation absolument politique semble devoir être construite génitalement, dans la vie comme dans la pensée et la compréhension de la pensée de Deleuze et Guattari, pour tenir compte en société de contrôle de la réappropriation idéologique et matérielle formidable opérée par l'Etat, le marché et leurs serviteurs à l'égard des possibilités de vie immanentes et des différences. Cette ligne pivotale agence les problèmes de vie singuliers des *habitus*. La société de contrôle se présente en effet comme espace lissé par des institutions aux dominations devenues plus douces et plus légitimées tandis qu'elles n'ont jamais été aussi oppressantes. L'Analyse Institutionnelle héritière de Marx, dont était issue en partie malgré tout la philosophie politique de Deleuze et Guattari, doit alors être convoquée pour aider à constituer une telle ligne pivotale. Ainsi, les événements ne reviendront enfin plus au même, dans les conditions de leurs réceptions comme dans celles de leurs répétitions et ce, même dans l'histoire compulsée et compulsive de la philosophie.

Pourtant l'Etat et le marché, leurs flux et leurs institutions ne produisent que des simulacres d'immanence et d'espace lisse qui seuls, selon Deleuze et Guattari, pouvaient et peuvent encore produire des simulacres en société de contrôle. Le dévoilement politique de tels mauvais simulacres institués *perversement* autour des représentations semble requis, pour permettre *génitalement* la production de bons simulacres instituant de nouvelles possibilités de vie réelle par-delà l'Etat et le marché.

La perversité instituée jusqu'à travers la main gauche de l'Etat[30] est encore une manière de mettre en forme le devenir des êtres et, par là, de constituer un espace strié à partir du lissage des transcendances œdipiennes. L'espace lisse reste donc génital et déterritorialisant, contrairement aux reterritorialisations forcées sur les objets partiels du marché, de l'Etat et de leurs institutions. Une reterritorialisation forcée sur une immanence bloquant les déterritorialisations ne peut qu'être politique et constituer un mauvais simulacre d'immanence sans réel simulacre, compte tenu de la partialité instituée de tels objets partiels. La perversité se présente ainsi comme libératrice, déterritorialisante, libératoire de contraintes imaginaires pour mieux oppresser un peuple aveuglé et opprimé dans son désir et ce, jusque dans l'injonction perverse à jouir perversement pour le marché, l'Etat et leurs institutions. Or, cela peut passer par la jouissance d'avant-garde de transgresser ce qui restait d'instituant dans les institutions voire dans la loi, celle-ci n'étant pas toujours en société de contrôle « faite

[29] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, pp. 689-690
[30] Bourdieu Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1998

par les bourgeois pour les bourgeois » comme disait Bakounine[31]. La transgression peut ainsi être faite par et pour de telles avant-gardes n'éclairant en société de contrôle qu'un mauvais devenir animal ne servant que le marché[32].

Deleuze et Guattari avaient déjà perçu et anticipé de telles mutations perverses, sans semble-t-il prévoir pour autant une refonte de leurs concepts. Ceux-ci sont en effet toujours susceptibles d'être utilisés adéquatement en fonction et à l'occasion de nouveaux contextes politiques et économiques, afin qu'une vie à même l'immanence ne puisse dans son devenir servir un marché dont le Capital-Argent reste la transcendance fétichiste ultime.

C'est pourquoi, en société de contrôle, un long travail ésotérique est sans doute requis pour pouvoir prétendre un jour produire des effets ésotériques et exprimables exotériquement dans et par la pensée. C'est ce à quoi le présent travail s'est efforcé de tendre dans sa forme même. C'est que, sans une politisation de l'ontologie liée à Guattari, le deleuzianisme sombre trop aisément dans le gauchisme culturel au point de pouvoir être réapproprié par le marché et l'Etat, ce contre quoi toute leur pensée s'était pourtant constituée.

En effet, « le résultat suprême » auquel risque de parvenir peut-être une pensée deleuzienne des différences désocialisées et isolant Guattari de son œuvre, « c'est la théorie des individus isolés et de la société bourgeoise[33] ». Un tel matérialisme contemplatif de différences désocialisées ne peut qu'être aisément réappropriable par le capitalisme et l'Etat en société de contrôle. Une politique de la vérité consiste, dans ce contexte, à rendre opératoires les pensées exprimant les forces instituantes à l'œuvre dans le *Socius*. Les critiques postmodernes voyant dans la libre expression de différences politisées de dangereuses transcendances ou des abstractions, les pensées politisées de l'événement doivent lutter aussi contre des pensées dépolitisant l'événement au point de servir à dépolitiser le présent au nom de l'histoire ou des différences culturelles. Les analyses de *L'Anti-Œdipe* sont tout autant applicables, bien qu'autrement, à une société de contrôle atomisée, qu'elles l'étaient à une société disciplinaire organisant des masses. On peut sans doute avancer aussi que c'est encore massivement que les individus sont alors atomisés et contrôlés et que le nihilisme est davantage à rechercher dans la pensée postmoderne que dans l'anti-humanisme des courants de pensée liés à Mai 68.

Or, les réappropriations auxquelles ont donné lieu les concepts deleuziens et guattariens contribuent à comprendre en creux leur philosophie à partir du passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Le présent travail tend ainsi à montrer que malgré de telles réappropriations, les critiques culturelles du deleuzianisme sont sans portée à l'encontre du gauchisme politique d'une pensée deleuzienne et guattarienne comprise comme philosophie de *l'auto-praxis* d'où s'inscrivent les

[31] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier » 3e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 237
[32] Châtelet Gilles, *Vivre et penser comme des porcs*, folio Gallimard, 2000
[33] Marx Karl, *Thèses sur Feuerbach*, IXe, Œuvres, tome III, Philosophie, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1033

différences à même le *Socius*. La thématique du devenir révolutionnaire chez Deleuze et Guattari permet en effet d'appréhender leur philosophie comme philosophie de *l'auto-praxis*, susceptible aussi de renouveler la constitution d'*anti-doxas* émancipatrices dans le cadre des luttes idéologiques. *L'auto-praxis* est alors le moyen conceptuel de lutter contre les déconstructions et les nomadismes bourgeois mis au service du marché et de ses instances instituées. De plus, il s'agit là de la seule éloquence qui vaille et qui soit digne d'être contemplée, à savoir celle de nos devenirs associés à celle de notre *praxis*. C'est qu'en société de contrôle, les conditions sociales d'émergence et d'expression de tout événement impliquent de voir leur rareté associée à celle d'une telle *auto-praxis*, comprise comme différent(c)iation pratique agencée collectivement pour tout-le-monde. Il s'agit en effet de tenir compte du fait que, si la pensée deleuzienne et guattarienne a bien fait l'objet d'une réappropriation politique, c'est jusque dans les *praxis* de ceux qui s'en réclament tout en servant le marché et ses instances instituées par l'Etat. C'est pourquoi *l'auto-praxis* est un concept à ce point nécessaire. Intempestif, il n'en est pas moins opératoire et prospectif au regard de l'expérience[34].

Ainsi, les conditions de réappropriation des concepts deleuziens et guattariens incitent à appréhender leur philosophie comme ontologie politique de la différence pure, dont *l'auto-praxis* est l'expression du devenir nomade à même le *Socius*. L'*Aiôn* y est alors l'événement du temps et le temps fait événement jusque dans *l'auto-praxis* d'un bloc de devenir différent(c)ié et différent(c)iant pour le lien social.

La pratique politique dans la philosophie de Deleuze et Guattari

La rencontre entre Deleuze et Guattari semble avoir permis à chacun et à tous deux de créer et de vivre une nouvelle forme et un nouveau contenu d'activité politique. Celle-ci a en effet tout de suite débouché sur la création d'une philosophie politique immédiatement pratique. Le retentissement de *L'Anti-Œdipe* en 1972 a ainsi affecté la pratique de la cure analytique et les changements institutionnels liés à l'anti-psychiatrie en France, tout en apportant les moyens théoriques nécessaires à une continuation du devenir révolutionnaire après mai – autour notamment des enjeux politiques liés aux minorités (ethniques, sociales, sexuelles…).

Déjà, le lien entre théorie et pratique sur le plan politique se retrouve dans la manière dont Deleuze présente Guattari comme rencontre permanente dans une même personne d'un psychanalyste et d'un « militant politique[35] ».

L'engagement politique de Deleuze et Guattari apparaît d'abord lié au soulagement provoqué par leurs travaux auprès de personnes, de minorités et de groupes stigmatisés jusque-là (homosexuels, masochistes, anorexiques, non-philosophes à l'égard de la

[34] Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Tome I : *Théorie des ensembles pratiques*, Chapitre « De la *praxis* individuelle au pratico-inerte », Gallimard, 1985, p. 193
[35] Deleuze Gilles, *Trois problèmes de groupe*, préface de *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972, p. 1

pensée…) ne se sentant pas justifiés de penser et de vivre tels qu'ils existaient concrètement. Comme le remarque René Scherer[36], ils ont aussi par là constitué une alternative libératrice à l'encontre de différentes formes de terrrorisme intellectuel, celui de l'histoire de la philosophie, du marxisme professoral dans ses formes léninistes, maoïstes ou trotskystes ou encore du lacano-freudisme dominant alors la psychanalyse. Ainsi, par l'intermédiaire de Deleuze et Guattari, comme par l'intermédiaire de Foucault, bien des personnes se sont enfin senti autorisées, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, à avoir le droit de faire quoi que ce soit en leur nom propre.

Pourtant, si tous deux semblent être restés marxistes jusqu'au bout, c'est notamment dans leur approche des problèmes sociaux comme *praxis* relevant d'une économie politique révolutionnaire qu'ils centreront sur le désir, seul concept à même de pouvoir comprendre les déterminants réels d'une volonté politique tendant vers la justice. C'est également parce que leur philosophie ne fait qu'une avec une révolution conçue comme permanente sur le plan social, comme sur le plan des idées, du langage ou des mœurs[37]. Permanente en tant que devenir différent(c)ié et différent(c)iant, la révolution permet en effet d'augmenter des puissances et des possibilités de vie de tous ordres qu'une majorité est toujours prompte à contenir ou à normaliser, tant une telle richesse immanente en signes non-équivoques paraît être une menace. De même, par l'intermédiaire de la conception d'un enracinement dans la vie, appréhendé à partir de l'inclusion d'une arborescence – celle du savoir, du pouvoir ou d'une filiation disciplinée –, Deleuze et Guattari ont proposé une nouvelle image de la pensée susceptible de s'appliquer à des agencements sociaux nomades, clandestins et traîtres : le rhizome. Se refusant à toute défiance à l'égard de la vie active, leur philosophie politique s'est voulue résolument pratique puisqu'elle reprenait pour cela l'état des recherches ayant alors cours en sciences humaines tout en convergeant et approfondissant certaines pratiques d'intervention comme l'Analyse Institutionnelle. Les liens entretenus avec l'Analyse Institutionnelle semblent exemplaires de la pratique politique et des rapports que Deleuze et Guattari font entretenir, jusque dans leur activité intellectuelle, entre théorie et pratique. L'Analyse Institutionnelle constitue une pratique allant bien plus loin que les traditionnelles interprétations et prises de position contre la fausse citoyenneté démocratique du bourgeois et de ses intérêts associés au marché. Cette activité sociale s'avère aussi à même de faire converger, dans une pratique critique, les différentes sciences humaines habituellement dissociées ou remises en cause dans leur autonomie épistémologique[38]. Changer l'ordre social institué, dont dépendent les « organisations » supposées rationnelles et autonomes, rendra possible l'avènement toujours révolutionnaire d'un homme nouveau, dès lors que le changement d'une institution concerne toujours l'ensemble des autres institutions et un système social global affectant les possibilités de vie offertes aux gens et finalement leurs natures différenciées. Ainsi, la transversalité des institutions et de leurs fonctions (production, éducation …) sera tout particulièrement étudiée par Guattari jusque dans le psychisme et l'évolution de l'institution

[36] Scherer René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 7
[37] *Ibid.*, p. 58
[38] Lourau René, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970, p. 17

psychiatrique en France et ce, en associant le désir, le savoir et le non-savoir. En tant que praticien et lacanien dissident, Félix Guattari s'est en effet beaucoup impliqué dans le développement de cette « psychothérapie institutionnelle » ayant participé au mouvement antipsychiatrique français issu notamment des travaux de Lang aux USA. La cure est ainsi liée au contrôle par le patient d'une institution pour partie inconsciente de son propre fonctionnement, de même qu'elle est liée à ses usages dans une perspective socialisante.

Ayant participé activement à l'expérimentation qui fut à l'origine de l'émergence de la psychothérapie institutionnelle en France au sein de la clinique de La Borde à Cour-Cheverny, « dès sa constitution par Jean Oury en 1953[39] », Guattari s'est toujours défié des interventions et analyses susceptibles de mener en réalité à des formes reconduites d'intégration adaptative à des ensembles sociaux supposés faciliter une cure socialisée, normalisée et finalement aliénante. L'Analyse Institutionnelle lui a alors apporté le moyen de comprendre le transfert lié à l'institution, les fantasmes de groupe. Elle a aussi contribué à une première théorisation des intérêts de groupes à partir d'une première distinction entre groupes-sujets et groupes assujettis ayant pour support la transversalité et articulant l'appareil psychique avec les appareils institutionnels, sans réduire ces derniers à celui-là.

Une pratique politique théorisée

Si une certaine pratique politique est à l'œuvre dans la philosophie de Deleuze et Guattari, c'est sans doute aussi parce que, effectivement, une telle pratique s'y trouve partiellement théorisée. En effet, Deleuze et Guattari ont activement participé aux luttes politiques collectives de leur temps qui visaient à transformer la société. Leurs trajectoires sociales respectives et conjointes en témoignent.

Ainsi, si la pratique psychanalytique de Guattari l'a conduit à remettre en cause l'institution psychiatrique de son époque, son activité militante s'est développée aussi sur un plan intellectuel avec la constitution de la revue *Chimères* (à la fois revue et groupe) et l'Analyse Institutionnelle (avec Lapassade, Lourau, le CERFI…).

S'il militait déjà à la fin des années 50 et au début des années 60 dans la « Voie communiste » puis dans celle de « l'opposition de gauche[40] », il semble que son activité militante fut plus longue et constante que celle de Deleuze en raison d'un souci pratique exacerbé par la politique et l'amenant toujours à lutter pour le « cinquième monde nationalitaire », celui « des sans-patrie, des sans-logis, des sans-existence citoyenne[41]». Ainsi, chez eux, l'altérité a pu devenir concrète jusque dans la pensée.

L'implication de Deleuze et Guattari dans les événements de Mai 68 s'est prolongée ensuite dans différents directions, à commencer par celle d'une pensée politique du

[39] Deleuze Gilles, *Pourparler*s, Paris, Minuit, 1990, p. 26
[40] *Ibid.*, p. 25
[41] Scherer René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 44

désir non-inféodée à la psychanalyse. Deleuze s'est ainsi engagé dans différentes actions de contestation politique, que ce soit avec le MLF pour les femmes, le FHAR pour les homosexuels, l'autonomie italienne, la cause des Palestiniens et enfin le soutien à la candidature de Coluche. C'est que, le désir étant construit et non spontané, tout en étant le prédicat de tous, il devient « l'affaire du peuple[42] » et s'avère susceptible de permettre un devenir révolutionnaire de tout le monde. Avec Foucault, Elie Sambar et Daniel Defert, Deleuze a aussi participé au Groupe d'Information sur les Prisons (GIP). Ils dénonceront, après Mai 68, tout autant les conditions scandaleuses de détention que l'idéologie pénale et morale et ce, parallèlement à leur soutien aux mouvements de contestation et de révoltes à leur égard.

Deleuze et Guattari ont toujours milité ensemble sans « s'inféoder à aucun groupuscule[43] ». Il faut nécessairement remarquer que, contrairement à bien des intellectuels d'alors, ils ne se sont jamais inscrits au PCF. C'est que l'apport théorique de Deleuze et Guattari en matière de philosophie politique est notamment constitué d'une nouvelle approche non-historicisée de la révolution refusant la fausse alternative entre « spontanéité utopique ou organisation d'Etat » de même qu'elle refuse l'alternative organisationnelle entre parti et appareil d'Etat[44]. La distance de Deleuze et Guattari à l'égard du Parti Communisme s'expliquerait donc aussi par le fait que celui-ci, en tant qu'appareil d'Etat, tende à se substituer au peuple – ce qu'a rendu possible le léninisme dès 1917 et ce, sans avoir rien à envier sur ce point aux Etats capitalistes[45]. Tel fut d'ailleurs le cheminement du militantisme de Guattari qui est passé « par le trotskysme, l'entrisme, l'opposition de gauche (la Voie communiste), le mouvement du 22 mars[46] ».

Appliqué à l'univers psychiatrique, son militantisme au sein de l'Analyse Institutionnelle l'a même conduit, avec cette dernière, à reprocher le manque de critique politique à une antipsychiatrie niant le devenir révolutionnaire possible de l'institution psychiatrique, confondant « aliénation mentale et aliénation sociale » au risque de « supprimer ainsi la spécificité de la folie[47] », au point de refuser toute mission à une pharmacologie susceptible pourtant d'être efficace. Après Mai 68, il est à noter que Guattari a participé à l'émergence du mouvement Génération Ecologie. L'écologie politique, chez lui, inclut en effet encore une critique du capitalisme non réduite à celle de la société de consommation, ainsi que la perspective d'une révolution non seulement des modes de production et de consommation mais aussi des rapports sociaux de production. Militant ainsi pour un militantisme non dogmatique et une forme d'anti-autoritarisme dans un usage du pouvoir dénué de dénégation, Guattari semble indiquer par ses seuls engagements des perspectives écologistes non apocalyptiques, souterraines à l'œuvre philosophique élaborée avec Deleuze. La conception délirante du *Chaosmos* serait chez Deleuze et Guattari une possible

[42] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 116
[43] Scherer René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 14
[44] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 174
[45] Deleuze Gilles, *Trois problèmes de groupe*, préface de *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972, p. V
[46] *Ibid.*, p. 6
[47] *Ibid.*, p. 9

illustration de cette dimension à l'œuvre jusque dans leur philosophie, où ce qui est en jeu ne serait plus la déshumanisation d'un monde déséquilibré dans une abondance produite techniquement mais la mutilation de toutes les possibilités de vie hétérogènes, même les plus artificiellement satisfaites.

De son côté, Deleuze a vu son activité philosophique, qu'elle soit d'enseignement ou de recherche, associée directement à l'Université de Vincennes qui fut construite au lendemain de Mai 68. Si Deleuze a surtout enseigné à Vincennes c'est peut-être aussi que sa pensée, et le rapport au *Dehors* impensé qu'elle s'efforce d'expérimenter, pouvaient difficilement se concevoir et s'enseigner ailleurs que dans cette université issue directement de la contestation estudiantine de Mai 68. Cette contestation et son avenir possible furent en effet l'enjeu de la loi d'orientation de l'enseignement supérieur d'Edgar Faure, dès septembre 1968, laquelle envisageait sa création et organisait celle des UFR notamment. L'université de Vincennes fut alors le lieu d'expérimentation des éléments gauchistes de l'enseignement supérieur dans le domaine de l'enseignement comme de la recherche. Elle ne devint cependant pas ce lieu de formation de futurs révolutionnaires qu'escomptait faire d'elle, au lendemain de Mai 68, l'avant-garde trotskiste condamnée à être déçue par le manque de sérieux estudiantin au regard des enjeux de la révolution. L'enseignement, chez Deleuze et Guattari, tout comme la recherche, est sensiblement en accord avec ces méthodes issues des contestations et des revendications de mai et qui ouvrent l'université à de nouveaux étudiants et intervenants comme à de nouvelles disciplines (le cinéma, par exemple), ainsi qu'à l'importance accordée à la pluridisciplinarité ou au travail en groupe. Pourtant, de telles perspectives pédagogiques anti-autoritaires, associées au besoin d'autonomie des élèves de tous âges, étaient nécessairement liées à un mode collectif d'expression des besoins dans un enseignement politisé dans son contenu et dans ses conditions de réception possibles auprès d'étudiants, dont les aspirations professionnelles ne pouvaient entrer au service de la reproduction de l'institution universitaire.

A ce titre, la trajectoire de Deleuze peut être inscrite pour partie en rapport avec cette « institution d'avant-garde » que fut le département de philosophie de Paris VIII[48] dont la place occupée dans le champ universitaire français est à rapprocher de celle de Deleuze au sein de l'avant-garde du champ philosophique français[49]. Cette trajectoire au sein du champ philosophique français s'avérait d'ailleurs conforme à une conception de la philosophie et de son histoire ouverte sur son Dehors non philosophique, le devenir de toute pensée étant lié à un impensé œuvrant en son sein. Par là, Deleuze a participé au renouvellement des formes pédagogiques d'enseignement (non hiérarchique, non progressif…), qu'il a d'ailleurs pour partie théorisées à travers la distinction spinoziste entre connaissances par affects, concepts et percepts. Il l'a donc fait en s'efforçant par là de faire servir l'institution aux usages différenciés et aux besoins des gens, indépendamment de toute fonction de

[48] Soulie Charles, « Le destin d'une institution d'avant-garde : histoire du département de philosophie de Paris VIII », in *Philosophie*, n° 8, 2000, pp. 40-51
[49] Pinto Louis, « L'inconscient scolaire des philosophes », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 135, Seuil, décembre 2000, pp. 48-57

reproduction du corps professoral et de la culture dominante. Sa conception pratique d'une histoire de la philosophie – conçue pour des usages profanes par des laïcs s'adressant à l'institution – et la critique de ses fonctions de pouvoir instituées autour d'une image molaire de la pensée s'inscrivent aussi dans cet itinéraire au sein d'un département de philosophie où la politique s'avérait essentielle dans les contenus des cours comme dans les engagements des professeurs. La place expérimentale de l'Analyse Institutionnelle au sein de cette université – Analyse Institutionnelle dans laquelle l' « institution formation » tient une forte place – rend d'autant plus intolérable l'évolution institutionnelle que celle-ci a ensuite connue avec, notamment, son transfert à Saint-Denis.

La place originale qu'il a su occuper avec d'autres (qu'on pourrait qualifier, d'une manière quelque peu expéditive, de « nietzschéens ») le distinguait néanmoins des professeurs ouvertement maoïstes (Badiou…), trotskystes ou membres du PCF. Cette place singlière se retrouvait dans la popularité auprès des étudiants de ses cours sur le désir notamment, thème associé à une critique des institutions. Sa place au sein de cette institution singulière supposait par ailleurs préalablement une importante accumulation d'un capital philosophique légitimant toute position dans le champ philosophique[50] à même de rendre possible une activité subversive et une révolution symbolique à l'intérieur de celui-ci. Une certaine « ambiguïté » assumée de Deleuze quant à ses ouvrages d'Histoire de la philosophie en découlerait. En effet, en articulant à l'origine deux types weberiens de pouvoir (celui du prophète et celui du prêtre), l'Université Paris VIII a concentré, sous l'impulsion de Foucault pour la philosophie, les personnes et les activités de production et non de reproduction, que ce soit sur le plan philosophique, politique ou pédagogique. Or, cette opposition est institutionnalisée en France et reconduite au sein du champ philosophique et de ses rapports de forces.

Afin d'illustrer le fait que la philosophie de Deleuze et Guattari est bien aussi une pratique politique théorisée, un exemple susceptible de corroborer les lignes directrices du présent travail peut être proposé. Il s'agit de la participation de Deleuze au GIP au sein duquel Foucault a aussi travaillé. Cet exemple illustre en effet adéquatement les rapports entretenus par Deleuze et Guattari avec l'Analyse Institutionnelle en même temps qu'il montre qu'il s'agit aussi d'une pratique théorisée ailleurs que dans l'univers psychiatrique. Or, cet exemple confirme aussi chez eux la conception d'une socialisation problématique des différences, avancée dans le présent travail. En effet, l'engagement de Deleuze dans le GIP rappelle que l'analyse sociologique institutionnelle, en s'avérant opératoire dans une perspective deleuzienne et guattarienne, s'avère aussi immédiatement politique. En témoigne le fait que la notion, voire le concept, d'« intolérable » dans la vie des gens sert à exprimer au cœur des institutions les rapports problématiques entre instituant et institué. C'est sans doute là aussi une raison de l'engagement de Deleuze au sein du GIP dont les courtes

[50] Pinto Louis, « L'inconscient scolaire des philosophes », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 135, Seuil, décembre 2000, pp. 48-57

publications avaient d'ailleurs pour titre « Intolérable[51] ». Compte tenu de la conception deleuzienne et guattarienne du pouvoir, l'intolérable était sans doute le Dehors du pouvoir institué, seul à même d'être instituant dans le temps de ses formes et de ses usages démocratiques, servant par là de frontière aux rapports entre intérieur et extérieur de l'institution concernée. Sont ainsi « intolérables : les tribunaux ; les flics ; les hôpitaux ; les asiles ; l'école ; le service militaire ; la presse ; la télé ; l'Etat et d'abord les prisons[52] ». La prise de parole par ceux qui vivent de telles situations intolérables au cœur des institutions est ainsi susceptible d'être subversive pour celles-ci et dans le rapport instituant aux autres institutions. Les prisonniers peuvent ainsi parler eux-mêmes au sein d'une institution qui parle ordinairement pour eux de manière purement réformiste. Or, « le but du GIP n'est pas réformiste, nous ne rêvons pas d'une prison idéale : nous souhaitons que les prisonniers puissent dire ce qui est intolérable dans le système de la répression pénale[53] ». Communiquer une telle prise de parole était alors subversif en ce qu'il s'agissait du « seul moyen pour unifier dans une même lutte l'intérieur et l'extérieur de la prison[54] ». Or, l'intolérable retrouve dans la vie des institutions leurs lignes de fuite possibles à travers toute révolte. Si les lignes de fuite sont instituantes c'est qu'elles ne sont pas réformistes mais s'attaquent, parfois sans cause ou raison responsable exprimable, au système institué même.

C'est ce qu'illustre l'exemple rapporté par l'un de ses participants d'une rébellion de prisonniers refusant de regagner leurs cellules après la promenade :
« Une prison, fût-elle modèle, ça ne peut qu'engendrer la révolte. La cause directe, je l'ai dit c'est que c'était le premier mai, qu'il faisait vraiment très beau et qu'on n'avait pas envie de se retrouver tout seul à s'emmerder dans une cellule. La cause profonde ? La prison, c'est la répression concentrée. Dans la société, la répression est masquée par l'information, par l'idéologie et tout. Dans les prisons, ce n'est pas possible. […] Ce n'était pas un mouvement revendicatif. Ce n'était pas pour réclamer un régime plus doux ou quoi que ce soit, ça s'attaquait au système[55] ». Ainsi, « par ce mouvement, on exerçait notre droit à la liberté même à l'intérieur de la prison[56] ». Or, les mouvements contestataires semblent ici d'autant plus radicaux qu'ils ne sont pas revendicatifs et ne peuvent plus servir d'éventuelles fonctions de légitimations instituées par une institution notamment au regard de l'ensemble des institutions – par exemple, la réinsertion (par l'éducation, le travail…) pour l'institution pénitentiaire. Ces dernières servent en effet souvent encore au contrôle social de l'institution et à tous ses « flicages » sans pour autant rendre possible un rapport différent(c)ié et instituant en son sein, aussi minime soit-il. A travers l'expression de l'intolérable au sein d'une institution qu'elle fait ainsi fuir, c'est de proche en proche toute la vie sociale et ses institutions qui sont concernées et critiquées. En effet, si « la vie sociale, c'est métro-

[51] Groupe d'information sur les prisons, *Le GIP enquête dans une prison-modèle : Fleury-Mérogis*, Paris, Champ libre, 1971
[52] *Ibid.*, 4e de couverture
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*
[55] Groupe d'information sur les prisons, *Le GIP enquête dans une prison-modèle : Fleury-Mérogis*, Paris, Champ libre, 1971, p. 4
[56] *Ibid.*, p. 5

boulot-dodo » et que « avec le casier, c'est encore plus dur[57] », dès lors c'est le rapport de toute institution avec la vie des gens qui s'avère engagé dans ce qui est rapporté par les prisonniers de la situation intolérable qu'ils vivent dans telle ou telle prison et ce, sans qu'aucune fonction sociale légitimante ne puisse le dénier. Les travaux du GIP semblent ainsi pouvoir encore mettre en exergue la proximité de Foucault, Deleuze et Guattari dans la manière de concevoir politiquement les rapports involontaires entre la vérité et un Dehors qui est d'abord celui des institutions et de leurs rapports aux tendances et aux besoins des gens dans leur vie.

Ainsi, l'Analyse Institutionnelle semble être un mode d'évaluation des rapports de forces à l'œuvre dans les institutions eu égard à leur *Dehors*, indiquant souvent par là même, au regard de la vie ordinaire des gens, les possibilités ou impossibilités locales d'une politique de l'impossible qu'est tout événement, c'est-à-dire indiquant aussi leurs vérités.

Finalement, les cheminements respectifs et conjoints de Deleuze et Guattari incitent à remarquer qu'ils n'ont jamais renoncé aux possibilités révolutionnaires réalisées et entrevues en Mai 68. Ils n'ont donc pas, comme d'autres plus tard, abandonné toute perspective révolutionnaire et toute économie politique du désir et de l'affect. Leur moindre activité politique durant les années 80 doit alors être envisagée non pas seulement comme le repli esthétique d'une avant-garde intellectuelle discréditée, reniant ses premiers engagements et se réfugiant dans une résistance politique uniquement par l'écriture (comme c'est le cas explicitement de Lyotard[58]), mais comme la continuation d'une recherche théorique à visée politique immédiate s'efforçant de correspondre aux nouveaux enjeux des sociétés de contrôle et laissant advenir historiquement les conditions de possibilité d'un devenir révolutionnaire de tout le monde, conditions absentes sur un plan micropolitique durant des années 80 libérales et réactionnaires. Or, si tout devenir échappe par définition à l'histoire pour exprimer l'Evénement, il ne saurait être formalisé classiquement et ne saurait donc faire l'objet d'un militantisme classique, même inspiré des engagements d'un Sartre. Deleuze et Guattari se rattachent en effet à la conception foucaldienne de l'intellectuel spécifique. Chez eux, l'intellectuel spécifique apparaîtrait comme ouvert dans ses agencements sur le Dehors instituant de sa discipline habituelle. Leur militantisme et l'implication politique de leur philosophie rendent donc non pertinente la référence à un supposé « involontarisme en politique[59] », même sur un plan strictement théorique. Même s'il faut reconnaître une sorte de point aveugle dans la formulation de leur pensée politique, celui-ci n'en fait pas pour autant un involontarisme, car leur gauchisme non réformiste constitue encore et toujours aujourd'hui une condition de possibilité d'une philosophie dont la révolution et le communisme peuvent être

[57] Groupe d'information sur les prisons, *Le GIP enquête dans une prison-modèle : Fleury-Mérogis*, Paris, Champ libre, 1971, p. 22

[58] Lyotard Jean-François, « Réponses de Jean-François Lyotard à *Philosophie*, *Philosophie* », in *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de philosophie Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, n° 8, 2000, pp. 8-11, p. 8

[59] Zourabichvili François, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 335-357

l'horizon. En témoignent les récents ouvrages *Empire* et *Multitude* de Hardt et Negri[60], sortes de manifestes pour une pratique politique révolutionnaire en société de contrôle susceptible de se déprendre de tout messianisme totalitaire lié à la question de l'avenir de la révolution. Ces deux auteurs font explicitement référence au devenir révolutionnaire et minoritaire théorisé par Deleuze et Guattari dans ce nouveau type de société.

Dans cette perspective, si la pensée deleuzienne et guattarienne semble en effet ne pas avoir donné naissance à une école, ce qui aurait été contraire à sa nature et à sa conception de l'agencement collectif, elle a néanmoins fécondé de multiples perspectives et mouvances théoriques, tout un bassin de réflexion que l'on retrouve entre autres dans diverses publications telles que Vacarme, Chimères ou Multitudes. Ces types de publications combinent en effet la production de travaux de recherche et l'engagement au sein de mouvements militants. Elles ont en commun semble-t-il de construire et d'exposer leurs productions dans une démarche de « Work in Progress »[61], de privilégier une interdisciplinarité qui ne soit pas de « galerie »[62] mais consistante, et ce, en faisant rendre compte par ceux qui y ont été impliqués d'expériences et d'événements avec lesquelles la production de subjectivité est en prise directe. Une sorte d'empirisme du singulier semble ainsi conduire à présenter des productions intellectuelles et culturelles de toutes sortes par ceux-là même qui sont pratiquement en porte-à-faux avec le devenir majoritaire des institutions ainsi qu'avec le capitalisme. Une telle consistance dans la production de savoirs hybrides est ainsi le corollaire de cet agencement collectif d'énonciation auquel faisait tout particulièrement référence Félix Guattari[63], agencement qui serait à la fois producteur de subjectivité tout en étant en prise directe avec les problèmes institutionnels de l'agir du moment. Même si la revue Vacarme semble particulièrement axée sur la création dans le domaine culturel et artistique, la revue Chimères axée sur l'usage contemporain d'une psychanalyse à redéfinir à partir de la critique inhérente à la schizoanalyse et la revue Multitude axée sur la critique d'inspiration marxiste du capitalisme, il n'en reste pas moins que toutes trois semblent faire usage de la pensée deleuzienne et guattarienne en fonction de problèmes posés par la pensée aux frontières instituées entre les savoirs, problèmes qui sont aussi des problèmes de vie pour les auteurs singuliers de leurs productions. En effet, de même que pour leurs usages empiriques possibles, les concepts chez Deleuze et Guattari sont des heccéités, c'est-à-dire des concepts adéquats à des devenirs dans la pensée relatifs à des représentations sensibles et non des représentations du sensible.

A la fois en tant qu'intellectuels spécifiques hérétiques au sein du champ intellectuel et que militants engagés, il semble que chez Deleuze et Guattari le militantisme soit donc associé à une conception renouvelée de *l'auto-praxis*, une ligne de fuite à l'égard de toute volonté de vérité. Une boîte à outils n'est ni une encyclopédie, ni une connaissance servant l'autonomie d'une faculté de juger et le bavardage inactif. Les

[60] Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000 ; *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004
[61] Guattari, Félix. « Editorial », in *Chimères*, n°1, Paris, 1987
[62] *Ibid*.
[63] Guattari, Félix., « Les schizoanalyses », in *Chimères*, n°1, Paris, 1987

travaux du GIP expriment clairement les connaissances directes – lesquelles ne sont pas moins empiriquement construites – de ceux qui subissent l'oppression du pouvoir carcéral dès lors que sont réalisées les conditions politiques d'une libération de la parole. L'*Anti-Œdipe* indique les voies d'une pratique sociale qui ne retrouve pas la famille et ses rapports dans tous les groupes d'appartenances et dans l'imaginaire, même révolutionnaire, de leurs panthéons. Il semble que la lenteur et la clandestinité contrainte des devenirs minoritaires, selon Deleuze et Guattari, empêchent de voir dans le devenir révolutionnaire, non exclusivement associable à une pratique militante, le fait d'être exemplaire jusque dans la répression que cette dernière peut chercher au moins partiellement à générer. L'*Anti-Œdipe* peut aussi se lire comme une Analyse Institutionnelle des conditions psychologiques et sociales de réception des idéologies et de la bêtise de leurs propagandes. Il est à noter que l'absence de messianisme n'implique pas forcément l'involontarisme dans les activités militantes, relativement aux occasions politiques que les circonstances sociales mettent en rapport avec toute pratique.

Une philosophie associée aux événements politiques de Mai 68

Si la philosophie de Deleuze et Guattari est bien une philosophie politique de l'événement, c'est sans doute qu'elle engage théoriquement des liens d'abord pratiques avec les « événements de Mai 68 ».

Même si elle s'est élaborée autour des luttes sociales et politiques associées à Mai 68, en s'efforçant de concevoir les conditions pratiques de leurs prolongements possibles, la pensée de Deleuze et Guattari ne constitue pas pour autant une idéologie politique. En tant que théorie de l'action politique dans ses rapports avec le désir, elle s'oppose même à toute idéologie. La philosophie, même politique, ne saurait constituer directement une ligne politique en tant que telle.

Les « événements » de Mai 68 furent alors d'abord vécus comme événement engageant toutes les dimensions de l'existence dans un devenir révolutionnaire réel. Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, l'analyse sociologique de Mai 68 ne saurait donc ramener ces événements à un simple « test projectif[64] ».

Mai 68 ne fut pas qu'une simple mise en scène spectaculaire des grandes révolutions, des insurrections et mouvements sociaux du passé, invoqués certes autant à titres mythiques que politiques. D'un point de vue historique, de tels événements peuvent donc se voir attribuer de multiples significations jusque dans leur échec politique, bien réel, échec qui ne les rend pas forcément plus vains pour autant. De tels événements historiques ont en effet en commun la revendication immédiate de changements radicaux rompant avec un passé jugé intolérable sous tel ou tel rapport. On peut alors se demander si l'*Anti-Œdipe* ne se désolidarise pas de manière critique avec une part de l'héritage politique institué de Mai 68 lorsqu'il rompt avec l'invocation

[64] Champagne Patrick, « Mai 68 », in *Le siècle rebelle*, sous la direction d'Emmanuel de Waresquiel, Paris, Larousse, 2004, pp. 517-527, p. 518

révolutionnaire traditionnelle de faire « table rase du passé ». On peut se demander aussi si la rupture radicale avec le passé ne demeure pas malgré tout chez Deleuze et Guattari circonscrite à cette part intolérable, dès lors que le devenir révolutionnaire se déprend de tout messianisme qui attendrait illusoirement un avenir total naissant d'une révolution totale. La participation, par la suite, de Deleuze et Guattari au GIP semble encore aller dans ce sens puisqu'il y était avancé qu'il ne s'agissait pas d'imaginer une société sans prisons mais d'engager la société à rompre avec un ensemble de pratiques intolérables que ceux qui en sont victimes se doivent seuls de dénoncer ouvertement pour tous.

La philosophie de Deleuze et Guattari se révèle ainsi liée à d'autres pensées critiques associées également aux événements de Mai 68 – telles, entre autres, celles d'Herbert Marcuse, d'Alain Touraine, de Pierre Bourdieu, d'Henri Lefebvre… Celles-ci, aussi différentes les unes les autres qu'elles puissent être, semblent avoir eu en commun une critique radicale de la société d'alors faite à partir de pratiques sociales inhérentes à la vie quotidienne de tout le monde, celle-ci déterminant tout enjeu politique. A travers de telles analyses critiques, la société est apparue alors comme foncièrement aliénante, productrice d'une unidimensionnalité chez les hommes eux-mêmes, ou comme désagrégeant la classe ouvrière[65] ou encore comme étant, jusque dans l'accès à l'université, reproductrice d'inégalités sociales injustes. Si les conclusions susceptibles d'être tirées de telles analyses s'avéraient différentes quant aux orientations politiques appropriées à la situation d'alors, reste que celles-ci étaient toutes subversives. C'est que de telles orientations attribuaient notamment une place et un rôle très divers à la classe ouvrière parmi les conditions sociales d'un changement radical : ses rapports avec l'intelligentsia, avec la culture ou avec différentes avant-gardes ou minorités, plus ou moins en marge de la société jusque-là, n'étaient pas envisagés de la même manière.

Les événements de Mai 68 étaient ainsi, selon Deleuze, « le produit d'une longue suite d'événements mondiaux, et d'une série de courants de pensée internationaux, qui liaient déjà l'émergence de nouvelles formes de luttes à la production d'une nouvelle subjectivité, ne serait-ce que dans la critique du centralisme, et dans les revendications qualitatives, concernant la "qualité de la vie". Du côté des événements mondiaux, on citera brièvement l'expérience yougoslave avec l'auto-gestion, le printemps tchécoslovaque et sa répression, la guerre du Vietnam, la guerre d'Algérie et la question des réseaux, mais aussi les signes de "nouvelle classe" (la nouvelle classe ouvrière), le nouveau syndicalisme, agricole ou étudiant, les foyers de psychiatrie et de pédagogie dites institutionnelles (…) »[66] . En tant qu'Evénement politique, Mai 68 fut « le triomphe de l'Intempestif, la réalisation de la contre-effectuation[67] ».

Si, en Mai 68, les formes de protestation employées furent classiques d'un point de vue historique (insurrections et émeutes urbaines, barricades…), elles n'engagèrent

[65] Marcuse Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1989
[66] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 123
[67] Toni Negri, « Contrôle et devenir », in *Pourparlers*, Gilles Deleuze, Paris, Minuit, 1990, chap. 16, pp. 229-239, p. 230

pas moins singulièrement le devenir de chacun et de tous à travers les multiples rapports entretenus par les mouvements étudiants ouvriers et les minorités.

Ainsi, dès mars 68, la contestation étudiante, particulièrement à Nanterre, critiquait l'impérialisme américain au Vietnam notamment, mais aussi l'inégalité des chances et la sélection à l'entrée des universités associées à l'arrivée en masses d'étudiants dans des établissements insuffisants et mal construits. Or, l'accès rapide et massif à l'université impliquait une remise en cause de ses structures et de son fonctionnement institutionnel tandis qu'en même temps l'apparition du chômage posait le problème du décrochage entre les chances objectives d'accéder inégalement à une insertion et à une mobilité professionnelles réelles, et les espérances subjectives induites chez chacun.

Par ailleurs, l'apparition du direct à la radio, grâce aux radio-téléphones, est également contemporaine des événements de Mai, déjouant ainsi la censure d'une télévision aux ordres. Ceci semble être à l'origine des espoirs que plaçait Guattari dans ses activités militantes en faveur des radios libres à la fin des années 70. Libres dès leur constitution ou de par l'absence de contrôle possible de leur usage direct, les médias peuvent être considérés comme étant susceptibles de constituer des contre-pouvoirs – ce que montrait déjà une partie de leur usage à des fins de mobilisation, de négociation et de propagande par les manifestants de Mai.

C'est que l'exercice démocratique direct de fractions minoritaires de la population ne faisait pas que contester les modes monarchiques d'exercice démocratique du pouvoir dans le cadre de la représentation parlementaire. En effet, il s'attaquait aussi aux conditions de légitimité de celle-ci, au regard des rapports entre majorité et minorités dans une vie démocratique associant les multiples besoins des multiples composantes du peuple et les conditions de leur expression et de leurs satisfactions possibles dans le cadre d'institutions par là même inversées dans leur rapport au contrôle. Le piège démocratique représenté par des élections, préparant inévitablement dans un tel contexte une restauration, n'en fut que plus patent. Malgré les acquis syndicaux et sociaux prévus par les accords de Grenelle, la liquidation de Mai ne pouvait que rendre nécessaire la reconduction de luttes contre toutes les formes d'arrogance du pouvoir, dans une société s'avérant bel et bien aliénante et non démocratique de fait, tant ses institutions et ses pouvoirs sont liés au capitalisme et non aux besoins réels du peuple.

C'est dans ce contexte que la critique situationniste d'une civilisation associant consommation et spectacle a pu aussi se faire l'écho de celle de médias alors contrôlés. C'est aussi pourquoi les affinités entre les situationnistes et la philosophie de Deleuze et Guattari semblent si nombreuses. Libertaires, leurs critiques, liées également à une reprise de l'héritage du dadaïsme en portant en même temps sur la culture, le capitalisme, le travail et les institutions, se sont faites au nom de l'Art, c'est-à-dire aussi au nom de la vie et du désir. Il en est de même de leur critique de toutes les formes d'autorités et de leur « méfiance envers tout prosélytisme militant[68] ».

[68] Champagne Patrick, « Mai 68 », in *Le siècle rebelle*, sous la direction d'Emmanuel de Waresquiel, Paris, Larousse, 2004, pp. 517-527, p. 522

Les critiques situationnistes ont en effet permis d'étendre, et donc de radicaliser, toute contestation estudiantine, syndicale ou minoritaire à celles portant plus largement sur la civilisation occidentale (colonisation, idée ethnocentrique de diffusion imposée d'un progrès pourtant éclairant…), la morale, les institutions (famille) et les mœurs (sexualité, usage des drogues). De même, leurs incitations libertaires et artistiques à créer et à jouir présentement en rompant avec toute tradition ont sans doute aussi rendu possible la double contestation du capitalisme et du socialisme bureaucratique constitutive de Mai 68, ainsi que sa quête d'une nouvelle voie incluant les luttes du tiers-mondisme.

Pour ne pas systématiquement séparer les références faites par les acteurs des événements de Mai 68 à Nietzsche de celles de Marx, il est sans doute utile de rappeler que Marx initiait déjà une critique sociologique de la société du spectacle et de la culture à travers ses analyses de la fétichisation de la marchandise et de l'aliénation. C'est pourquoi par exemple les situationnistes se sont inspirés des travaux du sociologue marxiste Henri Lefebvre[69]. Mais il semble qu'indépendamment de leur anticommunisme, les situationnistes aient trop dépolitisé leur démarche critique pour pouvoir répondre aux enjeux résultant des engagements multiples inhérents à la situation politique de Mai 68. Il en est ainsi de leur idée selon laquelle les changements politiques, quant au rapport au pouvoir, se devaient nécessairement de créer de nouvelles situations de vie potentiellement productrices de nouveaux rapports sociaux, notamment entre les hommes et les femmes. Par là en effet, il semble bien que les situationnistes aient exprimé une forme de gauchisme trop exclusivement culturel pour ne pas conduire, durant les événements de Mai 68, à une sorte de retrait politique esthétisant.

L'absence de rôle politique joué directement par les membres de l'Internationale situationniste lors des événements de Mai 68, qu'ils ont pourtant concouru à rendre possibles, montre alors peut-être aussi les limites des rapprochements possibles entre la philosophie politique de Deleuze et Guattari et le situationnisme mais aussi indirectement avec toute pensée purement libertaire ou spontanéiste. La situation conceptualisée par les situationnistes n'est pas l'événement au sens deleuzien et guattarien. On peut ainsi peut-être faire l'hypothèse que ce qui éloignerait la philosophie de Deleuze et Guattari des analyses situationnistes serait à la fois le caractère trop culturel de leur appel à la révolution et l'individualisme esthétisant qui sous-tendrait en partie leur anarchisme et leurs critiques.

De nombreux éléments des événements de Mai 68 contribuent donc à y voir davantage que l'expression irrationnelle et anarchique soudaine du désir sous toutes ses formes, celle-ci étant opprimée jusque-là par la technocratie, la rationalité et la bureaucratie y compris communiste. Mai 68 fut en effet un événement politique mettant en crise les formes habituelles de contrôle social. Il fut le lieu vivant d'expression soudaine d'un refoulé faisant retour en révélant désirs, fantasmes et affects positifs et négatifs dans leur puissance de rupture, au risque de sombrer dans un « ressentiment de bas clergé » à force de refuser de « mettre les formes » pour mieux contester toutes les formes

[69] Latour Patricia ; Combes Francis, *Conversations avec Henri Lefebvre*, Paris, Messidor, 1991, p. 67

sociales[70]. Individus et groupes semblent y avoir collectivement expérimenté leur inconscient à travers des expérimentations qui ne portaient pas essentiellement sur les affaires privées ou sur une famille clôturées institutionnellement, mais sur l'ensemble de la société. Des intérêts sociaux, des pratiques et des revendications inédites sont ainsi apparus avec des minorités et des groupes, de ce fait instituants et jusque-là invisibles ou dominés, refoulés par la société instituée. Les « courses aux clochers[71] » ordinaires de celle-ci faisant de chacun un prétendant furent contestées jusque dans leurs modes institués par l'Etat et le capitalisme. Mais si cette contestation sociale se fit au nom de toutes les dimensions de la vie ordinaire et sans joie des gens, c'était dans le cadre politique d'autres aspirations démocratiques que celles institutionnalisées jusque-là.

La récupération des événements de Mai 68 et les leçons tirées par *L'Anti-Œdipe*

A l'instar de leur interprétation légitime, les événements de Mai 68 furent récupérés tout comme l'ont été, par la suite, des médias et des radios « libres » appelés à servir le marché et parfois l'Etat.

L'*Anti-Œdipe* semble ainsi avoir tiré notamment comme leçon de la récupération multiplement réalisée des événements de Mai 68, l'idée selon laquelle aucun grand soir n'est à attendre ni même à désirer, dans la mesure où le désir ne connaît pas un tel grand soir. Mais il est pourtant seul à pouvoir constituer toute action et tout processus révolutionnaire, dont les commencements ont toujours déjà eu lieu, tant le désir est chez Deleuze et Guattari infinitésimal et inconscient dans ses devenirs.

Or, les devenirs sont toujours minoritaires tant ils établissent des connections ouvrant de manière instituante subjectivités, groupes et institutions sur leur Dehors. C'est pourquoi, si la connexion des mouvements syndicalisés des étudiants et des ouvriers peut partiellement être envisagée comme un échec et une cause essentielle de l'échec et de la récupération du mouvement de Mai 68, *L'Anti-Œdipe* semble avoir contribué à rendre possible la conception d'un devenir minoritaire du syndicalisme qui tienne compte de l'impensé problématique d'un tel échec. L'*Anti-Œdipe* était déjà une manière politique d'hériter de Mai 68 en créant des outils conceptuels permettant, en fonction du devenir molaire de la société capitaliste, d'appréhender adéquatement de nouvelles luttes aux dimensions indissociablement politiques et culturelles. Ainsi, en société de contrôle, il semble que si les luttes politiques et sociales pour l'émancipation des minorités est aussi culturelle, comme le montraient pour les noirs les expérimentations du *free jazz*, il faut remarquer que toute contre-culture n'est peut-être plus subversive dès lors que c'est sa rébellion qui est devenue un simulacre commercial ou une injonction normative à transgresser des normes sans pouvoir en produire aucune.

[70] Bourdieu Pierre, « Interventions, Science sociale et action politique, 1961-2001 », Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, *Mai 68 pour moi a deux visages*, Agone, 2002, p. 62

[71] *Bakounine* Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 3e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 237

C’est que, si par la suite le gauchisme culturel hérité de Mai 68 a servi le libéralisme jusque dans l’éducation et l’enseignement, c’est en contribuant à dépolitiser sa mémoire comme la société. L’*habitus* des « soixante-huitards » infidèles à cet événement politique en porte sans doute malgré tout la trace mémorielle dans ses propriétés, même déniées dans la transmission aux générations suivantes d’une dimension simplement culturelle, au niveau des normes et des valeurs, d’un tel héritage incorporé du gauchisme.

Ainsi, une éducation individualiste et permissive, exaltant individuellement la spontanéité d’un moi supposé créateur, ne saurait ni se réclamer des analyses d’abord politiques de *L’Anti-Œdipe* ni de celles des livres de Deleuze sur le cinéma, où était indiqué, jusque dans la perception, le travail *culturel* de production nécessaire à quelque sortie de clichés et quelque intuition créatrice que ce soient dans le domaine des signes.

Il est à noter que c’est aussi par l’intermédiaire de l’évolution du droit du travail et de la gestion individualisée des emplois et des carrières ainsi que par celle du chômage que les aspirations politiques et syndicales issues de Mai 68 ont pu être réappropriées ultérieurement aux concessions syndicales prévues lors des accords de Grenelle. A cela s’est ajouté la récupération politique du mouvement de Mai 68 par les partis dès 1972 avec le programme commun de la gauche. Pourtant, si Deleuze et Guattari ont élaboré des outils d’analyse critique à l’égard de tout dogmatisme militant, ils l’ont également fait à l’égard de tout opportunisme, cet opportunisme qui fut tant lié au reflux du gauchisme durant les années soixante-dix au nom du réalisme. Par là, leur philosophie politique s’avère être aux antipodes de tout dilettantisme, même politique.

Même au niveau des mœurs, il semble que les revendications libertaires issues de Mai 68 aient pu contribuer – après leur dépolitisation – à renouveler les modes et les cibles de consommation et ce, jusque dans les loisirs. Il en est ainsi sans doute des tabous et des interdits divers qui ont été levés depuis cette époque, notamment en ce qui concerne la sexualité et l’institution familiale. Les fractions de la population incarnant au mieux cette contestation, telles que la jeunesse et les femmes, étaient ainsi au cœur des mouvements de Mai 68 comme après de leur récupération économique et culturelle sur la base de leur dépolitisation, caractéristique sans doute des sociétés de contrôle et de leurs pouvoirs. En effet, en société de contrôle, l’émancipation supposée de minorités parfois réellement opprimées, tels les homosexuels aujourd’hui, peut se voir ainsi aisément remplir des fonctions idéologiques pour l’Etat et le marché. Leur accès à la visibilité sociale comme l’autonomie économique ou sociale partielle qui peut leur être conférée sont alors détournés des dimensions politiques qui les conditionnaient. Ce détournement, en renouvelant l’injonction sociale individuelle à l’initiative et à la responsabilité adressée également à toute minorité et à chacun de ses membres, sert par là même le marché en ce qu’il est surtout source d’innovation commerciale et de segmentation économique du lien social, la politique ne pouvant plus dès lors contribuer à socialiser l’économie.

Ni chahut de mauvais élèves, ni carnaval ou théâtre festif voire ludique d'une révolution introuvable ou trahie, ni simulacre de révolution, Mai 68 fut sans doute, d'un point de vue deleuzien et guattarien, un événement politique au sens large du terme, c'est-à-dire l'agencement politique d'événements singuliers. Il s'agit d'un devenir révolutionnaire pour tout le monde où se sont exprimés, dans une joyeuse anarchie, des simulacres associés aux détournements et aux actions des masses et associés à des minorités s'avérant actives jusque dans leur manière de se subvertir afin d'échapper aux récupérations (par les partis, les médias, le marché…) et aux pièges de la spontanéité, tels que ceux de l'organisation clandestine de telles activités demeurant pourtant sauvages. Or, tout événement implique la production de simulacres recomposant l'histoire au regard de la nouveauté du présent, qu'ils concourent aussi à transformer dès lors qu'ils n'en sont pas la fiction sociale. Dans cette perspective, Mai 68 fut un événement et non pas un simulacre d'événement rejouant théâtralement et imaginairement des révolutions passées et ce, jusqu'à l'invocation de leurs idéologies déjà balayées par l'histoire. Ce fut donc non une révolution prétendant historiquement à un avenir mais un devenir révolutionnaire bel et bien politiquement en rupture avec un passé historique – malgré les ruses de ce dernier.

En société de contrôle, la production de simulacres est devenue celle de prétendants ou de parvenus au système institué de la représentation et non plus ce qui les fait fuir. Le système de la représentation s'empare ainsi de l'irrationalité à l'œuvre chez l'homme dans sa production instituante de simulacres. Dès lors, les fonctions antéprédicatives et antireprésentatives des simulacres, produites par la sensation, sont remplies par des simulacres de simulacres au risque d'en venir à une mauvaise irrationalité délirante – à moins peut-être, ontologiquement et politiquement, de lier autrement différences et répétitions, simulacres et représentations (même imagées), irrationalité et rationalité, catégories molaires et catégories moléculaires des représentations du devenir.

C'est que si Mai 68 ne fut pas une révolution ni la mise en échec d'une révolution, cet événement politique ne fut pas pour autant la fiction sociale d'une révolution manquée ni un rite d'inversion d'ethnologue, inversant provisoirement les rapports institués au pouvoir d'une manière telle que l'appel et le rappel à l'ordre s'en trouveraient renforcés à l'avenir et désirés comme tels. D'autres rapports au pouvoir se sont construits dans la vie des gens ainsi entrés dans de réels devenirs, du simple fait qu'ils ont pu contester les institutions en ne s'autorisant collectivement que d'eux-mêmes et ce, même si les institutions les ont ensuite récupérés, grâce notamment peut-être au manque de politisation des mouvements. C'est dans cette perspective que *L'Anti-Œdipe* peut aussi être compris si l'on considère, sans idéologie, que la démocratie directe est possible et que les rapports institués de domination peuvent alors être révocables. Il s'agit là de perspectives politiques réalistes et non de perspectives utopiques qui en appelleraient à la venue de la Cité de Dieu sur terre, c'est-à-dire au messianisme d'une société complètement pacifiée. Pour Deleuze et Guattari, la rivalité d'hommes libres ne s'autorisant collectivement que d'eux-mêmes, jusque dans une délégation de pouvoir constamment révocable est conflictuelle et productive parce qu'elle passe par des rapports de forces. Mais ceux-ci ne suscitent le désordre en permanence que pour en appeler à un renouvellement des institutions à partir des

besoins des gens et de l'organisation de leurs modes conventionnels d'institutionnalisation possibles à partir de la société civile et instituante, ce Dehors vivant de l'Etat incarnant localement la possibilité de son devenir global. Il s'agit toujours de créer un autre ordre désordonné dans un désordre organisé continûment comme le chaos en soi.

Or, si l'identification de ce mouvement social est si problématique, c'est qu'il engageait radicalement de multiples dimensions et la question même des identités, à travers notamment des thématiques plus culturelles associées aux minorités. C'est en cela que cet événement fut si singulier et nécessairement improbable auparavant. Certes, si « ces événements ne durèrent pas et restent, malgré la mythologie nostalgique qui les a très vite embaumés, sans postérité », c'est peut-être pour des raisons engageant le rapport entre gauchisme politique et gauchisme culturel dans le passage, lié aux mutations du capitalisme, des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Ainsi considéré, l'individualisme exacerbé des décennies suivantes ne saurait être considéré comme une conséquence du mouvement de Mai. Les reconversions consternantes de bien des soixante-huitards dans le libéralisme, le management, la communication, les médias ou même la politique, de même que de leurs idéologies (participation, transparence démocratique, communautarisme…), peuvent aussi se comprendre en fonction de ces mêmes mutations sociétales du capitalisme. Elles peuvent également se comprendre théoriquement, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, à l'aune des conditions sociales d'émergence d'un digne rapport aux événements sociaux ayant constitué malgré soi des lieux et des moments de passage des désirs et des identités à travers des disjonctions de l'*habitus* ainsi produites par l'inscription de dettes à même le *Socius*. La défense des créations du lien social ne va pas de soi, surtout en société de contrôle.

Dans cette même perspective, l'héritage de Mai 68 n'est impossible[72] que si l'on autonomise en droit, comme cela a été fait majoritairement, le gauchisme culturel du gauchisme politique, sur la base d'un déclin de ce dernier – qui serait imputable seulement au radicalisme et à l'utopisme de son militantisme comme de ses doctrines. La diffusion d'un gauchisme culturel ainsi autonomisé a assez naturellement été récupérée par une société de contrôle imposant autonomie, initiative et responsabilité individuelles comme normes sociales à des individus atomisés, voire « nomades » dans leurs déracinements et leurs conduites de ruptures pour le marché et son idéologie du changement imprévisible.

Or, l'héritage de Mai 68 n'est politique comme cet événement que si on le rapporte à la mutation ayant alors engagé le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Ceci implique de retraduire le gauchisme politique d'alors à l'aune des nouveaux enjeux et problèmes qui y sont liés, de manière à renouveler ses lectures comme ses concepts. Les droits sociaux conquis par la suite par les minorités (mouvement d'émancipation des femmes, remise en cause du paternalisme sous toutes ses formes, critique de l'enseignement dans ses formes traditionnelles, mouvements émergents d'écologie politique) en se référant à cet héritage culturel, furent néanmoins

[72] Le Goff Jean-Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 2002, p. 19

conquis politiquement, bien que ce soit sans doute au prix de reniements politiques – à l'instar de la conversion des socialistes au libéralisme durant les années 80. Il n'est pas sûr que le gauchisme politique fut alors davantage un échec que ses reconversions purement culturelles et libertaires, imposées au nom du réalisme et faisant table rase de la critique du capitalisme initiée par le mouvement étudiant comme par le mouvement ouvrier, celui-ci se référant à l'autogestion d'une manière réaliste et ne prétendant pas seulement à une amélioration du pouvoir d'achat.

Pourtant, tout gauchisme culturel peut demeurer immédiatement politique pour peu que l'on appréhende avec justesse les multiples formes que peuvent revêtir le pouvoir et ses dérives fascistes possibles en société de contrôle. Si le pouvoir fait fantasmer et délirer, une conception polymorphe du pouvoir notamment en raison de ses liens avec le vivant en société de contrôle n'est pas forcément délirante. De plus, l'irrationnel y est devenu un enjeu majeur du pouvoir et de ses formes de contrôle. D'un point de vue philosophique, malgré l'existence toujours maintenue d'injonctions morales et juridiques liées à l'humanisme, une conception empirique et transcendantale de l'homme dans le temps se doit de tenir compte de cela, impliquant par là de contribuer à une critique renouvelée de la civilisation, de ses valeurs et même des normes et pathologies qu'elles associent au vivant comme à l'homme dans toutes leurs dimensions.

S'il n'y a plus de mouvement social central de contestation en société de contrôle et qu'aucun ne saurait à l'avenir prétendre à ce statut, c'est que, comme l'envisage *L'Anti-Œdipe*, les luttes sociales, comme leurs enjeux, sont multiples tandis que le devenir révolutionnaire doit s'efforcer d'être permanent pour pouvoir se déprendre des nouveaux systèmes de contrôle. C'est qu'il n'y a point de salut à attendre de la part de la révolution ni de la part d'une minorité active exemplaire qu'incarneraient historiquement la jeunesse, le prolétariat ou sa fraction cultivée.

Il est à noter que si la restauration de l'ordre conservateur qui a suivi Mai 68 a tendu à vouloir faire de ces événements une simple crise du changement typiquement française, le reflux des mouvements sociaux contestataires des années 70 a vu un reflux conjoint, bien que décalé dans le temps, des théories qui les sous-tendaient – pensées d'Althusser, Foucault, Deleuze et Guattari notamment en philosophie, et celles liées à l'Analyse Institutionnelle et à la sociologie critique en sciences humaines. L'Analyse Institutionnelle et la Socioanalyse ont ainsi été supplantées par la sociologie des organisations, par exemple. Or, les conditions sociales d'émergence de ceci semblent encore relever de la sociologie et de l'Analyse Institutionnelle.

Prétendre que Mai 68 fut sans effet sur la société ou que celle-ci aurait connu les mêmes transformations en faisant l'économie d'une telle crise, c'est ramener *a posteriori* le devenir à l'Histoire et réduire l'événement à ses conditions de production, tandis qu'il est nécessairement clivé finalement de ses causes en tant que pur effet, de même que, politiquement, il peut échapper à toute prévision et à tout contrôle. Trop rusé pour l'Histoire, l'événement continue de l'être jusque dans son interprétation possible. Mais d'un point de vue deleuzien et guattarien, il semble possible de dire que

Mai 68 fut bien une « extraordinaire expérimentation sociale[73] ». Cependant, celle-ci ne fut pas d'abord et essentiellement un « ébranlement de l'ordre symbolique », vite réapproprié par les logiques rationnelles des appareils du champ politique malgré « l'humeur anti-institutionnelle » généralisée du mouvement[74].

Ainsi, ce n'est que si l'on ne conçoit l'action collective et le progrès social que dans une tradition historique issue des Lumières, sans tenir compte des problèmes politiques posés par le fascisme et la rationalité elle-même – qu'elle soit scientifique ou technique –, que l'on peut considérer que Mai 68 rendait problématique toute possibilité d'action collective, à force de contester aussi les valeurs et les repères communs. C'est donc postuler que ceux-ci ne sauraient se renouveler par la contestation et que la raison est la dernière instance d'évaluation, même du point de vue de l'histoire sociale et de son progrès, celle-ci étant par là même orientée. C'est aussi, sur un plan pratique, évacuer bien des acquis réels de l'histoire des coopératives et des associations de travailleurs, même issus de Mai 68, et, sur un plan théorique, faire trop peu de cas de la pensée anarchiste, notamment sur son versant communiste.

Or, les sociétés de contrôle renouvellent de telles problématiques politiques autour du contrôle social articulant l'Etat et le marché, ce que n'ignorent pas certains des mouvements « altermondialistes ». Dans une telle perspective se déprenant de tout postmodernisme dépressif, l'héritage de Mai peut aussi passer par certaines de ses organisations subversives et de ses techniques de contestations, comme le détournement de l'usage ordinaire des médias, mais aussi éventuellement la grève générale à partir de luttes généralisées depuis la base. L'*Anti-Œdipe* semblait conceptualiser de telles possibilités politiques, alors présentes bien que trop faiblement constituées, et cela sans attendre de manière messianique un salut qui viendrait de la seule classe ouvrière. C'est comme si Deleuze et Guattari avaient compris son déclin, comme celui du communisme, pour concevoir des luttes sociales permanentes et horizontales, associant le devenir minoritaire et potentiellement révolutionnaire, non seulement de minorités alors actives, mais aussi de tout le monde à partir de leur contagion à tous. De telles luttes contagieuses ne fondent, dans la rébellion comme dans la contestation, que des groupes organisés et hiérarchisés de manières aussi provisoires que le conformisme qu'ils impliquent enfin provisoirement. L'Analyse Institutionnelle qui en découle n'incite alors plus tant, par sa critique, à la révolte contre toutes les formes d'autorité qu'à la mobilisation collective locale et permanente contre la connivence des institutions avec le marché et les intérêts de la classe dirigeante qui les servent jusque dans l'Etat, par le biais de nouveaux modes pervers de domination et de contrôle continu.

Reste que sur un plan également théorique, des éléments critiques furent parfois trop aisément récupérables par le marché et l'Etat après Mai 68. L'« irruption du ludique

[73] Bourdieu Pierre, « Interventions, Science sociale et action politique, 1961-2001 », Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, *Mai 68 pour moi a deux visages*, Agone, 2002, p. 62
[74] *Ibid.*

dans le quotidien[75] » – qui était susceptible, comme la fête selon Henri Lefebvre, de constituer une action subversive – en est sans doute une illustration.

Même sur le plan pédagogique, il semble nécessaire de rappeler qu'en société de contrôle, c'est-à-dire là où l'auto-évaluation est instituée dans la formation comme dans un salariat atomisé, l'anti-autoritarisme est au service de la constitution de savoirs critiques ne déniant pas la structuration collective des positions hiérarchisées au sein des institutions d'enseignement ainsi que leurs pouvoirs respectifs, tant du côté des conditions de production que du côté des conditions de réception de tout contenu pédagogique.

On peut sans doute prendre la critique institutionnaliste de la psychiatrie comme point de départ du gauchisme politique et de la conception du désir de Deleuze et Guattari. Les expériences psychiatriques alternatives auxquelles Félix Guattari a participé avec Jean Oury, à la clinique de La Borde, ont elles aussi correspondu aux revendications exprimées à l'égard des institutions par bien des militants gauchistes depuis les années cinquante. Guattari a ainsi participé à la mise en place du Réseau « Alternative à la psychiatrie », dont a fait partie La Borde après 1968, et auquel s'est agrégée « une myriade d'entités, comme les étonnants Syndicats des malades mentaux anglais » ou allemands[76]. Questionnant les pratiques d'exclusion et de répression de la folie et de la délinquance réalisées au nom de la morale, des valeurs de la civilisation occidentale et de sa rationalité, ces expériences remaniaient concrètement l'organisation des soins et les rapports entretenus par le personnel à l'égard des patients au sein d'un univers psychiatrique qu'il s'agissait d'ouvrir malgré son fondement généalogique associé au « grand enfermement de la folie » survenu, selon Michel Foucault, depuis l'âge classique. A l'image de Ronald Laing et David Cooper en Angleterre ou Basaglia en Italie, il s'agissait, à La Borde, de faire participer activement les patients à leur traitement, et ce, non pas seulement à des fins d'efficacité thérapeutique – puisque la schizophrénie notamment est, selon les premiers, en elle-même une manière politique de se défendre à l'égard d'une violence sociale première qui l'a donc engendrée et dont la famille n'est pas la seule institution médiatrice[77]. La naissance de l'institution psychiatrique serait donc liée aux rapports que devaient entretenir les institutions judiciaires et religieuses avec le traitement institutionnel à appliquer aux déviants suspectés de folie.

Des perspectives politiques accompagnaient donc les expérimentations menées à La Borde. Les malades pouvaient retrouver une parole jusque-là confisquée par l'institution et, par là même, une dignité, malgré le stigmate social associé à la déviance que représente la folie au regard des normes relatives à la raison moderne. Celle-ci trouve d'ailleurs aussi dès son apparition une partie de sa vérité dans ce processus d'exclusion de l'altérité que constitue la folie. Or, l'asile est un système du jugement moral légitimé par le pouvoir psychiatrique conféré par les sciences

[75] Latour Patricia ; Combes Francis, *Conversations avec Henri Lefebvre*, Paris, Messidor, 1991, p. 71
[76] Gavi Philippe, « Antipsychiatrie », in *Le siècle rebelle*, sous la direction d'Emmanuel de Waresquiel, Paris, Larousse, 2004, pp. 43-45, p. 44
[77] Cooper David, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, Paris, Seuil, 1970

humaines ainsi qu'une stigmatisation continue des fous légitimant leur égale exclusion sociale comme parias. Pour Guattari, l'ouverture de lieux d'accueil alternatifs au système hospitalier psychiatrique classique, dont le plus fameux est celui en Angleterre de Kingsley Hall, constitue une lutte de libération effective au regard de la normalité dominante et dominatrice, à partir de laquelle une véritable contre-culture, ayant de réels objectifs politiques plus étendus ou étendus ailleurs, est susceptible d'advenir. Or, le fonctionnement de La Borde est également instructif en lui-même. Outre son ouverture, en tant que lieu d'accueil, à des gauchistes de tous bords et de tous pays ainsi que parfois à certains terroristes, il est à noter que son organisation se voulait résolument démocratique jusque dans l'affectation des tâches et des fonctions attribuées de manières communautaires et révocables. Ainsi, peut-être que partout les opprimés peuvent ne s'autoriser que d'eux-mêmes pour s'exprimer, vivre et se sortir de vrais problèmes qu'ils sont seuls à même de définir et ce, avec ceux qui sont là pour y concourir avec eux. Au lieu de cela, le rapport entretenu avec les malades, au sein de l'institution psychiatrique, tend à leur imposer, à travers un rapport de domination, un diagnostic éludant ses propres conditions sociales et politiques d'émergence, au point d'imposer par là même de faux problèmes circonscrits par un savoir et des techniques qui leur sont imposés sans qu'ils aient aucun droit de regard dessus. C'est pourquoi une telle contestation de l'univers psychiatrique s'est avérée non réformiste, puisque ses institutions y sont appréhendées comme forcément oppressives même si c'est à des degrés divers. C'est ce qu'illustrera l'insidieux contrôle social, et finalement judiciaire, impliqué par les pratiques d'exclusion encore présentes dans une psychiatrie de secteur continuant de médicaliser la folie tout en la privatisant, comme le dénoncera le Groupe information asiles (GIA). Si les fous font partie des forces improductives que le capitalisme a produit par ses désajustements, la critique politique, qui peut relayer leurs critiques institutionnelles, est susceptible de servir à la prise de conscience de ses modes ordinaires de domination. Or, ceux-ci sont davantage ajustables dans une société aseptisée par un libéralisme domestiquant le désir jusque dans la culture et les rapports différenciés susceptibles d'être entretenus avec les capitaux qu'elle représente pourtant.

Cependant, si l'enfermement psychiatrique des pauvres et des exclus est impliqué par l'épistémologie même de cette discipline – qui n'aurait pas connu de véritable coupure depuis le XIX^{e} siècle, selon Robert Castel[78] –, l'ouverture des portes de tels établissements, malgré l'opposition des institutions, ne serait pas pour autant une solution alternative suffisante. Sauf pour quelques patients profondément malades, cette ouverture rendait cependant les patients nécessairement volontaires et non plus forcés, et posait en elle-même des problèmes salutaires de jurisprudence concernant leur citoyenneté. C'est pourquoi, lorsque Franco Basaglia ferme à la fin de l'année 1976 l'hôpital San-Giovanni de Trieste, dont il est le directeur depuis 1971, il semble qu'il s'agisse là d'une manière de remettre en cause politiquement la possibilité même de concevoir des établissements psychiatriques ouverts et réellement alternatifs à l'égard d'une société trop aliénante. Dans cette perspective, l'expérimentation de Guattari à La Borde peut aussi être envisagée comme celle d'une contre-institution au sein de l'institution psychiatrique, susceptible d'interroger la conception deleuzienne

[78] Castel Robert, *L'Ordre psychiatrique*, Paris, Minuit, 1976

et guattarienne des minorités actives institutionnellement. Or, l'empirisme de Deleuze et Guattari exclut de faire du fou une figure héroïque de la rébellion voire un mythe puisque pour eux, la clinique doit spécifier concrètement chacun et ce sans subjectivisme. Ce qui est valorisé c'est ainsi plutôt leur altérité ainsi que les processus vitaux qui sont à l'œuvre dans les pathologies, et non leurs états figés et morbides.

Si la critique institutionnaliste de la psychiatrie a pu être le point de départ du gauchisme de Deleuze et Guattari, c'est aussi qu'elle leur a permis de concevoir philosophiquement le désir d'une manière novatrice. Cette nouvelle conception du désir associée à celle de l'inconscient va de pair avec une critique de la psychanalyse et de son institutionnalisation.

La conception empiriste du désir chez Deleuze et Guattari s'accompagnait en effet d'une manière de concevoir des outils de libération et de défense de celui-ci face à tous les soupçons érigés sur des savoirs imposant, dans l'illusion de leur volonté de vérité, bien des rapports de forces. Ceux-ci se trouvent ainsi légitimés par la culture sous toutes ses formes, à commencer par celles liées à des sciences humaines ne soupçonnant pas les soupçons qu'elles servent à l'encontre d'un désir qui s'expérimente et ne s'interprète pas. Soupçonner ainsi les interprétoses du soupçon généralisé au service d'un ordre était sans doute une manière de faire de la politique jusque dans des domaines culturels, – au risque de ne troubler que les repères d'un ordre culturel établi et servant dans son établissement et dans l'enseignement transparent de l'ignorance dont il peut être porteur jusque chez les élites, tout sauf les besoins de tout le monde.

Voiture-balai et nouvelle religion du capitalisme, la psychanalyse constitue un pouvoir en tant que savoir mandarinal permettant des investissements qui tendent à monopoliser les moyens d'interpréter légitimement toutes choses sommées de signifier. Si aucun virtuose ne peut prétendre le maîtriser dès lors qu'il est une pure énergétique machinique, l'inconscient délire sur des institutions en les débordant de toutes parts contrairement aux pouvoirs qui tendent à leur permettre d'assurer socialement leur défense et leur reproduction dans le temps. Par là, l'homme et ses créations institutionnelles plongent intensément dans la vie dont ils ne sont que des modes, pourrait-on dire d'un point de vue spinoziste. *Causa sui*, l'inconscient n'a pour logique que sa propre affirmation et ses multiples sens, n'étant par là « ni imaginaire ni symbolique, il est le Réel en lui-même, le "réel impossible" et sa production[79] ». Cet *en soi* empirique et transcendantal est subversif par lui-même, c'est-à-dire par l'altérité irreprésentable qu'il incarne. Les simulacres sont ainsi aussi l'émergence, depuis un *Ça* expérimenté et éprouvé, de représentations sensitives directes associées à une situation empirique donnée dans le temps. Avec la schizo-analyse associée à un tel inconscient « productif, moléculaire, micrologique ou micropsychique, qui ne veut plus rien dire et ne représente plus rien[80] », le principe de non-contradiction ne peut qu'être débordé comme toute critique circulaire au nom de la raison, du langage, de la représentation et de leurs injonctions à signifier. Les accidents de la pratique et leurs

[79] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 62
[80] *Ibid.*, p. 216

produits accidentels expriment directement un inconscient qui se passe alors de symbolisme tant il opère à même les corps. La logique du sens des événements à l'œuvre dans l'inconscient est une logique d'expérimentation du sens lié au rapport à l'Autre et non celle d'une signification fondée par les structures du langage, un *cogito* ou une intentionnalité. Un tel vitalisme est aussi nécessairement associé à un principe d'évaluation, une épreuve appliquant l'éternel retour du désir inconscient au point de subvertir toutes les valeurs et de transformer l'homme, après avoir transformé le rapport à la situation qui le déterminait jusque-là. Il s'agit d'atteindre un inconscient immédiatement productif.

Boîte à outils pour toutes les luttes subversives et spécifiques comme pour toutes les prises de parole, *L'Anti-Œdipe* n'en constitue pas moins, sur un plan théorique, la contestation de tous les partages identitaires et sexuels. Ceux-ci s'avèrent inhiber et reproduire de manière normative les flux du désir et ce, en assignant de manière transcendante des limites durables et des interdits culpabilisant à un moi individué à force d'être normé, jusque dans une socialité fermée de tout rapport vraiment génital à l'Autre et à toute vie communautaire.

La schizo-analyse, développée dans *L'Anti-Œdipe*, présente en effet une conception de l'inconscient et du désir susceptible de renouveler l'approche de la cure. Ainsi, clivé du réel au niveau de son moi, le schizophrène n'en est pas moins éminemment proche de la production intensive du réel au niveau des processus schizophréniques : les *schizes* de son Ça – ces *schizes* s'avérant révolutionnaires, sans pour autant faire de l'état schizophrénique et des schizophrènes eux-mêmes des modèles d'imitation. En se connectant aux puissances des *schizes* comme à celles des drogues, les pratiques sociales peuvent devenir vraiment subversives sur un plan identitaire où se reterritorialise sans cesse l'organisation unitaire des limites et des défenses s'y rapportant. Ne s'autoriser que de soi-même au niveau inconscient de ses différences impersonnelles, c'est ainsi se passer de pratiques ouvrant droit, pour le seul prétendant à la subversion, aux titres légitimes dans leurs organes officiels. Un véritable devenir subversif, comme celui de Bartleby, se passe ainsi de titre ouvrant droit à exister de manière réellement subversive ainsi que de toute notion de contrôle social et moral de la responsabilité. Ainsi, « l'argument de l'expérience réservée est un mauvais argument réactionnaire. La phrase de *L'Anti-Œdipe* que je préfère est : non, nous n'avons jamais vu de schizophrènes[81] ». En effet, il ne s'agit pas d'éprouver une expérience distinctive mais d'expérimenter un devenir impersonnel. C'est que le dérèglement de tous les sens est à l'œuvre dans un inconscient compris comme « Corps Sans Organes », en hommage au surréalisme vitaliste (malgré tout), subversif et irréconciliable avec le monde d'Artaud. Cette conception de l'inconscient fait immédiatement référence aux puissances des processus schizophréniques qui dérèglent l'organisation normalisée et normalisatrice de toutes les fonctions, à commencer, dans ses délires, par celles du corps. Accomplissant à travers son art le processus schizophrénique qui le tenaille comme il tenaille en son fond tout processus de création et de résistance, Artaud incarne aussi une figure politique jusque dans l'art et la culture.

[81] Deleuze Gilles, *Lettre à un critique sévère, Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 11-23, p. 22

Il est à noter que, dans *L'Anti-Œdipe*, la genèse du principe de réalité dans l'économie libidinale renouvelle le rapport à un réel produit par un désir purement relationnel au niveau du Ça, sans le cliver alors au niveau du Moi du plaisir, ni cliver le désir et la jouissance. C'est que l'inconscient s'interprète au regard indifférent(c)ié des répétitions de l'histoire et s'expérimente accidentellement au regard du devenir. La réalité sociale elle-même se produit ainsi comme lien social, sans faire de la société un réel venant nécessairement du *Dehors* puis, dans son introjection comme dans celle de l'oppression, frustrer le désir en attendant qu'apeuré, il se reterritorialise enfin sur eux. L'*Anti-Œdipe* est donc la théorisation d'un tel inconscient et d'un tel désir, à l'évidence politiques, en ce que celui-ci est à la fois la production d'un réel impossible jusque-là, malgré les institutions existantes, et, par là même, la construction d'un rapport subjectivant au pouvoir se présentant comme une solution au devenir fasciste au sein d'une société. Or, l'inconscient constitue aussi le *Socius* où s'inscrivent et se produisent des délires, des désirs et les subjectivités agençant leurs plis dans des réseaux de pouvoirs polymorphes. Les institutions sont effectivement produites par l'histoire des pratiques sociales inventant des modes de satisfaction des tendances les plus profondes animant inconsciemment les besoins, et la quête de leur satisfaction adéquate qui est toujours à inventer.

C'est que L'Anti-Œdipe renoue avec les analyses de Reich, pour qui l'idéologie, même fasciste, s'enracine toujours dans l'économie sexuelle du désir et les conflits psychiques qui y sont liés. Expression politique du racisme, le fascisme s'exprime auprès des masses en une mystique érotique, investie libidinalement sur un mode pervers par toutes les frustrations produites par des oppressions, notamment sexuelles. Il est à noter que les engagements politiques de Deleuze et Guattari ont sans doute contribué à l'émergence de leur conceptualisation d'un devenir fasciste du désir des individus comme des groupes, le sectarisme de certains groupuscules anti-fascistes s'avérant selon eux possiblement fascisant.

Conceptualisant autrement que Reich l'inconscient et ses rapports aux perversions et à la normalité, Deleuze et Guattari renouvellent ses analyses du fascisme, tout en reprenant pour l'essentiel ses critiques d'un stalinisme aussi désiré par les masses et peut-être aussi l'importance, pour celles-ci, du rapport à l'Etat, dans une période de transition vers l'auto-gouvernement du peuple. Il s'agit, pour lui, d'exercer de manière croissante des fonctions jusque-là déléguées et qui s'avèreront de ce fait nécessairement condamnées à dépérir ou à être renouvelées. Si le rapport aux superstructures est également introjecté, la dépendance à l'égard de toutes les formes d'autorité établie est néanmoins, chez eux, moins univoque, et le fascisme qui en découle jamais complètement fixé à un rapport soumis à toutes les institutions établies et à leurs polices. C'est qu'un certain optimisme, dans le communisme anarchiste de Deleuze et Guattari, semble autoriser l'idée selon laquelle les masses sont toujours déjà virtuellement un peuple et que le devenir révolutionnaire est aussi virtuellement celui de tout le monde. Même un masochisme adéquat, s'il fait fuir en son fond tout syndrôme, semble aussi constituer lui aussi un mode de déterritorialisation possible d'un désir fixé jusque-là au fascisme. Si, collectivement comme chez Reich, la déprise

à l'égard du devenir fasciste du désir est déjà révolutionnaire en ce qu'elle constitue le début de l'exercice d'une liberté et donc la fin d'une servitude apeurée et désirée, reste que Deleuze et Guattari n'envisagent pas le rapport des masses à la révolution en termes d'inaptitude naturelle et de responsabilité sociale au regard de l'histoire. Ils le relient en effet à celui qu'elles entretiennent, en leur fond différent(c)ié, avec celui des minorités actives et des multiples devenirs sociaux qui les traversent et qui font, eux, les vrais événements de l'histoire. Si le peuple relève d'un devenir tandis que le devenir révolutionnaire constitue la production d'un devenir minoritaire des masses les rendant aptes à une liberté ainsi conquise, alors, loin de stigmatiser les masses à l'égard d'une domination subie dont elles sont aussi les victimes, Deleuze et Guattari conceptualisent politiquement les conditions de possibilité d'une liberté du peuple ainsi constitué en arrachant celle-ci à l'histoire de ses déterminations en tant que masses.

Le désir de liberté qui constitue le peuple fait fuir la peur de celle-ci éprouvée par les masses – peur établie entre autres par leur longue sujétion historique à l'égard de l'autoritarisme, celui de l'Etat tout particulièrement[82]. Le rôle des minorités actives, chez Deleuze et Guattari, apparaît important dans cette perspective, même s'il semble particulièrement menacé face aux formes de pouvoir d'une élite ou d'un système social, surtout en société de contrôle. Associant également clinique et politique, Deleuze et Guattari voient aussi dans la cure la possibilité d'une réelle émancipation politique, liée, comme chez Reich, aux luttes politiques à l'œuvre dans d'autres institutions pour servir un réel processus démocratique permanent. C'est le cas du travail comme de l'éducation notamment, celle-ci engageant tout particulièrement la possibilité d'une révolution sexuelle. Développer « organiquement l'autogouvernement social[83] » ne se fait pourtant plus, chez Deleuze et Guattari, à partir d'une conception scientifique de la dialectique de l'histoire, comme chez Reich. Chez eux, le devenir révolutionnaire est à la fois une prise de pouvoir politique et une prise de conscience qui est aussi perceptive et affective – la seconde ne conditionnant pas rationnellement la première, comme cela semble être le cas chez Reich. De plus, la critique du fascisme associée à celle du capitalisme et de ses liens avec l'Etat, initiée dans *L'Anti-Œdipe*, se couple avec une critique du rationalisme et de l'optimisme issus des Lumières – optimisme encore à l'œuvre dans les perspectives historiques marxistes qui sont celles de Reich. Ainsi, en société de contrôle, l'Etat peut sans doute se faire pédagogue en apparence pour le bien du marché et ce, sans violence visible. Pour eux, aucun « stade de l'auto-métamorphose rationnelle[84] » ne serait à attendre messianiquement ni à souhaiter en tant que tel, l'autogouvernement social des masses ne pouvant émerger que des devenirs révolutionnaires du peuple. Ces devenirs sont en effet toujours virtuellement déjà présents sans avoir besoin de recourir à des chefs, même si le devenir minoritaire des minorités actives constitue des puissances d'avant-garde dans le devenir révolutionnaire. De plus, un certain anarcho-communisme de Deleuze et Guattari semble impliquer que les fonctions visant à faire se réaliser le désir

[82] Reich Wilhelm, *La révolution sexuelle*, Union Générale d'Edition, 1974, p. 276
[83] *Ibid.*, p. 218
[84] Reich Wilhelm, *La révolution sexuelle*, Union Générale d'Edition, 1974, p. 281

et l'aptitude à la liberté chez les masses ne semblent pas, comme chez Reich[85], constituer un rôle spécialement dévolu à l'Etat, même en période de transition vers le communisme. Les minorités actives, issues notamment de la société civile, et les comités d'usagers associés aux institutions semblent davantage à même de le faire. A l'instar de la politique des œuvres de la Nouvelle Vague, les maîtres, même en révolution, ne font que passer et ce, seulement à travers les produits qu'ils ont contribué à expérimenter. C'est qu'en société de contrôle, « l'auto-gestion libérale de la vie humaine » par la société civile elle-même risque encore, de par sa dépolitisation dans le cadre d'une servitude volontaire des masses, d'être malgré soi au service de biopouvoirs associant l'Etat et le marché jusque dans les institutions. Si la libération sexuelle, même celle des femmes, semble pouvoir desservir toute mystique aliénante comme toute idéologie autoritaire, il semble qu'en société de contrôle elle doive s'accompagner localement de formes ou de mouvements de libération révolutionnaire à l'égard des systèmes de contrôle de l'Etat et du marché.

Ainsi, l'engagement de Deleuze et Guattari contre toutes les discriminations sexuelles semble aller de pair avec leur engagement en faveur de dissidents des pays de l'Est, compte tenu du fait que leur conception de la politique est nécessairement liée à celles de l'inconscient et du désir au cœur de toute *praxis*. Les machines désirantes mettent en rapport l'inconscient avec son Dehors, construisant en cela des lignes de fuite et produisant par là, à la manière d'un rhizome, l'instabilité instituante au cœur de toute forme sociale structurée. Ouvert et ouvrant le psychisme sur son Dehors, l'inconscient se révèle ne pas être seulement le produit des déterminismes des premières années. Cette ouverture empirique ne peut qu'être opératoire et anti-idéologique. Vitaliste, elle ouvre sur des devenirs imprévisibles pour tout système de contrôle social et politique. Les évaluations politiques se doivent dès lors d'être immanentes, c'est-à-dire adaptées aux problèmes de vie intensifs liés à une situation singulière susceptible d'être discontinue au regard de l'histoire. Pour Deleuze et Guattari, si l'inconscient est machinique, ce n'est pas au service de l'idéologie productiviste mais au service de la création de nouvelles possibilités de vie, éventuellement oisives. C'est pourquoi, si la philosophie, en créant des concepts, peut faire surgir des événements, cela semble exemplairement être le cas pour Mai 68, ce devenir révolutionnaire sans avenir de révolution.

Les liens théoriques particuliers impliqués par les mouvements de Mai 68

L'Analyse Institutionnelle constitue, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, le mode adéquat et l'héritage théorique devant être retenu pour comprendre dignement les événements de Mai 68. Ainsi, comme le montre René Lourau dans un article intitulé « L'instituant contre l'institué[86] », les événements de Mai 68 peuvent se comprendre comme une crise sociale où « l'instituant [y] est apparu, violemment et de manière irrationnelle, comme opposé à l'institué[87] » alors qu'ils s'articulent de fait

[85] *Ibid.*, p. 246
[86] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697
[87] *Ibid.*, p. 681

historiquement et conceptuellement à travers le concept d'institution, dialectiquement selon lui. Même si, chez Deleuze et Guattari, cette articulation n'est pas dialectique, ni hegelienne ni marxiste, ils conçoivent, à l'instar de Lourau, les événements de Mai 68 comme l'irruption vivante d'une crise interrogeant le rapport de l'institué avec les besoins instituants des gens. Ces événements sont donc bien des événements politiques puisqu'ils ont ainsi mis en déroute jusqu'aux « procédures habituelles de prévision (économique, sociale, politique)[88] de l'Etat comme du système économique ».

L'Analyse Institutionnelle permet même de concevoir des passages ou des alliances entre des positions antagonistes dans la contestation qui semblaient jusque-là impossibles. A cet égard, la notion de « devenir fasciste du désir » dans le cadre d'une économie libidinale renouvelée, par rapport à Reich, devient essentielle, en ce qu'elle constitue un apport conceptuel pour les diverses luttes de l'après-Mai contre toutes les formes d'oppression, non exclusives de celles inhérentes à l'émancipation de la classe ouvrière. Pourtant, au risque d'en faire une « notion fourre-tout[89] » susceptible d'être attribuée face à toute situation « intolérable », force est de constater, à partir des travaux du Groupe d'Information des Prisons, qu'elle était susceptible d'être employée dans un cadre rigoureux autour d'objectifs politiques clairs servant à la prise de parole des opprimés, à la critique des institutions et des autorités et non aux divers dogmatismes partisans. A partir d'une critique des formes les plus insidueuses de l'idéologie et du fascisme ordinaire, il semble que *L'Anti-Œdipe* envisage de manière assez neuve les formes d'engagement et d'organisation de la révolte et de ses orientations en fonction de certaines des expérimentations des multiples groupes, groupuscules, syndicats et partis durant les événements de Mai 68 et par la suite.

Les concepts de « devenir minoritaire », de « transversale de classe », de « devenir fasciste » du désir et des groupes… sont en effet susceptibles d'être réappropriés par des militants, des syndicalistes, des groupes, des groupuscules voire des partis se référant à des pratiques différentes, mais convergentes dans leurs critiques de toutes les formes d'oppression, même celles réalisées au nom de l'Etat, d'un parti et même d'une minorité prétendant être éclairée et éclairante, même sexuellement.

En tant que théorie de la pratique d'un devenir révolutionnaire possible, la philosophie politique de Deleuze et Guattari échappe à la catégorie qui a pu lui être attribuée, dès lors, à travers l'étiquette d'« anarcho-désirants » assignée non sans stigmatisation à ceux qui y faisaient référence. Echappant au contrôle des autorités et des titres d'autorité revendiqués par les représentants et les institutions apparentés aux doctrines des différents marxismes et anarchismes, elle n'en forme pas moins une conception renouvelée de *l'auto-praxis* marxiste et du communisme anarchiste, à même d'articuler sans messianisme – mais non sans critique – ces deux types d'analyses et les mouvements sociaux plus ou moins officiels qui s'y rattachent dans le temps et ce, dès l'époque de Mai 68. Or, malgré l'économie libidinale alliant génitalité et perversion qui les sous-tendent, la psychiatrie matérialiste, la conception de l'inconscient et la pratique de la cure, telles que les définit *L'Anti-Œdipe*, étaient à

[88] *Ibid.*
[89] Le Goff Jean-Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 2002, p. 198

même de rendre possible, théoriquement et pratiquement, l'organisation d'une déprise des formes de contraintes sociales propres aux sociétés de contrôle.
C'est pourquoi aussi *L'Anti-Œdipe* pouvait constituer une boîte à outils conceptuels pour toutes les formes de subversion, toujours politiques, au sein des institutions, de la cure analytique et des relations sociales et communautaires d'alors.

L'ouvrage consacré à Marx, sur lequel Deleuze travaillait à sa mort, devait s'intituler « *Pour Marx* ». Son achèvement aurait sans doute permis de préciser les rapports théoriques entretenus par Deleuze et Guattari avec les différents marxismes. Mais ce simple fait confirme déjà une affinité avec un philosophe considéré en lui-même comme malgré tout « minoritaire » dans l'histoire et avec lequel ces deux auteurs cherchaient à entretenir des rapports eux-mêmes minoritaires. Il faut noter que Deleuze était fier, semble-t-il, de n'avoir jamais adhéré au PCF tandis que Guattari s'était lié à des mouvements gauchistes contestant l'autorité de ce dernier, bien avant les erreurs et impuissances dont il a fait preuve durant le mouvement de Mai. Leur philosophie politique semble tributaire de telles expériences et excluait sans doute qu'ils puissent être soit des « compagnons de route » du PCF, soit rattachés aux maoïstes ou aux trotskystes, même si des affinités peuvent utilement être relevées avec ces derniers.

Si, déjà, l'Internationale situationniste revendiquait certaines idées rattachées au communisme de soviets autogouvernés des années 20, il reste que, de fait, Mai 68 fut aussi l'occasion de leur mise en pratique : grève, occupation d'usines, comités d'action, débordement des états-majors des partis politiques et des syndicats par des événements animés surtout par des groupuscules gauchistes sans unité de la volonté… Chez Deleuze et Guattari, il semble que fait ainsi conceptuellement écho à l'autogouvernement des conseils ouvriers, l'attention portée par l'Analyse Institutionnelle aux transversales de groupes et de classes, instituantes par elles-mêmes. Elles ne recouvrent pourtant pas une organisation telle que celle d'un parti par exemple, mais plutôt un rapport au pouvoir qui transformerait des formes sociales au sein d'instances instituées pouvant correspondre à des partis.

Des revendications « libertaires » ont en effet eu pour conséquence, dans l'après-Mai, de permettre aux militants d'engager de nouvelles aspirations et un nouveau rapport à l'orthodoxie et à la discipline – ce, au service de la définition de nouvelles luttes, au risque de l'hérésie et de la scission.

Au sein des groupes gauchistes, les multiples divergences doctrinales en concurrence impliquaient alors souvent les conceptions du processus révolutionnaire, l'analyse sociologique de la situation historique et l'affirmation identitaire de comportements et de pratiques bien différenciées. Ces dernières prétendaient alors parfois être seules à être en adéquation avec un tel processus requérant l'éclairage et l'exemple d'une avant-garde elle-même éclairée par l'histoire autant que par ses lectures. Or, c'est l'idée même de révolution dans l'histoire, de tels rapports à la révolution et de telles attitudes légitimées prétendant être révolutionnaires que *L'Anti-Œdipe* conteste au nom d'un devenir s'opposant toujours à l'histoire. Si, même avec des dirigeants prolétariens, la dictature du prolétariat court toujours le risque de se transformer, par

l'intermédiaire d'un parti centralisé, en dictature *sur* le prolétariat, alors l'action des masses, rendues autonomes par la contagion de celle de minorités actives et instituantes, rencontre, chez Deleuze et Guattari, un problème politique hérité de Reich : celui du rapport entre les masses, la révolution et le fascisme au niveau du désir à l'œuvre dans toute pratique, instituante ou instituée.

En effet, si les devenirs minoritaires ne sont pas forcément incarnés par des minorités actives, c'est que Deleuze et Guattari se méfient du devenir de toutes les avant-gardes, même celles héritées de la tradition marxiste-léniniste prétendant éclairer la route de l'histoire menant vers le socialisme à partir de leurs rôles de pionniers dans les conflits sociaux.

C'est pourquoi, à travers leur conception d'un devenir fasciste des groupes, leur gauchisme semble loin d'être une « maladie infantile » puisque le rapport des masses à leurs chefs, et celui de la contestation à la répression, semblent théorisés tout autrement que dans la tradition marxiste-léniniste. Il existe, selon eux, des conditions pour que les masses puissent devenir révolutionnaires malgré leur servitude initiale, volontaire et désirée, dont elles ont forcément héritée. La lucidité alliée à la confiance dans les masses à l'égard du processus révolutionnaire entraîne chez eux l'exclusion de tout spontanéisme naturaliste.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, on pourrait dire que tout militantisme relève de l'action et toute action militante d'un désir différent(c)ié de militer au point, pour changer la vie, de remettre en cause forcément toutes les hiérarchies établies. S'il n'y a donc pas d'avenir possible au passage des révolutionnaires maoïstes établis en usine « de la révolte anti-autoritaire à la révolution prolétarienne[90] », il n'en reste pas moins qu'un réel devenir minoritaire peut s'expérimenter en un contact désiré et non sacrificiel avec des opprimés dont on n'usurpe pas la parole et au contact desquels on ne cherche pas non plus à se rééduquer. Toute rencontre est mutuellement éprouvée et désirée et ne saurait consister à régler des comptes avec sa famille ou même avec l'Histoire.

La critique deleuzienne et guattarienne du dogmatisme, de l'orthodoxie et du sectarisme sous toutes leurs formes semble possiblement rapprocher davantage leurs analyses politiques de certaines tendances gauchistes associées à Mai 68 plutôt qu'à d'autres. Eloignés du PC, leurs analyses semblent en effet adéquates à certaines évolutions traversant plus ou moins la plupart des partis ou groupes gauchistes, que ce soient les fractions libertaires d'une partie des maoïstes ou certaines des perspectives de la Ligue Communiste Révolutionnaire (LCR) plutôt que de celles de Lutte Ouvrière (LO) – ces deux principaux partis trotskystes français apparus après les dissolutions de la Jeunesse Communiste Révolutionnaire (JCR) et du Parti Communiste International (PCI). De telles perspectives, à commencer par celles liées aux revendications de la jeunesse, sont en effet associées aux mouvements contestataires de Mai.

[90] Le Goff Jean-Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 2002, p. 152

Les perspectives sociales et politiques émancipatrices de la classe ouvrière et de la jeunesse dessinées par Trotsky[91] apparaîtraient ici sans doute pivotales et ce, pourtant, sans l'idée de transition historique globale et sans accorder de privilège institutionnel au travail ni trop de privilège économique aux modes de production. Par ailleurs, il est à noter que l'héritage anti-colonialiste de Frantz Fanon semble impliquer, pour Deleuze et Guattari, de ne pas voir seulement dans les processus de décolonisation des coups de forces de bourgeoisies nationalistes locales, comme tendait alors à le faire LO, notamment pour le Vietnam.

Les analyses de *L'Anti-Œdipe*, relatives à la plénitude d'un désir « orphelin, anarchiste et athée », ainsi que les activités militantes de leurs auteurs semblent converger aussi vers celles de la tradition anarcho-communiste issue de Bakounine plutôt que vers celles d'un anarchisme individualiste issu notamment de Stirner. C'est que la relative méfiance de Deleuze et Guattari à l'égard du plaisir semble indiquer aussi des limites au libertarisme de leur anarchisme. Pourtant, les analyses anarchisantes de *L'Anti-Œdipe* s'écartent vraisemblablement du spontanéisme d'un mouvement étudiant libertaire associé déjà à Mai 68. On peut donc voir dans *L'Anti-Œdipe aussi* une théorie anarchiste et matérialiste de l'inconscient et de la cure. Sur ce point, le devenir minoritaire semble ainsi trouver pour filiation, chez Deleuze et Guattari, davantage Bakounine que Marx, Bakounine fondant ses espérances révolutionnaires objectives en marge du prolétariat, dans la révolte subjective déjà présente chez certaines minorités déjà actives et pourtant déclassées où même réfractaires à l'égard du travail salarié ou paysan voire plongé dans l'illégalité.

Si la nomadologie implique ici un certain anarcho-communisme, c'est aussi en raison du caractère anti-autoritaire de cette doctrine associée à l'idée fédéraliste de libre association de producteurs et de communes. S'ils ont pu cautionner voire soutenir certains « terroristes », notamment les brigades rouges en Italie, c'est sans doute que leur philosophie politique permettait de concevoir l'organisation autonome de forces politiques révolutionnaires non contrôlées par des partis ou même des syndicats et s'attaquant tout particulièrement à l'Etat.

Ainsi, pour nos philosophes, une guérilla sociale permanente semble pouvoir défendre la société du capitalisme et de l'Etat qui le sert. Comme chez Bakounine, toute idée de révolution, même liée dans le devenir au désir, semble immédiatement liée au collectivisme, sans passer dialectiquement par une période ou une structure de transition sous quelque forme que ce soit : dépérissement de l'Etat ou dictature du prolétariat chez Marx, programme de transition chez Trotsky, association mutuelliste de travailleurs chez Proudhon, etc. L'agencement collectif de pratiques instituantes se révèle immédiatement révolutionnaire à l'échelle modeste de la micropolitique. Si, chez Deleuze et Guattari comme chez Bakounine, toute liberté individuelle se réalise socialement avec pour horizon infini celle de tous, alors toute révolution entre en contradiction avec l'Etat et ce, même au niveau du désir. La société instituante pour

[91] Trotsky Léon, « Discussion pour résumer sur les revendications de transition », 23 mars 1938, in *Œuvres*, Vol. 17, mars-juin 1938, pp. 78-88 ; « Vers une organisation révolutionnaire de la jeunesse », 18 novembre 1938, in *Œuvres*, Vol. 19, octobre 1938-décembre 1938, pp. 186-196, pp. 186-187

Deleuze et Guattari s'opposerait donc, dès son désir, à la loi et à l'ordre institué de l'Etat – comme le faisait déjà toute société primitive, selon l'ethnologue Pierre Clastres.

Pourtant, la réappropriation possible de la pensée anarchiste par des pensées économiques libérales (anarcho-capitalisme) invite à envisager autrement la critique de Deleuze et Guattari à l'égard de l'Etat : si une vie sociale sans pouvoir ni institution est encore une illusion, la destruction de la totalité de l'Etat en lieu et place de sa conquête politique n'est pas forcément, en société de contrôle, une solution anarchiste adéquate, notamment en ce qui concerne la « main gauche de l'Etat[92] ».

Historiquement associé en France au syndicalisme, l'anarcho-communisme semble voir la conception de la révolution remaniée avec Deleuze et Guattari. Si l'idée d'action directe, de désobéissance civile, de grève générale expropriatrice et de prise de pouvoir ne peuvent être exclues *a priori*, celles-ci seraient davantage liées à la constitution internationale de réseaux décentralisés de conseils associant minorités et usagers de toutes institutions ainsi qu'aux organismes de toutes sortes, telles les coopératives de producteurs qui en émaneraient directement. L'analyse du devenir fasciste des masses permettrait de plus de renouveler la critique anarchiste traditionnelle de leur servitude. L'horizon révolutionnaire d'une telle société en permanence instituante n'en demeurerait pas moins, dans une telle tradition, une société non capitaliste, sans Etat ni classes. Quittant néanmoins par là l'ouvriérisme limité de l'anarcho-communisme, une telle perspective révolutionnaire associée aux *Différences* n'en serait pas moins communiste, liée aux différentes formes de marginalité, et non individualiste et spontanéiste même si elle est anti-autoritaire et critique à l'égard du salariat. En effet, le *Différent* n'est pas l'unique de Stirner, il est chez Deleuze et Guattari la dimension impersonnelle et inaliénable d'un désir révolutionnaire pour tout le monde, à même de permettre une imitation commune dans de mutuelles puissances d'agir ne s'autorisant dès lors chacune que d'elles-mêmes.

Si les révolutions militaires militarisent l'institutionnalisation de la révolution, et si, dans l'Histoire, l'Etat asseoit la pérennité de sa souveraineté sur des armées permanentes, alors les devenirs révolutionnaires semblent bien, chez Deleuze et Guattari comme chez Bakounine ou durant les événements de Mai 68, fondamentalement opposer leur liberté à toute institution militaire et policière[93]. Il n'en reste pas moins que, dans une perspective anarchiste, le nomadisme est à rapprocher de la constitution anarchiste de fédérations révolutionnaires de communes pouvant implquer de passer par le recours aux armes pour défendre celles-ci ainsi que par des insurrections populaires contre les ennemis de la liberté, même nationale[94]. La ligne de fuite est aussi un recours défensif et préventif aux armes.
Ainsi, à travers les concepts de désir et de devenir « révolutionnaires », on peut se demander si, chez Deleuze et Guattari, il n'en va pas de la liberté des masses comme

[92] Wacquant Loic, *Punir les pauvres*, Agone, 2004
[93] Bakounine Michel, « Le réveil des peuples », 1870, in *Œuvres complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 135
[94] Bakounine Michel, « République Française – Fédération Révolutionnaire des Communes », 26 Septembre 1870 , in *Œuvres complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 145

chez Bakounine. Selon lui, « ce n'est pas dans le passé, ni même dans le présent, que nous devons chercher la liberté des masses, c'est dans l'avenir, dans un prochain avenir que nous devons créer nous-mêmes[95] ». Cette création n'en est pas moins l'œuvre locale d'un intense présent.

La nouveauté du travail philosophique de Deleuze et Guattari

Deleuze apparaît comme l'un des pionniers d'une révolution symbolique et bien réelle ayant eu cours dans le champ philosophique durant les années 60 et conduisant à une rupture avec la tradition, à une remise en cause des formes de consécration alors instituées, ainsi qu'avec les objets légitimes donnés à l'activité philosophique, de même qu'avec les frontières académiques elles-mêmes.

A ce titre, le livre que Deleuze consacra en 1962 à Nietzsche aurait joué un rôle central en réactualisant une critique de la raison et un primat de la différence sur l'identité, contribuant par là à élaborer alors « un nouveau modèle philosophique, expressément conçu comme une alternative créatrice aux modèles dominants » d'alors[96]. La parution de *Différence et répétition* en 1968 a renouvelé ce mouvement en théorisant notamment ce qui s'avèrera être un concept central pour d'autres philosophes également, même si ce sera d'une manière propre : le concept de différence. En cela, il aurait aussi ouvert la voie à une contestation à la fois sociale et académique (les hiérarchies de dignité dans l'ordre de la culture ou de l'histoire de la philosophie, notamment) où l'on retrouve entre autres Foucault, Lyotard, Derrida, Scherer ou Badiou. Pourtant, « l'assurance typiquement scolastique concernant la valeur du point de vue savant sur le monde[97] » ne semble pas pouvoir s'appliquer telle quelle, d'une manière unilatérale à des auteurs comme Deleuze, Guattari, Foucault ou même Lyotard. Ces auteurs ont centré leurs philosophies sur des anthropologies qui reprenaient l'état d'alors des recherches en sciences humaines sans en faire l'impasse, tout en restant empiristes, tant sur le plan pratique que théorique.

On peut se demander si ce n'est pas durant les années 60 que s'est constitué et/ou renforcé ce qui apparaît comme un clivage dans la pensée, clivage analogue à celui, croissant, entre inclus et exclus en société de contrôle. Ce clivage se retrouve en effet en philosophie comme en sciences humaines, entre approches descriptives et approches critiques, pensées du sujet et pensées de son illusion… A ce titre, Deleuze et Guattari dessineraient les contours d'une pensée de la différence encore efficiente sur le plan politique, tandis qu'elle rendait peut-être possible l'idée, que l'on retrouve chez Lyotard, d'une différence s'épuisant en même temps que l'élan vital (et la sexualité) en société de contrôle, conduisant à une sorte d'épuisement tragique des différences (de même l'idée de traces menacées de disparaître au contact du feu chez Derrida).

[95] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 2e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 227
[96] Bakounine Michel, « Lettre à un Français », août-septembre 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, pp. 1-103, p. 50
[97] Pinto Louis, « L'inconscient scolaire des philosophes », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 135, Seuil, décembre 2000, p. 57

L'optimisme de Deleuze et Guattari les conduit à penser qu'il reste toujours de la vie, donc de l'espoir sur un plan politique, et ce, même en plein désert comme l'illustre chez eux la notion de dune. C'est pourquoi ils n'ont pas vraiment participé à cette sorte de repli aristocratique sur un esthétisme qui a eu cours chez les intellectuels après le reflux du gauchisme – esthétisme stigmatisant malgré tout implicitement les victimes d'une oppression induisant différentiellement des formes de servitude volontaire.

Outre ce rôle de pionnier de l'innovation joué dans le champ philosophique et à sa marge par Deleuze et Guattari, force est de constater le renouvellement qu'ils ont pu apporter, avec d'autres, à la philosophie, tant dans son contenu que dans sa forme. En témoigne tout particulièrement leur définition de la philosophie comme « création de concepts » dans *Qu'est-ce que la philosophie* ?[98]. En effet, « la philosophie n'est pas communicative, pas plus que contemplative ou réflexive : elle est créatrice ou même révolutionnaire par nature, en tant qu'elle ne cesse de créer de nouveaux concepts[99] ».

Une approche philosophique aussi neuve a été rendue possible par plusieurs positionnements à l'égard des problématiques philosophiques alors dominantes :

- Alors que la phénoménologie était plutôt dominante avec le marxisme, Deleuze et Guattari ont élaboré une philosophie critique d'inspiration nietzschéenne, notamment, qui n'est ni une philosophie de la conscience et du sujet, ni une pensée dialectique et messianique de l'histoire mettant au premier plan des infrastructures économiques.

- Leur philosophie est, avec celle de Foucault, une des premières philosophies concrètes du désir et de l'affect qui soit profondément matérialiste, en reposant notamment sur une anthropologie associée à des sciences humaines critiquées mais aussi fécondées. Parmi ces dernières, Deleuze et Guattari ont proposé une alternative à la psychanalyse lacanienne, alors dominante, en élaborant une psychiatrie matérialiste. Ce matérialisme rompait bien plus avec l'idéalisme freudien que ne le faisait la psychanalyse existentielle sartrienne, puisqu'il s'agit ici d'introduire « la production dans le désir, et inversement le désir dans la production[100] ». Analogue en cela à ce qui était la démarche de Hume, ils ont pu fonder une philosophie politique, mais aussi une éthique de la résistance, sur la base d'une anthropologie en partie psychologique. Ainsi, il apparaît que Deleuze et Guattari ont poussé très loin la critique de la psychanalyse, à tel point que celle-ci ne lui en a été que très peu reconnaissante, contrairement par exemple à la réception des critiques euphémisées d'un Derrida.

Ils ont aussi contribué à aborder le langage d'une manière originale, notamment en tant que système de commandement et d'expression à l'œuvre dans les institutions mais non fermé sur soi. En effet, le langage n'est pas seulement envisagé, chez eux, comme cette méta-institution qu'il s'agirait de déconstruire ni comme cet objet privilégié parmi les signes et donné comme prérogative à la science linguistique.

[98] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 10
[99] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 186
[100] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 30

- Alors qu'on évoquait déjà la « mort de la métaphysique », ils ont renouvelé cette dernière sur un plan immanent avec, entre autres, le concept d'événement qui rompait avec ce primat de l'être et de l'attribut tendant à éterniser l'histoire de la philosophie en tant qu'institution. Or, cette métaphysique s'accordait pleinement à ce qu'on a appelé leur « néo-structuralisme » postulant qu'il n'y a d'être et de connaissance que dans la structuration des relations et l'écart différentiel.

- Deleuze et Guattari, en définissant la philosophie par la création, ne la rapproche pas seulement de l'art, mais également de la politique puisque toute création a en effet « une valeur et une teneur politiques[101] » : les puissances créatrices et les puissances visant à la domestication s'opposent toujours dans la pensée comme dans la vie.

- Si la politique est concernée par la question de la création, c'est aussi parce que comme l'a montré l'Analyse Institutionnelle à laquelle Guattari a beaucoup apporté[102], les institutions ne sont ni ces superstructures que le marxisme se dispensait quelque peu alors d'étudier, ni ces objets donnés aux fantasmes qui prendraient leur origine et leur fondement dans l'appareil psychique.

- Alors que tant d'intellectuels ont pu renier Mai 68 durant les années 80 et 90 libérales, ou remettre en cause l'idée même d'émancipation collective ou de création d'alternative au système capitaliste en société de contrôle, au nom notamment de la fin des métarécits en condition postmoderne, Deleuze et Guattari ont au contraire continué à chercher de telles possibilités. Il semblerait même que l'optimisme de leur philosophie politique soit déjà au-delà du pessimisme de la problématique postmoderne, définie par Lyotard à partir du moment où il a renoncé à lier économie politique et économie libidinale.

Ces options philosophiques de Deleuze et Guattari ont apparemment été partagées pour partie au moins par d'autres philosophes de l'immanence, caractérisés comme étant plutôt « nietzschéens » tels que Foucault, Derrida, Lyotard ou Badiou. Ces convergences ne doivent pas néanmoins empêcher de relever leurs différences.

Si ces philosophes ont en commun la recherche à la fois d'un dépassement et d'une continuation philosophique du structuralisme, ils ont par ailleurs partagé une critique radicale de l'hegelianisme et un attachement philosophique pour des objets ou auteurs supposés mineurs dans la philosophie, mais aussi en littérature et en histoire notamment. Ils ont en outre renouvelé les formes consacrées de l'écriture philosophique, bien que ce soit à chaque fois à des titres et d'une manière différents selon chacun des auteurs et chacun des thèmes retenus[103]. Une telle démarche avait une dimension subversive inséparable d'une dimension politique et sociale, comme l'illustrent tout particulièrement les études sur la folie ou sur le système pénitentiaire de Foucault.

---

[101] *Ibid.*, p. 87
[102] Lourau René, *Sociologue à plein temps*, Paris, Epi, 1976, p. 33
[103] Villani Arnaud, « La modernité dans la pensée philosophique française », in *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Gagny, Vol. 33, n° 2, 1982, pp. 27-40

Il est à noter que Deleuze et Guattari présentent tout particulièrement des affinités avec la démarche philosophique de Foucault. S'il semble que Deleuze, avec *Logique du sens*, ait apporté cette métaphysique de l'événement que Foucault appelait de ses vœux dans son programme de recherche annoncé dans l'*Ordre du discours*[104], il faut remarquer à ce propos plusieurs différences importantes. Foucault privilégierait plutôt le plaisir par rapport au désir, tandis que Deleuze et Guattari y verraient une norme majoritaire possible, Lyotard abordant de son côté la jouissance. A partir d'une distinction qui leur est propre même si elle est inspirée de Foucault, celle entre société disciplinaire et société de contrôle, Deleuze et Guattari considèrent la société essentiellement à partir de ses rapports locaux de pouvoir mais également comme fuyant de partout par l'intermédiaire de lignes qui s'inscrivent géographiquement *via* des devenirs minoritaires constitués par la production, l'expression et l'agencement des désirs. De son côté, Foucault aborde la société davantage à travers la genèse historique de ses dispositifs de pouvoir.

Si ces différents philosophes abordent tous la question de la subjectivité en tant que production sociale, l'originalité de l'approche de Deleuze et Guattari, quant à la question du lien social, apparaît dans le renouvellement du thème nietzschéen de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette, permettant par là une approche territoriale et vitaliste neuve en matière de politique. Cette éthique reposant sur leur conception de la société s'avère constituer une éthique de la résistance à l'égard des pouvoirs. Cette démarche aura une portée politique d'importance et se distinguera aussi bien de celle de Derrida – renouant avec la problématique de Mauss sur l'échange et le don –, que de celle de Lyotard – renonçant, à travers son étude sur la condition postmoderne, à relier économie libidinale et économie politique autour d'une idée d'émancipation collective. Il est à noter que c'est peut-être sa conception anthropologique de l'inconscient (comme bande de Mœbius où se propagent désirs et pulsions d'une manière purement immanente et productrice, mais sans inscription susceptible de les organiser) qui a conduit ce dernier à y voir une impasse historique et philosophique semble-t-il indépassable.

De manière générale, l'ontologie se présente comme un « discours qui prend pour objet non pas tel être particulier, mais l'être en tant qu'être. Si l'appellation d' « ontologie » est assez récente, on trouve déjà la réflexion qu'elle entend désigner chez Aristote : « il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels » (*Métaphysique*, 1003 a 21) ; elle est opposée aux sciences particulières qui « découpent quelque partie de l'être et en étudient les propriétés » (id. a 22s)[105] ».

Or, à la suite de Nietzsche, Deleuze et Guattari abordent l'ontologie d'une manière vitaliste en interprétant l'être comme vie et la vie non tout à fait comme volonté de puissance, mais comme désir, c'est-à-dire comme « force d'aimer ». Vitalisme et matérialisme s'articulent dans une telle ontologie.

---

[104] Foucault Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, pp. 56-61

[105] Kahn B., « Ontologie », in *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, Tome II, les notions philosophiques, PUF, 1990, pp. 1804-1805, p. 1804

En effet, dans une perspective vitaliste considérant les « êtres en devenir », l'« existence du principe d'animation est justifiée par le comportement autonome et actif de l'être vivant opposé à celui, passif, des objets et des choses » et constituerait la « cause de l'activité propre du vivant » qu'il « tient de lui-même[106] ».

A la suite de Spinoza, en ne séparant pas le corps et l'âme, matérialisme et vitalisme peuvent être réconciliés. D'un certain côté, le dynamisme de la matière mouvante n'est pas propre au vivant. C'est « celui du Cosmos, dans sa totalité ; il s'exprime par le déterminisme[107] ». D'un autre point de vue, le principe stoïcien du clivage de la cause et de l'effet dans le concept d'Evénement permet de penser quelque chose de propre au vivant ne se limitant pas aux états de choses purement matériels et rejoignant néanmoins par là la Nature.

Dans ce contexte, l'ontologie de Deleuze et Guattari a pour particularité d'être centrée sur le concept d'événement en tant qu'il permet à la fois de rompre avec le primat de l'être et de l'attribut et en tant qu'il permet de comprendre l'être comme « être-en-relation », sur la base d'un écart différentiel débordant que le structuralisme permettait d'entrevoir. Or, toute leur philosophie, même dans la dimension politique qui lui est toujours finalement indissociable, en porte la trace.

Le pli ontologique de l'être serait, à travers l'événement, à même d'en permettre le dévoilement sur un plan strictement immanent n'excluant pas la politique, puisque la copule avoir est incluse par l'événement prédicatif à celle de l'être. Le dévoilement serait à comprendre comme production. Si Heidegger abordait bien la question du pli de l'être, il ne le faisait pas d'une telle manière qui suppose une autre synthèse théorique inspirée de Leibniz – synthèse à même de rejoindre la mort spinoziste, venant toujours du Dehors, et un vitalisme nietzschéen ne limitant pas le pli de l'être à ceux des forces du savoir, du pouvoir ou même du rapport à soi comme c'est le cas chez Foucault d'après Deleuze. C'est que, chez ce dernier et chez Guattari, l'être-en-relation retrouve, par ses devenirs multiples, tous les êtres vivants constituant la nature naturante d'un monde construit en archipel, comme le prévoit la cosmologie de Whitehead. Telles semblent être les principales caractéristiques d'une ontologie non phénoménologique reposant, comme chez Lévinas, sur l'altérité mais d'une manière dénuée de transcendance contrairement à lui, retrouvant finalement le champ transcendantal impersonnel défini par Sartre dans *La transcendance de l'ego*, mais en en renouvelant la conception d'une manière vitaliste. Ce champ est en effet défini par eux comme lieu d'« expérimentation de l'être de la vie, ou du désir[108] ». Préalable à toute distinction entre sujet et objet, foncièrement pré-individuel et inconscient, c'est le champ lui-même constitué par autrui en tant que mondes possibles, qui en constitue la transcendance, celle-ci n'étant donc ni celle de l'Ego, ni celle du Sujet[109]. Un tel champ se présente « comme pur courant de conscience a-subjectif, conscience

[106] Martras J-J., « Vitalisme », in *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, Tome II, les notions philosophiques, PUF, 1990, , pp. 2752-2755
[107] *Ibid.*
[108] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze » in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42
[109] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 142

préréflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi[110] » analogue et non sans lien, au niveau des affects comme de la conscience, à l'imitation envisagée par Tarde.

L'ontologie ainsi envisagée dans son projet était à même de rejoindre, voire de se confondre avec un projet philosophique plus politique ou anthropologique, au lieu de rester refermée sur soi et contemplative comme souvent en philosophie. C'est pourquoi elle s'avère chez Deleuze et Guattari constituer finalement une ontologie politique, ce quétablira le présent travail.

De son côté, la politique est envisagée d'une manière tout autant singulière et neuve, notamment en ce que leur élaboration théorique recherche des usages pratiques immédiats, et également en raison de leurs engagements politiques conjoints dans les problèmes de leur époque, autour de Mai 68. En effet, il est habituel de concevoir la politique à partir de la question du gouvernement et non à partir de celle d'une révolution, envisagée de surcroît non à partir de son avenir historique mais de son devenir concret chez les gens. On remarque ainsi habituellement que « politique vient du grec *politikê* et désigne l'activité qui organise et gère une cité (*polis*), plus généralement une collectivité dont les membres font corps, par entente tacite ou explicite, dans une destinée commune[111] ». Ainsi envisagée, « la politique est à la fois l'activité organisatrice, l'art de gouverner, l'ensemble des affaires politiques, la théorie des régimes et la science qui analyse tous ces phénomènes[112] ».

Cette définition de la politique n'est donc pas reprise telle quelle par Deleuze et Guattari, dont l'approche est centrée sur le pouvoir mais aussi sur le désir. La politique est alors envisagée comme cette dimension transversale et coextensive à l'ensemble, toujours ouverte et non totalisable, des pratiques individuelles et collectives repérables grâce à l'étude concrète des agencements sociaux, dans une perspective qui est celle d'une Analyse Institutionnelle mettant l'accent sur la production du désir à l'œuvre dans tout agencement social. Dès lors, le problème politique majeur d'une telle philosophie devient celui d'un devenir minoritaire et révolutionnaire arrachant « la production désirante ("moléculaire") aux processus ("molaires"), qui la codent et la stratifient[113] ».

[110] Deleuze Gilles, « L'immanence : une vie … », in *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, pp. 359-363, p. 359
[111] Freund J., « Politique », in *Encyclopédie philosophique universelle*, publié sous la direction d'André Jacob, Tome II, les notions philosophiques, PUF, 1990, pp. 1978-1982, p. 1978
[112] *Ibid.*, pp. 1978-1979
[113] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 37

Intérêt du sujet

L'intérêt du présent travail réside, avant même celui de son sujet et, au travers de celui-ci, à établir la nécessité d'associer Deleuze et Guattari dans l'histoire de la philosophie.

Aborder le lien social chez Deleuze passe par Guattari et implique malgré tout de sociologiser leur œuvre philosophique, à partir de leurs analyses de *Capitalisme et Schizophrénie* ainsi qu'en fonction des problèmes politiques liés au passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle.

Le présent travail vise donc à rendre compte, conceptuellement, d'une philosophie pour laquelle « tout est politique[114] » et que ses lectures historiques tendent pourtant à dépolitiser au point de présenter – en l'assassinant – le gauchisme politique inhérent à la micropolitique de Deleuze et Guattari d'abord comme une esthétique ou une éthique. (« Le domaine propre à la micropolitique n'est donc pas politique mais esthétique et éthique[115]. »)

Tout d'abord, si « tout est politique », c'est aussi que la géographie et sa logique politique des territoires se substituent à l'histoire pour comprendre tout devenir, même celui inhérent à une pensée et à une création de concepts. Les virtualités inhérentes à la philosophie de Deleuze ne se comprennent dès lors historiquement qu'à partir de la géopolitique élaborée avec Guattari.

L'année charnière de l'œuvre de Deleuze et Guattari devient donc 1972, avec la publication de *L'Anti-Œdipe* et la préparation déjà anticipée de *Mille Plateaux*, cet ouvrage de philosophie dont Deleuze était à juste titre le plus fier. La vie et ses flux de devenirs y deviennent enfin concrets et immanents, contribuant par là à faire davantage encore d'une philosophie de la différence une véritable philosophie de l'événement et ce, à même les rapports concrets entre les corps, c'est-à-dire à faire aussi de l'événement un événement politique qu'incarnent les intensités parcourant le Corps Sans Organes.

Or, c'est déjà rabattre sur l'histoire l'événement – constituant une révolution pour la pensée –, que de comprendre la sortie des couples de concepts métaphysiques traditionnels (l'actuel et le virtuel contre l'un et le multiple, l'existence et l'essence) que leur création de concepts s'est efforcée d'opérer comme un simple renouvellement de ceux-ci. Redonner toute sa portée inactuelle à cette pensée ne peut donc sans doute, du point de vue de l'histoire de la philosophie, que constituer une manière de politiser celle-ci au sens où Deleuze et Guattari envisageaient la politique comme micropolitique. Or, ce n'est qu'avec Guattari que Deleuze a vraiment pris de la vitesse dans la création de concepts rapportés à la vitesse[116] grâce à une politisation orientant

[114] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 260
[115] Mengue Philippe, « Micropolitique », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 251-259, p. 257
[116] Antonioli Manola, « Vitesse », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, p. 337

la pensée. De telles incompréhensions ne peuvent que mutiler le sens de la micropolitique deleuzienne et guattarienne en même temps que l'occurrence et la réception de pratiques sociales susceptibles de s'en réclamer.

A partir de l'analyse des flux du désir et de leurs agencements sociaux repris par le concept de « Corps Sans Organes[117] », l'analyse de la société a conduit à ce que Deleuze et Guattari, en s'inspirant de Foucault, ont nommé sociétés « disciplinaires » et sociétés de « contrôle ». Cette distinction peut permettre une analyse plus explicite des conceptions deleuziennes et guattariennes du lien social sous ses différentes formes. Non explicitement théorisé[118], le passage de l'une à l'autre peut pourtant être considéré comme essentiel.

Le fait que les analyses de Deleuze et Guattari partent d'une critique radicale du capitalisme, relevant à la fois de l'économie politique mais aussi de l'éthique et de l'ontologie – ce que montre bien le renouvellement du thème nietzschéen de l'éthique de la dette comme inscription dans le *Socius* –, a de fortes implications dès lors qu'il s'agit de comprendre leur conception du lien.
En effet, l'intérêt d'une étude des rapports entre ontologie et politique dans la conception du lien social chez Deleuze et Guattari réside notamment dans plusieurs éléments :

- Leur critique du capitalisme peut être articulée avec l'analyse des sociétés de contrôle car « comme le capitalisme lui-même, la société de contrôle ne marche qu'en se détraquant[119] ».

Les travaux de Deleuze et Guattari peuvent ainsi également se nourrir de certains travaux de sociologie et construire des concepts susceptibles d'enrichir les débats ayant cours au sein de cette discipline. Ainsi, le rôle joué par la sympathie notamment dans cette conception du lien social, est à même de renouveler l'intérêt des analyses sociologiques de Gabriel Tarde. Il en va de même des analyses du marxisme en termes d'*auto-praxis*.

- L'approche originale de Deleuze et Guattari est en effet très féconde en matière d'anthropologie sociale[120].

- A ce jour, peu d'études sur Deleuze se seraient focalisées sur ce thème du lien social (cf. références bibliographiques et consultation des thèses soutenues sur Deleuze à ce jour).

Ces analyses tranchent en effet avec les autres études de philosophie politique ayant souvent cours aujourd'hui. Celles-ci semblent en effet bien souvent à la recherche d'un

[117] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 41
[118] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-375, p. 359
[119] *Ibid.*
[120] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 315- 318

nouveau fondement du lien social pensé en termes de communication, d'identité ou de contrat (cf. Habermas ou Rawls). Généralement, les problèmes étudiés proviennent *a priori* des travaux de Max Weber sur l'autonomisation des sphères d'activité sociale et la rationalité instrumentale[121]. L'approche plus matérialiste de Deleuze et Guattari à partir d'une économie politique générale de la société et du désir, reposant sur une autre conception du sujet davantage produit que conscient et fondateur, peut apporter un éclairage différent remettant en cause bien des problèmes de société dont les présupposés s'avèrent souvent non discutés. Comme Marx, Deleuze et Guattari contestent l'idée d'une émancipation seulement politique au sens juridique du terme, de l'humanité – la problématique des Droits de l'Homme en illustre, selon eux, les limites.

Nomadologie et sociologie

Si l'étude des rapports entretenus entre nomadologie et sociologie engagent aussi ceux entretenus entre philosophie et sociologie, mais aussi entre psychologie et sociologie, il sera avancé ici l'idée que, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, cette étude amène, tout particulièrement en société de contrôle, à interroger et remanier peut-être quelque peu les références plutôt exclusives faites à la seule sociologie de Tarde. Il sera donc avancé l'idée selon laquelle, compte tenu du caractère politique de toute expression différent(c)iée en société de contrôle, la sociologie des valeurs issue de Tarde ne peut, dans la nomadologie, trouver un prolongement adéquat qu'en se retraduisant en une sociologie politique des différences, associant alors nécessairement les analyses issues de Tarde à celles issues de l'Analyse Institutionnelle et d'un marxisme envisagé comme une sociologie de *l'auto-praxis*.

Sociologie et philosophie

Les rapports entre la nomadologie, inhérente à la philosophie de Deleuze et Guatttari et la sociologie touchent à leur conception des liens entretenus entre philosophie et sociologie. Ainsi, dans une perspective tardienne, la sociologie chez Deleuze et Guattari n'excluait pas, comme dans la tradition durkheimienne, que la philosophie puisse être productrice d'hypothèses[122].

En effet, à leurs yeux, la sociologie ne peut appréhender la société comme une unité précédant nécessairement ses parties. Ce serait là faire de la société une transcendance. Pour eux comme pour Tarde, la sociologie en tant que science tendrait plutôt « à pulvériser l'univers, à multiplier indéfiniment les êtres[123] » au point d'en « spiritualiser » nécessairement « la poussière[124] ». Les multiplicités, chez Deleuze et

[121] Weber Max, *Sociologie des religions*, Chapitre VII, Considération intermédiaire, Gallimard, 1996, pp. 410-460
[122] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 15
[123] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 43
[124] *Ibid.*, p. 55

Guattari, sont « l'infini réel » et immanent de la sociologie tardienne. C'est pourquoi « saisir l'infini dans le fini, et le fini dans l'infini, devient le but de la science (et de la sociologie)[125] ».

Ainsi, « il ne saurait y avoir de principe de raison que contingente, car indéterminé par le procès ouvert et pluriel des rapports de forces qui invalident l'idée même de finalité d'un point de vue politico-social "renouvelé" par cette cosmologie sociale de l'être-force[126] ».

Néanmoins, pour Deleuze et Guattari, il ne saurait sans doute pas y avoir de « point de vue sociologique universel[127] ». C'est que si chez Deleuze et Guattari comme chez Tarde « toute chose est une société, tout phénomène est un fait social[128] » alors une certaine conception de la biologie vitaliste peut faire de la sociologie autre chose qu'une science de l'homme. *L'Anti-Œdipe* renouvelle ainsi le psychomorphisme tardien et la construction d'une sociologie dans une telle perspective non anthropomorphique, dans la mesure où elle est bien une théorie de *l'auto-praxis* comprise comme expression des puissances psychiques retraduisant des affects.

Ainsi, les « éléments derniers auxquels aboutit toute science, l'individu social, la cellule vivante, l'atome chimique, ne sont derniers qu'au regard de leur science particulière[129] ». Les différences, chez les êtres sociaux, sont, dans la nomadologie, ce qui les définit dans des passages infinitésimaux à des limites variables avec leurs actions et non du fait de leur forme[130]. Même le Corps Sans Organes est la conception anthropologique adéquate au devenir de la limite d'un corps, une fois celle-ci considérée comme limite mobile de ce que peuvent les puissances de celui-ci. Les nomades sont donc des agents sociaux, l'agencement de « petits êtres infinitésimaux » dont les variations, elles-mêmes infinitésimales, sont des actions qui ne sauraient faire d'eux des acteurs, même à la limite de leurs puissances, comme le montre Bartleby.

Ainsi, dans une perspective sociologique deleuzienne et guattarienne, il semble que, comme dans la sociologie des valeurs de Tarde, il soit possible d'avancer l'hypothèse qu'à partir des quantités sociales évaluant croyances et désirs, « deux sciences sociales » soient distinguables tant elles étudieraient « les deux côtés de la force affective, la "logique" et la « téléologie », mais une logique et une téléologie très particulières, car leur objet exclusif serait le « maniement et la direction de la croyance et du désir en tant qu'expressions de la puissance[131] ».

---

[125] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, postface de Maurizio Lazzarato, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 106
[126] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 24
[127] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 85
[128] *Ibid.*, p. 58
[129] *Ibid.*, p. 36
[130] *Ibid.*, p. 37
[131] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, postface de Maurizio Lazzarato, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 113

Ainsi, pour Deleuze et Guattari aussi « la croyance et le désir sont des quantités, et il ne saurait y en avoir d'autres dans les sciences sociales, car toute autre « mesure » compare entre elles des choses absolument hétérogènes (pour rester dans le domaine de l'économie politique, travaux différents ou peines et plaisirs hétérogènes)[132] ». Croyances et désirs comme quantités intensives sont des puissances calculables à partir de degrés de variation dans le temps, « séparés par une différence qui, sans être une distance », reste « mesurable comme une distance. Il en est ainsi quand il s'agit des variations d'intensité d'une opinion faible qui devient par degrés une énergique conviction ou d'une inclinaison légère qui se transforme, sans changer de nature, en passion déclarée[133] » ».

Le principe de continuité et celui des indiscernables permettent, même en sociologie, d'appréhender la création à l'œuvre dans tout phénomène social de manière vitaliste. Ainsi, « parce qu'une quantité intensive est inséparable d'un seuil, elle est fondamentalement en elle-même une différence. S'ensuit que les forces ont la qualité correspondant à leur différence de quantité[134] ». Alors, « les quantités différentielles de désir et de croyance constituent des « unités hétérogènes ». Mais la « pensée nombrante » tend toujours à une égalisation de l'unité hétérogène et à une annulation de la différence dans une égalité numérique. La pensée nombrante réduit la différence de quantité à l'égalité car elle est tributaire d'un concept abstrait de la quantité. Tarde s'attache alors à montrer comment les "unités hétérogènes" de la puissance peuvent s'additionner hors de la pensée nombrante sans que les différences de quantité s'y annulent[135] ».

La sociologie, comme la psychanalyse, ferait dans une perspective deleuzienne et guattarienne, usage des mathématiques, notamment des statistiques – à partir de la distinction tardienne entre la manière ordinaire de nombrer et le nombre objectif apte à nombrer des quantités intensives aux différences incommensurables et qualitatives appréhendables dans tout agencement du désir, mais aussi des « richesses propres à le satisfaire » institutionnellement[136]. Le calcul peut alors porter sur des « unités hétérogènes » et sur un virtuel que recouvraient, dans l'actuel, les « unités homogènes » perçues jusque dans les représentations inhérentes à la pensée analogique et nombrante[137]. L'usage des statistiques, dans une nomadologie sociologique, permettrait d'appréhender concrètement toute *praxis* comme étant, au moins virtuellement, une *auto-praxis* en ce qu'elle quantifierait les actes et leurs agencements exprimant « des forces internes avec plus ou moins d'exactitude[138] ».

Alors, même l'action à distance de Tarde peut être considérée comme étant la causalité adéquate pour comprendre sociologiquement l'événement, pour peu que tous deux

[132] *Ibid.*, p. 119
[133] Tarde Gabriel, *La croyance et le désir*, Paris, F. Alcanp, 1895
[134] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, postface de Maurizio Lazzarato, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 120
[135] *Ibid.*, p. 120
[136] Tarde Gabriel, *La Logique sociale*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999
[137] Tarde Gabriel, *La croyance et le désir*, Paris, F. Alcanp, 1895
[138] Tarde Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 122

soient envisagés aussi politiquement en tant qu'expressions de rapports de forces. Ainsi, en dernière instance, le biologisme vitaliste et organiciste de Deleuze et Guattari substitue, à l'occasion de l'événement, une logique du sens à l'explication par les causes en tant que telles. A partir des analyses de Deleuze et Guattari, la causalité en sociologie serait donc envisagée de manière très atténuée. C'est que, comme pour Lourau, ceux-ci voient dans les nouvelles luttes sociales une guérilla réelle mais aussi onirique, obéissant à une logique du sens inadaptée au principe d'identité aristotélicien[139], et ainsi qu'à une sémiologie très particulière qui serait sans doute seule à même de rendre compte des raisons multiples présidant, à partir des différences, à la compréhension du phénomène social comme agencement de signes intensifs. Au regard du devenir, la causalité serait en effet un concept logique trop abstrait et inadéquat à une logique du sens comprise comme logique des multiplicités.

Le physicalisme de *Différence et répétition* leur permet en effet de remplacer la causalité par le signal. Ainsi disent-ils : « Nous appelons "signal" un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeur disparates ; nous appelons "signe" ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle ; telle une communication qui s'établit entre des disparates[140] ». La théorie de l'expression, même en sociologie, permet ainsi peut-être de concevoir matériellement la causalité à partir des effets du multiple. Les nouvelles dimensions de la société ainsi envisagées dans l'expression de son devenir, seront alors à concevoir par la suite comme retraduites tout autrement. Les différences ainsi construites à partir des différences initiales permettront d'envisager la dimension minoritaire du devenir d'un *habitus*, d'un groupe ou d'une société jusque dans les variations des variables et des limites qui permettent de les construire sociologiquement comme objets, au risque ainsi d'effacer l'éminence de celles circonscrivant les grosses différences initiales associées au milieu.

La *biologie végétale et animale* permet en outre, dans *Mille Plateaux*, de concevoir la causalité d'une manière vitaliste dans une logique des multiplicités. Même dans cet ouvrage, la fulguration du phénomène ne peut en effet se comprendre ainsi dans le rhizome qu'à partir du « système différentiel à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé[141] ». En dépit des interprétations qui peuvent en être proposées[142], l'intensification d'un phénomène et sa divergence se recoupent en effet, chez Deleuze et Guattari, dans une étrange conception vitaliste de la causalité qu'ils ont déplacée et retraduite dans le multiple, à partir de la théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.

C'est pourquoi aussi, si pour eux « on ne peut exclure de cette conception de l'énergie les objets incorporels et les "processus dissipatifs" propres à la vie organique et

[139] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 697
[140] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 31
[141] *Ibid.*, p. 165
[142] Sauvagnargues Anne, « Fulgurer », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 163-169, p. 169

psychique[143] », alors les événements réels, ceux liés à des devenirs minoritaires agençant des petites différences incommensurables, s'avèrent bien pouvoir devenir l'objet même d'une sociologie possible de l'Evénement. En société de contrôle, une telle sociologie de l'Evénement s'avère être une sociologie politique.

Parce qu'elle porte sur le devenir, la sociologie serait donc dans une perspective deleuzienne et guattarienne davantage une affaire de fonction que de causalité. Sur un plan épistémologique qui pourrait être rapproché des travaux de Feyerabend, dans une telle approche, la sociologie ne pourrait-elle, de manière problématique et méthodique, concevoir ses fonctions à la manière dont la philosophie conçoit ses concepts qui n'ont « pas d'autre règle que le voisinage[144] » ? Le bergsonisme serait alors aussi une méthode possible en sociologie. Et les fonctions pourraient alors être conçues au besoin autour de problèmes susceptibles d'être instituants pour la société, à quelque niveau que ce soit. Ceux-ci seraient en effet décentrés au niveau de la société, mineurs mais engageant les conditions de possibilité d'une ouverture de celle-ci sur son Dehors – celui d'un champ social, d'un groupe ou de leur *doxa* par exemple.

Or, si de tels problèmes sont situés autour de zones de voisinage entre éléments hétérogènes, ils seront alors susceptibles de permettre la création de fonctions fragmentaires en variation dans le temps. Seul le lointain pose de tels problèmes sociaux instituants. Dès lors, la fonction comme le concept expriment et s'expriment dans des variations qui font fuir la représentation en suivant « toutes ses métamorphoses[145] », au lieu de la reconduire au nom de la science. Ainsi, « quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation orgique et non plus organique : elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre[146] ». Le *Socius* est alors l'image d'une conception de la sociologie reposant sur un matérialisme machinique et non plus un théâtre de la représentation instituée.

Si la fonction en sociologie ne saurait être un concept, reste qu'elle entrerait en rapport avec lui dès qu'elle serait construite autour de problèmes décentrés autour desquels des multiplicités qualitatives s'agenceraient. Si « le concept est le contour, la configuration, la constellation d'un événement à venir[147] », la fonction se ferait variation qualitative des multiplicités actualisant les virtualités d'un tel événement. Or, si un tel événement ne peut que virtualiser tout l'actuel autour d'un problème, la fonction varierait, elle aussi, en fragmentant les représentations autour de celui-ci. Les fonctions se fragmenteraient ainsi en fragmentant les agencements sociaux selon qu'ils seraient plus ou moins les produits de multiplicités qualitatives, intensives au point de nécessairement changer de nature dès lors qu'elles se divisent, continues et pourtant hétérogènes dans leurs devenirs, particulièrement autour des zones de voisinage problématiques.

---

[143] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, postface de Maurizio Lazzarato, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 122
[144] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 87
[145] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 61
[146] *Ibid.*
[147] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 36

Cette conception et ce rôle des fonctions en sociologie serait la marque d'une approche théorique des forces sociales s'avérant plus géographique qu'historique et même généalogique. Ces fonctions placeraient alors les institutions au cœur de l'analyse sociologique. Or si, grâce à l'opposition entre société instituante et société instituée, « les sciences sociales et la théorie politique » commençaient bien « enfin à trouver un objet de connaissance[148] », pour Deleuze et Guattari, cela aurait été méthodologiquement et épistémologiquement de manière non dialectique. La mobilité et la transversalité de leurs frontières feraient que société instituante et société instituée ne sauraient être réductibles à des classes ou strates de la société, n'étant pas des « formations sociales morphologiquement isolables et observables » mais plutôt des instances ou « forces en complémentarité et en lutte[149] ».

La société instituée requérerait malgré tout, quant à elle, des fonctions régies comme les mutliplicités quantitatives qu'elle produit : se divisant et se reproduisant sans changer de nature, demeurant homogènes jusque dans leurs devenirs apparents tout en étant discontinues et discrètes. Société instituante et société instituée, Corps Sans Organes et corps organique sont les agencements produits par ces deux types de multiplicités.

La science, pourtant, construit ses fonctions comme des créations à partir d'états de fait qui sont en réalité, chez Deleuze et Guattari, des états de devenir aptes à varier avec la fonction, et non de simples constructions extrayant de manière abstraite le devenir en le circonscrivant en un état.

Si pour Deleuze et Guattari, la fonction est le « résultat du ralentissement du mouvement infini de la pensée qui procure aux sciences leur objet spécifique, par agencement de "fonctifs" à l'intérieur de systèmes discursifs[150] », cela contribue à concevoir la sociologie d'une manière singulière.

Compte tenu de la spécificité de ses objets scientifiques, les « prospects » des énoncés sociologiques ne peuvent échapper à la *doxa* qu'en portant sur des états de choses construits *adéquatement.* Fonctions et propositions scientifiques relèvent ainsi d'un constructivisme critique constitutif du plan de référence qu'une science a toujours à élaborer empiriquement, malgré ses héritages historiques.

En effet, si les fonctions sont des multiplicités[151], c'est que le temps ne doit pas être une simple variable indépendante qui leur soit intégrée dès lors que chaque fonction « est une Ralentie[152] », c'est-à-dire un mouvement ralenti de constantes et de variables en extension[153] agençant des éléments prélevés également sur un chaos, auquel on a alors posé une limite à la mobilité, à la sensité, à l'intensité. Il s'agit là d'un « arrêt sur

[148] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 697
[149] *Ibid.*, p. 697
[150] Alcantara Jean-Pascal, « Fonction »*, in Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso *et* Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 154-162, p. 154
[151] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit, 1991, p. 121
[152] *Ibid.*, p. 112
[153] *Ibid.*, p. 25

image[154] » du mouvement infini inhérent au devenir de l'être et de la pensée. C'est pourquoi, chez Deleuze et Guattari, les fonctions « se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs » dont les éléments « s'appellent des fonctifs[155] ».

L'actualisation en des états de choses du virtuel deleuzien et guattarien semble alors se concevoir sociologiquement à partir de ces fonctifs, construits scientifiquement, que sont limites et variables. Or, si la disparité à l'œuvre dans le réel est la « différence ou intensité (différence d'intensité) » constituant « la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît[156] » et que les « qualités sont des signes et fulgurent dans l'écart d'une différence[157] », reste qu'une épistémologie semble devoir alors pouvoir rendre compte de la singulière mesure possible de telles conditions d'une expérience réelle. L'être même du sensible est à comprendre comme « la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe », et que « le mouvement se produit comme "effet"[158] ».

Les fonctions sociologiques, comme les concepts philosophiques, relèvent de l'historicité d'une critique empiriste, apte à dégager les problèmes ayant présidé à leur production et susceptibles de féconder autrement la pensée, une fois rapportée à de nouveaux problèmes historiques. Créer des fonctions, c'est alors créer du nouveau sur divers plans – sans l'idée d'un progrès lié à l'histoire de la discipline et de ses objets. Or, l'histoire d'une science, en étant collectivement affaire de singularité, s'avère être liée à la nomadologie – laquelle consttruirait la socialité individuante collectivement à même de constituer les conditions de production d'une nouveauté, une fonction apte à appréhender le devenir. Créer des fonctions toujours nouvelles dans leurs variations, aussi fines que les devenirs qu'elles appréhendent, semble être le produit d'une socialité, mais aussi d'une conception de la sociologie à partir de ses rapports avec les autres disciplines. L'impersonnalité de l'individuation désubjectivante ainsi produite est aussi collective que leurs œuvres. Ce nomadisme sociologique force à créer des fonctions à partir du corps, de ses devenirs faisant rejoindre l'impensé impossible produisant la ligne de fuite de toute représentation. Postures et attitudes du corps seront alors au cœur d'une sociologie deleuzienne et guattarienne.

Ce rôle des fonctifs en science et l'héritage tardien conduiraient à concevoir la sociologie dans une perspective deleuzienne et guattarienne comme portant surtout sur un devenir inhérent à une socialité appréhendée dans le nomadisme. S'« il est vrai que les qualités sont des signes, et fulgurent dans l'écart d'une différence[159] », alors une socialité vécue dans des rencontres éprouvées, des captures, permet de concevoir sociologiquement, le caractère nécessairement fortuit de celles-ci à partir d'une telle

[154] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 112
[155] *Ibid.*, p. 111
[156] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 287
[157] *Ibid.*, p. 288
[158] *Ibid.*, p. 80
[159] *Ibid.*, p. 288

logique vitaliste des multiplicités. L'hétérogenèse[160], jusque dans la science que demeure la sociologie, forcerait ainsi à appréhender les phénomènes en fonction des rapports de vitesse et de lenteur qui les définissent dans le temps jusque dans la science, au point d'en faire des *heccéités,* au lieu de les aborder comme des individualités ou des états.

Afin de construire des variables, limites et fonctions adéquates à des phénomènes sociaux envisagés à partir de leur intensité, de leur puissance d'affecter et d'agir, la sociologie devrait adopter une démarche génétique construisant sa démarche et ses catégories avec ses objets.

Dès lors cette science serait avant tout critique, en tant que moyen de libérer des mystifications historiques associées au progrès de la conscience et de la raison[161]. C'est pourquoi, associée aussi en cela à l'Analyse Institutionnelle, la sociologie, chez Deleuze et Guattari, ne saurait prétendre pieusement à l'objectivité en tant que science[162], mais peut se faire pratique d'intervention. De ces possibles connections entre sociologie et Analyse Institutionnelle, pourrait se déduire une conception de la sociologie comme contre-sociologie, du lien social comme anti-tissu et de l'institué comme vivant des virtualités de l'instituant jusque dans des organisations, des groupes et des *habitus* qui allient singulièrement instincts et institutions dans le temps. La sociologie, chez Deleuze et Guattari, s'appuierait donc aussi sur le concept d'« effet Lukacs », construit par Lourau afin de comprendre que « le non-savoir croissant de la société sur elle-même est la conséquence du progrès de la science déniant ses conditions sociales de production à travers les coupures épistémologiques instituées dans le champ de chaque discipline[163] ». En somme, elle serait aussi un savoir social instituant. Or, l'intérêt « général » s'assimile souvent, en société de contrôle, aux intérêts inhérents à une alliance de l'Etat et du marché contre les besoins et les instincts du peuple, besoins dont la non-répression est aussi instituée que le non-savoir qui la sert jusque dans la socialisation. Reste à savoir si une sociologie de l'événement ne contiendrait pas néanmoins en elle-même – comme l'Analyse Institutionnelle sans doute – une dimension liée aux mouvements prophétiques « au sens de Mühlmann », « comme l'internationale situationniste, Socialisme ou barbarie… [164] ».

La sociologie n'en resterait pas moins scientifique. En l'occurrence, « le plan de référence de la science » produit « avec les fonctions de la connaissance » des « fonctions et observateurs partiels[165] ». Si aucune hiérarchie n'existe donc entre sociologie et philosophie, c'est qu'une stricte répartition en droit des domaines de compétences existe entre philosophie, sciences et art. De fait, ces trois domaines « entrent dans des rapports de résonance mutuels et dans des rapports d'échange, mais, à chaque fois, pour des raisons intrinsèques[166] ». Les captures mutuelles inhérentes à

[160] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit, 1991, p. 188
[161] Lourau René, *L'Analyse Institutionnelle,* Paris, Minuit, 1970
[162] Nietzsche Frédéric, *Le Gai savoir,* Gallimard, Folio, 1982
[163] Hess Rémi, *Centre et périphérie,* Anthropos, 2e édition, 2001, p. 192
[164] *Ibid.,* p. 143
[165] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Minuit, 1991, p. 204
[166] Deleuze Gilles, *Pourparlers,* Paris, Minuit, 1990, p. 170

de tels échanges ne peuvent empêcher que les blocs de devenir qui peuvent les associer diffèrent, en s'exprimant dans des devenirs différent(c)iés.

La sociologie en tant que science se réalise à même un plan de référence distinct du plan d'immanence qui caractérise la philosophie et du plan de consistance propre à l'art. Le plan de référence de la science « est formé d'actuels et renonce à l'infini[167] ». La sociologie ne pourrait alors prétendre qu'à exprimer adéquatement des problèmes et des devenirs, sans prétendre conceptualiser les *Différences* pures qui leur sont associées, sur cet entre-deux qu'est la surface purement immanente sur laquelle seule la pensée philosophique peut demeurer. Le *Socius*, en tant que pure virtualité, est alors son horizon conceptuel problématique, conditionnant la construction des fonctions associées aux variables empiriques.

Compte tenu de ces rapports entre philosophie et sociologie, il n'en va probablement plus, pour Deleuze et Guattari, de la sociologie comme de la philosophie dont le problème est de « donner consistance sans rien perdre de l'infini[168] ». En tant que science, la sociologie n'est pas en rapport direct avec l'infini bien qu'elle se doive de tirer des plans sur le chaos à travers les variations de ses variables intégrées, dans la détermination de leurs rapports en des fonctions elles-mêmes variables.

En effet, « le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe : ce sont les Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création[169] ». La sociologie comme science produit, à travers ses variables et fonctions, des chaoïdes, c'est-à-dire des points de consistance irréguliers, extraits d'un chaos « habité d'entités virtuelles et de modalités d'altérité qui n'ont rien d'universel[170] ». La sociologie comme science, ainsi comprise, permettrait donc de concevoir et d'appréhender le monde social comme *Chaosmos* dans une perspective constructiviste et perspectiviste où le devenir, sans commencement ni fin directement assignables, est affaire de géographie et d'alliances plus que d'histoire et de filiation. Par là, la sociologie se ferait « science de l'événement[171] » où « l'événement, c'est le sens lui-même[172] », celui des lignes de fuite de toute société.

Une conception d'abord tardienne de la sociologie

L'importance de la différence, du multiple, du devenir et des rapports entretenus avec Leibniz dans la sociologie de Tarde contribue à considérer celle-ci comme ayant le plus d'affinités avec la philosophie de Deleuze et Guattari. C'est pourquoi Tarde est l'un des seuls sociologues auxquels ils ont rendu hommage, comme en témoigne le chapitre qui lui est consacré dans *Mille Plateaux*. C'est pourquoi aussi, dans leur

[167] Maurice Elie, Villani Arnaud, « Plan d'immanence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 272-275, p. 272
[168] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 45
[169] *Ibid.*, p. 196
[170] Guattari Félix, *Chaosmose*, Galilée, 1992, p. 114
[171] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 246
[172] *Ibid.*

perspective, la sociologie implique – comme pour Tarde – que « toute chose est une société, tout phénomène est un fait social[173] ».

Mais c'est avant tout le monisme de Deleuze et Guattari qui les rattache, semble-t-il, d'abord à Tarde. Le monisme permet en effet d'appréhender les deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*, c'est-à-dire même *L'Anti-Œdipe*, comme des ouvrages où la conception du psychisme y est indissociablement celle du *Socius*, qui s'en distingue pourtant malgré tout. C'est que, comme chez Tarde, si corrélations et connexions d'éléments subreprésentatifs permettent encore, chez Deleuze et Guattari, des analogies, c'est de manière conforme à l'« identité métaphysique réciproque et constituante entre Psychomorphisme et Sociomorphisme[174] ». C'est donc au niveau de telles connexions que se constituent des différences et au niveau des corrélations, que peuvent mesurer croyances et désirs sur un plan subreprésentatif, que peut se construire une sociologie qui leur soit adéquate. Si matière et esprit sont effectivement indissociables[175], alors le Corps Sans Organes deleuzien et guattarien apparaît comme une « substance-force[176] » dont l'expansion reste liée à un principe vitaliste d'action interne différent(c)iée.

Or, ce monisme implique aussi, chez Deleuze et Guattari comme chez Tarde, que les similitudes actuelles entre les êtres s'avèrent illusoirement perçues comme telles, dès lors que l'on considère que l'expression différent(c)iée de tout être social ne peut que faire apparaître ceux-ci dans leurs relations comme des « intermédiaires inévitables entre les diversités élémentaires[177] » dont la complexité réside en ce que « toute chose est une société », « tout phénomène est un fait social[178] ». C'est pourquoi la navette des plis infinis qu'est le *Socius* chez Deleuze et Guattari, est bien la broderie infinitésimale d'un anti-tissu, au regard de toute société actuellement instituée autour de la répétition raisonnée de ses lois sans désir[179].

Exister socialement en différant dans l'expression de son être, c'est ainsi retrouver en toute chose et dans le devenir, compris comme Evénement, les multiplicités à l'œuvre dans la nature. La sociologie comme science serait donc bien une science du *Dispars*, une nomadologie attachée à capter le variant et ses forces derrière le légalisme du *Compars* et des formes si habituelles à cette discipline, particulièrement dans sa tradition durkheimienne. La logique des multiplicités développée dans *Mille Plateaux* pourrait en esquisser la méthode. Ces variables utilisées s'y font dynamiques tant elles varient elles-mêmes et se répartissent en une cartographie géographique, en longitude

[173] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 58
[174] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 15
[175] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 44
[176] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 17
[177] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 73
[178] *Ibid.*, p. 58
[179] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 104-105

et latitude, en agencements de singularités moléculaires et en qualités affectives ou expressives[180]. Privilégiant les degrés de mouvement ou de repos et de vitesse ou de lenteur associés à des blocs hétérogènes d'espace-temps sur les étalons de mesure d'un espace-temps homogène, une telle méthode théorique appréhenderait le devenir sous toutes ses formes inactuelles, les passages qualitatifs entre des milieux incommensurables jusque dans l'espace social et au voisinage des champs sociaux – là où les déterritorialisations des *heccéités* font entrer l'*habitus* dans des devenirs minoritaires dignes de ce nom.

De fait, « le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates. (…) La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la disparition telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence[181] ». Il s'agit donc de faire le devenir au lieu de le représenter en constituant une science sociale du devenir. Requise pour comprendre celui-ci, la variation continue constitue la ligne de fuite conceptuelle de l'opposition entre constantes et variables[182]. Sans rêveries ou seuls phantasmes, la remontée des simulacres est une manière individuante de libérer pratiquement des forces élémentaires oppressées de leurs formes habituelles territorialisées en des règnes spécifiés. La puissance d'effraction et de rupture temporelle produite par l'événement est ainsi l'aune à laquelle peut s'évaluer toute création, toute nouveauté appelée par là même à durer. La remontée des simulacres fait ainsi événement, à travers des imitations créatrices qui produisent des devenirs et non des manières neuves de subsumer de l'ancien dans la marche d'une histoire dialectique.

Ainsi, le courant d'affects constituant une vie,à travers la compénétration universelle des multiplicités intensives du monde, s'exprime de manière univoque jusque dans nos différences de degrés de croyance et de désir actuels. Ces différences sont senties qualitativement en ce qu'elles créent de nouvelles possibilités de vie pour tout le monde. Ainsi, chez Deleuze et Guattari comme chez Tarde et « chez Nietzsche, il faut comprendre le monde comme une réalité de même nature que celle de nos désirs et de nos passions[183] ».

Or l'action des nomades ne peut exprimer les virtualités de leurs différences, inscrites dans leurs croyances et leurs désirs, que dans le temps de l'*Aiôn* et dans des déterritorialisations absolues dans l'espace. Dans la nomadologie, de même que l'existence sociale, l'espace et le temps diffèrent à travers une activité immanente toujours mêlée à des désirs et des croyances aux temporalités et aux étendues hétérogènes dans leurs variations.

Pourtant, la sociologie, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, verrait sans doute celle de Tarde complétée par d'autres apports théoriques. En effet, le

[180] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 505
[181] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980
[182] *Ibid.*, p. 123
[183] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, postface de Maurizio Lazzarato, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 104

matérialisme vitaliste de Deleuze et Guattari apparaît tout particulièrement dès lors qu'on envisage leur philosophie comme philosophie de *l'auto-praxis*, à la fois normative et géographique. Un rapprochement avec l'œuvre de Gramsci serait donc utile pour envisager, à partir de leur conception du nomadisme, les prolongements sociologiques possibles d'une telle pensée.

Comme dans la philosophie et les analyses sociologiques de Gramsci, *l'auto-praxis* est aussi une affaire de géographie politique engageant, dans les rapports territoriaux constitués à cette occasion, des dimensions éthiques et affectives constitutives d'une subjectivité qui s'y renouvelle. Ainsi, si « on ne peut parler de national sans le territorial » et qu'« en aucune de ces périodes, l'élément territorial a une importance qui ne soit purement juridico-militaire, c'est-à-dire "étatique" dans un sens gouvernemental, sans contenu éthico-passionnel[184] », alors la nomadologie peut bien être envisagée aussi comme une éthique de la résistance susceptible de promouvoir empiriquement une raison micropolitique.

La vérité relative à l'engagement pratique de nos affects en des doses de croyance et de désir révélés par toute *praxis*, se mesure alors aussi négativement dans le rapport entretenu avec le marché et les instances instituées qui le servent. Devenirs molaires/moléculaires et devenirs majoritaires/minoritaires peuvent ainsi se mesurer. Dans cette perspective sociologique calculant les différentiels de croyances et de désirs qui composent, par leurs rapports, les êtres sociaux dans le temps, on peut alors aussi se demander si l'harmonie et l'enchantement social ne seraient pas à envisager avant tout comme des formes possibles de dégradation politique de différences relevant aussi de conflits de classes latents. La sociologie, en rendant compte du devenir dans l'expression des différences, peut alors retrouver celle des différences de classes où se révèlent toujours, en rapport avec les institutions, des situations historiques intolérables. Une telle sociologie, en présentant les rapports de forces impersonnelles qui travaillent toutes les formes sociales au lieu de représenter des mises en scène de soi ayant cours depuis les centres de pouvoir institués, associe des analyses sociologiques héritées à la fois des marxismes et de l'Analyse Institutionnelle – qui leur était d'ailleurs complémentaire puisqu'elle restait à faire chez Marx lui-même.

Chez Deleuze et Guattari, il semble que les violences mutuelles extra-ordinaires de l'instituant et de l'institué soient à comprendre non dialectiquement, à savoir à partir des rapports ordinaires de ceux-ci liant les institutions aux instincts jusque dans le psychisme. Subversion et répression ne sont donc pas simplement des moments négatifs de l'histoire de tels rapports.

Si les organisations sont des différenciations des institutions, instituants et institués se retrouvent à travers leurs fonctions, à tous les niveaux, même psychiques et ce, sans pourtant se confondre ni rendre indistingables les distinctions respectives entre les institutions et les niveaux des organisations, du droit institué, des entités et des concepts distincts. Ces derniers sont pourtant indissociables en réalité, en ce qu'ils relient les pratiques sociales non autonomisables, en dernière instance, à la légitimité

[184] Gramsci Antonio, *Cahiers de prison*, V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q.11.27, pp. 1935-6

de normes de différents ordres ainsi qu'à leurs conditions historiques de production. Si, comme chez Lourau, les formes idéologiques singulières d'institution s'inscrivent dans le psychisme, il semble que, pour Deleuze et Guattari, ce dernier soit aussi en rapport avec les formes organisationnelles et juridiques des institutions et soit à même, à travers la pratique de ses expérimentations, de faire fuir toute *doxa* tentant de s'instituer à travers l'invocation d'une universalité sacrée, qui serait à la fois instituée juridiquement et instituante pratiquement. *L'exogamie* comme *Œdipe* ne sauraient fonder, dans l'empirisme de Deleuze et Guattari, une dimension universelle des institutions, qui s'incarnerait singulièrement ou qui en serait la médiation articulée à un tel horizon juridique ou cosmopolite. Cet empirisme implique vraisemblablement que les institutions n'intègrent pas virtuellement l'universalité, comme chez Hegel, – universalité dont le moment s'imposerait aux intérêts particuliers en s'incarnant en chaque cas singulier. Le physicalisme de Deleuze et sa reprise de la pensée de Schelling fait d'une vie un horizon pour toute puissance singulière qui est davantage qu'une universalité. C'est pourquoi, si malgré ses pouvoirs et ses rôles institutionnalisés, la famille comme n'importe quelle institution fuit de partout, elle le fait tout particulièrement lorsqu'elle prétend universaliser son institutionnalisation.

Dans cette perspective – dont le nomadisme est aussi l'héritier, en ce qu'il s'efforce de concevoir empiriquement et transcendantalement une socialité instituante –, il semble que l'on ne rencontre jamais que des personnes ou des groupes membres des instances instituées ou des usagers mainteneurs, transformateurs ou contestataires des institutions. Pourtant, même si toutes les institutions ne se personnifient pas « dans des statuts ou des rôles particuliers[185] », il est à noter que toute personne se constitue, y compris psychologiquement, dans la multiplicité de tels rapports qui engagent le désir. On peut peut-être comprendre ainsi le Corps Sans Organes comme un corps multiplement constitué d'instances encore moléculaires que le désir institue sans fin à travers les dysfonctionnements que ses productions incommensurables leur imposent. Par là, le moi aussi fuit de partout. Il faut ainsi défendre l'immanence de la société. Car elle est le principe construit d'une réalité produite pratiquement par des désirs toujours révolutionnaires dans leur sans-fond. La génitalité est justement ce principe immanent de production de toute réalité sociale instituante, c'est-à-dire du devenir en ce qu'il a de nécessairement minoritaire.

Il en découle une « ébauche de sémiologie[186] » reposant sur deux « types idéaux » de rapports aux institutions, le « subréalisme » et le « surréalisme ». Or, ces « types-idéaux » rejoignent la pathologie dans l'excès ou la carence morbide d'identification aux institutions, à leurs représentants, à leur rationalité et aux principes de réalité qu'elles imposent en structurant le réel, du côté de l'institué mais aussi de l'instituant. Ce sont aussi des types-idéaux normatifs, et pas seulement normés comme le sont les oppositions sociologiques classiques, spontanées ou construites, entre intégration et déviance, typique et atypique, institutionnel et anomique, intra-déterminé et extra-déterminé, etc. C'est pourquoi, peut-être, seule l'Analyse Institutionnelle comprendrait vraiment le rapport socialisé et instituant qu'entretient, avec les institutions, la Figure –

[185] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 684
[186] *Ibid.*, p. 689

si importante chez Deleuze et Guattari – qu'est Bartleby, rapport que ne peuvent s'approprier à chaque fois les instances instituées et leurs interprétoses polarisées. A partir de ces deux types-idéaux, de la simple participation et jusqu'aux degrés les plus élevés d'intégration à un ensemble social, l'Analyse Institutionnelle de la socialisation évalue, d'une part, l'implication institutionnelle ainsi que les mutiples appartenances et références de ceux qui entrent en rapport avec une institution et, d'autre part, « la distance institutionnelle comme la somme des non-appartenances (subjectives et objectives) et des non-références » dans laquelle ils s'inscrivent. Or, il est à noter que, sociologiquement, le concept philosophique de *Dehors* chez Deleuze et Guattari semble renvoyer à cette « non-référence », celle-ci étant « à la fois le non-savoir "sociologique" de l'individu, ainsi que le caractère forcément limité, parce que segmentaire, de sa "conscience de classe"[187] ». Dès lors, ces non-références non scolaires apparaissent notamment, sur un plan clinique, dans les délires de l'inconscient relativement aux classes, aux races… Pour Deleuze et Guattari, s'il ne peut jamais y avoir d'institution individuelle, c'est sans doute que, puisque toute unité, même imaginaire, implique virtuellement son ouverture sur les multiplicités du Dehors, le lien libidinal déborde toujours l'institutionnalisation de la vie privée. Or, ceci les dispense d'avoir, pour sortir d'une telle unité apparente, le besoin comme Lourau de recourir à l'idée et à la position d'un moment négatif, qu'il s'agirait alors de dépasser dialectiquement.

Or, si la transversalité, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, prend part à la dynamique à l'œuvre dans la stratification sociale, c'est que ce concept semble plutôt bergsonien et critique, autant à l'égard des traditions marxistes que de celles héritées de Durkheim, puisqu'il contribue à forcer l'analyse sociologique des institutions à se déprendre de toute « vue trop déterministe et "matérialiste" de l'intériorisation des valeurs, de l'institutionnalisation des normes, de la production des superstructures idéologiques et juridiques[188] ».

Nomadologie et sociologie en société de contrôle

Compte tenu du caractère politique de toute expression différent(c)iée en société de contrôle, la sociologie des valeurs issue de Tarde peut alors se renouveler, dans la nomadologie, en une sociologie politique des différences, associant Tarde à l'Analyse Institutionnelle et à un marxisme envisagé comme sociologie de *l'auto-praxis*. Mais si, chez Deleuze et Guattari comme chez Tarde, « la vérité est que la différence va différant, que le changement va changeant et qu'en se donnant ainsi pour but à eux-mêmes, le changement et la différence attestent leur caractère nécessaire et absolu[189] », reste qu'en société de contrôle les analyses de Deleuze et Guattari permettent d'envisager une issue aux changements imposés à travers des changements extrinsèques à des différences, alors purement virtuelles et rendues inexprimables.

[187] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 690
[188] *Ibid.*, p. 688
[189] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 69

L'identité est alors assurée par le contrôle social qui veille à rendre les différences réelles inexprimables, sous couvert d'une injonction majoritaire à différer dans l'existence de manière individuée ou dans un mimétisme du même. C'est pourquoi la différence, en société de contrôle, est le « cas-limite » de toute expression du changement, comme de toute action et mouvement ramenés ainsi à l'identité dans le devenir majoritaire des grosses différences lisibles et visibles dans leurs flux aux yeux des instances instituées, et ce, depuis les rapports entretenus entre croyances et désirs.

Si le lien social est à comprendre comme anti-tissu – tissu construit à rebours des centres de pouvoir institués – la sociologie elle-même devient une théorie de la pratique de l'intervention, impliquant, dans la construction du savoir social, de remonter la pente naturelle des sociétés de contrôle que l'Analyse Institutionnelle a conceptualisée sous les termes d'effets « Lefebvre » et « Basaglia ». Si le contrôle de la socialisation par les centres de pouvoir se retraduit jusque dans la périphérie à partir de ces deux effets, l'organisation pyramidale classique ne semble plus nécessaire à l'organisation paranoïaque du contrôle des flux. Si Deleuze et Guattari semblaient déjà critiquer la complémentarité entre société instituante et société instituée, le passage des sociétés disciplinaires aux société de contrôle a sans doute remis encore davantage en cause les conditions de possibilité d'une telle complémentarité, tant le contrôle social des forces instituantes semble puissant et puissamment institué. Le libéralisme économique et politique s'associe en effet à une dérive sectaire des systèmes de contrôle, de flicage et de signalements institués.

Le nomadisme, en société de contrôle, est la conception sociologique d'une socialité créatrice d'un lien social, en ce qu'elle est une déterritorialisation absolue à l'égard d'une société conçue comme une course à obstacles et à handicaps vers des clochers institués pour le marché. C'est pourquoi le célibataire est, par excellence, la Figure d'un devenir minoritaire, dont la socialité et l'expression nomade s'éprouvent dans un trop-plein minoritaire, instituant à travers les virtualités de ses problèmes de vie, et non institué dans le manque d'institutions majoritaires autour des problèmes actuellement représentés depuis les centres de pouvoir associés à l'Etat et au marché. Les besoins en matière de communautés sexuelles peuvent alors exprimer, solitairement d'abord, leurs singularités empiriques, au lieu de courir aux clochers contractualistes n'engageant les instincts que pour satisfaire les besoins d'institutions tissant molairement un lien social qui n'est au service de personne.

Problématique

Le présent travail vise à interroger le lien entre ontologie et politique dans la conception du lien social dans une perspective deleuzienne et guattarienne.

Selon Deleuze, la révolution qu'opérait Leibniz dans la métaphysique consistait à intégrer la copule « avoir », et sa dimension politique, dans le questionnement portant directement sur l'être de l'étant et ce, sans forcément quitter l'ontologique pour l'ontique[190].

Cette révolution sur le plan ontologique est reprise par Deleuze et Guattari, puis développée, notamment avec le concept d'Evénement, pour être articulée avec leur vitalisme en une philosophie politique exposée notamment dans les deux tomes de *Capitalisme et Schizophrénie*. Cette philosophie politique se trouve alors articulée et fondée en une ontologie elle-même politique. Elle présente une conception dynamique de la société esquissant toute une conception du lien social, présente au niveau de la construction de la réalité sociale, puis aux niveaux de la socialisation et de la socialité par l'intermédiaire de la reprise et du développement du thème vitaliste de la dette chez Nietzsche – dette considérée, à l'instar de la déterritorialisation[191], comme première.

Il sera posé l'hypothèse que l'articulation de l'ontologie et du politique, dans la conception du lien social, est assurée par la dimension politique de l'ontologie retenue par les deux auteurs, par la dimension ontologique de leur politique et par leur vitalisme qui, même non formalisé[192], n'en est pas moins préfiguré par l'anthropologie sociale et la thématique du « Corps Sans Organes » et des « machines de désirantes ». La logique empiriste du « et », chez Deleuze et Guattari, est, en effet, le corollaire d'une ontologie politique. Dans l'Evénement, l'être est le produit d'une relation différent(c)iée associée à l'inclusion d'un avoir, à l'appropriation mutuelle de nouveaux prédicats de l'être. Un tel devenir permet de concevoir toute individuation, dans le cadre de l'univocité de l'être, comme celle d'une *heccéité* virtualisant, dans le temps de l'*Aiôn*, l'individualité actuelle en actualisant les virtualités d'un être exprimant ses différences à partir d'un champ transcendantal impersonnel où prolifèrent des différences anarchiques. Or, l' *heccéité* ontologique ne peut qu'avoir de nombreux corrélats sociologiques : telles la conception disjonctive de l'*habitus*, la transversale dans les rapports de classes, *l'auto-praxis* ou la compréhension moléculaire de toute production territoriale de subjectivité en un mode instituant actualisant les virtualités du *Socius*, en exprimant des différences agencées problématiquement dans des rapports minoritaires aux institutions. Les répétitions des différences sub-représentatives au sein d'un être univoque, appréhendé ainsi à partir d'un champ transcendantal impersonnel constitué d'Idées-problèmes[193], peuvent alors

[190] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 42 et 147
[191] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318
[192] Alliez Eric, « Deleuze, vitalisme pratique », in *Etudes philosophiques, Recherches en phénoménologie*, n° 2, 1998, pp. 245-250, p. 245
[193] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 343

se passer de toute « frontière sacrée entre l'ontologie et l'anthropologie[194] ». L'être, comme l'institution, sont en effet les lieux d'agencements détotalisés où des multiplicités opèrent les lignes de fuite les produisant sur le plan de consistance comme devenirs – lignes de fuite ayant cours jusqu'au cœur des étants au point de dissoudre normes-étalons, *doxa*s et identités en les rapportant à un Dehors constitué d'intensités sensibles disparates. *L'auto-praxis* est alors la saisie opératoire de l'occasion donnée de déployer, dans des déterritorialisations, son être vers de nouvelles virtualités où s'expriment des différences, par-delà l'Etat et le marché. Le nomadisme est l'inscription territoriale dans le *Socius*[195] d'un tel être social dont toute expression singulière ne peut qu'être immédiatement politique, au regard de la société instituée et de l'agencement actuel de ses pouvoirs et de ses rapports de classes. Il faut alors se demander s'il n'est pas nécessaire, au niveau de toute *praxis*, de concevoir un mode opératoire de production sociale des conditions d'expression de simulacres renversant les copies du réel, au point de pouvoir, à partir du désir, libérer de l'être au cœur de l'étant. C'est ainsi que l'ontologie politique deleuzienne et guattarienne semble constituer une philosophie de *l'auto-praxis* abordant la construction de la réalité sociale à partir des conditions d'expression sociale des différences problématiques.

Ce vitalisme deleuzien et guattarien se retrouve tout particulièrement dans la logique inclusive et empiriste, celle du « et » unissant ontologie et politique dans leur conception du lien social. Le « et » nous fait entrer dans la logique inclusive d'une société analysée en termes de flux et d'identités produites à partir de rencontres – logique politique de pouvoir comprise comme appropriation (inclusion de nouveaux prédicats de l'être). Le « et » témoigne d'un rapport proprement vitaliste d'inclusion et d'appropriation réciproques, rapport disjonctif que l'on retrouve entre la guêpe et l'orchidée. Il s'agit donc d'un rapport de causalité ou de détermination, car sa dimension empiriste lui fait associer des perspectives concrètes à l'ontologie et à la politique.

En effet, cette logique du « et » constitue bien un lien d'inclusion des flux et des identités, lien empirique et concret. Avec celle-ci, le lien social devient pleinement une affaire de création et d'organisation de territoires, et non une affaire d'administration et de gouvernement. Au niveau de la dette, ce « et » s'inscrit dans la construction de la réalité sociale, la socialisation et la socialité. Par cette logique inclusive, la dette s'avère non seulement ontologique et éthique, mais aussi proprement politique quant à sa nature et à ses conséquences, puisqu'elle introduit le pouvoir dans la construction de la réalité sociale – l'avoir comme appropriation s'appliquant à l'être et aux territoires en même temps, tandis que les rapports de forces dans les valeurs, créées sur un plan immanent, s'inscrivent localement et provisoirement. Par là, la dette est bien le contraire de l'emprise du transcendant, lequel crée et institutionnalise des valeurs majoritaires, ne serait-ce qu'en les universalisant et les éternisant (droits de l'homme, religions…). Politique aussi par ses conséquences, puisqu'elle désagrège la

[194] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 8
[195] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318, p. 310

constitution molaire du territoire qui se trouve être toujours organisé et circonscrit politiquement jusque dans les affects ou l'usage de la langue.

Une lecture de l'œuvre de Deleuze et Guattari comme forme de vitalisme ontologique et politique[196] nous conduit à concevoir ce qu'ils nomment « un agencement Spinoza[197] », – nouvel agencement de la société : celui des substances ou des monades ouvertes, au sein desquelles le monde entier se trouve comme *plié*. La société peut ainsi être abordée, à la suite de Leibniz[198], d'un point de vue métaphysique – pour peu que celle-ci soit bien une métaphysique du prédicat et non de l'attribut et de l'avoir autant que de l'être. Ceci permet dès lors de concevoir les relations de domination inhérentes à la société (monades dominantes, dominées ou dégénérées) comme relevant à la fois de dimensions politiques, mais aussi de dimensions ontologiques, dans le sens où il s'agit également de l'affirmation conjointe du devenir de toute substance et de tout être au sein du monde (social). De même, les devenirs minoritaires et les événements sociaux constituent à chaque fois un nouveau pli du tissu social[199].

Même si « rien n'est jamais exclusivement ou spécifiquement "politique" », il est possible de faire l'hypothèse que les sociétés contemporaines dites de « contrôle » intègrent un problème politique fondamental : celui d'une révolution appelée à être conçue d'une manière renouvelée à travers les distinctions à finalité entre devenir minoritaire et devenir majoritaire et celle entre processus molaire et processus moléculaire, affectant même les formes prises par le désir[200].

A toute conception de la société à partir, par exemple, de la division sociale du travail et des échanges, Deleuze et Guattari présupposent l'existence d'un « Corps Sans Organes » incarnant, entre autres, le parcours et les flux du désir dans le champ social. Il est ainsi seul à même de délier le désir du Capital et de ses forces fétichistes de reproduction sociale. Ils ne définissent pas, en somme, tant la société par ses contradictions, ni seulement par ses agencements de pouvoir et de stratégies les plus infimes, que par les lignes de fuite qui la traversent. Néanmoins, si la société de contrôle relève davantage d'une analyse en termes de minorités que de classes[201], reste qu'elle ne saurait s'en dissocier.

Le Corps Sans Organes peut en effet aussi être abordé comme le champ transcendantal (ne relevant pas de la connaissance à proprement parler mais pouvant être pensé et expérimenté néanmoins), lieu d'« expérimentation de l'être de la vie, ou du désir[202] ». C'est ainsi l'« être même du sensible (ce qui ne peut qu'être senti) ». Il constitue une « matière intensive, non formée, non qualifiée qui ne connaît que des seuils ou quantas d'intensité[203] ».

---

[196] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Chapitre V, Paris, PUF, 1966, pp. 92-119
[197] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p.76
[198] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 147-148
[199] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 215
[200] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, pp. 36-37
[201] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 233
[202] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990
[203] *Ibid.*

La schizo-analyse a ainsi pour rôle de libérer le désir, celui-ci étant « dans son essence révolutionnaire[204] » et au service de la vie en résistant à la mort, comme le suggère le vitalisme de Bichat[205]. Le *Socius* est analogue à la surface d'enregistrement qu'est le Corps Sans Organes, lieu où passe donc la frontière entre états de choses et plan métaphysique. Le champ social et le désir sont en effet coextensifs.

Le Corps Sans Organes pourra être pensé comme la surface d'inscription, la matrice ouverte de tout désir et de toute vie en société possibles pour les devenirs multiples de l'homme. La psychiatrie matérialiste initiée par Deleuze et Guattari permet de comprendre l'investissement dans le champ social, les « investissements préconscients d'intérêt et les investissements inconscients de désir[206] ». Or ces derniers, en tant qu'infrastructures, prévalent dans la genèse, sur le plan théorique comme sur le plan pratique, celui des agencements sociaux de désirs conditionnant tout intérêt de classe comme tout intérêt pour la révolution, ou celui de la réalité d'un inconscient comme Corps Sans Organes. Ces devenirs reposent ainsi sur des agencements sociaux de désirs dont les formes ont changé entre ce que Deleuze et Guattari, à partir de Foucault, ont nommé sociétés « disciplinaires » et sociétés de « contrôle ». Tant au niveau de la construction de la réalité sociale, de la socialisation que de la socialité, le lien social s'avèrera revêtir des formes différentes selon la structuration des sociétés, puisque même l'homme en tant que tel s'avère être le support de mutations.

Non explicitement théorisé[207], le passage de l'une à l'autre n'en repose pas moins, pour partie, sur une évolution du capitalisme amené à décoder et déterritorialiser les flux à des fins de plus-value, tandis que « ses appareils annexes, bureaucratiques et policiers, re-territorialisent à tour de bras tout en absorbant une part croissante de plus-value[208] ».

Cette logique induirait un devenir « molaire » de la responsabilité vis-à-vis de la dette (dette qui est au centre de la construction de la réalité sociale, de ses institutions comme de ses conventions selon Deleuze et Guattari), qui aurait pris la forme d'une mutation des règles et des normes d'intégration des individus *via* les institutions disciplinaires, vers des normes de contrôle social intériorisées – telles l'initiative et la responsabilité individuelles[209] facilitant une mise à flux normalisée et généralisée de la société et du désir, et conduisant à un épuisement de l'élan vital.

C'est pourquoi sera avancée l'hypothèse qu'en société de contrôle, les perspectives sociologiques susceptibles d'être dégagées du nomadisme philosophique de Deleuze et Guattari conduisent à y voir aussi une conception de *l'auto-praxis* héritée de Marx, de

[204] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 138
[205] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 99
[206] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 31
[207] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-360
[208] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 42
[209] Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi ; dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 15-24 ; pp. 249-250

Gramsci autant que de la transversalité sartrienne et institutionnaliste – *auto-praxis* permettant la disjonction instituante et socialisante dans l'agencement et les synthèses de l'*habitus*. Ce n'est qu'ainsi que pourraient alors être exprimées les différences des êtres sociaux à partir de l'inscription mobile de leurs dettes à même le *Socius* et ce, jusqu'aux virtualisations instituantes des instances instituées au sein de la société actuelle.

Il sera fait également l'hypothèse que l'approche nouvelle[210] de l'anthropologie sociale de la dette de Nietzsche, proposée par Deleuze et Guattari, joue un rôle central dans leur conception du lien social. La conception de la dette chez Nietzsche et l'éthique de la responsabilité et du combat pour l'existence, « puissante vitalité non-organique[211] » qui en découle, serviraient ainsi de fondement au lien social et à la socialisation dans ce qui devient, chez Deleuze et Guattari, une éthique de la résistance rendant possible l'expression de l'événement.

C'est en effet au sein de la dette que s'inscrira la sympathie[212], ou d'autres modalités re-liantes, classiquement considérées comme fondatrices du lien social. Ceci implique d'envisager la socialisation avant tout comme une série de processus de subjectivation, structurés en rapports à soi analogues aux rapports de forces internes[213], et non d'abord à partir de l'échange impliquant le jugement. Ceci permet d'aborder le lien social d'une manière plus dynamique que ne saurait le faire l'articulation de la réciprocité dans l'échange sur le mode du don et du contre-don, analyse encline à aborder la vie en société d'un point de vue quantitatif, abstrait et juridique[214]. De même, en se faisant par la dette, l'inscription dans le *Socius* devient qualitative et créatrice, ne reposant pas sur la contrainte et la reproduction grâce à ce qui constitue le « principe fédérateur et vital » dans la mise en œuvre du lien social[215].

Rendre compte du lien social avant tout à partir du thème de l'échange risquerait, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, de conduire davantage à la répétition du même qu'à la différence et au changement. Or, c'est justement la perspective qu'ouvre une éthique de la dette comme inscription territoriale dans le *Socius*, à la fois qualitative et différentielle. Cette inscription reprend les formes sociales successives des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation que l'on retrouvait déjà par exemple dans le processus vital d'hominisation.

Ceci consiste à concevoir l'inscription dans le *Socius* à travers la dette à autrui, dont la rencontre doit reposer sur le fait que « la qualité de l'usage doit l'emporter sur la quantité de l'échange[216] ». Par là, la sociabilité humaine n'est plus un problème anthropologique, tant la composition sociale des forces composant ces êtres sociaux

[210] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 163-180
[211] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XV. Pour en finir avec le jugement, Paris, Minuit, 1993, p. 167
[212] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, pp. 23-24
[213] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 128
[214] Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, 2e partie, Essai sur le don ; Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris PUF, 5e édition, 1993, pp. 145-284
[215] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 308
[216] *Ibid.*, p. 315

que sont les hommes fait fond sur une société fuyant de partout, avec des devenirs minoritaires ouvrant les hommes sur des sociétés animales comme sur d'autres règnes. Pleinement affirmative, la relation rend possible la production de soi et permet de persévérer dans l'être, en augmentant notre puissance d'agir et en acquérant ainsi de nouvelles possibilités de vie offertes sur un territoire, et de nouveaux prédicats représentant autant de singularités et de complications nouvelles dans le monde[217].

L'inscription dans le *Socius* par la dette se fait par le biais du désir comme « force d'aimer[218] » et non comme amour sacrificiel et réactif de son débiteur. La responsabilité vis-à-vis de la dette n'oblige qu'à réaffirmer sans cesse le retour de la différence de son désir et la production de soi à partir d'une évaluation continue des points de vue rencontrés sur des territoires. L'éthique de la dette permet alors d'échapper au système du jugement dominant, tout en favorisant la création de valeurs et l'accès éthique à la dignité de l'événement[219], en lieu et place de la fidélité au groupe et à ses valeurs ainsi sacralisées. La responsabilité génère une forme de calcul particulière, n'échappant pas au désintéressement mais prétendant à « des relations réciproques parce qu'on escompte des gains à venir sous la forme d'une coopération motivée et qualitative dans laquelle ce qui est offert l'emporterait sur ce qui est calculé[220] ».

Le devenir « moléculaire » – la vie des institutions au service de la satisfaction des besoins des gens – devient alors possible[221] et requiert conventions et jurisprudence à rebours des contrats actuels et des lois instituées. C'est pourquoi la construction institutionnelle de la réalité sociale se produit dans l'Evénement comme anti-tissu, tant elle œuvre à exprimer des différences associées à la singularité des problèmes de vie réels des gens. En effet, cette expression de virtualités ne peut que paraître ambiguë aux yeux des institutions, et ce bien qu'elle soit enfin non équivoque quant à l'affirmation agressive de celles-ci. Elle ne peut alors que dissoudre les faux problèmes institués au sein de la société actuelle, auxquels elle se rapporte, et impliquer une désinstitutionnalisation des instances qui les représentaient en même temps que, par surcroît, elle implique une non-institutionnalisation des vrais problèmes incommensurables à tout mode individué ou contrôlé de leur satisfaction.

L'événement constitue ainsi ontologiquement et politiquement le prédicat différent(c)iant de toute substance tout en ne niant pas les relations de domination, mais en les orientant politiquement vers une idiosyncrasie de forces, celle de la puissance, « telle que la dominante se transforme en passant dans les dominées, et les dominées en passant dans la dominante : centre de métamorphose ». Il s'agit toujours

[217] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120
[218] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 399
[219] Verstraeten Pierre, « Philosophies de l'Evénement : Badiou et quelques autres… », in *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990, pp. 241-294
[220] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 318
[221] Deleuze Gilles, « Instincts et institutions », in *L'île déserte et autres textes*, Textes et entretiens, 1953-1974, Paris, Minuit, 2002, pp. 24-27

de manière vitaliste et par l'intermédiaire du social de « passer sa vie à quelqu'un d'autre[222] ».

Il découle de cette conception de la construction de la réalité sociale une approche du lien social *via* la socialisation et la socialité toutes originales dans la philosophie de Deleuze et Guattari, même s'ils se refusent justement au formalisme du système dominant : devenirs minoritaires, clandestins et sans ressentiment vis-à-vis d'un système dominant qu'il s'agit de combattre et de saper de manière révolutionnaire mais clandestine, afin de ménager sa puissance d'agir.

La socialisation se conçoit dès lors sans subjectivisme dialectique à partir des « singularités pré-individuelles, affirmatives, transversales aux ensembles réactifs[223] ». La production de subjectivités s'opère en de tels devenirs minoritaires, où l'identité se révèle larvaire tandis que l'être social conçu sociologiquement comme *habitus* peut opérer, dans une socialisation instituante, une disjonction dans l'histoire incorporée d'une socialisation instituée jusque-là de manière indifférent(c)iée. Des socialités nouvelles sont ainsi seulement esquissées, dessinant le contour d'une « nomadologie » (monadologie leibnizienne au service de devenirs minoritaires non totalisants) à même de faire circuler des flux d'affects positifs et d'accroître les puissances d'agir de chacun et de tous. En tant que rencontres d'autrui comme mondes possibles, les relations sociales ouvrent sur des devenirs autres. Les nouvelles formes de socialités sont alors toujours à créer par les « machines de guerre sociales », car elles ne sont jamais fixées et fixantes, comme chez Comte par exemple, mais tentent d'épouser la sinuosité vitale des devenirs « rhizomatiques ».

Les socialités, ainsi envisagées à partir de ce que Deleuze et Guattari nomment « devenirs minoritaires », ont alors pour principales caractéristiques d'être multiples et non totalisantes, souples, immanentes et sans valeur transcendantale, différenciantes comme la vie et ouvrant à des devenirs impersonnels et par là métaphysiques, à force de déterritorialisations et d'événements multiples.

Par là, toute forme de socialité particulière peut ouvrir sur un devenir minoritaire : de telles socialités ne peuvent que se heurter à ces totalisations que sont les identités attribuées ou les classes sociales, dans la mesure où ces dernières ne sont que le fruit d'une accumulation de reterritorialisations s'opposant aux lignes de fuite tracées par les processus de déterritorialisation. L'organisation des rencontres est à envisager à partir de la remarque de F. Zourabichvili[224] selon laquelle « qu'il s'agisse de penser ou de vivre, l'enjeu est toujours la rencontre, l'événement, donc la relation en tant qu'extérieure à ses termes ». Le lien social est, de plus, l'objet d'une mutation des forces constitutive de leurs rencontres et de la rencontre de l'impensé des forces du *Dehors*. Comme le dit Deleuze, « le devenir, le changement, la mutation concernent les forces composantes, et non les formes composées[225] ». Le lien social est alors la

[222] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 77
[223] Sichere Bernard, « Badiou lit Deleuze », in *Critique*, Vol. 53, n° 605, 1997, pp. 722-733, p. 732
[224] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 23
[225] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 93

construction même des rencontres desquelles émergent les « accords discordants[226] », lieu constitutif du sens, ce « *hiatus* des points de vue » s'affirmant dans des rapports de forces[227].

La cartographie construite par Deleuze et Guattari à partir des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation successifs, conduit à prêter une attention particulière, dans toutes les formes de socialité, aux dimensions de pouvoir que l'on retrouve aussi dans la fascination naturelle de l'imagination pour le pouvoir, la Loi et les valeurs transcendantes[228]. Ces derniers sont toujours prompts à freiner ou arrêter les déterritorialisations, à fixer le sujet « larvaire » et à rabattre les devenirs sur les lignes molaires traversant toutes les formes et organisations sociales. Comme chez Spinoza, c'est bien la capacité d'être affecté qui exprime le degré de puissance, même au niveau groupal, en sachant que la persévération et la fulguration du devenir de celui-ci reposera sur sa propre capacité à satisfaire des besoins générant de la dette avant de générer des échanges. C'est là que les socialités ne peuvent que rejoindre l'ensemble du système social et de ses institutions, comme le prévoit l'Analyse Institutionnelle[229].

[226] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 190
[227] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 39
[228] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Chapitre III, Paris, PUF, 1953, pp. 47-71
[229] Lourau René, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970

Chez Deleuze et Guattari, la conception de la société esquisse toute une conception du lien social que l'on retrouve avant tout au niveau de la construction de la réalité sociale, mais aussi à ceux de la socialisation et de la socialité, par l'intermédiaire de la reprise et du développement du thème vitaliste de la dette chez Nietzsche – dette considérée, à l'instar de la déterritorialisation, comme première[230]. Ce thème, articulé avec les analyses liées au concept de « Corps Sans Organes », illustre une conception originale de la construction de la réalité sociale, du *Socius* dépassant les alternatives entre nature et culture, sans rechercher de manière abstraite un premier fondement contractuel. C'est en effet par le biais d'une telle conception que Deleuze et Guattari peuvent dévoiler le caractère coextensif du social et du désir, même lorsque ce dernier est supposé être individualisé.

La nouveauté ici est que cette construction de la réalité sociale part du *Socius* et réside dans une critique de la conception classique de la sociabilité à partir du don, tel qu'il a été envisagé à la suite de Marcel Mauss. Deleuze et Guattari approchent en effet la question de la construction de la réalité sociale comme celle du don, dans le prolongement de Heidegger, « avant tout rapport au sujet, conscient ou inconscient[231] ». La différence avec Derrida relèverait peut-être de leur manière de situer l'événementialité liée à la création du lien social, tantôt dans le don envisagé d'une manière désintéressée (Derrida), tantôt dans ce qu'il génère comme rapport actif et territorialisé au monde grâce au désir et à la dette, au risque d'un intérêt qui n'est autre, pour l'inconscient, que celui porté à l'amour et à la croyance en la vie. Ces approches n'en ont pas moins en commun d'aller au-delà du subjectivisme et du strict économisme appliqués au don dans le lien social. Or, cette perspective philosophique permet d'associer institution, convention et dette dans la construction d'une réalité sociale exprimant les virtualités du *Socius*, au point sans doute qu'un pur virtuel puisse advenir dans l'Evénement et faire fuir toute la société.

Il n'existe pas en effet d'insociable sociabilité kantienne chez Deleuze et Guattari, mais une sociabilité nécessairement différent(c)iée problématiquement, et agençant, dans ses modalités d'expression pratiques, les instincts avec les instances instituées et instituantes des institutions. Ainsi, l'histoire de la réforme permanente d'une institution pénitentiaire incapable d'assurer une mission instituée de réinsertion des détenus exprime l'impossible action instituante d'une instance trop instituée et l'anti-modèle historique des institutions, leur dénégation instituée de manière extrinsèque. Le matérialisme de Deleuze et Guattari les conduit, avec une telle approche, à faire du lien social, conçu comme anti-tissu, autre chose que le supplément d'âme idéologique d'un monde sans cœur.

[230] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318
[231] Derrida Jacques, *Donner le temps*, Tome I, Paris, Galilée, 1991, p. 39

I. Le lien social comme anti-tissu et expression du *Socius*

A- Le lien social comme expression des différences et des problèmes sociaux

A-1. Le lien social comme expression des différences

Deleuze et Guattari ont en commun une philosophie de l'expression, c'est-à-dire une « réversibilité entre l'exprimant et l'exprimé[232] », soit aussi « une philosophie où, au rapport de cause à effet », se substitue une réelle relation fraternelle « entre égaux » n'excluant pas une rivalité constatable empiriquement. Or, « le rapport expressif récuse le sujet tout comme la causalité et la substance[233] », ce qui confirme encore qu'une position sociologique se rapprochant de la démarche de Deleuze et Guattari rejoindrait l'attention aux plus petites différences de Tarde et de sa monadologie sociologique. Le marxisme des années 60 était en effet enclin à éluder les revendications des minorités, en raison d'une logique de classes incapable de les intégrer et de permettre alors la compréhension de différences de mœurs irréductibles aux seules déterminations économiques[234].

Si cette théorie de l'expression est celle de l'Evénement, elle est en relation avec une ontologie politique des différences associée à une logique du sens et de la sensation. La remontée des simulacres à la surface de l'être et de ses représentations se révèle créatrice de sens et de vérité à l'encontre de toute illusion et de toute logique transcendante de la reproduction d'une représentation inadéquate à l'égard du devenir empirique et transcendantal des êtres. Cette remontée fait jouer à la surface du monde et des êtres un rapport créatif entre un dedans et un *Dehors* alors associés, coextensifs et en devenir jusque dans une représentation devenant alors seulement immanente – l'exprimable étant alors adéquatement un signifié. Le rapport au Dehors n'est accessible qu'à partir et sur le plan de cette surface. Dans ce rapport du corps et de l'esprit, de la connaissance et du mode d'existence, il ne s'agit pas tant de quitter la passivité pour l'activité que de devenir activement contemplatif de telles relations et de leurs effets de sens incorporels. Par un tel empirisme transcendantal, l'exprimable stoïcien se voit référé à un attribut aussi construit que l'objet lui-même dans son devenir, celui-ci étant essentiellement et empiriquement accidentel. L'exprimable est alors créé par l'association immanente de la pensée et des mots aux choses toutes corporelles alors perçues dans la singularité de leur devenir. C'est pourquoi les jugements et leurs liaisons logiques, chez Deleuze et Guattari, sont en rapport, en tant qu'exprimables, avec une sémiologie clinique toute compréhensive bien que non relativiste. L'exprimable, comme le langage et leurs rapports, sont sans doute en devenir sur un tel plan d'immanence, d'où les mots peuvent devenir significatifs d'une pensée corporelle mais productrice d'événements exprimables, par la création de signes à l'œuvre notamment dans la langue qui sera alors le « prédicat de l'exprimable ». C'est ainsi sans doute que l'on peut comprendre à la fois, que « tout exprimable doit être exprimé », et saisir la manière dont Deleuze et Guattari

[232] Scherer René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 100
[233] *Ibid.*
[234] *Ibid.*

comprennent que « le fait d'être exprimé qui est un prédicat de l'exprimable ne doit pas du tout être confondu avec le fait d'être signifié qui est lui-même un exprimable et un prédicat de l'objet[235] ».

Ainsi, « la place de l'exprimable dans le système des objets représentés à l'esprit »[236] permet semble-t-il de ne pas confondre l'exprimable avec ce qui est exprimé, notamment sous forme de mots. Lorsqu'elle n'est pas associée à des affects et des percepts corporels, la représentation rationnelle seule semble ainsi ne pas constituer chez eux un exprimable significatif. Sa spontanéité même semble dictée par une logique liée politiquement à un nihilisme rationaliste, tandis qu'une logique du sens rapporté à l'événement met en rapport chez Deleuze et Guattari la sensation active des objets et la construction de leur représentation dans le temps.

Substituant une logique du prédicat issue de Leibniz à une logique de l'attribut, ainsi qu'une ontologie de la puissance et de l'accident à une ontologie des essences et de l'acte, les prédicats logiques de la proposition et les prédicats réels des choses s'avèrent encore, chez eux, pouvoir être mis adéquatement en rapport les uns avec les autres afin d'exprimer un événement aussi dans l'usage de verbes désignant des actes.

Une telle logique de la prédication comprise à partir des événements s'avèrera ensuite, chez Leibniz, être susceptible de mettre en rapport des classes d'objets indiscernables et pourtant hétérogènes, grâce à l'inclusion de prédicats logiques et ontologiques dans l'être. Par l'usage de la copule avoir, la logique de l'événement parviendra à distinguer – sans pour autant les dissocier – le prédicat et la copule dans la proposition portant sur un événement. Ceci permet, sur le plan de la logique, d'éviter la tautologie, l'obscurité du recours à l'idée de participation et les limites d'une logique de l'inclusion essentielle ou accidentelle des attributs au regard du dynamisme du vivant. Les prédicats n'expriment plus logiquement les concepts des choses, mais les actes qu'ils sont capables de réaliser ou de subir en fonction de l'activité corporelle interne dont ils sont les effets incorporels. Par là même, Deleuze et Guattari tendent à rendre indissociables l'analyse stoïcienne du langage et celle des faits qu'elle aurait eu tendance à laisser de côté selon Galien[237]. Si, chez les Stoïciens, les événements ne peuvent être que métaphoriquement dits « causes » les uns par rapport aux autres, reste que, chez Deleuze et Guattari, la logique de la sensation déterminant les rapports de causalité entre les corps s'avère, dans sa forme artistique ultime, capable d'exprimer des rapports de causalité entre des événements incorporels pourtant clivés de leurs causes corporelles et inactifs en eux-mêmes en dehors des rapports qui les constituent. Jusque dans le langage, l'art réaliserait comme la vie cette « espèce de causalité irréelle[238] ».

Dans le cadre d'une logique descriptive du sens des faits aussi éloignée d'une logique tendant à définir l'essence de l'être, les rapports de sens entre faits hétérogènes sont

[235] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 15
[236] *Ibid.*, p. 16
[237] *Ibid.*, p. 25
[238] *Ibid.*, p. 26

irréductibles au principe d'identité, puisque les « faits caractéristiques » coexistants susceptibles de résulter d'un être, tendent chez eux à exprimer de manière incorporelle la production accidentelle de son essence, ou *heccéité*. Pour eux, même la Différence ne saurait constituer dans le temps, chez un être, un fait stable et permanent essentiel, ne serait-ce que pour lier un ensemble de faits caractéristiques, qu'ils soient totalisés ou pas. Ces faits, tout comme leurs rapports caractéristiques, ne peuvent être en effet caractéristiques que d'une différence caractérisée par l'impersonnalité reconduite dans ses répétitions différent(c)iantes dans le temps. La Différence ne constitue pas un principe métaphysique et logique susceptible de servir de raison suffisante à une liaison caractéristique entre faits. C'est pourquoi, chez Deleuze et Guattari, une certaine sémiologie sert de relai voire de substitut nécessaire à la logique pour comprendre le sens des événements et leurs rapports d'une manière féconde, susceptible de « sortir du fait brut donné » sans tomber dans « l'idée générale qu'elle nie[239] ». En effet, sensible et intelligible, le signe est toujours empiriquement construit et en cours de construction chez eux, de manière physique et incorporelle à la fois. Il semblerait dans le cadre de l'univocité de l'être que chez eux, les incorporels constituent bien ontologiquement des réalités différentes, des différences incommensurables à même le réel, différences non hiérarchisables analogiquement. Or, ceci va à rebours des Stoïciens qui ont eu tendance, apparemment, à réduire la logique des incorporels à une logique de l'irréel et du même[240]. C'est sûrement dans l'acte de création que s'éprouve au mieux, selon Deleuze et Guattari, l'immanence de l'Evénement où s'inscrivent, à même cette univocité de l'être, l'incommensurabilité des différences ontologiques ainsi produites avec leurs producteurs. En associant en une logique du « et », ce qui demeure une connaissance logique des incorporels avec une connaissance positive des êtres corporels, Deleuze et Guattari semblent donc avoir tenté d'éviter leur clivage en montrant leur caractère indissociable, bien que distinct, sur un plan ontologique requérant de concevoir la production de la connaissance elle-même à partir des rapports pratiques entre percepts, affects et concepts. Dans cette perspective, la logique associant déterminisme et hasard demeure indissociable d'une physique intégrant le chaos. La genèse physique des causes séminales des êtres corporels et de leurs rapports remonte métaphysiquement la pente naturelle du déterminisme pour trouver, en un champ transcendantal impersonnel, les conditions vitales de production du hasard nécessaires à la création de nouveaux rapports constituant la réalité d'un monde ainsi complexifié jusque dans la connexion des événements en un tel champ. Le plan des êtres corporels et le plan des événements incorporels se recoupent ainsi, dès lors que l'être et le corps ne sont et ne peuvent être connus que comme rapports et devenir.

C'est pourquoi une théorie de l'expression sociale des différences parcourt les conceptions deleuziennes et guattariennes des différences, à partir des agencements collectifs inhérents à toute forme d'expression comme de toute pratique. Parce qu'elle engage la construction institutionnalisée de la réalité sociale, cette théorie de l'expression sociale des différences est celle de leur production. L'expression est, en

[239] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 36
[240] *Ibid.*, pp. 34-35

effet, une différent(c)iation micrologique[241] et micropolitique contre toute représentation instituée. En société de contrôle, les conditions sociales de production de ces agencements collectifs engagent la dimension instituante de toutes les pratiques, à partir de l'expression socialement ambiguë et clairement équivoque ou non des différences. Face au « manque-à-être » démocratique de pauvres prétendants et délégataires suffragistes, la conception du *Socius* chez Deleuze et Guattari implique, avec leur ontologie politique, de concevoir la théorie de l'expression des différences selon une modalité instituante faisant de ces différences des différences minoritaires sans équivoque à l'égard des institutions. Ces différences instituantes sont alors étayées sur des différences de classes, grâce à une transversalité mise en œuvre dans la *praxis*, produisant ainsi un mode d'expression créant de manière micropolitique un processus démocatique réel – et non plus la vacuité de marathons de palabres pleins seulement d'un contentement de soi déjà institué. Or, une telle expression instituante, en forçant les dimensions instituées de chaque entité à s'identifier à l'événement, s'exprime nécessairement dans la violence inhérente à le colère exprimée pratiquement. Cette expression pratique est alors vécue par chacun au milieu « de la terreur, mais aussi » de « beaucoup de joie[242] ». L'intolérance envers ce qui conteste les minorités au nom du devenir minoritaire, est en effet déjà l'expression d'un devenir molaire dans l'expression de nos différences.

C'est que l'expression sociale implique et engage l'*habitus* individué et en cours d'individuation, ne se définissant intrinsèquement qu'en s'opposant aux lois et en ayant un rapport à la fois dissonnant à l'égard de celles-ci et instituant dans sa socialisation à l'égard de la société instituée.

Compte tenu de l'ordre du discours, l'agencement collectif d'énonciations requiert, en société de contrôle, de politiser l'événement dont il ne peut être l'expression que de manière instituante, donc politique. En effet cet agencement est une « instance d'effectuation des conditions du langage dans un champ social donné[243] ». Or, ce champ social donné est aussi produit par le contrôle social qu'il relaie, par ses institutions, dans les pratiques instituées et dans les normes instituées de socialité et d'expression, qu'il autorise et permet à travers ses contrôles et ses pouvoirs. Ce champ relaie et retraduit, dans ses langues instituées, l'institution du langage qui ordonne le discours en société de contrôle et ce, jusque dans l'expression de l'énonciation des pratiques qu'il peut par là normer. Indissociable de la langue dans un champ social, l'agencement collectif d'énonciation s'en distingue toujours par ses virtualités qui virtualisent ainsi toutes les instances instituées à partir de celle de chaque langue.

L'agencement collectif d'énonciation est ainsi instituant ou institué selon le rapport qu'il entretient avec les devenirs minoritaires et majoritaires parcourant la langue[244],

[241] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 216
[242]Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 81
[243] Dambrine Sylvain, « Agencement collectif d'énonciation », in Le *vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 34-39, p. 35
[244] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XI, Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry, Paris, Minuit, 1993, pp. 115-125

mais aussi l'ordonnancement des pratiques préalables à leur mise en ordre expressive et discursive. Les cris d'une Antigone esseulée sur la place publique peuvent alors être plus instituants que tous les marathons de palabres – lesquels n'instituent que dans l'imaginaire l'expression d'un collectif fétichisé par là même dans le caractère institué qu'il conserve davantage encore.

Si la parole se fait pratique et si les actes de parole sont agencés dans l'immanence faisant de tout agencement collectif d'énonciation un « complexe redondant de l'acte et de l'énoncé qui l'accomplit nécessairement[245] », alors ceux-ci sont instituants : ils produisent dans la langue des effets à partir du fait qu'ils ont pu en produire socialement, dans les conditions sociales de production et de réception de discours relatifs à des pratiques aussi neuves que leurs conditions nécessaires d'expression et d'énonciation. Comme le montre Bartleby, l'économie de moyens de ceux-ci ne retire rien à la force expressive de leur répétition et à celle du silence. Si l'agencement collectif d'énonciation est instituant même même s'il peut partir de la pratique d'un individu, c'est que l'imitation est alors créatrice dans les retraductions langagières, dans des contextes pratiques dissonants ou subversifs où de telles ritournelles langagières se mettent à proliférer de manière libératoire – et non pas sous la forme déjà instituée de nouveaux mots d'ordre.

L'agencement collectif d'énonciation est ainsi instituant en ce qu'il fait coexister des registres et des socialités différents et habituellement dissociés ou rendus indistincts dans l'expression. L'expression subite de l'intolérable, par ceux qui le vivent, au milieu d'institutions qui en contrôlent l'expression, est ainsi déjà un acte politique dans l'expression, et s'avère instituante pour peu qu'elle s'adresse à un agencement collectif de manière immanente – c'est-à-dire directe – et dans un ordonnancement singulier du discours. Si cette immanence fait nécessairement se dissoudre tout ressentiment, c'est qu'elle est celle d'une socialité nomade, jusque dans une expression où l'on retrouve sans mythologie communarde l'anarcho-communisme de Deleuze et Guattari.

L'agencement collectif d'énonciation est alors aussi pratique, en ce qu'il exprime à travers une langue mineure dans son devenir, le processus de subjectivation à l'œuvre dans *l'auto-praxis* des sujets larvaires de leur énonciation. La distribution nomade de sites d'énonciation mobiles fait ainsi co-fonctionner, dans une dissonance créatrice des registres de la langue en des habitudes de prises de paroles différentes au point d'épuiser de manière créatrice tous les possibles jusque-là circonscrits par les institutions et ce, même dans la socialité des *habitus*.

L'agencement collectif virtualise ainsi tout collectif actuel en actualisant, à travers une socialité nomade jusque dans son expression langagière, les différences créatrices inhérentes à un peuple-à-venir, même de manière infinitésimale. L'imitation créatrice est ainsi la retraduction différent(c)iée et minoritaire des langages spécialisés d'une culture historiquement dominante, ainsi que la condition de l'intertraductibilité des langages hétérogènes. C'est pourquoi le devenir minoritaire – c'est-à-dire, également,

[245] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 100-101

non réifié de la langue – est conjointement un devenir populaire et créatif, à la manière d'un Céline, permettant de voir dans la langue l'occasion d'un rapport pédagogique transversal aux rapports de classes, notamment entre dirigeants et dirigés, et permettant la constitution critique de lieux communs. L'injonction à communiquer mutile, jusque dans la grammaire, notre pouvoir générateur d'être affecté.
Pourtant, par rapport aux sociétés de contrôle, Deleuze et Guattari ont peut-être été trop optimistes quant aux vertus libératoires et subversives du discours indirect libre grâce auquel l'agencement « apparaît librement[246] ». Si le nomadisme constitue, jusque dans l'activité littéraire, la socialité conditionnant la production mineure de nouveaux énoncés, c'est que c'est toujours comme Kafka – en tant que célibataire virtuel peuplant sa solitude d'événements impersonnels – qu'une déprise à l'égard de tous les langages institués et une transgression de tous les mots d'ordre s'avèrent possibles.

Les régimes de signes, ambigus au regard des instances instituées mais non équivoques quant à leurs puissances instituantes, ne peuvent ainsi être formalisés et leurs contenus assemblés qu'à partir de leurs régimes mineurs de production – ce que tente de concevoir le nomadisme chez Deleuze et Guattari. L'expression ambiguë d'événements non équivoques ne peut se faire sans équivoque, c'est-à-dire aussi dignement que collectivement, dans une expression aussi mineure que ses conditions sociales immanentes d'expression. C'est à cette seule condition qu'états de choses et exprimables peuvent s'associer socialement en société de contrôle.

Or, comme n'en finit pas de l'exprimer Bartleby, la *praxis* n'est instituante qu'en étant une *auto-praxis,* engageant dans celle-ci le devenir mineur d'une subjectivité différent(c)iante incontrôlable et non susceptible d'être circonscrite par les instances instituées. Or s'il en est ainsi, c'est que le devenir minoritaire de Bartleby en fait un nomade dans sa *praxis* immobile et dans l'agencement différent(c)ié de ses conditions collectives d'énonciation alors forcément instituantes, tant elles sont ambiguës sans être équivoques. L'agencement collectif d'énonciation, en se faisant événement grâce à *l'auto-praxis* d'un état différent(c)ié de choses, s'exprime politiquement à travers la Figure christique et minoritaire d'un Bartleby. L'agencement collectif ne peut concrètement exprimer l'événement qu'en se faisant événement dans les conditions de production de son expression. Celle-ci peut alors concrètement exprimer, comme une lettre longtemps volée dans la perception, des forces jusque-là invisibles concrètement tant elles concernaient virtuellement tout le monde. Aformel dans son devenir nomade à même le *Socius,* l'agencement collectif d'expression n'énonce que des différences individuantes pour tout le monde tant elles sont impersonnelles. Actuel et virtuel servent ici encore, dans la nomadologie, à dissoudre, en une politique de l'œuvre qu'est *l'auto-praxis,* les rapports de production conçus jusque dans la subjectivité, à partir des oppositions molaires entre matière et forme, individu et société, auteur et énoncé ou produit… Il s'agit là d'une véritable critique sociale des formes habituelles d'expression et d'une clinique des régimes de signes qu'elles contribuent à agencer dans un espace social en devenir, du fait des déterritorialisations et reterritorialisations ayant cours empiriquement en son sein.

[246] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 101

Ainsi, seul un agencement collectif d'expression peut faire rejoindre une langue et son Dehors à travers un champ social. L'agencement collectif d'expression, sous ses différentes formes, constitue alors, dans une *praxis* instituante chez Deleuze et Guattari, le mode opératoire de la disjonction de l'*habitus* – c'est-à-dire, dans le mode de production, son individuation dans des simulacres réels. L'agencement collectif d'énonciation est en effet d'abord, chez Deleuze et Guattari, un agencement collectif immanent d'expression des simulacres à même une socialité nomade. Les rapports sensoriels de convenances entre les corps conditionnent donc la production d'une telle énonciation dissolvant toute représentation. Car, chez eux, l'Evénement est aussi politique, en ce qu'il est un exprimable à même des états de choses en devenir dans leurs répétitions matérielles mêmes. Etats de choses et incorporels s'agencent en une synthèse disjonctive des disparates. Le mimétisme projectif du même, inhérent à la représentation, se fait alors mimétisme de la différent(c)iation dans une création expressive hystérisante, comme chez Bacon. La dissonance pratique dans l'énonciation corporelle exprime alors un événement également incorporel, le retour vital d'une différence dans une expression qui vitalise le langage en le virtualisant – grâce à sa mise en rapport directe et subite avec son Dehors sensible s'avérant instituant dès qu'il est exprimé sans équivoque.

Les conditions corporelles d'une langue mineure dans la langue sont celles de l'involution créatrice requise pour rejoindre l'immanence du Corps Sans Organes, le devenir haptique de tous les sens disparates. Le langage parlé rejoint son Dehors intensif à même le corps et la visagéité, dans une énonciation connaissant un devenir aussi haptique que l'œil et tous les sens dans la *praxis* qui lui est virtuellement coextensive. C'est encore une *praxis* agençant ainsi tous les sens ensemble sans privilégier de sens ou de signifiant majeur et ce, au point d'œuvrer à la production opératoire de nouvelles règles et régularités qui font fuir toute illusion optique et toute idéologie. Ceci permet de tenir, dans le désir et la mobilisation de ses productions, ces frontières partageant les sites d'énonciation, les régimes et les contenus d'énoncés, autour de dettes relatives à l'expression d'événements faisant irruption jusque dans l'ordre du discours. Le cri, le bégaiement ou l'invention de style peuvent alors « faire une langue dans une langue[247] », en exprimant socialement ce que l'instituant a d'incommensurable à l'égard de tout institué et ce, jusque dans la communication. Le champ linguistique, comme la linguistique et l'histoire incorporée dans la structure fuit alors de partout, jusque dans les actes interlocutoires habituels.

L'empirisme transcendantal deleuzien et guattarien produit donc un sujet larvaire jusque dans l'agencement nécessairement collectif des énonciations et des expressions différent(c)iantes qui le constituent comme virtualité. Or, en société de contrôle tout particulièrement, ce n'est qu'en tant que virtuellement instituants que des agencements collectifs d'énonciation peuvent prétendre se faire machines de guerre. Chez Deleuze et Guattari, la fonctionnalité de tels agencements est ainsi affaire de création et donc de pratique instituante pour tout le monde, de par leur ouverture par-delà leurs formes actuelles. Jusque dans de tels agencements collectifs d'énonciation, le nomadisme est

[247] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 123

cette machine de guerre expressive. Les relations ne sont exprimables comme événements qu'en tant qu'extérieures à leurs termes et par-delà la détermination structurelle de ceux-ci dans l'histoire et l'ordre historique du discours.

En exprimant malgré lui des différences dans l'exprimé, l'exprimant se fait exprimant, au lieu d'être institué dans une expression qui lui est alors dissociée idéologiquement, jusque dans l'épistémologie de son contenu, en même temps que l'est le sujet transcendantal vis-à-vis des objets empiriques. Les simulacres sont alors à comprendre comme la dissolution d'un tel clivage producteur d'exprimés isolés et rendus bientôt transcendants, au point de servir de signifiants majeurs. Le champ des échanges linguistiques n'est donc plus isolable à partir des conditions sociales de production d'énoncés – clivés dans une objectalité prétendument objective d'agents énonciateurs, énonçant d'abord leurs mauvaises prétentions à la grande reconnaissance de grosses différences molaires. Dans une perspective marxiste, on peut donc dire que le nomadisme, compris comme socialité instituante jusque dans ses formes expressives, permet de faire de l'agencement collectif d'énonciation autre chose qu'une instance vide faisant fonctionner la langue, en assurant le continuum entre énonciation et contenu.

A nouveau, Bartleby se fait l'incarnation d'un devenir qui s'éprouve dans la production fulgurante de signes adéquats, parce que sans équivoques à l'égard d'un événement dont ils sont l'expression. Non équivoque, cette dernière l'est quant à sa non-intégration et son incommensurabilité, en tant qu'individuation à l'égard des multiplicités disparates vis-à-vis desquelles elle affirme transversalement sa « différence de différence », c'est-à-dire son intensité dans toute *praxis*. Ce n'est pas seulement la parole de Bartleby mais toute sa pratique qui est individuante – non en ce qu'elle serait un acte mais en ce qu'elle actualise ce qui jusque-là était seulement virtuel, l'événement résidant alors aussi dans cette actualisation. Si les singularités de Bartleby s'expriment dans un milieu professionnel spatialisé servant de différence initiale, de « potentiel à travers lequel il opère[248] » et dont il est inséparable, reste qu'elles actualisent, à partir du Dehors, un champ de forces immanent faisant nécessairement fuir celui initialement institué au travail de manière transcendante. Une telle expression singulière ne peut apparaître qu'au milieu du devenir d'un milieu initial alors seulement transformé, à partir de l'agitation intensive de tels disparates à l'œuvre dans l'individualité comme dans le milieu. Si ceux-ci sont connectés dans une ligne de fuite, c'est pour mieux diverger entre eux et à l'égard des cadres et des points de fuite centrés de ce milieu initial ainsi strié.

La disparation perceptive[249] permet de comprendre la théorie de l'expression disparate chez Deleuze et Guattari comme approfondissement de différences initiales données avec le milieu et permettant de créer de nouvelles dimensions, à partir d'un redoublement sélectif de leur affirmation. La disparité est ainsi « cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini[250] ». Les différences expriment

[248] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 145
[249] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 72
[250] *Ibid.*, p. 287

leurs puissances de manière centrifuge depuis le voisinage de certains points singuliers de leurs périphéries, que ce soit dans des rapports intrinsèques ou extrinsèques à leurs séries divergentes d'appartenances.

Or, associés à une logique de la sensation, les simulacres sont les effets et les modes opératoires constitutifs d'une telle théorie de l'expression sociale des différences – où l'instituant et l'institué partagent les conditions d'une expérience réelle de rapports sociaux adéquats. L'intensité produite par la mise en rapport de différences singulières redouble celles-ci et en produit des simulacres, c'est-à-dire des expressions différent(c)iantes, créatrices de différences pour elles-mêmes. Sombre précurseur, le « dispars », cette « différence en soi, au second degré[251] », cette « différence qui rapporte le différent au différent dans ces systèmes intensifs[252] », semble pouvoir l'actualiser à travers les retraductions disjonctives de l'*habitus*, dans l'expression des simulacres et ce, au point de virtualiser un exprimant alors forcément perçu comme ambigu. Les différences insensibles de l'*habitus* peuvent alors, malgré lui, s'actualiser en une expression sensible fulgurante.

Si « l'être même du sensible » peut s'exprimer socialement, c'est toujours à même le *Socius*. Or, une telle théorie de l'expression sociale de différences incommensurables, les unes aux autres de même qu'à l'égard du même, constitue une théorie non dialectique et irréductible à toute dialectisation des expressions singulières. Affirmative et créatrice, l'expression immédiate – et pourtant construite – des différences s'arrache à toute négativité de même que le devenir s'arrache à l'histoire. L'expression répète en effet, en les différent(c)iant de manière constructive, toute différence initiale. Une telle expression est « le principe de dénonciation » de « l'illusion du négatif[253] ». Ainsi, la théorie de l'expression des différences permet de comprendre les conditions de toute déprise instituante à l'égard d'idéologies instituées à partir de la contradiction. Si l'illusion est au moi ce que l'idéologie est au groupe[254], alors une telle expression de différences est immédiatement une ligne de fuite opératoire à leur égard, qui se confond avec la production de la réalité sociale que la société devient en devenant instituante, c'est-à-dire démocratique.

Si le conflit alors exprimé dans une telle différence, est non négociable tant il est incommensurable à toute dialectique historique, c'est que « ce n'est pas la synthèse des différents qui nous mène à leur réconciliation dans l'étendue (pseudo-affirmation), c'est au contraire la différenciation de leur différence qui les affirme en intensité. Les oppositions sont toujours planes (…) toute opposition renvoie à une "disparation" plus profonde, les oppositions ne sont résolues dans le temps et l'étendue que pour autant que les disparates ont d'abord inventé leur ordre de communication en profondeur[255] ». L'expression sociale des différences à travers de tels conflits se fait capture, ce dont la socialité nomade est aussi la retraduction.

---

[251] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 157
[252] *Ibid.*, p. 156
[253] *Ibid.*, p. 304
[254] Maistre Jacques, « Sociologie de l'idéologie et entretien non directif », in *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, pp. 248-256, p. 251
[255] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 304

La théorie de l'expression des différences instituantes recouvre alors la conception deleuzienne et guattarienne de l'image, composant les rapports de forces entre instincts et institutions jusque dans la *praxis*. En l'occurrence, l'expressionnisme à l'œuvre dans l'image optique et sonore pure la rend apte à exprimer des forces du Dehors invisibles jusque-là, puisque travaillant auparavant à rebours de celles composées dans les images actuelles entretenues par l'institué actuel.

Cet expressionnisme se manifeste également comme actualisation du virtuel et virtualisation des formes actuellement calfeutrées par et pour le contrôle. Il consiste à exprimer des forces insensibles aux différences actuelles et actuellement exprimées jusque-là – celles avec lesquelles les forces composées par des formes actuelles, toujours socialement instituées, au moins virtuellement, se trouvaient être en contact en tant que Dehors. Celui-ci s'exprime alors en virtualisant celles-là, c'est-à-dire en les dissolvant par des lignes de fuite. C'est pourquoi l'image optique et sonore pure, en tant que disjonction dans le devenir intensif de la perception, est l'expression instituante du signe fulgurant produit par l'agencement de singularités[256]. Les images, agencées de manière dogmatique et saturant le possible, sont alors dissoutes par l'effraction perceptive de celle-ci. Ce signe ne peut faire que violence à la pensée comme à toutes les formes instituées.

L'intensité avec laquelle la différence parvient à se différencier – voire à se détacher – d'elle-même en tant que différence initiale constitue sa « fonction discordante[257] ». C'est ce que montrera aussi la conception de la socialisaton dans une perspective deleuzienne et guattarienne. La violence de la fulguration du signe est en effet celle de l'univoque[258], forçant l'*habitus* à agencer, dans la divergence, des multiplicités disparates en une « synthèse disjonctive[259] ». Pour l'*habitus*, en effet, le devenir est tellement tributaire du fait de trouver ses voisinages et ses « zones d'indiscernabilité[260] » que celle-ci est à la fois le produit de la différence et le mode opératoire de répétition de celui-ci dans le temps.

S'il est vrai que « l'expression "différence d'intensité" est une tautologie » et que « toute intensité est différentielle, différence en elle-même[261] », c'est que la théorie de l'expression, chez Deleuze et Guattari, est celle de ces grandeurs intensives que sont des forces toujours multiples dans leurs agencements mobiles dans le temps. La différence initiale liée au milieu est encore une telle expression du multiple, ne serait-ce qu'en tant qu'elle est différence de quantités au sein des éléments constituant ce milieu. La psychiatrie matérialiste de *L'Anti-Œdipe* relaie cette conception de l'expression de forces qui composent et rapportent les relations entre instincts et institutions à travers l'inconscient.

---

[256] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 31
[257] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 42
[258] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 290
[259] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 90
[260] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 342-343
[261] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 287

Or, appréhender la politique, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, en la rapportant à leur conception du lien social et du passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, contribue à voir aussi dans le nomadisme une conception de la création du lien social à partir de l'expression de différences et de problèmes sociaux.
C'est pourquoi, même si, en société de contrôle, le concept de multitude chez Negri et Hardt semblerait permettre de concevoir au niveau de la théorie sociale de l'expression, le passage de l'expression des différences à celle des multiplicités, dans une perspective deleuzienne et guattarienne cette expression ne peut que rester associée au nomadisme et partir d'une micropolitique pour laquelle la globalisation n'est désirable que si elle constitue un processus de recommandation de différences exprimables. En effet, le nomadisme est un agencement collectif de singularités, qui ont une intelligence pratique et une socialité adéquate relativement aux processus de contrôle social ayant cours dans une configuration sociologique, avant même qu'il ne s'agisse d'un savoir ou même de l'usage social d'un savoir. Ambiguïté et équivocité définissent aussi, dans le nomadisme, la nature comme les conditions de réalisation de l'expression comme de la collusion des différences, au regard de l'actuel comme du virtuel. Ainsi, nos différences ne peuvent s'exprimer que comme désappropriations produisant de purs effets.

Or, si toute expression réellement neuve fait résonner, dans l'enchantement du virtuel, la clameur d'un être dont l'univocité est le sacre amoureux d'une vie – sinon par trop profane –, ce ne peut être que dans le temps de l'*Aiôn*, cette temporalité qui ne saurait s'échanger et relever de la réciprocité. En société de contrôle, les rythmes, les courses à l'agencement, à la mobilisation et à l'expression de puissances s'avèrent ainsi, jusqu'au niveau de la *praxis*, bien différentes selon qu'elles s'y orientent de manières instituantes ou instituées.

Ainsi, « l'institution métaphysique du social[262] » est, chez Deleuze et Guattari, instituante dès lors que cette métaphysique est celle de l'expression de différences réelles et non de leurs simulacres et que le sociomorphisme est bien relié à un psychomorphisme institutionnel tel que présenté dans *L'Anti-Œdipe*. Si les simulacres sont les produits de l'expression des différences et associés à une imitation créatrice faisant différer les différences, reste qu'en société de contrôle il semble que l'injonction individuée à l'initiative et à la responsabilité soit devenue force de loi – celle produite par une domination, ainsi reconduite, consistant à imiter le même et à en reproduire des signes mobiles se présentant comme des simulacres. La transversalité dans *l'auto-praxis* est alors la réponse deleuzienne et guattarienne à la complicité molaire d'un tel milieu social.

L'intensité expressive d'un devenir minoritaire réitéré dans le temps, constitue chez Deleuze et Guattari la répétition, dans l'expression de l'être, d'une collusion de temporalités et de spatialités hétérogènes. Les institutions, comme les formes, se voient appliquées malgré elles, comme chez Bacon, des torsions décentrées, au point

[262] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 22

que chacune d'elles soit obligée de « tendre vers ses extrêmes ou ses limites[263] ». Un tel devenir ne peut s'exprimer que sur un mode mineur caractérisé, comme la littérature mineure chez eux, par la déterritorialisation de l'institution signifiante de référence, par « le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique » et, enfin, par la nécessité de passer par un agencement collectif[264]. Ceci implique alors d'instituer pratiquement une « distance irréductible avec la territorialité primitive[265] » au sein de l'institution. Les lignes de fuite brisées instaurées à l'encontre d'ordres institués – et tendant à se reproduire à travers le désir de leur maîtrise chez ceux sur qui ils portent – , ne peuvent dès lors s'exprimer que de manière immaîtrisée, tel le bégaiement vis-à-vis de la langue.

Si l'injonction collective à communiquer, en société de contrôle, annihile presque toute possibilité d'expression vraiment différent(c)iante – c'est-à-dire créatrice –, alors, chez Deleuze et Guattari, il en va de l'expression sur un plan pratique comme de l'énonciation. Alors, l'intensivité, dans tout usage comme dans tout échange social, contribue à opposer – comme le fait la littérature mineure selon eux – « un usage proprement intensif de la langue à tout usage symbolique, ou même significatif, ou simplement signifiant[266] ». En société de contrôle, cette expression va ainsi, dans le cadre de l'éthique de la résistance, à l'encontre de la « reterritorialisation » et en constitue les reflux instituants. La contenance et la consistance obstinées de Bartleby incarnent alors, aux yeux de Deleuze et Guattari, les conditions pratiques d'une telle expressivité – d'autant plus retenue qu'elle est intense et obstinée face aux pouvoirs. Chez lui, comme chez tout le monde et en toute chose, « les devenirs, c'est le plus imperceptible, ce sont des actes qui ne peuvent être contenus que dans une vie et exprimés dans un style[267] ». L'expressionnisme inhérent à la nomadologie est ainsi écrit et figuré « dans une sorte de langue étrangère[268] » face à toute expression en une « langue hégémonique, impérialiste[269] ». Les quelques mots et l'intense immobilité pratique et professionnelle de Bartleby suffisent à déterritorialiser une langue des relations professionnelles et finalement un rapport collectif au travail et même à la vie. Le monde possible ainsi dégagé à partir de son expression ne lui attribue pourtant aucune aura charismatique.

L'agencement collectif ne peut soutenir l'expression de la consistance de notre devenir que s'il constitue la transversale d'un groupe, d'une organisation ou d'une institution œuvrée à partir d'une *praxis* individuante et périphérique, pour tout le monde. Il s'agit ainsi de déterritorialiser absolument nos agencements habituels de nos clichés et poncifs associés à une *doxa* collective. Les groupes-sujets de Guattari, par leur pleine conscience pratique d'une telle transversalité, sont de tels agencements collectifs d'expression de formes d'autonomie collective. En société de contrôle, si les différences ne peuvent trouver, dans la socialité, l'occasion de s'agencer

[263] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 42
[264] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 33
[265] *Ibid.*, p. 30
[266] *Ibid.*, p. 35
[267] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 9
[268] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 7
[269] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 72

collectivement pour étayer leurs conditions de production expressive, la répétition de celle-ci ne pourra faire de leurs éventuelles demandes instituantes que des occasions signifiantes de retraduire de nouvelles commandes – ainsi instituées jusque dans l'expression de différences devenant fait molaires par là même.

Le rapport des différences entre elles dépend dans leur expression de l'agencement des multiplicités – susceptible, lorsqu'il est collectivement instituant, de faire en sorte que celles-ci ne soient plus liées molairement à elles-mêmes ou, exclusivement, à leurs séries d'appartenances initiales. Plus concrètement, l'agencement collectif des expressions des différences est ainsi à même de construire une demande sociale déprise de commandes instituées, jusque dans les demandes sociales les plus spontanées et apparemment immédiates.

De plus, le cloisonnisme inhérent au devenir minoritaire de l'expression elle-même, en la rendant différent(c)iée et différent(c)iante, permet de distinguer l'épaisseur des virtualités. Ainsi, la construction instituée de la différence des sexes ne saurait se déconstruire, sans équivoque, dans l'institutionnalisation de minorités déjà actives pour le marché et l'Etat car, alors, la domination liée à un étalon majoritaire – la domination masculine par exemple – n'est plus le constituant de la classe puisqu'il n'est plus celui d'un rapport de classes instituant dans le conflit. Au contraire, Bartleby ne sort du silence à l'égard des institutions, c'est-à-dire n'use de la saleté de la parole que lorsque les conditions de l'expression font que parler devient enfin l'équivalent de faire différent(c)iellement.

L'expression est ainsi celle de cet enchantement du virtuel qu'appréhende une sociologie féérique initiée par Tarde[270]. Cette féérie du virtuel fait face à l'injonction libérale à exprimer ainsi molairement des différences – dès lors déjà devenues molaires par la réponse à cette commande et à ce contrôle menaçant la liberté produite dans ce temps où les différences se différencient en une expression différent(c)iante.

Incommensurable à la persévération dans l'être, l'agencement collectif d'expression organise, jusque dans les rapports de classes et la constitution des groupes, la complicité du milieu social permettant la production du devenir. Hystériser les différences et en théâtraliser la représentation constituent ainsi deux modalités d'expression sociale de celle-ci, expression moléculaire ou molaire quant à des devenirs engageant aussi les rapports de classes. Il semble qu'aucune théâtralisation de l'action à la manière antique ne puisse se faire, bien que l'expression instituante implique alors, tant que faire se peut, de désirer les moyens avec les fins expressives éprouvées.

Indépendamment de la manière d'appréhender et de construire classes sociales et groupes, l'expression de l'intolérable, comme de la différence, conduit à ne plus supporter l'ambiguïté produite par l'anomie et l'atomisation instituées par des

[270] Joseph Isaac, « Gabriel Tarde : Le monde comme féérie », in *Œuvres de Gabriel Tarde*, Volume IV, Les lois sociales, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 11-36, p. 13

institutions incapables de supporter une certaine dose de vérité, même de la part d'un Dehors instituant. Car l'ambiguïté des complications, imposées de manière équivoque relativement au marché et aux instances instituées, ne sert, dans la répétition du même, qu'au contrôle. L'agencement se doit d'être individuant dans son expression, malgré toute subjectivité individuée jusque dans la perversion et le risque de reconduire celle-ci dans un agencement collectif anomique pour le marché – comme l'est une multitude polymorphe combattant les institutions du marché et stigmatisant les dominés à la servitude volontaire à l'égard de celui-ci. Ainsi, ce n'est qu'autour des agencements collectifs instituants que le chahut et l'anarchie peuvent être les occasions de destruction créatrice de normes et de valeurs s'avérant socialisantes à l'égard de leurs Dehors. Au lieu de créer des normes, les mauvais chahuts pseudo-anarchistes produits par l'anomie et producteurs d'une anomie instituée collectivement en société de contrôle, ne font fuire celle-ci que dans des déterritorialisations relatives pour le marché et les instances instituées qui le servent dans cette même anomie.

Il est à noter qu'une telle théorie de l'expression sociale des différences engage dans une perspective deleuzienne et guattarienne leur conception du corps. C'est pourquoi, dans *L'Anti-Œdipe*, si le Corps Sans Organes est une manière d'éprouver singulièrement le devenir du corps, c'est encore contre les rapports entretenus par le capitalisme avec la schizophrénie jusque dans un corps engagé dans la métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une « objectivité fantomatique[271] ». Le Corps Sans Organes permet en effet de comprendre que l'événement est l'expression d'une différence sélectionnée des virtualités du *Socius* et appelée, dans son actualisation, à proliférer dans la société, à partir d'une imitation s'avérant créatrice en ce qu'elle fait différer à chaque fois la différence, contribuant à la compénétration universelle et disjonctive des corps et des règnes.

Il s'agit ainsi, en société de contrôle, d'aller à rebours de la « réification capitaliste », instituée jusque dans la socialisation des corps, de nos facultés d'expression de nos convictions et expériences prostituées[272] tendant à faire de nous les virtuoses d'une communication pour les marchandises. Ce n'est qu'ainsi, dans l'expression politique de différences à même le *Socius*, que le devenir d'un être social peut, en société de contrôle, arracher sa contingence aux nécessités d'un lien social institué. Ce rapport expressif au Dehors, rapport non réifié à la réalité empirique, est nécessairement minoritaire aussi en ce qu'il retraduit ainsi, jusque dans la sociologie, un autre rapport entre science et philosophie[273].

Il est à noter que, si l'immédiateté dans l'expression des différences est construite, c'est que cette expressivité relève du constructivisme inhérent à l'empirisme transcendantal de Deleuze et Guattari ainsi qu'à leur conception physicaliste de répétitions et de différent(c)iations dans le temps, construisant un monde de points de vue évaluateurs et rivaux jusque dans l'agencement collectif de leurs expressions.

---

[271] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 129
[272] *Ibid.*, p. 129
[273] *Ibid.*, p. 140

La théorie de l'expression sociale des différences semble conduire à interroger les rapports susceptibles – grâce notamment au dispars – d'être entretenus dans l'expression entre différences et multiplicités, au point d'envisager celle-ci nécessairement de manière politique en société de contrôle.

Si la philosophie deleuzienne, sous l'effet de sa rencontre avec Guattari, est passée d'une philosophie de la différence – « infiniment productrice de différentiation virtuelle et de différenciation actuelle[274] » – à une philosophie « du virtuel et des multiplicités intensives[275] », c'est donc, semble-t-il, d'une manière aussi socialisée. Cette rencontre constitue ontologiquement les différences comme rencontres intensives de multiplicités virtuelles, appelées à s'affirmer de manières accrues et instituantes, c'est-à-dire autrement socialisante à travers le jeu idéal de ces différences. L'affirmation de la différence n'est jamais politiquement indifférente tant elle est instituante, notamment au niveau de la socialité et de la socialisation qu'elle engage autrement. Le sens remplace alors différentiellement l'essence. « Qu'est-ce qu'une essence, telle qu'elle est révélée dans l'œuvre d'art ? C'est une différence, la Différence ultime et absolue[276] ».

Or, c'est aussi dans une perspective politique que Deleuze avec Guattari semblent avoir éconduit l'invocation de la différence pure, pour lui préférer celle du virtuel qui l'approfondit en la traversant. Si le perspectivisme est maintenu, le concept de virtuel risque moins de faire dériver l'ontologie de la différence vers celle de l'essence. Elles-mêmes virtuelles, les différences pures ne sauraient constituer des états stables ou des essences fixes susceptibles d'être réappropriés par un système analogique – qui ferait alors des différences les simulacres des puissances de différence et de répétition, exprimées par le virtuel à l'encontre des prétendants à l'institutionnalisation de différences instituées. Le problème des minorités en société de contrôle rejoint alors celui de l'affirmation de différences ne différant pas de la négation qui leur est opposée de manière instituée. Cette demi-affirmation de grosses différences vides se fatigue alors sans pouvoir s'élever à une affirmation différant de toute négation. Car si « l'Être n'est jamais Un[277] », c'est qu'il diffère sans cesse grâce à une répétition comprise comme « une différence indifférente à soi[278] ».

Le spinozisme deleuzien et guattarien se traduit alors en ceci que l'essence se produit dans l'affirmation de telles « parties de puissance[279] » engagées entre les êtres et exprimant des grandeurs intensives incommensurables. L'expression, alors singulière dans son affirmation des puissances de différence et de répétition, retrouve et produit alors réellement l'infini sans la représentation qui la recouvrait jusque-là. Si

[274] Alcantara Jean-Pascal, « Différence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 114-122, p. 114
[275] *Ibid.*
[276] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 53
[277] Deleuze Gilles, « L'île déserte et autres textes », *Textes et entretiens, 1953-1974*, Chapitre 12, Gilbert Simondon, l'individu et sa genèse physico-biologique, Paris, Minuit, 2002, pp. 120-124
[278] *Ibid*., Chapitre 5, La conception de la différence chez Bergson, pp. 43-72, p. 66
[279] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 100

l'affirmation expressive et la différence ontologique vont de pair sur le plan d'immanence, c'est que l'être est devenir, commencement et création impersonnels, tant ils sont les produits d'une ouverture sur les forces inconnues du Dehors. Si, dans le cadre des sociétés disciplinaires, « seul ce qui se ressemble diffère ; et seules les différences se ressemblent[280] », on peut se demander non sans soupçon si en société de contrôle, ce qui prétend différer ne ressemble pas déjà souvent au même tandis que seules certaines ressemblances peuvent différer relationnellement, malgré elles, pour tout le monde.

L'agressivité et le mécontentement de soi au regard de l'Autre est ici le mode d'expression de différences pures non festives et indifférentes aux autres. Le conflit devient alors productif de répétitions de différences et de lignes de fuite dans la systématisation de conflits assurant le partage entre l'équivocité et l'ambiguïté dans l'expression des différences.

En faisant résonner la différence à l'infini, le dispars semble être le gage d'une universalisation physique et immanente en déprise, en société de contrôle, avec tout communautarisme de simulacre de grosses différences, qui ne sont en fait que des ressemblances instituées pour le marché. Si « le simulacre a le dispars pour unité de mesure[281] », que la disparité est « l'Inégal en soi[282] » préparant, dans la pénombre, l'éclair de l'événement en mettant en rapport des séries hétérogènes et disparates, reste que le dispars est, en société de contrôle, le concept à même d'éclairer les conditions politiques de réappropriation de concepts ontologiques et logiques, tels que ceux de différence et de sens. Si, en société de contrôle, Bartleby peut incarner exemplairement ce traître fidèle à l'événement constitué par la fulguration expressive d'une pure différence qui le dépasse, c'est aussi qu'il permet de comprendre institutionnellement le sens ontologique inhérent à la logique du sens comme logique paradoxale du « et » où s'inscrivent les différences. En cela surtout, il constitue une figure artiste du nomade incommensurable parce que disparate avec celles du maître et de l'esclave. Si « la puissance du paradoxe ne consiste pas du tout à suivre l'autre direction, mais à montrer que le sens prend toujours les deux sens à la fois[283] », elle le fait politiquement, en fonction des rapports instituants qu'elle cherche à produire socialement à l'inverse institué des prétendants qui se fatiguent à synthétiser, pour l'Etat et le marché, des puissances molaires et moléculaires. Si Deleuze tente bien de penser « à côté des représentations traditionnelles de la pensée, une disjonction conjonctive, affirmant la divergence et la distance, la différence qui diffère d'elle-même, et établissant donc une liaison "incompossible" »[284], reste que sa rencontre avec Guattari l'a conduit à concevoir, à travers la *schize* et les lignes de fuite transversales, les conditions d'une telle dissonance féconde pratiquement, au point d'être créatrice de lien social en dépit de l'association instituée de l'Etat et du capitalisme.

---

[280] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 153
[281] *Ibid.*, p. 95
[282] *Ibid.*, p. 287
[283] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 94
[284] Villani Arnaud, « Dispars », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 124-126, pp. 124-125

C'est peut-être alors la sociologie institutionnelle qui peut établir que le dispars n'est pas, même philosophiquement, une étiquette sur une boîte vide, la simple nomination d'un problème peu ou prou élagué et infécond conceptuellement. Disparate et pleine de disparité, cette zone d'indiscernabilité, où fourmillent les petites différences, est un point de contact et d'ouverture sur le champ transcendantal impersonnel des *habitus* comme des institutions – préparant l'événement, la rencontre productrice de singularité impersonnelle, à même la faille de toute subjectivité comme de toute institution. Différentiel et « discordantiel[285] », le dispars rejoint les agencements informes instituant pourtant déjà virtuellement des formes sociales neuves. Comme la *schize*, la transversale qu'est toute conduite ou pratique instituante est en soi inégale : l'institution d'une nouvelle mesure incommensurable aux étalons de mesure institués, une manière singulière de rapporter une différence à elle-même en la redoublant jusque dans l'expression de sa dispersion infinie traversant tout groupe institué, toute institution ou tout système social. Le dispars, jusque dans la société, est bien « la force d'ajointement et de séparation qui anime les disparates dans la fulguration nommée "signe" (ce qui fait signe et déclenche le sentir dans la sensibilité)[286] ».

Zone d'indiscernabilité entre l'actuel et le virtuel, le dispars rend larvaire toute subjectivité, en rendant virtuellement expressives ses lignes de fuite jusque dans ses formes actuellement instituées.

Si les multiples voix sans nom qui résonnent à travers toute prise de parole instituante et forcément impersonnelle ne sont pas forcément celles des damnés de la terre ou des réprouvés de l'histoire, reste qu'elles expriment nécessairement l'intolérable institué jusque dans sa dénégation, au regard de la vie sociale pracourant le *Socius*. Reste aussi que cette « petite machine du dispars qui sépare ce qu'il ajointe et ajointe ce qu'il sépare[287] » constitue une étrange communication au sein d'une communauté de différences forcément agressives, vu qu'elles ne sauraient être indifférentes à elles-mêmes pour s'exprimer dans des répétitions pour tout le monde. Le dispars est le puissant précurseur de la communication instituante des disparates, affirmant même des différences de différences qui feront résonner leurs dissonances dans la création du nouveau à partir de la nouveauté de leur rapport fécond. Il s'agit là d'une véritable « traînée de poudre » tant sont puissants les effets d'une telle « condensation des singularités[288] ».

Or si, en société de contrôle, il faut distinguer ambiguïté et équivocité – au regard des modes d'expression mais aussi d'individuation de ce qui se présente comme *heccéité* et non plus comme personne ou être individué –, c'est qu'il faut sans doute déceler deux types de simulacres comme de nomadisme : le bon et le mauvais. Le bon est relatif à une *heccéité* toujours ambiguë dans son expression en tant qu'être perçu, bien que non équivoque dans un devenir produit pratiquement dans une déterritorialisation absolue. Le mauvais nomadisme, quant à lui, verrait l'ambiguïté n'exprimer que des

[285] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 265
[286] Villani Arnaud, « Dispars », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 124-126, p. 125
[287] *Ibid.*, p. 126
[288] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 259

forces vitales sur le déclin tant elles sont prises dans les déterritorialisations relatives du marché et de l'Etat, au point de ne plus avoir de frontières à leur opposer qui soient consistantes dans leur mobilité.

Si l'univocité de l'être se déploie à travers les synthèses immanentes des multiplicités, c'est que l'univocité n'est pas l'Un et que contrairement à cette catégorie analogique et théologique, « le concept d'univocité ne doit pas nécessairement s'incarner particulièrement et entièrement dans la chose pour exister[289] ». Comme le prévoit l'univocité de l'être, la différence ontologique peut alors devenir l'exprimé d'un étant qui l'inclut. La forme par laquelle l'étant actualise ses virtualités devient à la fois singulière et ductile. L'individuation est le principe de cette singularisation expressive, toujours ouverte dans le temps, en variation continue puisqu'elle est la puissance de singularisation dans un agencement de puissances associées à des multiplicités : une *heccéité*. L'être n'est que devenir car il a, pour puissance, sa différence en soi qui, chez Deleuze et Guattari, est agencement et émission de singularités. Ainsi, si « ces différences n'ont pas la même essence, elles sont cependant constitutives de l'essence de l'être. L'univocité se construit donc une différenciation des attributs de l'essence[290] ». Or si, chez Deleuze et Guattari, l'actuel n'est pas vraiment réel malgré les processus bien réels d'actualisation des virtualités, c'est que le plan de transcendance constitutif de l'actuel est cette autre surface du plan d'immanence. L'univocité recoupe cette surface de l'actuel, qui s'avère être la limite irréelle du plan d'immanence et de la réalité en devenir de ses multiplicités anarchiques. Par là, le plan d'immanence est plan d'univocité et il n'y a donc nul besoin qu' « un plan d'univocité s'organise conjointement au plan d'immanence pour former une ontologie[291] ». L'univocité n'est pas l'Un et les multiplicités sont autre chose que le multiple. C'est en tous cas ce que Deleuze et Guattari se sont efforcés de conceptualiser sur le plan d'immanence.

L'être n'a pas besoin d'unité, même lorsqu'on le comprend « dans sa différence même[292] », pour peu que cette différence soit bien comprise à partir des singularités et de leurs multiplicités. Alors, si le plan d'immanence, ce champ transcendantal impersonnel, est le Dehors du plan de transcendance qu'est le plan d'organisation, les multiplicités inhérentes au plan d'immanence peuvent se connecter à partir d'une ligne de fuite à un Dehors – c'est parce que, sur ce plan, l'Autre fait figure de Dehors intensif, d'horizon fourmillant de toutes les lignes de fuite. De fait, « le planomène ne cesse de montrer un *Dehors* qui n'est pas au-dessus mais plus loin[293] ».

L'inconnu paraît toujours ambigu, tandis que son désir est maintenu obstinément et sans équivoque dans la génitalité. Ainsi, en générant de l'ambiguïté, les sociétés contemporaines contrôlent *a priori* les déterritorisations relatives de désirs, ainsi

[289] Leclercq Stéfan, « Univocité », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 323-326, p. 323
[290] *Ibid*., p. 324
[291] *Ibid.*, p. 325
[292] *Ibid.*
[293] Heuzé Bruno, « Planomène », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 276-281, p. 279

circonscrits dans leurs mouvements au regard des besoins institués par le marché et l'Etat. Ce qui est non équivoque est donc, chez Deleuze et Guattari, l'immédiateté avec laquelle s'expriment nos différences – immédiateté pratique forcément perçue comme ambiguë dans un monde où l'interprétose défensive est cultivée avec la prolifération de signes rendus équivoques jusque dans les théorisations psychanalytiques. La collusion féconde de nos différences peut alors se vivre dans des actions à distance, des imitations créatrices, et ce jusque dans la *praxis*. L'intensité de l'expression peut alors aussi s'éprouver en cet art obstiné de la litote appliquée au cri, qu'un Bartleby invente pour correspondre à la singularité de son problème relatif aux contraintes intolérables pesant alors sur sa vie.

Or, un certain anarcho-communisme est à l'œuvre dans l'univocité présidant au devenir du plan d'immanence, univocité qui serait grosse de métamorphoses et de variations continues, y exprimant « l'être commun, l'être-en-commun de tout ce qui est extrême, dégageant la forme supérieure de tout ce qui est[294] ». C'est pourquoi, si l'on postule l'équivocité, en société de contrôle, des formes d'anarchisme issues de Stirner – comparativement à l'anarcho-communisme de Bakounine –, alors peut-être que même le concept de multitude de Negri et Hardt peut être considéré comme susceptible de générer une certaine équivocité au regard des rapports conflictuels exprimés entre les classes. Ainsi, en société de contrôle, seul l'agencement collectif d'expression est apte à organiser, dans le temps, les conditions de mise en œuvre d'une socialité nomade expérimentant des différences inconscientes. Les conditions sociales d'expression minoritaire ou majoritaire des différences déterminent en effet la nature de leur devenir : jusque dans le discours, les conditions institutionnelles d'expression définissent les conditions sociales de production et de réception d'un discours, susceptible ainsi de devenir politique et instituant au niveau de la *praxis*. L'impensé, d'où l'on parle et d'où l'on peut œuvrer de manière créatrice, est ainsi la problématisation expressive de nos différences impersonnelles.

Les « différences anarchistes » couronnées, proliférant au sein du champ transcendantal impersonnel – encore purement virtuelles sur le *Socius* dont elles composent l'infinie consistance –, peuvent alors s'actualiser de manière instituante et virtualiser l'institué tout en s'exprimant à travers la *praxis* dans la disjonction des lignes de fuite où l'*habitus* éprouve son être social comme devenir. L'ambiguïté où s'expriment de telles différences multiples est alors, sans équivoque, celle d'un « et » purement immanent. La remontée des simulacres apparît alors comme étant bien l'auto-émancipation individuante de représentations effondrant leur transcendance et leurs agencements clôturés.

[294] Villani Arnaud, « Métamorphose », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 247-250, p. 249

A-2. Le lien social comme expression des problèmes sociaux

Ce qui fait signe, comme le dispars, pose aussi problème pour la société : que ce soit dans des rapports problématiques entretenus avec les instances instituées dans la socialisation, ou dans des situations déjà intolérables, et les conditions intolérables de leur expression dans les institutions et les systèmes de contrôle. Reste que, même envisagés sans médiation ni dialectique, il n'y a pas d'instituant sans institué, ni d'institué sans instituant car « qu'il n'y ait qu'ajointement, et l'on obtiendra des objets actuels et substantiels. Qu'il n'y ait que séparation et on les obtiendra encore bien plus nettement[295] ».

Le dispars n'est ni individué tant il est instituant, ni individuel tant sont particulièrement complexes, en société de contrôle, les conditions sociales de son émergence. Car comme le montrera l'ontologie politique de Deleuze et Guattari, un champ transcendantal impersonnel, constitué d'Idées-problèmes incarnés et associés à des intensités sensibles, doit être présupposé et appréhendé pour que les répétitions de la matière comme de la société puissent s'associer en profondeur à une « Idée singulière de la différence[296] ». La conception deleuzienne et guattarienne d'êtres sociaux compris comme des *habitus* permet de mesurer à travers leur *praxis*, à quel point ceux-ci vivent « de problèmes et de différences[297] ».

L'expression différent(c)iante de vrais problèmes va ainsi à rebours de toute fausse simplification qui viserait au « retour à la simplicité innaturelle de l'homme pauvre et sans besoins[298] ». Liés à l'intolérable au regard de la vie, c'est en effet autour de problèmes différent(c)iants que peuvent être produits et s'exprimer des besoins sociaux vraiment alternatifs à l'égard de ceux induits dans l'apolitisme de classes atomisées et rendues périphériques jusque dans l'expression légitime de grosses différences légitimes en société de contrôle.

Le bergsonisme, selon Deleuze et Guattari, serait alors une méthodologie susceptible de rapporter des problèmes de pensée à des problèmes de vie, mais aussi de contester et de dissoudre aussi bien les faux problèmes que ceux s'avérant mal posés. C'est le cas, sans doute, des problèmes illusoires et idéologiques posés et imposés par les prétendants. Si les simulacres de fait semblent exprimer une telle puissance de dissolution, reste qu'une méthode s'impose d'elle-même à travers tout empirisme transcendantal. Le rapport entre instincts et institutions définit alors empiriquement les conditions permettant de faire l'épreuve de vrais problèmes sociaux reliant les besoins toujours instituants des gens aux institutions et à leurs faux problèmes institués.

Une théorie de l'expression des problèmes sociaux semble donc parcourir l'œuvre de Deleuze et Guattari en engageant politiquement les distinctions logiques et ontologiques entre vrais et faux prétendants, grosses et petites différences ou

[295] Villani Arnaud, « Dispars », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 124-126, p. 125
[296] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 41
[297] *Ibid.*, p. 344
[298] Marx Karl, Engels Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Nathan, 1999

ressemblances. En cela, une telle théorisation tourne toujours localement autour d'un vrai problème social, posé de manière vitaliste *hic et nunc* par les conditions de production d'un devenir dans la société. Or ce devenir, chez Deleuze et Guattari, engage la distinction entre ce qui est virtuellement instituant pour le peuple, à partir des rapports entre instincts et institutions, et ce qui est actuellement institué pour les instances instituées autour de l'Etat, du marché et de leurs systèmes de contrôle.

L'élaboration des problèmes est une création et non une question ou une question de subjectivité, tant « le "problématique" est un état du monde, une dimension du système[299] ». Ainsi, en découvrant le problématique et la question « comme horizon transcendantal, comme foyer transcendantal appartenant de manière essentielle aux êtres[300] », Deleuze et Guattari en font les conditions empiriques et idéelles, essentiellement liées au temps, de tout devenir. C'est pourquoi ils remplaceront « le couple grossier de "problème/solution" en passant du virtuel à l'actuel par une séquence complexe, graduée, à chaque fois strictement correspondante, de la perplication (ensemble des séries virtuelles avec leurs multiplicités, soit l'Idée ou le problème), de la complication (ensemble des séries intensives actuelles qui en découlent), de l'implication (ensemble des champs d'individuation correspondants) et de l'explication (qualités et étendues développant selon des différenciation actuelles les champs d'individuation : cas de solution des problèmes)[301] ».

Les problèmes sociaux, les devenirs et mouvements qui les expriment rejoignent l'art micropolitique qui est aussi « l'art de construire un problème », tant « on invente un problème, une position de problème, avant de trouver une solution[302] ». On peut alors dire que les mouvements sociaux sont souvent des solutions partielles à de faux problèmes partials et, souvent, équivoques dans le devenir de leur expression au regard de vrais problèmes. Or, si « un problème a toujours la solution qu'il mérite suivant la manière dont il est posé[303] », ce sont, en société de contrôle, les vrais problèmes sociaux, lorsqu'ils sont bien posés, qui s'avèrent être des problèmes de vie excluant toute solution de compromis dans la manière même de les poser, et donc toute négociation dans leur solution instituée, comme c'est le cas de chaque situation de vie intolérable.

L' urgence sociale devient alors celle consistant à toujours lentement poser de vrais problèmes, à partir de questions exprimant les points de vue jusque-là exclus de toute solution possible : ceux inscrits dans un Dehors jusque-là refoulé et impossible à exprimer. Si le réformisme se fatigue dans sa bonne volonté à trouver des solutions, le devenir révolutionnaire émerge, quant à lui, de l'expression épuisante des vrais problèmes de vie qui persistent toujours à travers le temps de l'*Aiôn*. C'est pourquoi

[299] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 359
[300] *Ibid*., p. 252
[301] Martin Jean-Clet, Villani Arnaud, « Problème », in Le *vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 269-293, p. 290
[302] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 7
[303] Deleuze Gilles, « L'île déserte et autres textes », *Textes et entretiens, 1953-1974*, Chapitre 23, A quoi reconnaît-on le structuralisme ?, Paris, Minuit, 2002, pp. 238-269, p. 254

l'Idée, que l'on peut conquérir relativement à des problèmes sociaux, ne relève pas seulement d'une connaissance ni seulement d'une connaissance par concepts. Les interrogations perdurent dans des problèmes instituants qui persistent malgré les solutions instituées qui leur sont imposées.

Les problèmes sont ainsi ouverts, hasardeux et se retraduisent dans le temps à travers les devenirs, à la manière des concepts et fonctions sociologiques susceptibles de les exprimer adéquatement, c'est-à-dire conformément à leurs différences. Si Deleuze et Guattari étaient philosophes et non sociologues, c'est aussi que leurs créations de concepts s'élaboraient autour des problèmes philosophiques et non directement des problèmes sociaux susceptibles, certes, de forcer, en tant que Dehors, la pensée alors involontaire à créer des fonctions qui leur soient adéquates ou des concepts en rapport aux Idées qui leur sont liées. Leur pensée s'est ainsi construite contre l'idéologie du changement de représentations comme mode de résolution de problèmes et de création de liens sociaux.

Autour de l'Idée, l'art de poser de vrais problèmes retrouve l'art de peindre des forces jusque-là invisibles et des Figures du devenir, des personnages conceptuels comme les Figures d'un Bacon. En effet, chez Bacon, « la Figure, c'est précisément le Corps Sans Organes[304] », du fait qu'il s'agit toujours de « peindre les forces[305] » et ainsi de les rendre visibles, comme le préconisait Klee. Pourtant si, selon Deleuze et Guattari, « la tâche de la peinture est définie comme la tentative de rendre visibles des forces qui ne le sont pas[306] », reste qu'en matière de forces sociales, existent des conditions sociales d'émergence à de telles expressions différent(c)iantes pour tout-le-monde, tant ces forces débordent tout groupe constitué, toute avant-garde, tout porte-parole. Les formes sociales se font alors Figures et cris parce qu'en se faisant composition de forces, elles se font figures de l'altérité pour tout le monde. De fait, « si l'on crie, c'est toujours en proie à des forces invisibles et insensibles[307] ». S'y exprime alors une différence d'intensité dans la sensation parcourant de manière différent(c)iée tout le corps social instituant puis institué, au point que ce dernier connaisse une féconde désinstitutionnalisation.

Ainsi, l'expression de problèmes sociaux réels – et non plus faux ou illusoires – ne peut être qu'un événement car « quelle que soit la sensation, sa réalité intensive est celle d'une descente en profondeur », c'est-à-dire un *clinamen* lucrècien[308]. Agissant sur le système nerveux du corps social, une telle figuration expressive des problèmes sociaux réels est, comme en peinture, une hystérie[309] devenue génitale et haptique à force d'être instituante, c'est-à-dire alors hystérisante. Expansion et contraction hystérisent ainsi les mouvements constituant, alors seulement, des devenirs sociaux, colorant et solarisant leur expression en rapportant de manière minoritaire les besoins les plus majeurs de tout le monde avec les institutions, selon les rapports de forces et

[304] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 48
[305] *Ibid.*, p. 57
[306] *Ibid.*
[307] *Ibid.*, p. 60
[308] *Ibid.*, pp. 78-79
[309] *Ibid.*, p. 53

les formes sociales en conflit. A l'inverse du théâtre fatigant de l'hystérique qui met en scène la représentation de grosses différences majeures, l'hystérisant organise un toucher de la dimension mineure de l'espace social, donnant à palper, aux instances instituées, les puissances mineures et instituantes de leur Dehors.

Si « la lumière, c'est le temps, mais l'espace, c'est la couleur[310] », alors la solarisation rend visible le mineur en forçant les instances en devenir majoritaire et les minorités à entrer dans un devenir minoritaire qui, ensemble, produira dans la coalescence de leurs rencontres un devenir enfin révolutionnaire. Structure, figures et contours de ces mouvements sociaux deviennent alors eux-mêmes minoritaires, c'est-à-dire qu'ils deviennent eux-mêmes indiscernables et ambigus, sans perdre la non-équivocité active de leur puissance expressive différent(c)iée et différent(c)iante, vers laquelle toutes leurs puissances convergent en retour.

Peut alors enfin s'exprimer dans le cri une expression de l'intolérable et des « variations internes d'intensité ou de saturation[311] », forçant même les structures des mouvements sociaux qui les expriment à recomposer leurs forces composantes et les ruptures de leurs tons. Par là, les mouvements sociaux expriment aussi comme en peinture, « le problème d'une logique pure : passer de la possibilité de fait au fait[312] ». Ce faisant, se construit un vecteur des virtualités du devenir de l'espace social et de ses lignes de fuite. Ce vecteur est alors peut-être à même de construire, sur un plan macro-politique, l'expression institutionnelle adéquate des lignes de fuite micropolitiques.

Or, un tel *clinamen* dans l'expression des différences découle de leur rapport au donné constitutif inhérent à l'empirisme transcendantal de Deleuze et Guattari. Ainsi, « la disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît[313] », faisant qu'au milieu expressif d'un devenir enfin différent(c)ié, « tout est surplomb, suspens et descente[314] » et que l'accès à la visibilité échappant au contrôle social, passe d'autant plus par une économie de moyens que la puissance des différences est grande. Les « montées en puissance » des différences et le *clinamen* où elles s'expriment sont pourtant l'inverse d'une entropie : résistance instituante face à l'entropie instituée au cœur des formes sociales. Ce *clinamen* est en fait encore affirmatif puisqu'il affirme des puissances différent(c)iées plus grandes que soi – le Dehors, qu'elles incarnent alors socialement, appelant d'autres affirmations répétées et la digne résistance à tout ce qui viendrait à les contrôler ou les mutiler.

Le rapport au Dehors, c'est l'impossible d'hier enfin possible, l'impensable devenu ou devant devenir pensable, l'inimaginable enfin rencontré par l'imagination, l'intolérable enfin perçu ou le souvenir purement virtuel enfin actualisé par une singulière image. Tous les devenirs minoritaires dont les hommes sont capables en société sont ainsi instituants parce que virtuellement infinis, en raison des liens qu'ils entretiennent

[310] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 130
[311] *Ibid.*, p. 139
[312] *Ibid.*, p. 150
[313] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 287
[314] *Ibid.*, p.3 02

nécessairement avec la sensation. Or si « toute sensation est une question[315] », c'est que cette question ouvre sur de vrais problèmes de vie et possède les puissances nécessaires à la contestation obstinée de tous les faux problèmes sociaux institués. Ainsi, les devenirs minoritaires peuvent former finalement d'autres formes sociales et humaines, d'autres possibilités de vie pour un peuple alors à venir dans le processus démocratique. Par là, « l'être de la sensation n'est pas la chair, mais le composé des forces non-humaines du cosmos, des devenirs non-humains de l'homme et de la maison ambiguë qui les échange et les ajuste, les fait tournoyer comme des vents[316] ». Les vitesses absolues avec lesquelles ces puissances chaotiques s'expriment ne sont alors visibles que comme effets dans la puissance de leur effraction radicale, et donc pas forcément dans la mobilité actuelle de ses effets. La génitalité dans l'évidement de telles puissances permet, en les intensifiant, de contenir, d'orienter, de contracter ou d'épandre leurs manifestations. Ces dernières peuvent alors culminer dans un devenir imperceptible analogue à une vie éprouvée « sans cesse ni condition » au point d' « atteindre au clapotement cosmique et spirituel »[317].

Or, les conditions d'expression du plan de consistance devenant problématiques en société de contrôle, c'est la *praxis* qui semble à même d'y opposer les problématiques de l'expression des problèmes. En tant que le sensible, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, est bien une activité pratique agençant différences et répétitions dans le temps, son appréhension immédiate apparaît à travers *l'auto-praxis,* dans ce qui est une image optique et sonore pure. Sujet et objet sont ainsi coproduits dans une *auto-praxis* créatrice de sa propre réalité imagée[318]. L'imitation créatrice au cœur de toute *praxis* implique par ailleurs qu'il ne peut y avoir d'anthropologie présociale. Ceci induit notamment que, si la contradiction n'est pas au cœur de la *praxis*, c'est qu'elle est un faux problème supposant l'expression problématique des différences dans le champ social. Cette expression se fait en effet à rebours de toute coopération et injonction à communiquer institutionnalisant, dans l'adhésion, la soumission à l'autorité et au contrôle.

Les problèmes sociaux instituants ne peuvent s'étayer sur un savoir consacré jusque dans le contrôle social de ses applications et de leurs sanctions académiques possibles, sans que celui-ci ne soit problématisé en tant que savoir social. C'est que les institutions ne sont réelles qu'en tant qu'immanentes et en fonction du devenir produit par l'activité instituante d'agencements collectifs qui expriment des problèmes de vie débordant celles-ci – en les mettant ainsi en rapport avec leur Dehors d'où émergent les besoins singuliers de vie commune des gens. La socialisation peut alors devenir celle d'institutions institutrices parce que mises en rapport problématiquement avec leur Dehors[319] par une socialité nomade.

---

[315] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 185
[316] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 173
[317] Deleuze, Gilles, Critique et clinique, Chapitre IV. Le plus grand film irlandais, Paris, Minuit, 1993, p.36-39, p.39
[318] Rubel Maximilien, « Notes et variantes. Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure », p. 100, *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, p. 1519
[319] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1663

II. L'absence de fondement de la société : convention, dette et institution

A- Convention et institution

A-1. Convention et contrat social

L'accent mis par Deleuze et Guattari sur la genèse, au cours de l'inscription du sujet dans le *Socius*, esquisse une vision ni contractualiste, ni naturaliste de la société. Leurs critiques vis-à-vis des conceptions juridiques – et par là formalistes et abstraites – du contrat et des droits rendent inopérant le concept de contrat, en ce que celui-ci se cantonne à être un pacte de réciprocité sans transcendance. La convention constitue au contraire une « unité d'alliance où nature et culture sont inextricablement liés ».

Pour Deleuze et Guattari, le désir est toujours socialement agencé à l'instar de la prévoyance et du consentement des parties, de la domination comme de l'obéissance. D'un point de vue strictement immanent et empiriste, si la société ne fait dès lors que continuer sans commencer vraiment de manière absolue, elle se transforme sans cesse sans avoir besoin de justification ni de dernière instance (la Loi, la conscience…). Cette continuité de la société est en réalité produite à travers les déterritorialisations et reterritorialisations successives – constitutives de la production de tout Sujet, qu'il soit individuel ou social, en liant à chaque fois association et soumission, dans la mesure où l'éthique de la dette constitutive de l'unité d'alliance est à la fois rapport de forces et rapport de sens des multiplicités entre elles.

Si Deleuze et Guattari s'attachent à concevoir la dimension proprement impersonnelle, et dès lors révolutionnaire, de tout devenir individuel supposé subjectif, c'est à rebours de toute recherche de fondement normatif supposé être régulateur d'un ordre politique à constituer. Car, selon eux, « nature ne s'oppose pas à coutume […] que le droit dépende de conventions n'exclut pas l'existence d'un droit naturel, c'est-à-dire d'une fonction naturelle du droit qui mesure l'illégitimité des désirs au trouble de l'âme dont ils s'accompagnent. Nature ne s'oppose pas à invention, les inventions n'étant que des découvertes de la Nature elle-même[320] ».

A la suite de Nietzsche, Deleuze et Guattari proposent donc une approche à la fois politique et anthropologique de la société, au sein de laquelle le droit est aussi défini comme « volonté d'éterniser l'équilibre de puissance présent, à condition qu'on en soit satisfait[321] ». Cherchant à dépasser la conception juridique classique, l'Etat de droit n'est plus en soi une garantie contre l'injustice, puisque « la conception légaliste » du pouvoir « ne vaut pas mieux que la conception répressive[322] ». En l'occurrence, « le sujet de droit, en tant qu'il se fait, c'est la vie, comme porteuse de singularités, "plénitude du possible", et non l'homme, comme forme d'éternité. […] C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue l'enjeu des luttes politiques, même si

[320] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 322
[321] Nietzsche Frédéric, *La volonté de puissance*, Gallimard, 1995
[322] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986

celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins…[323] ».

Il n'est nullement nécessaire, selon la formule deleuzienne, de « se référer à l'homme pour résister », celui-ci étant toujours le lieu de multiples rapports de forces qui constituent sa mutation permanente, empêchant de faire référence à sa substance universelle fondatrice d'un droit unifié abstraitement.

Dès lors, la genèse de la société peut être abordée à la suite de Spinoza, pour qui l'Etat civil a pour particularité d'être composé d'« un ensemble d'hommes » composant « leur puissance respective de manière à former un tout de puissance supérieure. Cet état conjure la faiblesse et l'impuissance de l'état de nature, où chacun risque toujours de rencontrer une force supérieure à la sienne capable de le détruire ». Dans l'état civil, « la composition des hommes ou la formation du tout se fait suivant un ordre extrinsèque, déterminé par des sentiments passifs d'espoir et de crainte (crainte de rester dans l'état de nature, espoir d'en sortir). […] L'état civil ou de société ressemble à l'état de raison, et pourtant il ne fait que lui ressembler, le préparer ou en tenir lieu[324] ».

Dans cette perspective, Deleuze et Guattari se sont attachés à déceler les conditions de possibilité d'un tel état de raison naturellement contractualisé (à moins de lui préférer le terme utilitariste de « convention », considérée par Hume comme étant à la base de l'institution), au sein duquel « la loi est une vérité éternelle, c'est-à-dire une règle naturelle pour le plein développement de la puissance de chacun[325] ». Il ne s'agit donc pas de se cantonner à limiter cette puissance, commander et interdire. D'où leur préférence pour l'éthique sur la morale et l'appel au plein développement de devenirs minoritaires actifs permettant, comme « l'*absolutum imperium* » chez Spinoza, de « substituer l'amour de la liberté, comme affection de la Raison, aux affections – passions de crainte, d'espoir et même de sécurité[326] ». Cet état, comme la raison chez Spinoza, constituerait une forme ultime prise par le désir persévérant dans l'accomplissement de chaque être et permettant la conscience de soi. Leur spinozisme serait dans cette perspective centré sur le désir et l'affect, en faisant plutôt dériver les genres de connaissance des modes d'individuation non assujettis à une quelconque transcendance, même naturelle.

Ceci est à même de renverser la perspective contractualiste classique et de concevoir que « ce qui est hors du social, c'est le négatif, le manque, le besoin. Quant au social, il est profondément créateur, inventif, il est positif[327] ».

La philosophie politique de Deleuze et Guattari s'attache donc à prendre la nature humaine telle qu'elle est, à un niveau inconscient qui sera tout particulièrement occulté dans les analyses classiques, centrées sur la conscience ou des intérêts de classe

[323] Deleuze Gilles, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 97
[324] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp. 145-146
[325] *Ibid.*, p. 146
[326] *Ibid.*, p. 147
[327] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 35

préconscients. Elle consiste alors à « inventer les conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher[328] ». Contrairement à Hume, cette invention, pour Deleuze et Guattari, ne sera pas seulement politique dans la mesure où politique, économie et anthropologie sont indissociables chez eux comme dans les faits.

Il s'agit donc de créer le lien social à partir de conventions davantage à même d'être instituantes, notamment au niveau du droit, que tout contrat. Le contrat reste en effet trop lié à « cette forme d'actes isolés et rationnels d'échange entre propriétaires isolés de marchandises[329] », contribuant à « l'objectivation rationnelle » qu'est la réification des choses, des échanges sociaux et de la composition des forces de l'homme. Au contrat comme à la loi s'opposerait un nomadisme, dont la socialité implique par exemple que le bloc de devenir dans lequel s'engagent la guêpe et l'orchidée relève d'une convention, d'un libre accord d'échanges mutuels composant une communauté d'affects et de désirs différent(c)iés. Sans impliquer le culte de la coutume, les conventions et les accords sont bien, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, des habitudes prises ensemble[330]. L'instituant force les institutions à créer des conventions et des alliances, au lieu de fonder généalogiquement et contractuellement des institutions dans le temps.

Ainsi, il semble qu'en société de contrôle, la jurisprudence permette de remonter la pente naturelle du besoin de réification capitaliste, de calcul rationnel et de prévisibilité administrative jusque dans le domaine de la justice et des autres services publics attendus d'un Etat[331]. La singularité de chaque cas permet d'ouvrir la systématisation rationnelle et close des réglementations instituées de la vie dans l'« abandon de l'empirisme[332] », au risque que les « nouvelles codifications », qui peuvent être issues de telles techniques de production individuées de normes individuantes, ne soient encore qu'une adaptation à une « économie capitaliste évoluant sans cesse de façon révolutionnaire[333] ».
En société de contrôle, si l'Etat organise ses instances instituées de manière plus immanente, dans la dénégation de la transcendance historique des missions relevant de ses fonctions de domination d'un lien social, c'est qu'il prétend alors recomposer de manière contractualiste et animer, dans l'horizon immanent du capitalisme, un lien social dont il prétend fonder le droit politique. Pourtant, jusque dans l'Etat, la domination politique des rapports de classes culmine dans la dénégation des conflits de classes autour de la distribution instituée de l'autorité.

[328] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 41
[329] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 120
[330] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 101
[331] *Ibid.*, pp. 124-125
[332] *Ibid.*, p. 125
[333] *Ibid.*, p. 126

Si « dans la loi, les bourgeois doivent se donner une expression générale, du fait même qu'ils règnent comme classe[334] », alors la jurisprudence et les conventions, chez Deleuze et Guattari, sont les moyens d'envisager la remontée de la pente naturelle de cette tendance à l'institutionnalisation. Il s'agit de légaliser par la jurisprudence l'état de fait de devenirs instituants. En société de contrôle, l'*habitus* individuant se produit en effet en une *auto-praxis* forçant les règles instituées de la pratique à se différent(c)ier et, de proche en proche, oblige les lois à s'ouvrir, en tant que *nomos,* sur un Dehors, dans la jurisprudence requise par la *phusis*.

A-2. Une construction institutionnelle de la réalité sociale

Si le lien social est une notion sociologique ouverte, c'est qu'il s'avère nécessairement lié à une réalité en construction. C'est particulièrement le cas chez Deleuze et Guattari, pour qui le lien social n'est pas l'objet d'une inquiétude particulière qui conduirait à des questionnements relatifs à sa conservation, mais plutôt le lieu de l'inventivité et de la positivité du social. L'intérêt d'un questionnement portant sur le lien social chez ces deux auteurs est donc lié aussi à leur approche critique, qui n'est pas centrée sur l'individu et ses identités sociales menacées, mais plutôt sur les diverses conditions pouvant conduire à une mobilisation collective neuve et créatrice de liens sociaux. Contre « l'individualisation du social[335] » engendrant l'absence de perspective politique et économique critique associée à la thématique du lien social, Deleuze et Guattari élaborent une analyse matérialiste réintroduisant une économie politique et libidinale d'inspiration marxiste, jusque dans les désirs apparemment les plus individuels, dépassant avec Tarde l'opposition entre sociologie avec ou sans contrainte, holisme et individualisme. Les analyses sociologiques de l'individualisme croissant du lien social issues des travaux de F. de Singly montrent en effet l'écueil des perspectives descriptives centrées sur le contrat, le moi et une intersubjectivité consentie. S'il y a bien, depuis Mai 68, « une fuite collective des assignations sociales[336] », il ne s'agit là que d'un nomadisme individualisé et apolitique coupé de ses conditions sociales institutionnelles et économiques d'émergence, et que Deleuze et Guattari liaient notamment à l'émergence de nouvelles formes prises par le capitalisme en société de contrôle. Pour eux, la mobilisation collective n'est pas tant relationnelle et identitaire – dictée par un souci biographique de libération de toute forme de contrainte conduisant un moi illusoire à s'engager par le don dans le social –, que liée aux désirs, à la dette et aux minorités construisant de fait le lien social.

Or, l'affranchissement des individus à l'égard des rôles et statuts n'est pas forcément synonyme de liberté en société de contrôle, où les formes de domination deviennent moins contraignantes, plus douces et légitimées – et par là même plus efficaces. La psychologisation du social, que l'on a reprochée à Tarde, ne doit pas faire oublier, chez lui, la socialisation de l'individu et la dissolution du moi et de la subjectivité liée aux affects. La déconstruction des rôles et statuts n'est pas au service de l'élaboration

[334] Marx Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, p. 1034
[335] Martin Claude, « Liens personnels, liens collectifs », *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39, pp. 5-13, p. 6
[336] *Ibid.*, p. 9

consciente et réflexive d'une biographie qui s'élaborerait dans un espace social éthéré échappant à toute contrainte (intériorisée ou externe). Celle-ci peut fonctionner et se reproduire jusque dans le désir d'émancipation et de changement, comme le montre chez Deleuze et Guattari le thème du fascisme du désir.

Dans cette perspective, la satisfaction des tendances recherchée à travers les institutions et leur devenir poursuivrait le primat moléculaire dans la sociabilité, accordé par Tarde, à « la tendance des monades à se rassembler[337] ». L'institution n'est pas seulement une forme, prise par la contrainte, d'un social hypostasié indépendamment des gens, puisqu'elle relève aussi de l'invention et de l'imitation, ces dernières ne s'excluant pas, au contraire. Ceci ne les empêche pas d'avoir pour tendance principale de s'imposer réellement aux individus, davantage grâce à la persuasion et à la suggestion impliquant le devenir spontané des gens qu'à la contrainte des durkheimiens clivant le psychologique du social.

Pourtant, cette satisfaction des tendances vitales des individus *via* les institutions n'a rien d'évidente, comme le montrait déjà Marx et comme le montre aujourd'hui Mary Douglas[338], jusque dans le devenir institutionnalisé de cette même satisfaction lorsqu'elle porte sur des décisions relevant de la vie même ou de la mort. Elle parvient en outre à ordonner le juste et le vrai mais aussi les possibilités de vie, que ce soit dans l'ordre de la pensée, de l'action ou du désir, et ce, contrairement aux postulats de Rawls[339]. Pourtant l'institution, envisagée d'une manière conventionnaliste, peut bien échapper à l'alternative théorique du holisme et de l'individualisme méthodologique, tout en correspondant pratiquement à une satisfaction sociale possible de ces mêmes tendances et ce, d'une manière renouvelée et créatrice au niveau du lien social.

La rationalité et la conscience ne composent donc pas forcément le principe de constitution des institutions et de leur reproduction bureaucratique grâce à une domination rationnelle et légale légitimante, décrite par Max Weber. C'est aussi ce que permet de comprendre l'Analyse Institutionnelle, en n'éludant pas la part de domination inhérente aux institutions, sans les autonomiser ni les réduire à un rôle confortable de régulation sociale et de formalisation de la solidarité.
Il est dès lors possible de rechercher cette satisfaction des tendances *via* les institutions jusque dans les formes les plus ténues, mais aussi les plus organisées prises par la socialité. Proche en cela de Foucault, l'institution peut être envisagée, chez Deleuze et Guattari, comme ayant trait à la discipline et au contrôle des pensées et des corps, sans pour autant s'imposer extérieurement d'une manière contraignante.

Il n'en reste pas moins que les institutions ne sont pas seulement un agencement fonctionnel de pouvoirs, mais médiatisent le devenir des gens, et par là, fuient de partout. Elles impliquent en effet leur participation au moins passive et peuvent être

[337] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 66
[338] Douglas Mary, *Comment pensent les institutions*, Paris, La découverte et Syros/ MAUSS, 1999
[339] *Ibid.*, p. 141

envisagées, comme chez Mary Douglas, en tant que « groupement social légitimé[340] », remplissant des fonctions diverses telles le contrôle des facteurs d'incertitude et l'organisation des modes de vie les plus quotidiens au sein d'une société non unifiée, mais en construction territorialisée permanente.

A ce niveau, si les institutions s'individualisent[341], c'est pour mieux servir les tendances du système, en prétendant servir certaines de celles d'un individu, isolé politiquement, pour ce faire, de tout collectif. Elles tendent alors à développer des formes de domination plus douces et plus légitimées, prétendant même être créatives sur le plan culturel en y impliquant les individus. Contrairement aux affirmations de Beck, la société de contrôle n'implique pas un « capitalisme sans classes[342] », sauf sous une forme déniée par l'individualisme. Si, effectivement, l'individualisme peut générer de la conflictualité croissante « au sein des institutions[343] », l'Analyse Institutionnelle semble davantage à même de réintroduire le politique et les classes sociales dans la compréhension de cette conflictualité – qui ne concerne pas que le plan des valeurs, même médiatisées par les institutions, mais également toute l'économie politique et l'économie libidinale. Dans cette perspective, la transversalité et l'Analyse Institutionnelle sont au cœur du renouvellement de la pensée et de la pratique politique du conflit élaborés par Deleuze et Guattari.

L'étude d'une société essentiellement à partir de ses « lignes de fuite » ouvrant sur des devenirs sociaux, conduit à sortir d'un historicisme rapprochant de Durkheim pour renouer avec la sociologie de Tarde. Pourtant, Deleuze et Guattari étudient bien concrètement les rapports de pouvoir, à l'instar de Foucault, en abandonnant « le modèle juridique de la souveraineté[344] » et les objets du pouvoir, pour concevoir ces derniers à partir des relations elles-mêmes. En effet, si « les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets[345] », c'est aussi parce que le désir et son fascisme possible se construisent depuis celles-ci. De même, si des « pourparlers » avec la société et ses institutions s'avèrent non seulement nécessaires mais aussi, par prudence, ponctuellement souhaitables, c'est aussi parce que « c'est la guerre qui fonctionne dans les relations de pouvoir » et qu' « un combat ininterrompu travaille la paix ». Si le politique est bien aussi « la guerre continuée par d'autres moyens[346] » jusque dans l'Etat, Deleuze et Guattari l'abordent, quant à eux, surtout à partir de la question de la création (conventions, institutions, devenirs…). Les institutions sont en effet les lieux de la concentration historique du pouvoir dans la genèse de l'Etat. C'est pourquoi la guerre constitue « le fond permanent de toutes les institutions de pouvoir » comme des lois et de l'ordre social[347]. Il s'agit donc – même en société de contrôle – de réactiver cette guerre larvée pour déjouer une pacification leurrante, assurée par les

[340] Balandier Georges, Préface, in *Comment pensent les institutions*, Mary Douglas, Paris, La découverte et Syros/ MAUSS, 1999, p. 17
[341] Beck Ulrich, « Liens personnels et individualisme positif », *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39, pp. 15-25
[342] *Ibid*., p. 17
[343] *Ibid*., p. 20
[344] Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976, Chapitre « Il faut défendre la société », Gallimard, 1994, pp. 124-130, p. 124
[345] *Ibid.*
[346] *Ibid*, p. 125
[347] *Ibid*., p. 126

nouveaux modes de légitimation des formes de domination et rendre possible la révolution en tant qu'événement historique. Mais ceci ne peut se faire, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, que localement, à partir de la construction, dans *l'auto-praxis,* de machines de guerre autour de problèmes instituants.

La genèse politique du droit étant censée permettre, selon Foucault, de situer les adversaires de cette guerre sociale jusque dans les intérêts liés à la raison et à la vérité, Deleuze et Guattari semblent avoir apporté de manière complémentaire, une économie politique du désir et une cartographie du pouvoir applicables aux institutions. Ensemble, cette économie et cette cartographie permettent de situer les forces adverses en conflit jusque dans l'Etat susceptible de se réapproprier cette conflictualité, au point que la machine de guerre puisse alors prendre la guerre pour objet[348].

En partant des analyses de Henri Lefebvre[349], on peut avancer l'idée qu'à l'unification des sociétés disciplinaires autour des Etats succèderait, en société de contrôle, une autre articulation des rapports entre centres et périphérie, autour de « l'état de croissance et la croissance de l'Etat » – constituant le rôle de régulation légitimant l'Etat en dépit des rapports de domination qu'il entretient avec le marché vis-à-vis de la société. Ainsi les formes, devenues mondialisées, du capitalisme d'Etat éclairent combien cette dernière instance centrale des centres de pouvoir qu'est encore l'Etat en société de contrôle contribue, par l'intermédiaire d'une nouvelle bourgeoisie, à dominer la périphérie et le peuple. L'effet Lefebvre dans l'Analyse Institutionnelle définit ainsi cette tendance à la concentration des centres de pouvoir, autour d'un Etat appelé à se mondialiser, en hiérarchisant ceux-ci et la bourgeoisie qui sert à légitimer cette hiérarchisation institutionnelle au service de la fluidité du marché et de la globalisation du Capital. L'improductivité définissant les déviants devient alors majoritaire. Or, l'évolution institutionnelle en société de contrôle doit être comprise à partir du principe d'équivalence appliquant l'institutionnalisation jusqu'à un niveau périphérique éloigné des institutions. « Ce principe d'équivalence veut que toute situation sociale soit traversée par les mêmes contradictions. L'Etat, ce n'est pas quelque chose d'isolable dans un lointain parisien. C'est quelque chose qui s'actualise partout, selon le même principe que le travail, la valeur d'usage ou la circulation monétaire. En province, l'Etat est aussi présent qu'à Paris ; dans une école autant qu'au parlement…[350] ». Peuples, populations errantes, déviantes mais aussi nomades sont ainsi confrontés, de manière croissante, à des pouvoirs de contrôle, concentrés en des centres institués et relayés jusque dans les territoires les plus périphériques.

Cette attention, portée par Deleuze et Guattari, à la question des institutions est en fait très précoce, apparaissant dès leur collaboration autour de *L'Anti-Œdipe* et même antérieurement, pour chacun d'eux (1953 pour Deleuze, avec son article intitulé *Instincts et institutions,* et dès les années 50 et 60 pour Guattari, avec sa participation au mouvement de l'antipsychiatrie). A travers la question des institutions, se pose

[348] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980, p. 639
[349] Lefebvre Henri, *De l'Etat,* Tome I : L'Etat dans le monde moderne, Union Générale d'Edition, 10/18, 1976, pp. 51-65, p. 51
[350] Hess Rémi, *Centre et périphérie,* Anthropos, 2e édition, 2001, p. 111

finalement celle de l'institution de la société, c'est-à-dire celle de la construction de la réalité sociale. Construction essentiellement politique parce qu'anthropologique chez eux, immédiatement rattachée à la question de la satisfaction des besoins des gens, sur la base de leurs désirs construits socialement, et à celle de leur oppression politique, toujours engagée voire même désirée de fait. A ce titre, il semble que la nature des institutions, leur création, leur maintien ou leur destruction renvoient à une anthropologie psychanalytique renouvelée du désir – rattachant la création institutionnelle à un vitalisme généralisé à la nature toute entière qui s'avère contraire à toute approche rationaliste à partir de l'intentionnalité, de la conscience et de la *doxa*. Cette approche politique s'est incarnée dans l'Analyse Institutionnelle sans privilégier la logique ou le langage, bien que ce dernier soit bien compris par eux comme une institution majeure au rôle politique certain. Comme le prévoit le concept de transversalité créé par Guattari, les institutions relèvent d'une économie des flux liés au désir où groupes-sujets et groupes-assujettis constituent les deux versants de l'institution. Le vitalisme permet d'envisager la création institutionnelle comme création de nouvelles possibilités de vie territorialisées, ce qui n'exclut pas le pouvoir ainsi agencé. Par ailleurs, cette perspective relie les institutions entre elles au lieu de les isoler, replaçant de simples relations de pouvoir dans le cadre d'un système social médiatisé par des institutions reconduisant ce qui apparaît alors comme des mécanismes de domination, jusque dans des organisations sociales assignant institutionnellement, à leur tour, fonctions et statuts[351]. Ainsi, pour eux, « la travée centrale sur le pont qui mène de la physique à la société » n'est pas l'intentionnalité collective, comme pour J.R Searle[352], mais plutôt les flux du désir se prolongeant jusque dans les usages les plus apparents de la raison, assignant des fonctions sociales se devant de correspondre aux désirs[353].

La co-appartenance des réalités sociales institutionnelles, corporelles et mentales, au sein d'une réalité physique envisagée à partir du vivant, s'avère être parcourue par le désir. Fonctions et statuts assignés par l'intermédiaire de la création institutionnelle, sont ainsi reliés tout de suite au désir, qui constitue, dans son versant moléculaire, la force affective à même de constituer la condition de possibilité, puis le devenir révolutionnaire de cette création, au service des tendances vitalistes. En témoignent, chez Deleuze et Guattari, la thématique de la jurisprudence en matière de règles sociales en lieu et place du droit, de même que la distinction faite entre ligne moléculaire et ligne molaire parcourant tant les flux du désir que le devenir territorialisé d'institutions susceptibles de fuir. Il est à noter que le devenir des institutions est tout de suite relié chez eux au capitalisme – particulièrement oppressant en ce qui concerne les reterritorialisations du devenir devenant habituel des gens et le rôle spontanément joué par les institutions en matière de statuts, de normes et de reproduction sociale (reproduction susceptible aussi d'être désirée). Pourtant, on peut se demander si l'institution n'est pas un moyen nécessaire à l'expression de tout événement, vis-à-vis duquel Deleuze et Guattari imposent la dignité comme *requisit* (et non la fidélité), ce qui n'implique dès lors plus d'envisager la réification d'une

[351] Searle John, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, 1998, p. 154
[352] *Ibid.*, p. 61
[353] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953

indignité première comme fatale, comme dans le cas du mariage chez Kierkegaard, et ce, même si l'incapacité à être digne doit s'inscrire également dans la durée. Ainsi conçues, les institutions ne peuvent qu'être associées à la construction désirée de la réalité sociale, construction abordée indépendamment d'un usage des règles sociales conçu d'une manière indifférenciée, ainsi que des théories du contrat social et ce, sans dissoudre les institutions et la réalité dans un « immense nuage de matière langagière », comme dans la paralogie de Lyotard.

Or, la transversalité est un concept majeur pour comprendre la pensée des institutions, chez Deleuze et Guattari. Elle traverse en effet les individus autant que les groupes et les institutions, reliant le psychologique au social, par-delà les séparations épistémologiques et politiques propres aux sciences humaines. Si Deleuze et Guattari n'en appellent pas à la révolution au sens classique du terme, c'est aussi sur la base de ce principe visant à échapper aux risques de reconduction des rapports de domination. Il en va de même du plaisir et des rebellions ritualisées, n'inversant que provisoirement les règles de l'ordre social quotidien. Cette inversion serait en effet surtout une pause, ne permettant pas tant de mettre en question et de faire douter de l'ordre établi, qu'à satisfaire, provisoirement et d'une manière circonscrite, non instituante et contrôlée, des pulsions et passions réprimées dans le cours ordinaire du monde social. La conflictualité comme la révolution constituent en effet des facteurs de changement social appelés à suivre le devenir du désir sur un plan transversal. On retrouve là la spécificité du gauchisme radical et pourtant concret de Deleuze et Guattari, puisque leur absence de proposition de projets de réformes politiques va de pair avec une pensée théorique immédiatement pratique (comme en matière de cure analytique et d'Analyse Institutionnelle), de même qu'elle va de pair avec l'idée qu'une pensée radicale est susceptible de représenter une forme d'altérité, source d'événementialité possible jusque dans l'ordre politique. Cette même transversalité est à même de permettre une analyse micrologique de l'institution du social à l'encontre de l'attention portée aux grandes institutions – garantes d'un ordre qu'elles cherchent à légitimer à travers leur rôle, support de régulation et de socialisation, alors même qu'elles servent de fait beaucoup au contrôle social requis par le capitalisme.

La transversalité est alors au service de ce que Guattari appelait « subjectivité de groupe », sachant que « nous somme tous des groupuscules[354] » et que la dissolution libératrice du moi s'applique autant à l'analysant qu'au groupe, dès lors que celui-ci « ne se rêve pas unique, immortel et signifiant, comme un syndicat de défense ou de sécurité, comme un ministère d'anciens combattants, mais se branche sur un *Dehors* qui le confronte à ses possibilités de non-sens, de mort ou d'éclatement[355] ». La politique étant réintroduite à travers toutes les institutions dans l'inconscient, l'analyste, l'analysant et le militant se rejoignent non plus pour faire le deuil œdipien du père en cultivant le manque-à-être que seraient le désir et la vie, mais pour retrouver les événements historiques et politiques jusque dans les complexes d'un inconscient producteur de flux, relevant d'une économie libidinale immédiatement

[354] Deleuze Gilles, « Trois problèmes de groupe », préface de *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972, p. I
[355] *Ibid.*

politique. En effet, « le désir ou la libido sont seulement la subjectivité de l'économie politique[356] » que l'on retrouve jusque dans les flux et leurs coupures, inhérents aux fantasmes et aux formes groupales à l'œuvre dans l'institution, et qui dépassent le primat de la distinction entre loi et contrat ayant conduit à exclure la psychose de la psychiatrie. La transversalité va ainsi à rebours d'une horizontalité fantasmant la déviance, l'écart par rapport à des normes instituées impuissantes à appréhender et à tolérer des différences instituantes.

Entre psychothérapie de secteur et anti-psychiatrie, la psychothérapie institutionnelle a ainsi essayé d'échapper à l'emprise molaire de l'institution figée qu'était alors tout particulièrement le milieu psychiatrique, tout en réintroduisant une dimension politique à la clinique d'inspiration saint-justienne pour reprendre l'expression de Deleuze, « au sens où Saint-Just définit le régime républicain par beaucoup d'institutions et peu de loi (peu de relations contractuelles aussi)[357] ». Il est à noter que, si Guattari concevait un « instinct de mort du groupe[358] » s'opposant à celui résultant du désir de se réunir, c'était vraisemblablement d'une manière différente de l'idée de l'instinct de mort de Freud, renvoyant plus à des blocages des flux du désir (par les institutions notamment) qu'à une tendance qui serait propre à la vie en société.

Si le psychiatre n'est plus le détenteur d'un savoir-pouvoir garanti par l'institution, son rôle sera surtout de rendre possible « l'événement » dans la parole, permettant au sujet de l'inconscient de se révéler en tant qu'« agent collectif d'énonciation[359] » faisant comprendre la nature de la production des institutions dès lors qu'elles sont détotalisées. La révolution peut alors cesser d'être un « préalable absolu à toute intervention des "usagers" dans le fonctionnement local des institutions[360] ». Se confronter à l'éclatement possible du groupe (sa mort), c'est assumer une sociabilité et un rapport aux institutions provisoires et être capable de se dégager des hiérarchies, pour prendre la parole sans nier l'altérité ni s'aliéner indéfiniment au sein de celle-ci. Le groupe s'apparente alors sans doute à une subjectivité et une vie collective organisées sur un modèle se rapprochant de l'auto-gestion.

Dès lors, le positionnement social du complexe de castration ne doit plus constituer un rituel régulateur d'initiation permettant l'intériorisatio de la loi et l'intégration à un ordre social marqué par les institutions. Ceci au risque de devenir apte à créer ses propres lois au service de sa vie et des échanges sociaux, auxquels on acceptera de participer au sein éventuellement d'institutions ouvertes. La transversalité inconsciente appliquée au groupe lui permet d'accéder à la subjectivité, se matérialisant dans une communication de différents sens accrue grâce, notamment, au transfert (la transversalité est dans ce sens un transfert institutionnel échappant à la distinction formel/vertical – informel/horizontal).

---

[356] Deleuze Gilles, « Trois problèmes de groupe », préface de *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972, p. III
[357] *Ibid*., p. XI
[358] Guattari Félix, *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Maspero, 1972, p. 44
[359] *Ibid.*, pp. 46-47
[360] *Ibid.*, p. 52

Le groupe n'a, dès lors, plus besoin de ritualiser les structures sociales (cf. rôle du surmoi) de l'institution, ne contribuant plus dès lors à la totalisation de celle-ci, mais permettant, au contraire, un devenir créatif de ses modes d'existence. On peut se demander si ces perspectives psychiatriques ne sont pas liées à un prolongement non orthodoxe de la pensée lacanienne, comme si l'impasse théorique (voire pratique), que fut la passe chez celui-ci, était évacuée et donc dépassée par une perspective sociale active et non duelle comme le transfert transversal. En lieu et place d'un appel salutaire abstrait à davantage de parole symbolique à la manière de Lacan, la transversalité de groupe semble alors constituer le moyen d'un apprentissage collectif, permettant d'éprouver et d'expérimenter les événements émergeant des devenirs de groupe et l'événementialité au sein de nos vies.

Comme le montrera *l'auto-praxis* envisagée dans une perspective deleuzienne et guattarienne, l'expérimentation est l'occasion de manifester et d'éprouver différent(c)iellement ce qui était jusque-là manifestement refoulé, à savoir l'institution – cet « inconscient politique de la société[361] » qui, chez Deleuze et Guattari, est une production de désir molaire ou moléculaire. L'instituant est en effet l'expérimentation de cet inconscient, la production expressive de ses lignes de fuite. L'inconscient politique de la société qu'est l'institution, ne s'interprète pas ni ne se révèle, mais s'expérimente en exprimant de manière créatrice les virtualités de celui-ci. Ainsi, non institutionnalisable, l'Analyse Institutionnelle chez Deleuze et Guattari ne saurait être une sociologie d'Etat. Compte tenu du rôle molaire de la communication institué en société de contrôle, il semble que la transversalité ne puisse pas être appréhendée seulement à partir d'un décloisonnement inopératoire. Le cloisonnisme au niveau de la *praxis* serait alors ce qui compose une transversalité, à partir de la contiguïté intense et mobile d'aplats d'expressions, ainsi singularisées en étant, jusque dans leurs distances, contenues dans leurs mouvements.

Or, « par transfert institutionnel, on peut désigner plus généralement l'attirance consciente et inconsciente qui pousse tous les acteurs sociaux à adhérer aux finalités des institutions qui les traversent, à les reconnaître comme légitimes et rationnelles, à s'identifier à leurs contraintes et à leurs contradictions[362] ».

Or, si l'institution se présente comme un ensemble de normes s'appliquant dans un système social au point de définir la légitimité des pratiques ou leurs déviances, c'est qu'elle renvoie, en dernière instance, à l'Etat et à la Loi qui les légitiment en tant que réalité sociale établie, d'où s'écartent toutes les formes de déviances et de marginalités au regard du Capital, notamment. Chez Deleuze et Guattari, l'actualité de l'institué semble déjà fuir par l'instituant qui le déborde de la pleine réalité de virtualités grosses de transgressions, de déviances mais aussi de créations de normes incommensurables à celles composant l'actualité de l'institué comme réalité sociale. La consistance est du côté de l'instituant comme du virtuel. A la relation dialectique entre dominant et dominé à l'œuvre dans les rapports entre instituant, institué et institutionnalisation,

[361] Lapassade Georges, *L'Analyse Institutionnelle et l'intervention*, Connexions, n° 4, 1972, p. 77
[362] Guigou, Jacques, « L'Analyse Institutionnelle et la formation permanente », Vol. II, dossier collectif coordonné par Jacques Guigou, *Pour*, n° 33, 1973, p. 96

s'opposent des polarisations entre étalons majoritaires et minoritaires associés à des devenirs plutôt qu'à des états et pouvant retraduire les relations de domination en en déplaçant les enjeux conflictuels et en les rapportant davantage à ceux relatifs aux différences. C'est pourquoi l'institué se présente comme un ensemble de normes et de valeurs dominantes, de statuts reconnaissables et de rôles circonscrits allant tellement de soi que leur genèse historique est aussi insoupçonnée que leurs prétentions à s'éterniser, à s'universaliser et à dire le vrai au lieu de le créer.

L'instituant a alors pour registre d'expression le simulacre, faisant chuter de leurs cieux la tyrannie de telles Idées et de tels pouvoirs transcendants. Ainsi, chez Deleuze et Guattari, contrairement à Lourau, l'instituant peut affirmer immédiatement les puissances de ses différences sans passer par une phase négative qui les menacerait. Même l'institutionnalisation est alors oblitérée par le trop-plein de telles différences incommensurables. La négociation de règles nouvelles perpétuant le système social ne peut récupérer de telles forces expressives et intégrer les disjonctions dans des *habitus* que l'institution ne peut plus ni circonscrire, ni fixer, ni dès lors complètement contrôler. Un tel trop-plein de l'instituant constitue l'évidement de l'institué, la fragmentation de ses lignes les plus dures, voire l'effondrement de ses prétentions instituées à se pérenniser par l'institutionnalisation. Par une telle expression, l'instituant est irrécupérable tandis que l'institutionnalisation ne peut récupérer les prétendants et socialiser leur *habitus*. L'institutionnalisation ne peut alors se concevoir, chez Deleuze et Guattari, que parallèlement à la socialisation, c'est-à-dire comme une transversale à l'institution au sein de laquelle elle œuvre à l'ouverture sur son Dehors et faisant qu'elle devient elle-même une création institutionnelle.

A Bartleby à nouveau d'incarner la Figure emblématique susceptible de créer et de faire créer des vérités dans l'institution à partir de son *auto-praxis* produisant et faisant produire des effets analyseurs, des événements. Il s'agit par là de construire pas tant des contre-institutions lisibles, visibles et contrôlables, que des contre-institutionnalisations clandestines. Les clefs de l'intervention socio-analytique font ainsi de celle-ci le simulateur de l'institution.

La transversalité dans les *habitus*, les groupes et les institutions n'est pas, chez Deleuze et Guattari comme chez Lourau, d'abord « la prise de conscience de l'entrecroisement des appartenances et références de toutes sortes qui à la fois assurent les clivages et la cohésion de nos "collectifs", de notre milieu de vie[363] ». Au cœur des institutions, l'agencement collectif des expressions liées aux différences est en effet, chez eux, dans le cadre d'un nomadisme toujours expérimenté, d'abord lié à la pratique et à des conduites de rupture que Lourau a pu par ailleurs appeler « surréalistes[364] ». Il en est ainsi chez Deleuze et Guattari, tant du côté de l'analyste que de l'analysant, du fait de « désœdipianiser » le transfert analytique. C'est pourquoi la transversalité peut aussi s'opérer dans des lignes de fuite qui n'ont plus l'horizontalité des « rapports "immédiats", non médiatisés par l'institution ou

[363] Lourau René, *Sociologue à plein temps*, Paris, Epi, 1976, pp. 33-34
[364] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, pp. 689-690

cherchant à fuir ces médiations (par exemple dans la mystique ou encore dans le groupisme et dans les rapports érotiques) dans la transparence de l'inter-individuel[365] ». Les lignes de fuite transversales chez eux sont pourtant immédiates, bien que nécessairement construites en liant de manière pratique l'institution à son Dehors, en débordant et faisant fuir de manière instituante les dimensions verticales et horizontales de l'espace strié des institutions.

C'est pourquoi aussi, en société de contrôle, l'espace strié des institutions peut contrôler l'instituant, en imposant l'horizontalité comme dimension instituée jusque dans la verticalité, déniant ainsi les transversales dont l'horizontalité est pourtant aussi virtuellement porteuse. La *praxis* instituante d'un Bartleby peut ainsi se passer d'analyste dans son immanence, tant elle n'appelle ni la défense des opprimés, ni la solidarité horizontale ni l'enflure du prétendant au statut institué d'analyseur « naturel ». Son devenir est une transversale et son éloquence, celle d'une action consistante au regard de celui-ci. Le devenir minoritaire est en lui-même l'expression d'une situation critique et d'une déviance instituante parce qu'occupée pleinement. Seul un agencement collectif peut alors produire singulièrement une éventuelle analyse *a posteriori* de vrais problèmes enfin construits.

Si les changements sociaux structurels sont ainsi instituants chez Deleuze et Guattari, c'est-à-dire liés aux institutions et à leur expression – dont la politique est l'horizon parmi ses multiples dimensions –, il semble qu'en société de contrôle, on puisse avancer l'idée que ces changements sont d'abord des ruptures à l'égard des changements d'équilibres institués et imposés dans les organisations, les groupes et les individus.

De plus, le devenir minoritaire intervient aussi dans la pensée et la construction institutionnelle du savoir, en rapportant autour du pouvoir centres et périphéries au sein des institutions. Ainsi, la savante production d'un non-savoir social généralisé eu égard aux besoins réels liés à une volonté de savoir instituante, s'explique institutionnellement par le fait que « l'école est un lieu privilégié de dépossession du savoir périphérique au profit d'un savoir institué qui renforce le mouvement de périphérisation[366] ».

Si l'on s'efforce de comprendre la vie des institutions à partir de *l'auto-praxis*, l'Analyse Institutionnelle, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, se révèle se passer des trois moments dialectiques hérités de Hegel – moments de l'universalité, de la particularité et de la singularité – et ce, à rebours de toute hétéronomie mécanique des institutions à l'égard des déterminations liées aux infrastructures économiques. L'étude de groupes non hermétiques chez Guattari montre ainsi que des groupes peuvent rester liés aux institutions, en même temps qu'avec les rapports entretenus par celles-ci avec la satisfaction des besoins d'individus incarnés qui y sont liés, du centre à la périphérie, du dedans au Dehors. L'accumulation d'énergie fixée constituant les centres peut alors se délier singulièrement, à rebours de la

[365] Lourau René, *Sociologue à plein temps*, Paris, Epi, 1976, p. 33
[366] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001

« sédimentation du refoulé historique» constituant dans l'Analyse Institutionnelle, le principe culturel[367]. *Instincts et institutions*[368] était ainsi un texte institutionnaliste avant l'heure où Deleuze ne comprenait pas l'institution comme un unique centre transcendant et sans périphérie.

Or, comme le montrera la thématique du pouvoir dans une perspective deleuzienne et guattarienne, il est à noter qu'en tant que transversale produite en un agencement collectif, *l'auto-praxis* a donc trait aux processus de production de contre-institutions et de phénomènes de désinstitutionnalisation, aussi infimes soient-ils. Ceci correspondrait à ce que l'Analyse Institutionnelle nomme « effet Alcaponde » et que l'on peut définir, comme Rémi Hess[369], à partir de la remarque de Lapassade, constatant « que bien qu'ignorant la plupart du temps le fonctionnement d'une institution, les membres les plus périphériques de cette institution savent très bien comment l'utiliser et l'exploiter au maximum dans les sens les plus divers et les plus imprévus par l'institution elle-même ». C'est que l'effet Alcaponde, produit aussi « dans le contexte du centre universitaire expérimental de Vincennes », « peut vider une institution de son contenu et lui donner un nouveau contenu : phénomène de substitution[370] ». Il en va de même de la substitution entre sens et contenu des institutions à partir de la structuration des organisations qu'elles incluent.

C'est pourquoi les multiples comités d'usagers, auxquels songeaient Deleuze et Guattari, seraient des modalités susceptibles d'être constituées comme des agencements collectifs d'énonciation, mais aussi d'expression pratique et politique subversives, en ce qu'elles forceraient les institutions à se rapporter à un Dehors périphérique, instituant et pleinement socialisant. Ceci permettrait même peut-être aux formes de déviances, issues de la périphérie, de se déprendre de l'effet Basaglia qui les reconduit molairement dans leur marginalité instituée – jusque dans les rapports légaux encadrant la violence et sa prévention et ce, sans pour autant répondre à l'injonction instituée en société de contrôle, qui vise à se rendre visible et lisible pour l'Etat et le marché, c'est-à-dire pour personne. Même la clandestinité instituée des centres de pouvoir dont les devenirs molaires s'imposent majoritairement par les institutions serait alors peut-être aussi l'effet d'une telle *praxis* historicisant à un tel point ce qui s'impose comme institué, qu'elle en arracherait un devenir par l'affirmation sélective de certaines de ses virtualités.
L'institutionnalisation, chez Deleuze et Guattari, relève donc d'une théorisation de l'expression des différences, expression instituante ou instituée selon les rapports entretenus avec les devenirs majoritaires ou minoritaires au niveau de l'agencement de la *praxis* avec les institutions. Ainsi, si le devenir mineur est aussi expressif, *l'auto-praxis* est bien ce qui va à rebours d'un monde crevant de l'institutionnalisation de nos compromis et de nos compromissions avec les institutions. Si le lien social est à comprendre comme anti-tissu, c'est qu'il est aussi une contre-société, la désinstitutionnalisation instituante d'instances instituées ou l'institutionnalsiation

[367] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 158
[368] Deleuze Gilles, «Instincts et institutions », L'île déserte et autres textes, *Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, pp. 24-27
[369] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, pp. 189-190
[370] *Ibid.*, p. 190

marginale d'instances provisoires. En effet, une contre-institution n'est instituante qu'en ce qu'elle désinstitutionnalise des rapports entretenus molairement à l'égard de l'institué, socialise autrement et détourne les fonctions des institutions pour servir d'autres pratiques et satisfaire réellement les besoins des gens. C'est pourquoi, au rythme des courses aux justifications sociales imposées, pour le marché, en des déterritorialisations relatives vers les espaces transitionnels légitimés par les institutions, le lien social créé par cette contre-société instituante passe, chez Deleuze et Guattari, par une déterritorialisation absolue vers le *Socius*, cette Figure purement virtuelle incarnant le Dehors de la société.

Ainsi les rapports entretenus entre instituant et institué révèlent que la construction institutionnalisée de la réalité sociale est une question politique, engageant des agencements de pouvoir et de désir.

Il s'agit donc de créer des institutions ouvertes sur leur Dehors et non pas des organisations instituées par le biais de leur autonomisation vis-à-vis de leur champ social d'appartenance et de leur Dehors instituant. Cela passe par la création de contre-institutions car « si la contre-institution refuse le découpage institué par les institutions habituelles, elle institue en revanche un nouveau découpage, de nouvelles frontières entre catégories et critères sociaux[371] ».

L'insertion des usagers comme du personnel dans les institutions implique en effet de « "cadrer" le dérèglement[372] », produit à partir de l'expression de problèmes instituants où la question est de savoir ce que chacun fait présentement là. C'est ainsi qu'une subjectivation collective peut être produite à partir de roulements dans une *praxis* et un transfert associés à des rapports sociaux échappant à la verticalité et à l'horizontalité institués. Ce « dérèglement de l'ordre "normal" des choses[373] » et des institutions peut s'organiser collectivement, et de manière aussi évolutive que les sociétés et les *praxis* qui y sont associés et expérimentés, au point de créer une langue mineure aussi commune que les problèmes qui y sont exprimés dans la durée. C'est là une manière de « faire de la polyphonie[374] » avec les institutions, en compliquant les rapports entretenus avec elles, par une déprise, agencée et investie collectivement, à l'égard des « affectations fixes » instituées dans les *praxis*, les rapports et les subjectivités. Cet usage collectif instituant des institutions permet à celles-ci d'être alors parcourues par une transversalité où interfèrent, d'abord dans une pratique alors créative de normes, les « rapports homme/ femme, jeunes/vieux, nouveaux/anciens[375] ».

[371] Lourau René, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970, p. 30
[372] Guattari Félix, « La grille - exposé fait au stage de formation de l'hôpital de La Borde », 29 janvier 1987, in *Chimères*, n° 34, 1998, p. 2
[373] *Ibid*., p. 3
[374] *Ibid*., p. 10
[375] *Ibid*., p.12

A-2.1. Le pouvoir comme réalité sociale

Au sein même de l'ordre rationnel des discours et des savoirs trouvent à s'exprimer les dangers inhérents au devenir fasciste du désir, associé à un pouvoir investi de manière paranoïaque. C'est l'aspect politique de l'investissement du désir qui constitue le caractère polymorphe et non localisable d'un pouvoir qui déborde toutes les superstructures et ne se fonde pas, en dernière instance, sur les déterminismes économiques liés à l'état des forces productives. *L'Anti-Œdipe*, paru en 1972, rejoint alors en partie les analyses du pouvoir effectuées par Foucault cette même année : pour celui-ci le pouvoir a pour fonction de « surveiller les individus et les corriger, dans les deux sens du terme, c'est-à-dire les punir ou les pédagogiser[376] ». Pour l'Analyse Institutionnelle, le Dehors du pouvoir est en rapport avec les insuffisances des agencements de celui-ci au regard des besoins liés à la vie des gens. Imposant des normes et excluant leurs déviances, le pouvoir investit tous les champs sociaux et toutes les pratiques codifiées et contrôlées en tant qu'elles sont réglées – montrant ainsi, en quelque sorte, le caractère politique en dernière instance de toute forme d'oppression, y compris et notamment celles liées aux corps, à la sexualité et à l'insitutionnalisation de leurs pathologies, jusque dans un psychisme analysé de manière complémentaire par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*. Pourtant chez ces derniers, la société panoptique étudiée par Foucault semble davantage fuir de partout et ce, à même les événements politiques que constitue la production désirante de la subjectivité et de ses replis, ainsi que par des transversales de classes ouvertes à partir de pratiques aménageant autrement des pouvoirs, dès lors reconfigurés. On pourrait même dire que leur optimisme fait que le caractère impersonnel de l'événement comme du pouvoir, à même la singularité d'une vie, équivaudrait à l'ouverture d'un anneau de Mœbius – un devenir demeurant toujours résistant et ce, jusqu'à la situation limite d'une oppression totale encore désirée malgré tout, même dans la dépression, en société de contrôle. L'événement, chez Deleuze et Guattari, semble même dépasser le pouvoir, en détotalisant la puissance de totalisation qui le définit et ce, même dans le champ qui agence ses formes une fois celles-ci pulvérisées. Les conditions politiques de la production d'un événement demeurent clivées de son produit incorporel et vital en ses puissances, au risque de rendre quelque peu méconnaissable et non repérable le caractère politique de tous les événements. Le caractère politique de leur ontologie permet néanmoins de comprendre qu'un pur effet incorporel retrouve un champ vital de puissances impersonnelles, dont l'agencement s'avère nécessairement anarchique et hasardeux. Il ne s'agit pourtant pas là d'une « fantasmagorie gauchiste du pouvoir et de la répression[377] ». Non réformiste, cette conception du pouvoir et de la répression apparaît bien réelle jusque dans la portée révolutionnaire globale de ses contestations locales du pouvoir. Cette portée n'en part pas moins d'actions réalisées avec et ainsi depuis la base des stratifications du pouvoir. Si la révolution n'a pas un avenir, déterminé de manière unitaire et extrinsèque par l'histoire, c'est aussi que l'interprétation des événements est aussi irreprésentable que l'est l'inconscient. L'agencement en réseau de toutes les formes d'un pouvoir hiérarchisé constitue *a contrario* le mouvement révolutionnaire polymorphe global de celles qui les contestent

[376] Foucault Michel, *Table ronde : Pourquoi le travail social ?*, Esprit, avril-mai 1972
[377] Le Goff Jean-Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 2002, p. 338

de multiples manières. C'est pourquoi la société organisant ainsi en réseau le pouvoir et ses contrôles est forcée de fuir, depuis tous les foyers qui les agencent à leur insu pour tout le monde en les ouvrant à d'autres problèmes pour la société. Ouvrant ainsi le système foucaldien du pouvoir sur un *Dehors* sociétal jusque-là non problématisé, la société s'avère alors capable d'utiliser ce pouvoir dans des lignes de fuite créatrices du lien social, à contre-courant du système initial et non pas dans des réformes ne faisant que l'aménager et ainsi renforcer la prégnance de ses contrôles. Dans le cadre d'un gauchisme politique alors rigoureux, de telles lignes de fuite du pouvoir – associé aussi à toutes les formes de cultures, de pratiques sociales et de savoirs – venaient alors compléter et non se substituer à des luttes de classes davantage liées au pouvoir d'appropriation des moyens de production et des richesses.

Le pouvoir ne saurait être dissocié du désir chez Deleuze et Guattari : pure affirmation de sa propre puissance, le désir ne peut vivre que du fait d'être sans but. C'est ainsi qu'il s'avère producteur de nouveaux buts et de nouvelles valeurs, en dépit de celles instituées par le marché et l'Etat à l'encontre de ses puissances d'affirmation – que ces derniers ne peuvent qu'essayer de coder, castrer ou reterritorialiser autour de leurs faux-problèmes paranoïaques au regard de la vie, au risque qu'il entre de lui-même dans un devenir fasciste et non plus révolutionnaire, comme il l'est par lui-même involontairement par la simple affirmation de ses puissances[378]. Puissance de décloisonnement, le désir constitue tout pouvoir comme toute subversion à son égard, étant toujours une puissance créatrice résistant à toute fixation transcendante, étant lui-même sans nation ni sphère d'activité ou domaine réservé d'appartenances, à force d'être toujours engagé en de multiples devenirs minoritaires à l'égard de leurs perspectives unifiantes. C'est pourquoi, à partir du libre jeu des facultés, les disjonctions de l'imagination sont à même de produire une fabulation qui soit une déprise féconde à l'égard d'un pouvoir dont elle ne dénie pas pour autant l'existence. Puissance de fragmentation du multiple agencé en multiplicités, le désir ne peut que constituer, partout où il peut s'affirmer malgré les puissances en place, des foyers de résistance constituant des révolutions moléculaires, faisant fuir révolutionnairement tout le système social. Telle est la plénitude du désir, dont le vitalisme aurait été éludé, par Freud, à travers sa distinction conceptuelle entre Eros et Thanatos, dans sa seconde topique.

C'est pourquoi, le rapport à la perversion chez Deleuze et Guattari implique une génitalité dans le rapport à l'Autre, permettant, à travers la rencontre de cet infini dans l'événement, de déplacer indéfiniment des limites qu'il incarne alors dans la dette. Ceci permet alors seulement d'abolir des interdits et d'expérimenter toutes leurs transgressions, au point que l'épuisement dans celles-ci puisse devenir créateur de nouvelles possibilités de vie. La fatigue dépressive, produite en société de contrôle par l'injonction à transgresser induite par des modes pervers de domination, est l'inverse d'un tel rapport vital à la vie, s'avérant aussi créateur de normes et de nouvelles habitudes. Ainsi, en société de contrôle, la destruction n'est créatrice et résistante que si elle est génitale et pas seulement perverse – à l'instar de nomades, qui se tiennent

[378] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 138

toujours à des limites qu'ils déplacent en s'y déplaçant et qu'ils maintiennent toujours dans leurs rapports à l'Autre et aux dettes dont ces liens sont porteurs.

Même le pouvoir est conçu, chez Deleuze et Guattari, de manière géographique et à partir du *Socius*. Les puissances instituantes de la société étant décentrées à l'égard des pouvoirs institués, la société instituée et instituante ne saurait constituer l'éternel retour d'un mouvement circulaire global qui rassemblerait des mouvements locaux. Lorsqu'ils sont instituants, les changements locaux font fuir toute globalité du changement au niveau de la société instituée jusque dans son changement. Dans le cadre du nomadisme, il semble en effet que, comme pour les Stoïciens, « dès que l'acte ou la perfection est dans le mouvement, dans l'expansion de l'être, l'être pour agir doit avoir à sa disposition un théâtre sans bornes, dans lequel il détermine lui-même des limites[379] ».

C'est pourquoi on peut se demander si, comme chez Gramsci, la question politique du chef ne serait pas, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, un faux-problème tant il ne se pose qu'avec un état de fait historique imposant une classe dominante et, avec elle, les diverses modalités d'exercice de la fonction de chef, l'ambition de celui-ci pouvant aussi appréhender « justement sa propre élévation comme un élément de l'élévation générale[380] ».

Effectivement, si tout est pouvoir, c'est que le pouvoir est aussi fécond tant il est nécessaire pour produire le « peu d'ordre » requis « pour nous protéger du chaos[381] ». Emprunté à l'analyse foucaldienne du *panopticôn*[382], le concept de diagramme est tout autant applicable aux sociétés de contrôle, notamment au regard des formes informelles de pouvoir s'y agençant. Or, ce concept est aussi issu de Bacon : constitué d'une machine abstraite cartographiant l'agencement des rapports de forces inhérents au pouvoir, il fait aussi résonner création de singularités et résistance politique. Or, le diagramme est sans doute le concept permettant à Deleuze et Guattari de comprendre le lien expressif entre pouvoir et production de subjectivités dans la création du nouveau, sous toutes ses formes. Ainsi, le diagramme n'est pas chez eux un quadrillage disciplinaire de la société, mais ce qui dessine, de manière immanente, la répétition expressive des lignes de fuite les plus déterritorialisées dans le monde social, leurs signes comme leurs « contenus (systèmes physiques)[383] ». Ainsi, un diagramme « ne fonctionne jamais pour représenter un monde objectivé ; au contraire, il organise un nouveau type de réalité[384] ».

Coextensif au champ social, le diagramme « organise les machines sociales concrètes et sélectionne les techniques[385] », en présentant les agencements de pouvoirs les plus

[379] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 48
[380] Gramsci Antonio, *Cahiers de prison*, Cahier 6, paragraphe 97, Gallimard, 1983, p. 90
[381] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 189
[382] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 41-42
[383] Abrioux Yves, « Diagramme », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 107-113, p. 107
[384] Deleuze Gilles, « Ecrivain non : un nouveau cartographe », in *Critique*, n° 343, 1975, pp. 1207-1227, p. 1223
[385] *Ibid*., p. 1221

concrets, même ceux d'affecter et d'être affectés à partir du désir. Ce « brassage des pures fonctions non formalisées et des pures matières non-formées[386] » induit que tout rapport de forces est un « rapport de pouvoir » et que « toute force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir[387] ». Le pouvoir, tout comme la révolution relevant du devenir, tous deux peuvent s'associer à la production de subjectivités bien plus aisément chez Deleuze et Guattari que chez Foucault. Ce point de départ immanent et empiriste ne miniaturise donc pas des concepts globaux ainsi diffus, malgré une globalité stratégique du pouvoir avancée par le concept même de diagramme[388].

Le primat du désir et ses liens avec le pouvoir, la production de subjectivités et les institutions sociales sont ainsi nés de la rencontre de Deleuze et Guattari. Si les diagrammes (ou plans) qui agencent le désir et ceux qui agencent le pouvoir sont indissociables bien que distincts, et si le pouvoir est une « affection du désir[389] » plus ou moins joyeuse ou triste en fonction de ses territorialités, reste que les déterritorialisations absolues, dont le désir est porteur, tracent encore politiquement des transversales dans les classes, les institutions, les groupes et les subjectivités. Ce qui est incommensurable au pouvoir le rend possible, peut en dynamiter toutes les formes et constitue le cœur vital de toute force et de tout enjeu politique, surtout en société de contrôle. Ainsi, la « capacité de résistance » est « première[390] » et constitue un « pouvoir de vie[391] » qui s'identifie au désir lui-même. De plus, si le diagramme de pouvoir fonctionne par « intégration » des forces[392], celui du désir préside à la distribution de singularités, ces « points singuliers qui marquent chaque fois l'application d'une force[393] ». L'affect, comme déterritorialisation du désir, est une joyeuse affection de celui-ci, un rapport enfin joyeux, puisque fécond, au pouvoir. A la suite de Nietzsche, en effet, la force est envisagée, chez Deleuze et Guattari, comme toujours plurielle et s'actualisant dans des multiplicités rapportant les forces entre elles, tout en connectant des différences épuisant alors toute différence initiale.

Chez Deleuze et Guattari, la transversalité par rapport au pouvoir est donc d'abord une *auto-praxis* engageant instincts et besoins singuliers, à travers et au voisinage de multiples appartenances hétérogènes entre elles, mais aussi à l'égard d'une structure hiérarchique formelle dont elle est alors la ligne de fuite – puisqu'elle force celle-ci à s'ouvrir sur un Dehors incommensurable aux tendances à la reproduction des instances instituées. Le pouvoir réel et instituant de Bartleby est ainsi incommensurable au pouvoir manifeste et institué. Il montre que le pouvoir réel n'est pas sans ambiguïté ni équivocité possibles par rapport à l'instituant, de même que le pouvoir manifeste à l'égard de l'institué. Marginal, Bartleby n'en est pas moins involontairement d'abord au centre – pourrait-on dire – d'un pouvoir bien réel ; sa périphérisation, partielle et

[386] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 79
[387] *Ibid.*, p. 77
[388] Deleuze Gilles, « Désir et Plaisir », 1977, in *Magazine littéraire*, n° 325, 1994, pp. 59-65, p. 59
[389] *Ibid.*, p. 61
[390] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 95
[391] *Ibid.*, p. 98
[392] *Ibid.*, p. 45
[393] *Ibid.*, p. 80

partiale, est donc liée à la singularité de ses problèmes de vie retraduisant pratiquement ceux de l'institution.

A partir des rapports entre centres et périphéries, institutions et instincts, le nomadisme est ainsi aussi la construction de nouveaux lieux de pouvoirs dont la mobilité, si elle est instituante, contribue encore à renforcer les puissances expressives. Ces nouveaux lieux sont nécessairement alternatifs, par le seul fait que s'y crée l'expression de puissances autrement agencées territorialement. En effet, ces lieux sont des centres de pouvoir alternatifs, où s'expriment la mobilité des différences ainsi agencées. Le pouvoir réel et instituant de la multitude recouvre alors un devenir révolutionnaire qui déborde les pouvoirs les plus manifestes. Rejoignant ainsi les flux inhérents aux multiplicités qui parcourent le *Socius*, la société n'aurait d'autre horizon que les lignes de fuite qu'elle crée, en étant enfin pleinement instituante. Le pouvoir réel et créateur est alors nécessairement pleinement socialisé depuis l'expression de différences problématiques.

Si le pouvoir, chez Deleuze et Guattari comme chez Foucault, est partout présent, malgré tout, sous des degrés et des formes diverses, reste que c'est aussi autour d'activités instituantes que se jouent l'élaboration et la construction empirique de solutions toujours neuves, afin d'être adéquates au vrai problème social de la maîtrise socialisée d'un pouvoir, vis-à-vis duquel l'indépendance ne peut être qu'un faux problème, comme le montre l'Analyse Institutionnelle.

Cette microphysique du pouvoir permet alors de dessiner des segments se groupant autour de foyers et constituant, à travers les mécanismes de contrôle portant sur les prélèvements et les orientations associées aux flux, des « singularités d'un "diagramme" abstrait, coextensif à tout le champ social[394] ».

B- La dette comme dimension ontologique et politique créatrice du lien social

La dette peut être considérée comme une dimension à la fois ontologique et politique du lien social, dans la mesure où elle appréhende l'homme comme être-en-relation, incluant, dans son devenir, de nouveaux prédicats à des fins de domination et/ou de création de lien social. Une seconde dimension de la dette le confirme : elle permet de comprendre le corps social comme un Corps Sans Organes, traversé par des flux aux nombreux usages sociaux, et, de même, le monde social comme un monde en archipel, analogue à la nature, constitué par des états de choses et parcouru par des événements jusque dans les corps. Ainsi, à toute conception de la société à partir, par exemple, de la division sociale du travail et des échanges, Deleuze et Guattari semblent présupposer l'existence d'un tel « Corps Sans Organes », incarnant, entre autres, le parcours et les flux du désir dans le champ social, ce parcours n'étant rien d'autre que les mutations de la vie. En l'occurrence, «ce faisant, la pensée se découvre affect directement en prise sur une puissance vitale, s'éprouve comme transcendantalement

[394] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 265

affectée » par ce « Corps Sans Organes[395] » conçu, comme toute structure, sur la base de multiplicités. Or, « c'était déjà le projet de Nietzsche : définir le corps en devenir, en intensité, comme pouvoir d'affecter et d'être affecté, c'est-à-dire Volonté de puissance[396] ».

Le Corps Sans Organes peut en effet être abordé comme le champ transcendantal, lieu d'« expérimentation de l'être de la vie, ou du désir[397] ». En effet, en hommage à Artaud, Deleuze et Guattari ont nommé « Corps Sans Organes » ce « champ transcendantal, comme être même du sensible, (ce qui ne peut qu'être senti)… matière intensive, non formée, non qualifiée qui ne connaît que des seuils ou quantas d'intensité[398] ».

Ce champ est préalable à toute distinction entre sujet et objet et serait le lieu de formations de « singularités pré-individuelles qui accompagnent, de façon immanente, des combinaisons de séries divergentes[399] ». Fondamentalement immanent, il est le lieu d'inscription de l'homme dans ce monde-ci – donc non transcendant. En effet, le mot « transcendantal » est différent en cela du terme « transcendant » car il se rapporte, depuis Kant, à un questionnement portant sur « les conditions dans lesquelles la pensée fait une expérience, donc sur la manière dont elle entre en rapport avec ce qui ne dépend pas d'elle[400] ».

Par ailleurs, ce champ peut être considéré d'un point de vue vitaliste dans la mesure où s'y inscrit l'être même de la vie. Ainsi, « ce qu'il y a de transcendantal, ce n'est pas l'Ego, le Sujet, mais le champ, en cela pré-individuel[401] ». Ce champ permet par là même « les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente[402] », n'inféode pas la différence à la représentation de l'écart, tout permettant l'émergence du sens « si le sens n'est jamais objet de représentation possible…[403] ». Bref, « le champ transcendantal est impersonnel, asubjectif, inconscient » car, si « l'acte de penser n'est certes pas inconscient », il ne s'engendre pas moins « inconsciemment, en-deçà de la représentation[404] ». Ce champ devient alors un lieu d'expérimentation de l'affect, car il est le lieu d'expérimentation d' « un affect de la matière », d'« une émotion intensive (un "je sens") qui n'a plus rien d'un sentiment personnel puisqu'il conduit à la perte de l'ego, au point où celui-ci devient indiscernable, c'est-à-dire minoritaire[405] ».

---

[395] Alliez Eric, « Deleuze, vitalisme pratique », in *Etudes philosophiques, Recherches en phénoménologie*, n° 2, 1998, pp. 245-250
[396] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 164
[397] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42
[398] *Ibid.*, p. 42
[399] Marietti Pierre-François, « Deleuze Gilles », in *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome 2, Les œuvres philosophiques, Paris, PUF, 1992, pp. 3155-3158
[400] *Ibid.*
[401] Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 133-142
[402] *Ibid.*, p. 124
[403] *Ibid.*, p. 170
[404] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 47
[405] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42

Ceci doit amener à « découvrir la commune mesure ou la coextension du champ social et du désir[406] ». C'est un peu comme si, à travers la question du désir, l'on ne pouvait espérer changer l'individu sans changer la société et inversement. Le *Socius* est ainsi analogue à la surface d'enregistrement qu'est le Corps Sans Organes, lieu donc où passe la frontière entre états de choses et plan métaphysique. Chez Deleuze et Guattari, la coextensivité du champ du désir avec le champ social se mesure au caractère socialement agencé de tout désir. En effet, « il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre. Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir[407] ». « C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein – la bouche) [...]. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe[408] ».

Or, à partir du désir et de ses agencements machiniques, la conception du Corps Sans Organes engage, chez Deleuze et Guattari, celle du *Socius* et des inscriptions de la dette à sa surface. Le Corps Sans Organes peut en effet être abordé comme la matrice toujours ouverte de tout désir et de toute vie possibles en société pour les devenirs multiples de l'homme. « La schizo-analyse […] se propose d'explorer un inconscient transcendantal, au lieu de métaphysique ; matériel, au lieu d'idéologique ; schizophrénique, au lieu d'œdipien ; non figuratif, au lieu d'imaginaire ; réel, au lieu de symbolique ; machinique, au lieu de structural ; moléculaire, micropsychique et micrologique, au lieu de molaire ou grégaire ; productif, au lieu d'expressif[409]. » Psychologie et sociologie se rejoignent donc ici dans la mesure où «comme la Volonté de puissance nietzschéenne, le désir est à la fois ce qui agence et ce qui est agencé, ce qui est producteur et produit[410] ».

Cette nouvelle image pour la pensée qu'est le Corps Sans Organes oblige à concevoir autrement le désir et les rapports qu'il entretient, par la dette, avec la société – rapports susceptibles d'ouvrir socialement sur des devenirs « mineurs », aptes à échapper au rapport dominant/dominé, toujours prompt à « reconduire immanquablement le mécanisme de domination[411] ». C'est qu'à l'instar de Foucault, Deleuze et Guattari pensent que « la condition d'intelligibilité du désir n'est pas l'interdit[412] » et qu'il s'agit d'envisager autrement le pouvoir. « Car nous désirons la tyrannie et ce désir n'est lié à l'attrait de l'interdit et de la transgression que dans la mesure où nous ne laissons plus notre désir advenir que sous cette forme[409]. » Il s'agit alors de « penser le désir sans la Loi et le pouvoir sans le Roi (ou le Père, ou l'Etat, etc.)[413] » en ne

[406] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 37
[407] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 36
[408] *Ibid*., p. 11
[409] *Ibid*.p. 130
[410] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 35
[411] Rabouin David, « Entre Deleuze et Foucault : penser le désir », in *Critique*, Eros 2000, n° 637-638, juin-juillet 2000, pp. 475-490, p. 480
[412] *Ibid.*, p. 486
[413] *Ibid.*

tombant pas « amoureux du pouvoir », comme Hume l'avait déjà perçu à travers la faculté imaginative.

Or, la critique de la psychanalyse comme critique du négatif, proposée dans *L'Anti-Œdipe*, repose sur son fondement métaphysique idéaliste, ce que confirme la phrase de Lacan pour qui « la sublimation élève l'objet à la dignité de la Chose ». Par là, « il reconduit le terme psychanalytique à ses origines kantiennes et rappelle que la destinée du désir est ordonnée en fonction de son impossible rapport à la Chose en soi[414] ». Le désir dans son impossible jouissance, plutôt que le plaisir, est alors à même de permettre le jeu des différences propre au champ transcendantal qu'est le Corps Sans Organes, sans jamais fixer les relations sociales toujours ouvertes à des déterritorialisations à l'instar des « synthèses inconscientes des objets partiels des machines désirantes[415] ». Se profilent ainsi, au sein de la société, les conditions d'un devenir non fasciste du désir et de la vie.

Autour du concept anthropologique de Corps Sans Organes, appelé à remanier les concepts usuels de la psychanalyse, Deleuze et Guattari ont été amenés à créer de nombreux autres concepts clarifiant la compréhension des multiples agencements du désir d'un inconscient où il n'y a rien à comprendre, mais tout à produire[416]. Ainsi, la machine se définit comme « système de coupures », le désir comme « force d'aimer » et l'inconscient comme « machine productive » puis comme « agencement collectif d'énonciation[417] ». Le modèle de l'inconscient devient dès lors l'« usine », lieu de production et de création d'un désir conçu comme « libido, fondamentalement positive[418] » et non pas lieu de représentation théâtrale.

En tant que producteur du désir, le Corps Sans Organes contribuerait toujours à construire des lignes de fuite possibles du désir, ouvrant sur de nouvelles déterritorialisations échappant aux reterritorialisations de la ligne molaire, associée à la déresponsabilisation à l'égard de la dette territoriale première. Il est dit de cette ligne de fuite qu'elle s'inscrit à la surface du champ transcendantal, dessinant par là « une frontière proprement métaphysique ».

Si le Corps Sans Organes – et avec lui l'inconscient – est bien également un champ transcendantal qui ne se limite pas aux états de choses du monde physique, c'est que les « relations sociales et les relations métaphysiques ne constituent pas un par-après ou un au-delà. Ces relations doivent être reconnues dans toutes les instances psycho-pathologiques[419] ». Le Corps Sans Organes, comme lieu de fuite et de défection organique des impositions de formes dominantes, est le lieu de rencontre des figures

[414] Dumouilié Camille, « Petite philosophie du désir », in *Critique*, Eros 2000, n° 637-638, juin-juillet 2000, pp. 623-632, p. 626
[415] Verstraeten Pierre, « Philosophies de l'Evénement : Badiou et quelques autres… », *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990, pp. 241-294, p. 288
[416] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, pp. 45-46
[417] *Ibid.*, p. 53
[418] *Ibid.*, p.56
[419] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 57

de l'altérité de la pensée, telle que toutes les formes de minorité (le sexe féminin, le clandestin…) de même que les nomades, sont comme des « noumènes » historiques – l'inconnaissable qu'est tout devenir échappant à l'histoire[420].

Le lien social et l'histoire sont ainsi le lieu du déplacement de la frontière métaphysique comme frontière de l'Autre, *via* les déterritorialisations successives et la rencontre des minorités inhérentes à tout devenir individuel et collectif. Ceci permet l'émergence métaphysique de ce qu'ensemble ils nomment Evénement, constituant proprement le déploiement du champ d'altérité ouvert par la différence ontologique entre l'Être et l'étant[421].

En effet, Deleuze montrait, dès *Logique du sens*, que « les choses et les propositions sont moins dans une dualité radicale que de part et d'autre d'une frontière représentée par le sens. Cette frontière ne les mélange pas, ne les réunit pas (il n'y a pas plus monisme que dualisme), elle est plutôt comme l'articulation de leur différence : corps/langage[422] ».

Tel est le propre de cette frontière métaphysique, dessinée par le champ transcendantal, entre états de choses et événements, devenirs métaphysiques impersonnels. « La discontinuité du vécu et du conçu, de la *phusis* et du *Logos* doit nécessairement s'inscrire symboliquement dans une faille[423] », pensée logiquement sur la base du principe stoïcien du clivage de la cause et de l'effet et d'une analyse du langage. La *théorie des incorporels de l'ancien stoïcisme* permet de « montrer comment des événements (grandir, verdoyer, être tranché) se distinguent à la surface, incorporellement, des corps qu'ils qualifient. Il y aurait donc les corps, leurs mélanges, leurs jeux de forces entièrement positifs, et "l'effet" idéel, extra-être, quasi-cause[424] ». Ce champ transcendantal aurait, entre autres, pour genèse le « processus de la désexualisation », « ce saut d'une surface à l'autre », autour duquel le langage jouerait un rôle essentiel ; saut mystérieux, passage d'une surface à une autre où il s'agit de penser ce que devient la première surface lorsqu'elle est survolée par la seconde[425].

Même si les rencontres peuvent être organisées afin d'être bonnes et d'augmenter la puissance d'agir, voire de rendre possible l'accès à un événement, ce dernier relève du devenir et non du changement historique, car l'intensité de la rupture ainsi initiée ne peut jamais être prévue ou expliquée, même s'il est toujours possible d'en rendre compte *a posteriori*. Le lien social est donc non seulement parcouru par de tels événements, mais est également structuré et créé d'une manière permettant l'inscription de leurs dettes dans le *Socius*.

---

[420] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-360
[421] Verstraeten Pierre, « Philosophies de l'Evénement : Badiou et quelques autres… », *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990, pp. 241-294, p. 252
[422] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 37
[423] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, p. 67
[424] *Ibid.*, p. 68
[425] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 278

La création du lien social, chez Deleuze et Guattari, a à voir avec le processus créatif continu de la nature chez Spinoza, à travers ce qu'il nomme nature naturante. A la suite de la réinterprétation, par Whitehead, du panthéisme spinoziste, c'est toute une cosmologie susceptible de s'appliquer au monde social qui semble ainsi s'esquisser. Le monde social devient alors le lieu d'un processus de création non totalisant, déployant ses agencements en archipel à partir des événements qui le traversent. D'où l'insistance toute stoïcienne de Deleuze et Guattari sur la nécessité de se hisser à la dignité de l'événement, grâce à l'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette. L'idée même de société comme totalité est dès lors problématique, tant sur le plan historique que formel, puisque le devenir et les agencements de relations sont non seulement privilégiés dans l'analyse, mais le sont également sur le plan des dignités ontologiques.

Or, tout processus créatif est envisagé, ici, comme disjonction dans le mode de production, disjonction rendant même créatrices toutes imitation et répétition naturelles. C'est pourquoi, chez Deleuze et Guattari, chaque agencement social de désirs est, tout comme son mode de production, un agencement machinique, tandis qu'en toute machine œuvrent les dysfonctionnements.

Ainsi détraquées, les machines désirantes et sociales échappent aux deux modèles ayant longtemps servi à rendre compte de la nature du social : le mécanisme et l'organicisme. Par ailleurs, la métaphore, ou plutôt la métamorphose, à laquelle invite le concept de machine impose de porter un regard matérialiste et créateur, tranchant avec l'idée d'autorégulation associée habituellement à celle de système, tout en autorisant une analyse en termes de flux.

A l'image du Corps Sans Organes, modèle de totalité non unifiée d'objets partiels reliés, Deleuze et Guattari construisent leur démarche qu'ils qualifient de « pragmatisme » et qu'ils définissent comme étant « l'affirmation d'un monde en processus, en archipel […] un manteau d'arlequin […] ce double principe d'archipel et d'espérance[426] » qui nécessite de rompre avec la prétendue fonction paternelle symbolique de nos sociétés : « Si l'humanité peut être sauvée, et les originaux réconciliés, c'est seulement dans la dissolution, la décomposition de la fonction paternelle […] en constituant une société des frères comme nouvelle universalité[427] », rejoignant, en cela, la coextensivité de l'homme et de la nature.

Alors, la dette de nos alliances les plus fécondes en déterritorialisations absolues se trouve agencée minoritairement, à travers celles-ci, à la transgression de différences de classes induites par la reproduction héritée et instituée des classes sociales. Ce n'est qu'ainsi que la perversion peut, en société de contrôle, être associée à la génitalité et l'appartenance minoritaire à un devenir du même type. La dette ouvre alors sur l'idée d'une discrimination réellement positive, qui ne soit pas celle de grosses différences

[426] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, pp. 110-111
[427] *Ibid.*, p. 108

négatives déniant l'agencement collectif institué ou instituant de leur production en des rapports de classes.

B-1. L'Ontologie politique chez Deleuze et Guattari

Nomades du devenir révolutionnaire ou bergers conservateurs de l'Être ? Une telle alternative, postulée puis étayée afin de concevoir l'ontologie politique chez Deleuze et Guattari, vise entre autres choses à marquer une discontinuité, mais aussi une filiation avec l'ontologie politique de Heidegger. C'est ce qui a fort bien été mis en avant par Alain Badiou[428], mais que révélait déjà partiellement la bienveillance frappante, voire étonnante, du texte que Deleuze consacrait à Heidegger[429].

Pourtant, par-delà Heidegger et l'univocité de l'être spinoziste et scottiste, c'est aussi essentiellement autour de Leibniz que semble s'être constituée une ontologie de l'avoir autant que de l'être qui s'avère immédiatement politique et ce, sans forcément quitter l'ontologique pour l'ontique[430].

Si l'être est en relation, toujours en devenir, produit de la relation plus que reproduit par celle-ci, alors il ne s'agit pas pour eux de renoncer ascétiquement à un avoir pour être, en se soumettant pour cela à une transcendance. De plus, risquer la perte d'un avoir pour être ne conduit pas à une non-inclusion de nouveaux avoirs, ni nécessairement au renoncement d'un avoir mis en jeu et à maintenir après le risque encouru.

L'articulation de l'ontologie et du politique est assurée, chez Deleuze et Guattari, par la dimension politique de leur ontologie, par la dimension ontologique de leur politique (centrée sur les devenirs minoritaires territorialisés permettant de « penser une "révolution-processus"[431] ») et par leur vitalisme. Ce dernier se retrouve, tout particulièrement, dans la logique inclusive et empiriste, celle du « et » unissant ontologie et politique dans leur anthropologie sociale. Le « et » nous fait en effet entrer dans une logique inclusive, à l'œuvre jusque dans une société analysée en termes de flux et d'identités produites à partir de rencontres, qui est une logique politique de pouvoir comprise comme appropriation (inclusion de nouveaux prédicats de l'être). C'est que le « et » témoigne d'un rapport proprement vitaliste d'inclusion et d'appropriation réciproques, rapport que l'on retrouve entre la guêpe et l'orchidée. Ce « et » empiriste est immédiatement anthropologique, engageant à la fois le devenir des forces composant l'homme – où s'inscrivent les formes de pouvoir politique – et par ailleurs le devenir de son être. Or si, chez eux, l'« Etre est la vie. La vie est puissance ou désir. Le désir est production. Toute production est à la fois désirante et sociale[432] », alors une telle ontologie va déjà par elle-même à l'encontre des intérêts de tout prétendant, mais aussi de ceux de fractions particulières de certaines classes

[428] Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p.31-47
[429] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XI. Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry, Paris, Minuit, 1993
[430] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p.42 et 147
[431] Levoyer, Encrenaz, art. *Politique de Deleuze*, in Lendemains, Vol. 14, n° 53, 1989, p.35-47, p.39
[432] *Ibid.*, p.35-47

sociales. La nomadologie est liée en effet à des productions sociales sur des modes mineurs, où s'expriment les puissances relatives à des désirs inconscients en lieu et place de tout intérêt de classe pré-conscient.

Or, il semble que certains travaux récents, ayant porté sur l'ontologie de Deleuze, aient quelque peu sous-estimé le fait qu'à travers le concept de pli, celui-ci ait repris aussi sa logique des prédicats et l'ait appliquée également au concept d'événement compris comme virtualité. Cette logique, en tant que logique de l'avoir autant que de l'être, politise l'ontologie elle-même, contrairement à une logique analogique de l'attribut. C'est pourquoi ces travaux, malgré leur très grand intérêt, ont quelque peu éludé ce fait et rendu alors possible l'interprétation vraisemblablement erronée selon laquelle l'ontologie de Deleuze dériverait fondamentalement d'une métaphysique renouvelée de l'Un (interprétation déjà invalidée par Foucault[433]) en systématisant une pensée à l'encontre de celle-ci à travers l'importance, certes réelle, d'une univocité supposée incompatible avec une pure philosophie du multiple[434]. Philosophie de l'événement[435] et de ses multiplicités, et non de l'Un qui n'en serait que la dernière instance originelle éventuelle – « l'un du multiple » ne devant pourtant pas relever des catégories de la représentation[436] –, les simulacres, constituant « autant de cas équivoques de l'univocité[437] », ne contribueraient-ils pas à produire et renouveler finalement celui-ci en le faisant fuir dans le devenir, grâce aux multiples différences dont ils sont porteurs et ce, malgré une donation d'être première voire continue ?

Dans cette perspective, on peut remarquer qu'à travers une logique de l'inclusion de prédicats au niveau de l'être – logique correspondant strictement à une logique empiriste du sens à travers le « et » –, il s'agit bien chez Deleuze et Guattari d'élaborer une ontologie du multiple et non de l'Un, où la politisation se fait non seulement depuis la pensée[438] vers l'être mais aussi dès la constitution de celui-ci, le champ transcendantal impersonnel étant chez eux le « Corps Sans Organes[439] ». Les différences se conçoivent et s'expriment alors de manière opératoire, à travers les agencements de multiplicités repoussant la dichotomie de l'Un et du multiple. Par conséquent, malgré tout l'intérêt de ces travaux, il semble utile de faire valoir le caractère immédiatement politique de l'ontologie de Deleuze et ce, surtout si on l'associe à sa collaboration essentielle avec Guattari. Ce dernier, bien plus encore que Deleuze, représente une part du Dehors de la philosophie. En abordant leur ontologie à travers leur collaboration, on gagne à y voir la non-systématicité de la pensée de Deleuze, adéquate en cela à leur philosophie de l'événement comprise comme pensée d'un multiple purement immanent et non référé à l'Un, comme le précise également l'anthropologie sociale élaborée par ces deux auteurs. Celle-ci correspond en effet

[433] Foucault Michel, « *Theatrum Philosophicum* », in *Critique*, Vol. 26, novembre 1970, pp. 703-726, p. 718, p. 719, p. 723, p. 724
[434] Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p. 19
[435] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994
[436] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 165
[437] Badiou Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, p. 42
[438] Bergen Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 7
[439] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42

strictement à cette même logique empiriste du prédicat au niveau de l'être : l' *heccéité*, en tant que rhizome, « est toujours au milieu[440] ».

A travers le thème de la dette associant temps et espace chez Deleuze et Guattari, il s'avère que la politique doive être comprise comme politique des territoires et de leur fuite organisée à partir de rencontres. La politique est ainsi susceptible de produire événementiellement de l'être comme être-en-relation. La logique empiriste du « et » ne fait pas que relier l'ontologie et la politique, elle finit par les définir.

Adéquate au mouvement de la vie allant du « connu à l'inconnu[441] », la nomadologie permet en effet aussi à l'individu isolé de rejoindre dans l'événement historique la « clameur de l'Être[442] ». Pour autant, une certaine faiblesse pourra apparaître au sein d'une ontologie politique non suffisamment opératoire quant aux classes sociales, les équivocités possibles liées aux « transversales de classes » étant là pour en témoigner. Cette faiblesse est sans doute tributaire, chez eux, de la prévalence de la thématique du devenir minoritaire réappropriable par le capitalisme, comme l'a été, semble-t-il, une nomadologie peut-être trop ambiguë, en société de contrôle, à l'égard de l'Etat.

Il est à souligner que Mai 68 a été un événement qui a aussi contribué à politiser encore davantage – si cela était nécessaire – l'ontologie élaborée jusque-là par Deleuze seul, Mai 68 ayant été compris par celui-ci et par Guattari comme un devenir révolutionnaire sans avenir de révolution. Il s'agit là d'une évolution vers une ontologie du devenir de l'être davantage politique et énergétique (vitalisme physique), contribuant par exemple à produire spatialement la subjectivité chez les individus comme chez les groupes. Chez eux, le démocratisme des multiplicités associées au désir rejoint l'égalitarisme de leur conception de l'univocité de l'être. De plus, centrée sur les différences et leurs répétitions au sein d'un être univoque, cette même ontologie est immédiatement rattachée aux risques de tyrannie de la majorité menaçant, d'abord localement, toute démocratie.

S'il existe bien des implications politiques dans l'ontologie de Deleuze et Guattari, celles-ci peuvent être mises en parallèle de celles mises en lumière par Pierre Bourdieu à propos de l'ontologie politique de Heidegger[443]. C'est qu'une filiation philosophique plus que politique demeure entre ces auteurs et le révolutionnarisme conservateur d'un Heidegger. Celui-ci, pourfendant l'errance, pourra se voir conceptuellement opposer les thèmes du devenir révolutionnaire et du nomadisme. De plus, les conditions sociales et politiques d'émergence de ces différentes ontologies contribuent à éclairer leurs significations non exclusivement internes, dès lors qu'à la suite de Deleuze et Guattari et contrairement à Heidegger sur ce point essentiel, on considère qu'il n'existe aucune « frontière sacrée entre l'ontologie et l'anthropologie[444] ».

---

[440] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 321
[441] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 144
[442] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 389
[443] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988
[444] *Ibid.*, p. 8

Toute ontologie est bien immédiatement politique, du fait notamment que la philosophie l'est elle-même dès lors qu'elle s'ouvre sur un Dehors – comme Deleuze et Guattari étaient enclins à le faire valoir, de par leur position dans le champ philosophique[445] en tant que producteurs d'œuvres originales ayant pour destinataires les profanes de la discipline, et non en tant qu'historiens de celle-ci ayant pour destinataires des professionnels contemplatifs.

Si l'ontologie, comme la pensée, doit s'ouvrir sur la vie, il est légitime de voir aussi, dans l'élaboration conceptuelle, des prises de position politiques, au moins partielles, requises par la situation historique et l'institution universitaire d'appartenance – toutes deux imprégnées par la proximité des événements de Mai 68 et ce, notamment dans leurs liens avec l'enseignement. Si la critique du rationalisme moderne semble commun à Heidegger, Deleuze et Guattari, le rejet de la technique s'avère bien moindre chez ces derniers, cela en raison notamment de leur conception politique de l'ontologie. Par là, il s'agit aussi pour eux, de manière progressiste, de ne pas dénier à la technique, sa force productive et ses possibilités en terme d'égalisation des conditions.

Dès lors qu'il est resté critique, l'optimisme non rationaliste de Deleuze et Guattari est propice, sur le plan politique, à s'opposer au pessimisme conservateur, en faisant du progrès social et des institutions les lieux de revendications politiques. De plus, l'anthropologie critique à l'égard de l'humanisme se révèle avec eux comme n'étant pas condamnée à ignorer la différence ontologique et ce, surtout dans le cadre d'une ontologie de l'univocité de l'être.

Si l'être comme l'institution ne sont plus définis par la totalité et l'unicité, mais sont parcourus de lignes de fuite produisant leur devenir, l'ontologie apparaît bien immédiatement politique et ce, pas seulement au niveau de ses conséquences, puisque la soumission, grosse d'oppression, des parties au tout, même recomposé, est un thème récurrent de toute philosophie politique conservatrice[446]. Le devenir, en effet, empêche dès lors de participer unilatéralement à la célébration conservatrice de l'être-ensemble.

Si l'univocité de l'être deleuzienne et guattarienne se constitue et se comprend comme devenir révolutionnaire, celui-ci ne saurait nier la conflictualité de classes et peut dès lors concerner tout le monde. L'être comme l'art plongent dans la vie la plus ordinaire de chacun, ceci empêchant de voir dans la valorisation démocratique de l'art chez eux, un mépris obligé pour l'économique et le politique, tous trois étant articulés dans une critique conjointe et non élitiste du capitalisme.

Une certaine dimension politique de la philosophie elle-même se retrouve donc dans une ontologie centrée sur le devenir de l'être et de l'avoir à même de permettre de penser la poursuite des luttes de Mai 68, en servant notamment les intérêts intellectuels et pratiques de la fraction la plus stigmatisée et pourtant la plus active (les minorités)

[445] Pinto Louis, « L'inconscient scolaire des philosophes », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 135, Seuil, décembre 2000, pp. 48-57
[446] Comte Auguste, *Appel aux conservateurs*, Paris, E. Thuno et et C^{ie}, 1855

des profanes de la philosophie. Le rôle des minorités, en société de contrôle, se substituerait peut-être au déclin du mouvement ouvrier et de la paysannerie, en société post-industrielle.

Or, d'un point de vue heideggerien, on peut considérer que l'ontologie (politique) de Deleuze et Guattari est bien une ontologie, et non une pensée qui resterait ontique ou même ontothéologique – si l'on considère, notamment, que Heidegger comprenait l'éternel retour nietzschéen et, chez lui, l'être comme « Volonté pour la Puissance[447] », comme thèse de la « position de soi » analogue à une « volonté pour la volonté dans l'éternel retour de l'égal[448] ». Or Deleuze, dès *Différence et répétition*, semblait concevoir ontologiquement l'éternel retour à partir d'une différence pure. Comme Nietzsche, Deleuze et Guattari n'opposent pas la mort à la vie, les traces d'une différence ontologique étant inclues par les êtres vivants et introduites, en se différent(c)iant, dans tous leurs rapports sociaux et métaphysiques à la fois. Les êtres vivants ne totalisent dès lors pas vraiment ni seulement les étants[449]. La vie n'est pas une dernière transcendance vers laquelle se réfugierait une métaphysique se masquant par là le retrait, supposé inévitable, de l'être de l'étant. A l'encontre de toute attente nihiliste et messianique d'un tel dévoilement, leur ontologie semble en constituer, dans *l'auto-praxis*, la réponse pratique et productrice.

L'être des étants ne suppose pas, chez Deleuze et Guattari, la dégradation de ceux-là dans la multiplicité, en raison de l'univocité de l'être sous toutes ses formes. Si, comme l'a relevé Etienne Gilson, Saint Thomas d'Aquin avait déjà relevé une différence ontologique entre l'être et les étants en s'efforçant même de penser le premier indépendamment des seconds, il semblait néanmoins lui postuler ainsi une indépendance toute transcendante, dont Deleuze et Guattari n'ont plus besoin avec une pensée de l'univocité de l'être.
Contrairement à Heidegger, ceux-ci ne concentrent pas leur réflexion sur le dévoilement d'un être supposé se retirer de l'appréhension des étants, puisque, pour eux, les phénomènes sont en eux-mêmes pleinement des modes de celui-ci – l'attention aux plus petites différences, à l'œuvre dans les répétitions les plus profondes, étant à même de dévaluer, par la pratique, toute pensée du retrait supposé de l'être.

L'anthropologie n'est donc pas condamnée à ignorer la différence ontologique et ce, surtout dans le cadre d'une ontologie de l'univocité de l'être. Ainsi, le « On » comme néant de différence n'est pas dévalorisé, chez Deleuze et Guattari, puisqu'il suppose au contraire, de manière ultime, une multiplicité de différences. Les multiplicités sont en effet à l'œuvre partout, le devenir dans l'être passant par une ouverture vitaliste car détotalisante de l'être de l'étant.

Contrairement à Heidegger, il n'y a chez Deleuze et Guattari aucun besoin d'avoir recours à une quelconque lutte épuisante contre une dispersion première supposée

[447] Heidegger Martin, *Temps et Être, Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 189-276
[448] *Ibid.*
[449] Derrida Jacques, *Feu la cendre*, Des femmes, 1998, pp. 51-53

inauthentique, et face à laquelle il s'agirait d'opposer un rassemblement de toutes les possibilités d'être orientées par le souci vers un être-pour-la-mort.

C'est peut-être dans la critique de l'Etat – le « plus froid des monstres froids » comme le qualifiait Nietzsche – ainsi que dans la critique, plus esthétique que sociale, du capitalisme que l'on a pu fonder une réappropriation politique de l'œuvre philosophique de Deleuze et Guattari. Les ambiguïtés de la filiation nietzschéenne et de son individualisme aristocratique s'opposant aux masses n'y sont peut-être pas pour rien non plus.

En effet, ces ambiguïtés sont sans doute à rapprocher d'une position historique de transition requérant à la fois une libération à l'égard des formes traditionnelles de l'autorité et de la discipline collective et, en même temps, le risque d'une réappropriation, dans l'anomie, de l'initiative et de la responsabilité individuelles, pour les besoins du capitalisme. Il en irait sans doute ainsi également des risques d'oppression des minorités par la majorité et le devenir fasciste des désirs les plus infimes, traversant les deux états historiques, de même que du besoin de trouver dans le vitalisme une métaphysique compatible avec le matérialisme.

La nomadologie s'avérait pourtant liée politiquement à l'ontologie : le nomadisme est aussi une manière d'éviter les trajectoires conservatrices des avant-gardes s'institutionnalisant et accédant à la reconnaissance sociale. Le déracinement opéré par le concept de rhizome se prolonge ainsi dans le nomadisme et les « déterritorialisations ». Ainsi, reposant sur un devenir « minoritaire », l'errance du nomade n'est plus l'oubli décadent de l'être ni une tentative pour le philosophe de réconcilier le bourgeois et l'intellectuel[450].

La nomadologie ne saurait donc être réduite complètement à une sorte d'élitisme inversé et inversant les taxinomies grosses de violences symboliques. Les « machines de guerre », qu'elle a pu s'efforcer de générer, en témoignent. L'atteste aussi le fait que, si la distinction entre molaire et moléculaire peut être envisagée comme une manière de renouveler les conceptions de l'aliénation, ses liens avec l'ontologie de Deleuze et Guattari contribuent à faire davantage encore de celle-ci une ontologie immédiatement politique et non conservatrice.

Avec l'univocité de l'être, le caractère impersonnel de toute production et distribution de l'être constitue une dimension collective de l'ontologie ne pouvant justifier une simple inversion des hiérarchies et des valeurs à travers les luttes conflictuelles, mises en œuvre par les différentes classes sociales – dont aucune, dès lors, ne saurait faire prévaloir analogiquement son être pour fonder une autorité en droit ni un rôle messianique au sein de l'histoire. Le « devenir révolutionnaire sans avenir de révolution », dont parlent Deleuze et Guattari, s'inscrit lui aussi dans leur ontologie politique.

[450] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 111

Or l'errance n'est pas ce « péché originel[451] », source de toutes les aliénations ultérieures du *Dasein*, une « déficience ontologique[452] ». Si les nomades ne peuvent que chuter du *Quadriparti* heideggerien par l'errance, ils habitent par contre pleinement cette autre manière de concevoir le monde et ses rapports aux êtres, où le ménagement devient actif et productif lorsque l'être est en devenir. La cartographie des mouvements nomadiques qu'établira *Mille Plateaux* confirmera cette ontologie politique d'un être se détotalisant sans cesse à travers ses lignes de fuite, se déployant ainsi toujours vers de nouvelles virtualités d'être.

Il est à noter qu'en reposant sur une inscription territoriale dans le *Socius*[453], le nomadisme s'avère être le contraire d'un fantasme d'ubiquité, inscription menacée en société de contrôle, comme l'est le « là » heideggerien. Si le nomadisme ne peut être assimilé à une socialité ontologiquement supérieure, c'est qu'il constituerait plutôt le devenir minoritaire de toute forme de socialité. Il est en effet une manière collective d'agencer des singularités comme autant de simulacres des différences libres contestant modèles et copies.

C'est donc, pour beaucoup, à la suite de Heidegger que Deleuze et Guattari ont élaboré leur ontologie dans le cadre d'une critique de la métaphysique de la représentation. Si la représentation implique l'analogie de l'être manquant à la fois la différence ontologique individuante au niveau des étants, et le sens collectif de l'être, en le divisant au sein de catégories, c'est que, selon eux, seule l'univocité de l'être – qui lui est contraire – peut en rendre compte. La multiplicité et l'équivocité des formes qu'il revêt n'empêchent pas l'unité de son sens. L'être, dans cette perspective, ne se distribue plus par analogie en lots fixes et univoques aux étants, à partir de catégories en apportant toute une division –, au contraire, l'univocité de ce dont procèdent tous les étants, leur appartenance à une même « clameur de l'Être[454] » – à condition que chacun ait atteint intensivement « la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir[455] »–, se voit impliquer une distribution « nomade », mobile, à partir de formes multiples et non définitives d'une différence qui se déplace en se déguisant au sein de l'Être.

En effet, comme l'avait montré Spinoza, attributs et modes sont irréductibles aux genres et aux espèces et garantissent en même temps une individuation différenciée intensivement par les degrés de puissance des *conatus*. Or Deleuze, dès *Différence et répétition*, complète l'univocité de l'être spinoziste par une conception philosophique vitaliste de la différence et de la répétition, permettant de « faire tourner la substance autour des modes » en faisant ainsi de l'univocité l'objet d'une « affirmation pure[456] », élevant ainsi, par la répétition, cette même univocité spinoziste à une puissance supérieure différenciante et toujours immanente. Celle-ci n'ayant nul besoin de partir

[451] *Ibid*., p. 80
[452] *Ibid.*
[453] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318
[454] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 389
[455] *Ibid.*
[456] *Ibid*., p. 388

en quête d'un fondement de l'être et de ses divisions, contrairement à une conception analogique, implique de plus un rapport critique et politique d'assignation à la loi radicalement différent, ce que reprendra le thème de la perversion. En soutirant des différences aux représentations, les répétitions expriment ontologiquement le dépassement des dualismes anthropologiques classiques.

C'est que, non donnée une fois pour toutes – comme c'est le cas dans le cadre de la généralité des catégories de la représentation inhérente à l'analogie médiatrice de l'être –, la différence ontologique, telle que la conçoit l'univocité de l'être, doit faire l'objet d'un revenir à travers le temps, afin de se réaliser pleinement dans un retour de la différence. Tel est l'objet de la troisième répétition, dite ontologique, faisant jouer – plus fondamentalement que les répétitions matérielles de l'habitude et celles des simulacres dans la mémoire –, le jeu ontologique presque divin de la vie et de la mort, dissolvant ainsi les concepts de la représentation inféodée à la *doxa*. Même le jeu divin ne relève donc pas de la représentation, si l'on envisage un autre type de jeu, vital celui-là, n'excluant aucune affirmation, aucun hasard, ni aucun désir en élaborant sans cesse ses propres règles. Un jeu autant divin qu'humain, peut permettre de penser l'univocité de l'Être lui-même et de la différence ontologique se distribuant à travers une vie comprise à partir d'une suite de répétitions et de différences sans cesse créatrices. Répétant sans cesse à différentes puissances un même lancer, tout en dissolvant l'identité du joueur, les multiples lancers n'en constituent pas moins un seul lancer « ontologiquement un[457] ».

Cette troisième répétition est envisagée, par Deleuze, parallèlement à une dimension plus profonde, au niveau du temps et de ses répétitions, qu'il nomme cristallisation. Cette troisième répétition est donc liée au temps au-delà de la mémoire : temps immémorial et vital faisant penser à l'éternité spinoziste, défaisant toute forme temporelle constituée, sapant tout fondement ontologique, en faisant de l'univocité de l'Être autre chose que la répétition des formes de l'Un, condamnées ainsi à s'effondrer dans le multiple en s'ouvrant sur un Dehors, donc en demeurant dans l'être sans tomber dans le néant. De plus, si l'art s'insère dans la vie quotidienne pour arracher à ses répétitions standardisées ou habituées une « petite différence[458] », c'est qu'il réitère, par voie de sélection, toutes les répétitions et produit de la différence après avoir renversé les copies du réel en simulacres[459] – libérant ainsi de l'être au cœur de l'étant sans plonger néanmoins pour cela, comme Heidegger, dans une poésie qui conserverait, davantage que la technique ne pro-duit, l'être des choses à travers le langage et le *Quadriparti*[460]. Pour autant, en continuité en cela avec Heidegger, la pensée se référant à l'Etre, celle-ci se réfère aussi au désir et au pouvoir de celui-ci, dans son identification avec la vie et sa dimension ontologique et mortelle – que relevait déjà Nietzsche selon Derrida – et ce, sans recourir pour cela à un processus de néantisation. Le pouvoir du désir, qui est désir d'être, donne ainsi dans la virtualité le pouvoir d'être. Si l'être se dévoile comme désir d'être, il relève dès lors davantage de

[457] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 363
[458] *Ibid*., p. 375
[459] *Ibid.*
[460] Heidegger Martin, « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-193

l'expérience que de la représentation. Ainsi se trouve compris, par l'univocité de l'être, le possible devenir révolutionnaire de tout-le-monde, par de telles différences reposant sur l'inclusion de prédicats ne relevant pas d'une méthode de division fixe, exclusive et hiérarchisée – ces différences provenant d'un être se disant « de toutes manières » en un seul et même sens, à propos seulement de ce qui diffère et se meut au sein de l'être (et) parmi les étants.

Ainsi, au lieu de chercher à légitimer, en les fondant, les prétentions de prétendants à la participation et à l'appropriation seconde d'une qualité générique essentielle à la dignité ontologique supérieure, il s'agit de renoncer – grâce au recours aux simulacres, ces prétendants illégitimes ne s'autorisant et ne se signifiant immédiatement que d'eux-mêmes – aux dernières instances auxquelles on n'a jamais recours sans en payer, à travers les modes d'existence ainsi répartis, le tribut de la ressemblance légitimante. Les simulacres sont en effet aussi ces éléments à l'hétérogénéité radicale qui font fuir le système social du fondement et du jugement comme toute forme et qui lui apportent par là une animation toute vitale, plongeant dans l'être des différences pures incommensurables et mobiles. Les simulacres sont, à leur manière, des inclus restant exclus, épuisant toute puissance d'inclusion du système, l'indéterminé épuisant toutes les déterminations et significations fixes.

Etagées dans l'inconscient, les répétitions, en tant que mouvements réels s'affirmant dans des comportements immédiats et dans les choses, se déplacent dans le temps, jusqu'à faire jouer au mieux cette répétition ontologique allant au-delà du caractère ontique de la répétition « psychique ou métaphysique » qui la précède dans la mémoire[461]. En effet, « au-delà de la répétition fondée et de la fondatrice », se trouve cette « répétition d'effondrement » qui distribue la différence au sein des deux autres[462], en mettant ce faisant le « temps en ligne droite », de manière à le « faire sortir de ses gonds ».

Ce troisième temps, celui des simulacres, est pourtant celui d'un avenir particulier à travers l'éternel retour, temps de l'immanence pure des événements, ces éveils concrets hors de tout oubli supposé de l'être qui s'expriment dans le langage et qu'accomplissent, dans des différences ainsi transportées, les simulacres – en ce qu'ils incarnent l'inconnu et l'irreprésentable dans les répétitions apparentes, avant d'incarner la discontinuité, introduite par les devenirs, au sein des déterminations de l'histoire. Il s'agit bien de l'avenir puisqu'ici le désir, en partant d'un retrait de l'être dans le passé mémorial de l'inconscient, constitue les possibilités d'être à-venir au travers d'une durée réconciliée avec la machine et comprise en quelque sorte à la manière de Jarry, donc de Bergson, comme « le devenir d'une mémoire[463] » devenant « non moins inventive que mémorante[464] ».

[461] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 374
[462] *Ibid.*
[463] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XI. Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry, Paris, Minuit, 1993, p. 120
[464] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 367

L'Evénement est en effet cette manière, pour Deleuze et Guattari, de comprendre une différence ontologique rapportant l'Etre au temps à partir de l'*Ereignis* de Heidegger, mais plus comme dette que comme don, c'est-à-dire aussi de cette Différence plus fondamentale que l'Etre lui-même[465]. Si Deleuze semble traduire *Ereignis* par Evénement et non par Avènement – l'*Ereignis* étant aussi cette manière, pour l'être et pour le temps, de se déplier depuis une donation première –, c'est aussi parce que la temporalité, chez lui comme chez Guattari, est pensée à partir des rapports entre virtuel et actuel et non à partir du possible et de l'actuel, et ce, sans induire une division dans l'Etre. Ceci implique aussi une manière renouvelée, depuis Bergson, de penser le temps en fonction d'une discontinuité à partir du passé encré profondément dans la vie – sans privilégier donc l'anticipation du futur, à partir de la plus insigne possibilité d'être qu'est la mort.

La discontinuité, introduite par le devenir dans l'être, est liée à une intensification nietzschéenne du point de vue historiciste, à même de faire fuir l'histoire à partir d'une mémoire vitale fourmillant de multiplicités, à la fois virtuelles et actuelles, que sous-tendent les rapports dans l'être présent, que ce soit dans l'instant ou dans la durée, au passé, au présent et au futur. En tant que « principe d'incertitude[466] », le virtuel introduit ontologiquement la contingence au sein des répétitions de la mémoire et de l'histoire, ainsi que de celles du pouvoir-être inscrivant aussi politiquement le devenir au sein de l'être. En étant liée à des images virtuelles et à la perception dans les souvenirs, le temps se trouve comme l'être associé à l'espace, à partir de la multiplicité des simulacres au sein d'un plan d'immanence « où se dissout l'objet actuel[467] ».

Une répétition plus profonde de la mémoire a lieu constamment, dans le souvenir, derrière celle, plus apparente, procédant des perceptions aux souvenirs évoqués par elle. Cette répétition, créatrice, réside à l'inverse dans un rapprochement du virtuel dans un actuel, au point de se confondre dans l'objet perçu et de le rendre lui-même virtuel, en le dédoublant par la perception imagée de son souvenir. Actuel et virtuel forment ainsi, en s'associant empiriquement un « cristal » de temps, cette manière pour l'étant de s'ouvrir sur le passé de tout son être. La cristallisation apparaît bien, au niveau du plan d'immanence, comme étant davantage qu'une simple actualisation puisque l'indiscernabilité à laquelle aboutissent de tels échanges entre l'actuel et le virtuel, qui s'enveloppent mutuellement, constitue cette quatrième dimension du temps permettant de conférer la durée à l'être présent en faisant passer le présent dans l'actuel ; tout en conservant le passé dans le virtuel dans le même temps continuant la virtualité de l'image d'un instant passé dans l'image devenue actuelle de l'instant suivant et ce, à toutes vitesses, de manière à construire une durée. Contrairement à Heidegger, le passé authentique lié à l'affect et à l'oubli sont alors réconciliés ontologiquement dans les répétitions complexes du virtuel et de l'actuel au sein d'une mémoire profonde. La temporalisation de la temporalité peut dès lors se concevoir à partir du passé.

---

[465] Beauffret Jean, « En chemin avec Heidegger », in *Cahier de l'Herne*, Martin Heidegger, n° 45, Paris, 1983, pp. 225-238, pp. 235-237

[466] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 179

[467] *Ibid.*, p. 180

Cette quatrième dimension, cristallisant le virtuel dans l'actuel du temps, renouvelle les perspectives dégagées par Saint-Augustin et Heidegger, en ce qu'elles sont en décroché avec toute analyse de la représentation du temps centrée sur une conscience en percevant le passage dans l'attention présente et durable malgré les instants[468], comme à travers la persistance des impressions sur l'actuel et le possible. Soit actuel soit virtuel, l'être, à travers ses multiplicités, ne peut jamais, chez Deleuze et Guattari, être traversé en son fond par une possible néantisation.

A travers le désir, inconscient pour l'essentiel, s'exprimant dans l'expérience pratique, le temps s'avère éprouvé dans toutes ses dimensions associées au virtuel et à l'actuel à partir de l'attention vitale d'un *Je* fêlé, dépassant de très loin la conscience et la volonté, sans décrocher le devenir apparaissant au sein de l'histoire de ses conditions sociales d'émergence associées à sa temporalisation[469]. La véritable présence du vivant se fait ainsi valoir comme pure différence – que tente de sélectionner, à travers le désir, le virtuel dans la mémoire à l'encontre d'une temporalité publique socialement instrumentalisante. L'affection se temporalise sur le passé, et ce d'autant plus qu'elle l'opère sur un virtuel dispensant du recours au possible et au néant.

Nul besoin donc, chez Deleuze et Guattari, d'un Christ Médiateur rassemblant les dimensions de la temporalité et libérant, par la révélation et le salut, du poids des anciens jours. Nul besoin non plus d'un berger de l'être et du temps, rassemblant les dimensions du temps, comme les structures de l'être, dans l'*ek-sistence,* contre toute dispersion dans une multiplicité des étants. La dispersion dans l'être et l'éparpillement dans le temps vont en effet de pair ontologiquement avec la vérité.

Enfin, l'univocité de l'être a trait immédiatement au temps, puisqu'elle oppose, d'une certaine manière, toute permanence atemporelle des substances à une certaine éternité spinoziste dans l'être, depuis le jeu des différences au sein des étants dans le temps[470] et cela, non dans l'au-delà d'un monde créé. L'éternité, à travers l'événement, vers lequel les répétitions créatrices du passé tendent, ne dépend donc plus d'un Dieu créateur et de sa cité. Elle est pourtant bien une présence stable et pleine, suspendant en quelque sorte la succession et la non-simultanéité ordinaires des instants et déterminant pourtant le futur et le passé. De plus, l'actuel et le virtuel, à travers notamment l'Evénement, se doivent d'être reliés à l'*Aiôn* et au *Chronos*.

La temporalité, chez Deleuze et Guattari, se lie donc aussi à l'*Ereignis* heideggerien à travers l'Evénement – concept à même de permettre une compréhension adéquate de l'effort de ces deux auteurs pour penser une différence pure inéchangeable et une répétition complexe à même de surmonter « l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel[471] ».

---

[468] Saint-Augustin, *Les confessions*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, pp. 277-278
[469] Elias Norbert, *Du temps*, Fayard, 1999
[470] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 9
[471] *Ibid.*, p. 3

Or, le gauchisme de Deleuze et Guattari est lié à une telle temporalité qui définit les devenirs au sein de l'être, le virtuel faisant fuir l'actuel comme les devenirs minoritaires font fuir les identités et les normes étalons au sein de la société de contrôle et de ses représentations – afin que la vie comme l'être puissent, sans cesse ni condition, revendiquer l'impossible en épuisant toute attente, malgré la distribution de qualités et de prétentions légitimées par une analogie technocratique de l'être.

Le lien entre le temps et l'être se noue aussi par le fait qu'au remplacement de la conscience transcendantale par le temps opéré par Heidegger, Deleuze et Guattari semblent avoir ajouté la vie, par l'intermédiaire de l'inconscient et ce, dans le cadre d'un champ transcendantal impersonnel leur étant lui-même lié. C'est grâce à celui-ci que les répétitions peuvent s'associer en profondeur à une « Idée singulière de la différence[472] ». Ce champ est, en effet, constitué d'Idées-problèmes incarnées et associées à des intensités sensibles. La « virtualité pure[473] » de l'Idée s'incarne toujours dans la production divergente du multiple. Le virtuel est en effet « la modalité du différentiel au sein de l'Idée[474] ».

Contrairement à la conscience représentative, l'inconscient et, à travers lui, l'être désirant du sensible, à la fois perçu et percevant, « vit de problèmes et de différences[475] » constitutifs du rapport du vivant au monde. A l'opposé du *Je pense* kantien, le *Je* fêlé, comme individualité impersonnelle ouverte sur et par un Dehors, est immédiatement en rapport empirique avec un monde de multiplicités. La réalité objective de l'Idée étant produite par celle d'un virtuel à l'œuvre dans la problématique du monde, le champ transcendantal impersonnel est bien le lieu d'apparition, dans la pensée comme dans la perception, de la présence débordante dans l'inconscient de l'être compris comme vie et ce, sans passer par une représentation de la conscience. Le problème concentrant, grâce à l'Idée, la différence comme la répétition à l'œuvre dans le monde, ce champ ne saurait être conçu comme la transcendance de l'Un. Son caractère politique apparaît immédiatement en ce qu'il est bien le lieu de multiplicités faisant problème vitalement à l'égard du monde de la *doxa*.

On voit par là que la sédentarité et la fixité de l'analogie de l'être s'opposent au nomadisme et à la mobilité de l'univocité de l'être – seule cette seconde manière de procéder étant à même, selon Deleuze et Guattari, de permettre de comprendre la différence ontologique au niveau des étants ainsi que leur devenir empirique collectif non ordonnable définitivement.

L'ontologie chez Deleuze et Guattari ayant rompu avec la métaphysique de la représentation et ses apories quant à la différence ontologique, le sens de l'être peut bien relever, chez eux, comme d'une certaine manière chez Heidegger, de modes d'existence qui l'expriment et non du jugement. Mais, contrairement à lui, les

[472] *Ibid.*, p. 41
[473] *Ibid.*, p. 357
[474] *Ibid.*, p. 358
[475] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 344

nomades suggèrent ici des devenirs anarchiques légitimes dans l'Etre. Les nomades s'opposent au berger de l'Etre sur ce point essentiel de l'ontologie, celle-ci se révélant ici immédiatement politique, en engageant les multiplicités dans le pouvoir être de chaque étant. L'être serait aussi un agencement, une articulation non totalisée de multiplicités. A la simplicité et à l'humilité du pauvre berger proche de l'être ou du pécheur en quête de Dieu, Deleuze et Guattari ont opposé, dans le cadre du combat de l'existence, la complexité requise par des devenirs clandestins et invitant à privilégier, à travers les rencontres du plus lointain, une modestie des grandes prétentions par rapport à l'illusoire petite prétention à la modestie.

Pour autant, le rapport au monde est essentiel pour appréhender le devenir immanent de l'être, comme l'exprime, à la suite de l'*ek-sistence* chez Heidegger, le fait que, pour Deleuze et Guattari, l'univocité de l'être allant de pair avec une multiplicité de modes, le monde ne peut devenir qu'un « monde en archipel » faisant l'objet d'une inclusion de prédicats dans le pli de l'être – comme le prévoit le nomadisme, cette monadologie mise au service de devenirs minoritaires non totalisants. Définie par son faire, en plus de son intensité, dans la sensation, la vie apparaît comme une série de multiplicités s'efforçant de « faire coexister toutes les répétitions dans un espace où se distribue la différence[476] ». L'impersonnalité de toute vie, dont parlent Deleuze et Guattari, réside alors en ceci que ce qu'il y a de plus propre à l'homme, son être, relève d'inclusions de prédicats liés à d'autres êtres et au monde, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus extérieur et non à ce qui serait donné originairement.

Ainsi, il est à noter que d'emblée, Deleuze et Guattari n'ont pas ramené la spatialité à la temporalité au sein de leur ontologie – comme Heidegger a pu le faire et à propos de quoi il a dû ensuite s'expliquer, pour mieux s'en déprendre, dans le passage intitulé *L'Art et l'espace* complétant la première version de la conférence *Temps et Etre*[477]. Certes, si l'espace n'était pas essentiel dans l'analytique existentiale du *Dasein* dans *Etre et Temps*, c'est qu'il dérivait de l'être-au-monde, ne servant qu'à organiser des rencontres entre étants. Ménager l'être des choses ne se ferait-il que dans la contemplation de ce qu'on a mis ainsi en sécurité, dès lors qu'une protection doit l'enclore au risque de fossiliser un bâtir, s'éloignant de ce fait de toute expérience pratique pour ne laisser vraiment qu'à la pensée le monopole du dévoilement légitime de l'être ?

Pour habiter un monde, le désir comme « force d'aimer[478] » semble premier à l'égard de la préoccupation et du souci, l'être n'étant jamais complètement sans abri ni monde, ce qu'illustre parfaitement le nomadisme. Les nomades nous montrent l'issue collective à une fatalité – qui tend à s'imposer et selon laquelle toute vie se reporterait continûment, à travers le manque-à-être postulé du désir, en espoir et projets de vie repoussés sans cesse dans la quête sans fin d'un habitat définitif, supposé illusoirement combler notre être n'ayant plus besoin d'ek-sister. La cartographie d'un être désirant, plus que préoccupé par ses déplacements et abritements, nous figure les possibilités du

[476] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968
[477] Heidegger Martin, « L'Art et l'espace », in Temps et Être, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 269-276
[478] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 399

monde s'ouvrant à nous et à notre passage en son sein, en témoignant de nos virtualités d'être les plus infimes à travers la moindre de nos mobilités. Affirmant le rapprochement avec un Dehors, la mobilité n'exprime pas, en supprimant les distances, la négation du non familier à travers le lointain. Organiser des rencontres avec le plus lointain et ce, jusque dans le plus proche, constitue la manière de concevoir l'orientation et l'espace lui-même par l'intermédiaire d'un agir, s'avérant être chez Deleuze et Guattari une manière d'éprouver *l'auto-praxis* marxiste,. On retrouverait ici, à travers l'inscription de l'événement comme dette dans le *Socius* par l'affect, un rôle ontologique positif conféré aux affects, au niveau de l'être lui-même et pas seulement de l'être social, rapprochant l'ontologie politique de Deleuze et Guattari d'un Max Scheler, et cela par-delà l'influence qu'il a exercée sur Heidegger.

Le nomadisme peut ainsi être envisagé en tant que socialité organisant des rencontres et reposant sur une sociabilité axée sur l'altérité, comme une réponse à l'espace d'une technique oppressive, mais non critiquée unilatéralement quant à sa dimension collective. Le nomadisme permet en effet de concevoir un espace de la sculpture de soi et de son rapport au monde, et permettant à l'espace vital, en lien avec l'art, de se réapproprier sans aucune négation l'espace de la technique, contre toute uniformisation de modes de vie, toujours spatialisés *via* cette même domination technique. L'architecture de Tadao Ando peut constituer, en ce sens, un exemple de répétition ontologique des travaux de Le Corbusier, Ando construisant un monde en constituant l'espace à partir d'une matière comme le béton, au sein de laquelle une petite différence s'avère spiritualisante. Ainsi, à travers l'art, l'espace met en œuvre le dévoilement d'un être sortant hors de soi sans pour autant déchoir dans les étants et ce, en ne s'appartenant pas. C'est dire aussi par là que l'espace met en oeuvre la vérité pour devenir ainsi « espace vrai[479] ». L'écart différentiel exprimant le sens du jeu des emplacements respectifs dans l'espace, la nomadologie est ce mode d'être au monde adéquat à l'ouverture temporelle sur l'être constitutif de tout habiter. Pas de liberté sans déracinement ni sans inscription territoriale, semblent nous dire Deleuze et Guattari ; ce mode d'être au monde nous autorisant à vivre conformément à la détotalisation de notre être, ce que corrobore un désir toujours lié à un Dehors et à des événements producteurs de dettes au niveau de la sociabilité. A l'exclusion de toute dernière instance et de tout nombre d'or décryptable analogiquement au sein de l'être, seuls ces devenirs conduisent à révéler un être en le produisant pour le dévoiler. S'il nous faut bien « d'abord apprendre à l'habiter » en assumant un déracinement premier[480], c'est davantage comme des pensionnaires de pensions meublées mettant leur être en rapport avec des mondes différents, depuis les plus lointains jusqu'aux plus proches, dans une sorte de recommandation stoïcienne, que comme des êtres se cherchant un abri pour tous les temps d'une même vie individuelle et collective faisant face au vide laissé par les dieux.

Même au niveau ontologique du langage, le nomadisme renvoie à la critique que Deleuze adresse à Heidegger, celui-ci n'ayant pas su, selon lui, « reconnaître dans le

[479] Heidegger Martin, « L'Art et l'espace », in Temps et Être, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 269-276, p. 271
[480] Heidegger Martin, « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-193

jeu du monde et sur les quatre sentiers[481] », ce passage du technique au poétique. Ceci se prolonge dans ce qui apparaît comme une reprise toute deleuzienne d'une conception poétique du langage, attribuée à Heidegger et à Jarry – mais que l'on ne saurait leur attribuer directement sans l'attribuer pour beaucoup à Deleuze et à Guattari eux-mêmes (voir à ce sujet leur *Kafka*[482]). La langue de l'être travaillant dans la langue de l'étant pour produire la langue poétique de l'avenir, ne serait en effet, chez Heidegger, qu'une manière toute deleuzienne d'envisager le travail productif de toute langue mineure et étrangère au sein d'une langue majeure – appelée ainsi à fuir dans un bégaiement répétitif et à se recréer sans cesse en conquérant ses signes, de manière à plier, au point de les rendre indistincts, « langue, parole ou mot[483] », portant ainsi le langage à la limite où le signe montre vraiment la chose vue.

Finalement, ontologie de la vie et non de la mort, de l'être et non du néant, l'ontologie chez Deleuze et Guattari, a immédiatement trait, comme chez Nietzsche, à un combat politique pour l'existence. De ce point de vue, l'être n'est pas oblitéré dans un manque-à-être à combler, mais serait plutôt l'objet d'un trop-plein, dont il se déprendra pratiquement lui-même en réalisant, par ses rencontres et ses affects, ses propres virtualités d'être.

Sans se demander si l'éthique, chez Deleuze et Guattari, contrairement à la politique, ne serait pas malgré tout quelque peu noyée dans l'ontologie, on peut remarquer que les liens constitués entre ontologie et politique leur permettent de faire l'économie d'une critique trop unilatérale de la technique, dans une société de contrôle où les problèmes se concentreraient plutôt autour de ce que Foucault appelait « bio-pouvoir ». Grâce à l'univocité de l'être, Deleuze et Guattari peuvent éviter de maintenir à tout prix le principe logique d'identité ou la transcendance de l'être à l'égard des étants au niveau de l'ontologie, évitant par là même aussi de faire de celle-ci une ontologie qui soit plus une ontologie du néant que de l'être.
Etant associé à l'ontologie politique par sa propre dimension politique et par la logique empiriste du « et » reliant ontologie et politique, le nomadisme, « jusque dans la pensée, apparaît bien comme un empirisme de l'Idée s'attachant dans la construction de concepts pas plus larges que le conditionné[484] » aux conditions de l'expérience réelle, c'est-à-dire virtuelles et actuelles, et non plus seulement possibles.

En paraphrasant Heidegger reprenant Aristote, on pourrait presque dire que, chez Deleuze et Guattari, si le monde se définit avant tout par son ouverture dynamique sur la multiplicité de l'être lui-même contraire à toute néantisation, alors à toute « exploration méthodique de l'étant » devrait être préférée toutes formes de productions désirantes inhérentes au vivant[485]. L'ontologie dès lors ne peut plus faire qu'un dans *l'auto-praxis* avec l'anthropologie comme avec la politique, rendant ainsi

[481] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XI. Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry, Paris, Minuit, 1993, p. 122
[482] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975
[483] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XI. Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry, Paris, Minuit, 1993, p. 125
[484] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 364
[485] Heidegger Martin, « Lettre sur l'Humanisme », *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 73-157, p. 152

possible le parallèle entre la nomadologie comme socialité et une recommandation stoïcienne comprise comme appropriation d'une différence dans le pli de l'être, depuis ce plus lointain qu'est le Dehors.

Finalement, le nomadisme semble correspondre, au niveau de la socialité, à cet inconnu irreprésentable à l'œuvre dans la multiplicité des objets dans l'inconscient, des mots dans le langage ou des actions dans l'histoire[486] – à même d'ouvrir sur le devenir de l'être sous toutes ses formes différenciées par là et affirmées sans cesse dans des répétitions en l'autre, à la rencontre duquel on est parti à travers des déterritorialisations et reterritorialisations successives.

En pensant, à travers l'éternel retour, la production du devenir dans la répétition à partir d'une différence, Deleuze et Guattari ont donc été amenés à construire une ontologie immédiatement politique.

Or, cette ontologie politique semble singulièrement engagée par le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle.

Si la logique du « et » est une logique du devenir occurant toujours en bloc entre des termes qu'il produit dans la capture, alors le puissant contrôle exercé sur les conditions sociales de celle-ci engage la consistance possible de tout devenir dans l'être à partir de l'expression des différences.

En société de contrôle, où l'altérité et l'expression créatrice de différences s'avèrent problématiques au regard des pouvoirs, l'ontologie de Deleuze et Guattari apparaît comme étant politique aussi en ce qu'elle est, comme chez Tarde, une ontologie de l'avoir, où « tout être veut, non pas s'approprier aux autres êtres extérieurs, mais se les approprier[487] ». Cependant, contrairement à celui-ci et davantage en lien avec Leibniz, cette appropriation – comprise, chez eux, comme une inclusion de prédicats différent(c)iés – ne peut avoir d'occurrence expressive que dans un événement vécu aussi dans la désappropriation et la contemplation, ce que le concept de « bloc de devenir » permet d'appréhender. Cette désappropriation et cette contemplation, œuvrées dans la *praxis*, sont en effet liées à des percepts et à des affects impersonnels en ce qu'ils ne peuvent qu'être agencés collectivement pour tout le monde. Si « Je désire, je crois, donc j'ai[488] », la fêlure du *Je* chez Deleuze et Guattari fait que pratiquement, ce ne peut être individuant qu'en étant plus grand que soi et incommensurable à la seule assimilation. *L'auto-praxis* ne peut être alors une assimilation qu'en tant qu'elle est aussi que création socialisante.

Si la singularité impersonnelle des simulacres ne saurait prétendre à l'originalité ontique, ni même à l'authenticité ontologique, c'est que l'être ne dévoile un devenir que dans la composition endettée intrinsèque de l'emprunt partiel et heureusement

[486] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 382
[487] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 89
[488] *Ibid.*, p. 87

partial de ses forces. Cette « ontologie politique de la différence[489] » implique ainsi une conception singulière du *Socius* couplée à une théorie de l'expression, en faisant une véritable philosophie de *l'auto-praxis*.

B-2. Le *Socius* comme conception ontologique de la réalité sociale

Malgré l'abondance et le flou de définitions sociologiques et journalistiques et la multiplicité de leurs significations, il est possible de proposer à titre opératoire une définition large du lien social, susceptible de servir au présent travail et à la compréhension de l'approche philosophique de Deleuze et Guattari.

Ainsi, « les liens sociaux sont ces formes de relations qui lient l'individu à des groupes sociaux et à la société, qui lui permettent de se socialiser, de s'intégrer à la société et d'en tirer les éléments de son identité. La sociologie des liens sociaux est donc à la fois celle des formes de la sociabilité et des formes du contrôle social[490] ». Par là, le lien social peut être abordé à partir de la sociabilité, de la socialisation et de la socialité, sans séparer arbitrairement l'économique et le social et sans réduire la société ni à l'unité d'une conscience collective hypostasiée, ni à une mosaïque d'individus ou de groupes intermédiaires. Jusque dans l'identité apparente de l'individu et les affects reliant les individus entre eux dans des formes sociales, la psychologie et la sociologie se retrouvent pour comprendre ce qui est à l'œuvre, par exemple, dans les institutions ou dans des rites d'interaction.

Se référant davantage au vitalisme de l'éthologie qu'à la sociologie, Deleuze et Guattari ont aussi privilégié la psychiatrie par rapport à la psychanalyse. Pourtant, si la conception du lien social chez eux renoue avec la sociologie trop délaissée de Tarde, c'est parce que, pour eux comme pour D.H. Lawrence, il n'y a « qu'un problème politique », celui de « l'âme collective », c'est-à-dire des « connexions dont une société est capable », des « flux qu'elle supporte, invente, laisse ou fait passer[491] ». Même l'âme relève donc encore d'une problématique politique chez Deleuze et Guattari, celle d'une expression productrice et créatrice de différences. A ce titre, la connexion des affects et de leurs puissances d'agir, par l'imitation différenciée de Tarde ou par l'extension humienne des sympathies (notamment par un usage social des institutions en étendant la prégnance instituante), s'avère essentielle. Elle permet de donner un rôle majeur aux affects inhérents aux rapports de forces et autorisent à ne pas se limiter à une analyse en terme d'inclusion ou d'introjection des mondes sociaux – même si elle l'intègre en lui ajoutant un principe de transformation plus transversal, obligeant à concevoir le lien social non à partir de la réciprocité du don, mais à partir d'une dette s'inscrivant d'une manière différent(c)iée, comme les affects sur un territoire par là socialisant.

---

[489] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p.3 1

[490] Akou André, Ansart Pierre (sous la direction de), *Dictionnaire de sociologie*, Chapitre « Lien social », Paris, Le Robert, Seuil, 1999, pp. 307-308, p. 307

[491] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre VI. Nietzsche et Saint-Paul, Lawrence et Jean de Patmos, Paris, Minuit, 1993, p. 70

Or, en société de contrôle, la production capitaliste de l'hyperconsommation réelle de signes aux valeurs d'échanges, conduit à la construction d'un tissu social institué jusque dans ses plis pour le marché, autour de signes aussi réifiés que les marchandises qu'ils représentent ou auxquels ils sont associés, dans une mobilité oblitérant le devenir réel à l'œuvre dans les relations entre les êtres et les choses.

Pourtant, le lien social se produit présentement dans l'Evénement et parcourt, dans le temps de l'*Aiôn,* la navette infinie du *Socius*, l'être social du devenir qu'est la vie. Ce plan d'immanence sociale de tous les événements est ainsi une compénétration universelle de tous les êtres – parcourant comme Evénement tous les règnes et les genres, mutuellement mais non réciproquement possédés dans le bloc de devenir associant leurs différences.

En tant que plan d'immanence ouvert sur le *Dehors* comme sur tous les autres plans et dressant la société en son fond, le *Socius* serait le lieu constitutif des événements politiques et d'une politisation de tous les événements, le lieu vital d'expression des différences sociales créatrices. En devenir, il n'est qu'un processus de création immanente du lien social où s'expriment politiquement des différences toujours pleinement socialisées et subversives, de par leurs puissances mêmes. Il implique une conception géographique d'un monde social en devenir de par ses lignes de fuite nomades. Le *Socius* est la conception ontologique du devenir purement virtuel d'un tel monde social.

Si le *Socius* est purement virtuel, reste que l'expression sociale des différences est bien une production désirante qui le suppose toujours, tandis que les machines sociales instituantes s'y connectent et y font tellement tressauter leurs singularités et leurs agencements que la société instituante et instituée actuelle en déborde finalement de toutes parts. Or, c'est *l'auto-praxis* qui semble conditionner, en société de contrôle, la mise en œuvre de tout « régime disjonctif[492] » des inscriptions de dettes à même un *Socius* s'appropriant ainsi des connexions ne se limitant pas à la circulation. Aux déterritorialisations relatives des échanges capitalistes s'opposent alors des déterritorialisations absolues et les dettes du *Socius*.

Le système de la dette est en effet celui d'une « représentation territoriale[493] » associée au « *Socius* primitif », « celui de l'inscription, du code, de la marque[494] », dont la condition est « le codage des flux du désir[495] ». A un tel *Socius* purement virtuel en son fond s'associe une machine d'inscription préhistorique, avec ses « blocs de dette mobiles, ouverts et finis[496] » formant une étrange mémoire, des « "parcelles de destinée"[497] » incarnés en purs événements. L'inscription pleine et entière de blocs de dettes à même la dimension purement virtuelle du *Socius* ne peut se faire qu'à partir de

[492] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 222
[493] *Ibid*., p. 224
[494] *Ibid*., p. 225
[495] *Ibid*.
[496] *Ibid*.
[497] *Ibid*., p. 227

machines sociales agençant collectivement la toujours nouvelle alliance horizontale de ces différences tracées pour tout le monde à rebours de toute actualisation despotique du *Socius*.

Si « le devenir est une capture, une possession, une plus-value, jamais une reproduction ou une imitation[498] », alors la société se produit bien elle-même au niveau de ce *Socius* au lieu de se reproduire ou d'imiter le même jusque dans ses devenirs institués, comme c'est ordinairement le cas en société de contrôle. L'univocité de l'être ne peut s'exprimer pleinement qu'à même les multiplicités engagées dans un tel plan d'immanence sociétal – les devenirs de la société se faisant toujours pour un être-ensemble et des ensembles singuliers, des blocs. Le *Socius* est ainsi ce « jeu idéal[499] » de la société, jeu aussi impossible pour la société instituée que les devenirs qu'il engage, jeu sans vainqueur ni vaincu, sans loi et sans règles à force de tous les produire. Si chaque coup, comme chaque différence et chaque devenir vaut alors pour lui-même, la vie de la société se faisant événement instituant dans l'*Aiôn*, détaché splendidement de tout état de choses et institué exclusivement dans le présent de *Chronos*. Les devenirs compris ainsi constituent alors une ontologie à la dimension sociale et l'être qu'ils produisent, asubjectif et inscrit sur un plan d'immanence du monde, également social, traversant les règnes et les genres institués.

Si les dettes inscrivent des événements aussi incorporels à même le *Socius*, c'est de manière à faire résonner de tels disparates[500] en des synthèses disjonctives, contribuant par là à ce que « la divergence cesse d'être un principe d'exclusion » puisque « la disjonction cesse d'être un moyen de séparation ». Le *Socius* est par là le plan immanent et social de l'ontologie politique de Deleuze et Guattari, car la synthèse disjonctive des événements constituant l'univocité de l'être produit les virtualités consistantes inhérentes à une société instituante, où s'associeront synthèses connective, conjonctive et disjonctive des événements, ces « séries divergentes, hétérogènes et disparates » tant elles sont nomades[501]. Ramer ensemble de multiples manières est ainsi l'événement d'un vivre ensemble, de même que chaque bataille livrée en telle et telle action, de même que chaque blessure, sont des événements inhérents à un devenir révolutionnaire défendant la société instituante en la produisant. Ce n'est qu'ainsi que « l'*Amor fati* ne fait qu'un avec le combat des hommes libres[502] ».

Le monde social n'est au fond composé que d'événements. Or, les Stoïciens avaient rendu « possible une telle conception en séparant radicalement (…) deux plans d'être : d'une part, l'être profond et réel, la force ; d'autre part, le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans lien et sans fin d'êtres incorporels[503] ».

---

[498] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 25
[499] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 74-82
[500] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 205
[501] *Ibid*.
[502] *Ibid*., p. 175
[503] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 13

En effet, au regard de l'événement, « l'action d'un corps, sa force interne ne s'épuisent pas dans les effets qu'il produit : ses effets ne sont pas une dépense pour lui et n'affectent en rien son être. L'acte de couper n'ajoute rien à la nature et à l'essence du scalpel[504] ». Ceci implique sans doute que l'événement incorporel constitue à même la corporéité du *Socius* son ouverture sur un Dehors à même l'inscription de dettes génératrices de lignes de fuite qu'il survole. Par cette ouverture même du *Socius*, l'événement incorporel semble inscrit différentiellement à même les corps pour lesquels il n'a induit aucune dépense dans la surabondance qui l'a produite pourtant dans l'épuisement. Cette inscription de la dette constituée par la singularité de l'événement, n'en est qu'une expression non causale.

Par ailleurs, le *Socius* peut être appréhendé comme le lieu purement virtuel d'où émergent les événements dont une société est capable et où s'inscrivent les dettes s'y rapportant. L'orientation dans l'espace s'inscrit en effet provisoirement en des lieux circonscrits par des événements à même les corps mis en rapports. Les rapports mutuels entre lieux et corps relèvent de cette « causalité irréelle » propre aux événements, puisque le nomadisme fait des lieux l'intervalle toujours plein entre les extrémités fuyantes d'un corps mobile et ouvert de par les intensités qui le parcourent depuis son ouverture sur un *Dehors*. Ainsi si, chez Deleuze et Guattari, le lieu est, comme chez les Stoïciens, « conçu, ainsi que les exprimables, par la transition » en étant « le point de passage commun de plusieurs corps qui s'y succèdent[505] », reste que, chez les premiers, ces passages renouvellent dans le temps la nature de ce lieu – à partir des différences qui s'y inscrivent, à la manière dont s'inscrivent géographiquement les dettes à même le *Socius*. Le lieu n'est pas un vase contenant des corps et leurs mouvements supposés indépendants car, de même que le *Socius*, l'espace est infiniment divisible et qualitativement construit jusqu'au chaos, comme en rend compte la géométrie des fractales. Chez Deleuze et Guattari, les corps contenus sont indissociables des corps contenants en raison d'une compénétrabilité atomiste de tous, première à l'égard de tout contact apparent. Les discontinuités dans les rapports de contenance s'imposent alors à partir des lignes de fuite – mouvements inhérents à cette compénétrabilité et à cette activité interne désirante des êtres appelés ainsi à se déterritorialiser, faisant qu'aucune extrémité dernière des corps ne saurait demeurer fixe. Or si, chez les Stoïciens, plusieurs corps peuvent « occuper le même lieu[506] », il semble que, chez Deleuze et Guattari, ce soit à la fois l'effet incorporel et la cause corporelle d'événements qui, socialement, constitueront qualitativement l'espace sociologique en devenir qu'est le *Socius*. Si seul l'instituant est à même de produire sociologiquement de tels événements, reste que l'institué constitue causalement des rapports entre les corps sociaux ainsi déterminés du *Dehors*, sur la base d'activités extrinsèques susceptibles de correspondre à d'anciennes activités internes. Si le nomadisme consiste à organiser, depuis la société instituante, des rencontres créatrices de lien social, c'est que la société instituée tend toujours à les organiser à sa place, pour assurer en l'institutionnalisant la reproduction sociale.

---

[504] *Ibid.*, pp. 12-13
[505] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 38
[506] *Ibid.*, p. 40

Le contenu, chez Deleuze et Guattari, n'est ainsi jamais « séparé par division du contenant[507] », parce que les corps possèdent par eux-mêmes une fluidité liée à leurs puissances, fluidité que redoublera leur pénétration mutuelle, à moins que celle-ci vise à les fixer, les reterritorialiser molairement. Ainsi, c'est encore « par leur nature même » que la position des corps est toujours, malgré tout, déterminée[508]. La plénitude débordante des corps, lors de leur mise en rapport adéquate, est dès lors nécessairement incommensurable à toute dimension de réciprocité, « même s'ils se confondent l'un avec l'autre dans toutes leurs parties, et le lieu de l'un est le lieu de l'autre[509] ». Comme le montrent les rapports entre la guêpe et l'orchidée, ce « mélange total[510] » stoïcien devient chez eux détotalisé et d'autant plus détotalisant qu'il est puissant à force d'être immanent, c'est-à-dire, pour le lien social, instituant et créateur de différences entre les corps.

Or, le nomadisme, compris aussi comme conception de *l'auto-praxis*, implique l'ouverture sur le Dehors et la création de nouvelles limites des corps – à partir de l'inscription de nouvelles dettes à même le *Socius*, dettes agencées géographiquement et relationnellement autour de l'activité interne des êtres. Il semble, dans le nomadisme, que « dès que l'acte ou la perfection est dans le mouvement, dans l'expansion de l'être, l'être pour agir doit avoir à sa disposition un théâtre sans bornes, dans lequel il détermine lui-même des limites[511] ».

Si chez Deleuze et Guattari, l'activité interne des êtres est déjà relationnelle – associée à la production vitale de normes rapportées à un milieu en devenir –, c'est aussi parce que cette conception biologique de l'activité et du mouvement prévaut, semble-t-il, sur celle d'Aristote privilégiant « l'action mécanique par le contact[512] ». L'univocité de l'être prévoit donc chez eux que la compénétration engendre des mouvements répétés par l'activité interne des êtres, et que celle-ci ne se voit pas déterminée passivement par le contact extérieur et transcendant, imposé à elle par le contenant au contenu auquel est fixé analogiquement un lieu « propre ». Dès lors, si toute action est conçue à la manière des Stoïciens « comme un mouvement de tension[513] », celle-ci fait converger des forces autour d'un désir pivotal et décentré de par ses forces de déterritorialisation en mouvement. C'est là une ligne de fuite. Le nomadisme implique aussi, sur un plan géographique, que si « le lieu du corps est le résultat de cette activité interne », ce lieu ne peut être que mobile dans le temps et rapporté de proche en proche à de multiples autres lieux. Si, à même les corps comme à même le *Socius*, s'inscrivent des dettes, c'est que les *habitus* n'incorporent les lieux parcourus par leurs désirs qu'en les transformant, jusque dans leurs déplacements successifs qui retraduisent leurs propriétés héritées dans le temps. Comme en un voyage immobile, les lieux changent ainsi sans changer de lieu. Les contacts de surfaces entre les corps sont déjà de ce fait des mélanges, même au niveau des lieux. Le lieu semble alors être le produit d'une

[507] *Ibid.*, p. 41
[508] *Ibid.*, p. 46
[509] *Ibid.*, p. 41
[510] *Ibid.*, p. 48
[511] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 48.
[512] *Ibid.*, p. 41
[513] *Ibid.*, p. 41

activité interne des êtres différent(c)iant qualitativement l'espace qu'ils parcourent intensément, au point d'y passer avec leurs désirs, dont l'horizon vital est le *Chaosmos*. Si l'incorporéité demeure, par nature, inactive à l'égard des êtres, reste qu'elle semble inscrire, comme tout événement chez Deleuze et Guattari, ses traces à même des corps décuplés par son souvenir.

Les événements sont ainsi les prédicats de corps qui agissent et pâtissent d'intenses manières, des effets constituant « l'aspect incorporel et extérieur de l'activité interne des êtres[514] ». Le Corps Sans Organes est ainsi sans doute « en partie corps, en partie incorporel[515] ». Les corps et les incorporels entrent dans des rapports d'expression et des rapports clivés de causalité, sans inclure ou exclure de ce plan un non-être, sous quelque forme que ce soit. En cela, chez Deleuze et Guattari, même si l'incorporel s'identifie encore à l'infini et que le corporel contient en soi les principes de son action, celui-ci ne s'identifie plus en tant que fini au limité et au déterminé, comme chez les Stoïciens.

Espace social, le *Socius* se comprend comme un espace lissé par sa propre composition faite d'oblitération par le trop-plein d'événements effaçant leur histoire, tandis qu'en société de contrôle le capitalisme et l'Etat institués tendent à lisser leur espace social strié et leurs institutions, pour mettre à flux et déterritorialiser, de manières relatives et catastrophiques pour la vie, formes et identités sociales. Ainsi compris comme espace lisse, le *Socius* s'avère être un anti-tissu social, un lien social tissé de manière hasardeuse à même une matérialité de fibres enchevêtrées et susceptibles de croître indéfiniment en des sens multiples – comme un rhizome qui garde une homogénéité dans l'enchevêtrement de ses proliférations. Si, au contraire, le politique platonisant est le tisserand d'un lien social institué sur un espace strié de transcendances qui peut organiser le dégagement et l'entrecroisement des fils, reste que le lien social est un anti-tissu qui s'avère, pour Deleuze et Guattari, être tissé en démocratie par un peuple instituant qui est autant à-venir qu'une vie.

En effet, « se fondant sur l'analyse de Leroi-Gourhan (*L'homme et la matière*, 1943), l'espace strié est rapporté au modèle du tissu, avec sa structure (fils de trame et fils de chaîne, et croisement perpendiculaire des deux), sa finitude (largeur du tissu définie par le cadre de la chaîne et l'aller-retour du fil de chaîne dans ce cadre fermé) et son ordre dynamique (les fils de chaîne s'écartent pour laisser passer le mouvement régulé des fils de trame), alors que l'espace lisse sera pensé sur le modèle feutre, comme "anti-tissu"[516] ».

Ainsi, « d'autres couples de notions seront également proposés pour définir le lisse et le strié, comme par exemple la broderie (striée) et le patchwork (lisse), ou le modèle maritime, où la mer, espace lisse par excellence (comme le désert), est l'objet de deux "approches navales", l'une qui s'inscrit dans son espace lisse et qui se définit comme

[514] *Ibid.*, p. 49
[515] *Ibid.*, p. 50
[516] Buydens Mireille, « Espace lisse / Espace strié », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 130-137, p. 132

une "navigation nomade, empirique et complexe, qui fait intervenir les vents, les bruits, les couleurs et les sons de la mer", tandis que l'autre impose à la mer l'ordre d'un quadrillage astronomique et cartographique, transformant la mer en espace strié[517] ».

Ce qu'une vie a fait de nous et ce « on » qu'est, à travers nous et nos problèmes différent(c)iés (dont les solutions sont ainsi toujours à venir), créent dans l'Evénement ce lien social à partir du *Socius* et ce, à rebours de ce que la société a fait de nous. Le lien social, tissé par un Etat pilote et metteur en scène du changement, ne peut qu'être idéologique, dès lors que la cohésion sociale, qu'il tente d'assurer en société de contrôle, sert au contrôle de la dénégation politique à l'œuvre, à l'égard des rapports de classes qu'il recouvre dès ses conditions institutionnelles de production. Le lien social se constitue, chez Deleuze et Guattari, comme anti-tissu à partir du « non-fait » institué de manière problématique eu égard aux besoins du peuple et ce, au niveau notamment de la base matérielle des institutions.

Les hommes ne rament et ne tissent ensemble qu'en une destruction créatrice du lien social, qu'en instituant contre l'institué et qu'en s'instituant ainsi comme peuple toujours à venir. Un tel combat singulier et conjoint pour l'existence de tous ne peut se faire qu'à l'encontre des élites instituées de la navigation, formées comme pilotes du changement de l'espace strié. Les hommes ne seront dès lors submergés que par l'altérité dans le vivre ensemble, sans avoir à sacrifier leurs différences immanentes, leurs possibilités de vie singulières et collectives sur l'autel des transcendances instituées de la société et de la morale. La perte des repères institués dans les rapports aux autres devient alors ensemble instituante de multiplicités.

Le *Socius* est ainsi à comprendre comme le planomène, cet autre terme pour désigner le plan d'immanence comme « champ d'immanence illimité, parcouru à vitesse infinie par les lignes de déterritorialisation qui emportent les multiplicités vers le dehors[518] ». Il en est alors du *Socius* comme des « deux aspects apparemment paradoxaux du plan : l'abolition de toute dimension supplémentaire à ce qui se passe sur lui, et une planitude à n dimensions, celles-ci variant selon le nombre de connexions qui s'y établissent[519] ».

Si le « nous » est, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, le produit de l'expression de besoins différent(c)iés, le *Socius* est alors le lieu d'extraction des virtualités, le pur horizon où se déterritorialise celle-ci en l'actualisant. Ni monde perdu ni monde à retrouver, le *Socius*, en étant coextensif en tant que Dehors à la société actuelle, contribue à constituer les puissances instituantes susceptibles de virtualiser celle-ci.

---

[517] *Ibid.*, p. 132
[518] Heuzé Bruno, « Planomène », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 276-280, p. 276
[519] *Ibid.*, p. 277

Si, comme chez Tarde, la société est bien, chez Deleuze et Guattari, non pas un organisme mais un cerveau, marqué de la « possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun[520] », l'associationnisme des différences à l'œuvre sur le *Socius* ne peut être actualisé de manière instituante, surtout en société de contrôle, que sous certaines conditions politiques qu'élabore le nomadisme. Les phénomènes ne sont bien des faits sociaux et non des choses, créateurs de lien social, que s'ils sont bien des événements empruntant des différences, c'est-à-dire inscrivant des dettes.

L'inscription d'une dette à même le *Socius* est ainsi un agencement déjà collectif, où s'exprime l'emprunt de telles différences[521], une co-production de différences dans l'imitation créatrice conjointe d'un bloc de devenir. C'est là peut-être encore, chez Deleuze et Guattari, une forme de magnétisme social et mutuel élémentaire dérivé de Tarde. L'univocité de l'être dans la répétition des différences à même le *Socius* est effectivement une propagation de forces imitatives donnant aléatoirement naissance au nouveau. Cette univocité implique aussi que le *Socius*, en tant que création continue d'un lieu d'expression de différences mutuelles parmi les êtres sociaux, puisse faire penser à la propagation instantanée d'une onde[522]. Pour autant, si « le défaut de communication joue, en physique sociale, le même rôle que le défaut d'élasticité en physique[523] », il semble que dans une perspective deleuzienne et guattarienne, cette communication ne puisse être qu'immédiate et corporelle, même œuvrée par la technique, tout en étant imagée et créatrice.

Si, chez Deleuze et Guattari, le *Socius* est bien, dans une perspective tardienne, le « paradigme de la Vie[524] », reste que la constitution sociale de la réalité est bien toujours politique en raison même de ce vitalisme. La pleine expression des différentiels de puissances sur le *Socius* se révèle être une manière créatrice de constituer continûment et de manière vitaliste, un lien social réel. Un certain anarcho-communisme serait inhérent au processus de construction de cette réalité, en ce que dans cette création, les nomades, ces monades ainsi pleinement ouvertes sur le *Socius*, se révèlent en raison même de leur nécessaire agressivité, requise dans l'affirmation des différences, comme purgées de leur besoin institué actuellement de « domination universelle[525] ».

Le *Socius* peut alors aussi être envisagé comme étant le Dehors des champs sociaux donnés actuellement dans une société, c'est-à-dire comme ce qui constitue leurs conditions réelles de production derrière les fictions sociales ou représentations qui

[520] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 85
[521] Joseph Isaac, « Gabriel Tarde : Le monde comme féérie », in *Œuvres de Gabriel Tarde*, Volume IV, Les lois sociales, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 11-36, p. 18
[522] Tarde Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 125
[523] Tarde Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p. 125
[524] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999
[525] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p.102

contribuent à les présenter comme différentiés alors qu'il est seul à même de les différent(c)ier. L'hétérogénéité des champs d'intensité conditionne en effet la possibilité d'une expérience réelle, différentiée et différenciante.

Le *Socius* est donc à la fois la transversale effective de ces champs ainsi que l'incarnation, à même les *habitus*, des conditions virtuelles de production de toutes les pratiques et identités transversales à ces champs ainsi mis en rapports, à partir de différences exprimées en des événements.
Il est une sorte de surface, dédoublée à la manière de l'*Aiôn* et de *Chronos* ou d'une *schize*. A la fois corporel et incorporel, des différences peuvent s'y inscrire, comme les dettes sur le Corps Sans Organes.

En somme, le *Socius* serait le Dehors rendu à la consistance féconde du plan d'immanence vers lequel les lignes de fuite de la société divergent à partir de son interface instituante. La représentation géographique d'un tel espace social que doit bien être le *Socius* requerrait pourtant, géométriquement et sociologiquement, de la distinguer d'une représentation par fonctions dont il est pourtant indissociable[526], tant ce pur virtuel ne peut être actuel que sous certains rapports. En tant qu'agencement intensif de rencontres entre de multiples hétérogènes, le *Socius* peut être conçu comme un monde social absolument déterritorialisé ou plutôt absolument en cours de déterritorialisation. C'est que le Nomade est « le Déterritorialisé par excellence[527] », sans doute en ce qu'il incarne non le déracinement, mais l'inscription territoriale multiple de petites différences agencées socialement, dans le cadre de dettes matérialisant des rapports de convenances ayant eu l'intensité d'événements pour des *heccéités*. Les déterritorialisations sont aussi des détournements de fonctions sociales instituées, de même que la main est la « patte antérieure » de l'hominien, mais déterritorialisée, arrachée à la terre[528]. La singularité de tels rapports différenciés s'avère instituante, d'abord corporellement, comme l'exprime la génitalité qui produit les lignes de fuite d'un corps alors sans organes pouvant s'exprimer en un visage et rapporter des visages à partir de la ligne de fuite d'un « monde déterritorialisé[529] ». Si l'Autre se présente d'abord par la visagéité, c'est sans doute que le visage n'est pas une forme, mais l'image expressionniste[530] et singulière du Corps Sans Organes. Le *Socius* est ainsi un monde social déterritorialisé, comme le paysage chez le peintre ou l'agencement d'une orchidée se déterritorialisant en guêpe.

B-2.1. Le *Socius* comme machine à produire la disjonction dans les machines sociales

Or, le vitalisme, qui se déploie sur cette surface plane qu'est le planomène, en fait un lieu ouvert où circulent et prolifèrent des multiplicités en expansion autour de zones d'indiscernabilité où des dettes s'inscrivent. Comme le Corps Sans Organes, son mode opératoire machinique, irréductible aux fonctionnements organiques, ne peut que

[526] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 112, p. 146
[527] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 473
[528] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 66
[529] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 211
[530] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975

s'opposer au plan d'organisation institué, qu'il sape et féconde d'un lien social réalisé malgré lui.

Si la société est un espace composé de territoires et d'êtres sociaux les parcourant, alors il est à noter que ceux-ci demeurent ainsi, de par le *Socius*, des *heccéités* échappant (et les débordant toujours peu ou prou) aux contenus formes et fonctions institués s'imposant à eux et qu'ils s'assignent eux-mêmes molairement en partie. C'est toujours un « on » qui quitte un territoire dans une déterritorialisation[531]. La signification des mouvements des êtres sociaux déplace et déborde alors la représentation formelle qui en est faite, dès lors qu'ainsi ceux-ci se comprennent comme multiplicités, flux toujours agencés à la fois formellement et matériellement à partir de machines mises en rapports. Si celles-ci produisent plus qu'elles n'émettent, coupent et prélèvent des flux liés à d'autres machines[532], c'est toujours spatialement, à travers des déterritorialisations et reterritorialisations. Ainsi, le *Socius* peut aussi se comprendre comme une étrange machine sociale[533], en ce qu'il remplit une fonction d'agencement de flux toujours codés, délimités ou captés. La singularité de la fonction de la machine sociale qu'est le *Socius* ne consiste pourtant pas, en tant que machine territoriale, à « coder les flux du désir, les inscrire, les enregistrer », faisant ainsi qu'« aucun flux ne coule qui ne soit tamponné, canalisé, réglé[534] ». Les rapports entre institué et instituant recoupent alors le concept de territoire : chaque institution se présente, molairement ou moléculairement, comme un territoire agençant de manière transcendante ou immanente les flux qui la parcourent. C'est pourquoi les rapports entre instincts et institutions rejoignent la genèse géographique de la machine sociale présentée dans *L'Anti-Œdipe*[535]. Or, le passage social inhérent à la territorialisation des flux relie successivement, d'une manière semble-t-il matériale et idéal-typique l'homme à la Nature, à travers le « corps plein de la Terre » puis à travers un surcodage, plus efficace, des flux rapportés au « corps du Despote » puis de l'« Argent[536] ». Pourtant la machine sociale semble pouvoir être envisagée molairement ou moléculairement, ce dernier plan étant celui de la consistance du *Socius*. Si la déterritorialisation n'est pas le propre de l'homme, la société peut aussi, à partir du *Socius*, se comprendre d'après les multiples sens du concept de machine.

Il est à noter que le capitalisme est l'ennemi de la machine sociale qu'est le *Socius*. C'est que si la « déterritorialisation du *Socius* », ayant pour horizon une « limite proprement schizophrénique » que constitue le capitalisme[537], produit le schizophrène d'institution, il semble bien que la *schize* soit le processus immanent constitutif du *Socius* dont procèdent les différences et répétitions agençant territorialement les dettes à même celui-ci. Cette déterritorialisation portant sur un décodage couplé à une mise à flux alors renforcée de production et d'argent, le travailleur ne peut être considéré comme libre face au marché que pour le capital-argent et ses transcendances, c'est-à-

[531] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 634
[532] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 11
[533] *Ibid.*, p. 41
[534] *Ibid.*, p. 40
[535] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 40-41
[536] *Ibid.*, p. 40
[537] *Ibid.*, p. 41

dire avec pour seul horizon une telle déterritorialisation schizophrénique. Pourtant, le capitalisme tente de sculpter un *Socius* qui lui échappe nécessairement, de même qu'il produit le schizophrène, en instaurant ou restaurant parallèlement à cette déterritorialisation « toutes sortes de territorialités résiduelles et factices, imaginaires ou symboliques[538] ». C'est par là que la psychanalyse, même lacanienne, s'avère pouvoir servir de prêtrise et de voiture-balai au marché. Sur un plan économique, il y a d'un côté « déterritorialisation des flux de financement, mais re-territorialisation par le pouvoir d'achat et les moyens de paiement (rôle des banques centrales)[539] ». La segmentarisation et l'assujettissement, en société de contrôle, sont ainsi démultipliés comparativement aux sociétés disciplinaires et aux précédentes sociétés[540].

Le *Socius* devient ainsi, chez Deleuze et Guattari, productif à la manière du Corps Sans Organes comme finalement de tout événement. Bien qu'inengendré comme le Corps Sans Organes, le *Socius* peut sans doute se concevoir comme lui, mais distinctement et à une autre échelle, comme « un pur fluide à l'état libre et sans coupure, en train de glisser sur un corps plein[541] ». Ce réseau mobile de flux est alors le lieu incommensurable d'expression de toutes les virtualités sociales, de leurs déterritorialisations positives absolues. Cette « machine abstraite ou diagrammatique » est pleinement positive, produit le réel au lieu de le représenter – contrairement à la machine abstraite négative dont s'empare le capitalisme et qui n'assure que « des déterritorialisations seulement relatives[542] ». Elle produit « un réel à venir, un nouveau type de réalité[543] », en ne sélectionnant, dans ses répétitions, que « le contenu le plus déterritorialisé et l'expression la plus déterritorialisée[544] ». S'il n'y a plus, pour une telle machine, « que des fonctions et des matières[545] », c'est d'une manière intolérable eu égard aux possibilités de vie instituantes mutilées par l'institué et l'indifférence aux petites différences ainsi produites – en même temps que par la reconnaissance de grosses différences qui, en société de contrôle, ne sont plus que des agencements de ressemblances polarisées dans le contrôle autour du marché. La contestation la plus radicale, l'image optique et sonore pure ou le cri peuvent en être l'expression, souvent conjointe, faisant toujours fuir le système des représentations.

S'il n'y a pas de sociodicée en tant que telle chez Deleuze et Guattari, c'est qu'à travers leur conception du *Socius,* ils accordent une valeur essentielle au devenir révolutionnaire au sein d'une société de frères, comprise comme le lieu d'une rivalité différent(c)iée des hommes libres.

Comme vis-à-vis de la société au regard du *Socius*, jamais rien ni personne ni aucun événement ne viendra combler un être social fuyant de toutes parts à partir de ses

[538] *Ibid.*, p. 42
[539] *Ibid.*, p. 307
[540] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 255-256 ; 570-571
[541] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
[542] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980
[543] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 177
[544] *Ibid.*
[545] *Ibid.*, p. 176

déterritorialisations. Dans le devenir, l'être-avec construit, dans la dissonance, « l'être-en-commun » d'une société ouverte, mutualisant des différences incommensurables.

III. Dette et *auto-praxis*

La ligne de fuite de toute sociabilité leurrante, circonscrite aux formes composées de l'homme, s'avère produite dans une expression sociale de différences étayées sur les dettes inscrites territorialement sur le *Socius*. C'est pourquoi *auto-praxis* et dette convergent dans l'expression.

A- *L'auto-praxis* dans une perspective deleuzienne et guattarienne

Si les instincts peuvent exprimer adéquatement leurs puissances différent(c)iantes à travers les différences initiales synthétisant un milieu, ce ne peut être qu'à travers une *praxis* toute aussi différent(c)iante, car institutante, en redoublant forcément dans l'expression une telle Différence. L'Analyse Institutionnelle ne peut alors être faite que depuis la *praxis* et de manière micropolitique et ce, jusque dans l'analyse des institutions superstructurelles.

La théorie de l'expression sociale des différences implique de voir aussi dans la nomadologie philosophique de Deleuze et Guattari une conception de *l'auto-praxis*. C'est qu'une *praxis* instituante ne peut qu'exprimer un agencement collectif d'affects, dans la mesure où elle constitue nécessairement le point d'application micropolitique, en des affections actives et opératoires, de croyances et de désirs. Ces derniers sont, chez Deleuze et Guattari, prioritaires aux premiers. Cette application se retrouve jusque dans les agencements constituant singulièrement l'*habitus*. Un tel rapport de convenance entre instincts et institutions ne peut s'exprimer que dans la dissonance des différences au regard de la crédulité des instances instituées à l'égard des représentations de désirs indifférent(c)iés dans leur pouvoir d'agir. La *praxis* ainsi agencée collectivement créera, jusque dans la croyance, le discernement déjà réglé pratiquement, de manière neuve à l'égard des rapports entre différences et répétitions. En tendant ainsi pratiquement à la limite de ce que peuvent des désirs agencés collectivement dans la socialité, désirs et différences révèlent pratiquement, aux institutions, dans des lignes de fuite, leur réceptivité sensitive au Dehors.

L'expression des différences est cette composition instituante des forces agencées dans la *praxis*. L'ambiguïté s'y avère nécessaire, dès lors qu'une inclinaison se transforme différent(c)iellement en une inclinaison disjonctive (*clinamen*). L'ambiguïté est alors seulement, sur le plan temporel, l'alliée des *praxis* les plus instituantes susceptibles de leur être coextensives de manière non équivoque.

Créer c'est résister – une manière de résister à l'histoire et aux répétitions du même[546], dans une pratique qui affirme ses différences dans son expression. Toute création,

[546] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 334

qu'elle soit philosophique, scientifique, artistique ou pratique, est un positionnement de singularités dans une expression où le « plus subjectif » se fait « le plus objectif [547] », c'est-à-dire que la *praxis* se fait *auto-praxis* dans l'événement et l'affirmation répétitive de ses différences. Une telle « auto-position » dans *l'auto-praxis* constitue un pli d'une subjectivité qui se produit et s'auto-organise en s'ouvrant sur son Dehors, de manière à se renouveler dans le temps. Par là, une sorte de syllogisme pratique émergerait peut-être de la conception deleuzienne et guattarienne de la proposition, héritée de la théorie des incorporelles dans l'ancien stoïcisme. L'exprimable se fait d'abord *auto-praxis* jusque dans la langue, mais non exclusivement par lui.

Si la chute du *clinamen* deleuzien et guattarien dans l'effectuation de l'événement est la descente à toute vitesse de la pente allant des états de choses au virtuel puis à rebours, alors *l'auto-praxis* consiste en une répétition transversale à cette chute, apte à donner consistance pratiquement aux différences, ainsi agencées en une « contre-effectuation » virtualisant l'actuel et celui actualisé par le virtuel[548].

L'auto-praxis prendrait également consistance par le devenir minoritaire des pratiques depuis l'imitation sociale de celles instituant un rapport immanent au pouvoir, telles que celles des minorités actives notamment. L'imitation peut s'avérer être un mode de contagion de mouvements sociaux alors convergents, et non plus entretenus dans leurs divisions, à des fins de contrôle, par le pouvoir établi. Si une minorité est éclairée par les différences animant son devenir, elle sera éclairante par elle-même et de par ses activités exemplaires, ne serait-ce que par les problèmes de vie qu'elle pose du fait de sa simple existence et présence. C'est ce que montre encore malgré tout, dans le domaine de la sexualité, le mouvement *Queer*.

Chez Deleuze et Guattari, produire et créer semblent souvent presque synonymes, pour peu que l'on produise à partir de machines désirantes, contribuant par là à une réelle *auto-praxis*. Les lignes de fuite sont alors davantage que des contradictions appuyées du système capitaliste, puisque la perte de contrôle de la classe dirigeante s'avère être totale bien que locale, tant elle affecte autant l'état des forces productives que les rapports de production et leurs superstructures instituées et représentées en chaque champ social. Les formes de pouvoir et de propriété sont ainsi radicalement contestées en même temps que leurs cadres institutionnels. L'*auto-praxis* ainsi comprise n'est pas la socialisation progressive mais immédiate de l'Etat et de toutes les activités sociales.

L'*auto-praxis* est une *praxis* qui dresse des petits monuments sociaux dans la transversalité des rapports sociaux quotidiens et des institutions. Elle peut donc aussi être à l'œuvre dans le politique et dans l'art politique comme dans la création de soi. Cette dernière permet de lier *l'auto-praxis* avec la production sociale de subjectivités toujours impersonnelles. La différent(c)iation des manières de dépasser subjectivement un donné où se constitue le sujet, implique en effet la perception pratique d'un devenir à l'œuvre entre tout sujet et tout objet, à force d'en être la donation même. Le sujet ne

[547] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p.1 6
[548] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 79

peut être que dépassé par un donné dont le devenir le dépasse et emporte pratiquement sa subjectivité. *L'auto-praxis* est alors la « contre-effectuation » socialisante d'un événement, survenu dans le rapport pratiquement socialisé à la matière. Ce dernier est alors un rapport matériel libre, libéré et pourtant produit sans médiation. *L'auto-praxis* se fait donc événement avec Deleuze et Guattari, réponse pratique neuve à l'incitation violente à créer provoquée par la rencontre inédite d'un signe[549]. Si Bartleby est peu bavard – et le serait encore moins en société de contrôle – c'est que c'est toujours en silence que le monde se met à graviter autour de valeurs nouvelles instituantes, comme l'a montré Nietzsche. *L'auto-praxis* est alors aussi une contre-effectuation de l'événement dans sa répétition, celle-ci s'avérant agressive en ce qu'elle affirme la puissance irréconciliable du différer.

En associant singulièrement percepts, affects et concepts dans la rencontre de l'Autre, la *praxis*, chez Deleuze et Guattari, s'avère par elle-même *auto-praxis* productrice de subjectivité, transversalement aux champs d'activités sociales où celle-ci se déploie. Fins et moyens peuvent alors se démultiplier, l'inconscient et l'irrationalité envahissant, de leurs puissances vitales connectives, la pratique et sa théorie, pour transformer enfin le monde social.

Désirante, la *praxis* est machinique et d'autant plus productrice et féconde, que les objets sont fragmentés par un Corps Sans Organes, de par la plénitude des multiplicités qui le parcourent et le constituent. Or, à travers l'événement, la *praxis* se fait *auto-praxis* si l'on considère les multiplicités singulières œuvrant de manière coextensive dans le sujet et l'état de choses individués et exprimées par l'événement.

Si l'événement est bien micropolitique, c'est que le problème central de la micropolitique est celui de la *praxis*, la schizo-analyse n'ayant pas pour tâche, une fois rapportée à l'agir, « l'interprétation du sens », mais « l'usage » des « machines pulsionnelles[550] ». S'il peut y avoir un « amour désintéressé » du système capitaliste pour lui-même[551], c'est qu'autour de la *praxis*, les investissements sociaux du désir sont soit molaires, soit moléculaires. Le désir n'est plus un signifiant, mais inhérent à l'infrastructure au point qu'il constitue le fondement physique et material de toute *praxis* et de toute production de subjectivité et socialité. *L'auto-praxis* peut en effet se comprendre à la fois à partir de la schizoanalyse de *L'Anti-Œdipe* et de la micropolitique de *Mille Plateaux.*

Il s'agit alors, dans *l'auto-praxis*, de capter des émissions de signes traduisant des forces et non plus tant d'analyser des flux à travers (surtout) la sexualité, en suivant des « indices[552] » et donc en interprétant encore. Pourtant, face à l'interprétose nihiliste des signes molaires, Deleuze et Guattari semblent en appeler à la passivité masochiste d'un Bartleby, tant celle-ci paraît requise défensivement à l'égard de toutes les institutions et de leurs grilles molaires d'interprétation exclusive. Par là, le plaisir

[549] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970
[550] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 345
[551] *Ibid.*, pp. 414-415
[552] *Ibid*., p. 419

requis par une ligne de fuite peut mériter et nécessiter aussi un certain ascétisme dans nos vies.

Si la décennie soixante-dix semble avoir conduit Deleuze et Guattari, dans la constitution de la nomadologie, à reconsidérer la place de l'oppression sexuelle dans le conflit entre capitalisme et révolution, c'est peut-être en raison des rapports accrus entretenus par le capitalisme avec l'Etat. Pourtant, la « *schize* révolutionnaire, radicale et totale, déterminant un avant et un après irréversible » n'est pas « définitivement abandonnée » après *L'Anti-Œdipe*[548], si l'on en juge d'après celle du seul Bartleby étudié par Deleuze[553]. La révolution globale molaire n'a jamais été l'objet d'un devenir révolutionnaire, tant celui-ci s'avère être toujours micropolitique afin d'être moléculaire. L'anarchisme du nomadisme et d'une nomadologie sociologique est alors la conception micropolitique d'un devenir révolutionnaire, n'ayant pas pour objet la disparition d'un Etat qui sera toujours là – bien que Clastres ait relativisé et critiqué radicalement l'universalité et la valence de sa genèse historique à l'égard de la constitution d'un peuple en société. *L'auto-praxis,* dans une perspective deleuzienne et guattarienne, est ainsi la conception opératoire d'une *praxis* révolutionnaire sans avenir de révolution.

En effet, le nomadisme se construit dans l'agir à travers l'agencement de lignes de fuite révolutionnaires autour de la constitution d'une machine de guerre. Toujours ambiguës parce qu'abstraites de l'ordre molaire aux yeux des instances instituées, elles n'en définissent pourtant pas moins sans équivoque toute société[554]. Cette ambiguïté s'explique encore par la subversion exercée par de telles lignes de fuite à l'égard des deux autres types de lignes indissociables et pourtant distinctes qui s'enchevêtrent pour constituer les lignes de tout individu ou groupe[555]. Si les lignes de coupures binaires que sont les lignes molaires à segmentarité dure sont particulièrement instituées dans l'ordre des représentations, c'est que les lignes de fuite comme les lignes de fêlures, qui extraient des *quanta* des lignes à segmentarité dure ainsi qu'à leurs dualismes pour constituer, par en-dessous, des devenirs moléculaires, sont également porteuses des simulacres produisant une politique minoritaire, instituante et réellement révolutionnaire, une micropolitique. A partir de l'immanence inhérente à une *auto-praxis* involutive à l'égard de la *praxis* instituée, des lignes de fuite se produisent sans exclusive à travers l'état des forces productives, les rapports de production et les institutions qu'elles débordent de toutes parts.

La *praxis* deviendrait alors une *auto-praxis,* dès lors que l'expression s'efforce de rendre digne l'exprimant et l'exprimé dans leur devenir à l'égard de l'événement. Ainsi, « il s'agit toujours de libérer la vie là où elle est prisonnière[556] ». Par là, à travers l'événement politique à l'œuvre dans la multiple différent(c)iation qu'est *l'auto-praxis*, le Déterritorialisé, pour être tel dans le devenir, s'est fait déterritorialisant pour tout le monde.

---

[553] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114
[554] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 264
[555] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 151
[556] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 162

Or, c'est par-delà l'exprimé de la proposition dans la *praxis* qu'il est possible de recueillir l'événement, c'est-à-dire le sens. Le sens est sans doute, dans la *praxis* vraiment désirante, c'est-à-dire *l'auto-praxis*, « la quatrième dimension de la proposition[557] » – proliférant même dans la désignation, la manifestation et la signification, puisque les états de choses y sont transformés, les sujets de l'énonciation produits et les concepts universels y sont rendus empiriques. Dans une zone d'indiscernabilité pratique, à la frontière entre instituant et institué, se rencontrent les quasi-causes agencées aléatoirement, faisant dans la *praxis* se communiquer et se distribuer en un sens nouveau des séries hétérogènes de différences se connectant dans l'événement alors produit pratiquement. C'est pourquoi tout devenir révolutionnaire problématise localement sans cesse ses « Que faire ?[558] ».

Si, dans *l'auto-praxis*, la *praxis* arrache dans l'*Aiôn* un devenir à son histoire, c'est que dans le mode de production, il ne s'agit plus de fuir la fuite en cherchant à donner de la permanence à ce qui fuit, à ce qui passe, mais de passer avec la fuite de ce qui diverge même dans la divergence. L'œuvre est alors l'exprimé faisant fuir par son sens le tout et le système de sa représentation dans la ressemblance analogique, ce qui ainsi fait fuir jusqu'à la forme instituée de l'exprimant et de la signification de l'exprimé.

Le Corps Sans Organes est ainsi le lieu en variation engageant la puissance intensive déployée dans toute *praxis*. S'y déploie « une onde d'amplitude variable » qui « trace des zones et des niveaux suivant les variations de son amplitude[559] » rencontrant dans la sensation à l'œuvre dans la *praxis*, des forces extérieures agissant sur le corps. Celles-ci sont susceptibles, en retour, d'être affectées par la composition mobile des forces que le corps met en œuvre dès la sensation. Or, si « la sensation a une face tournée vers le sujet (le système nerveux, ...), et une face tournée vers l'objet ("le fait", le lieu, l'événement)[560] » cela implique que cet aller-retour, constitutif de tout pli sensitif, produit la subjectivité comme *heccéité*, en même temps qu'il peut créer une œuvre différent(c)iée dans une *praxis* devenue *auto-praxis* par là même. Le constructivisme corollaire du sujet et de l'objet dans l'empirisme transcendantal de Deleuze et Guattari est un tel aller-retour ontologique, parce que ce dernier est d'abord l'affaire d'une physique s'accomplissant chez l'homme dans une *auto-praxis* susceptible d'en transformer les forces composantes et les formes composées. C'est ainsi que peuvent se produire et devenir visibles de nouvelles « possibilités de fait[561] ».

Commentaire [MF1] :

L'auto-praxis est, chez Deleuze et Guattari, une *praxis* exprimant le Corps Sans Organes dans une pratique allant contre l'institution imaginaire de la société à travers le corps. La transversalité est ainsi l'œuvre d'une telle expression. La *praxis*, est chez eux, autant que la peinture, l'occasion immanente d'un « être-au-monde » où « à la fois je deviens dans la sensation et quelque chose arrive par la sensation[562] ». Comme

[557] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 30
[558] Lénine Vladimir Ilitch, *Que faire ?*, Seuil, 1966
[559] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 49
[560] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 39
[561] *Ibid.*, p. 150
[562] *Ibid.*, p. 39

chez Bacon, la *praxis* permet ainsi, en devenant *auto-praxis*, d'accéder « à l'unité du sentant et du senti[563] ».

L'espace lisse de la société instituante se produit donc à même *l'auto-praxis*. Il s'agit de faire les différences au lieu de les représenter, majoritairement. Le cantique des différences est en effet souvent idéologique, en société de contrôle, une hypostase du même représentant des états au lieu de produire du devenir. C'est pourquoi, si le double du théâtre est chez eux une vie forcément cruelle dans ses exigences, tant elle est déterritorialisée vers le Dehors, c'est que le théâtre produit alors, à même la *praxis*, les lignes de fuite de toute représentation comme de toute instance instituée sur l'espace strié, même dans l'énonciation alors agencée collectivement et impersonnellement sur un espace lisse.

Par l'événement, la disjonction habite le devenir de la *praxis* comme de l'*habitus*. Ainsi le délire n'est vital que s'il est déterritorialisé, c'est-à-dire expérimenté dans une *praxis* devenant elle-même délirante, comme dans l'art d'un Artaud par exemple. C'est que l'événement est un acte, relève de la *praxis* et engage toute la subjectivité dans une ligne de fuite qui implique de manière épuisante toutes les forces excédentaires à la représentation qui peut être faite de celui-ci et de ses causes, clivées par là même.

L'auto-praxis est ainsi dans les répétitions, la capture d'un agencement de séries hétérogènes insolite dans la pratique. Se trouvent ainsi créées, dans la génitalité, de nouvelles frontières mobiles entre les séries agencées en un bloc de devenir, autour de zones de voisinage et d'ambiguïté constitutives de problèmes de vie différent(c)iés pour tout le monde.

Or, si l'éthique de la résistance est une politique de la création, elle est une manière de forcer, à partir des signes, la pratique et la pensée à abandonner la représentation instituée dans la *praxis*. Il s'agit là d'un *ethos* artistique, faisant entrer par l'éthique toutes les *praxis*, même philosophiques, dans un devenir minoritaire. C'est encore ainsi que la *praxis* se fait *auto-praxis*. Alors, « dire la vérité est une création » qui « implique que la production de vérité passe par une série d'opérations qui consistent à travailler une matière[564] ». Toute création est en effet une critique doublée d'une affirmation, d'abord dans la perception. C'est que « la critique implique de nouveaux concepts (de la chose critiquée) autant que la création la plus positive[565] ».

L'auto-praxis est une réponse à la « parcellisation des tâches » et à la contradiction dialectique entre spécialisation du travail, culture générale et éthique[566]. En tant que création, *l'auto-praxis* est en effet, jusque dans les représentations idéologiques de la pratique et les identités sociales, un mode opératoire dans la production sociale allant à rebours d'une division du travail, produisant une spécialisation professionnelle où

[563] *Ibid.*, p. 40
[564] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 172
[565] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 80
[566] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1651

« chacun croit que son métier est le vrai[567] ». De plus, *l'auto-praxis* « contre-effectue » ainsi l'œuvre instituée de la division sociale du travail et du contrôle social et ce, dans la disjonction de la systématisation des actions collectives qu'organisent et qu'institutionnalisent visiblement les formes instituées de contrôle social. Or, le nomadisme deleuzien et guattarien engage dans *l'auto-praxis* la division sexuelle et territoriale du travail. C'est pourquoi *l'auto-praxis*, en tant que condition de production d'un devenir minoritaire dans la *praxis*, s'avère être l'agencement matériel et social de ces conditions, la chambre à soi[568] nécessaire à la féminité et à la ruralité de tout devenir minoritaire.

C'est pourquoi, l'entropie naturelle à tout système d'action institué fait qu'une action transformatrice ne peut être vraiment instituante – contribuer à une réelle transformation des institutions et non pas seulement à leur reconfiguration autour de l'impulsion de changements d'équilibres en leur sein – que si elle est le produit d'un « esprit d'initiative ne se cantonnant pas dans l'*ethos* coopératif, mais suspect de "mauvais esprit"[569] » comme l'exprimeraient les pratiques sociales anormales et non autorisées sur lesquelles les soupçons divers renforceront les jugements stigmatisants d'« irresponsabilité ». Si ces jugements sont attribués à des auteurs faiblement détenteurs de pouvoir ou non reconnus dans leurs positions de pouvoir, c'est aussi, selon Lourau, qu'au sein de sociétés comprenant de forts antagonismes de classes, une activité transformatrice au niveau institutionnel ne peut se concevoir d'une manière réformiste. La question reste aujourd'hui de savoir si, en société de contrôle, ces antagonismes de classes sont aussi dilués que le pouvoir, sous des formes neuves et autrement contrôlées. C'est pourquoi il est sans doute encore pertinent de considérer, comme Lourau –même si c'est autour d'un autre rapport à la norme, au pouvoir et aux institutions – que « le rôle instituant des particuliers, dans une société comme la nôtre, implique que tout changement commence par les déviants, les "*outsiders*", les atypiques, avant de s'institutionnaliser dans des équilibres provisoires[570] ».

Or les institutions engagent la création pratique de nouveaux besoins en même temps que de nouveaux moyens de les satisfaire, à partir de la production de subjectivité qui en est le corollaire. En l'occurrence, le désir et ses agencements sociaux semblent être, au niveau de *l'auto-praxis*, le « dénominateur causal » à « la diversité des institutions et idéologies oppressives et aliénantes de la société moderne[571] » que Marx situait à son époque dans « la division du travail, dont le degré dépend de la force productive telle qu'elle s'est développée jusqu'alors[572] ». Deleuze et Guattari l'articulent quant à eux plutôt à ce qui est le corollaire de cette dernière chez Marx, « la *Verselbstständigung* des créations humaines décrite comme le phénomène de

[567] Marx Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, p. 1035
[568] Woolf Virginia, *Une chambre à soi*, Denoël, 1992
[569] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, pp. 693-694
[570] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, p. 695
[571] Rubel Maximilien, notice, in *Œuvres*, Vol. III, Notes et thèses, 1845, Marx Karl, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1021-1028, pp. 1023
[572] Rubel Maximilien, notice, in *Œuvres*, Vol. III, Division du travail et idéologies, Marx Karl, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, pp. 1036

séparation des puissances vitales de l'individu et leur fixation indépendante en face de ce dernier[573] ».

En société de contrôle, mettre fin à l'aliénation comprise comme « être-objet[574] » relève donc, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, d'une *auto-praxis* instituante engageant la production d'une subjectivité différent(c)iée. Si cette *auto-praxis* est instituante, c'est que l'être-objet est en rapport avec la retombée des institutions dans le pratico-inerte institué[575] et avec la réification des institutions dans les représentations de la *praxis*. C'est que « ton abolition de l'objet représenté, de l'objet comme objet de la conscience, s'identifie à l'abolition réelle, matérielle, à l'action sensible, distincte du penser, à la *praxis* et à l'activité réelle[576] ».

Or, si « toute vie sociale est essentiellement pratique[577] », *l'auto-praxis* constitue à même la production pratique de subjectivité, le lien social comme anti-tissu, en ce qu'elle va à rebours, en de tels effets, du « dédoublement de tous les éléments en êtres civils et en êtres politiques[578] », issu de l'histoire de la genèse de l'Etat moderne lié à la révolution française selon Marx. L'« activité humaine sensible[579] », qu'est la pratique, devient affect et production de subjectivité, chez Deleuze et Guattari, tandis que l'activité « pratiquement critique[580] » devient révolutionnaire dans le temps. Expérimentant dans la *praxis*, d'une manière pleinement socialisée, les puissances délirantes d'un inconscient délirant aussi les classes, et produisant ainsi pratiquement leur transversale, l'homme s'éprouve en créant pratiquement la vérité, « c'est-à-dire la réalité et la puissance[581] ». Si « pour la conscience ordinaire, les choses se présentent sens dessus dessous[582] », *l'auto-praxis* est, dans le cadre d'un empirisme transcendantal et socialisé, une production transversale de sens. Il contribue ainsi à éduquer pratiquement dans ses œuvres jusqu'au milieu éducatif des institutions. De fait, « la coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme *praxis* révolutionnaire[583] ».

---

[573] Rubel Maximilien, notice, in *Œuvres*, Vol. III, Notes et thèses, 1845, Marx Karl, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1021-1028, p. 1023
[574] Marx Karl, « Construction hégélienne de la phénoménologie », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1025-1026, p. 1025
[575] Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Tome I : Théorie des ensembles pratiques, Chapitre « De la *praxis* individuelle au pratico-inerte », Gallimard, 1985, pp. 193-207
[576] Marx Karl, « Construction hégélienne de la phénoménologie », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1025-1026, p. 1025
[577] Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach », n° VIII, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1033
[578] Marx Karl, « Vers l'abolition de l'Etat et de la société civile », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1027-1028, p. 1027
[579] Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach », n° I, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1029
[580] *Ibid.*, p. 1030
[581] *Ibid.*, n° II, p. 1030
[582] Marx Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, p. 1035
[583] Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach », n° III, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1031

L'action instituante ne se légitime ainsi que de ses différences, agencées virtuellement auprès de multiplicités inhérentes au Dehors prédiqué des institutions. Les lignes de fuite qu'elle produit, de manière décentrée et mobile, au sein de l'*habitus* consistent ainsi en une déprise active à l'égard des auto-contraintes, instituées moralement jusque-là en habitudes d'avoir des habitudes. En société de contrôle, ces lignes s'agencent alors en de nouvelles habitudes collectives, ne pouvant prétendre à l'institutionnalisation.

En société de contrôle, il est à noter que l'affirmation agressive des différences inhérentes à *l'auto-praxis* s'avère être susceptible d'être perçue et éprouvée comme une forme d'autoritarisme, dans la mesure aussi où l'anti-autoritarisme se révèle souvent anomique dans un milieu anomique ou institué pour le marché et les instances bureaucratiques de l'Etat qui le servent. En tant qu'il y a quelque chose de surhumain dans cette affirmation agressive et non nihiliste des différences présidant à *l'auto-praxis*, celle-ci se révèle être une micropolitique de l'œuvre, dont le seul productivisme est celui d'une disjonction et d'une involution, faisant fuir la réification pratique des faux problèmes habituels de l'*habitus*.

Cependant, comme le montre Bartleby, le devenir minoritaire dans la *praxis* œuvre, jusque dans l'usage du langage, à la construction de règles et d'une langue commune édifiant une communauté sociale et politique. *L'auto-praxis* fait et devient ainsi événement, jusque dans la complication des plis d'une subjectivité alors produite et non plus réifiée, reproduite jusque dans ses œuvres.
Si l'on considère, à la suite de Marx, que toute lutte de classes est toujours politique, alors *l'auto-praxis* en est une expression pratiquement neuve dans l'orientation tant elle fait fuir la reproduction matérielle de la société et de ses rapports sociaux. Cette conception permet d'envisager, en société de contrôle, un historicisme radicalisant les discontinuités. *L'auto-praxis* est révolutionnaire dans son devenir, celui-ci étant autant involutif à l'égard de la *praxis* instituée que renversant celle-ci et la légitimité des instances et des représentations qui les fondent. Elle est ainsi la mise en œuvre théorique et pratique d'un empirisme transcendantal dissolvant les faux problèmes inhérents à tout empirisme sans constructivisme, ainsi qu'à tout idéalisme transcendantal. Or, l'empirisme transcendantal inhérent à la conception même de l'Evénement, chez Deleuze et Guattari, implique que le sujet « pratique » soit fêlé. L'unité du sujet et de l'objet ne peut alors se faire que dans un bloc de devenir, où l'action se fait création conjointe du sujet engagé dans la pratique et des objets agencés aux rapports de production. *L'auto-praxis* induit la métaphysique d'un sujet rendu larvaire par sa pratique et ce, dans sa compénétration opératoire avec un devenir des êtres et des choses, faisant fi de toute permanence illusoire comme de toute idéologie du changement. La *praxis* est ainsi une activité dont le devenir est révolutionnaire parce qu'elle est différent(c)iée en même temps qu'elle est une « activité critico-pratique » alliant problèmes et intuitions dans la plénitude du seul devenir et à rebours des déterminismes.

Une telle *praxis* instituante est alors l'occasion d'une remontée accidentelle de vrais simulacres dans l'expérimentation de puissances jusque-là inconscientes. Ceci

implique la dissolution des représentations actualisées jusque-là. *L'auto-praxis* produit alors de manière opératoire les simulacres à même de dissoudre les représentations et la *doxa,* associées jusque-là à des normes de soumission. C'est qu'en société de contrôle, parmi celles-ci, l'injonction à faire preuve d'initiative et de responsabilité de manière individuée, au sein des différents champs sociaux, semble constituer les initiatives des classes dominantes permettant l' atomisation périphérique de classes dominées, sommées ainsi de se faire individuellement et passivement de mauvais prétendants. *L'auto-praxis* est le moyen, chez les dominés, de recomposer un sens pratique et une autonomie à travers les habitudes, qui soient adéquats aux problèmes locaux engageant une activité instituante. Jusque dans l'usage du langage, la philosophie de la *praxis* se fait critique et par là *auto-praxis,* en visant à la transformation du monde pour permettre toute conception adéquate de celui-ci.

La philosophie de *l'auto-praxis* prévoit alors le total investissement d'un être social dans une *praxis* qui ne prétend pas unifier la société, mais créer du lien social, par l'expression même des différences jusque dans l'action homogénéisante des classes. L'homme est un être social capable d'agir et de pâtir pour agir différent(c)iellement, de manière à différer jusque dans l'imitation. *L'auto-praxis* est ainsi l'expression immédiate d'un désir de transformation du milieu, ouvrant ce faisant sur une transformation de soi.

Il s'agit de socialiser autrement l'activité des hommes, contre toute tendance molaire à l'objectivité réifiante des produits de celle-ci dans le cadre des instances instituées. Le nomadisme est en outre le contraire et l'inverse des tendances du capitalisme à faire que « le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes [qui] revêt ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport de choses[584] ». Productrice d'une subjectivité différent(c)iée pour tout le monde, l'activité de l'homme dans *l'auto-praxis* ne devient plus marchandise « soumise à objectivité[585] », en étant étrangère à l'être social que le *Socius* contribue pourtant à créer à travers lui. La marchandise n'est plus, chez Deleuze et Guattari, l'intermédiaire entre instincts et institutions, dès lors que se différent(c)ie la force du travail et de ses produits – à rebours de la généralisation de la forme marchande des produits du travail et de l'abstraction de la représentation du travail humain, sur ce modèle ou sur celui d'une technique au service du marché.

Se libérer de la représentation d'un travailleur isolé de la division du travail, instituée par le capitalisme, passe ainsi par la création de nouveaux rapports, sous lesquels saisir, de manière instituante, les choses à rebours de leur saisie instituée rationnellement comme marchandise.

Il est à noter, ce faisant, que le Corps Sans Organes est, chez Deleuze et Guattari, la conception d'un organisme producteur d'une telle activité socialisée de manière nomade, tout en étant encore matériellement machinée autour d'agencements du désir

[584] Marx Karl, *Le Capital*, I, 38-39, cité par Georg Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 113

[585] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 114

ouverts sur le Dehors du productivisme. Effectivement le désir, toujours agencé chez Deleuze et Guattari, est immédiatement producteur d'action puisqu'il est par lui-même une activité interne de variation. Son expérimentation pratique et socialisée passe alors par une certaine obstination et de la persévérance pour atteindre le milieu du devenir de tels agencements et de telles pratiques.

L'auto-praxis se traduit, chez Deleuze et Guattari, par la déterritorialisation de toute *praxis* idéologique instituée ou réifiée. Elle consiste une action de classe instituante du fait même qu'elle est différent(c)iée, au point de pouvoir rendre opératoire une différent(c)iation micropolitique des conflits de classes – qui, en retour, produit, dans la disjonction, une subjectivité appelée à s'épuiser dignement dans le devenir d'un tel Evénement, arraché aux répétitions de l'histoire des luttes sociales et aux représentations de classes.

Dans le cadre du nomadisme, *l'auto-praxis* est une disjonction introduite dans nos *praxis* habituelles et dans nos auto-contraintes pour le marché et l'Etat. Désirs et croyances y différent(c)ient l'activité sociale. Rendant ainsi opératoire l'expression de différences les plus inconscientes, c'est l'autonomie même qui est produite pratiquement avec une subjectivité en disjonction avec l'hétéronomie, produite molairement jusque-là dans l'illusion ou l'idéologie. L'image optique et sonore pure est alors susceptible d'être associée à l'événement inhérent à l'expression de *l'auto-praxis*. La construction différent(c)iée des besoins sociaux et leurs modes opératoires de satisfaction sont ainsi aussi à l'œuvre dans *l'auto-praxis*.

Si les prétendants courent après des places ou des recommandations auprès des organes institués de « régulation, de contrôle et de contrainte sociale[586] », il est à noter qu'un tel positionnement institutionnel détermine déjà leurs pratiques institutionnelles possibles. Ainsi intégration, participation, implication et distanciation institutionnelles configurent toujours toute *praxis* instituée ou instituante, cette dernière devant sans doute être considérée, en société de contrôle, comme devant être une forme d'*auto-praxis*.

Pourtant, malgré les stratégies des prétendants à l'intégration au sein des instances instituées, les particuliers demeurent « les usagers et mainteneurs des institutions », tout particulièrement lorsque leurs pratiques remontent, de manière distanciée, la pente naturelle de leur intériorisation des normes instituées pour se faire instituantes[587]. Les pratiques instituantes sont alors liées à la structure sociale réelle dont elles sont issues et qu'elles expriment partiellement, défendant en cela la société au cœur même des institutions que l'idéologie dominante et le partage inégal et partiellement institué de ses valeurs s'approprient continûment.

Or *l'auto-praxis* s'avère constituer, dans la disjonction, une singulière construction pratique des règles. Le concept deleuzien et guattarien de multiplicité donne en effet à voir que l'instituant d'une société est incommensurable à toute métrique instituée – ce,

[586] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 686
[587] *Ibid.*

au point de faire des nomades des minoritaires surnuméraires parasitant, par l'intensité de leurs excès numériquement irrationnels dans leurs successions, tout ensemble numérique extrinsèque et englobant. Si les différent(c)iations sont ainsi intrinsèques à de telles muliplicités, ceci contribue à les considérer comme des agencements de forces élaborant leurs propres règles de distribution. La vie produit matériellement des multiplicités engageant de manières problématiques toutes formes de pensée. Les multiplicités empiriques formées d'éléments hétérogènes chez Deleuze et Guattari sont parcourues par des rapports de forces continus, dont les successions irrationnelles obéissent à des règles inédites et chaotiques en leur fond – à l'image des fractales, ces multiplicités géométriques continues se divisant, en changeant de nature, en des points singuliers à chaque échelle. Ceux-ci sont, en somme, des actualisations des multiplicités dont l'agencement constitue le virtuel.

A l'instar de Bergson, il ne s'agit pas « d'opposer le Multiple à l'Un, mais au contraire de distinguer deux types de multiplicité[588] ». Micro-multiples, les multiplicités doivent être comprises, chez Deleuze et Guattari, en fonction du nombre de leurs dimensions. Si l'absence de règle semble constituer la seule règle vitale de l'inconscient, c'est que celui-ci peut s'expérimenter dans la *praxis* et constituer alors l'Evénement, c'est-dire le devenir de structures instituées incorporées jusque dans les synthèses de l'*habitus*. La création de normes et de règles pratiques inhérentes à une telle *praxis* est immédiatement socialisante si bien qu'une transversale de classe s'avère possible, même au sein d'un univers bureaucratique, où prend alors fin l'anomie instituée par la segmentation politique de celle-ci.

Centrée sur une *auto-praxis* instituante en ce qu'elle constitue l'Evénement, l'institution ici ne saurait alors être appréhendée, comme chez Castoriadis, à partir de ses dimensions imaginaires[589].

Comme le rappelle cet homme sans qualités prétendues qu'est Bartleby, tous les pourparlers nécessaires dans les rapports aux normes institutionnelles engagent pleinement, c'est-à-dire aussi politiquement. C'est pourquoi ces normes molaires dominantes, que sont, en société de contrôle, l'initiative et la responsabilité, servent au niveau de la *praxis* sociale à son atomisation périphérique. Ces conflits de classes sont pleinement instituants, au point alors de faire passer, jusqu'à l'élite minoritaire, ses besoins de représentation et de dénégation idéologique des formes de travail réel, de pouvoir, de domination et de reproduction à travers le changement. La distribution et la légitimation de l'autorité, même intellectuelle, s'avèrent être ainsi un mode de retraduction des conflits de classes au sein d'organisations sociales idéologiquement dissociées et autonomisées de leurs Dehors. Unifiant enfin empiriquement et localement théorie et pratique dans l'Evénement, *l'auto-praxis* est une *praxis* politique transversale à tout parti ou groupuscule comme à toute tutelle populaire ou à toute critique critique. *L'auto-praxis* fait ainsi aboutir – localement et, par contagion, dans l'auto-émancipation – un devenir révolutionnaire de tout le monde, parcourant plus ou moins à une échelle infinitésimale tous les règnes et tous les genres de la société et du

[588] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 31
[589] Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999

Chaosmos. Elle est ainsi la *praxis* d'un devenir révolutionnaire différent(c)ié pour tout-le-monde, transversalement aux classes actuelles et non pas exclusive à l'une d'elles ou à quelque minorité que ce soit. Ainsi, ni matérialisme simplement « historique », ni matérialisme « dialectique », la philosophie de *l'auto-praxis* deleuzienne et guattarienne déborde ainsi aussi nécessairement toute sorte de « marxisme ». Productrice de subjectivité – tant elle est une « activité "pratiquement critique"[590] » –, créatrice de vérité – c'est-à-dire de « réalité » et de « puissance » de la pensée[591] –, *l'auto-praxis* est une *praxis* révolutionnaire relativement à l'homme, à sa *praxis* habituelle comme à son milieu de vie[592]. Elle peut alors satisfaire des besoins à la fois pratiques et théoriques.

A partir de groupes-sujet d'actions instituantes, les organisations sociales trouveraient pourtant à se recomposer continuellement par la création de normes, afin de demeurer à la fois des organisations fonctionnelles et des analyseurs des besoins instituants des gens liés aux modifications réelles des rapports sociaux.

L'auto-praxis est aussi libératoire en ce qu'elle est constituée d'une immédiate appréhension de l'image que la pensée se donne habituellement à elle-même dans la *praxis*. De vrais problèmes opératoires surgissent alors enfin de manière imagée, à l'occasion de la production d'une œuvre et de la perception d'une image optique et sonore pure. Ce caractère opératoire contribue à dissoudre les illusions psychologiques de même que la *doxa* à l'œuvre jusque-là dans une *praxis* et une pensée incapables d'appréhender l'image dogmatique et orthodoxe[593] préphilosophique et préopératoire – qui les associait, jusqu'à présent, aux dimensions instituées du rapport à la pensée, au travail et à l'œuvre la plus ordinaire. Ce « présupposé subjectif » qu'est toute image de la pensée n'est pas, chez Deleuze et Guattari, seulement le propre de la pensée et de la philosophie. Toute théorie de la pratique[594] s'exprime en effet à partir et à travers de telles images instituées par un milieu avec les différences initiales qui en procèdent. Si les huit postulats relatifs à toute image extrinsèque de la pensée, distingués par Deleuze dans *Différence et répétition*, caractérisaient déjà toute pensée naturelle, reste que ce n'est qu'avec Guattari que leur transversale opératoire intrinsèque semble avoir été élaborée conceptuellement. La pensée peut en effet, de manière opératoire, « renverser l'Image de la pensée » et ce, jusqu'à la plus petite échelle.

En l'occurrence, *l'auto-praxis* implique tout particulièrement une rupture instituante avec le troisième postulat de toute image de la pensée, retraduisant, dans la théorie de la pratique, celle faisant son emprunt « proprement philosophique à l'Etat[595] ». Le fait institue, dans *l'auto-praxis*, de nouveaux droits, rompant par la jurisprudence avec tout « exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même[596] ». Or, il

[590] Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach », n° I, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1030
[591] *Ibid*.
[592] *Ibid*., III, pp.1030-1031
[593] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 172
[594] *Ibid*., Chapitre III. L'image de la pensée, pp. 169-217
[595] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 20
[596] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 174

s'agit là encore d'une *auto-praxis*, en ce qu'alors la théorisation d'une pratique effective ne peut que rompre, par la fêlure du *Je*, avec l'association liée à ce postulat entre « l'identité du Moi dans le Je pense[597] ». Il s'agit alors d'exprimer de vrais problèmes de vie, dégagés de toute injonction instituée à en trouver des solutions – injonction imposant de circonscrire des possibles à partir « du Même et du Semblable, de l'Analogue et de l'Opposé[598] », au lieu de créer à partir du virtuel.

Si « une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser[599] », alors c'est en la rendant opératoire dans le cadre d'un empirisme transcendantal que l'on peut rompre avec toute idée d'une pensée n'ayant de pur droit institué que spéculativement et au détriment de la *praxis*. La théorie à l'œuvre dans *l'auto-praxis* implique en effet de rompre avec l'image instituée dans la théorie spontanée de la pratique – celle associée aux notions vagues « comme celles d'universalité, de méthode, de question et de réponse, de jugement, de reconnaissance ou de recognition, d'idées justes[600] ». Alors, empiriquement, l'image s'associe, dans la pratique, à une théorie où « l'élément de la pensée est le sens et la valeur. Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais le noble et le vil, le haut et le bas, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même[601] ».

Ainsi, « l'essentiel est hors de la pensée, dans ce qui force à penser[602] ». La pensée est alors un acte, une création[603] faisant, à partir du signe perçu, violence à toute forme instituée jusque dans la pratique de la pensée. Une telle immédiateté conquise dans la pratique et sa théorisation, si elle est « une lutte rigoureuse contre l'Image[604] », ne saurait pourtant conduire à prétendre abusivement se retraduire en une philosophie qui « trouverait sa répétition authentique dans une pensée sans Image (…)[605] ». Les images de la pensée la plus ordinaire se font alors abstraites et se colorent de manières subreprésentatives[606]. Le signe est en effet aussi l'enjeu des pouvoirs, en société de contrôle. Or, « le fonctionnement de la pensée est aussi le véritable sujet qui nous ramène aux images[607] ». Au point que le concept puisse alors trouver sa « plénitude émotionnelle » dans l'image[608], jusqu'à pouvoir s'y identifier[609] ou y exprimer une impuissance de la pensée qui est « au cœur de la pensée[610] ». C'est encore à travers l'image que des pensées peuvent être libératoires et retrouver « tout ce qui appartient à une pensée sans image, le nomadisme, la machine de guerre, les devenirs, les noces

[597] *Ibid.*
[598] *Ibid.*, p. 217
[599] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 20
[600] *Ibid.*
[601] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962
[602] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 117
[603] *Ibid.*
[604] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 173
[605] *Ibid.*
[606] *Ibid.*, p. 354
[607] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image- temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 215
[608] *Ibid*., p. 206
[609] *Ibid*; p. 210
[610] *Ibid.*, p. 216

contre nature, les captures et les vols, les langues mineures ou les bégaiements dans la langue, etc.[611] ».

Si l'image optique et sonore pure s'exprime de manière opératoire, alors « le mouvement infini ou le mouvement de l'infini[612] », inhérent à une pensée immanente non circonscrite à la seule philosophie, est susceptible d'offrir une nouvelle image de la pensée à travers la chose œuvrée et œuvrable. Cette expression est celle de « quelque chose de plus profond » qu'une méthode, « toujours présupposé[613] ». L'expression est alors celle qui crée, de manière opératoire, un sens pourtant irresponsable au regard d'instances instituées, nous faisant débattre et nous débattre « dans le non-sens[614] ».

L'image instituante de la *praxis* produite de manière consistante dans *l'auto-praxis,* est la déterritorialisation même de la pratique réelle comme de sa représentation et de sa théorisation. Une telle théorie de la *praxis* ne peut en effet se déterritorialiser avec les créations effectives de celle-ci qu'en étant couplée à de nouvelles images – en rupture avec celles associées jusque-là aux dangers de l'erreur, d'une folle errance ou de la nécessité de rapporter la pensée opératoire de manière responsable aux formes discutables du vrai ou à celles représentant une communication possible. Le kaléïdoscope mettant en mouvement les images rapportées de la Dame de Shangaï figure encore ce mouvement d'actualisation du virtuel et de virtualisation de l'actuel, constituant jusqu'aux images de la pensée la plus opératoire.

A l'encontre des *doxa* les plus centrées, *l'auto-praxis* s'avère ainsi instituante, par-delà les commandes des centres institués jusque dans les désirs périphériques, par leur rôle d'arbitre au milieu de demandes sociales jugées par eux hétérogènes, antagonistes et anarchiques. La transversalité à l'œuvre dans le Corps Sans Organes s'y exprime dans des lignes de fuite. Même la production d'un discours s'avère ainsi être minoritaire, dès lors qu'elle est transversale aux rapports transférentiels institués entre émetteur et récepteur.

L'opposition idéal-typique, reprise par Lourau, entre subréalistes et surréalistes, se verrait sans doute inclinée, avec l'Analyse Institutionnelle de Deleuze et Guattari, du côté d'un surréalisme hérétique, représenté par la figure du paria artistique et clinique que fut Artaud. Bartleby est à la fois subréaliste et surréaliste dans ses rapports aux institutions, dans une logique du « et » subversive – retrouvant la figure de la schizoanalyse que constitue Artaud pour Deleuze et Guattari. Comme si, longtemps, le subréalisme offrait la clandestinité requise, en société de contrôle, pour rendre possible un rapport surréaliste aux institutions – contribuant à produire une attitude et une activité instituantes, longuement préparées mais accidentellement produites malgré tout. La déviance n'est aujourd'hui subversive que si elle possède la puissance génitale requise pour être longuement discrète, clandestine et pourtant traître de manière non

[611] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 20
[612] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 40
[613] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 202
[614] *Ibid.*, p. 203

équivoque. La lenteur des devenirs minoritaires permet alors de saisir – jusque dans des institutions transformables malgré leurs prétentions et idéologies universalistes – combien la mobilité liée à de profondes différences, est une patiente conquête qui n'émerge qu'au milieu d'un processus social, après avoir vaincu dynamiquement les « résistances équilibrées[615] » – qui constituaient les équilibres apparents ordonnant même les possibilités de changement et de mobilité autorisées jusque-là. L'idéologie des occupants ou des prétendants réformateurs au pouvoir institué ne saurait éluder totalement le fait qu'instituant et institué s'appellent nécessairement l'un l'autre dans le devenir des institutions convoquées, en cela, par la dynamique de la société, de manière à rapporter à travers elles, les besoins sociaux construits qui modèlent les instincts des individus jusqu'au cœur du psychisme et ce, autour de situations communes. Le « projet de transformation permanente de la société instituée[616] » implique que la véritable intégration sociale ne puisse être assurée que par l'implication institutionnelle de chacun dans le moment singulier créateur de formes et d'organisation sociales encore inédites.

Comme le montrent les attitudes et rares paroles d'un Bartleby, d'autant plus réfractaire qu'il est passif et docile par ailleurs, *l'auto-praxis* fait fuir, en une langue mineure jusqu'à la saleté de la parole. *L'auto-praxis* est ainsi cette politique de l'œuvre en marche dans la production de tout ce qui résiste à la mort et à l'injonction, instituée en société de contrôle, autour de mots d'ordre pouvant proliférer jusque dans la circulation inféconde de contre-informations. C'est en cela aussi que les mots répétés de Bartleby ne sont pas des contre-informations. Toute *praxis* instituante, du fait même qu'elle s'agence transversalement aux institutions, implique le renoncement à toute prétention en matière de prestige à l'égard des stratifications sociales verticales et horizontales. Ainsi, *l'auto-praxis* permet à l'homme de s'approprier son expérience à travers des événements ainsi différent(c)iés. L'emprunt de nos désirs à partir de nos dettes trouve alors, dans *l'auto-praxis*, à se différent(c)ier jusque dans des imitations créatrices. *L'auto-praxis* est ainsi l'expression d'une action instituante ouvrant, en la faisant fuir par là même, la transcendance des instances instituées sur le plan d'immanence du *Socius*.

L'auto-praxis du nomade agence, à même les institutions, l'ambiguïté problématique des compliances de tout le monde à l'égard des instances instituées. Elle est alors l'involution de toute représentation de la *praxis*, jusque dans la philosophie. Une philosophie de *l'auto-praxis* socialisée rend concrète et opératoire toute pensée reposant sur une anthropologie plutôt institutionnaliste. En société de contrôle, les professionnels de la parole, dont l'*habitus* relève de la *scholè*, sont politiquement des professionnels de la prise de parole : avocats, professeurs, prêtres, monopolisant les interprétations légitimes et les modes d'accès légitimes à l'expression.

L'auto-praxis est la disjonction et le devenir introduits dans l'historicité de la *praxis* et de *l'habitus* qui la produit. C'est pourquoi la transversalité est l'auto-organisation de différences agencées collectivement et non le pilotage élitiste du changement. *L'auto-*

[615] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 695
[616] *Ibid.*

praxis est cette pratique sociale constituant, autour d'alliances instituantes, une déprise à l'égard de toutes les filiations instituées. Il s'agit là d'une transversale qui peut même rendre instituantes certaines pratiques œuvrées à même des instances instituées.

L'auto-praxis exprime l'immanence dans une *praxis* agencée à nos croyances et nos désirs instituants. C'est pourquoi la recommandation donne à percevoir le plus lointain chez ses proches : à savoir, ce qu'ils expérimentent et produisent malgré eux depuis la plus lointaine des fêlures. Elle est aussi la reconstruction instituante de nos problèmes lissés par les instances instituées dans l'espace social des sociétés de contrôle – problèmes devenant dès lors de faux problèmes, à force d'être molairement rendus indifférent(c)iés dans leur expression circonscrite. Elle est ainsi aussi une sortie des clichés et de la *doxa*. Pourtant, ce n'est que dans un après-coup hystérisant qu'une pleine expression de l'affect dans *l'auto-praxis* peut visiblement apparaître comme nouvelle.

L'auto-émancipation d'une *auto-praxis* peut alors remonter la pente naturelle de nos appartenances de classes et transgresser nos filiations instituées. Nos différences exclusives ne sont sinon que les produits du marché ou des instances instituées qui le servent. C'est pourquoi *l'auto-praxis* est aussi la mise en œuvre pratique d'une éthique de la résistance de nos désirs à rebours des forces instituées. Elle consiste bien en une activité pratique, composée avec des forces instituantes rapportées à un Dehors vital et non spécifiquement humain.

Même l'anti-*doxa* est agencée sur une *praxis* instituante, une « imitation-transformation[617] » créatrice de lien social et de subjectivation ce faisant : elle fait involuer nos croyances habituelles vers une pure immanence.

L'auto-praxis est une singulière « déformation[618] » en ce qu'elle multiplie les vitesses et les développements variables « qui vont se réunir en une seule continuité de constitution (non pas une unité de représentation)[619] ». Elle produit cette disjonction dans les synthèses de l'*habitus* singularisant la règle ployant ses rapports de forces internes au point de devenir « rapport à soi », dans l'après-coup d'un rapport au Dehors[620].

La « spontanéité et la réceptivité de la force[621] » se modèlent ainsi à travers et à rebours de nos *praxis* ordinaires, investies en société de contrôle par un pouvoir qui « s'est fait individualisant », tandis que le savoir lui-même « est de plus en plus individué », au point de former « des herméneutiques et des codifications du sujet désirant[622] ».

---

[617] Châtelet François, *Chronique des idées perdus*, Stock, 1977, pp. 237-241, cité par Gilles Deleuze, in *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1990, p. 27
[618] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 117
[619] *Ibid*.
[620] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 111-112
[621] *Ibid*., p. 112
[622] *Ibid*., pp. 112-113

Ainsi, « la lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose[623] ». Le sujet est bien, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, une « dérivée du dehors, sous la condition du pli[624] » produit dans *l'auto-praxis*. En effet, les zones d'ambiguïté, au sein desquelles *l'auto-praxis* opère, sont aussi celles de tout « mouvement de reconversion subjective » entretenu avec les pouvoirs et les institutions.

L'auto-praxis est cette modalité de la *praxis* faisant que chacun produise subjectivement, dans la variation, son « Sud » et son « tiers-monde[625] ». Devenir minoritaire de la *praxis*, *l'auto-praxis* est un devenir dans lequel s'engage la subjectivité comme la socialité et la socialisation historiques. Il s'agit de rendre opératoire « un devenir minoritaire universel[626] ».

L'*auto-praxis* rappelle que le Dehors instituant est une externalité incommensurable aux externalités positives les moins mesurables. L'exploitation est en effet aussi la mutilation des conditions sociales d'expression de différences communes pourtant instituantes. Malgré l'exploitation, la domination et la rareté extrinsèques, *l'auto-praxis* crée pourtant, dans la production et dans un trop-plein actif intrinsèque, la singulière ligne de fuite libératrice d'un sujet et d'un objet, jusque-là réglés dans la *praxis*, ce sens pratique de l'*habitus*. Il s'agit là d'une manière de ne s'autoriser que de soi-même.

C'est en extrayant des affects incommensurables aux affections instituées que *l'auto-praxis* produit, de manière instituante, une subjectivation agencée collectivement et s'exprimant à travers les relations, sans pour autant reposer sur l'échange et la communication.

Malgré les rapports de classes institués, *l'auto-praxis* réalise, en les associant dans une pratique instituante, dimensions sociales et politiques du pouvoir constituant d'un être qui affirme alors pleinement son devenir d'une manière absolument immanente. Elle synthétise, dans une disjonction opératoire, des singularités jusque-là non communément exprimables transversalement à tout classement hiérarchique.

En saisissant et, dès lors, créant l'occasion opportune, *l'auto-praxis* génère aussi, en une telle capture, une nouvelle *praxis*, c'est-à-dire « une imitation-transformation de ce sur quoi » elle œuvre[627]. Si l'Evénement est « la chance qu'il faut saisir[628] », *l'auto-*

[623] *Ibid*., p. 113
[624] *Ibid*.
[625] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 127
[626] *Ibid*., p. 129
[627] Châtelet François, *Chronique des idées perdus*, Stock, 1977, pp. 237-241, cité par Gilles Deleuze, in *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1990, p. 27
[628] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 129

praxis en est la saisie opératoire qui fait événement en construisant une autre subjectivation collective et une autre pratique.

En même temps qu'elle sélectionne les possessions[629], *l'auto-praxis* est à la fois l'aiguillon et le retour remarquable des petites perceptions moléculaires dans les perceptions conscientes les plus molaires associées aux *praxis* les plus réglées par des habitudes instituées[630]. L'actualisation n'est alors plus une intégration homogène, molairement instituée, localement ou globalement, autour notamment de dualités[631] mais un « dédoublement, une "dissociation" » « créant les formes divergentes entre lesquelles » ce qui s'actualise se partage[632]. En effet, « l'actualisation d'un virtuel » est « toujours une différenciation[633] ».

L'auto-praxis met ainsi de manière instituante en œuvre une stratégie impersonnelle[634] construite autour des « liaisons mobiles et non-localisables » d'une zone d'ambiguïté.

L'auto-praxis participe à la production de subjectivités et de territoires aux multiples raccords[635], expérimentant et rendant opératoire la « schize révolutionnaire » jusque dans son « opposition au signifiant despotique[636] ». En effet, si la vérité a toujours des « bords déchiquetés[637] », il semble que ces bords délirants impliquent pratiquement des conduites et des attitudes aussi surréalistes que celles d'un Bartleby, faisant de lui « le nouveau Christ ou notre frère à tous[638] ». *L'auto-praxis* est alors ce bord déchiqueté de tout agencement collectif lui permettant d'être instituant jusque dans ses usages des machines qu'il inclut.

Pourtant, elle est bien trop singulière et produite en un travail trop épuisant pour ne pas imposer une « solitude absolue » peuplée pourtant « d'actes, de choses et même de personnes », au point d'ouvrir « à tout ce qui traverse l'histoire aujourd'hui[639] ». Elle se révèle donc être une « solitude multiple, créatrice[640] ». La longue clandestinité d'une *praxis* singulière jusque dans son intellection possible[641], se doit en effet longtemps au secret, « c'est-à-dire à la puissance du faux, plutôt qu'aux récits qui témoignent d'une déplorable croyance en exactitude et vérité[642] ». Le silence ne peut alors qu'accompagner cette solitude tant « parler, même quand on parle de soi, c'est toujours prendre la place de quelqu'un, à la place de qui on prétend parler, et à qui on

[629] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 147
[630] *Ibid*., p. 116
[631] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 45
[632] *Ibid*.
[633] *Ibid*.
[634] *Ibid*, pp. 80-81
[635] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 110
[636] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 38
[637] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 110
[638] *Ibid*., p. 114
[639] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 33
[640] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 55
[641] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 123
[642] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 21

refuse le droit de parler[643] ». C'est pourquoi *l'auto-praxis* en appelle à une socialité qui manque. Elle est « ce détournement de la parole » libérant d'une parole et d'une communication « pourries », tant « elles sont entièrement pénétrées par l'argent[644] ». C'est pourquoi aussi elle passe par et consiste à « créer des vacuoles de non-communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle[645] ».

Nous détournant de nous-mêmes et des autres, en nous rendant obliques dans notre *praxis* aux choses instituées, *l'auto-praxis* nous force à produire, sans relâche, de nouveaux moyens instituants pour générer, comme effets, d'autres devenirs minoritaires.

Les « créations collectives » instituantes relèvent ainsi d'une *auto-praxis* qui est une torsion socialisante du contrat masochien comme de l'institution sadienne faisant passer du droit à la politique[646].

En composant adéquatement nos rapports de forces avec les institutions, *l'auto-praxis* nous extrait, pour un temps, dignement de cette « zone grise » honteuse, pleine d'ambiguïtés et de pourparlers[647]. Elle arrache, dans le souci perpétuel de devenir de manière minoritaire, une ligne de fuite à l'égard de l'histoire comme des devenirs molaires. Faisant que tout pouvoir instituant peut se passer, pour se définir, de tout pouvoir constitué, elle est « le passage de l'image à la fabulation, à la *praxis* politique[648] ».

En déprenant les *habitus* d'un contrôle de leurs facultés, susceptible d'être organisé jusque dans leur mise en désordre extrinsèque le plus apparent, *l'auto-praxis* nous déprend aussi de tout pouvoir, qu'il soit de souveraineté, disciplinaire ou de contrôle comme c'est la cas majoritairement aujourd'hui. Le communisme, défini dans « l'utopie marxienne des *Grundrisse*[649] » comme « organisation transversale d'individus libres », ne bute plus dès lors localement sur « l'enfermement dans de mauvais conflits liés à la communication instantanée[650] » et à la négociation. Avec *l'auto-praxis*, cette utopie semble pouvoir devenir une fabulation immédiatement opératoire.

L'auto-praxis, jusque dans sa « répétition complexe[651] », fait de l'événement tout sauf une rengaine et des différences tout sauf des éléments « conciliables et fédérables[652] »

---

[643] *Ibid*., p. 60
[644] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 238
[645] *Ibid*.
[646] *Ibid*., pp. 229-230
[647] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, p. 233
[648] *Ibid*., p. 234
[649] Toni Negri, Chapitre 16. Contrôle et devenir, in *Pourparlers*, Gilles Deleuze, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 236
[650] *Ibid*.
[651] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 2
[652] *Ibid*.

– comme chez une belle-âme dont l'identité comme la « bonne volonté » ne peuvent qu'y être brisées[653]. Pourtant, c'est cette même *auto-praxis* qui peut nous « sortir de la catastrophe[654] », en extrayant, du diagramme d'une sensation qui « rempli(t) la chair[655] », une véritable « puissance manuelle déchaînée[656] » opposant une volonté haptique frénétique[657] à toute bonne volonté optique.

C'est pourquoi, comme l'hermaphroditisme amoureux proustien, *l'auto-praxis* est une « auto-fécondation[658] » à plusieurs, indirecte et ne servant pas à la reproduction. S'il peut en être ainsi, c'est qu'elle force à se déprendre de toute vaine « comparaison des consciences[659] » au sein d'un milieu donné, tant « la différence comme qualité d'un monde, ne s'affirme qu'à travers une sorte d'auto-répétition qui parcourt des milieux variés, et réunit des objets divers[660] ». *L'auto-praxis* opère en effet à rebours d'une *praxis* régulière aux « répétitions devenues mécaniques puisqu'elles sont extérieures, différences figées qui retombent dans une matière qu'elles ne savent plus rendre légère et spirituelle[661] ».

Or, il semblait à Deleuze et Guattari « qu'un champ social comporte des structures et des fonctions, mais ne nous renseigne pas directement pour autant sur certains mouvements qui affectent le *Socius*[662] ». Le Manager et Bartleby seraient alors, en société de contrôle, des sortes de « types psycho-sociaux, antipathiques ou sympathiques[663] », adaptés aux enjeux de *l'auto-praxis* et du désir de s'associer, en exprimant des différences à même de nous enseigner sur de tels mouvements qui affectent pourtant le *Socius*.

C'est pourquoi, si « créer, c'est résister[664] », alors *l'auto-praxis* est bien un acte de résistance de la *praxis*, la consistance propre de l'auto-position intrinsèque d'une *praxis* purement immanente. Elle s'assimilerait dans ce cas, pour la *praxis*, à l'événement, c'est-à-dire à « la part dans tout ce qui arrive de ce qui échappe à sa propre actualisation[665] ». Elle entretiendrait donc avec ses causes physiques « un rapport de causalité, mais ce rapport n'est pas de nécessité, il est d'expression[666] », relevant d'une « quasi-causalité expressive[667] ». C'est pourquoi *l'auto-praxis* ne ferait peut-être qu'un avec « le site événementiel, qui se tient au bord du vide dans la situation, et ne comporte plus d'unités, mais des singularités[668] ».

---

[653] *Ibid*.
[654] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 103
[655] *Ibid*.
[656] *Ibid*., p. 128
[657] *Ibid*., p. 129
[658] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 98
[659] Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 91
[660] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 63
[661] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 63
[662] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 66
[663] *Ibid*.
[664] *Ibid*., p. 106
[665] *Ibid*., p. 147
[666] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 198
[667] *Ibid*., p. 199
[668] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 143

Elle peut alors révéler à son producteur qu'« à l'issue d'une vraie rupture, on arrive (…) vraiment à être comme tout le monde[669] » et lui permet, en épousant les trois vertus spirituelles deleuziennes et guattariennes que sont le fait d'être « imperceptible, indiscernable, impersonnel[670] », de pouvoir ainsi « saturer, éliminer, tout mettre[671] ».

Si « ce sont les besoins qui dérivent du désir » et qu'« ils sont contre-produits dans le réel que le désir produit[672] », alors c'est bien à même une *auto-praxis* en déprise d'un manque, qui « est un contre-effet du désir », « déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social[673] ». A rebours de tout besoin et manque institués jusque dans le phantasme, le sujet trouve dans cette *auto-praxis* la synthèse passive des conditions d'existence sociale objective, « les épouse et les suit, ne leur survit pas, se déplace avec elles[674] ».

C'est pourquoi *l'auto-praxis*, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, ne saurait s'associer, comme chez Sartre, à une rareté préalable à l'exploitation et immédiatement associée à la loi de l'offre et de la demande[675].

L'inscription sur le *Socius*, par l'alliance de la dette, qu'opère *l'auto-praxis*, se fait en effet dans un trop-plein débordant tout refoulement social. La dette est « la représentation même[676] » faisant fuir tout « système de la représentation[677] ». Elle contribue alors à refouler « la grande mémoire filiative intense et muette, l'influx germinal comme représentant des flux non codés qui submergeraient tout[678] ». Elle rend donc « capable d'alliance[679] » son producteur et ceux qui s'endettent à son contact. Ainsi, ensemble, chacun peut se savoir « justifié d'avance dans son œuvre[680] ». Cette alliance pratique nouvelle avec la société est faite malgré les cortèges de « pervers de ville[681] », alliés au Despote paranoïaque et est celle d'une « glorieuse machine célibataire[682] ».

Parce qu'instituante, *l'auto-praxis* est aussi par le ravissement de toute *praxis* instituée dans l'échange. Elle empêche donc, comme le vol, « le don et le contre-don d'entrer dans une relation échangiste[683] », faisant en sorte aussi que ne puisse lui être associée « aucune valeur correspondante comme valeur d'échange qui introduirait le cauchemar

[669] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 342
[670] *Ibid*., p. 343
[671] *Ibid*., p. 344
[672] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 34
[673] *Ibid*.
[674] *Ibid*.
[675] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 35
[676] *Ibid*., p. 218
[677] *Ibid*., p. 217
[678] *Ibid*., p. 218
[679] *Ibid*., p. 225
[680] *Ibid*., p. 226
[681] *Ibid*., p. 228
[682] *Ibid*.
[683] *Ibid*., p. 219

d'une économie marchande[684] ». Ceci est en effet la marque de l'instabilité et du déséquilibre, introduits ainsi dans la société et dans des échanges apparaissant alors comme « inhibés » ou « conjurés ».

L'auto-praxis ouvre ainsi, à une échelle micropolitique, le système social sur une instabilité féconde, jusque dans les échanges, à de nouvelles alliances – qui témoignent, en renouvelant et étendant toute filiation, que « le mécanisme primitif de la plus-value[685] » est celui d'une « plus-value de code[686] », telle la douleur vis-à-vis de l'œil dans certains « rituels d'affliction[687] ».

Apparaissant dans la malveillance, *l'auto-praxis* n'en est pas moins, sans équivoque, une expérience et une expression marquées par une sincérité rendue impossible par les instances instituées qui empêchent de « découvrir la commune mesure ou la coextension du champ social et du désir ». Directement branchée sur le *Socius*, elle est la ligne de fuite de toute *praxis* instituée, de proche en proche, sur un modèle familialiste ou reposant sur une anti-production sociale réprimant le désir[688].

Dans *l'auto-praxis*, le champ social est investi par la libido, en troublant les investissements préconscients d'intérêts institués et ce, sans auto-répression du désir. En effet, cet « investissement n'est pas nécessairement révolutionnaire au même sens que l'investissement préconscient[689] ». Il s'agit ainsi d'exprimer « le rôle moteur de la production désirante et la position de ses multiplicités[690] ». C'est pourquoi une telle *auto-praxis* rencontre des conditions sociales d'émergence favorables dans un groupe-sujet « dont les investissements libidinaux sont eux-mêmes révolutionnaires[691] » et qui « invente des formations toujours mortelles qui conjurent en lui l'effusion d'un instinct de mort[692] ». C'est là déjà récuser, dès la *praxis*, tout classement hiérarchique, tout assujettissement et tout surmoi dans les appartenances de groupes. C'est même *l'auto-praxis* qui semble pouvoir faire dériver les groupe-sujets « par rupture des groupes assujettis[693] ». Comme le montre aussi Bartleby, c'est donc dans *l'auto-praxis* qu'« il arrive qu'un homme seul fonctionne comme flux-schize, comme groupe-sujet, par rupture avec le groupe assujetti dont il s'exclut ou est exclu : Artaud le schizo[694] ».

Brisant pourtant tout « équilibre approximatif des convictions[695] » et donnant, par là, « un véritable signe de folie[696] », *l'auto-praxis* ne se laisse pas influencer par une *doxa* dont elle dissout « le taux normal » de « confiance licite en soi[697] ». Dans *l'auto-*

[684] *Ibid*., p. 220
[685] *Ibid*., p. 221
[686] *Ibid*.
[687] *Ibid*., p. 224
[688] *Ibid*., pp. 414-415
[689] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 416
[690] *Ibid*., p. 417
[691] *Ibid*.
[692] *Ibid*.
[693] *Ibid*., p. 418
[694] *Ibid*.
[695] Tarde Gabriel, *La Logique sociale*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999
[696] *Ibid*.
[697] *Ibid*.

praxis, le taux d'activité perceptive et sa superficie apparaissent en une expression surréaliste et libre pour ne pas induire méfiance de classe et soupçons grégaires. Elle déséquilibre tout système social équilibré dans la réciprocité et le nivellement quant à ses échanges, ses désirs, ses croyances, ses intérêts et ses idées. Avec *l'auto-praxis*, le progrès s'opère, donc, dans le sens d'une « désorganisation croissante, condition d'une harmonisation supérieure[698] ». Si elle fait propager des prédicats inclus depuis le Dehors, elle contribue aussi, par elle-même, à en propager le contenu à travers les *praxis*, faisant que « ses imitateurs ne sont pas ses rivaux seulement, mais ses collaborateurs[699] ».

Jusque dans la *praxis*, on ne retrouve donc pas, comme chez Sartre, une réciprocité comprise comme structure originelle des communautés[700]. Dans une perspective deleuzienne et guattariennne, on retrouve en effet, dans l'inscription sur le *Socius*, une immédiateté singulière, assurée positivement par l'incommensurabilité d'une dette amenée à agencer, collectivement et dans la mutualité, des différences – qui combinent leur abondance dans des répétitions dont le trop-plein expressif est celui de différences débordant des multiplicités. En société de contrôle, *l'auto-praxis* rapporte alors, relationnellement et institutionnellement, toute *praxis*, même économique, aux conditions problématiques d'expression de singularités subjectives. Ainsi comprise à rebours de toute totalisation historique et par-delà tout positionnement actuel des conflits, l'Autre n'est alors pas d'abord saisi négativement comme « anti*praxis* » et « antivaleur[701] ». Même individuelle, *l'auto-praxis* est incommensurable aux conduites inertes, imposées dans une sérialité qu'il s'agit alors d'appréhender comme une multiplicité ouverte par un désir moléculaire toujours détotalisant. C'est pourquoi la transversalité des groupes-sujets, chez Deleuze et Guattari, comme celle à l'œuvre dans un devenir révolutionnaire, se construisent loin de toute fusion et de tout spontanéisme.

Mettant pleinement en œuvre l'expression du désir dans la *praxis*, *l'auto-praxis* peut alors animer, sans humanisme, des concepts tels ceux de « forces productives » ou de « rapports de production ». L'optimisme deleuzien et guattarien implique aussi que le retour de *l'auto-praxis* dans l'histoire n'est toutefois pas tout à fait un retour au même.

Si *l'auto-praxis* modifie la subjectivité en même temps que le champ social, en le mettant avec la *praxis* en rapport avec leur Dehors commun, c'est que les rapports humains supposent des rencontres et des imitations créatrices irréductibles à toute intersubjectivité et toute réciprocité. Le Corps Sans Organes implique en effet une mutuelle compénétration des êtres et des choses antérieure à tout échange. Les rencontres précèdent donc toute convention même si elles sont les occasions de

[698] *Ibid*., p. 225
[699] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 98
[700] Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Tome I : Théorie des ensembles pratiques, Gallimard, 1985, pp. 814-816
[701] Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Tome I : Théorie des ensembles pratiques, Gallimard, 1985, pp. 814-816

créations institutionnelles. Les *praxis* peuvent alors se déplacer tout en mettant en correspondance non pas des êtres individués mais des singularités.

Si « la rareté matérielle est davantage produite par l'homme qu'elle n'est le fruit d'un manque de production ou d'un manque supposé loger au cœur du désir productif[702] », alors *l'auto-praxis* apparaît, avec la ritournelle qui semble accompagner les rythmes temporels de son expression, comme étant une singularisation du désir renouvelant besoins et modes de satisfaction possibles. Le besoin non satisfait implique donc une frustration dont la *praxis* est l'épreuve, bien plus qu'un manque qui serait inhérent au désir et à l'être. La prégnance de l'abondance dans le devenir renvoie donc au Dehors de tout champ de rareté apparent. L'altérité et l'abondance se maintiennent à une échelle sans cesse plus infinitésimale, malgré une expression raréfiée des singularités, instituée en société de contrôle par les courses aux clochers imposées par le capitalisme et l'Etat.

Si le *Chaosmos* est le Dehors de la société, cela implique par ailleurs que *l'auto-praxis* soit l'expression d'un excès créatif, singularisant et débordant du monde, à rebours de tout équilibre et de toute stérilité. *L'auto-praxis* se comprend alors « comme immédiateté retrouvée dans la *praxis* dont l'affirmation est nécessairement perçue dans l'ambiguïté comme anti-*praxis* du point de vue de celle instituée jusque-là[703] ». Sans auteur individué, elle se passe donc de logique morale et négative de la rareté définissant et contribuant à positionner tout prétendant.

Une *praxis* molaire, au contraire, serait instituée à l'encontre de tout désir moléculaire et de toute contre-effectuation de l'événement. Ouvrant sur l'altérité, la *praxis* moléculaire liquide en effet tout despotisme égoïste des besoins institués. La libre autodétermination dans *l'auto-praxis* est alors l'œuvre d'un *Je fêlé* et non d'une subjectivité délibérante.

Les zones d'ambiguïté et d'indiscernabilité au sein des institutions sont aussi celles où prolifèrent des singularités. Cette abondance se manifeste, par-delà toute rareté institutionnalisée, jusque dans l'exercice de l'autorité par la bourgeoisie et par les rapports institués entre classes. Il s'agit alors, dans *l'auto-praxis,* de faire immédiatement lieu et non de combler un espace entre les choses réifiées, en un cosmos ainsi clôturé dans son devenir. Si l'impuissance, dans la *praxis,* est instituée dans le contrôle et le changement, alors sa puissance opère une singulière mise en mouvement des institutions n'excluant pas l'immobilité voire l'inertie. Agencée collectivement, toute *praxis* instituante est donc *auto-praxis* aussi en ce qu'elle expérimente, de manière sélective dans le temps, de nouvelles socialités, de nouvelles formes de socialisation mais aussi éventuellement de nouvelles formes d'active inertie, nécessitées par une lutte acharnée pour exprimer des différences sinon incommunicables. Il s'agit bien là d'un devenir révolutionnaire de la *praxis*. Pourtant, cette *praxis* révolutionnaire ne peut extérioriser qu'au milieu de son devenir la multiplicté proliférante des signes différent(c)iés dont elle est porteuse.

[702] *Ibid*., p. 27
[703] *Ibid*., p. 34

La transversale produite dans l'activité et le milieu social où elle procède, s'accompagne nécessairement d'une disjonction dans l'*habitus*. *L'auto-praxis* est par elle-même une expansion et une contraction de forces en même temps qu'elle est, dans la disjonction, l'évidement des formes que celles-ci peuvent composer. L'acte peut alors rassembler, dans la singularité d'un geste, une dispersion d'intériorité – produite à partir de l'extraction d'une différence avec l'ouverture radicale de celle-ci sur un Dehors absolu, celle-ci devenant dans les répétitions de *l'auto-praxis* une dispersion de surface.

L'auto-praxis remplit ainsi aussi des « fonctions expansives[704] » de déprise à l'égard du contrôle, mais aussi à l'égard de tout « souci de la descendance » comme de toute « fierté de l'ascendance[705] ». La connexion, mise en oeuvre dans *l'auto-praxis*, est en effet celle de singularités incommensurables à toute parité étalonnée autour de normes instituées. C'est pourquoi la singularité des rapports produits à cette occasion est bien transversale à « l'Hybride moderne[706] », c'est-à-dire à des normes tendant à remplacer, en société de contrôle, la loi des sociétés disciplinaires tandis que « les mécanisme régulateurs et correctifs remplacent l'étalon[707] ».

En nous confrontant adéquatement à ce qui est plus grand que nous-mêmes, *l'auto-praxis* s'éprouve nécessairement dans l'épuisement lié à la réception et à la création de signes non équivoques, en ce qu'ils affirment agressivement des différences. Il s'agit alors déjà d'éprouver ce que l'on peut avoir problématiquement à faire ensemble. L'Autre peut alors aussi occuper, problématiquement et idéellement, la seule place pratique de nos urgences. Pourtant, resterait à savoir comment *l'auto-praxis* est à même de constituer et produire une transversale autour de problèmes instituants allant à rebours du Capital, de ses rotations et de la réification des formes de vie. L'*auto-praxis* se concevrait alors aussi comme un acte de résistance à la division sociale instituée du travail, la ligne de fuite de toute institutionnalisation actuelle. C'est pourquoi la transversale dans la *praxis* de classe, ferait face à l'appropriation des ressources fondant l'autorité inhérente à la domination de classe et à sa reproduction, continuellement retraduite, en société de contrôle, dans cette révolution passive permanente du capitalisme qu'appréhendait déjà Gramsci.

L'auto-praxis, dans une philosophie politique deleuzienne et guattrienne, prolonge sa logique axée sur « le rapport mouvement-institutions[708] ». C'est pourquoi l'auto-praxis doit devenir ici le concept pivotal, pour aborder de manière consistante, en société de contrôle, la pensée deleuzienne et guattarienne. Ainsi, jusque « dans son rapport avec la révolution bolchévique, le constructivisme est en prise avec le Baroque. Le peuple,

[704] Donzelot Jacques, *La police des familles*, Postface de Gilles Deleuze, Paris, Minuit, 1995, pp. 213-220, p. 216
[705] *Ibid*.
[706] *Ibid*., p. 220
[707] *Ibid*., pp. 219-220
[708] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 229

c'est toujours une nouvelle vague, un nouveau pli dans le tissu social ; l'œuvre, c'est toujours un plissement propre à de nouveaux matériaux[709] ».

C'est ainsi munis d'un tel concept, que nous pouvons encore, sans cesse ni condition, demeurer marxistes avec Deleuze et Guattari, en société de contrôle. Ce serait là pour ce faire la quatrième direction conceptuelle susceptible d'être tirée de leur oeuvre[710]. Mais cette fois, minorités et classes peuvent être associées, sans impliquer toute équivocité aisément réappropriable[711].

B- Différence et structuration de la réalité sociale

La dette, puisqu'elle contribue à la construction institutionnalisée de la réalité sociale, devient, chez Deleuze et Guattari, le moyen de créer et d'exprimer une différence associant l'ontologique et le politique. Cette différence, en effet, ne semble pas tellement liée à une analyse du langage et de la présence/perte conduisant, comme chez Derrida, à y voir (sous le terme de différance) un signifiant distinguant et différant dans le temps. Pourtant, leur démarche est également centrée sur l'altérité dans la relation et ce, jusque dans l'identité et l'être même, sans ramener ces termes à une dialectique. Comme le montre l'ontologie politique de Deleuze et Guattari, la différence, avant d'être située dans une anthropologie du désir, est bien associée à une ontologie, comme chez Heidegger. Car, comme chez ce dernier, la différence est d'abord ontologique, distinguant l'être de l'étant jusque dans le concept de pli et dans l'impensé comme thème philosophique. Pourtant, elle est tout de suite associée chez Deleuze et Guattari à une anthropologie qui la situe dans le désir et la politique. Ces derniers ont donc reconduit ce thème de la différence jusque dans leur élaboration d'une philosophie politique où l'ontologie s'avère essentielle. La différence, en tant que passage ou accentuation de l'hétérogénéité, peut être un moteur de changement des sociétés, ce qu'avait vu Spencer, tout comme un principe permettant de comprendre la stratification sociale. Mais, dans la lignée de Tarde, Deleuze et Guattari replacent la différence au niveau des affects, au lieu de la rapprocher d'une solidarité organique induite par la division du travail, comme le voyait Durkheim. C'est en cela que le Corps Sans Organes inclut une anthropologie sociale susceptible de permettre de comprendre le parcours et les mutations de ces différences, par-delà la psychologie des individus. La complexité induite par une différent(c)iation dépassant la seule fonctionnalité n'est alors un principe d'évaluation, au niveau des sociétés, que si elle implique une différence créatrice (non évolutionniste), jusque dans les possibilités de vie offertes par l'intermédiaire des socialités.

Deleuze et Guattari semblent trouver chez Tarde le moyen de concevoir la différence à un niveau infinitésimal, au point de pouvoir en faire le principe permettant de comprendre la dynamique révolutionnaire créatrice du multiple à l'œuvre dans l'ordre imposé. Dans cette perspective, l'histoire sociale n'est plus évolutionniste puisque la

[709] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 215
[710] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, pp. 229-230
[711] *Ibid*., p. 233

complexité se retrouve dans la créativité propre aux « diversités élémentaires[712] ». C'est dans les différences infinitésimales que le philosophe et le sociologue se doivent de rechercher la nature de l'altérité, permettant l'apparition immanente du nouveau dans le monde – sans recourir à un principe transcendant, que ce soit la théodicée pour Leibniz ou la substance pour Spinoza. Si le vitalisme de Deleuze et Guattari se retrouve dans leur recours à l'éthologie et à la biologie jusque dans des explications relevant apparemment de la sociologie, c'est qu'à la suite de Tarde et contrairement au dogme durkheimien, il est possible d'affirmer que la sociologie n'est pas qu'une science humaine, que « si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles[713] » et enfin que la réciproque est également vraie jusque dans la genèse matérielle des individus et des choses. Ce vitalisme est à l'œuvre dans la dynamique sociale et derrière la statique sociale maintenue au prix de la domination qui tend à uniformiser les modes de vie des monades entre elles, à partir de leur désir d'expansion différenciée – ce qu'illustrera l'ontologie de l'avoir et de l'être de Leibniz et ses prolongements dans l'économie politique du désir chez Deleuze et Guattari. En effet, le désir exprime chez eux une différence vitale aspirant à des déterritorialisations successives dynamiques derrière les impératifs statiques liés aux reterritorialisations.

Le social n'est pas psychologisé ni individualisé, puisqu'il se retrouve toujours derrière le génie, la criminalité ou l'appropriation usurpée de prétendus attributs par les individus. Deleuze et Guattari, à la suite de Tarde, semblent en effet proches de ce que Sandel appelle « conception constitutive » de la communauté[714], à l'œuvre jusque dans le devenir toujours en partie institutionnalisé des gens pour servir la satisfaction ou l'oppression de leurs tendances. Celles-ci se renouvellent grâce à la découverte de soi et de ses fins médiatisées par une communauté créant, pour ce faire, des institutions. Or, le *Je fêlé* deleuzien et guattarien démultiplie cette découverte et en fait une création, c'est-à-dire un acte de résistance. Concrètement, à la suite de Tarde, le collectif n'est plus lié à une contrainte issue d'une hypostase, mais davantage à un corps social s'agençant localement à partir d'une communauté construite provisoirement d'après des prédicats des gens et sur la base « de cohésions ou d'affinités moléculaires[715] ». Cette communauté ne fait qu'exprimer ses forces et leur évaluation dans les jugements de valeur. L'introjection de mondes sociaux par les monades doit être complétée par la genèse relationnelle et différentielle de leur association, notamment par imitation. Cette dernière, en tant qu'action causale à distance, se retrouve, chez Deleuze et Guattari, jusque dans les corps et dans les affects et désirs les parcourant. La société est alors bien cette « possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun[716] » qui ne cherche pas tant à s'organiser qu'à se propager sous des formes toujours renouvelées. Ce renouvellement

[712] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 73
[713] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 15
[714] Sandel Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 150, cité par Mary Douglas, in *Comment pensent les institutions*, Paris, La découverte et Syros/ MAUSS, 1999, p. 142
[715] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 50
[716] *Ibid.*, p. 85

se fait grâce aux forces associées aux désirs et ce, même par l'imitation et la constitution institutionnalisée de la société et de ses croyances molaires. Comme pour Mauss, l'usage fait par Deleuze et Guattari de la pensée de Tarde leur permet de ne pas cliver le social et le psychologique, en articulant intérêts individuels et système social, même contraignant. L'idéal démocratique peut alors prolonger, par propagation d'affects, celui qu'envisageait Spinoza à l'encontre des illusions propres à ce somnambule qu'est l'homme social selon lui. Cela serait tout particulièrement le cas en société de contrôle et expliquerait l'usage de l'Analyse Institutionnelle et de la psychanalyse par Deleuze et Guattari, dans la continuité de Tarde. La propagation des affects devient en effet tout particulièrement un enjeu politique dans les sociétés de contrôle, à l'encontre même de la constitution du *Socius* sur les bases d'une sociabilité singulièrement ouverte en faisant bien le « paradigme de la Vie » et de ses exigences éthiques[717]. Cette singularité et cette ouverture empêchent d'aborder la construction de la réalité sociale, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, à partir du concept trop marqué anthropologiquement de « sociabilité ».

Tarde est le sociologue de l'infiniment petit, allant au-delà des représentations dominantes et donc des identités apparentes, contrairement à Durkheim. Ainsi, chez lui, « les petites imitations, oppositions et inventions […] constituent toute une matière sub-représentative[718] ». La croyance et le désir sont, pour Deleuze et Guattari, le fond mobile et dynamique de la société, puisqu'ils constituent les flux et leur agencement territorialisé – le flux pouvant se propager (imitation), se binariser (opposition) ou se connecter avec d'autres flux (invention). Si les instincts et les institutions, de même que l'individu et la société, ne s'opposent pas, c'est que la vraie distinction pertinente se situe entre le molaire et le moléculaire (traversant, semble-t-il, tout le vivant et la nature), c'est-à-dire entre le monde des représentations et le monde de la croyance et des désirs. Or, Deleuze et Guattari articulent cette distinction entre molaire et moléculaire avec toute une théorie des strates composées de milieux codés et de substances formées, qu'elles soient « physico-chimique, organique, anthropomorphique[719] ». C'est certainement un tel lien entre croyance et désir constituant les agencements et la constitution d'un monde en strates qui relie encore la construction de la réalité sociale et la nature, même si c'est d'une manière renouvelée. Il en est ainsi des plateaux. Il est à noter que cette attention, héritée de Tarde, portée au microphysique et aux petites différences est au principe de la lecture faite par Deleuze de Spinoza, à partir des multiplicités à l'œuvre dans les *scolies* de son « Ethique ».

B-1. Responsabilité de la dette et devenir

A la suite de Nietzsche, Deleuze et Guattari pensent problématiquement l'ouverture de la sociabilité, à partir de la dette et non de l'échange. Même si l'échange semble toujours premier à travers l'ensemble des dons et contre-dons dont il est structuré, Nietzsche lui présuppose une dette première, dont le rachat serait à l'origine de régulations éthiques non strictement économiques. Le don s'inscrirait dans une dette

[717] *Ibid.*, p. 31
[718] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 267
[719] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 627

première non monétaire, car traduisant plutôt l'inscription de l'individu « dans un temps donné et dans un lieu donné » comme « point de départ » et « marquage de toute relation à venir ». « C'est en fin de compte un principe fédérateur et vital » dans la mise en œuvre du lien social[720].

Au lieu d'inscrire, comme Mauss, la dette dans l'échange[721], Nietzsche préfère inscrire le second dans la première en distinguant « la dette première et active, figure de la responsabilité (je dois, je donne pour affirmer ma responsabilité), de la dette seconde, expression de l'échange (j'ai reçu, je dois) ». Ainsi source d'activité et d'affirmation de soi orientées vers les autres, la dette « est régie par l'acte éthique qui se définit pour Nietzsche comme un acte différentiel fédérateur[722] », fédérateur car « l'éthique est avant toute chose une manière d'être et un mode d'existence[723] ». Comme cela sera montré plus loin, cette éthique, chez Deleuze et Guattari, est une éthique de la résistance, un acte de création immédiatement politique en société de contrôle.

En reprenant la conception nietzschéenne de l'éthique de la dette, Deleuze et Guattari modifient en effet cette dernière, tout en rompant avec la tradition aristotélicienne de l'échange. Aristote voyait en effet, dans l'échange, un fondement premier structuré autour de la relation bienfaiteur-obligé – au sein de laquelle le bienfaiteur peut légitimement escompter de la reconnaissance, à travers l'échange, et demeure donc intéressé jusque dans son désintéressement apparent[724]. Rompant avec Aristote et du même coup avec un certain sens commun et une certaine tradition chrétienne, Nietzsche conçoit une dette active, préalable à l'échange, autorisant l'homme à exercer, sans ressentiment ni culpabilité, sa pleine responsabilité pour se dégager de son débit. Dans cette perspective, « je donne pour avoir des dettes » donc pour m'inscrire qualitativement dans le lien social et non pour lutter en vue d'une reconnaissance escomptée. L'éthique de la responsabilité vis-à-vis de la dette fait dès lors que « le châtiment est le signe de la justice (droits des hommes et jurisprudence), et non le mot d'ordre de la charité (droits de l'homme) », que tous les rédempteurs du corps se plairaient à sacraliser[725].

A la suite de Nietzsche, Deleuze et Guattari ne recherchent donc pas une quelconque dimension métaphysique du don, mais l'inscription empirique et géographique de la dette dans le *Socius* (et plus fondamentalement dans la Nature), considérée comme antérieure à tout échange, mais aussi à toute création de valeur : « L'homme en donnant n'échange rien, il se déterritorialise ». En voyant, dans l'échange, surtout l'occasion d'alliances et une manière d'occuper le territoire, Deleuze et Guattari construisent une « logique de l'inscription » articulant territoire, unité d'alliance et

[720] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 308
[721] Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, 2e partie, Essai sur le don ; Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Paris PUF, 5e édition, 1993, pp. 145-284
[722] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 308
[723] *Ibid.*
[724] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 311
[725] *Ibid.*, p. 310

échange dans le temps. Il s'agit là d'une logique et d'un principe de rupture à l'égard de toutes les filiations héritées de la réciprocité instituée des échanges.

Dès lors, l'homme commencerait sa vie avec un crédit moral et des droits vis-à-vis de celle-ci, au lieu d'une dette éternelle et infinie à l'égard de la mort. « Pour Nietzsche, la dette est vitale quand elle est responsable. Ce n'est pas le fait de devoir qui pose un problème, mais le fait de ne pas comprendre que le devoir peut être une source positive d'activité et non une source négative de compassion ou d'acceptation passive[726] ». En refusant d'assumer la dette, l'homme perdrait son humanité et ses droits à l'égard de la vie.

Assumer pleinement, à l'instar de Zarathoustra, la responsabilité de la dette première, au lieu de la repousser réactivement sur quelqu'un d'autre, en en faisant une dette seconde, comme le ferait l'homme supérieur, permet de construire une attitude éthique inscrivant l'homme dans sa culture, tout en l'autorisant aussi à se libérer en le responsabilisant. Si la culture apparaît comme un « acte préhistorique » chez Deleuze et Guattari « qui inscrit la dette dans l'activité de l'homme », il semble légitime de s'interroger sur la relation qualitative entre inscription et libération d'un territoire et d'une culture[727].

Aborder le lien social avant tout à partir du thème de l'échange risquerait donc, dans cette perspective, de conduire davantage à la répétition du même qu'à la différence et à la création continuée du lien social. Or, c'est justement la perspective qu'ouvre une éthique de la dette comme inscription territoriale dans le *Socius*, à la fois qualitative et différentielle. Aucun ressentiment n'est à la base de la relation, car la conduite de chacun est dès lors « régie par la logique de la différence et le refus du classement hiérarchique ». C'est en cela que la dette peut être considérée comme l'expression constitutive d'un « principe d'alliance », acte différentiel fédérateur. L'éthique est, avant toute chose, une manière d'être et un mode d'existence rendant possibles des agencements sociaux[728].

Renonçant à la fiction d'une réciprocité généralisée instituée dans le social, l'éthique de la responsabilité de la dette consiste à penser l'inscription dans le *Socius* à partir de la dette à autrui, dont la rencontre doit reposer sur le fait que « la qualité de l'usage doit l'emporter sur la quantité de l'échange[729] ». Par là, la sociabilité humaine est pleinement affirmative car la relation rend possible la production de soi et permet de persévérer dans l'être en augmentant notre puissance d'agir, et en acquérant ainsi de nouvelles possibilités de vie, offertes sur un territoire, et de nouveaux prédicats, représentant autant de singularités et complications nouvelles dans le monde[730]. L'inscription dans le *Socius* par la dette, se fait par le biais du désir comme « force

[726] *Ibid.*, p. 314
[727] *Ibid.*, p. 312
[728] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 308
[729] *Ibid.*, p. 315
[730] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120

d'aimer[731] », et non comme amour sacrificiel et réactif de son débiteur. Cette inscription affirme et exprime donc affectivement, dès son origine, le besoin de création d'un lien social – ne prétendant pas à une immortalité salutaire en référence à une transcendance, mais davantage à une éternité dans un temps provisoire et un lieu donné.

Même obéissant à une certaine économie, empreinte de dissymétrie et d'un principe de domination, la dette implique une responsabilité vis-à-vis d'elle-même qui n'oblige qu'à réaffirmer sans cesse le retour de la différence de son désir et la production de soi, à partir d'une évaluation continue des points de vue rencontrés sur des territoires. L'éthique de la dette permet alors d'échapper au système du jugement dominant, tout en favorisant la création de valeurs et l'accès éthique à la dignité de l'événement[732], en lieu et place de la fidélité au groupe et à ses valeurs ainsi sacralisées.

Se détachant du don envisagé à partir de l'économie libérale qui oblige à la fidélité et à la réciprocité inhérentes à l'échange marchand, Deleuze et Guattari se différencient, par ailleurs, aussi des perspectives situant bien le don dans la dette créatrice de relations sociales. Ces dernières risquent en effet de voir la dette avant tout moralement et avec l'exigence de réciprocité, présupposant dès lors la transcendance des valeurs et du jugement, indépendamment de toute perspective politique immanente. Selon eux, en effet, la contagion et l'expérimentation dans l'ordre des affects sont l'occasion de construire et de partager un monde social en archipel, au service des devenirs et non d'un ordre historique. La dette ne porte pas sur le groupe, qui serait dès lors rendu transcendant, et cette subordination du don, à l'égard de son évaluation par la dette, oblige à faire la genèse de la division sociale du travail, sans idéaliser les ritualisations des sociétés sans écriture. Même si le don est une contagion affective et identitaire (cf. théorie du *hau* des Maori) et si les échanges permettent la continuité du social, la création renouvelée de celui-ci doit être abordée, selon Deleuze et Guattari, à partir de la dette. Ceci s'avère nécessaire pour que la valeur de la relation ainsi générée puisse aussi être intégrée aux contenus des échanges, sans obliger à la fidélité et cultiver la confiance au risque de cultiver par là même la reproduction sociale (cf. thème de la traîtrise chez Deleuze et Guattari) et les systèmes de contrôle. Les contenus et les modalités des échanges médiatisés par les relations sociales ne seront alors plus fixés, une fois pour toutes, à partir des besoins liés aux instincts ou aux intérêts molaires de la société et du capitalisme. Les relations sociales peuvent alors être conçues comme rencontres, sans « principe de réciprocité » supposé premier. Dette et relations sont envisagées en tant que dynamiques, à l'instar de la construction de la société chez Tarde. L'endettement est alors désiré pour lui-même et assumé sans devoir de remboursement et angoisse de dépendance.

Lorsqu'elle est au service de la vie et de la création du lien social, la dépendance n'est donc pas un problème et s'avère même cohérente sur le plan anthropologique. Il s'agit non d'une dette à l'égard de la société et pas tant à l'égard de son créancier, qu'une

[731] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 399
[732] Verstraeten Pierre, « Philosophies de l'Evénement : Badiou et quelques autres… », in *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990, pp. 241-294

dette à l'égard de la vie – qui n'oblige qu'à passer sa vie à quelqu'un d'autre et à tous, sans ressentiment ou culpabilité. Pour reprendre l'expression de Godbout, un « sentiment de dette positive » est ainsi généré, mais sans rendre le groupe transcendant. Si, pour l'économie libérale, « toute générosité dont les effets sont positifs en retour tomberont sous le coup d'un raisonnement utilitariste par les conséquences[733] », il semble que cette positivité, dans la mesure où elle constitue une créativité, constitue bien une valeur en soi du don, malgré l'intérêt au désintéressement. L'idée de responsabilité à l'égard de la dette apparaît alors comme une alternative politique critique à cette tendance, inhérente aux sociétés de contrôle, visant à reconduire les conflits de classes en une opposition sociale, politique, mais aussi morale entre « inclus responsables et exclus assistés[734] ». La dette dépasse la mesure des échanges (on peut alors dépenser sans compter pour l'autre, contrairement à ce fantasme propre à toute utopie selon Lévi-Strauss : « donner sans perdre[735] ») pour autoriser une production libre de liens sociaux, sans passer par l'abstraction du contrat ni supposer la conscience éclairée et l'illusoire pacification complète des rapports sociaux : illusion du désintérêt du don, violence du *potlatch* et inclusion permanente d'Autrui comme mondes possibles débordant la relation bilatérale du don entre individus (cf. Godelier). Dans cette perspective, en appeler à une société des frères est aussi, pour chez Deleuze et Guattari, une manière d'espérer l'invention d'une société où les échanges de dons s'articuleraient avec une éthique de la responsabilité à l'égard de la dette, sans servir à réenchanter le monde social pour mieux légitimer le capitalisme en société de contrôle.

Par la dette, le don peut pleinement devenir créateur de lien social, en devenant créateur de solidarité affective avant toute exigence de réciprocité. En cela, l'échange se trouve fondé à la fois sur des affects positifs de liaisons comme la confiance, la sympathie ou l'amour (ces affects créatifs au niveau du lien social étant toujours des commencements et non des conclusions) et, en même temps, sur une recherche de domination généralisée. Associé à une éthique de la responsabilité à l'égard de la dette, le don permet l'émergence du sens dans la relation sociale en l'inscrivant dans le *Socius* de telle manière qu'elle s'en trouve différent(c)iée, singularisée en devenant éternelle, au lieu d'être immortalisée par des institutions de salut s'appropriant le devenir des gens.

Le lien social se crée, au lieu de tendre uniquement à se conserver, à condition de reposer sur une dette positive, source d'une dynamique sociale, et non sur la réciprocité attendue du contre-don[736]. Deleuze et Guattari ont donc radicalisé l'approche des valeurs à partir des rapports de forces, faite par Nietzsche avant tout au niveau d'une dette morale. Cette dynamique sociale permise par la dette positive est la dynamique même du désir, en lieu et place d'une recherche permanente d'une réciprocité et d'un équilibre évoquant le calcul monétaire et marchand, mais aussi

[733] Watier Patrick, « Formes de socialisation et éthique de la sociabilité », in *MAUSS*, 1998, pp. 263-279, p. 278
[734] Ditche Ivaylo, « Alchimie symbolique postmoderne », in *MAUSS*, n° 12, 2e semestre 1998, pp. 180-184, p. 180
[735] *Ibid.*, p. 184
[736] Godbout Jacques T., Charbonneau Johanne, « La dette positive dans le lien familial », in *MAUSS*, 1er semestre 1993, pp. 235-255, p. 235

l'égalitarisme étatique. Or, ce dernier état des échanges semble finalement constituer la véritable « crise » anomique du lien social. L'évaluation de ce qui est reçu et donné par les personnes, participant à l'échange, conduit à cette dette mutuelle positive chez chacun, en refusant même l'obligation de réciprocité de l'autre suite au don, et suppose alors l'absence de culpabilité et de ressentiment de part et d'autre. Le désir est premier, avant le devoir de donner, et non l'inverse, comme dans la morale du jugement sous-tendant le devoir de réciprocité. C'est une manière de dissocier « la dette, le sentiment de dette, et le fait de rendre[737] », supposant que ce que l'on avait reçu était « hors de prix », hors mesure comme dans la jouissance perverse et n'engageait donc l'autre à rien. Il en va de même, qualitativement et à long terme, jusque dans la généralisation des échanges. Donner devient une manière d'affirmer l'abondance de la vie avec les autres et n'implique pas la recherche réactive d'une reconnaissance. Le don est alors libre et source de plaisir, celui du vivre ensemble, n'engageant pas directement le retour grâce à cette évaluation de la dette. Ainsi, si le retour « est dans le don lui-même », ce n'est pas dans « les marques de reconnaissance qu'il entraîne de la part du receveur[738] » mais en raison du retour de cette différence qu'est la dette, grâce à un retour du don, visant à créer à nouveau de la dette (que l'autre donne à son tour non pour rendre mais pour créer de la dette) et par là même des nouvelles possibilités de vie sociale. C'est ainsi que la dette se fera capture et bloc de devenir dans la socialité. Cette dette est non marchande car rien il n'y a jamais rien de trop pour l'autre et chacun désire en faire toujours plus que ce qu'un premier accord négocié semblait avoir exigé *a priori*. On peut se demander si la crise provoquée par une dette positive devenant excessive chez l'un n'est pas une condition d'émergence d'un devenir autre de la sociabilité : un événement conduisant à une rupture ou à un renouvellement des liens à partir de la dépendance créée. Le caractère provisoire des liens est alors essentiel et force le devenir.

Dans le passage du don à la dette, cette dernière se révèle positive aussi quant à ses conséquences, souvent plus ou moins occultées, selon la nature des affects éprouvés à l'égard des autres (notamment la confiance et l'abandon de soi) et ce, pour ne pas générer de la fragilité ou du ressentiment face à un sentiment d'être dans une situation de domination. Générant des affects positifs, la dette est aussi source de créativité dans l'ordre pratique, générant, dans l'*auto-praxis*, une participation active dans des activités sociales par là même renouvelées. La construction du lien social émerge donc bien avec une conflictualité inséparable d'une production de l'identité, à partir d'une différence ainsi affirmée jusque dans la relation sociale initiée alors. Les apories du don chez Derrida (sorte de fragile noumène indicible de l'échange) ne semblent donc pas exister, chez Deleuze et Guattari. Leur empirisme les conduit, en effet, à voir tout de suite, dans le don, l'instauration d'une relation concrète en rapport avec une dette.

La rencontre de l'autre est événementielle et productrice de dette, quand elle permet une dissolution et une désappropriation du moi jusque dans les choses, l'abandon et l'ouverture de soi dans le don. On retrouve là, mais sur un plan purement immanent,

[737] *Ibid.*, p. 243
[738] *Ibid.*, p. 245

l'accès à un « autrement qu'être », comme chez Lévinas[739]. S'il y a un devenir autre (minoritaire) par le don qui contribuerait à une réalisation de soi dans une éthique de la responsabilité, cette dernière est néanmoins orientée, *via* la dette, vers autrui, dans la mesure surtout où il conditionne la perception et le champ transcendantal lui-même, en continuité avec la vie. Ce sont donc surtout les différences ontologiques et pratiques créées à l'occasion du don, et non la similitude, qui priment chez Deleuze et Guattari. En effet, en tant que pratique sociale productrice de nouvelles pratiques, le don dérive encore d'une dette affirmative, première source d'une différent(c)iation ontologique de soi procédant d'autrui, ce qui ne va pas sans générer de nouvelles dettes à l'égard de ce dernier. Ce don extériorisant permet, dans cette perspective, la contagion d'affects, puis le partage de valeurs et la construction d'actions collectives.

Ainsi, s'il y a bien une « énigme » du don, pour reprendre une expression de Maurice Godelier, celle-ci serait à rechercher davantage du côté d'une dette éthique et politique à l'égard de la vie que du côté d'une religiosité, même considérée surtout en tant qu'idéologie. Si la hiérarchisation propre aux échanges construisent et reproduisent l'ordre social, ces derniers ne constituent pas le principe suffisant pour créer cet ordre et encore moins pour le faire advenir autrement et ce, même s'il s'avère être un moyen toujours nécessaire à cela. Permettant d'expliquer la solidarité, la hiérarchie, la domination, l'interdépendance des individus voire une partie de l'accès à la culture et à la pensée symbolique, l'échange, seul, ne peut néanmoins rendre compte des créations continues qui les sous-tendent, les renouvellent et leur donnent en fait sens.

En effet, la création, au niveau du lien social, ne relève pas de cette commune mesure qu'il s'agirait de rechercher au fondement d'une supposée sociabilité, ainsi que des valeurs dans l'échange monétaire ou le langage. La socialité, comme la servitude volontaire et la structuration de la société, ne sont pas recherchées par Deleuze et Guattari, dans un fondement religieux et mythique de la société, mais dans son économie politique, au niveau d'un désir ayant partie liée avec la créativité de la vie. Ainsi, chez eux, ce sont même ceux qui sont souvent exclus des échanges, les minorités, lorsqu'ils en constituent le Dehors et incarnent alors l'altérité, qui s'avèrent être les principes actifs rendant possible la mobilité des désirs, des affects et des identités, permettant la construction de toute la dynamique sociale, c'est-à-dire de la vie de la société. La dette, inhérente à l'absence d'équivalence entre le donné et le reçu, est alors essentielle car, si elle structure les distances sociales voire les distinctions et inégalités existant de fait, forçant à l'obligation, elle permet aussi de comprendre l'orientation centrée et périphérique de la violence sociale, lorsqu'elle n'est pas au service de la créativité de chacun et de la vie de tous, par-delà les volontés apparentes des protagonistes des échanges.

Ces derniers sont autant agis qu'agissant par l'échange, comme le montre la dette, qui empêche par là de voir en eux des « acteurs » sociaux. En effet si, pour le structuralisme, « la relation précède les éléments qu'elle unit et définit : l'individu (son

[739] Haesler Aldo, « La preuve par le don, Approches philosophiques et approches sociologiques », in *MAUSS*, 1er semestre 1993, pp. 174-192, p. 184

identité, sa subjectivité) et la société[740] », pour Deleuze et Guattari, la société relève d'une création s'avérant problématique en fonction des conditions d'expression des différences. Mais celle-ci n'est pas contractuelle, initiale et fondatrice, mais continue et œuvrée jusque dans les conventions et les institutions. La société n'a donc vraisemblablement pas été « inventée », selon eux, mais la créativité a été et est toujours requise pour renouveler l'existence sociale et satisfaire des besoins qui ne se limitent pas à la seule protection requise du fait de l'insécurité et de la rareté. Cette créativité ne s'est pas limitée à la seule part symbolique de la vie en société, tandis que les effets du don, et donc la dette, ne renvoient pas la signification et les effets de l'échange uniquement du côté de « la recherche de prestige ou d'un statut supérieur[741] ». Sans moment fondateur réel, la dette, en tant que fondement dynamique de la construction de la réalité sociale, semble constituer le « moteur de la vie sociale[742] » permettant la création du lien social comme des valeurs. Il s'agit, en effet, par là d'étendre les sympathies et de satisfaire les désirs, par le biais de la création renouvelée de conventions et d'institutions, appelées pour cela à être forcées dans leurs devenirs. Comme chez Marx, la valeur des échanges relève bien d'une économie politique. De plus, la légitimité, sans fondement au niveau du lien social, se doit alors d'être replacée dans le cadre plus large d'une anthropologie immédiatement politique.

[740] Gagnon Eric, « De l'échange comme fondement des sociétés », in *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 21, n° 1, 1997, pp. 29-37, p. 32
[741] *Ibid.*, p. 33
[742] *Ibid.*, p. 35

B-2. Reterritorialisations politiques et reproduction sociale

Cette attention portée à l'inscription dans le *Socius* et aux déterritorialisations et reterritorialisations successives de l'homme en société permet de rompre avec la seule pensée et réalité selon laquelle toute société devrait forcément se construire autour d'un unique fondement commun – qui prendrait la force d'un Signifiant majeur symbolisant l'être ensemble, tel Dieu, la Nation, le Chef, la Classe, le Parti, le Peuple, l'Etat… De plus, contrairement au contrat à portée universelle, une telle logique permet d'envsager la genèse d'une réalité sociale différente car différent(c)iée d'un individu et d'un groupe à l'autre, en fonction des territoires occupés et des rencontres.
A la suite de Marx, Deleuze et Guattari semblent convenir qu'il ne s'agit pas d'unir les hommes *via* une volonté générale, ni de les rassembler par l'intermédiaire de la volonté de tous. Or, selon Marx, « l'Etat politique existe en tant que simple formalisme de l'Etat réel ». Dans cette perspective, Deleuze et Guattari aussi ne proposent pas de modalités techniques de gouvernement de l'Etat car celui-ci ne trouve pleinement sa légitimité et aussi sa pleine réalité que dans la société elle-même, lieu de l'émancipation de l'homme.

Ceci explique le fait que Deleuze et Guattari aient redoublé la distinction entre territorialisation et déterritorialisation par la distinction entre plan d'organisation et plan de consistance – distinction se substituant à une traditionnelle distinction entre Etat et société civile, montrant ainsi leur implication mutuelle jusque dans le désir.

Le plan d'organisation a ainsi pour objet à la fois le « développement des formes et la formation des sujets ». Il organise donc des formes sociales et forme des subjectivités et des identités sociales en les structurant d'une manière dynamique, mais cachée, à travers l'histoire. Il ne peut donc qu'être « inféré, induit à partir de ce qu'il organise[743] ». Ce plan est celui d'un principe transcendant, comme la Loi par exemple, qui, par ce plan, organise des formes sociales sur un territoire circonscrit, diffuse des représentations sociales et modèle les subjectivités, en légitimant ces actions par des principes d'émancipation : le service public, l'intérêt général, la castration…

Au contraire, le plan de consistance, quant à lui, ne fixe pas les éléments en prétendant totaliser leur formation, puisqu'il repose sur leur mouvement et la rencontre de leurs flux. Il ne prétend pas non plus organiser la subjectivité de chacun, mais seulement permettre des rencontres entre « *heccéités* », c'est-à-dire aussi entre affects exprimant les degrés de puissance dont il s'agit de composer les rapports, comme chez Spinoza.

Dès lors, l'accent mis par les deux auteurs sur la déterritorialisation illustre le constat selon lequel le plan d'organisation menace toujours de fixer le plan de consistance, en le rendant fonctionnel sur un territoire donné, même s'il est toujours second. Ainsi, « avec le système territoire-maison, beaucoup de fonctions organiques se transforment, sexualité, procréation, agressivité, alimentation, mais ce n'est pas cette transformation qui explique l'apparition du territoire et de la maison, ce serait plutôt l'inverse : le territoire implique l'émergence de qualités sensibles pures […] qui cessent d'être

[743] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 110

uniquement fonctionnelles et deviennent des traits d'expression, rendant possible une transformation des fonctions[744] ». Le caractère premier du territoire, dans la structuration des forces composantes de l'homme empirique et de la fonctionnalité de sa vie sociale, semble faire écho à certains éléments constitutifs de l'histoire du vivant et de celle du processus d'hominisation (les implications des bouleversements de territoires et de modes de vie ayant suivi le soulèvement de la Rift Valley, par exemple).

Or, la logique du plan d'organisation est une logique contre laquelle il s'agit d'opposer « la lutte contre l'usurpation de la dette seconde ». En effet, la pression sociale actualise le « culte de cette dette » seconde, incitant à structurer les régulations sociales sur la base de la quantité de l'échange et de l'escompte de la reconnaissance en lieu et place de la qualité de l'usage, source d'inscription territoriale dans le *Socius*, oubliant par là passivement et dans le ressentiment la responsabilité, donc la liberté et les valeurs[745]. Il s'agit là en effet d'un « protocole pervers qui favorise chez l'individu l'idée qu'il doit quelque chose au système social[746] », protocole s'avérant en cela au service de la reproduction sociale et du plan d'organisation inhérents à la société civile elle-même.

B-3. Une approche géographique et dynamique de la structure sociale

Comme le suggère la distinction entre plan de consistance et plan d'organisation, la dynamique sociale, chez Deleuze et Guattari, doit être comprise comme étant aussi le produit d'une structure sociale générative de subjectivités, de socialités socialisantes et d'activités instituantes. Cette structure sociale, comme l'*habitus* qui l'a incorporée mais aussi qui peut la transformer, est en effet une forme de synthèses multiples, notamment disjonctives, même dans l'incorporation. Or, une telle conception générative de la structure sociale est couplée chez eux à une approche géographique et cinétique de la société, engageant sa dynamique comme ses tendances à la reproduction.

Les critiques deleuziennes et guattariennes à l'égard du structuralisme – auquel ils reprochaient d'exclure, de manière quelque peu nihiliste, la différence et de reconduire la négativité – ne doivent pas faire oublier que, pour eux, la structure peut permettre de penser la différence, pour peu que la structure « reste virtuelle et problématisante », comme l'a montré la linguistique de G. Guillaume[747]. Celle-ci ainsi comprise, il semble que l'on puisse même voir dans le champ de forces qu'est le champ transcendantal impersonnel, et donc le *Socius*, une structure vitale génétique. L'Idée de structure est différent(c)iée comme l'Idée à même le champ transcendantal impersonnel.

---

[744] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 174
[745] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 314
[746] *Ibid.*
[747] Alcantara Jean-Pascal, « Différence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 114-123, p. 118

Comme le remarque Jean-Pascal Alcantara[748], en retrouvant le virtuel, la structure se révèle être « « réelle sans être actuelle, idéelle sans être abstraite[749] », ou encore claire parce que totalement différentiée, mais obscure et différenciante, dans la latence d'une actualisation encore à parcourir[750] ». Deleuze et Guattari ont ainsi posé les conditions de possibilité d'une structure instituée et d'une structuration instituante de la société, – qui en serait l'ouverture et ce, jusque dans la structuration des *habitus* synthétisant aussi, dans la disjonction, les virtualités de leurs dispositions, de leurs schèmes et de leurs principes d'action.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne héritée de l'Analyse Institutionnelle, il s'agirait aussi d'établir tout positionnement social dans le cadre d'une stratification sociale axée sur les institutions et croisant échelles de revenus, de statuts (donc de pouvoirs reconnus voire institués) et « échelle d'intériorisation des normes instituées[751] ». Dans le cadre de cette stratification sociale, il est à noter que, pour Lourau, « une échelle des savoirs remanie l'échelle des statuts et déplace le rôle de l'échelle des revenus », tandis qu'au sein des organisations sociales, cette structuration doit intégrer des « forces transversales » contribuant, à l'encontre des hiérarchies établies, à une participation aux décisions[752] – c'est-à-dire aussi à une forme de démocratie directe dont l'organisation sociale est toujours exemplairement socialisante et intégratrice, du point de vue de la dynamique sociale. En effet, comme cela sera plus amplement établi, cette stratification sociale détermine des appartenances de classes également conditionnées par la praxis, notamment celle relative à l'exercice de l'autorité. On peut ainsi peut-être faire l'hypothèse sociologique que, contrairement à Lourau sans doute, l'artificialisme de Deleuze et Guattari implique que les formes universelles de socialisation, telles que les catégories de l'âge et du sexe, restent d'une certaine manière encore quelque peu idéologiques, en tant qu'elles sont aussi instituées et que l'Analyse Institutionnelle se doit de rechercher, derrière toutes formes particulières, des formes singulières échappant à la particularité d'un individu désocialisé, comme aux formes idéologiques de socialisation, même apparemment les plus universelles. Ces dernières, si elles reposent sur des normes universelles, demeurent des produits historiques de processus d'institutionnalisation. Jusqu'au cœur des instances instituées, perdurent virtuellement et minoritairement des conditions instituantes de réception de produits et d'activités instituantes à leur égard et qui construisent la stratification réelle, c'est-à-dire immanente, de la société.

Les structures sociales sont envisagées, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, à partir de la double structuration des multiplicités, selon qu'elles sont quantitatives ou intensives et qualitatives. Ces deux dimensions, parcourant toute structure sociale, détermineraient ses tendances à la reproduction jusque dans le devenir qu'elle produit. L'expression des différences serait, dans cette perspective, le

[748] *Ibid.*, p. 119
[749] Alcantara Jean-Pascal, « Différence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, p. 119
[750] Deleuze Gilles, « L'île déserte et autres textes », *Textes et entretiens*, 1953-1974, Chapitre 23, A quoi reconnaît-on le structuralisme ?, Paris, Minuit, 2002, pp. 238-269, pp. 250-251
[751] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 688
[752] *Ibid.*

devenir intensif d'une multiplicité, produisant les lignes de fuite de la structure sociale actuelle, en actualisant les virtualités dont était porteuse la stratification des variables de situation actuelle. Une telle manière d'appréhender les structures sociales autour du concept de différence rend alors possible l'association du concept de transversalité avec celui de classe, en même temps qu'il permet les distinctions descriptives et empiriques de la dynamique minoritaire et majoritaire des strates.

La géographie des devenirs est alors celle des rencontres intensives et intensifiées produisant les multiples dimensions d'un autre espace, des lignes de fêlure ou de fuite à même un plan d'immanence, le planomène, le Corps Sans Organes comme le *Socius*, incommensurables à tout espace extensif comme à ses modes de perception. Les seuils franchis dans le cadre de ces voyages immobiles, constitués par tout devenir réel, font du milieu autre chose qu'une moyenne ou un cadre, le devenir toujours aussi moléculaire étant « ni un ni deux, ni rapport de deux, mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite, de chute, perpendiculaire aux deux[753] ». Le « brouillard de singularités » constituant virtuellement toute chose s'expérimente alors à travers des rencontres incommensurables à tout état de choses institué, et ce, à même les trajectoires sociales instituantes s'inscrivant sur le *Socius* – ce Dehors instituant de la société actuelle, son « brouillard de singularités » à l'encontre de toute stratification sociale instituée. L'importance sociale et vitale d'un tel *Socius* anomal (dissymétrique, irrégulier, inégal et ce, jusque dans les dettes qui s'y inscrivent) n'engage pourtant, comme tout devenir, qu'une part de la société, jamais sa totalité ou sa totalisation, même au niveau des parties qui la composent et ce, compte tenu du fait qu'elle engage, de proche en proche, la vie de tout le monde.

Or, la structure sociale est aussi générative des distributions et redistributions des formes de pouvoir. Ainsi, le maître ne saurait prétendre maîtriser la non-identité – qu'il nomme parfois idéologiquement différence, tandis que l'esclave se fatigue à la nommer opposition – tant qu'il en reste au perspectivisme de sa condition, pleine de ressentiment et impuissante à faire, dans l'*auto-praxis*, la différence transversale aux rapports institués entre et parmi les classes et leur représentation. La perception mutuelle des différences, jusque-là impossible, se réalise à travers la production et non plus la représentation idéologique d'une différence, d'un côté, tandis que de l'autre l'altérité produite dans le rapport matériel à la *praxis* produira aussi l'Idée pleine de simulacres d'une différence toujours irreprésentable, même après la levée de toute dénégation des rapports sociaux de production. Bartleby fait d'abord la différence sans servilité et en suspendant toute docilité instituée et ce, sans avoir à la représenter.

Or, l'approche géographique et cinétique de la structuration générative de la société permet d'appréhender la dynamique sociale sous toutes ses formes. Celle-ci devient, en effet, chez Deleuze et Guattari, un processus de création arrachant du devenir à l'histoire, qui demeure son milieu d'effectuation, celui des états de choses et de leurs nécessités, desquels l'événement s'affranchira de manière hasardeuse en tant que devenir en étant un effet clivé causalement. Ainsi, « ce que l'Histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états de choses ou dans le vécu, mais

[753] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 360

l'événement dans son devenir, dans sa consistance propre, dans son auto-position comme concept, échappe à l'Histoire[754] ». La dynamique sociale moléculaire est donc produite dans l'Evénement, à même l'immanence du plan de consistance deleuzien et guattarien.

Cette dynamique ne se faire dans l'*auto-praxis* que « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir[755] » dans la société, ce qui force celle-ci à arrêter de soigner son image dans la représentation instituée qu'elle entretient d'une manière qui n'est pas forcément transcendante. Le plan de coupe immanent ainsi produit, de manière instituante, dans la société, est alors aussi ce qui sélectionne certains points remarquables des déterminations chaotiques parcourant le sans-fond de la société, sans pouvoir prendre consistance à un devenir. Ce voisinage sélectif avec le chaos en extrait des puissances alors infinies dans leurs expressions virtuelles, sur le plan d'immmanence ainsi tracé. Mais ceci se réalise sans tomber pour autant dans ce chaos au point de faire entrer des devenirs sociaux dans des lignes de mort.

Les lignes ainsi tracées dans la dynamique sociale au niveau du plan de consistance ou du plan d'organisation, dessinent une véritable cartographie de la société, dont le nomadisme est la conceptualisation. Ainsi, l'espace géographique, qu'est la société stratifiée en territoires, semble impliquer, chez Deleuze et Guattari, une logique des flux, de leur captation et de leurs encodages – privilégiant le mouvement et le devenir sur la statique et la reproduction sociale. Pourtant, surtout en société de contrôle, ces derniers ne peuvent qu'avoir la préséance, dans un premier temps, sur les premiers afin que les premiers s'avèrent suffisamment consistants, tant ils étaient d'abord micrologiques chez Deleuze et Guattari. Cette cartographie implique que les détournements de fonctions, de fonctionnements et de sens – impliqués par les processus de déterritorialisation et de reterritorialisation – soient alors à comprendre d'abord en fonction des formes de domination et de pouvoir inscrits, ou s'imposant par l'autorité légitimée ou la simple force naturelle sur des territoires de multiples natures. Si l'on peut ainsi se reterritorialiser sur n'importe quoi, « souvenir, fétiche ou rêve[756] », c'est que le territoire n'est pas qu'un enjeu sociologique lié à la propriété et à la reproduction. L'occupation et la constitution d'un territoire diffèrent, tandis que la sortie de l'un d'eux peut mener à une reconstitution de territoire, qui soit une véritable création pour l'espace social et pour les flux et liens qui le parcourent en s'y reproduisant ou en s'y transformant, en fonction des forces mises en rapport. Dans cette perspective, si chez Deleuze et Guattari il est fait référence au désert aussi comme milieu de naissance infécond pour les possibilités de vie offertes aux gens nés durant les périodes pauvres de l'histoire, c'est sans doute particulièrement en référence au passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Celles-ci semblent alors contrôler d'abord l'occupation et la constitution des territoires, pour rendre plus efficace leur contrôle des mouvements de déterritorialisation et reterritorialisation ultérieures. Par là, le virtuel est déjà, au niveau des territoires sociaux, un enjeu de contrôle, malgré justement l'injonction individuée à faire preuve d'initiatives et de

[754] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 106
[755] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 3
[756] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 66

responsabilités. Inhérente au contrôle, la fatigue d'être soi et perçu comme tel, malgré ses différences, dans le cadre de trajectoires territoriales normalisées, ne peut alors que passer à côté des dimensions socialisées d'autres territoires autrement peuplées. Pourtant, si occuper de manière consistante un lieu est un acte de résistance qui en est aussi la création, c'est que, sur le plan de consistance, les territoires sont constitués différent(c)iellement pour tout-le-monde. Sans cela, le territoire, en société de contrôle, n'est plus que l'agencement molaire d'un milieu initial, dont il ne se différent(c)ie pas, contribuant ainsi au contrôle des formes sociales d'expression qui pourront s'y déployer. La « marque qualitative[757] » est en effet un mode d'expression inhérent à la constitution d'un territoire. Or, si de telles « qualités expressives » sont « forcément appropriatives, et constituant un avoir plus profond que l'être[758] », c'est, semble-t-il, à la manière de l'animal et de l'artiste et non à celle du bourgeois. Cette marque est alors un signe produit ou une signature créée avec une œuvre ayant rendu larvaire le sujet qui l'a produit en ce lieu. L'« auto-mouvement[759] » de telles qualités expressives rejoint les percepts jusque dans l'*auto-praxis* associant alors territorialement et de manière instituante affects, percepts et concepts. Par-delà le milieu, l'individu et le tourisme du sujet, les territoires engagent politiquement le devenir des *heccéités* de toutes espèces comme de toute forme sociale ou de tout agencement constitué d'abord territorialement, jusque dans leurs fonctions et fonctionnements qui s'avèrent consistants ou organisés.

Cette cartographie dessine donc l'espace social, selon différentes modalités, à partir de plans, de lignes de devenirs, de points et de plis de singularités. En effet, pour Deleuze et Guattari, « toute la vie biopsychique est une question de dimensions, de projections, d'axes, de rotations, de pliages[760] ». Ainsi, les lignes de segmentarité dures, dites aussi lignes de coupure, stratifient l'espace social, rabattant l'espace lisse du *Socius* sur un espace alors strié à partir de polarités binaires machinées socialement et surcodées par l'Etat. Ces lignes sont vues et connues de tous et coupent la vie de chacun – à l'inverse des lignes de fêlure, décisives, qui « redistribuent secrètement tous les désirs et équilibres de la vie[761] ». Le troisième et dernier type de lignes, dans cette topologie, la ligne de fuite, connaît un seuil absolu d'intensité et de vitesse, en sachant que la vitesse « n'est pas le contraire de la lenteur, mais un rythme qualitatif absolu[762] ». Les lignes du nomade sont des lignes de fuite, qui sont toujours un devenir minoritaire et clandestin. Ce sont des lignes de coupure qui, au niveau de l'*auto-praxis*, consistent en conduites et pratiques de rupture nécessitées par les coupes du plan d'immanence qui s'y réalise par là même.

[757] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 388
[758] *Ibid*., p. 389
[759] *Ibid*., pp. 389-390
[760] *Ibid*., pp. 388-390
[761] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 211
[762] *Ibid.*

On peut ainsi se demander, avec Bartleby, si « une ligne de "fuite" ou de "pente", ligne "frontière ou de bordure", une ligne brisée pourtant moléculaire[763] » ne contribue pas à ce que le nomadisme relève davantage d'une pente, d'une chute, d'un *clinamen* institutionnel ou d'une immobilité que d'une fuite – tant les instances instituées prétendent créer du lien social, déstratifier et faire pour le marché que ce lien social soit un espace lisse, lissé de toute transcendance, de tout conflit, de toute hiérarchie comme de différences et de tout processus démocratique réel. De grosses différences lissées peuvent alors même servir à l'institutionnalisation de minorités actives, prétendant tisser le lien social pour le compte du marché et l'Etat. Les fractions majoritaires des minorités prétendument actives s'avèrent ainsi souvent, en société de contrôle, à l'avant-garde obscurantiste de cette « fuite devant la fuite[764] » reterritorialisant le peuple sur une perversion majoritaire et dénuée de génitalité, si propice à l'espace strié et lissé en même temps du capitalisme.

En servant le marché, les institutions contribuent ainsi paradoxalement, en société de contrôle, à « déstratifier à la sauvage ». Ainsi, une telle dégénérescence de la ligne de fuite, comme de son simulacre institué, s'avèrent dangereuses, cette ligne présentant le danger de franchir le mur, « mais, au lieu de se connecter avec d'autres lignes pour augmenter ses valences, elle tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition[765] ». L'avant-garde molaire d'une telle passion mortifère d'abolition, pour le marché et ses instances instituées, s'est peut-être vue revêtir l'étiquette journalistique, non dénuée de réalité sociologique, de « bo-bo ». Or, c'est au nom de différences dépolitisées et donc organisées, qu'une telle passion contribue à abolir les frontières et différences réelles, c'est-à-dire politiquement consistantes. Le cantique idéologique des grosses différences est alors la légitimation de leur abolition nihiliste.

Pourtant, la cartographie géographique de *Mille Plateaux* peut contribuer, en société de contrôle, à concevoir de véritables devenirs minoritaires réalisés empiriquement. Si « les multiplicités transversales dessinent une topologie de flux et d'objets partiels[766] », le devenir moléculaire en une ligne de fuite se présente comme une transversale, une coupe immanente de toutes les enflures instituées jusque dans les subjectivités. Création épuisante de nouvelles possibilités de vie instituantes et non école d'humilité, la ligne de fuite fait ainsi fuir l'institution à travers tout ce qu'elle a institué par ses pouvoirs. Le rhizome tracerait alors le réseau mobile de formes sociales variables dans le temps, associées à des lignes de fuite proliférantes et constitutives de cet anti-tissu, qu'est un lien social réel compris comme devenir commun consistant.

Aux lignes de devenir, la cartographie géographique de la société associe des points de singularité rapportés à des vecteurs de forces. Les émissions de singularités dont un Corps Sans Organes est capable, donnent à voir que l'*habitus* n'est pas

[763] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 159-160
[764] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 277
[765] *Ibid.*, p. 280
[766] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 212

qu'incorporation, puisque le corps, défini par ses puissances d'affecter et d'être affecté, est dans ses devenirs irréductible aux fonctions adaptatives associées à son milieu, de même qu'il est incommensurable à sa forme ou à la composition de ses parties organiques. Par là, pour l'*habitus* aussi, « la question n'est pas celle de l'organisation, mais de la composition ; pas celle du développement ou de la différenciation, mais du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur[767] ». Les devenirs immanents dont il est capable font que l'*habitus* ne saurait être réduit aux seules formes sociales et déterminations subjectives fixant le devenir dans la transcendance. La cartographie esquisse même les conditions sociales d'émergence des forces sociales susceptibles de transformer à la fois son milieu social et lui-même. De fait, « les relations, les déterminations spatio-temporelles ne sont pas des prédicats de la chose, mais des dimensions de multiplicités[768] ».

Latitude de puissance affective et longitude d'éléments matériels non formés, appartenant au corps sous certains rapports de mouvement et de vitesse, dessinent ainsi le diagramme d'un corps applicable au corps social qu'est l'*habitus*. Dans l'espace social, il en est alors de l'*habitus* comme de l'*heccéité* : « un degré, une intensité est un individu, *heccéité*, qui se compose avec d'autres degrés, d'autres intensités pour former un autre individu[769] ».

Or, si les *heccéités* sont des agencements collectifs et que les agencements sont des *heccéités* relevant également d'une même cartographie géographique, reste que seront distinguées dans l'analyse les « *heccéités* d'agencements » de celles « d'inter-agencements », qui croisent des agencements de lignes de longitude et de latitude[770]. Ainsi, « l'*heccéité* a les caractères d'une multiplicité – qui est toujours multiplicité de multiplicité –, et chevauche donc nécessairement des individuations très différentes à des échelles diverses[771] ; elle est donc inséparable de son "voisinage"[768] », « notion à la fois topologique et quantique, qui marque l'appartenance à une même molécule, indépendamment des sujets considérés et des formes déterminées[772] ».

Si les multiples rapports moléculaires produisant un individu définissent une longitude, ils possèdent et définissent en outre une latitude, une intensité variable en degrés exprimant, dans une perspective spinoziste, ce que peut alors tel corps : le pouvoir d'être affecté et d'affecter qui est son degré de puissance.

Or, la cartographie géographique de Deleuze et Guattari, en traçant les lignes des devenirs en remplacement des coupes historiques, de points immobiles, semble avoir contribué à concevoir une sociologie géographique plus qu'historique, articulant les rapports institutionnels entre centre et périphérie[773]. C'est que « les systèmes

[767] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 312
[768] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p.321
[769] *Ibid*., p. 320
[770] *Ibid*., p. 321
[771] Spinoza Baruch, « Ethique », II, 13, V, 37, in *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1954, pp. 367-368, pp. 590-591
[772] Sauvagnargues Anne, « Heccéité », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 171-180, p. 178
[773] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001

arborescents sont des systèmes hiérarchiques qui comportent des centres de signifiance et de subjectivation[774] ». Or, « le rhizome n'est fait que de lignes : lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi ligne de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en le suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature[775] ».

Une topologie ressort ainsi des conceptions deleuziennes et guattariennes des plans où s'inscrivent les flux linéaires constitutifs d'une société. Cette topologie permet cependant de distinguer statique et dynamique sociale dans le temps. Si les notions de variable et de variété recoupent peut-être, chez Deleuze et Guattari, ces deux dimensions – en ce que la variable définit « le trajet d'une fonction » tandis que la variété « fournit le nombre de dimensions pour une multiplicité quelconque[776] » –, reste qu'elles ne semblent pas pouvoir permettre l'appréhension directe de la variation au mouvement infini caractérisant le devenir réel dans l'événement, le surgissement d'imprévisible nouveauté dans la vie, même sociale, et dans la pensée, alors conceptuelle et non pas fonctionnelle.

La sociologie est indissociablement liée à *Chronos* et à ses successions nombrables, dont toute variation est pourtant la libération. Pourtant, une certaine sociologie qui ferait varier continûment des variables adéquates, dans leur expression, à des « lignes de variation continue », rendrait visibles des variations réelles de la société, jusque-là invisibles. Si « les êtres de sensation sont des variétés, comme les êtres de concept, des variations, et les êtres de fonction, des variables[777] », alors une sociologie qui appréhenderait – comme une linguistique renouvelée dans *Mille Plateaux* (Chapitre 4) – une « réalité variable hétérogène[778] », permettrait de construire adéquatement la dynamique sociale instituante la plus ordinaire qui soit dans une société, un groupe ou un *habitus*. Cette dynamique sociale est celle des devenirs minoritaires, agencés autour d'alliances géographiques construites en diagrammes et non plus de filiations successives décrites en arborescence. Une telle cartographie sociologique est déjà une nomadologie en ce qu'elle rompt avec toute position de fondation.

Exprimer singulièrement des singularités impersonnelles et collectives en ce qu'elles sont instituantes, contribue à cartographier la société sous des formes aplaties, des plateaux, rendant consistantes, dans des agencements immanents, des multiplicités virtuelles[779] prélevées sur le chaos.

La cartographie porte ainsi sur un monde social constitué de « séries divergentes[780] ». Or, si l'on considère que le pouvoir, chez Deleuze et Guattari, engage les déterritorialisations et reterritorialisations associées aux conceptions institutionnalistes

[774] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 9-37
[775] *Ibid*., p. 32
[776] Martin Jean-Clet, « Variation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 327-331, p. 327
[777] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 166
[778] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 127
[779] *Ibid*., p. 25
[780] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 205-206

entre centres et périphérie, alors ses formes multiples et décentrements se cartographieraient sans doute singulièrement en combinant ellipses et fractales. C'est que, « le cas du cercle n'ayant qu'un centre est la représentation graphique d'une situation institutionnelle dans laquelle "pouvoir réel" et "pouvoir manifeste" sont confondus. Ce qui est rarement le cas. Il nous faut donc proposer l'ellipse plutôt que le cercle comme schéma typique de la question de l'organisation du pouvoir dans les institutions[781] ». Grandeurs, figures et mouvements des êtres sociaux ne peuvent ainsi être représentés qu'à partir des propriétés intensives déterminant les dimensions politiques du caractère interne ou extrinsèque de leurs actions dans le temps.

B-4. La schizo-analyse d'une société appréhendée comme ensemble de synthèses linéaires de flux

Si la société instituante est, sur le plan de consistance, un mode purement immanent de synthèse de flux traçant les lignes des devenirs sociaux, la société instituée en est le mode transcendant, sur le plan d'organisation. Aux lignes de coupure molaire, aux lignes de fêlure et de fuite moléculaires s'associent donc ces deux usages des synthèses de connexion, de disjonction et de conjonction. L'usage transcendant de telles synthèses semble impliqué par la nature même des lignes de coupure et rejoindre l'analogie de l'être et le platonisme de la représentation.

L'épuisement de *l'habitus* en de « libres synthèses où tout est possible », des « connexions sans fin », des « disjonctions sans exclusive », des « conjonctions sans spécificité[782] » est alors l'expérimentation de l'inconscient en des lignes de fuite toujours disjonctives, pour la subjectivité comme pour le champ social. C'est là l'événement produit par une synthèse disjonctive immanente faisant fuir toute synthèse transcendante des représentations. L'*habitus* se fait alors machine désirante à force d'expérimenter de nouveaux pouvoirs corporels d'affecter et d'être affecté. Or, « la machine désirante n'est pas une métaphore. Elle est ce qui coupe et est coupé suivant trois modes. Le premier renvoie à la synthèse connective et mobilise la libido comme énergie de prélèvement ; le second à la synthèse disjonctive et mobilise le *numen* comme énergie de détachement ; le troisième, à la synthèse conjonctive et à la *voluptas* comme énergie résiduelle[783] ».

Un tel usage immanent des synthèses dans la schizo-analyse est forcément instituant, dans et par l'*habitus* qui les expérimente avec leurs virtualités inconscientes jusque-là. Les trois synthèses, dans leur usage immanent, doivent être pensées comme des synthèses passives, que Deleuze avait tout d'abord théorisées de manière isolée. Alors, si l'« on distingue trois sortes de synthèses : la synthèse connective (si…,alors) qui porte sur la construction d'une seule série ; la synthèse conjonctive (et), comme procédé de construction de séries convergentes ; la synthèse disjonctive (ou bien) qui

[781] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 126
[782] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 63
[783] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972

répartit les séries divergentes[784] », c'est d'une manière passive pour le moi, c'est-à-dire désubjectivante, violemment involontaire, cruelle à l'égard du moi et pourtant contemplative, détendue et contractante à la fois, tant elle parvient à « soutirer une petite différence[785] ».

Comme image de la pensée requise pour concevoir les trois synthèses, le rhizome est le couronnement des processus vitalistes d'enchevêtrement univoque de lignes de devenir anarchiques. De même qu'au plan d'immanence, aucun finalisme ne peut alors leur être attribué.

Si le pli est une ligne abstraite à même un point remarquable sur le plan d'immanence, son pendant se trouve, dans la société, au niveau de ses flux qui configurent, lorsqu'ils sont instituants, un plan de coupe immanent qui les supporte, en retour, dans le temps, au sein d'une société forcée alors à fuir.

Les couplages et connexions des flux composant la société forment ainsi de multiples machines, c'est-à-dire de multiples systèmes de coupures de flux. L'*habitus* peut alors se comprendre comme une machine émettant, coupant ou prélevant des flux d'autres machines avec lesquelles elle entre en rapport. Pourtant, chez Deleuze et Guattari, si « une machine-organe est branchée sur une machine-source[786] », cela peut se réaliser sans doute de diverses manières et à partir de différents régimes machinés. Ainsi, la « machine abstraite ou diagrammatique ne fonctionne pas pour représenter, même quelque chose de réel, mais construit un réel à venir, un nouveau type de réalité[787] ». Or, la construction du réel qu'elle opère n'est pas de l'ordre du mécanisme puisqu'elle fonctionne aussi à partir de ses dysfonctionnements problématiques. Si ce type de machine se définit par « le moment où il n'y a plus que des fonctions et des matières[788] », reste qu'entre « l'Etat despotique-magique et l'Etat juridique qui comprend une institution militaire, il y aurait cette fulguration de la machine de guerre, venue du dehors[789] ».

Dans le cadre du matérialisme de Deleuze et Guattari, les conditions sociales d'émergence d'un événement relèvent donc bien encore indissociablement de la technique et du désir avec lesquels toute machine sociale s'agence, bien qu'elle puisse encore s'en distinguer. Si l'*heccéité* et le *Socius* conditionnent la constitution d'un réel compris comme agencement de « machines de machines[790] », la machine abstraite ou diagrammatique et les machines de guerre supposent encore l'existence d'une machine dionysiaque plus profonde, voire purement virtuelle. Celle-ci, faisant circuler les plis d'un plan d'immanence constitué de leur navette infinie, est « quelque chose qui n'est ni individuel, ni personnel, et qui pourtant est singulier, pas du tout abîme indifférencié, mais sautant d'une singularité à une autre, toujours émettant un coup de

[784] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 203-204
[785] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968
[786] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 7
[787] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 177
[788] *Ibid.*, p. 176
[789] *Ibid.*, p. 437
[790] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 7

dés qui fait partie d'un même lancer toujours fragmenté et reformé dans chaque coup […], où le non-sens et le sens ne sont plus dans une opposition simple, mais co-présents[791] ».

B-5. Une approche cinétique et imagée du monde social

La cartographie de la société de Deleuze et Guattari est donc aussi celle des rapports de vitesse et de leurs variations entre les types de lignes et de flux qui la composent. Or, si elle peut servir à concevoir une société dans ses dimensions instituées et instituantes, c'est aussi parce que la topologie s'accompagne, chez eux, d'une cinétique. Celle-ci est en effet à même de permettre de saisir les différents régimes de signes et d'images mis en mouvement à des vitesses variables, en société de contrôle. Même les paradoxes du mouvement – devenant paradoxaux en société de contrôle – s'avèrent pouvoir être dissous comme autant de faux-problèmes, construits idéologiquement jusque dans la perception.

De fait, si l'on reprend les concepts sociologiques d'effet Weber et d'effet Lukacs, construits par Lourau[792], on peut avancer l'idée qu'au découpage cartographique vertical et à l'atomisation de la société disciplinaire – où « les centres se rétrécissent en se densifiant » tandis que « la périphérie tend vers l'éclatement psychotique[793] » – a succédée, en société de contrôle, une nouvelle cartographie de la société. L'effet Weber deviendrait en effet ici cette oblitération de la perception et de la *praxis* par l'image et les clichés véhiculés en société de contrôle, parallèlement à la production normale et normative d'un « non-savoir social » des individus – lequel compose une société leur devenant « de plus en plus opaque[794] ». Devenir majoritaire et état majoritaire d'un devenir imposé extrinsèquement retraduiraient cet effet réactionnaire.

Le sentir pur, à l'œuvre dans les images optiques et sonores, définit leurs forces politiques créatrices au niveau d'un lien social agençant croyances et désirs à travers les images. Le cinéma cérébral du Resnais de *L'année dernière à Marienbad* permettrait ainsi d'appréhender, et de comprendre les rapports entre pensée et image, à partir des plis et replis constituant le cerveau comme une enveloppe, aux processus synaptiques rendus fortuits par son ouverture sur son Dehors. La perception avec l'image est alors « désenchaînée » tandis que le cinéma, comme le devenir minoritaire, se constitue comme « ré-enchaînement d'images indépendantes », au point que la coupure « irrationnelle » entre elles « se met à valoir pour elle-même[795] ». Or, la production d'une image optique et sonore pure est le mode opératoire d'extraction du processus même de création des signes à même les images.

En effet, si le cinéma crée des images constituées en des coupes mobiles par un mouvement qui n'en est plus la décomposition ou l'ajout[796] en des coupes immobiles

[791] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 130
[792] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 136
[793] *Ibid.*, p. 135
[794] *Ibid.*, p. 136
[795] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985, pp. 278-279
[796] Deleuze Gilles, *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983, pp. 11-12

incapables de durer, c'est que par là il échappe au mécanisme. L'art, comme le cinéma, créent ainsi des formes de devenir échappant aux répétitions du même. Chez Deleuze et Guattari, comme chez Bergson, il s'agit d'échapper à l'illusion des répétitions du même dans une vie mécanisée. Si la mobilité des forces composantes des formes imagées est assurée dans l'image-mouvement, alors la mise en forme imagée du mouvement relève encore de la représentation – voire de cette idéologie prétendant exercer, par la mise en image du mouvement, le contrôle social, assuré aussi par des déterritorialisations obligatoires.

L'« universelle variation[797] » des images formant le monde et ses plis est aussi celle de la « totalité ouverte[798] » du monde social et des rapports entre « "image-perception", "image-affection" et "image-action"[799] », ces trois types d'image-mouvements d'où s'extrait, en le cristal d'un événement en train de se faire, une image-temps. Comprendre l'univers social « comme cinéma en soi, comme "un métacinéma"[800] », c'est ainsi saisir comment des coupes mobiles sont des transformations actives d'images immobiles et instantanées, déterminées passivement et de manière extrinsèques. Or, cette transformation active n'est possible que parce qu'elle se réalise sur l'horizon d'un monde détotalisé en étant ouvert grâce à l'événement sur le Dehors.

L'Evénement, dont la société, en tant que système d'images, est le lieu d'expression, l'espace-temps d'effectuation, peut voir les coordonnées topographiques de ce dernier se coupler avec les typologies d'images extraites de l'art cinématographique.

C'est pourquoi la tension de l'actuel et du virtuel recoupe, dans sa mobilité mise en œuvre par la mémoire, celle des étalons et des formes mineurs et majeures constitutives de la sensation et de la perception. Comme chez Bergson, l'actualisation du virtuel par l'image-souvenir et la virtualisation de l'actuel à partir d'un « souvenir pur, toujours virtuel[801] », finit à partir de la mémoire par colorer nos puissances d'être affectés – au point de forcer l'invention d'un passé, qu'il ne s'agit pas de retrouver au même à travers le présent, vu que le « souvenir pur » ne sera jamais actuel. Si des nappes de passé communiquent ainsi entre elles en une « mémoire-monde[802] », c'est que celui-ci associe, dans des synthèses aussi disjonctives, des images qui s'avèreront – jusque dans les fines pointes d'un présent rendu consistant par les virtualités qu'il a pu extraire – être des images optiques et sonores pures, où la mémoire se fait réseau mobile et créatif d'images.

Notons, dans cette perspective, que le devenir minoritaire deleuzien et guattarien retrouverait alors peut-être la solarisation de Man Ray, celle-ci s'appliquant alors aux formes sociales d'où s'extraient les images-temps et les devenirs révolutionnaires qu'elles expriment dans la sensation et la perception. La solarisation permet, en photographie, de sculpter avec la lumière, de faire complètement entrer la vision en un

[797] Deleuze Gilles, *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 94
[798] *Ibid.*, p.278
[799] *Ibid.*, p.94
[800] *Ibid.*, p.88
[801] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985, pp. 161-162
[802] *Ibid.*, p. 155

toucher durable. L'opposition des contrastes de formes et de tons, symétriques habituellement dans la perception photographique, s'inverse alors dissymétriquement. L'éclairage dans le développement des négatifs accuse ainsi des contours nouveaux, en densifiant, par inversion de valeurs, les couleurs blanches et noires et ce, de manière reproductible. Une lumière intérieure irradie alors d'étrangeté des figures où prime la matière sur la pensée, autour de contours accusés en densifiant les rapports de contrastes et les rapports entre les modelés d'ombres – multipliant les libertés de cadrage de photographie ou de montage cinématographique, au milieu des contraintes objectives imposées même du point de vue d'une sophistication démultipliée. La solarisation permet ainsi de déréaliser l'actuel, au nom des virtualités surréalistes ainsi actualisées.

Si, pour Deleuze et Guattari, « l'actualisation appartient au virtuel[803] », c'est qu'elle est, semble-t-il, sur un plan temporel, le déploiement expressif des différences impersonnelles, depuis la navette des plis infinis d'images virtuelles constitutives du *Socius*. Pourtant, si en société de contrôle le monde social fait son cinéma à travers les images mises à flux de ses grands événements et de ses grosses différences, c'est au point que les événements et les différences les plus singulières ne soient plus dignement vécus comme tels par chacun, à force de ne plus pouvoir être perçus en ce qui est forcément toujours déjà un agencement collectif.

Or, cette oblitération par un trop-plein de telles images n'est en fait qu'une oblitération par le manque, celui généré au cœur de l'abondance, afin de servir le marché et ses instances instituées, jusque dans les conditions perceptives de leur visibilité indifférent(c)iante. Les forces invisibles du Dehors se voient ainsi réappropriées par de tels pouvoirs, à travers l'imposition idéologique d'un changement quantitatif dans la perception du monde, de sa subjectivité, de son corps et de leurs rapports mutuels. Alors, la sensation pure, cette « rencontre entre l'onde qui parcourt le corps et les forces invisibles extérieures qui agissent sur lui[804] », ne peut plus être éprouvée comme telle à partir de la sensation. Les forces vitales, invisibles et extérieures du Dehors ne sont plus éprouvées à même l'immanence perdue d'une telle onde continuant néanmoins de parcourir le monde en des nappes de virtualités sans cesse plus profondes et inexprimables. La « sensation colorante[805] » ne parvient alors plus à colorer nos affects, au point que toute œuvre comme toute *praxis* différent(c)iée sont menacées. Pourtant, « ce qui se conserve, la chose ou l'œuvre d'art, est un bloc de sensations, c'est-à-dire un composé de percepts et d'affects[806] ».

Les images constitutives du monde social sont ainsi investies par des puissances d'affecter ou d'être affecté qui sont elles-mêmes investies par bien des pouvoirs. Les

[803] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 181
[804] Maurice Elie, Villani Arnaud, « Logique de la sensation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 222-229, p. 222
[805] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 9
[806] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 154

« forces de pression, de dilatation, de contraction[807] » constitutives des forces invisibles du Dehors sont ainsi des enjeux de pouvoir, en société de contrôle. Si « tout le corps s'échappe par la bouche qui crie[808] » chez Bacon, il en est ainsi aussi face à l'intolérable perçu directement en des images optiques et sonores pures. Il s'agit ainsi, dans une société, de rendre adéquatement visible ce qui est irreprésentable, des simulacres agencés collectivement de manière à être instituants. Un tel épuisement dans, pour et par l'affect est déjà un devenir révolutionnaire au niveau des affections et donc des puissances d'agir.

Or, l'immanence d'un rapport au monde se construit, de manière vitaliste, à travers une sensation et une perception remontant artificiellement, comme le fait le cinéma, leur pente naturelle dans le mouvement. C'est pourquoi, si l'image-mouvement est ladite remontée, celle-ci a pour acmée une image-temps incommensurable, qui s'en extrait de même que tout événement est clivé de sa cause. Cette dernière est « à la fois visée et réversion de l'image-mouvement[809] » et rend visible par là les virtualités passées et futures de l'*Aiôn*, déconstruisant, de manière créatrice, toute figuration actuelle, même en mouvement. Une telle image force à penser en associant toutes les dimensions de la mémoire, jusque dans l'oubli. Si du cinéma « organique[810] » de l'image-mouvement s'extrait un cinéma « cristallin[811] » à travers des images optiques et sonores pures, c'est aussi que se construit une image directe du temps de l'*Aiôn*, inhérent à tout événement, d'abord dans ses dimensions sensorielles et perceptives. La remontée de telles virtualités perceptives, jusque-là contenues par l'actuel, détotalise tout le temps historique, comme la scène des miroirs en kaléïdoscope de la Dame de Shangaï l'incarne à merveille.

Or, en prise directe sur l'*Aiôn*, l'image-temps permet de voir dans un autre espace : celui que le voyant perçoit enfin, en percevant le cristal du temps, après s'être épuisé à voir à travers lui. Une *heccéité* éprouve alors des forces trop grandes pour elle, dont elle affecte ses propres puissances, alors décuplées, en percevant, à travers ses problèmes de perception, des problèmes de vie impersonnels incommensurables à sa subjectivité. C'est pourquoi le droit à la variation dans la production de subjectivité est affaire de perception. En effet, celle-ci engage dans les conditions épuisantes d'effectuation de l'auto-praxis des variations expérimentées sans prétendre circonscrire des variétés possibles. La subjectivité est ainsi liée à des multiplicités dont l'expression repose non sur une variété des subjectivités possibles, mais sur l'intensification des variations dont ses singularités sont porteuses dans un être à la fois perçu, percevant et imperceptible dans son devenir. Ainsi, si certaines images-temps cristallisent les deux directions inverses où se précipite le temps de l'*Aiôn*, c'est à travers des dédoublements répétés jusque dans une figuration en kaléïdoscope, où se mirent, autour des simulacres et dans un mimétisme plus ou moins fécond, modèles, icônes et idoles. Or, au *Chronos* de l'incorporation de l'espace social s'oppose l'*Aiôn*, comme temporalité nomade, disjonction de l'*habitus* et ligne de fuite de l'espace

[807] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 59
[808] *Ibid.*, p. 33
[809] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981
[810] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 165
[811] *Ibid.*

social. C'est pourquoi, en faisant ainsi subitement exprimer, en des images cristallines, le passé « avec le présent qu'il a été[812] », l'art permet d'exprimer de manière instituante l'intolérable perçu, dans l'actuel, au regard des virtualités percevantes, associées au passé et au futur dans les synthèses disjonctives des devenirs du temps. L'image-temps est ainsi l'expression perceptive des simulacres dissolvant les représentations temporelles du mouvement qui prétend au vrai, au point de faire fuir même toute tentative de totalisation des images-mouvements. Le surgissement de cette image-temps est alors un événement créant « un intervalle qui dure dans le moment lui-même[813] ».

La société, comme système d'images-mouvements et d'images-temps, s'appréhenderait alors à partir de leurs conditions de production et de réception, au regard des centres et positions périphériques qui leur sont liés. Seul l'agencement collectif d'expression ou d'énonciation est à même de créer vraiment des images, alors instituantes malgré les conditions de diffusion et de réception majoritaires.

[812] Deleuze Gilles, *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 110
[813] *Ibid.*, p. 202

C- Dette et lien social dans le temps

C-1. La dette et le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle

A l'instar de Foucault, Deleuze et Guattari semblent considérer que la modernité obéit davantage à une logique d'exclusion de l'altérité qu'à une logique de l'intégration qui demeurerait dominante – ce, bien que l'intégration ne soit pas chez eux un principe pleinement socialisant. Les agencements sociaux ont dès lors changé de forme à travers l'Histoire, entre ce que Deleuze et Guattari, à la suite en partie de Foucault, ont nommé sociétés « disciplinaires » et sociétés de « contrôle ».

Non explicitement théorisé[814], le passage de l'une à l'autre n'en repose pas moins, pour partie, sur une suite logique du capitalisme décodant et déterritorialisant des flux à des fins de plus-value, tandis que ses appareils annexes instrumentalisés, comme la police ou la bureaucratie, assurent des fonctions de reterritorialisation fonctionnelles (le recyclage par exemple). Ces derniers contribuent ainsi à absorber une « part croissante de la plus-value[815] ». Les caractéristiques des sociétés de contrôle seraient nombreuses, comme le « dépérissement de la société civile », associé à l'instauration d'un « nouvel ordre mondial[816] ». Par ailleurs, le passage des sociétés « disciplinaires » aux sociétés de contrôle aurait vu une mutation des formations de pouvoir et de leur légitimation, conduisant à rendre problématiques les conditions de possibilité de l'éthique de la dette comme mode de régulation sociale. C'est pourquoi cette éthique ne peut être qu'une éthique politique de la résistance en société de contrôle.

Or, à travers les mutations des paradigmes institutionnels, le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle est aussi celui des mutations d'un capitalisme passant du fordisme et du travail industriel au postfordisme et à un travail tendanciellement immatériel et biopolitique[817]. C'est une telle mutation historique qui requiert de concevoir toute expression de différences et toute *praxis* émancipatrice et instituante comme étant une *auto-praxis* productrice de subjectivité et de relations sociales en même temps que d'œuvres et de produits matériels ou immatériels. Objets et sujets sont ainsi co-produits mutuellement à travers une pratique instituante et singulière, en déprise avec les rapports de classes entretenus régulièrement dans la production et ce, jusque dans la composition des *habitus*.

Le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle est aussi celui des types de machines et des agencements collectifs qui les incluent. Aux « machines énergétiques » des usines des sociétés disciplinaires ont donc succédé « les

[814] Hardt Michael, «La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-360
[815] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 42
[816] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-375, p. 360
[817] Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, p. 180

cybernétiques et les ordinateurs » pour les entreprises en société de contrôle[818], dont les agencements collectifs qui les contiennent engagent la création, la reproduction ou la destruction du lien social.

Toute machine de guerre est ainsi en déprise de toute machine productive tendant, en société de contrôle, à envahir toutes les sphères de l'existence sociale et des relations humaines. Or, ce passage est aussi celui de « deux modes de vie juridique très différents[819] » : celui qui fait passer des mots d'ordre – dans l'intégration comme dans la résistance, de sociétés disciplinaires polarisées autour de la signature individuelle et du « nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans une masse[820] » –, au chiffre comme « mot de passe », faisant accéder, avec l'information, à la reconnaissance de prétentions mesurées des sociétés de contrôle[821].

Dans cette perspective, le marché et le contrôle auraient tellement envahi les individus, les masses et les institutions des sociétés disciplinaires que les mutations des systèmes monétaires permettraient de comprendre qu'avec le passage aux sociétés de contrôle nous serions « passés d'un animal à l'autre, de la taupe au serpent, dans le régime où nous vivons, mais aussi dans notre manière de vivre et nos rapports avec autrui[822] ». Or, « les anneaux d'un serpent sont encore plus compliqués que les trous d'une taupinière[823] ». Ce passage correspond en fait à celui d'un capitalisme de production et de propriété à un capitalisme de surproduction, un capitalisme qui ne se fait pas « pour la production, mais pour le produit, c'est-à-dire pour la vente ou pour le marché[824] », au point que les institutions ne sont plus que « les figures chiffrées, déformables et transformables, d'une même entreprise qui n'a plus que des gestionnaires[825] ». C'est pourquoi « le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continu et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue. L'homme n'est plus l'homme enfermé, mais l'homme endetté[826] ».

Le passage du pouvoir disciplinaire aux modes d'exercice (essentiellement par le contrôle formel ou informel) du « biopouvoir », comme pouvoir sur la vie, analysé par Foucault, serait donc l'une des explications du passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Les modes de domination qui s'en suivraient seraient plus doux, plus légitimés ; rendraient plus souples les lignes dures des anciens modes d'exercice du pouvoir ; deviendraient dès lors plus efficaces car, s'inscrivant directement sur des individus isolés de tout collectif et pris en foules, il en accroîtrait leur passivité à l'égard de ce qui s'avère important et appelle le combat pour l'existence.

---

[818] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 237
[819] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 243
[820] *Ibid*.
[821] *Ibid*.
[822] *Ibid*., p. 244
[823] *Ibid*., p. 247
[824] *Ibid*., p. 245
[825] *Ibid*.
[826] *Ibid*., p. 246

L'hégémonie de la psychanalyse et des sciences humaines comme modes d'exercice et de légitimation du pouvoir serait également le fruit et le moment de cette mutation, en permettant une emprise du pouvoir et du système sur la vie par le biais du désir. D'où la critique politique de la psychanalyse comme ingénierie sociale dans *L'Anti-Œdipe* et la thématique du fascisme du désir.

Ces mutations du pouvoir seraient primordiales dans le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, dans la mesure notamment où ces dernières se caractériseraient par la « fin des crises », provoquée par la « fin du dehors », rendant problématique tout devenir minoritaire non clandestin, car « l'empire se nourrit d'altérité, en la relativisant et en la gérant », c'est-à-dire en la contrôlant[827].

La vie elle-même serait ainsi remise en cause, car la société de contrôle conduirait à faire de la vie des individus un bien de consommation sociale, n'ayant qu'une simple valeur d'échange ce qui signerait ainsi l'interchangeabilité des individus et l'instrumentalisation de leurs vies. Or, « dénuer tout sens à une valeur d'usage de la vie au profit d'une valeur d'échange purement comptable, abstraite, immatérielle est l'extrême limite de la postmodernité[828] ».

Si le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle implique une mutation des formes de pouvoir et leur contrôle accru du désir et de la vie elle-même, le Corps Sans Organes comme champ transcendantal incarné apparaîtra comme un Autre irréductible, qu'il s'agit de contrôler afin de contenir les forces révolutionnaires contenues dans le désir[829]. Les nouveaux modes de domination correspondront donc à « l'art d'une classe dominante », capable de pratiquer cette politique du « vide comme économie de marché : organiser le manque dans l'abondance de la production, faire basculer tout le désir dans la grande peur de manquer, faire dépendre l'objet d'une production réelle qu'on suppose extérieure au désir (les exigences de la rationalité), tandis que la production du désir passe dans le fantasme (rien d'autre que le fantasme)[830] ».

Pour les sociétés de contrôle et le passage mondialisé des sociétés disciplinaires jusqu'à celles-ci, il s'avère être « d'une importance vitale » de « réprimer le désir, et même de trouver mieux que la répression, pour que la répression, la hiérarchie, l'exploitation, l'asservissement soient eux-mêmes désirés ».

Le Corps Sans Organes, dans cette perspective, correspond au noumène de la société de contrôle, l'impensé de sa pensée du corps produisant d'« étranges flux qui ne se laissent pas stocker dans un ordre établi[831] », malgré la prégnance du plan d'organisation, ayant la force d'être associé au capitalisme et à sa logique immanente de décodage et de déterritorialisation des flux. En société de contrôle, toutes les

[827] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 370
[828] Belbeoch R., « Société-nucléaire », in *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la direction d'André Jacob, Tome II, les notions philosophiques, PUF, 1990, pp. 2402-2409, p. 2404
[829] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 138
[830] *Ibid.*, p. 36
[831] *Ibid.*, p. 138

productions de multiplicités par le Corps Sans Organes sont déjà agencées sur des lignes molaires, selon « des procédés extrinsèques qui sont ceux de la re-production, dominante et normalisante, du procès » cherchant à faire coïncider tout désir avec la Loi ou la mise à flux indifférenciée du système[832]. Il n'y aurait donc pas disparition du social en tant que tel, par l'intermédiaire d'une victoire ultime du Capital sur le travail, mais disparition possible du moléculaire dans les devenirs de l'homme en société.

C-2. Le devenir de la dette dans les sociétés de contrôle

La logique inscrite dans le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle illustrerait donc une certaine conception dynamique du lien social, chez Deleuze et Guattari, car elle serait centrée sur une mutation du pouvoir et articulerait ontologie, politique et anthropologie, dessinant par là une mutation globale de l'homme et de la vie elle-même. En effet, cette logique induirait un devenir molaire de la responsabilité vis-à-vis de la dette**,** qui aurait pris la forme d'une mutation des règles et des normes d'intégration des individus *via* les institutions disciplinaires **–** vers des normes de contrôle social intériorisées telle l'initiative et la responsabilité individuelles[833], facilitant une mise à flux normalisée et généralisée de la société et du désir et conduisant à un épuisement de l'élan vital. Le développement illimité des réseaux d'information et de communication s'inscrirait essentiellement dans cette logique, autorégulant tout conflit ou altérité susceptible d'émerger.

Si la responsabilité ouvrait, chez Nietzsche, sur la différence ontologique, notamment vis-à-vis de la société et de ses valeurs, le passage de la société disciplinaire à la société de contrôle **–** gérant et uniformisant toute différence *via* les échanges économiques et sociaux associés au capitalisme **–** rendrait problématiques le devenir ontologique de l'homme et son accession à la « dignité de l'Evénement ».

La société de contrôle conduisant mondialement à une uniformisation des modes de vie, le conformisme se généraliserait jusque dans la différence apparente et cela, suite au déclin de la tradition, là où l'individualisme s'est imposé avec le capitalisme. Pour illustrer cette tendance, c'est un peu « comme si, se mettait en place, à travers le monde dit "développé", une sorte de grande monade techno-scientifique qui recueille toutes les informations disponibles, qui les traite et qui permet d'intervenir […] et l'humanité est obligée de s'adapter à cette monade, de sorte que le développement ne se fait pas au bénéfice de l'humanité, mais au bénéfice de cette immense mémoire et de cette immense capacité d'intervention[834] ». Une telle approche n'est alors pas sans faire écho au concept marxiste d'intellect général, amené à se développer à l'horizon du capitalisme et semblant se réaliser en société de contrôle.

---

[832] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 36

[833] Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi ; dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 15-24 , pp. 249-250

[834] Lyotard, Jean-François, « Les jeunes d'aujourd'hui », entretien du 12 septembre 1987, in *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de philosophie Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, n° 8, 2000, pp. 37-39, p. 38

C'est pourquoi, la force d'imprégnation du système sur les individus conduirait Deleuze et Guattari à concevoir une certaine clandestinité des devenirs révolutionnaires, nécessaire pour « saper » une société de contrôle gérant justement toute différence ou conflit trop apparent. Un autre moyen de lutter contre cette force molaire du système serait de lutter pour le développement des droits des minorités, vis-à-vis desquelles toute société de contrôle lutte sous certaines conditions, de même qu'elle lutte pour un devenir molaire de la responsabilité vis-à-vis de la dette à travers l'échange uniformisant toute différence. Les revendications portant sur la qualité de la vie iraient dans le même sens[835], au lieu de privilégier la quantité de l'échange fétichisé dans la réciprocité, en s'inspirant de la fétichisation propre aux échanges monétaires, inhérente au capitalisme analysé par Marx.

A travers le passage de la société disciplinaire aux sociétés de contrôle, la réalité sociale des hommes irait vers ce modèle uniformisé, privilégiant le modèle économique et contribuant à ce que les autres, mais aussi soi-même, deviennent, à l'instar des objets échangés, parfaitement substituables. C'est pourquoi Deleuze reprend également à Nietzsche le thème de l'éternel retour, propre à permettre de lutter contre le système dominant en appelant au retour du même la simple différence[836].

Ce problème du devenir de la dette dans les sociétés de contrôle s'illustrerait aussi à travers toutes les revendications sociales refusant implicitement la responsabilité à l'égard d'une dette infinie et ne consistant pas à provoquer des déterritorialisations pour une fuite du système, mais seulement à rechercher une emprise perdue en amont, sur la production, par une meilleure emprise quantitative sur les échanges. Ce devenir ne peut apparaître dès lors que comme réactif, au niveau même du lien social et de ses forces composantes.

De même, cette déresponsabilisation à l'égard de la dette s'illustrerait dans l'évolution des modes de domination, étudiés par Max Weber. Le développement des modes de domination charismatiques serait un moyen, en société de contrôle, d'assurer l'efficacité du capitalisme ayant conduit à « la fin des grands récits ». Le capitalisme se développe ainsi sur un champ d'immanence, tout en étant confronté à une demande croissante de transcendance des populations, l'enjeu et la plus grande difficulté consistant pour la pensée, selon Deleuze et Guattari, à « croire en ce monde-ci ». Le charisme serait alors ce dernier succédané de transcendance laissé par le capitalisme, afin de ne pas trop désespérer de l'histoire et de la destruction du lien social réel, en société de contrôle, où ce dernier épuise son élan vital contrôlé, à travers des modes de vie collectifs et des flux exclusivement orientés vers le marché.

La déresponsabilisation vis-à-vis de la dette contribuerait, par ailleurs, à laisser les pouvoirs gérer nos vies à travers la gestion de nos affects, qui sont pourtant, selon Deleuze et Guattari, le lieu d'émergence de notre différence comme d'une pleine socialisation et socialité. La généralisation de la société nucléaire, par exemple, irait de pair avec la construction d'un lien entre vie et catastrophe, autour de la peur et de sa

[835] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 98
[836] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

gestion par un besoin de contrôle croissant. Les conséquences politiques au niveau du lien social sont importantes, puisque « la nature des catastrophes nucléaires exclut une gestion démocratique même formelle ». La gestion des affects est dès lors requise à des fins de domination politique, puisque « l'angoisse s'est développée dans la population, bien que son expression soit refoulée et impitoyablement culpabilisée ». La réappropriation démocratique de l'orientation de ses enjeux, par la société, s'avère problématique, pour des raisons encore liées au besoin de gestion contrôlée des affects, tout mouvement de contestation n'envisageant « par souci de réalisme et d'efficacité, qu'une meilleure gestion de la société par la multiplication des contrôles et des contraintes[837] ».

Situé donc au cœur du passage des sociétés « disciplinaires » aux sociétés de « contrôle », le Corps Sans Organes, incarnant entre autres le parcours et les flux d'un désir toujours révolutionnaire dans le champ social, est seul à même de délier le désir du Capital et de ses forces fétichistes de reproduction sociale. Les seuils et les *quantas* d'intensités qui le traversent sont à même de faire fuir le système de la ligne molaire ainsi que son emprise. Telle est en tout cas la fonction libératrice de la schizo-analyse.

Le Corps Sans Organes ne peut donc que s'opposer à une logique propre du capitalisme, située quant à elle au cœur du devenir molaire de ce même passage. En effet, le capitalisme « se trouve dans une situation toute nouvelle : le décodage et la déterritorialisation des flux ». Si la société disciplinaire semblait fixer la société, ses groupes comme ses individus, en fixant le territoire légitime d'exercice de leurs passions, à l'instar de la statique comtienne, le décodage et la déterritorialisation capitalistes induiraient un devenir molaire de la responsabilité vis-à-vis de la dette, facilitant une mise à flux normalisée et généralisée de la société et du désir et conduisant à un épuisement de l'élan vital . Dans cette optique, la psychanalyse ne serait autre que « la limite intériorisée du Capitalisme, servant à recentrer et contrôler les désirs[838] ».

Cette logique s'impose à l'homme et à ses désirs, comme la tendance profonde de la propriété tend à imposer son ordre à la volonté même des propriétaires, chez Marx, devenant le véritable « sujet de la volonté », celle-ci n'étant plus « que le prédicat de la propriété privée[839] ».

Pourtant, même en société de contrôle, le nomadisme « pourrait indiquer la voie pour une lutte politique mobile, nomade, qui ne risque pas d'être résorbée par le despotisme de l'apparat étatique et bureaucratique auquel elle s'opposait à l'origine[840] ». La libération du désir rendrait alors caduque la classique analyse de la scission entre bourgeois de la société civile et citoyen, car une telle libération devient immédiatement révolutionnaire et, par là même, à la fois sociale et politique.

---

[837] Belbeoch R., « Société-nucléaire », in *Encyclopédie philosophique universelle*, publiée sous la direction d'André Jacob, Tome II, les notions philosophiques, PUF, 1990, pp. 2402-2409, p. 2404

[838] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972

[839] Marx Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Ecrits de jeunesse, Paris, Quai Voltaire, 1994, pp. 7-229, p.185

[840] Antonioli Manola, *Deleuze et l'Histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 52

Le type d'action possible du révolutionnaire, qui « vit dans l'écart qui sépare la progression technique et la totalité sociale[841] », conviendrait mieux à la résistance requise en société de contrôle, vis-à-vis des nouveaux modes de domination, comme d'une différent(c)iation devenue problématique avec l'évolution d'un capitalisme qui « fonctionne comme une axiomatique immanente de flux décodés (flux d'argent, de travail, de produits…) » contrairement aux « empires archaïques qui procédaient à des surcodages transcendants[842] ».

Ce sont ces constats qui conduisent également Deleuze et Guattari à construire une pensée de la révolution et à considérer que « les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme », en raison notamment de la « propagation de ces modes d'existence et de pensée-pour-le-marché » et de l' « ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes[843] ». Il faut cependant relever que « la révolution vaut moins par son avenir, supposé ou effectif, que par la puissance de vie qu'elle manifeste ici et maintenant (devenir)[844] ».

L'avènement d'un communisme, conçu comme chez Toni Negri, comme « organisation transversale d'individus libres[845] », n'est pas forcément exclu localement et de manière rédimée à distance, en société de contrôle. Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, un tel avènement reposerait, dans ce contexte, davantage sur le dégagement d'espaces-temps propices à une non-communication, vecteur de créativité jusque dans les modes de vie. Une communauté politique ainsi envisagée s'avèrerait être une « communauté sans fondement mais puissante, sans totalité, mais comme chez Spinoza, absolue[846] ».

C-2.1. L'événement et son caractère politique

La conception de l'événement, chez Deleuze et Guattari, semble se différencier de nombreuses manières de celles des Stoïciens. Ainsi, le monisme immanent de Deleuze et Guattari implique aussi de voir la réalité du monde comme uniquement constituée d'événements distincts mais inséparables des actions des corps. Si toutes ces manières d'être relationnelles sont incommensurables, elles n'en communiquent pas moins leurs forces dans un monde par là détotalisé pour pouvoir devenir. Rapporté à son Dehors pour devenir, tout être n'est que de surface, contribuant par ce simple fait à ce que le plan, qui fait ensemble jouer multiplement tous les faits, élabore un sens anarchique créateur de nouvelles possibilités de vie mondaines.

---

[841] Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 64
[842] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 102
[843] *Ibid.*, p. 103
[844] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 114
[845] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 237
[846] Toni Negri, « Chapitre 16. Contrôle et devenir », in *Pourparlers*, Gilles Deleuze, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 238

Non hiérarchisables analogiquement, les événements expriment pourtant, chez Deleuze et Guattari, des différences à même l'univocité de l'être. Ne touchant pas le corps et ses mouvements, l'événement les survole à des vitesses variables.
Dans leur conception matérialiste de l'Evénement, la compénétration universelle des corps se fait par les simulacres, comme chez Lucrèce. L'incorporel serait, selon eux, une représentation sensible qui n'est pas une représentation du sensible mais une mise en rapport de son simulacre avec d'autres forces vitales – dont la répétition opérerait, jusque dans une pensée débordant, de son impersonnalité, toute pensée consciente comme toute bonne volonté.

Contrairement à l'interprétation qu'en ont la plupart des Stoïciens, l'incorporel n'est plus défini négativement par le non-être, chez Deleuze et Guattari[847]. Le plan d'immanence semble être, à même le corps, le lieu où l'incorporel s'avère capable de communiquer ses puissances jusque dans la pensée et l'âme (ce que peut exprimer de manière incorporelle un corps singulier), même si, « par nature », il ne pouvait, chez les Stoïciens, ni peut « agir ni pâtir » avec un corps[848]. L'immanence, chez eux, est constituée de rapports inclusifs, dans le cadre d'une logique du « et » accouplant, dans une théorie de l'expression, des affirmations rapportant des prédicats à des êtres et ce, sans avoir besoin d'être exclusive ou négative, comme c'est le cas de la compréhension stoïcienne du tout « ni corporel, ni incorporel, ni mû, ni en repos, etc.[849] ». La logique du « et » est une logique des relations qui n'inclut pas, semble-t-il, la relation de cause à effet entre des êtres déterminés par la structuration ouverte ou fermée de leurs relations. Ils n'en demeurent pas moins « causes les uns pour les autres de certaines choses », pour reprendre l'expression de Clément d'Alexandrie[850].

A travers l'Evénement incorporel, c'est la prééminence des forces liées aux actions internes sur celle de la causalité intelligible et des limites qui semble empiriquement être attribuée à la genèse des êtres. Un tel matérialisme biologique[851] implique qu'affects, percepts et concepts s'agencent pour former une unique causalité vitaliste, susceptible de permettre de comprendre le changement immanent des êtres.
L'acte n'est pas le produit des limites qu'imposerait extérieurement une forme aux puissances de l'être. Associée aux différences exprimées dans le devenir de l'être, la perfection d'un être ne peut plus être située dans la permanence de sa cause et de ses actes.

Cette force interne consituant l'activité interne de chaque être individué n'en est pas moins impersonnelle, en ce qu'elle est plus grande que soi, ouverte de manière multiple sur le Dehors et déterritorialisante. L'activité interne se trouve être individuante, rapportée intensément à d'autres corps et alors cause du devenir. C'est pourquoi l'altérité, chez Deleuze et Guattari, implique qu'à partir de l'inclusion de nouveaux prédicats, la compénétration biologique des corps force toute imitation à être mutuellement immanente et créatrice. Le virtuel assigne alors à l'être un

[847] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 238-239
[848] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 6
[849] *Ibid.*, p. 8
[850] *Ibid.*, p. 11
[851] *Ibid.*, p. 6

renouvellement des limites manifestes à prtir de celles liant jusque-là les limites latentes de toutes ses puissances.

Si, chez Deleuze et Guattari, la surface est le lieu d'expression immanent des profondeurs de l'être, d'où remontent les simulacres qui le rapportent au Dehors, c'est aussi parce qu'en déjouant ainsi toutes les représentations de l'être, elle force l'expression d'une différence que son envers corporel ne saurait dès lors oublier, même si aucune causalité en tant que telle n'existe entre eux. L'événement affirme les puissances d'expression singulières de l'être en produisant ainsi son devenir.

Sur un plan logique, la théorie stoïcienne des exprimables permet de comprendre en quoi la logique du sens deleuzienne et guattarienne est aussi politique : en ce qu'elle est subversive à l'égard de toute logique conceptuelle de la représentation et de tout nihilisme. En effet, « toute l'alternative du fini et de l'infini […] s'applique fort mal à la différence, parce qu'elle constitue seulement l'antinomie de la représentation[852] ». Arracher un devenir à l'histoire consiste en quelque sorte à remonter la pente naturelle de la corruption du temps. C'est ainsi déployer le devenir des êtres, à partir de l'action interne et extensive de corps se pénétrant mutuellement, dans des rapports disjonctifs et dans une durée temporelle indéfinie – exprimant un mouvement discontinu dans l'histoire locale et cyclique du monde, et ce à l'encontre de son uniformité.

L'événement appartient aussi au langage qui s'exprime à même le corps et « survient aux choses[853] ». La splendeur de l'impersonnalité de chaque événement singulier garantit une individuation « sans sujet[854] ». Seule la compénétration des corps et la communication des « événements-singularités[855] » peuvent construire empiriquement et de manière immanente une universalité. Si l'univocité de l'être implique, chez Deleuze et Guattari, la communication et la distribution de tous les événements entre eux en un « Unique événement dont tous les autres sont les fragments et lambeaux[856] », reste que *L'Anti-Œdipe* montrera, à travers le concept de Corps Sans Organes, que la fragmentation de l'unique événement pur est en fait une création qui le constitue – création qui se fait par des événements singuliers détruisant sans cesse tout processus de totalisation. Cette destruction créatrice est d'ailleurs à l'œuvre en chaque événement, car « il appartient à l'événement de se subdiviser sans cesse, comme de se réunir en un seul et même Evénement[857] ». L'événement n'étant pas une Idée ni l'Unique, l'Un, cette subdivision et cette réunification à l'œuvre, dans chaque événement comme dans la communication de tous, supposent, encore une fois, que la philosophie de l'Evénément de Deleuze et Guattari ne puisse être une philosophie renouvelée de l'Un. La convergence intensive de tous les événements est créatrice pour tous, et pour l'agencement de chacun d'eux, en tant que préhension sans aucune totalisation.

---

[852] Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 339
[853] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 37
[854] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 156
[855] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 127
[856] *Ibid.*, p. 72
[857] *Ibid.*, p. 138

Avec Guattari, la part ineffectuable de tout événement ne peut être approchée que par le délire traversant la pensée en y fécondant empiriquement et transcendantalement la vérité, sur une surface alors réellement métaphysique. Celle-ci, en étant à la fois visible et invisible, n'est pas qu'un lieu de fulguration de concepts, d'affects ou de percepts que seuls la philosophie ou l'art pourraient fixer de manière à éviter la retombée dans la quotidienneté ou la folie. La philosophie et l'art ne sont ainsi créations qu'en étant ouverts sur un Dehors, tandis que la création engage chaque subjectivité singulière, chaque pratique sociale instituante et le devenir même du lien social qui les sous-tend. Par exemple, la perception instituante de l'intolérable institué se fait ainsi déjà percept dans la pratique sociale quotidienne des gens. Ce percept est un événement, une « virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos[858] ». Il n'y a pas, chez Deleuze et Guattari, de conception « noétique » de l'événement pur, ainsi purifié à force d'être dépolitisé[859]. Si le virtuel est un « réel idéal[860] » strictement complémentaire[861] de son effectuation corporelle, c'est qu'événements physiques et métaphysiques se retrouvent dans le devenir des corps compénétrés et du monde, dans le Corps Sans Organes et le *Chaosmos*.

Or, la continuité inhérente à tout événement est une déprise à l'égard de l'instantanéité des clichés du voyeurisme médiatique. C'est ce que montre l'image optique et sonore pure, faisant de chacun un voyant dans l'événement où l'art est indissociable de la vie. Au regard de ces images optiques et sonores pures, les clichés semblent correspondre à des fictions sociales, susceptibles d'ailleurs de reterritorialiser les discontinuités perceptives dans le temps, introduites par celles-ci dans une histoire qui tente d'oublier l'événement qui risquerait de faire oublier l'histoire. Ces « quasi-causes » que sont les événements sont bien effectives, tant ils sont produits « par des corps[862] » pleins d'une matière animée. La part ineffectuable de ce qui arrive à nos sens éblouis sera pourtant forcément toujours plus grande que soi dans le temps, malgré les puissances auxquelles on aura su s'élever malgré soi.

Les spasmes des corps, comme chez Bacon, incarnent alors la disjonction dans l'événement, lors du passage d'une telle onde, avec la rencontre de telles forces vitales extérieures, matérialisées souvent par la lutte des corps. C'est ainsi que l'on peut « rendre visible la force de plissement des montagnes, la force de germination de la pomme, etc.[863] ». C'est que le Corps Sans Organes, chez Deleuze et Guattari, comme dans la tension et la coalescence hystérisante des corps chez Bacon, fait douter malgré tout d'une unité originelle des sens qui soit autre que la construction univoque des rythmes de la puissance vitale dans des mouvements d'expansion et de contraction, par exemple. L'unité du sentant et du senti, éprouvée par le Corps Sans Organes, à travers

[858] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 147
[859] Sasso Robert, « Evénement », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 138-153, p. 148
[860] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970
[861] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 79
[862] *Ibid*.
[863] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 58

la chute[864] de son onde dans l'événement, ne permet pas d'inférer une telle unité incommensurable à tout champ de forces non unifié.

L'*Aiôn* permet ainsi sans doute de comprendre que l'intervalle de mouvement est encore un mouvement durable. Si la distinction entre actuel et virtuel, chez Deleuze et Guattari, reprend l'idée de Chrysippe, associée à celle d'absence de limite réelle entre les corps, selon laquelle « le présent n'est pas momentané puisqu'il dure autant que l'acte », c'est que selon celle-ci, « le passé est le temps où l'être a fini d'accomplir un acte[865] ». Ainsi si, comme pour Chrysippe, « le présent existe comme contenant un événement réel, tandis que le passé subsiste, comme contenant des événements qui tous ont fini[866] », reste que le vivant possède habituellement une étrange mémoire de ceux-ci, au point que tout événement présent est coloré par tous ceux persévérant depuis le passé, contribuant par là à ouvrir le futur, comme les possibilités de vie des êtres, au lieu de causer leur corruption, comme chez Aristote et Platon. Le destin résiderait dans cette nécessaire ouverture, contribuant à ne rendre irréel dans le temps que l'actuel en tant que tel. Ce n'est que virtuellement que « la série des événements qui se déroulent[867] » dans le temps est affectée par lui. Le temps peut alors, chez Deleuze et Guattari, contrairement aux Stoïciens, être non pas une forme vide mais agir sur les êtres et constituer l'être, la vie c'est-à-dire la fine pointe du réel, son devenir immanent et ce, sans être « tout près du non-être[868] ». Compte tenu de leur ontologie, les prédicats s'expriment en des verbes et, en s'appliquant directement aux verbes, c'est-à-dire aux prédicats – qui, pour les Stoïciens, signifiaient les « événements incorporels » – le temps, ici, est en contact avec le devenir véritable des êtres. De fait, « l'actuel désigne l'état de choses matériel et présent » tandis que le virtuel est une catégorie également ontologique, associée à l'actuel dans le devenir, et se substitue positivement avec elle au couple, marqué de négativité, « de l'intelligible et du sensible, de l'essence et de l'existence, du possible et du réel », désignant pour sa part « l'événement incorporel, passé, idéel[869] ». Ce passé idéel, pourtant, persiste à travers la mémoire et la perception, jusque dans la matière actuelle – comme le montrera Deleuze avec Guattari dans *Mille Plateaux* – en comprenant le virtuel comme multiplicité et non plus seulement comme incorporel, ainsi que formulé dans *Logique du sens*. Les états de virtualité sont, d'après la formule de Proust, « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits[870] », définissant ainsi autrement l'essence d'un être comprise comme sens traversant sa structure. La réalité du temps de l'*Aiôn* est celle d'une idéalité inactuelle[871], produisant les différenciations requises par le devenir de toute *heccéité.* Les subjectivités sont filles d'un virtuel ayant toujours débordé, jusque dans l'actualisation, toute actualité présente. Comme pour la durée subjective chez Bergson, le virtuel fait travailler, jusque dans la production de subjectivités, des

[864] *Ibid.*, pp. 78-79
[865] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 58
[866] *Ibid.*
[867] *Ibid.*, p. 59
[868] *Ibid.*
[869] Sauvagnargues Anne, « Actuel/ Virtuel », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 22-29, p. 22
[870] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 269
[871] *Ibid.*

multiplicités qualitatives, intensives, intrinsèques, se transformant à chaque division associant l'hétérogénéité, le continu et la simplicité. Si « l'actualisation se fait par différenciation[872] », reste que le virtuel est une « Idée » immanente, « réelle sans être actuelle, différentiée sans être différenciée, complète sans être entière[873] ».

C'est donc, semble-t-il, à la fois corporellement et incorporellement qu'une ligne de fuite se fait événement, arrachant un devenir à l'histoire incorporée de l'être. Le Corps Sans Organes, par exemple, est à la fois actif et passif au suprême degré pour le corps, dont il exprime les multiples intensités. Au regard de la vie et non plus d'une Idée ou d'une Raison éternelle, le changement n'est pas une imperfection en tant qu'indétermination, mais la puissante expression spatialisante et temporalisante même de l'être, dans le mouvement intensif du devenir, qui seul le constitue et le détermine intrinsèquement. Si, comme pour les Stoïciens, les incorporels ne sont pas, chez Deleuze et Guattari, « un monde nouveau ajouté au monde des corps, mais comme la limite idéale et irréelle de leur action[874] », reste que pour eux cette limite s'avère mobile jusqu'à pouvoir rétroagir, dans les corps, à travers des événements – finalement toujours à la fois corporels et incorporels. La représentation compréhensive des rapports de convenance entre les corps rejoint donc chez eux, dans une logique du sens et de l'intuition, l'exprimable, pourtant incorporel. Cette intuition pénétrante des êtres n'est, de plus, en rien possessive à elle seule, puisqu'elle ne s'attache à l'être que pour autant qu'il devient – l'inclusion de ses prédicats se faisant toujours aussi corporellement, comme le montrent la guêpe et l'orchidée. Ainsi, avec Deleuze et Guattari, la dignité éthique, à l'égard des incorporels, fait fi de tout moralisme issu de leur mépris, comme ce fut le cas dans l'histoire du stoïcisme[875].

Chargé de faire passer le devenir des êtres à travers le présent et la conservation du passé, le virtuel constitue ce « brouillard d'images » entourant tout actuel[876]. La différence étant « différent(c)iation », le virtuel, différentié dans son contenu, se différencie lorsqu'il s'actualise. Ce processus de différenciation qui lie ainsi l'actuel et le virtuel, en se dédoublant, mène à la conceptualisation, à la fois ontologiquement et temporellement, de ce qui constituera une partie des éléments politiques inscrits dans les simulacres et les « lignes de fuite » que sont les *schizes*. Les problèmes de vie des gens étant toujours différentiés en tant que virtuels, l'art politique semble consister, chez Deleuze et Guattari, à rendre possible, par la création de formes institutionnelles, leur actualisation différenciée, c'est-à-dire instituante d'une certaine manière. Cet élan vital parcourt alors les institutions elles-mêmes, à partir des « lignes complémentaires suivant lesquelles l'actualisation se fait[877] » des vrais problèmes de vie des gens, dans le temps.

[872] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 36
[873] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 276
[874] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 62
[875] *Ibid.*, p. 63
[876] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 179
[877] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 100

L'involontarisme de la différenciation ainsi instituante, en tant que nécessairement créatrice, repose donc sur le mutualisme des échanges continus entre actuel et virtuel formant le devenir. Cette prééminence du virtuel, jusque dans les institutions et les simulacres instituants formés à partir des problèmes et besoins des gens, s'explique ainsi, même ontologiquement, dans le temps, en ce que « l'actuel est le complément ou le produit, l'objet de l'actualisation, mais celle-ci n'a pour sujet que le virtuel. L'actualisation appartient au virtuel. L'actualisation du virtuel est la singularité, tandis que l'actuel lui-même est l'individualité "constituée"[878] ».

Ainsi, l'actuel n'est pas la représentation du virtuel. Il n'est pas, non plus, « le développement du virtuel », puisque le « temps n'est pas une ligne de développement successive du virtuel à l'actuel[879] », constituant de différentes manières le réel, le « rapport solidaire disjonctif[880] » entre ces deux phases adverses et réversibles[881], que sont l'actuel et le virtuel, permettant de comprendre l'univocité de l'être comme « différent(c)iation » et non comme Un. L'être se dit ainsi de manière différenciée de l'actuel comme du virtuel. Comme le remarque Anne Sauvagnargues[882], avec la logique des multiplicités de *Mille Plateaux*, Deleuze a pu, associé à Guattari, enfin faire le devenir au lieu seulement de le dire ou de le faire dire, comme dans *Logique du sens*.

Si *Chronos* appréhende les successions des états de choses individués de l'actuel, l'*Aion* quant à lui aborde « l'éphémère » qui « conserve et se conserve[883] ». Rapporté aux institutions, cet éphémère semble constituer l'accident instituant collectivement, malgré des individualités instituées dès lors que constituées, en faisant bifurquer par là même le temps au cœur des institutions. C'est comme si l'*Aiôn* était le temps de l'attitude surréaliste et *Chronos* celui de l'attitude subréaliste, distingués par Lourau[884]. Ce qui conserve les institutions dans le temps, c'est, malgré elles, l'instituant de l'*Aiôn* qui force les institutions à rejoindre le *Socius*, ce plan d'immanence de la société, composé de pures virtualités instituantes. Si « le rapport de l'actuel et du virtuel forme une individuation en acte ou une singularisation par points remarquables à déterminer dans chaque cas[885] », c'est que l'événement est cette manière, pour le virtuel, de déborder toujours (plus que d'esquiver, même dans des écarts différentiels) l'actuel – même dans son actualisation, pourtant consistante, tant elle produit un devenir arraché ainsi autant au chaos qu'à l'actuel.

---

[878] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 181
[879] Sauvagnargues Anne, « Actuel/ Virtuel », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 22-29, p. 26
[880] *Ibid.*, p. 27
[881] *Ibid.*
[882] *Ibid.*, pp. 27-28
[883] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, pp. 184-185
[884] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, pp. 689-690
[885] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 185

Avec l'*Aiôn* deleuzien et guattarien, l'intempestif devient la temporalité d'une *heccéité* arrachant ses devenirs à l'histoire de *Chronos,* même généalogique, et ce, sans arrêter le temps, le suspendre dans l'éternité ou impliquer la permanence des êtres en son sein. C'est pourquoi l'*Aiôn* est le temps de tous les devenirs réels, minoritaires par définition parce qu'ils en appellent au hasard des coups de dés et à leurs dangers.

Les événements, chez Deleuze et Guattari, ne sont pas les effets impassibles des actions des corps, sans être capables de produire quelques effets de par leur simple présence insistante dans le temps, à l'instar des différences à même le champ transcendantal. Parcourant ainsi différent(c)iellement le passé, le présent et le futur, l'actuel et le virtuel semblent être deux directions du temps qui ne se répartissent pas exclusivement ces trois temporalités classiques, comme semblait encore le faire Deleuze sans Guattari, dans *Logique du sens*[886]. Or la logique du « et » est une logique politique de l'événement, conduisant à envisager tout événement comme politique, de par son seul rapport aux territoires et à leurs frontières. Elle s'applique en effet particulièrement au temps, en ce qu'elle est déjà une temporalisation des rapports logiques et ontologiques entre les êtres, qu'ils soient de raison ou pas. Cet entre-deux mobile constitue un nouveau milieu, plus éphémère que celui que proposait l'actuel jusque-là : une nouvelle frontière, même pour une subjectivité fêlée, un intermédiaire enfin immanent entre les propositions et les choses[887] où pourra se défaire l'actuel et se faire le devenir.

Les virtualités de l'*Aiôn* deviennent ainsi actives, chez Deleuze et Guattari et ce, jusque dans les corps. En témoigne le fait que, chez eux, cette temporalité singulière permet l'organisation secondaire[888] : l'accès à cette « divine génitalité », empêchant à la fois le rabattage prégénital des mots sur les choses, que montre notamment l'effondrement schizophrénique ou l'injonction oppressante à jouir en société de contrôle – et le rabattage symbolique sur la transcendance œdipienne. Jusque dans le devenir des puissances de nos corps, le virtuel prime vitalement, génitalement, sur l'actuel comme l'*Aiôn* sur *Chronos* dorénavant, dans les sciences humaines et leurs usages de catégories cliniques (comme le montre Bacon, l'hystérisant n'est pas un hystérique). Ainsi, contrairement aux Stoïciens faisant primer l'actuel sur le virtuel, avec Deleuze et Guattari, « nous avons donc affaire à deux ordres de réalités, à deux strates parallèles, la surface des événements et des virtualités, d'un côté, et le fond des corps actuels, de l'autre, et ces plans sont dans un rapport d'effectuation, d'incarnation, impossible pour les Stoïciens[889] ».

Temps de la surface stoïcienne puis du plan d'immanence deleuzien et guattarien, l'*Aiôn* demeure la temporalité inhérente aux lignes de fuite arrachées, à même le Corps Sans Organes, à l'histoire incorporée. L'affirmation de tels devenirs fait de l'être, l'être du seul devenir, purement immanent. Ainsi exprimée dans des répétitions et différences dans le temps, la vérité de l'être s'avère n'être que pur devenir. Or, un

[886] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 77
[887] *Ibid.*, p. 34
[888] *Ibid.*, p. 99
[889] Mengue Philippe,« *Aiôn* / *Chronos* », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 41-47, p. 45

devenir ne peut s'imposer aux institutions que s'il s'impose déjà dans le rapport des prétendants à celles-ci comme à celui-là. Au regard du devenir, « le mauvais joueur attend, par la succession des coups de dés, la bonne formule, heureuse et gagnante. Il tente de contredire les devenirs, dans l'irruption de leur multiplicité[890] ». L'*amor fati* du bon prétendant se porte sur l'instituant coûte que coûte. Il bénit toutes les combinaisons qui sortent comme tous les événements, en détournant son regard de ce qui n'est pas arrivé, le succès et la reconnaissance institués, ces combinaisons prétendant au vrai, jusque dans la volonté de vérité à l'égard d'institutions prétendant en représenter la dernière instance. Ce n'est qu'ainsi que le bon prétendant pourra affirmer ses puissances instituantes, malgré le pouvoir institué qui le traverse aussi. Les forces instituantes jouent ainsi clandestinement avec les institutions.

Les virtualités de l'*Aiôn* constituent une vie différent(c)iée et différent(c)iante pour toutes les vies. L'*Aiôn* semble pouvoir faire le devenir en faisant que, si l'événement est bien « éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, jamais ce qui se passe[891] » au niveau de la succession chronologique des instants, reste que les virtualités du passé, au niveau de l'*Aiôn,* construisent déjà celles de l'avenir en faisant passer le présent « dans les deux sens à la fois [892] ».

En société de contrôle, le caractère politique de tout Evénement apparaît finalement surtout en raison du rapport entretenu par tout Evénement avec le sens et ses conditions sociales d'expression. Les sociétés de contrôle sont en effet associées à des normes de communication faisant circuler institutionnellement des informations qui ne sont que des mots d'ordre, imposant de débattre et de se débattre autour de faux problèmes institués. Or, si des lignes de devenir peuvent rejoindre la surface immanente où s'exprime l'événement incorporel, c'est que celui-ci se comprend à la limite comme non sens – dans la stricte mesure où ce non-sens est un débordement du sens des multiplicités divergentes, qui s'y agencent en des synthèses toujours disjonctives et subversives, par leurs déterritorialisations de sens à l'égard de la science comme de la logique. Ce débordement instituant dans la dette, la *praxis* ou l'*heccéité* ne peut être ainsi qu'un non-sens pour l'utilitarisme et la réciprocité contractualiste institués en société de contrôle, où l'injonction à communiquer exprime la *doxa* et le nihilisme. Par un sens incommensurable à l'égard du signifié, les systèmes de signes rejoignent leur condition vitale de production, de création. L'événement fait sens pour la vie puisque si l'exprimé, c'est le sens, c'est parce que l'expression même dans le mode fini qu'elle traverse est une production différent(c)iée et différent(c)iante.

Si, à travers l'événement, le sens « transforme le rapport de causalité (causalité mécanique entre les corps) d'un côté, et le rapport entre les représentations (comme

[890] Leclercq Stéfan, Villani Arnaud, « Devenir », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 101-105, p. 102
[891] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 17
[892] *Ibid.*, p. 11

automatisme mental), de l'autre[893] », c'est qu'il prolifère entre les séries du corps et celles de la pensée qu'il met en rapport[894], de même que le nomade le fait de manière expressive entre les instincts et les institutions de tout le monde. Ainsi, « l'événement, c'est le sens lui-même, en tant qu'il se dégage ou se distingue des états de choses qui le produisent et où il s'effectue[895] ».

C'est pourquoi l'irruption de l'instituant incarnant les virtualités du *Socius* est la dimension politique de tout événement occurant à travers l'histoire en suspendant, faisant fuir ou débordant « les procédures habituelles de prévision (économique, sociale, politique)[896] » de l'Etat comme du système économique.

Or, une politique de l'Evénement s'avère nécessairement irresponsable au regard de l'institué. C'est qu'en tant que transversale virtualisant l'horizontalité comme la verticalité actuelles, l'Evénement a bien par lui-même une dimension politique puisqu'en société de contrôle, il constitue nécessairement une ligne de fuite à l'égard de l'injonction moderniste à changer comme, symétriquement, à l'égard du rappel réaliste à l'ordre institué dont il s'agit seulement de gérer les contraintes régulatrices.

C'est que les multiplicités œuvrent, peut-on dire, d'une manière politique dans tout événement fragmenté et ouvert, par là même, sur d'autres événements. L'événement par là n'est pas déjà passé, mais reste à venir, jusque dans le présent qu'il traverse – sans supposer la réunion de tous les événements dans la transcendance d'un Evénement, même virtuel, le virtuel ne pouvant être circonscrit par l'Un. L'événement d'une vie est ainsi la ligne de fuite virtuelle et immanente de ses multiples événements. Or, si de tels événements font singulièrement dettes à chaque fois, c'est d'une manière telle que la dignité éthique à leur égard rejoint la défense de la société instituante et la résistance à l'égard de la société instituée par l'Etat associé au marché. Le *Socius* se comprend alors aussi comme l'événement commun en devenir, parcourant et faisant résonner, pour tout le monde, l'ensemble de tous les événements sociaux constituant des lignes de fuite à l'égard de la société instituée.

Si ce que peut l'Idée est fonction des objets transcendantaux empiriquement donnés, c'est que cette rencontre est un événement incorporel et corporel à la fois, qui fait résonner deux séries d'événements qui n'en sont que les deux faces – comme l'incarnent les devenirs du Corps Sans Organes, c'est-à-dire ce que peuvent les corps dès lors qu'ils se rencontrent dans leur hétérogénéité. L'événement idéel, en étant nécessairement rapporté aux corps, est dès lors politisé, comme le montre *L'Anti-Œdipe*. En effet, les événements purs, contrairement à ce que l'on appelle dans le cliché événement, sont associés aux petites différences, dans la perception et la pensée de ce qui arrive différent(c)iellement, à travers des états de choses. Si l'événement pur, chez Deleuze et Guattari, fait le devenir et le sens, sans se contenter de le dire dans des

[893] Mengue Philippe, « Logique du sens », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n°3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 230-239, p. 233
[894] Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, PUF, 1968
[895] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 246
[896] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n°268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 681

énoncés en n'étant qu'idéal, c'est que l'extra-être est aussi le devenir de l'être, c'est-à-dire sa réalité ontologique à même les corps et la matière.

La conception du Corps Sans Organes et des lignes de fuite chez Deleuze et Guattari achève alors de politiser l'événement. Si les lignes de fuite sont à la fois des déterritorialisations de l'espace et du temps qui font franchir les seuils d'intensité du lieu comme de *Chronos,* où des *heccéités* retrouvent un monde enfin déterritorialisé ainsi que l'*Aiôn*, c'est que de tels seuils constituent des plis créés à même des zones d'indiscernabilité, des « zones d'intensités libérées où les contenus s'affranchissent de leurs formes non moins que les expressions du signifiant qui les formalisait elles-mêmes[897] ». En effet, « les multiplicités se définissent par le dehors : par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d'autres[898] ». Or, avec Guattari, la ligne ouvrant sur le devenir, l'événement et le constituant est dite abstraite et non plus incorporelle. Ainsi, la complication reprend l'incorporéité après avoir mieux appréhendé le corps, à travers du concept de Corps Sans Organes, en même temps que la déterritorialisation trace une ligne de fuite ne se donnant plus seulement en un survol incorporel, encore trop hérité des Stoïciens. Entreprise de libération d'un flux ou d'une multiplicité par rapport à son encodage, la déterritorialisation ne se contente pas de le faire filer sur une ligne de fuite – sans que cette manière de filer ne puisse se comprendre politiquement, à partir des concepts de plis et de tissage rapportés au lien social. L'événement devient politique en société de contrôle, en ce qu'il libère des formes, fonctions et significations sociales instituées.

Enfin, ce qui contribue à rendre l'événement politique, c'est la nature de la force telle que Deleuze et Guattari sont amenés à la concevoir ensemble. Finalement, la force est chez eux « pouvoir d'affecter d'autres forces (…) et d'être affectée par d'autres forces[899] ». L'Evénement est alors politique en ce qu'il constitue un branchement neuf et créatif des diagrammes du désir sur ceux du pouvoir, pliant tout autrement désirs, subjectivités et forces, dans leurs rapports qui deviennent enfin transversaux et instituants aux institutions.

L'événement est ainsi politique en ce qu'il est une déprise, une déterritorialisation à l'égard de tout majorat faisant de l'*habitus* celui d'un prétendant. Il s'agit en effet, en société de contrôle, de faire advenir et passer dans celui-ci une ligne de fuite politique, pour qu'elle serve de précurseur sombre à toutes les autres lignes de fuite. La ligne de fuite est politique, en ce qu'elle est une *schize,* c'est-à-dire une déterritorialisation absolue de singularités, émises autour d'un problème de vie pivotal, déterminant les conditions de production de la subjectivité à travers ses désirs, son *auto-praxis*.

Ambigu au regard de l'Histoire des instances instituées et de leur représentations molaires chez tout le monde, l'Evénement est pourtant sans équivoque au regard de l'instituant et de possibilités de vie qu'il libère. Consistant en un « ensemble réglé des

[897] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 24
[898] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 15-16
[899] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 78

transformations incorporelles s'attribuant à des corps dans une société donnée », l'événement sera en effet révélé par l'agencement collectif d'expression qu'est fondamentalement le langage[900] mais aussi par l'*auto-praxis*. C'est donc la rencontre du *Dehors* qui distinguera l'événement remaniant institutionnellement la situation sociale du changement social, lorsque celui-ci n'est pensé qu'en termes de changements d'équilibres et non de structures, c'est-à-dire de multiplicités.

[900] Huisman Denis, « Deleuze Gilles », in *Dictionnaire des philosophes*, Volume I, Paris, PUF, 1984, pp. 693-696

La socialisation peut être définie, initialement, comme l'« intériorisation par l'enfant de normes et de modèles caractéristiques d'un groupe social donné et constituant le cadre symbolique du mécanisme d'identification à autrui[901] ». A cette définition, il est possible d'ajouter que la socialisation, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, est un processus immanent et permanent lié, jusque dans les institutions, aux relations sociales, et qui se prolonge durant toute la vie adulte, même lorsque ces dernières s'avèrent discontinues. Elle ne se limite pas à des processus de moralisation ou d'éducation, comme le montre toute action instituante.

Pourtant, Deleuze et Guattari ne proposent pas, en tant que telle, de théorie de la socialisation, car elle n'est pas une finalité en soi, selon eux, et risquerait de devenir normative. La socialisation s'apparente plutôt pour eux à un moyen, ou plutôt à ce qui est atteint, lorsque les activités sociales permettent de véritables processus de subjectivation, dès lors socialisants, car ouvrant sur l'affirmation de soi, l'affectation de joie et la libération des pouvoirs et de leurs contrôles, par le biais d'agencements sociaux déterritorialisants.

La socialisation est alors abordée sans subjectivisme dialectique, à partir des « singularités pré-individuelles affirmatives, transversales aux ensembles réactifs[902] ». L'expressionnisme deleuzien et guattarien est le mode de retraduction de la socialisation immanente de l'*habitus* en des synthèses disjonctives, persévérant alors enfin de manière instituante dans un être, par là même en devenir, et faisant se disjoindre les plans institués jusqu'alors de l'actuel et du virtuel, de l'institué et de l'instituant. Ainsi, chez Deleuze et Guattari, dissymétrie et dissonance dans le système social trouvent leur expression à travers un *habitus* retraduisant enfin des différences initiales, en construisant pratiquement des différences secondes décuplées et démultipliées.

Une socialisation problématique des différences

Une conception deleuzienne et guattarienne d'une socialisation par la divergence émerge des Idées et problèmes relatifs aux manières d'occuper une position sociale. Le novice – comme chez Kurosawa dans *Chien enragé* en 1949 (que sont policier, criminel et violence dans une société instituée et instituante ?) – apportant avec lui un accident, engage un rapport divergent avec le champ et la *doxa* qui tentent de s'instituer, à travers lui, dans la socialisation. Cette socialisation divergente se produit, ainsi que la subjectivité sociale qui lui est inhérente, dans le trop-plein que le novice engage, de manière lisse et instituante, avec tout le Dehors qu'il a parcouru dans le passé et toutes les virtualités (Idées, problèmes, schèmes) qu'il tente d'actualiser de

[901] Godin Christian, *Le Cours de philosophie*, Chapitre « La Société », Editions du Temps, 1998, pp. 417-445, p. 433
[902] Sichere Bernard, « Badiou lit Deleuze », in *Critique*, Vol.53, n° 605, 1997, pp. 722-733, p. 732

manière transformatrice dans l'institution. Ce trop-plein problématique engage en effet aussi l'Idée qu'il se fait – et par là même qu'il crée de manière instituante – de l'institution, de son rôle, de sa position sociale et de ses rapports sociaux. De fait, il déborde de toutes parts depuis quelques points singuliers et ce, malgré les stries et les clichés qu'on tente d'instituer dans les nouvelles synthèses retraduisant son *habitus*. Le lien social se crée ainsi, depuis une socialisation, où les créations à l'œuvre dans *l'habitus*, sa *praxis* différant(c)iante, sa position et ses rapports sociaux opèrent de manières instituantes.

L'implication des différences problématiques est instituante, en ce qu'elle virtualise une institution, actuellement instituée dans une socialisation, qui dès lors fuit de partout, au voisinage subit d'un tel Dehors. Le désir est alors instituant dans une *praxis* transversale, à même de devenir *auto-praxis* dans la mesure où cette pleine socialisation est pratiquement la ligne de fuite du transfert comme du contre-transfert institutionnels. Incommensurable et imperméable à l'interprétose liée à ceux-ci, elle n'en est pas moins à même d'en inclure le savoir social et de pouvoir continuer à s'en défendre.

Par-delà l'état-civil, la représentation et la reconnaissance sociale, chaque rôle social serait appréhendé avant tout en tant qu'*auto-praxis*, activité sociale instituante et productrice de subjectivité. De même que pour le fonctionnaire de « Vivre » qui se découvre subitement mortel et en sursis, les problèmes idéels relatifs à nos institutions d'appartenances s'avèrent alors immédiatement pratiques.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, la socialisation se ferait dans le trop-plein et non dans le manque. Or, ce trop-plein est un trop-plein de puissances relatives à un Dehors, forçant les sciences humaines à se lier aux sciences naturelles pour comprendre des devenirs composant de telles forces, minoritaires, animales, minérales, cosmiques, c'est-à-dire transversales aux genres et aux espèces.

Cette socialisation par le trop-plein ne peut que déborder les instances et individualités instituées jusque-là à travers rôles et statuts sociaux. Les problèmes de vie de chacun sont instituants pour tout le monde, à travers l'institution appelée à fuir, tant la retraduction des problèmes d'un tel *habitus* se révèlent dissonnants vis-à-vis des problèmes habituels de l'institution. Celle-ci rencontre ses vrais problèmes au travers de tels *habitus* à la socialisation problématique pour elle. Il en va en effet de même des besoins des gens, dont elle cherche de nouveaux modes de satisfaction. Par là, chacun entre quelque peu que ce soit dans un devenir nomade dans l'institution, instituant dans sa *praxis*, en dépit des prétentions et représentations dont il a héritées jusque-là.

Comme le montre encore le jeune policier de *Chien enragé*, le novice affecte complètement l'institution, ses activités et ses problèmes, à partir de l'expression souvent naïve des siens, expression qui ne saurait alors le laisser indifférent aux problèmes et besoins des gens dont l'institution est censée garantir la satisfaction dans le temps. C'est encore par là qu'il s'identifie à ces gens et à leurs besoins, au point de produire sa subjectivité de manière minoritaire et de se conduire en les exprimant dans

sa *praxis*. Celle-ci, mise en œuvre au cœur des institutions ne peut que faire de lui l'équivalent pratique d'un chien dans un jeu de quilles. C'est pourquoi son devenir peut devenir un devenir révolutionnaire pour tout le monde.

L'apprentissage est alors métamorphosant, par le trop-plein des problèmes instituants mis en rapport avec l'institution. Cet apprentissage n'est donc plus la simple incorporation d'une *doxa,* à travers de faux problèmes et un manque institués dans le rapport extrinsèque de l'institution à un Dehors, représenté au lieu d'être expérimenté. Or, le novice engagé dans un devenir révolutionnaire malgré lui, s'avère être bien plus que l'analyseur cher à l'Analyse Institutionnelle. La *praxis,* plus encore que les analyses, peut devenir instituante et déborder les représentations d'une manière ambiguë bien que non équivoque.

Ainsi, comme chez Bartleby ou Botticcelli, l'absence d'expressivité apparente peut constituer l'acmée d'une expression confrontée à un événement, toujours plus grand que soi – celui inhérent, par exemple, à la rencontre entre un *habitus* et une institution, lors d'une socialisation instituante. Or, tout particulièrement dans les sociétés contemporaines, la socialisation engage de manière problématique les formes de contraintes et de contrôle social. Il en est ainsi des formes de flicage mettant en rapport, en les institutionnalisant, le policier et le criminel, le surveillant et le détenu ou le psychiatre et le fou. Le contrôle et la contrainte sont alors souvent, dans la socialisation, des formes de violence inerte des institutions, impliquant l'alternative consistant soit à mettre fin à la violence d'un ordre social institué dans le contrôle de la conservation de la violence légitime servant à la reproduction sociale ; soit à ne contribuer, à travers la violence institutionnelle, qu'à rendre instituants tous les rapports institués, en les rendant socialisants pour tout le monde.

Or, dans une trajectoire sociale, la socialisation devient instituante ou instituée de manière problématique, tout particulièrement autour des retraductions, dans le temps, de l'agencement de synthèses qu'est l'*habitus*. En effet, les retraductions de l'*habitus* sont des occasions d'agencements de concepts, d'affects et de percepts, c'est-à-dire de différences extraites de répétitions, habituelles dans un apprentissage métamorphosant alors un être socialisé tout autrement, à partir de facultés élevées, depuis la convenance d'une rencontre, dénuée de bonne volonté, de forces sensibles avec des puissances jusque-là inconnues. Si « l'implication de la rencontre est infinie » et « consiste dans tous les agencements de l'histoire (homme + cheval + étrier ; nomade + métal + maîtrise du feu[903] », c'est aussi que de telles rencontres sont des événements, des devenirs appelés à se répéter dans les plis de l'*habitus,* composés à leurs occasions dans l'inclusion de prédicats, synthétisés dans la disjonction avec les synthèses de prédicats préalables. La socialisation passe ainsi à la fois par une socialité nomade, par la jurisprudence et par la production empirique de règles rendues pratiques dans l'*auto-praxis* des *habitus*.

[903] Villani Arnaud, « Rencontre », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 294-296, p. 296

En effet, « la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité (…). Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant et qui ne comblent la différence qu'avec du différent[904] ». C'est pourquoi les problèmes de chacun sont exacerbés durant la socialisation et deviennent, de par leurs vitesses, les problèmes sociaux instituants de tout le monde, à même de produire un sujet larvaire et instituant dans ce qui est alors bien une *auto-praxis*.

La socialisation, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, retrouverait alors les rapports entretenus par modèle, icône et idole, objet de la prétention, bon prétendant et mauvais prétendant. Les instances instituées contrôlent en effet la remontée des simulacres, qui les menacent nécessairement, en éprouvant les puissances d'affecter et d'être affecté du novice, pour éprouver sa nature et les représentations compossibles de ses vérités incréées.

En effet, les soupçons de l'institué à l'égard du novice s'accroissent dès que celui-ci exprime ses virtualités instituantes de par le Dehors, qu'il peut alors incarner, pour un temps et sous certains rapports pratiques. Malgré ses puissances actuelles, l'institué demeure impuissant face à cet horizon intempestif soupçonnant toujours à la fois son soupçon et sa mortalité.

Finalement, tous les concepts deleuziens et guattariens semblent pouvoir être rapportés à des problèmes sociaux associés à la socialisation, mais aussi à la socialité qu'elle implique toujours et contribue à différent(c)ier. Ainsi, la socialisation implique une étrange conception de la consistance sociale dans la production de subjectivité. Il n'y a de consistance réelle que dans une inconsistance de proximité dans la socialité, inconsistance différent(c)iante relativement à des devenirs minoritaires, instituants par leur caractère involutif même à l'égard des plus lointaines différences. Alors, même les deuils qu'implique une telle socialisation déterritorialisante et instituante, à l'égard des dimensions instituées dans la socialisation, peuvent être appelées à se répéter dans le temps et être imitées de manière créative dans l'espace institutionnel, lors des déterritorialisations successives qu'un tel trop-plein engendrera. L'humour et le masochisme s'associeront alors pour dissoudre de faux problèmes, pleins du seul poids de la négativité instituée, dissolution qui s'opèrera au regard de problèmes vitaux engageant la grande santé de la vie collective. L'absent et la perte suggèrent, par de telles disjonctions introduites dans la socialisation, des idées de lointains, de lointaines idées de même que des déterritorialisations à venir dans les virtualisations alors, déjà présentes, de l'actuel.

La socialisation n'anticipe plus que l'expression de différences virtuelles à travers l'actualisation des schèmes de perception, habitudes et pratiques que la socialisation institue sinon molairement à travers de faux-problèmes. Ceux-ci sont alors dissous par une sorte d'involution socialisante, raccordant obstinément la socialisation instituée avec un Dehors incarné.

[904] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 189

C’est le hasard qui permettra alors de singulariser la distribution de rôles sociaux, vécus enfin de manières instituantes, et non plus comme des fatums. Le novice fait alors passer son *Moi* non pas à un *Nous* circonscrit par l’institution mais à un *On*, un *Il* impersonnel. Ceci s’opère par le devenir minoritaire à travers un agencement collectif d’expression de problèmes de vie pour l’instituant.

Par-delà la conscience et à partir de la théorisation de l’appareil psychique par Deleuze et Guattari, il en résulte que la socialisation serait une manière d’articuler, autour de problèmes différent(c)iés, l’engagement et la distanciation. L’engagement et la distant(c)iation du novice vis-à-vis de l’institution, se réalisent ainsi selon les problèmes singuliers qu’il peut mettre en rapport de convenance avec ceux inscrivant leurs devenirs à la frontière de l’institution. Ce n’est qu’ainsi que l’on peut s’engager complètement dans la vie, engager toute sa consistance dans un devenir rendant soi-même et l’institution inconsistants par la rencontre de l’Autre. Or, une telle mise en rapport de concordance de ces problèmes de vie implique des occasions et la prudente et patiente analyse des rapports de forces du moment. L’implication des différences engagées engage alors totalement le devenir de la subjectivité socialisée ainsi que l’institution dans un devenir minoritaire. Ce devenir ne peut émerger qu’autour d’une zone d’indiscernabilité et d’ambiguïté les rendant tous inconsistants et larvaires, une fois rapportés à de puissants problèmes incommensurables à la circonscription instituée de leurs forces composantes.

C’est pourquoi cette implication engage tout le devenir minoritaire, à travers les problèmes de socialisation comme de socialité, au point d’impliquer, dans la logique du « et » inhérente au devenir, une alternative avec l’histoire de la reconnaissance du même. Cette alternative porte sur l’attention aux différences instituantes ou à la reconnaissance de l’institué dans le devenir et ce, en amont de toute socialisation.

Ainsi, la socialisation comme la socialité se révèlent problématiques et nécessairement problématisées, pour pouvoir faire entrer dans des devenirs minoritaires. En effet, si la rencontre se vit dans une simplicité complète, elle engage l’*habitus* dans une singulière complication des devenirs. C’est pourquoi la *schize*, produite à même le Corps Sans Organes, semble constituer la production d’un mode immanent de socialisation primaire du corps : l’émergence du dispars, ce « point aléatoire à deux faces impaires, qui parcourt les séries divergentes comme divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance[905] ». Expérimenter l’inconscient à travers les institutions est le mode d’être d’une telle socialisation primaire du corps demeurant virtuelle et virtualisante, jusque dans des socialisations ultérieures démultipliées et l’organisation secondaire du psychisme autour de la génitalité. Si les devenirs minoritaires ultérieurs sont socialisants, ils n’en seront pas moins produits par la reconduction d’une telle socialisation primaire. Les involutions, alors produites en de nouveaux agencements, sont alors les produits d’une génitalité, à l’œuvre dans une telle expérimentation du devenir et ce, jusque dans une régression qui n’est pas un état régressif, ce qu’illustrent Bartleby comme l’hystérisant.

[905] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 204

La génitalité, si précieuse pour la socialisation, n'est acquise et requise qu'au bout et à travers des déterritorialisations absolues maintenues dans le temps et ce, malgré des déterritorialisations relativement perverses, par ailleurs. Elle est cette zone de voisinage où toutes les déterritorialisations de libido résonnent et doivent rester connectées, même si elles s'agencent de manières perverse ou schizophrénique. La *schize* incarne cette convergence génitale et haptique, maintenue dans l'expérimentation de l'inconscient et susceptible d'être créatrice de devenirs minoritaires socialisants. Le schizophrène d'institution aurait perdu, quant à lui, malgré lui, un tel lien psychique dans le rapport entre le composé de ses forces instinctives et des composés institués de forces.

Or, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, même l'Evénement reste une affaire de génitalité. Les conditions de possibilité de l'accès à l'expression et à l'incorporel dans l'événement seraient produites à travers une telle socialisation du corps – permettant l'accès minoritaire au langage, à partir de l'oralité produite par la création de rapports de convenances métamorphosants du corps avec son Dehors, dès les premières années de l'existence. Œdipe en est, au contraire et inversement, la reterritorialisation, instituée autour de la reproduction familialiste. Alors, le corps se construit comme « un ensemble non-marqué de complexes de rapports de voisinage (le *spatium*, les *loci*), attendant d'être sillonné de lignes abstraites[906] ».

Le devenir est ainsi le passage cartographiable du désir en des agencements à même le Corps Sans Organes. Si celui-ci est « la limite des corps pleins[907] », c'est qu'une telle socialisation du corps passe nécessairement par des déterritorialisations absolues à l'égard des corps entièrement institués. Ceux-ci sont en effet associés à des reterritorialisations, qui peuvent être celles des « Sauvages » au regard du corps de la terre, celles des Barbares au regard de celui du Despote et celles des « Civilisés » au regard du corps du Capital. Les véritables consistance et plénitude du Corps Sans Organes résident dans la production intrinsèquement fragmentante de lignes de fuite à l'égard de tels pouvoirs transcendants, qui s'emparent territorialement des corps à travers la socialisation. Le corps peut alors créer ses propres normes, à partir des rapports composant ses parties intrinsèques et leurs rapports extrinsèques, et socialiser ses pulsions dans la génitalité de manières instituantes.

Ainsi, jusque dans une disparition comprise comme disparation, que le dispars rend grosse d'une divergence synthétisant de manière disjonctive des singularités, la socialisation, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, se fait dans le trop-plein. Il s'agit là d'une « hétérogenèse[908] ».

Socialiser l'expérience institutionnelle est donc aussi le produit d'une socialisation instituante. C'est pourquoi la transversalité constitue un mode instituant de socialisation. La transversalité est en effet cet agencement des appartenances, constituant la production de la subjectivité dans sa différence à l'autre. Ceci ne peut

[906] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 44
[907] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 334
[908] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 188

s'opérer que depuis la pratique et autour des zones de voisinage entre appartenances « verticales » et appartenances « horizontales[909] », là où s'expérimente un autre savoir institutionnel.

Par la transversalité oblique dont elle peut être porteuse, la socialisation, chez Deleuze et Guattari, est ainsi l'occasion et le moyen de mettre en rapport l'instituant et l'institué, la périphérie et le centre des institutions. La libre circulation des flux du désir, à même le Corps Sans Organes, figure alors la situation idéale, autour d'un foyer par là même révolutionnaire dans son devenir. Compte tenu des rapports de forces engagés entre instituant et institué, et contrairement à la « cristallisation », à la « canalisation », à la « latence », au « blocage » ou à la « crispation autoritaire », la fluidité[910] apparaît comme étant une réaction idéale de centres par rapport à « l'impulsion périphérique[911] ». Le devenir fasciste des institutions est donc bien lié aux modalités des rapports entretenus, lors de la socialisation, avec les impulsions périphériques inscrites dans les différences inhérentes au Dehors, que, malgré eux, le nouveau venu et le novice, notamment, apportent avec eux. L'ouverture de l'institution sur la périphérie de ses centres comme sur son Dehors est ainsi engagée, lors d'une socialisation s'avérant molaire ou moléculaire – selon qu'elle reste centrée sur les commandes issues des centres de pouvoir ou se rapporte à une périphérie agençant ses demandes sociales autour des problèmes de vie associés au nouveau-venu et aux besoins des usagers.

Si, en société disciplinaire, l'intégration sociale était le produit de majorités ou de centres de pouvoirs construisant les normes majeures autour d'eux et de leur importante représentation, l'évidement des centres, en société de contrôle – évidement produit par l'effet Basaglia – conduit à ce que cette intégration soit déviante et inexistante, tant l'atomisation du lien social sert à ce qu'il soit contrôlé pour servir l'Etat et le marché. La socialisation, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, est ainsi, dans la *praxis*, un mode opératoire remontant cette pente naturelle au capitalisme et à l'Etat en société de contrôle, consistant à produire une concentration du centre et une périphérisation maximale[912] dès une mauvaise socialisation atomisant le lien social.

La confusion entre institué et institution a servi avant tout, dans la tradition sociologique française, à moraliser dans la conception de la socialisation les rapports entre instincts et institutions, à l'exclusion de toute perspective vitaliste et politique. Ainsi, « prévenir le suicide, le crime, l'anarchie, la lutte des classes et autres formes d'anomie, telle est la fonction de cette hygiène sociale qu'est l'éducation selon Durkheim[913] ». Seule une perspective vitaliste et politique permettrait de concevoir la construction de normes d'action liées à des règles pratiques réelles associées à des formes sociales agençant l'espace des institutions. Une fois encore, Bartleby illustre

[909] Lourau René, *Sociologue à plein temps*, Paris, Epi, 1976, p. 33
[910] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 96
[911] *Ibid*., pp. 96-97
[912] *Ibid*., p. 110
[913] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1648

une telle socialisation générant des effets d'imitation créatrice et autrement socialisante. Celle-ci n'en conteste pas moins la légitimité des systèmes de contrainte et de contrôle social institués, que ce soit dans la morale, le droit ou la violence policière « légitime ».

Face aux commandes de « socialisation intégrale[914] », la socialisation pleine émerge à partir de l'agencement collectif de l'expression instituante de demandes sociales singulières, déprises par les conditions sociales de production de cet agencement de l'idéologie dominante et de la *doxa* universalisante – instituées, jusque dans une éducation servant « la division du travail anomique[915] », normée par l'initiative et la responsabilité individuées des travailleurs en société de contrôle. Cette déprise est le produit collatéral des conditions sociales de production de cet agencement.

En société de contrôle, les conditions sociales d'émergence de groupe-sujets, au sein de l'institution du travail, semblent conduire à envisager d'autres formes de luttes sociales, susceptibles de déconstruire les hiérarchies, contrôlées dans leur établissement, lors de la socialisation. La transversale, constituée au niveau de la socialité, par les groupe-sujets au sein des institutions, consiste ainsi à introduire pratiquement une disjonction socialisée entre division technique et division sociale du travail.

Une pleine socialisation est donc instituante, en ce qu'elle convoque et conteste, depuis le Dehors des institutions, les hiérarchies, schèmes, catégories et normes instituées, jusque dans l'identification idéologique entre division technique et division sociale du travail. Le contrôle social matériel, formel et informel, à travers la socialisation d'individus isolés jusque dans celle-ci, constitue ainsi les formes sociales et sociologiques que revêtent, en société de contrôle, celles de la contrainte sociale dont les institutions ont la charge.

Face aux dépérissements molaires des *praxis* institutionnelles, les dysfonctionnements mécaniques, introduits par une pleine socialisation des singularités individuantes agencées collectivement et de manière instituante, représentent immédiatement et toujours sensiblement la vie des institutions et des *habitus* – le devenir plastique que celles-ci peuvent arracher pour tout le monde, à l'histoire idéologique de leur reproduction visible. Une telle socialisation intrinsèque et immanente fait ainsi des institutions des « institutions institutrices[916] », où la *praxis* devient *auto-praxis* en n'étant plus instituée de manière extrinsèque aux besoins différent(c)iés des gens. C'est pourquoi une telle socialisation remonte la pente naturelle des finalités instituées au cœur de la *praxis* et des institutions.

Ainsi, « le contenu objectiviste, juridiste, sociologiste du concept d'institution chez Durkheim et ses successeurs » et leur « sous-estimation, voire (leur) ignorance des

[914] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, p. 1650
[915] *Ibid.*, p. 1652
[916] *Ibid.*, p. 1653

instances imaginaires et symboliques » de celle-ci[917] sont au service de la reproduction sociale de la société instituée. Au contraire, l'*auto-praxis*, envisagée dans une perspective deleuzienne et guattarienne, en mettant en rapport instincts et institutions, peut exprimer dans l'événement la société instituante. Cette *praxis* est socialisée en ce qu'elle est agencée virtuellement sur des groupes-sujets où l'imitation créatrice est pleinement socialisante et productrice de subjectivité, l'*habitus* exprimant ainsi enfin ses virtualités. Cette socialisation longtemps inconsciente expérimente ainsi un inconscient agencé collectivement pour tout le monde.

En société de contrôle, la socialisation pleinement consistante qu'envisagent Deleuze et Guattari est ainsi une création de règles pratiques et de normes instituantes, en déprise de la mauvaise anarchie économique du capitalisme et des instances instituées d'un Etat prétendant créer un lien social au service de celui-ci. C'est pourquoi Deleuze associe-t-il sans doute tant Kurosawa à la conceptualisation de l'éthique de la résistance, requise en société de contrôle pour créer tout ce qui contribue au lien social[918]. En société de contrôle, les manières d'occuper un rôle et une fonction, au milieu des institutions, sont devenues aussi problématiques affectivement et identitairement que la division, contrôlée socialement, du travail et de la technique dans lesquels ceux-ci peuvent s'inscrire de façon instituante.

Une pleine socialisation est ainsi, en société de contrôle, aussi terne que semble longtemps requis, au niveau de l'*auto-praxis*, un certain dépouillement pratique en même temps que peu de visibilité et de lisibilité – nécessaires afin de constituer les conditions institutionnelles d'émergence d'un événement. En effet, la socialisation ainsi conçue n'est plus l'institutionnalisation de formations de compromis instituées entre les institutions[919]. C'est pourquoi l'institutionnalisation de la formation continue en société de contrôle représente, selon Deleuze et Guattari, un enjeu politique lié au contrôle menaçant l'avenir micropolitique même de la société instituante. Les institutions sont ainsi des prétendants, prétendant à devenir institutrices, socialisatrices, créatrices de lien social et productrices d'identités – tout en déniant l'instituant et en s'érigeant, dans la socialisation, vis-à-vis d'individus déjà atomisés par le marché et l'Etat.

Face à cela, l'intégration à une institution, en étant instituante, s'avère non soumise contrôle de la socialisation instituée de celle-ci. La déviance, voire la violence, peuvent ainsi s'avérer instituantes, en ce qu'elles forcent les institutions à faire entrer en relation d'évidement leurs formes prétendument transcendantes avec des forces immanentes. Si celles-ci peuvent se montrer instituantes, c'est qu'elles produisent de nouveaux rapports sociaux, de nouvelles règles et jurisprudences voire de nouveaux rôles, de nouvelles fonctions et de nouveaux métiers, à l'instar du criminel selon Marx. Celui-ci, en plus de stimuler l'art comme la vie sécurisée de la bourgeoisie, produit aussi le « professeur de droit pénal » ainsi que « tout l'appareil policier et judiciaire :

[917] *Ibid.*, p. 1656
[918] Deleuze Gilles, « Qu'est ce que l'acte de création ? », in *Deux régimes de fous, Textes et entretiens*, 1975-1995, Paris, Minuit, 2003, pp. 291-304, pp. 295-296
[919] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1658

gendarmes, juges, bourreaux, jurés etc., et tous ces divers métiers, qui constituent autant de catégories de la division sociale du travail », et contribue à développer « différentes facultés de l'esprit humain », en créant « en même temps de nouveaux besoins et de nouveaux moyens de les satisfaire[920] ». La violence peut en effet s'avérer instituante lorsqu'elle constitue la ligne de fuite pratique, et pas tant sublimée, de la loi de conservation de celle-ci, structurée autour de la violence inerte des institutions et des appareils idéologiques.

Les effets instituants d'une violence, en s'attaquant à l'appropriation économique et institutionnelle des moyens de production, résident notamment dans le fait de contrecarrer cette loi de conservation de la violence « par une action armée de cette loi » – en agissant de manière à faire violence *visiblement* aux « techniciens de la *doxa* », de l'opinion et de l'apparence visible[921]. Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, à une telle loi s'opposerait celle susceptible d'être créée localement et de la transgresser de manière instituante, dans l'intimidation de tout Evénement. Comprise à partir du désir et de ses productions de réalités toujours déviantes au regard des normes, l'*auto-praxis,* dans une telle perspective, crée – comme la *praxis* criminelle, selon Marx – la jurisprudence et l'innovation dans toute activité sociale, en renouvelant les forces productives et en remettant en cause les idéologies, les positions établies, ainsi que les rapports sociaux qui en sont producteurs.

Les « forces productives[922] », ainsi stimulées par une telle violence, peuvent se révéler instituantes en ce qu'elles remontent la pente naturelle de la « violence inerte[923] » des institutions de l'Etat, servant à reproduire socialement les forces productives du capitalisme. La naissance du « marché mondial » et celle des nations peut encore avoir, en société de contrôle, à voir avec des crimes nationaux.

Il s'agit ainsi, dans la socialisation, d'arracher la crête d'un devenir différent(c)ié et différent(c)iant à la lourdeur de nos habitudes et ce, en déprise du contrôle social et de l'auto-contrainte la plus floue qui le retraduit. La socialisation instituée dans le contrôle est l'apprentissage de la dénégation de celui-ci, donc d'un pouvoir qui se fait par là domination.

La socialisation peut pourtant se faire alors Evénement – instituant pour tout le monde, à force de constituer pratiquement un parricide et un régicide à l'égard des instances instituées par et pour la minorité d'une classe dominante, jusque dans ces grosses différences ayant présidé jusque-là à de mauvaises socialisations. C'est ainsi l'Evénement qui ouvre la situation actuelle qui déterminait jusque-là les pratiques, les identités et les représentations. Cette ouverture est le produit d'une virtualisation, opérée par la rencontre de singularités jusque-là inexprimées. L'anti-tissu qu'est la création du lien social implique donc, dans la socialisation, le plein engagement dans

[920] Marx Karl, *Le Capital*, Chapitre « La Théorie de la plus-value », IV, Paris, PUF, 1993
[921] Bourdieu Pierre, « Sociologie et Démocratie », in *XXV^e anniversaire du corps professoral permanent*, 27 novembre 1995, Jouy-en-Josas, Groupe HEC, pp. 4-9, p. 5
[922] Marx Karl, *Le Capital*, Chapitre « La Théorie de la plus-value », IV, Paris, PUF, 1993
[923] Bourdieu Pierre, « Sociologie et Démocratie », in *XXV^e anniversaire du corps professoral permanent*, 27 novembre 1995, Jouy-en-Josas, Groupe HEC, pp. 4-9, p. 5

la production de contre-institutions et de phénomènes de désinstitutionnalisation à l'égard de l'institué. Le nomadisme et l'*auto-praxis* sont les deux dimensions de ce processus réellement socialisant. Les discontinuités, introduites dans l'espace social, par les trajectoires des nomades vont à rebours de tout usage idéologique, déniant aux frontières actuelles leur réalité en usant des transitions. Le nomadisme est ainsi une démultiplication socialisante de la présence au monde social et non celle de son absence à force d'être seulement désocialisée.

Si le lien social institué tend à socialiser par le manque, c'est aussi au regard du deuil dont il institutionnalise, sans colère, la dépolitisation et l'atomisation. Celui-ci devient le travail d'oubli de différences impersonnelles exclues alors qu'elles étaient susceptibles de retraduire collectivement des situations intolérables et des problèmes de vie de tout le monde. La socialisation consiste en effet à apprendre à faire seulement problématiquement et, par là, différent(c)iellement de nécessité vertu. C'est pourquoi, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, elle associe toujours, dans sa logique expressive du « et », « les relations sociales et les relations métaphysiques[924] ».

Si une socialisation par le trop-plein de problèmes va à rebours de toute socialisation instituée et/ou anomique, c'est aussi qu'elle s'avère productrice de subjectivité à travers une *praxis* devenue *auto-praxis* à partir du Dehors. Problématiquement instituée ou instituante dans la *praxis* – les imitations et les incorporations étant synthétisées par l'*habitus* –, la socialisation, ici, engage, à travers l'institutionnalisation, les conditions sociales de production et de réception des différences sociales. C'est pourquoi aussi la socialisation secondaire est instituante, en ce qu'elle remonte la pente naturelle de celle instituée premièrement. Ainsi, chez Deleuze et Guattari, il ne saurait y avoir de principe *a priori* de socialisation anticipable. Une socialisation pleinement instituante s'éprouve en effet toujours au présent, même si c'est aussi celui de l'*Aiôn*, l'événement, ne pouvant être anticipable, même irrationnellement et dans le délire. L'événement peut alors s'exprimer et proliférer, dans la socialisation comme dans la socialité, de manière rhizomatique.

I. La socialisation : *habitus* et processus de subjectivation

A- La socialisation comme processus de subjectivation et d'idiosyncrasie des forces dans l'*habitus*

La socialisation, envisagée dans une perspective deleuzienne et guattarienne, ne concerne donc pas tant les modes de conservation par l'apprentissage (des règles, de la culture, des normes, des attitudes…) des formes sociales, que leur création et leur fuite possible. Elle porte en effet sur les forces permettant de se lier aux autres, sans se limiter à l'intériorisation des formes sociales préexistantes – quelle qu'essentielle de fait elle puisse être, à commencer déjà pour saisir comment la reproduction sociale et la servitude peuvent se maintenir, voire être désirées pour elles-mêmes. La critique du

[924] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 57

transfert psychanalytique est le reflet de la spécificité d'une telle approche deleuzienne et guattarienne puisque, d'un côté, le transfert est élargi depuis la famille vers l'ensemble des institutions voire même des animaux ou des choses et, d'un autre côté, il se trouve comme réduit dans son champ d'application, puisque les affects, et tout particulièrement l'amour, font l'objet d'expérimentations et de créativité ne pouvant faire du transfert la simple figure du retour du même, au service d'une identité fixée et fixante. Des représentations sensibles sont associées à un transfert non circonscrit par les représentations du sensible, même inconscientes. Politique et ontologique, la socialisation montre, au contraire, l'impossibilité de réduire le devenir à des identités et fonctions sociales attribuées au service du maintien d'un ordre social. Au contraire, l'anthropologie du désir de Deleuze et Guattari place la socialisation dans un processus en devenir à la portée immédiatement conflictuelle et politique, dans la mesure où il rend possible le devenir révolutionnaire, jusque dans le domaine des identités sociales et des intégrations fonctionnelles en société.

Cette approche à partir du désir s'avère immédiatement ontologique, puisque le désir, en tant qu'événement, constitue la différence ontologique produite nous ouvrant sur le Dehors, au lieu d'être circonscrit de force à l'intériorité d'un ego illusoirement subjectif. Le désir, en tant que « force d'aimer », est socialisant en lui-même, étant donné qu'il est créateur de lien social – comme l'indique même l'érotisme du mot « liaison » qui définit la relation des amants jusqu'à l'identité même de ces derniers, la relation ayant alors une force de dissolution des identités sociales molaires préexistantes[925.]

Contrainte, intérêt et espérance de reconnaissance ne sont pas dès lors premiers, même s'ils jouent un rôle majeur, notamment dans le devenir molaire de la socialisation. Or, si l'anthropologie sociale de Deleuze et Guattari repose sur une psychiatrie matérialiste, c'est aussi en raison d'une continuité du psychique et du social, jusque dans l'ordre des finalités du social, non dissociées du désir par exemple, et ce, jusque dans le devenir des institutions. A ce titre, on peut se demander si l'accès au désir ne constitue pas l'une des « conditions psycho-affectives de la socialisation[926] », susceptible de relever, par ailleurs aussi (et surtout), d'une économie politique.

Chez Deleuze et Guattari, le désir est ainsi l'expression différent(c)iée du dynamisme de l'*habitus*, de sa force, tandis que sa force statique actuelle serait, comme chez Tarde, la croyance. En tant que quantités sociales œuvrées, de telles puissances (cosmologiques en leurs fonds) sont bien des quantités sociales susceptibles d'être mesurées dans le temps. Or, ces « deux variables quantitatives des flux[927] » déterminent la puissance d'agir et de pâtir d'un être social, au regard d'un Dehors engageant, à cette échelle moléculaire, les puissances nécessairement sub-représentatives d'un inconscient s'expérimentant dans la *praxis*. Si leurs intensités sont quantifiables et « objectivables (c'est-à-dire mesurables)[928] », il semble que chez

[925] Watier Patrick, « Formes de socialisation et éthique de la sociabilité », in *MAUSS*, 1998, pp. 263-279, p. 268
[926] *Ibid.*, p. 278
[927] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, préface d'Eric Alliez, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 28
[928] *Ibid.*

Deleuze et Guattari et contrairement à Tarde[929], percepts et affects soient actifs par eux-mêmes et ce même s'ils sont aussi, en tant qu'événements, de purs effets à l'égard des désirs dont ils sont les produits singulièrement agencés.

Essentiellement positif et créateur, le lien social n'est alors pas défini par une contrainte légale au service de la reproduction, les règles ne fondant pas la socialisation. Le désir et les affects liants qu'il implique s'avèrent davantage à même de jouer ce rôle fondateur et créatif. Ceux-ci permettent aussi d'anticiper des possibilités de vie collective et une coopération active dans n'importe quel champ social.

Or, le processus de subjectivation et la manière dont est conçue l'idiosyncrasie des forces éclairent, chez Deleuze et Guattari, comment la théorie des synthèses se révèle être une manière féconde d'appréhender l'*habitus* et ses devenirs dans le temps.

A-1. Subjectivité et idiosyncrasie des forces dans l'*habitus*

Compte tenu du fait que « la dette est un principe actif » qui « libère l'homme en l'invitant à profiter de sa force et à agir dans le cadre du rapport responsabilité/dette[930] », les déterritorialisations successives de l'homme sont susceptibles de constituer autant de modes de socialisation plus ou moins molaires ou moléculaires à chaque fois, selon la nature et l'état des rapports de forces dont ces devenirs auront été porteurs.

Or, à l'instar de Foucault et de Nietzsche, Deleuze et Guattari reprennent l'idée selon laquelle l'homme n'est pas tant une forme qu'une composition de forces, susceptible de mutations : « Soit des forces dans l'homme : forces d'imaginer, de se souvenir, de concevoir, de vouloir […] On objectera que de telles forces supposent déjà l'homme ; mais ce n'est pas vrai, comme forme […] l'Homme n'a pas toujours existé, et n'existera pas toujours[931] ». De fait, tout rapport de sens est inextricablement un rapport de forces. Dès lors, construire une identité, qu'elle soit sociale ou non, revient à affirmer un point de vue, « c'est toujours tracer une différence, établir une hiérarchie, évaluer ». Ce point de vue se trouve, de cette manière, manifesté ou exprimé[932]. Il en va de même des phénomènes sociaux et de leurs analyses.

Comprendre le changement et les mutations dont est capable l'homme en société nécessite alors de bien saisir la nature des relations de domination, au cœur des processus de production de toute identité et de toute subjectivité. A la suite de Nietzsche, Deleuze et Guattari considèrent que ces relations ne sont pas dialectiques, ou ne le sont que du point de vue réactif de l'esclave – qui ne s'affirme qu'en fonction du maître (obéissance), témoignant par là d'une incapacité à commander ou à commencer d'une manière absolue.

[929] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 47
[930] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 308
[931] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 131
[932] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 31

Appréhender la logique des rapports de forces implique aussi de comprendre celle des points de vue qui s'y affirment, rendant ainsi « le point de vue sur la relation intérieur à la relation même qui s'en trouve dédoublée ». A partir de là, rapports de forces et de sens peuvent être évalués car si la vérité est « relative au point de vue », tous les points de vue ne se valent pas[933].

Dès lors, la structuration des rapports de forces internes et leur rencontre avec les autres forces constitueront les processus de subjectivation permettant de « ployer la force, faire qu'elle s'affecte elle-même, au lieu d'affecter d'autres forces : un "pli" », selon Foucault, « un rapport de la force avec soi. Il s'agit de "doubler" le rapport des forces, d'un rapport à soi qui nous permet de résister, de nous dérober, de retourner la vie ou la mort contre le pouvoir[934] ». La socialisation s'effectue vis-à-vis de soi comme vis-à-vis des autres, à partir de rencontres entre forces, sur la base d'une création, dans la vie sociale de tous, de règles facultatives « à la fois éthiques et esthétiques[935] ».

Par ailleurs, tout comme le conflit de classes dans le désir lui-même est susceptible de rechercher sa propre oppression molaire, les processus de subjectivation sont aussi susceptibles d'ouvrir sur des modes molaires de socialisation. C'est pourquoi la sociologie cartographie ces manières d'être non individuelles que deviennent les *habitus* qui n'en sont que des déploiements singuliers. A travers l'appréhension de l'*habitus* comme *heccéité*, les conditions sociales d'émergence d'un phénomène ne sont plus réductibles à une simple genèse historique de choses ou d'individus-sujets. Si, ainsi redéfini à partir de l'*heccéité*, le concept d'*habitus* n'est, ni n'a, une essence sociale, c'est qu'il n'y a pas « d'un côté des sujets formés, du type choses ou personnes, et de l'autre côté, des coordonnées spatio-temporelles du type *heccéités*[936] ». L'*heccéité* est un mode d'individuation aussi ordinaire, habituel et capable de durer. Elle permet pourtant de concevoir autrement la synthèse générative qu'est l'*habitus*, à partir de sa dynamique, de ses habitudes, de ses retraductions dans les champs sociaux. En cela, l'*heccéité* est le mode d'individuation qui, socialisé, constitue l'*habitus*. Il est compris alors comme un agencement de multiplicités en devenir.

Or, puisque « le pouvoir de l'imagination », c'est aussi « d'imaginer le pouvoir[937] », la construction de soi passera aussi par une rencontre des autres pouvoirs autour d'un rapport de forces – afin de ne pas tomber « amoureux » du pouvoir et de continuer à développer son devenir minoritaire, cette « ligne de sorcière qui échappe au système dominant », sans fascination pour le pouvoir quel qu'il soit (celui de l'Etat distribuant identités et reconnaissance, celui du chef…). La ligne de fuite est en effet aussi celle du pouvoir, celui d'affecter et d'être affecté, dont les disjonctions dans les agencements de l'*habitus* produisent, dans l'*Aiôn*, une contingence qui n'est pas

[933] *Ibid.*, p. 55
[934] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 134-135
[935] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994
[936] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 320
[937] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 52

atemporelle. Jusque dans l'*habitus*, l'événement incorporel semble inscrit différentiellement à même les corps, pour lesquels il n'a induit aucune dépense, dans la surabondance qui l'a produite pourtant dans l'épuisement. L'*habitus* est en effet cet être social en devenir, dont les retraductions dans le temps, rapportées aux champs qui en sont les milieux sociaux d'expression, peuvent s'avérer.

Par là, les processus de subjectivation – épreuve de la socialisation, chez Deleuze et Guattari – représentent un mode d'exercice du système nietzschéen de la cruauté, venant en lieu et place du système de jugement ayant cours, dès lors que l'on passe d'une logique de la sociabilité reposant sur l'échange à celle de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette. Cette éthique, à travers les processus de subjectivation, se traduit par un « combat pour l'existence », remplaçant le jugement qui a surtout pour enjeu « le combattant lui-même[938] ». Ce combat a ceci de socialisant qu'il est un « combat-entre[939] ». Les rapports de forces entre ses propres parties constitutives sont amenés à s'exprimer différemment avec la production de la subjectivité elle-même, ainsi qu'avec la constitution de nouveaux agencements appelant de nouvelles relations sociales.

L'*habitus* est en effet « l'âme contemplative » contractant « l'habitude des habitudes que nous sommes » au présent[940]. Le devenir de l'*habitus* est alors une disjonction dans les retraductions entre habitudes. Ceci implique un usage immanent des synthèses s'avérant mineur jusque dans le langage, ce que montrent les trois sortes de mots-valises distingués dans *Logique du sens* : « les contractants qui opèrent une synthèse de succession sur une seule série (connexion) ; les circulants qui opèrent une synthèse de coexistence entre deux séries hétérogènes (conjonction) ; et les disjonctifs qui opèrent une ramification infinie des séries coexistantes[941] ».

A travers les synthèses disjonctives de l'*habitus*, le lien social s'avère donc constitué par-delà le présent actuel et ses habitudes morales et ce, à travers des virtualités du passé et du futur, toujours associées dans une dissonance féconde au point de constituer un anti-lien, un anti-tissu social. La synthèse passive, devenue synthèse disjonctive, est en effet l'*Aiôn*, comme pli du temps d'un sujet, rendu larvaire malgré ses tendances molaires habituelles à « rassembler ses petits moi passifs composants et contemplants », par intégration globale d'intégrations locales[942]. Or, « dans une première typologie des synthèses, la synthèse passive rapportée au présent sera dite le lien (*Habitus*) ; la seconde, rapportée au passé, sera dite "la tache" (*Mnémosyné*) ; la troisième, rapportée à l'instinct de mort, sera dite "la gomme" (*Thanatos*)[943] ». La nouvelle théorie des synthèses permet de comprendre synthétiquement les

[938] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XV. Pour en finir avec le jugement, Paris, Minuit, 1993, pp. 158-169, p. 165
[939] *Ibid.*
[940] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 101
[941] Villani Arnaud, « Synthèses », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 318-322, p. 319
[942] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 130
[943] Villani Arnaud, « Synthèses », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 318-322, p. 319

retraductions et recompositions *dans* et *entre* les *habitus,* insérés dans des champs sociaux, eux aussi transformés. Elle conceptualise de quelle manière un devenir peut s'arracher à l'histoire des habitudes et de la reproduction de l'*habitus.* Ceci peut se faire grâce à une nouvelle synthèse effaçant le passé et les synthèses de l'actuel en recourant à l'immanence de la seule génitalité, sans passer par un instinct de mort. Ainsi, la vision de l'hystérisant l'arrachant à l'état éventuel d'hystérique le conduit à ne plus répéter le passé, mais à s'en déprendre tant il est porté déjà par l'avenir à travers des virtualités fourmillant présentement. Alors, on pourrait peut-être assimiler la synthèse disjonctive – de même que l'étrange synthèse de l'*Aiôn* qu'elle recoupe, semble-t-il, complètement – à celle des états de choses présents actuellement et de leurs effets incorporels, inhérents au devenir – comme en une surface torique, aux deux côtés mobiles, un anneau de Mœbius venant remplacer de manière plus vitaliste cette troisième synthèse.

Forcées du Dehors, les retraductions de l'*habitus* sont donc des occasions d'inclure de nouveaux prédicats à partir d'une rencontre. Ces inclusions donnant lieu à de nouveaux agencements de prédicats singuliers, elles se font elles-mêmes dans une synthèse disjonctive appelée à durer et de nouvelles habitudes, à partir de la joyeuse répétition affirmative de ces mêmes nouveaux agencements.

L'*habitus* connaît donc une disjonction dans une *auto-praxis* où schèmes de perception, catégories et principes d'action vont à rebours de leurs principes, de leurs formes et de leurs contenus habituels, et ce, tout en multipliant leurs retraductions collatérales en de nouvelles dimensions de l'existence sociale.

Si le moi est d'abord une contemplation[944], c'est que l'habitude qu'il incarne est, comme toute habitude, avant tout une contemplation consistant à soutirer et contracter une différence. L'*habitus* est le système ouvert contractant de telles habitudes[945]. En effet, à travers leurs disjonctions, les événements peuvent « s'entr'exprimer[946] » entre *habitus* car « c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons[947] ». C'est pourquoi aussi la consistance d'un être passe, dans le devenir, par l'expérimentation de la dissolution du moi. La disjonction dans l'*habitus* arrache en effet l'habitude, cette synthèse héritée de *Chronos,* du bon sens qu'elle permet de fonder[948]. La disjonction dans l'*habitus* ouvre de manière expressive l'enveloppement mutuel des parties sur une inhésion où « ce qui est plié est seulement virtuel[949] ». L'*habitus* actualise et virtualise les plis caractéristiques qui le composent – ceux notamment des dispositions, des attitudes[950], des « tendances à l'action » et des actions mêmes comme « ultime(s) actualisation(s) de l'acte » qu'il est, au regard des plis purement virtuels qu'il loge en son sans-fond et qu'il s'efforce de déployer, notamment dans sa *praxis*. Ainsi, la ritournelle est le rythme exprimant la

[944] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 100
[945] *Ibid*., p. 101
[946] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 208
[947] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 101
[948] *Ibid*., p. 290
[949] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 31
[950] *Ibid*., p. 116

succession temporelle d'oppositions dynamiques, agencées autour de problèmes différent(c)iés susceptibles de permettre aux différences de porter sur des différences, dans une opposition imitative et créatrice.

En l'occurrence, « la répétition, chez Deleuze, n'est pas reproduction du même, mais puissance de différence. C'est un processus positif, "joyeux", de condensation de singularités et non pas d'alignement de régularités[951] ». Sacrifiant en cela la responsabilité morale à la dignité d'être instituant pour tout le monde, les lignes de fuite de l'*habitus* l'engagent dans une innocente irresponsabilité au regard de l'institué.

Les disjonctions de l'*habitus* se retraduisent en effet de manières expansives dans des répétitions, qui affirment par là l'être comme devenir, en affirmant des différences affirmatives constituant alors des différences en soi. Ces affirmations habituelles sont alors des manières d'être ouvertes *par* et *sur* le hasard, composé par l'affirmation des multiples singularités rencontrées et exprimées. L'éternel retour dans les habitudes est la navette répétitive des seuls devenirs différent(c)iés dans le monde social, des devenirs minoritaires – qui sont des manières d'affirmer des différences impersonnelles et non d'affirmer idéologiquement un moi illusoire[952]. Une vie qui passe dans les événements sociaux réels que sont les devenirs minoritaires éprouvés dans le temps, s'affirme alors dans une pleine liberté qui s'exprime en acte.

Le mode opératoire de l'*habitus* obéit ainsi davantage à un principe qualitatif probabiliste qu'à une loi qui répéterait quantitativement le même. C'est pourquoi, juridiquement, les devenirs minoritaires qui le font devenir forcément en déprise de toute transcendance étatique le rapprochent aussi davantage de la jurisprudence que de la loi.

Or, à travers ces « deux puissances de l'essence[953] » que sont différences et répétitions, l'*habitus* se réalise en se créant par l'ouverture inclusive à son Dehors. La synthèse disjonctive est, pour l'*habitus*, le principe génétique d'une répétition, qui est enfin une « répétition des "plans", au lieu d'être une répétition d'éléments sur un seul et même plan. Répétition virtuelle, au lieu d'être actuelle[954] ». C'est là cette « répétition qui sauve[955] », au regard de l'avenir qui prend virtuellement le relai sur la navette de l'*Aiôn* d'une répétition « qui gomme » par rapport au passé et de la « répétition qui lie » dans l'actualité du présent. En éprouvant cette nouvelle temporalité qu'est l'*Aiôn* dans l'événement social qu'est le devenir minoritaire, l'*habitus* se constitue, au niveau des rapports hétérogènes élaborés entre ses plis, comme un anti-tissu adéquat au lien social réel. C'est là aussi, pour l'*habitus*, l'épreuve d'un devenir dans l'*auto-praxis*, qui fera de lui autre chose qu'un syndicat de défense contre la solitude, la mort et l'Autre.

---

[951] Leclercq Stéfan, «Répétition », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 297-303, p. 297

[952] Maistre Jacques, « Sociologie de l'idéologie et entretien non directif », in *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, p. 251

[953] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 63

[954] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 56

[955] Deleuze Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, PUF, 1967

Si les simulacres produits dans l'*auto-praxis* sont les modes d'expression du devenir minoritaire d'un *habitus*, c'est que s'y affirment des répétitions masquées, vêtues, plus profondes dans leur légèreté que toutes les répétitions nues données par une représentation sans ambiguïté[956]. Une telle « condensation des singularités les unes dans les autres[957] » est à la fois en rupture et principe de coupure, de divergence et d'incommensurabilité à l'égard des représentations et des mises à flux obligées et contrôlées qui alignent réactivement les régularités et y reterritorialisent expressivement toutes les différences. Si tout est matériel dans l'*habitus*, de telles disjonctions, constituées en habitudes nomades, lui font pourtant retrouver matérialement le courant de conscience qu'est le devenir de l'être, dans les répétitions différent(c)iées de la matière même.

Si la mobilité des différences est, avec le nomade, celle des frontières, alors l'*habitus* peut, dans des devenirs minoritaires, explorer de nouveaux territoires ou différemment de mêmes territoires, en produisant alors autrement sa subjectivité et ce, en expérimentant, dans l'*auto-praxis*, des virtualités jusque-là inconscientes. L'*habitus*, en entrant dans des devenirs disjonctifs, se fait nomade et non plus berger d'un lieu institué dans l'espace social comme dans l'être. La contraction de nouvelles habitudes repose en effet sur la création de nouvelles règles pratiques – création instituante de nouveaux rapports sociaux à des territoires jusque-là inconnus, faisant oublier les habitudes précédentes. Il faut ainsi avoir des habitudes territorialisées jusque dans leur vitesse pour pouvoir en sortir, en créant dans de nouvelles habitudes, les lignes de fuite de ceux-ci et, par là même, les territoires d'un nouvel *habitus* aux nouvelles possibilités de sentir, percevoir, éprouver, agir et penser. Un tel *habitus* nomadise un monde, par lui hystérisé dans le multiple, un espace devenu lisse, au lieu de l'habiter en étant déterminé ontologiquement de manière extrinsèque par lui. Il s'agit là d'une véritable production de sens chez un *habitus* en déprise avec le nihilisme indifférent(c)ié proliférant dans les possibilités de vie dont, en société de contrôle, il est supposé nécessairement faire vertu en des synthèses convergentes. Tout héritage, au niveau de l'*habitus*, se fait alors création, délestage de l'histoire et du passé, de la même manière que l'on n'hérite pas de la pensée ni de concepts en philosophie. Lorsque l'héritage reconduit la fondation d'une lignée, celle-ci s'effondre pour une ligne faisant de la fondation une métamorphose[958].

L'*habitus*, dans la synthèse disjonctive, n'est donc plus la seule intériorisation d'un champ social s'imposant dans la transcendance. Producteur de différences, il commence à en produire d'abord dans l'histoire des intériorisations imposées jusque-là à une mémoire fossilisée dans sa fidélité instituée. Identités et mémoire, en rencontrant des différences, fuient de partout dans le devenir, à travers des multiplicités incommensurables à toute dialectique habituelle dans les systèmes de retraduction dans le temps. Dans cette perspective vitaliste, l'horizon temporel de l'*habitus* n'est plus lié à la fin de l'histoire, à la mort ni à l'identité, mais malgré tout à la

[956] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 28-29
[957] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 259
[958] *Ibid.*, p. 200

métamorphose. L'intuition de l'hystérisant est une captation et une création de signes qui n'est ni une intériorisation, ni une projection, mais, à la fois et de manière affirmative et créatrice jusqu'en l'*habitus*, un pouvoir d'affecter et d'être affecté à partir des variations de la sensation. Toute variation différent(c)ielle éprouvée dans la sensation, se retraduit dans les retraductions de l'*habitus*.

Cette synthèse disjonctive de l'*habitus* est donc, à la fois, une variation et le principe génétique de variations ultérieures – une fois comprise la variation comme « une différence dans la répétition et une répétition dans la différence[959] » qui, rapportée au mouvement, amène celui-ci dans ses déplacements à changer de nature, de même que le temps où il s'inscrit. Ainsi, l'*habitus* expérimente l'événement au lieu d'actualiser une essence déterminée *a priori*, que l'histoire se chargerait de dévoiler. Ainsi, « l'événement, requis par Deleuze, précède à la fois l'existence et l'essence sous l'index du virtuel irréductible au rationnel autant qu'à l'existentiel[960] ».

Telles sont, chez Deleuze et Guattari, les conditions par lesquelles le monde social objectif permet « une production subjective de nouveauté, c'est-à-dire une création[961] ». Or, cette production subjective de nouveauté dans l'événement génère, en retour, la subjectivité d'un *habitus* dont la *praxis* se fait *auto-praxis*, la production auto-production instituante de nouveautés, à l'encontre des pratiques et rengaines déjà instituées, à force d'être déjà routinisées dans la perception que l'on en a. L'*habitus*, en créant du nouveau dans sa *praxis* sociale, se crée lui-même à travers son expression neuve. Il n'est plus un *habitus* particulier institué mais un *habitus* singulier qui se fait tel seulement dans son devenir et ses expressions multiples. Il actualise ainsi, dans sa mobilité sociale, ses singularités.

S'il « faut qu'une force s'exerce sur un corps (…) pour qu'il y ait sensation[962] », reste que cette sensation ne peut s'éprouver au point d'accroître une puissance d'être affecté et d'affecter, que si une génitalité organise déjà de telles puissances – comme chez l'hystérisant et ce, à l'inverse de l'hystérique. Tenant ainsi les frontières mobiles entre zones de voisinage, rapportant ainsi des plus lointains ordinaires, des singularités peuvent alors passer entre elles et les faire passer dans de telles discontinuités. Le sens n'exprime alors que l'effet de sensation, incommensurable aux sensations habituelles unifiées dans les synthèses de l'*habitus*. Celles-ci s'avèrent être comme forcées à la disjonction par de telles lignes de fuite. Ainsi, dans la disjonction, l'*habitus* s'exprime enfin comme Corps Sans Organes, en un devenir purement immanent.

Si chez Deleuze et Guattari, la socialisation se fait par le trop-plein, c'est aussi parce que les conditions d'une expérience réelle prévoient, dès *L'Anti-Œdipe*, une synthèse dans l'*habitus* susceptible de lui faire actualiser l'association des singularités entre séries disparates. La différence est alors la raison, suffisante chez Deleuze et Guattari, d'une telle expérience singulière. Or, si la différence est « le plus proche noumène du

[959] Martin Jean-Clet, « Variation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 327-331, p. 330
[960] *Ibid.*, p. 331
[961] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 107
[962] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 34

phénomène[963] », c'est sans doute encore que les synthèses de l'*habitus*, leurs expressions multiples, sont à comprendre à la lumière de la conception physique atomiste rattachée aux simulacres.

Si, à la dureté des lignes de segmentation molaires, ont succédé en société de contrôle des formes souples, celles-ci n'en sont pas moins plus molaires que jamais, au point de risquer de faire dégénérer ce paquet de lignes composant l'*habitus*. Si le devenir moléculaire de celui-ci passe encore par des lignes à segmentation souple[964], ses lignes de fuite doivent avoir, dans l'expression la dureté et la violence inhérentes à toute rupture et à toute transgression réelle. C'est que l'*habitus* ne peut conquérir sa libre spontanéité que dans la création pratique de ses lignes de fuite.

Avec le nomadisme, le sujet transcendantal qu'est l'*habitus* synthétise, en effet, dans la disjonction introduite dans la relation, son identité – comme le monde et même Dieu – d'après « l'identité interne du monde et du chaos[965] ». L'*habitus*, en tant que multiplicité d'affects, de percepts notamment, expérimente dans la disjonction cette « bordure fonctionnant comme Anomal[966] », c'est-à-dire cette singularité limite et problématique ayant présidé à sa différent(c)iation, à ses changements de dimensions sociologiques. Cette bordure est en effet ce qui l'ouvre singulièrement sur son Dehors, le mettant au carrefour d'autres multiplicités, c'est-à-dire d'autres virtualités. C'est qu'« une multiplicité ne se définit pas par ses éléments, ni par un centre d'unification ou de compréhension. Elle se définit par le nombre de ses dimensions ; […] elle ne perd ou ne gagne aucune dimension sans changer de nature. Et comme les variations de ses dimensions lui sont immanentes, il revient au même de dire que chaque multiplicité est déjà composée de termes hétérogènes en symbiose, ou qu'elle ne cesse pas de se transformer dans d'autres multiplicités en enfilade […][967] ».

Or l'*habitus*, synthétisant de manière dynamique les modes toujours sociaux d'individuation, se fait agencement collectif, dans ses énonciations comme dans ses productions, dès lors qu'il entre enfin dans une ligne de fuite moléculaire, une déterritorialisation absolue à l'égard des conditions de production instituées – qui le déterminaient molairement jusque-là, jusque dans ses schèmes sociaux de perception et ses dispositions pratiques, incorporés passivement dans les champs sociaux. C'est pourquoi l'*habitus*, dans la disjonction des retraductions de ses habitudes, contribue à créer, depuis une certaine déviance instituante, de nouvelles règles pratiques et de nouvelles normes sociales – transversalement aux « normes implicites, révélatrices d'un consensus » institué, ainsi qu'aux « normes explicites conservées et diffusées par le droit et la morale[968] ». Les demandes sociales et le désir qui les animent ne peuvent en effet s'exprimer sans équivoque dans les *habitus* individuels et leur agencement

[963] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 286
[964] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 241
[965] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 382
[966] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 305
[967] *Ibid.*
[968] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1650

collectif qu'en rupture, notamment, avec l'obscurantisme ambigu des normes implicites.

Si l'*heccéité* est ce qui rend possibles les lignes de fuite de tout *habitus*, en agençant déjà collectivement ses virtualités, c'est qu'une telle individuation dynamique sans sujet est l'« ultime actualité de la forme[969] ». Le dynamisme assuré par des retraductions de prédicats, hérités de différents champs sociaux parcourus dans le temps, induit que ceux-ci ne sont pas réductible à des répétitions du même sous d'autres formes également empruntées, incorporées. Les incorporations à même le Corps Sans Organes, sont des devenirs, en ce qu'elles ne sont pas organicistes ni purement fonctionnelles – tant la disjonction, la dissonance et la dysfonction peuvent synthétiquement les accompagner intensément, de manière à créer de nouvelles formes et de nouvelles fonctions, non héritées.

L'*habitus*, en pouvant constituer un tel mode d'individuation exprimant de telles singularités, rencontre forcément un champ transcendantal impersonnel en ce qu'il est préalable à toute individuation dans l'être. L'individuation précède alors, en droit, la forme et la matière de tout individu constitué. Ce champ conditionne en effet la variation déterminant singulièrement, dans le temps, les parties, leurs rapports ainsi que la spécification des formes[970]. Il agence donc les forces opérant une individuation moléculaire en disjonction avec le mode d'individuation molaire habituel de l'*habitus*, celui d'une chose ou d'un sujet qui ne se coproduirait pas empiriquement.

Si l'*habitus* est corporel en étant une incorporation, assimilée à une composition de parties plus ou moins intensives, il est ainsi un mode d'individuation corporel à comprendre comme *heccéité* – une incorporation et une singulière composition de forces définissant un pouvoir d'affecter et d'être affecté irréductible à toute forme, à tout organe et à toute fonction ou système de fonctions. L'incorporation comme l'imitation ne sont alors plus les calques du même en un point oblitérant toute ligne. Si les émissions de singularités pré-individuelles sont nommées des *heccéités*, celles-ci servent ainsi à caractériser « des forces, des événements, des mouvements et des mobiles, des vents, des typhons[971] ». Par là, les productions de subjectivités sont impersonnelles et recoupent les devenirs et intensités de tous les règnes. Ce recoupement semble alors lui-même constituer l'*heccéité* à même le corps, qui se fait ainsi Corps Sans Organes. Le mode fini d'individuation retrouve, semble-t-il, en concernant désormais des événements immanents, le mode infini sans pour autant avoir besoin d'essences.

Si « *Heccéité* = événement[972] », c'est que ce mode d'individuation parfait[973] s'exprime virtuellement dans l'*habitus* en constituant le plan d'immanence de son devenir, son rhizome[974]. Toujours au milieu, l'*heccéité* semble être ce qui constitue les lignes de

[969] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 56
[970] Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, PUF, 1968
[971] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 52
[972] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 111
[973] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 318
[974] *Ibid.*, p. 321

fuite de l'*habitus* en le forçant à n'avoir « ni début ni fin, ni origine ni destination[975] ». L'*habitus* n'est, en effet, ni un sujet individué, ni la seule incorporation accumulée historiquement, de propriétés matérielles et idéelles extrinsèques.

Dans le cadre de l'empirisme transcendantal, si les lignes de fuite ouvrent l'*habitus* sur le devenir, c'est en décomposant et recomposant ses propriétés accumulées, ses catégories et ses schèmes de perception – au voisinage problématique de l'hétérogénéité singulière de ceux avec lesquels l'événement le met nécessairement et accidentellement en rapport. L'*habitus* est ainsi un système ouvert, mobile et instable de synthèses linéaires se recomposant sans cesse dans le temps, à partir notamment d'habitudes produites de manière immanente par un choix créant une régularité – appelée à devenir nécessaire malgrè le fait qu'elle est issue de la contingence et de l'involontarisme inhérents à la dissonance d'accidents.

La ligne de fuite de l'*habitus* est en cela le fruit de la disjonction de toute réification dans les retraductions de ses synthèses. Cette réification tend à faire d'elle-même la vertu d'une nécessité, celle de l'isolement et de l'atomisation, idéologiquement et illusoirement produits. En effet, ceux-ci sont produits par la pulvérisation, toujours actuelle, des modes de vie en société, sous formes d'« actes isolés d'échange de marchandises[976] » produisant jusqu'au travailleur « libre » pour le marché. Ainsi, « le destin de tous les membres de la société » n'est plus mû « par des lois formant une unité[977] ».

Finalement, l'*habitus* parvient à être, dans l'expression, et devient bien ainsi, dans la disjonction, une « force vitale de propagation » de singularités et non plus une organisation synthétique[978]. Comme le montre leur *Hommage à Gabriel Tarde*[979], Deleuze et Guattari conçoivent une microsociologie politique des flux moléculaires, où l'expression fait un pluralisme en actes, au niveau de la *praxis* de l'individualisme – dès lors que les instincts peuvent s'agencer à la différence, cette tendance qui les anime tous au niveau moléculaire, seul à même d'être adéquat à l'appréhension du devenir de l'*habitus*.

Les nombreuses synthèses de l'*habitus* se retraduisant dans le temps, sont ainsi les multiples expressions de points de vue différent(c)iés, aux centres mobiles et aux foyers rapportant, par une singulière propagation, ses forces constituantes[980].

Si les lignes de fuite produites au niveau de la *praxis*, engendrent, en une coproduction, les synthèses disjonctives au niveau de l'*habitus*, une telle *auto-praxis*

---

[975] *Ibid.*
[976] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 119
[977] *Ibid.*, p. 120
[978] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999
[979] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 267-268
[980] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 98

se révèle immédiatement dans la multiplicité virtuelle et intensive qu'est l'*Aiôn*, temporalité incommensurable aux rotations répétitives des capitaux. Cette monade ouverte sur le Dehors dans la disjonction, qu'est l'*habitus* se complique ainsi en une involution différent(c)iée à partir de lignes de fuite. Celles-ci produisent en effet intrinsèquement une hétérogénéité, où les conditions de production d'un résultat révèlent leur complexité autant que leurs résultats, à la mesure de l'intensité des degrés de croyance et de désirs exprimés à la surface virtuelle – rapportant, à rebours des multiplicités extensives synthétisées jusque-là en des multiplicités intensives, la compénétrabilité des corps et des choses[981].

Les multiplicités de juxtaposition fuient alors de partout, tant elles peuvent être compénétrées en une nouvelle synthèse, exprimant disjonctivement des intensités incommensurables, jusque-là inconnues. La discontinuité, introduite dans les variations des grandeurs de croyances et de désirs, est, dans l'involontarisme et la compréhension, le produit et le résultat expressif d'une hétérogénéité, retraduisant intensivement des différences. L'involontarisme et la compréhension sont alors, dans l'Evénement expressif éprouvé par l'*habitus* au niveau de la *praxis* de ce qui ne peut être qu'un agent, l'étrange plus-value non utilitariste et pourtant créatrice d'art et de valeur qu'est la combinaison mutuelle du désir et de la croyance[982].

Dans sa ligne de fuite, l'*habitus* crée une synthèse disjonctive ouvrant à la persévération d'un désir différent(c)ié, qui s'avère être bien autre chose que la synthèse passive d'une transversalité molaire, circonscrivant jusque-là l'intersection vide de multiples appartenances extrinsèques ne servant que l'Etat et le marché. Par la production longtemps clandestine d'*habitus* minoritaires susceptibles d'être instituants dans leur *praxis*, une socialisation instituante s'avère bien être le produit de contre-institutions renouvelées dans la transversalité.

A travers ses lignes de fuite exprimant ses virtualités, l'*habitus* connaît des devenirs éprouvés dans un trop-plein moléculaire lui faisant oublier l'histoire de ses marques. Si la fluidité matérielle de ce trop-plein, éprouvé à même la ductilité conquise du corps, contribue encore à faire de celui-ci, et donc de l'*habitus*, une machine désirante, c'est que le mécanisme leibnizien et ses ressorts[983] y œuvre encore à des échelles infinitésimales bien réelles. L'*habitus* comme l'*heccéité* sont alors redevables de mécanismes biologiques où le vitalisme s'avère pourtant non organiciste. Les modes d'individuation d'une telle épigenèse matérielle renouvellent alors la conception de l'*habitus* compris comme *conatus*. Celui-ci ne développe ses virtualités dans le temps qu'à travers les différences et répétitions habituelles, construites à même une matière connaissant elle-même le devenir, tant elle possède aussi la « texture poreuse de l'Être[984] ». Dès lors, ce déploiement non « providentiel[985] », depuis le pli d'une

[981] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 56-57
[982] Tarde Gabriel, *La croyance et le désir*, Paris, F. Alcanp, 1895, pp. 452-453
[983] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 7
[984] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 213

préformation initiale, ne se réalise dans « l'enveloppement/développement » qu'à travers des recompositions permanentes.

C'est que « Deleuze maintient la perception dans les plis plutôt que dans les parties du corps ; le corps exprime plus ou moins clairement la monade grâce à ces "facteurs de renversement, de retournement, de précarisation, de temporalisation "[986]»[987]. Nos lignes de fuite ont la vertu de rendre nos nécessités hasardeuses, à force de les avoir intensifiées. Or, les recompositions permanentes du corps et de l'identité font de l'*habitus* un « bâteau de Thésée[988] ». C'est pourquoi, si l'on peut effectivement dire que « la philosophie du corps de Deleuze modélise le rapport du dedans et du dehors sans jamais parvenir, parce que cela est impossible pour le désir, à le représenter dans autre chose qu'une épistémologie du mouvement[989] », il semble qu'il faille ajouter que cette épistémologie avait pour corollaire, avec Guattari, une analyse institutionnelle associée à ces mouvements, l'institution ne trouvant la largeur de son sens que dans la secondarité du signe par rapport aux instincts machinés du vivant[990]. Ainsi, « le corps vivant ne se réduit pas à l'organisme, à l'énergie, à la pulsion ou à l'élan vital ; seules les modélisations de ses rythmes, de ces séquences, et de ses dialectiques dessinent des surfaces, des plis, des mouvements et des signes[991] ».

Il s'agit de produire des disjonctions dans les auto-contraintes habituelles des *habitus*. Dans cette perspective, si « l'élargissement que *Qu'est-ce que la philosophie* ? fait subir à la triade de Bacon, Figure, contour, armature, qui devient : Chair, pans de la maison, univers[992] », il s'agit là d'un élargissement qui n'est cosmique au lointain que parce qu'il est, conséquemment, puissamment social et politique. Ces « forces cosmiques » sont individuantes et différenciantes jusque dans la production sociale de devenirs minoritaires, révolutionnaires et de subjectivités en *heccéité*. La composition instituante des rapports entre forces sociales exprime autrement le pouvoir d'affecter et d'être affecté, en « des pressions, dilatations, attractions, gravitations, germinations, aplatissements, étirements[993] » d'abord de toutes les formes sociales actuelles, au regard des virtualités qui s'expriment enfin en de telles forces. Chez Deleuze et Guattari, l'ensemble des schèmes et catégories incorporés constitutives de l'*habitus* ne se retraduisent donc pas dans le sens pratique et la *praxis* sans que des disjonctions ne puissent se produire et que de nouveaux schèmes, de nouvelles images et de nouvelles

---

[985] *Ibid.*
[986] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 147
[987] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 213
[988] *Ibid.*
[989] *Ibid.*, pp. 213-214
[990] Deleuze Gilles, «Instincts et institutions », in *L'île déserte et autres textes*, Textes et entretiens, 1953-1974, Paris, Minuit, 2002, pp. 24-27
[991] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 214
[992] Elie Maurice, Villani Arnaud, « Logique de la sensation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 222-229, p. 227
[993] *Ibid.*

catégories soient alors créées. A travers de telles disjonctions produites dans l'*auto-praxis*, l'*habitus* ne peut plus prétendre à la reconnaissance et même à la simple persévération dans l'être. Il s'agit là toujours d'une création de soi par la rencontre de l'Autre et du Dehors, l'expression intrinsèque d'un désir différent(c)ié compliquant les synthèses de l'*habitus*.

A-2. La subjectivité comme processus de production

La subjectivité comme processus de production témoigne, chez Deleuze et Guattari, de leur pleine croyance en la liberté de l'homme. Cette liberté, essentiellement ontologique, serait, à l'instar du *conatus* spinoziste, libre déploiement du pli de l'être et non subjectivité aboutie, de la même manière que « la monade est libre parce que son action est le résultat de ce qui passe par elle et se passe en elle[994] ».

Cette croyance en la liberté se retrouve au niveau de la socialisation, dans la mesure où celle-ci met l'accent sur l'activité et la création du désir davantage que sur les comportements, dont il faudrait mesurer les écarts illustrant des degrés d'intégration. De même, l'attention accordée à l'affect et à sa dimension collective semble aller à l'encontre de la tradition durkheimienne, selon laquelle la contrainte serait malgré tout l'essence de la socialité et le moteur de la socialisation.

En soulignant que « l'homme est un être lent », Deleuze et Guattari suggèrent que la socialisation, comme le changement lorsqu'il s'effectue de manière minoritaire à l'abri des dangers, implique de la prudence et s'inscrit dans la durée, à l'abri de l'illusion et des pouvoirs. Ce n'est que de cette manière que les déterritorialisations successives peuvent construire un trajet comme processus de subjectivation.

Si Deleuze et Guattari utilisent le terme de « processus de subjectivation », c'est que la socialisation est pensée à partir de l'idée que « le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné[995] ». C'est ainsi que le sujet peut se construire et avoir pour caractéristiques d'inventer et d'être avant tout pratique : « il n'y a pas d'autre sujet que pratique[996] ». Le processus lui-même consiste à devenir « de plus en plus actif, de moins en moins passif. Il était passif au début, il est actif à la fin[997] » et cela dans ses rapports avec le donné comme avec toutes forces ; le principe étant, chez Deleuze et Guattari, le désir. Ce dernier permettrait, en effet, d'atteindre ce degré d'activité et d'affirmation de soi contribuant à « dépasser » le donné, c'est-à-dire à « aller du connu à l'inconnu[998] ». Or, ce chemin vers l'inconnu conduit au champ transcendantal, à ses devenirs impersonnels et à son mode d'« individuation sans sujet » traversé par des intensités d'affects[999]. Puisqu'« il n'y a pas de sujet, mais des

[994] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 99
[995] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 92
[996] *Ibid.*, p. 117
[997] *Ibid*., p .127
[998] *Ibid.*, p. 144
[999] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 51

agencements collectifs d'énonciation[1000] », dès lors l'essence pratique du sujet le relie nécessairement à la collectivité.

L'une des conditions de possibilité de ce devenir impersonnel, à l'œuvre dans la socialisation, serait la dissolution du *Moi* – que Deleuze et Guattari différentient de la fêlure du *Je*. Alors que « la forme de la psyché sera dite le "*Moi"* », « ses contenus constitueront le "*Je*" [1001] ». Or, « il y a entre le *Moi* dissous et le *Je* fêlé une grande différence. Alors que la fêlure est un état morbide, la dissolution est une sorte de petite santé à toute épreuve[1002] ».

Autrui fait davantage qu'être un *alter ego* traversant le champ transcendantal impersonnel. Il constitue en effet « l'expression d'un monde possible » et fonde « le principe *a priori* de l'organisation de tout champ perceptif[1003] ». Dès lors, « le sujet persiste, mais on ne sait où » et peut être dit « larvaire » car il est « indécidable et problématique[1004] ». Il ne peut en être qu'ainsi, à partir du moment où le sujet ne fait que passer par des « devenirs intensifs », « changeant d'identité à chaque seuil franchi[1005] ».

D'après l'image de la pensée offerte par le rhizome, ce type de socialisation, produisant des devenirs impersonnels, n'apparaîtrait pas dès le début de la vie. Ainsi, « l'essence d'une chose n'apparaît jamais au début, mais au milieu, dans le courant de son développement, quand ses forces sont affermies[1006] ». Ce n'est qu'ainsi que l'individu pourra être dit singulier et que la nouveauté apparaîtra dans le monde, échappant « à l'arbitraire autant qu'au démontrable » comme tout existant, le sujet étant dès lors ce qui « produit contingentement son prédicat[1007] ». Cette singularité sera le fruit de ce que Deleuze, après Leibniz, nomme l'inclusion du prédicat dans la substance prenant la forme ontologique du pli. L'inclusion conditionne la différence et la nouveauté, et dépend de la singularité de « la connexion à l'ensemble », l'individu étant le pli constitué par « l'intersection originale et unique de connexions qui vont à l'infini ». Un être n'est en effet « complètement soi-même que par les rapports qui le situent dans l'univers. Qu'est-ce qu'un être : l'omnitude de ses relations », celles-ci étant horizontales chez Deleuze et Guattari[1008].

Il s'agit donc, par l'intermédiaire de la pensée, comme de l'affect et de la vie, d'intensifier « sa relation à la totalité[1009] », au point de vouloir dévaloriser celle-ci.

[1000] *Ibid.*, p. 36
[1001] Dumoncel Jean-Claude, « La philosophie de la vie. Introduction à la métaphysique de G. Deleuze », in *Tombeau pour Gilles Deleuze*, Faye J-P, Pinhas R., Dumoncel J-C, Leutrat J-L et Martin J-C, Bulletin de la Société des lettres sciences et arts de la Corrèze, volume 100, 1997, p. 453
[1002] *Ibid.*, p. 460
[1003] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 359
[1004] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 109
[1005] Huisman Denis, « Deleuze Gilles », in *Dictionnaire des philosophes*, Volume I, Paris, PUF, 1984, pp. 693-696, p. 695
[1006] Deleuze Gilles, *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 11
[1007] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120, p. 106
[1008] *Ibid.*, p. 109
[1009] *Ibid.*, p. 111

L'accès à la singularité ouvrant sur des devenirs impersonnels, le sujet devient ainsi « un centre intense et vivant de la matière[1010] » par l'intermédiaire de son désir qui est « production de soi et de toutes choses[1011] ».

La production de subjectivité s'appréhende à partir de l'expression pratique d'une transversalité, remontant la pente actuellement instituée des hiérarchies et représentations, configurées dans les multiples liens d'institution, de cohabitation, de militantisme, de solidarité et de coopération qu'elle circonscrit. La production de subjectivité est alors seulement celle de cet anti-tissu qu'est un lien social réel rejoignant le *Socius*.

Ainsi, la dislocation du sujet de la production[1012] peut servir à socialiser la production d'une subjectivité larvaire, contrariant cette dislocation jusque dans l'organisation de conflits de classes. A l'attitude contemplative à l'égard de ce qui incarne le Dehors s'oppose alors, en société de contrôle, celle adoptée, dans l'impuissance, à l'égard de la mise à flux des processus de travail mécanisés et des formes de vie réifiées en un système clos de contrôle. Une telle production de subjectivité permet ainsi d'appréhender temporellement les conditions de production de toute activité humaine intrinsèque, à partir de l'*Aiôn* et non plus d'un *Chronos* aisément approprié abstraitement par le capitalisme, à partir de la transformation des choses[1013].

Dans le processus de production de subjectivité, c'est comme si une sorte de mouvement rétrograde devait d'abord s'imposer à tout devenir minoritaire, pour que celui-ci puisse faire insister sa différent(c)iation malgré les devenirs molaires s'imposant spontanément à lui. Ce mouvement rétrograde n'est pas pour autant un appel aux conservations de Différences alors supposées stables. L'involution répète autrement, en son milieu, la production de subjectivités qu'elle retrouve en un tel devenir minoritaire.

Or, si le moi est « un seuil, une porte entre deux multiplicités[1014] », c'est qu'il est un espace institué se déterritorialisant sans cesse malgré lui. L'*habitus* est l'agencement synthétisant dans le temps les productions de subjectivité faites de dispars et de compars, en fonction des rapports molaires ou moléculaires construits à partir des reterritorialisations et des déterritorialisations avec l'institué et l'instituant. Si le dispars est « à la fois la disparité et le disparate », une « différence redoublée, résonnant à l'infini, constituant le précurseur ("sombre") de la fulguration métamorphosante, et servant d'unité de mesure au simulacre[1015] », reste qu'il faut, en

[1010] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
[1011] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 35
[1012] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 116
[1013] Marx Karl, *Misère de la philosophie*, Costes, pp. 56-57, cité par Georg Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*,Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 117
[1014] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 305
[1015] Villani Arnaud, « Dispars », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, *Les Cahiers de Noesis*, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 124-126, p. 124

société de contrôle, repenser ses rapports avec le compars « qui extrait des constantes et les soumet aux lois[1016] ».

En effet, le virtuel permet de comprendre que les différences à l'œuvre dans toute production de subjectivité ne peuvent s'affirmer comme puissances expressives à même de créer la subjectivité, que si l'on comprend que cette dernière ne s'affirme que dans la relation, et sans séries d'affects et de sensations – premières chronologiquement et fondatrices identitairement – dont dériveraient ou que retraduiraient successivement toutes les autres, dans ce qui serait alors la représentation de soi. C'est pourquoi devenirs majoritaires et minoritaires distribuent et polarisent aussi les valences des modes sociaux de production des subjectivités, même au sein des minorités.

A travers ses déterritorialisations, le capitalisme en société de contrôle modèlerait peut-être les virtualités des subjectivités en amont, à même le *Socius*, à travers des lignes de fuite imaginaires et idéologiques à chaque fois « segmentarisées », qui chacune « s'engouffre dans des trous noirs, ou même aboutit à un trou noir généralisé (catastrophe)[1017] » ? Dans ce type de société encore, le schizophrène d'hôpital reste sans doute toujours l'horizon ultime de la production de subjectivité par le capitalisme et pour le capitalisme. En société de contrôle, de tels trous noirs sont les corollaires d'états dépressifs multiples, produits par les normes sociales dominantes que sont l'initiative et la responsabilité, individuées pour un marché ainsi institué au niveau du moi et de son contrôle au cœur des subjectivités. C'est pourquoi la *schize* est, pour Deleuze et Guattari, la ligne de fuite réelle créée à l'encontre de telles lignes segmentarisées pour le marché. Remontant la pente naturelle du *Socius*, la *schize* est, pour la production de subjectivité, une déterritorialisation, non « passionnelle et conscientielle » pour une subjectivité de prétendant. Ainsi, « défaire le visage » est producteur de subjectivité en desservant la signifiance comme la subjectivation[1018].

Pourtant, le *Ça* devient producteur de déterritorialisations immanentes et par là de subjectivités lorsque celles-ci, comme c'est souvent le cas avec l'usage des drogues, s'avèrent « compensées par les re-territorialisations les plus abjectes[1019] ». Ainsi, « au lieu que des trous dans le monde permettent aux lignes du monde de fuir elles-mêmes, les lignes de fuite s'enroulent et se mettent à tournoyer dans des trous noirs, chaque drogué dans son trou, groupe ou individu, comme un bigorneau[1020] ». Ce n'est alors qu'absolument, radicalement et dans la durée que l'affirmation pleine d'une déterritorialisation peut produire une subjectivité elle-même affirmative jusque dans ses reterritorialisations. Celle-ci ne peut être qu'à peine définie par Deleuze et Guattari, comme étant celle qui, à même le *Socius* et depuis une *auto-praxis*, « opère la création d'une nouvelle terre[1021] ». Cette dernière semble alors être un produit territorial différent(c)ié et différent(c)iant pour les subjectivités susceptibles d'être

[1016] *Ibid.*
[1017] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 634
[1018] *Ibid.*, p. 230
[1019] *Ibid.*, p. 348
[1020] *Ibid.*
[1021] *Ibid*., p. 636

menacées par les déterritorialisations capitalistes. L'éthique de la résistance associe ainsi création de territoires et production de subjectivités, dans la dignité conquise durablement à l'égard d'événements politiques par eux-mêmes. A la manière d'un Bartleby, la reterritorialisation peut alors s'avérer salutaire en tant que conservatrice de différences conquises pour tout le monde.

La création pratique s'avère aussi *auto-praxis,* dans la mesure où elle est productrice de subjectivité lorsqu'elle crée des « lignes de vie, c'est-à-dire tous ces devenirs réels, qui ne se produisent pas simplement dans l'art […], ces déterritorialisations positives, qui ne vont pas se reterritorialiser sur l'art, mais bien plutôt l'emporter avec elles, vers les régions de l'asignifiant, de l'asubjectif et du sans-visage[1022] ». La production de subjectivité est par là même encore et toujours sociale, socialisée et institutante, tant elle est nécessairement minoritaire comme tout devenir réel, la métamorphose en animal étant la « déterritorialisation absolue de l'homme[1023] ».

L'*heccéité* correspond ainsi au mode d'individuation inhérent à tout devenir minoritaire, que ce soit sur le plan de la socialisation ou sur celui de la socialité qu'il recoupe ainsi autour des conditions sociales de production des subjectivités. L'*heccéité* n'est donc pas un état et son immanence radicale ne peut que faire événement aux niveaux de la socialisation et de la socialité, au travers de répétitions des différences qui lui sont inhérentes dans tous les champs sociaux. Les coproductions mutuelles du sujet transcendantal et de l'objet sont ainsi aussi des individuations se réalisant sur le mode de l'*heccéité,* c'est-à-dire aussi d'« agencements collectifs[1024] ».

La mort du *Moi* et celle du monde accompagnent alors celle de Dieu, au profit de l'affirmation univoque d'un *Je* fêlé, du *Chaosmos* et de l'immanence. *L'Anti-Œdipe* élabore ainsi une conception immanente de la production d'une subjectivité impersonnelle, s'affirmant encore à travers ses oppositions à toute transcendance. Le « contre-moi[1025] » ainsi produit par un *Je* fêlé inconscient est un processus produisant des devenirs à même cet anti-tissu qu'est le lien social. Ainsi, « plus rien ne subsiste que l'Evénement, l'Evénement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions[1026] ». D'après l'univocité de l'être, les subjectivités s'avèrent produites en ce qu'elles sont comme tous les étants « multiples et différents, toujours produits par un synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents[1027] ». L'univocité des subjectivités dissout ainsi leur unicité molaire, dès lors que l'ontologie se fait politique. Le *Socius* est alors ce même être social pour tous ces êtres sociaux dont il se dit, bien que ce dont il se dit ne soit « pas du tout le même[1028] » mais le différent. Ainsi submergés par le *Socius*, dans l'événement constitutif de l'expression de leur différence subjective inconsciente, les êtres sociaux comme étants n'en restent pas

[1022] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 230
[1023] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 65
[1024] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 112
[1025] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 206
[1026] *Ibid.*, p. 207
[1027] *Ibid.*, p. 210
[1028] *Ibid.*

moins distincts de celui-ci tant il demeure distinct, bien qu'indissociable, « de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit[1029] » à force de le traverser et de le faire passer.

Avec Guattari, le *Socius* s'avère être une pleine position de tous les événements sociaux en un et l'expression infinie du sens rassemblant tous les sens en un. Si une telle différence subjective constitutive de l'*heccéité* comme événement[1030] survient en étant indifférente aux opposés molaires[1031], c'est aussi que cette indifférence impassible dissout l'engagement dans les grosses différences molaires opposées qui s'imposaient jusque-là aux subjectivités, ainsi fixées à force de désirer être fixées une fois pour toutes dans leurs différences. Le nomadisme se fait ainsi « promenade incorporelle[1032] », trajectoire sociale d'un homme libre parce que libéré des différences stratifiées molairement par la société instituée, jusque dans l'institution de son individualité. Une telle impassibilité stoïcienne est ainsi pourtant requise à chaque fois pour pouvoir être aspirée asubjectivement par des événements qui nous attendent, en impliquant une déprise à l'égard de toute inspiration individuelle qui l'attendrait. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut, ensemble, remonter la pente naturelle d'événements qui se passent de nous, pour mieux nous faire passer, lorsqu'on parvient à se maintenir en leurs creux au lieu de rester sur le rivage qui leur est attenant. Ce n'est qu'ainsi que la subjectivité peut faire pratiquement l'histoire : en produisant le devenir intempestif qui l'emporte, en s'épuisant à répéter un événement qui se présente à nouveau – tant l'acteur, malgré lui, fait revenir le différent sur une scène drôle et irréelle, qui n'est plus une représentation de l'histoire de gros événements irréels.

La subjectivité comprise comme « *heccéité* » est ainsi un processus de production différent(c)ié et différent(c)iant, dans une pratique devenant par là même *auto-praxis*. Une telle production d'essences « alogiques ou supra-logiques », unifiant de manière constructiviste le signe et le sens, dissout tous clichés, en dissolvant toute représentation et exposition de soi.

Si la subjectivité est à comprendre à partir du concept d'*heccéité*, c'est aussi qu'elle n'est que multiplicités, agencements de flux produits, captés et codés territorialement de diverses manières. Si la production de subjectivité a lieu à partir de celle du désir, c'est que celui-ci se déterritorialise toujours, même à l'égard des déterritorialisations de flux de la machine capitaliste cherchant à en « extraire la plus-value[1033] ». C'est pourquoi *L'Anti-Œdipe* est aussi un manuel de déterritorialisation à l'égard de toutes les institutions et de leurs rapports institués avec le capitalisme, par là institutionnalisé en permanence dans l'histoire. Il faut dès lors déprendre la libido de la famille, en désœdipianisant l'inconscient[1034], de même qu'il s'agit toujours par là de « désubjectiver la conscience et la passion[1035] », notamment dans l'intensification de ses rapports sociaux. S'il y a, dans toute chose comprise comme agencement de lignes

[1029] *Ibid.*, p. 211
[1030] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 111
[1031] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 122
[1032] *Ibid.*, p. 172
[1033] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 42
[1034] *Ibid.*, p. 97
[1035] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 168

et de vitesses variables, de tels processus d'auto-production toujours rapportés à un Dehors, c'est que le réel compris à partir du concept d'*heccéité* se partage dans ses multiplicités en « des lignes d'articulation ou de segmentarité, des strates, des territorialités ; mais aussi des lignes de fuite, des mouvements de déterritorialisation et de déstratification[1036] ».

Ainsi, « les *heccéités* sont seulement des degrés de puissance qui se composent, auxquels correspondent un pouvoir d'affecter et d'être affecté ; des affects actifs ou passifs, des intensités[1037] ». Dès lors, « il n'y a plus de formes, mais seulement des rapports de vitesse entre particules infimes d'une matière non formée. Il n'y a plus de sujet, mais seulement des états affectifs individuants de la force anonyme[1038] ». La production des subjectivités chez Deleuze et Guattari est donc, à travers le concept d'*heccéité*, une déprise à l'égard d'une notion de sujet qui promeut le « *On* » voire « une "quatrième personne du singulier", la non-personne ou *Il*, en qui nous nous reconnaissons nous-mêmes ou reconnaissons notre communauté, mieux que dans les échanges vides entre un *Je* et un *Tu*[1039] ». Le *Socius* semble être ce *Il* conditionnant les virtualités de tous les *Nous*, la dimension sociale de ce champ transcendantal impersonnel d'où sont issues toutes les émissions de singularités.

Ainsi, si la déterritorialisation est toujours celle d'un « *On* », d'une *heccéité*, alors elle engage par là la production de subjectivité à partir du désir. Le processus de production de la subjectivité apparaît ainsi comme une affaire de déterritorialisation et de reterritorialisation. C'est pourquoi tout changement de territoire, imposé de manière seulement extrinsèque, n'est pas une déterritorialisation et consiste même, surtout en société de contrôle, en une reterritorialisation voire en un retour à une « territorialité primitive[1040] », dès lors que le contrôle social des territoires passe par leur uniformisation. S'il n'y a plus d'ailleurs, l'injonction à changer de territoire s'avère idéologique, comme les grosses différences territoriales invoquées à travers les clichés utilisés pour le dénier. De mêmes territorialités primitives se retrouvent dans un simulacre d'ailleurs, tandis que l'ailleurs produisait, jusqu'alors, des simulacres dans les mouvements territoriaux et leurs perceptions. Comme pour Bartleby, l'injonction à se déterritorialiser peut s'avérer idéologique en ce qu'elle masque celle visant à imposer le retour à une territorialité indifférent(c)iée, infidèle à une déterritorialisation différent(c)iante préalable. Les théorèmes de déterritorialisation de *Mille Plateaux* peuvent permettre de comprendre l'expression ambiguë, et pourtant non équivoque, d'un Bartleby, comme celle d'un déterritorialisé refusant un déterritorialisant institué, en lui opposant ses forces et ses rapports de vitesse et de lenteur singulièrement agencés (8e théorème). Toute déterritorialisation est, semble-t-il, aussi double que les institutions, parcourues de variables mineures et majeures (6e théorème) tandis que « le déterritorialisant a le rôle relatif d'expression, et le déterritorialisé le rôle relatif de contenu » (7e théorème). Jusque dans les institutions, les déterritorialisations se font

[1036] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 9-10
[1037] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 111
[1038] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 172
[1039] Deleuze Gilles, « Un concept philosophique », in *Cahiers Confrontations*, n° 20, hiver 1989, pp. 89-90
[1040] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 214

toujours « à deux termes au moins[1041] » tandis que « chacun des deux termes se reterritorialise sur l'autre[1042] ».

En se produisant à l'occasion des événements, la subjectivité est bien produite lors de rencontres vécues, à la manière de la guêpe et de l'orchidée[1043], comme des déterritorialisations mutuelles et asymétriques, c'est-à-dire des imitations créatrices de par la mise en mouvement et en rapports adéquats de forces. Pourtant, cette production de subjectivité passe par des reterritorialisations aussi nécessaires aux déterritorialisations que les répétitions aux différences dans des agencements de multiplicités. Le branchement perpétuel et corrélatif des « procès de reterritorialisation[1044] » avec ceux inhérents aux déterritorialisations s'explique ainsi par le fait que « les mouvements de déterritorialisation ne sont pas séparables des territoires qui s'ouvrent sur un ailleurs, et les procès de reterritorialisation ne sont pas séparables de la terre qui redonne des territoires. Ce sont deux composantes, le territoire et la terre, avec deux zones d'indiscernabilité, la déterritorialisation (du territoire à la terre) et la reterritorialisation (de la terre au territoire). On ne peut pas dire lequel est premier[1045] ».

Or, « la reterritorialisation comme opération originale n'exprime pas un retour au territoire, mais ces rapports différentiels intérieurs à la *D* elle-même, cette multiplicité intérieure à la ligne de fuite[1046] ». *D*, la Déterritorialisation, retrouve ainsi, en tant que multiplicités, les différences et répétitions constitutives aussi des temporalités de l'*Aiôn* et de *Chronos*, comme des *schizes*. Les théorèmes de déterritorialisation de *Mille Plateaux* prévoient ainsi que celle-ci est toujours double, « parce qu'elle implique la coexistence d'une variable majeure et d'une variable mineure qui deviennent en même temps » (5^{e} théorème) non symétriques, puisqu'elle permet « d'assigner une force déterritorialisante et une force déterritorialisée » aux valeurs interchangeables (6^{e} théorème). En société de contrôle, il semble bien que le contrôle social vise politiquement à rendre « négative » chaque déterritorialisation trop visiblement instituante, c'est-à-dire à faire en sorte qu'elle soit « recouverte par une reterritorialisation qui la compense, si bien que la ligne de fuite reste barrée[1047] ».

Si la production de subjectivité a lieu au cours d'événements infinitésimaux dans le temps, c'est qu'elle est l'occasion d'un branchement insolite du diagramme de sensation sur les diagrammes du désir et du pouvoir. Le concept de diagramme permet de comprendre comment la subjectivité, chez Deleuze et Guattari, n'est produite qu'en étant rendue ductile dans la sensation par ses puissances d'être affectée et d'affecter, de manière à ce que ses déterritorialisations se fassent concrétions différent(c)iées de l'autre, imité de manière créatrice par l'inclusion de ses prédicats. Le branchement corporel de virtualités jusque-là séparées est ainsi une captation de forces souvent

[1041] *Ibid.*
[1042] *Ibid.*
[1043] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 26
[1044] Deleuze Gilles, Guattari Félix *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 17
[1045] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 82
[1046] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 635
[1047] *Ibid.*, p. 634

invisibles, inconnues et attendant d'être créées jusque-là[1048]. Ainsi rapporté au corps, le diagramme demeure « coextensif au champ social[1049] », si l'on considère le caractère politique du Corps Sans Organes, conceptualisé dès *L'Anti-Œdipe* et constitutif des lignes de fuite de tout *habitus* associant, en les incorporant en différentes synthèses, les diagrammes du désir et du pouvoir. Le diagramme, en se faisant corporellement « zone absolue d'indiscernabilité ou d'indétermination objective[1050] », semble associer des marques à un « point d'application ou lieu agité de toutes les forces[1051] » de manière à produire un devenir minoritaire dans la sensation, qui soit créatif pour la pratique comme pour la création de subjectivité.

Mais, de même que pour l'art, en « étant lui-même une catastrophe, le diagramme ne doit pas faire catastrophe » pour la subjectivité et la socialité[1052]. La « loi du diagramme » prévoit ainsi, pour l'art comme pour une création de soi toujours minoritaire et donc socialisée sur ce mode, que l'« on part d'une forme figurative, un diagramme intervient pour la brouiller, et il doit en sortir une forme d'une toute autre nature, nommée Figure[1053] ». C'est comme si la figuration et la représentation subjective, au contact d'un tel diagramme s'ouvrant sur des forces chaotiques inhérentes à un Dehors, forçaient, à partir de la sensation, toute organisation subjective à involuer en *heccéité*, et ce, en agençant d'autres forces composantes. La logique de la sensation ne conduit donc pas à dépolitiser le concept de diagramme appliqué au désir et au pouvoir, mais à politiser celui inhérent à une telle logique – comme le montre aussi le concept d'image optique et sonore pure appliqué au cinéma et à l'intolérable dans les percepts et les affects, au regard des pouvoirs institués. L'hystérisant qu'est Bacon n'est pas l'hystérique, de même que la *schize* n'est pas le schizophrène – tout devenir minoritaire dans une sensation captant les forces fourmillantes du Dehors rencontré dans l'événement. La sensation se fait pouvoir d'être affecté en même temps que l'œil entre en un devenir haptique, à l'œuvre dans toute *auto-praxis*. Une telle « élasticité[1054] » de la sensation constitue le devenir minoritaire de l'organisation ordinaire de celle-ci et de sa représentation. Ce passage à la limite n'est pas un effondrement ni la passivité d'une force vitale d'abord sensitive. Si « l'actif, c'est la chute[1055] », alors la sensation est politique dans ses devenirs, comme toute création. La passivité institutionnelle et corporelle de Bartleby peut alors se comprendre à partir d'une telle chute, de même que tout acte instituant s'avèrerait alors aussi isolé, au regard de l'institué, que ces Figures de Bacon. Toute transversale ne peut alors dresser des monuments au cœur des institutions qu'en étant d'abord une chute épuisante et isolante *de* et souvent *dans* l'institué.

[1048] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 57
[1049] Abrioux Yves, « Diagramme », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 107-113, p. 109
[1050] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 128
[1051] *Ibid.*, p. 142
[1052] *Ibid.*, p. 149
[1053] *Ibid.*, p. 146
[1054] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981
[1055] *Ibid.*, p. 78

Si, jusqu'au cœur de la production de subjectivité dans la sensation, les « singularités de résistance » jouxtent toujours les « singularités de pouvoir[1056] », du fait de leur primat inhérent à celui du désir au regard du pouvoir organisé, c'est aussi qu'elles constituent les points disjonctifs et frontaliers de tout diagramme en rapport au Dehors dont il est issu. Ces points « libres ou déliés[1057] » sont les déterritorialisés de la sensation, de même que les nomades sont ceux du *Socius*. Les singularités de résistance sont ainsi toujours « sauvages », en ce qu'elles sont excédentaires et surnuméraires, au regard d'un diagramme ne pouvant en circonscrire les forces. Au dedans du pli d'une subjectivité qui met « en contact le Dehors et le Dedans[1058] », les points singuliers de résistance entrent en rapport avec des singularités « sauvages » dans le cadre de déterritorialisations qui sont toujours des devenirs. Comme dédoublées dans l'inclusion de surface de nouveaux prédicats, ces singularités demeurent « sauvages », en ce qu'elles « restent suspendues au dehors, sans entrer dans des rapports ni se laisser intégrer[1059] ».

Or, au cœur de la production de subjectivité, la transversale semble être une telle déterritorialisation, un tel rapport et événement. L'épuisé est alors celui qui part conquérir de telles forces incommensurables faisant fuir tout diagramme. De fait, « le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de forces n'épuise jamais la force ». Celle-ci, s'identifiant par le désir à la vie, s'avère n'être que rapport et mouvement du connu vers l'inconnu, ce Dehors qui n'est que l' « élément informe des forces[1060] » agençant de manière purement immanente des matières encore informes et des fonctions non formalisées. Les sociétés de contrôle ne peuvent, à travers leurs flux et leur contrôle social par l'informel, que mutiler de telles matières et de telles fonctions en un mimétisme du même, invoquant idéologiquement des différences qui ne sont plus produites mais seulement détruites. Le Dehors est, pour la subjectivité, un espace lisse, où elle capte des forces invisibles produisant des formes alors singulières, et dès lors minoritaires, parce que singularisées des formes majoritaires imposées sur l'espace strié transcendant imposé par le majorat de l'œil.
Reste qu'autour de la subjectivité, le diagramme deleuzien et guattarien semble renoncer à la perspective foucaldienne visant à devenir « relativement maître de ses molécules et de ses singularités[1061] ». Pour eux, les lignes de fuite traversent les diagrammes tandis que leurs rapports disjonctifs produisent aussi leurs devenirs. C'est pourquoi d'après eux, tout diagramme s'avère « profondément instable ou fluant[1062] ». Les agencements de désir produisent la subjectivité, tandis qu'il semble que, chez Foucault, ce soit encore des dispositifs de pouvoir qui puissent singulièrement plier des forces et constituer « l'affect de soi par soi[1063] » et, dans l'intégration, une subjectivité. Les plis de la subjectivité s'avèrent alors aussi éphémères que des dunes

[1056] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 95
[1057] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 51
[1058] *Ibid.*, p. 118
[1059] *Ibid.*, p. 125
[1060] *Ibid.*, p. 51
[1061] *Ibid.*, p. 130
[1062] *Ibid.*, p. 43
[1063] *Ibid.*, p. 108

puisqu'elles se tracent sur un espace lisse et non plus strié, où fourmillent des *heccéités* comme des événements intensifs.

Si la subjectivité repose sur des processus de production associés à des différences et à des répétitions, c'est que l'événement constitue ce processus imposant malgré elles la ductilité aux formes de subjectivité. Les déterritorialisations absolues qui en sont les corollaires imposent un rapport collusoire à l'espace strié des formes sociales instituées, jusque dans des subjectivités contenues comme des états de choses. Cette épuisante collusion est une captation de forces plus grandes que tout soi, un soudain fourmillement à même la fêlure d'un *Je*, jusque-là oblitéré par le *Moi*. Le champ transcendantal impersonnel est, en effet, aformel et préindividuel : un simple agencement intensif de forces fluctuantes dont seront issues toutes formes même sur un espace strié dont le diagramme ne saurait organiser toutes les singularités qui en sont extraites et toutes les forces qui en sont captées. Le devenir spatialisé des formes sociales et des subjectivités, aussi nécessaires soient-elles, constitue ainsi leur infinie liberté, celle de la nouveauté. Sur ce Dehors de surface, le sujet est produit par de tels plis immanents de forces transcendantales, un « super-jet » comme l'avait conçu aussi Whitehead. Compris comme « concentration, accumulation, coïncidence d'un certain nombre de singularités préindividuelles convergentes[1064] », le sujet est un enveloppement occasionnel de plis conjugués à des forces. Ainsi, nous pouvons croire « à un monde où les individuations sont impersonnelles (…) : la splendeur du ON[1065] ».

Pourtant, aussi invisibles les forces de l'espace lisse non polarisé[1066] puissent-elles être longtemps pour les formes de l'espace strié, reste que leur captation demeure perceptive, comme le concept d'image optique et sonore pure en exprime l'Idée. Cette image est à la fois un devenir haptique de toutes les images perçues et la singularisation imagée de toutes les images virtuelles de soi, rapportées à toutes celles du monde – comme le montre la scène des miroirs en kaléidoscope de la Dame de Shangaï, invoquée par Deleuze, à la manière de Bergson, pour comprendre le virtuel[1067]. Le Dehors, de même que l'*Aiôn*, – sa temporalité pouvant faire événement jusque dans l'espace strié ayant *Chronos* pour temporalité historique – est en effet susceptible d'être cristallisé en image dans un monde d'images en devenir. Les singularités produites constituent la seule subjectivité qui vaille, celle qui passe à l'occasion de devenirs minoritaires : « un courant d'air, un vent, une journée, une heure de la journée […] ont une individualité non personnelle […]. Il suffit que quelque chose passe, un courant qui seul porte le nom propre[1068] ». L'événement constitutif du pli passe ainsi aussi à même la matière, comme le vent dans les arbres chez les Stoïciens ou un courant de conscience parcourant une vie à travers le monde, créant singulièrement le hasard à force de nécessité et ce, jusque dans les subjectivités.

[1064] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 85
[1065] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 4
[1066] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 592
[1067] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 183
[1068] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977

Les visions rapprochées de l'hystérisant, lissant l'espace grâce au devenir haptique de son optique, est ainsi aussi l'occasion d'une production de subjectivité par la captation de singularités perceptives, des percepts. Or, une véritable ascèse du désir est peut-être requise, en société de contrôle, avec ou sans travail, pour pouvoir entrer en un devenir haptique fait de proximité à l'égard du plus lointain – l'espace lisse oblitéré par le lissage institué de l'espace strié par des institutions au service du marché. Il s'agit de faire le lisse en le captant, en se déterritorialisant dans la chute, au lieu de le dire au nom de différences ainsi devenues transcendantes, idéologiques et abstraites.

Si la subjectivité se produit sur le *Socius*, à même des dettes qui s'y inscrivent singulièrement en traces et pointillés, ces dernières s'avèrent aussi éphémères que les formes neuves qu'elles ont rendu possibles, en agençant par là même localement une nouvelle composition de forces. Formes sociales et subjectivités sont en variations continues sur l'espace lisse de la société instituante, en raison des multiples synthèses qui y ont cours. Bien que toujours distinguables sans être jamais dissociables comme Dehors et Dedans ou centre et périphérie, forme et fond voient leurs contours et leurs rapports rendus indiscernables, tant ils sont brouillés et transformés continûment sur un tel espace social dénué de repères, de frontières et de polarités fixes – tant cet espace institue leur mobilité et leur fluidité. Aucune perspective n'est fixe ni fixée *a priori* pour ce qui n'est que pur devenir, dès lors qu'il peut se connecter en tous sens à toutes choses, en pouvant composer la convenance de tels rapports. Si ceux-ci peuvent être catastrophiques, reste que, contrairement à l'espace strié, cette composition n'est pas bloquée, codée voire détruite. Pour Deleuze et Guattari, la forme était donc plus qu'un mal nécessaire puisque la création de formes constituait l'art politique.

Le processus de production de la subjectivité est aussi celui du voyage sur place du nomade, se rendant tellement présent, dans l'intensité de sa sensation, à la présence de l'autre qu'il « ne fait qu'un avec le devenir lui-même[1069] ». C'est pourquoi, la désubjectivation, à l'œuvre dans le pli et faisant qu'« il ne « reste » jamais rien au sujet[1070] », s'explique sans doute aussi par le fait que la ligne de fuite du désir lui est première et s'avère toujours politique par sa force et son œuvre. A l'instar de toute production de subjectivité purement immanente, l'hystérisant qu'est Bacon se situe, jusque dans son plissement de l'affect de soi par soi, dans l'après-coup de son devenir. Des quatre plis de la subjectivation que Deleuze retient à propos de Foucault[1071], il semble donc bien qu'il ait privilégié, avec Guattari, ceux du corps et du Dehors, tant la vérité se trouve chez eux au bout du délire – dont un désir absolument déterritorialisé est l'œuvre à même le Corps Sans Organes. De même, le rapport de force ne se fait pli que parce qu'il s'agence avec des singularités, dans le primat politique du désir à l'égard du plaisir comme du pouvoir.
Les émissions de singularités produites à travers le désir par la machine désirante et parcourant le Corps Sans Organes constituent, semble-t-il, le mode opératoire et le produit, dont l'agencement constitue la subjectivité comme mode d'individuation. En effet, à l'encontre du Signifiant institué symboliquement par Lacan pour comprendre

[1069] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1968, p. 617
[1070] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 113
[1071] *Ibid.*, pp. 111-112

une subjectivité désirante pourtant produite à même un champ social, Deleuze et Guattari vont concevoir celle-ci au carrefour politique des rapports machinés entre instincts et institutions. La recherche de mode de satisfaction auprès des institutions des besoins singuliers agençant les tendances qui composent la subjectivité ne peut que faire fuir celles-ci et donc se révéler instituante – c'est-à-dire déterritorialisante pour des individualités alors désubjectivées et des institutions alors forcées d'entrer dans un devenir instituant à l'égard de leur Dehors politique, de même que dans la socialisation de leur Dedans.

Or, la machine désirante, si elle coupe, connecte et décode des flux, c'est à travers ses déterritorialisations et ses répétitions, de manière à faire revenir le différent à travers le désir. Mais, en société de contrôle, c'est sans doute autour des subjectivités et donc des machines désirantes que des machines instituées peuvent devenir consommatrices de machines productives. La machine révolutionnaire qu'est la machine désirante libérée de toute transcendance machinée encodant ses flux émet ainsi les singularités amenées à durer dans une subjectivité en *heccéité*.

La perversion instituée du capitalisme en société de contrôle rencontre alors, de manière problématique sur un plan politique, la production d'objets partiels propre à des machines désirantes qui les agencent cependant toujours génitalement. Maintenir dans la mobilité le territoire d'un tel agencement, en maintenant territorialement une telle génitalité, semble alors un problème politique conditionnant, en société de contrôle, toute condition minoritaire et instituante de production de subjectivité ouverte sur un Dehors, qui ne soit pas celui imposé par le marché et l'Etat. Décrochées de la génitalité, les pulsions le sont de la machine désirante et ne parcourent, parmi les objets partiels qui lui sont imposés, qu'une trajectoire qui revient au même pour une subjectivité contrôlée ainsi dans son devenir. Même la sexualité se constitue alors des zones érogènes et des fétichismes pour le marché. Les corps pervers sont sans organes mais réduits à des machines pulsionnelles qui ne sont plus désirantes. Compte tenu des déterritorialisations absolues de désirs et de subjectivités qui le parcourent, le corps fragmenté et en dispersion qu'est le Corps Sans Organes peut pourtant devenir une machine composant génitalement la décomposition de ses forces et de ses parties en des agencements toujours nouveaux. C'est que « les machines désirantes nous font un organisme[1072] » qui n'est jamais donné, mais toujours produit et en recomposition dans ses parties, ses rapports et ses synthèses.

Si la subjectivité peut se fluidifier vitalement dans sa production, c'est alors au risque d'être mise à flux par le capitalisme et l'Etat. Les intensités du Corps Sans Organes défont la subjectivité comme l'organisme. Les déterritorialisations absolues du désir font de celui-ci avant tout une coupure toute machinique. Or, le refoulement originaire d'un désir appréhendé comme processus machinique de production semble bien institué, par le familialisme notamment, jusque dans l'inconscient et sa théorisation psychanalytique. L'oppression instituée d'un désir reterritorialisé sur le Corps du Despote se prolonge alors dans une perspective spinoziste sous d'autres formes, dont celle de la prêtrise psychanalytique. Si, en société de contrôle, le capitalisme prétend

[1072] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 14

libérer le corps, le désir et la sexualité de territoires, c'est d'une manière oppressive associant déterritorialisations relatives des objets partiels du corps et reterritorialisations complètes sur le Capital-Argent, comme signifiant, et sur tous ses flux matériels. L'espace strié du corps n'est lissé que pour faire fuir ses lignes de fuite vers le Capital, sous toutes ses formes territorialisées.

Par là, la schizo-analyse est une conception de la socialisation en fonction des investissements libidinaux des marchandises en circulation comme du Capital-Argent, des figures du pouvoir, des différentes dimensions des institutions… L'aliénation et la production de subjectivité sont deux enjeux de la schizo-analyse parce qu'elle repose sur une conception politique et institutionnelle de l'étiologie. Le sujet ne se conçoit qu'à la manière dont un Corps Sans Organes se constitue dans un mouvement cartographiable, en une subjectivation indéfinie comprise comme « mise en action[1073] ».

A travers un primat de la génitalité dans la subjectivité, applicable à la théorie deleuzienne et guattarienne des simulacres, l'immanence s'avère ne pas être à l'oeuvre dans la seule perversion, où de multiples objets partiels sont investis d'une manière coextensive[1074]. Coupe de surface entre manger et parler, la sexualité y est polymorphe tout en conférant déjà, par le fantasme, du sens à l'instinct et, à travers lui, au chaos de la matière. Si le désir est, comme la volonté de puissance nietzschéenne, « monde de simulacres[1075] », c'est que les simulacres sont les phantasmes à comprendre, dans un anti-platonisme, comme des « systèmes différentiels à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé[1076] ». Dès lors, la perversion n'est vraiment immanente, chez Deleuze et Guattari, que lorsqu'elle est rendue féconde, dans le processus de subjectivation, par cette « divine génitalité » dont le primat en société de contrôle semble alors devenir celui du désir lui-même.

Jusque dans le processus de production de la subjectivité, la génitalité est le principe génétique permettant de faire remonter des simulacres qui alors seulement ne s'identifient plus à des copies d'Idées-modèles. En effet, la surface qu'est l'immanence est génitale, en ce qu'elle est toujours située entre profondeurs sans-fond et espaces ethérés. Renversant l'opposition binaire, inscrite dans l'ordre molaire de la représentation, entre modèle et copie, le simulacre peut faire alors la différence et constituer des imitations créatrices sur un plan immanent. S'il « appartient au simulacre, non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies en renversant aussi les modèles[1077] », c'est aussi parce que la génitalité y fait introduire à chaque fois un tiers. C'est pourquoi « Deleuze ajoute, dans le système binaire modèle/copie, un tiers : modèle/icône/idole, ou encore : objet de la prétention/ bon prétendant/mauvais

[1073] Andrieu Bernard, « Schizo-analyse », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 308-313, p. 311
[1074] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 279-283
[1075] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 313
[1076] *Ibid.*, p. 165
[1077] *Ibid.*, p. 3

prétendant[1078] ». Si différences et répétitions, à l'œuvre sur le plan d'immanence, relèguent dans la transcendance toute conception d'un identique en soi et d'un différent qui ne se rapporterait qu'à celui-ci, c'est que l'identique est à comprendre comme une répétition différent(c)ielle, tandis que la différence en soi se rapporte à elle-même comme différence de différences. Ainsi, « dans le simulacre, la répétition porte déjà sur des répétitions et la différence porte déjà sur des différences[1079] ». Par là, le bon prétendant trouve le mode d'expression adéquat à de tels objets, incarnant alors, dans son devenir, sa liberté.

C'est pourquoi le processus de production de la subjectivité du bon prétendant permet de comprendre que le simulacre est aussi une rencontre, une déterritorialisation mutuelle absolue – la « rencontre d'un pli par un autre pli, formant comme une onde de choc, qui ne cesse de parcourir à vitesse infinie les deux plis et les redéfinit[1080] ». Le simulacre n'est une imitation que créatrice, « l'acte par lequel l'idée de modèle ou de position privilégiée se trouve renversée[1081] ». Or, ce renversement d'une subjectivité en *heccéité* est ontologique et politique, renversant par-delà l'Un et le multiple toute transcendance et analogie dans l'être, en même temps que tout système de représentation institué à force d'être majoritaire. L'épistémologie du mouvement qu'est la cartographie géographique de *Mille Plateaux* chez Deleuze et Guattari donne à voir que l'unité de mesure du simulacre est une divergence, le « dispars », cette « différence de différence[1082] » où s'affirme à la fois la distance et la différence[1083].

Or, le simulacre n'est une imitation créatrice que parce que celle-ci s'avère être défensive et prédatrice à la fois – « une image démoniaque » qui crée « un effet extérieur de ressemblance » illusoire, tant il « est lui-même construit sur une disparité » et a « intériorisé la dissimilitude de ses séries constituantes, la divergence de ses points de vue[1084] ». Ce pur devenir, qui est la chose en soi et l'*Aiôn*, se révèle en tant que simulacre être multiplicités anarchiques et nomades dans leurs distributions fragmentant toutes les formes de transcendance, tout fondement. Intériorisant une « dissimilitude[1085] », ces simulacres correspondent à des formes d'expression des *heccéités* qui débordent toutes les représentations individuées des êtres dans le temps. Le système du simulacre, au sein duquel le différent se rapporte au différent par la différence elle-même, se décrit par : « 1) la profondeur (*spatium*) où s'organisent les intensités ; 2) les séries disparates (…) »; « 3) le précurseur "sombre" qui met les séries en communication ; 4) les couplages, les résonances internes, mouvements forcés qui s'ensuivent ; 5) la constitution de moi passifs et de sujets larvaires », et de

[1078] Villani Arnaud, « Simulacre », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 314-317, p. 315
[1079] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 2
[1080] Villani Arnaud, « Simulacre », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 314-317, p. 314
[1081] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 95
[1082] *Ibid.*
[1083] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 202
[1084] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 167
[1085] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 295

« purs dynamismes spatio-temporels ; 6) les qualités et les extensions, les espèces et les parties » ; et enfin « 7) les centres d'enveloppement[1086] ».

Si l'*habitus* n'expérimente un mode d'individuation que sur le mode de l'*heccéité*, c'est-à-dire aussi à travers une synthèse disjonctive toujours involutive tant elle est mineure, c'est sans doute en raison de conditions sociales singulières, contribuant à ce que des différences se fassent individuantes et instituantes. Il faut sans doute postuler un devenir univoque virtuel des champs et des *habitus* sociaux malgré l'histoire de leur autonomisation individuée et instituée dans l'actuel. Ce devenir univoque n'est évidemment pas celui d'un capitalisme reterritorialisant tous les champs autour du seul champ économique. De plus, associé à une force active, le sens en société de contrôle ne peut sans doute s'imposer que politiquement dans l'événement. Associé à une force réactive, il ne peut que dégénérer réactivement dans l'équivocité et n'avoir de valeur que pour le marché de différences agencées et retraduites pour le marché. C'est pourquoi la vérité se trouve au bout du délire, dévoilant, en l'expérimentant, l'étreinte inconsciente des forces et du sens. La valeur de la valeur est alors incommensurable à celle de la vie évaluée par le marché, qui la mutile de par ses déterritorialisations relatives mais absolument instituées autour du Capital-Argent.

Or, le processus de production de la subjectivité engage les conditions de l'expressivité. En effet, si « l'expressivité, c'est le contenu d'un être[1087] », c'est chez Deleuze et Guattari dans un trop-plein débordant toutes les virtualités de ses formes et tous ses rapports, même dans la perte. Ainsi, « l'expressivité n'est pas réparatrice mais disjonctrice, comme si le désir mouvant ne pouvait parvenir à saisir ou retenir son objet[1088] ». La production de subjectivité est ainsi œuvre micropolitique, ayant pour enjeux les investissements de désir instituant ou institué à l'égard des dimensions mineures et majeures partageant les institutions. Ainsi, la révolution ne peut être qu'imaginairement un objet de désir, tant elle est toujours réellement le contenu d'un devenir, transformant la subjectivité à partir des singularités inscrites en certains points et d'où fuiront des lignes immanentes.

De plus, l'ambiguïté inhérente à l'expression d'un devenir émergeant à partir d'une zone d'indiscernabilité, n'est pourtant pas l'équivocité inhérente à une indiscernabilité indifférent(c)iée des devenirs pour le marché et l'Etat, imposés en société de contrôle par l'uniformisation des modes de vie. Si l'ambiguïté est toujours d'abord celle des signifiants majeurs et de l'interprétation despotique qui en est le corollaire, en société de contrôle, l'anomie nihiliste asignifiante en est aussi sans doute un relais possible. Les « zones limitrophes et transitionnelles, d'indiscernabilité[1089] » sont ainsi produites par le capitalisme, pour dissoudre, à travers la génitalité individuante, identités ou langages individués et ce, afin de mieux les reterritorialiser sur la consommation et la production capitalistiques. Or, le culte des différences individuées, agrégées dans

[1086] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, pp. 355-356
[1087] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 145
[1088] Andrieu Bernard, « Machine désirante », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 241-246, p. 243
[1089] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 128

l'indiscernabilité autour du marché, est l'inverse et l'opposé des différences communément individuantes – tant elles sont produites à même des dettes, sur un *Socius* se constituant comme une zone de variation continue de singularités intensives préindividuelles. Cette zone « d'ambiguïté[1090] » se met au service du marché et de l'Etat et devient zone d'équivocité au regard de la vie – à force de dégénérescence dans l'être, d'indistinction et d'indétermination des différences au regard de l'Evénement. La conception de la zone d'indiscernabilité comme « zone d'indistinction » et « d'ambiguïté[1091] » n'en est pas moins celle d'une expression non équivoque de différences réelles, retraduites dans le processus de production de la subjectivité.

L'étreinte des différences individuées, dans la représentation, se rend indiscernable, dans l'équivocité, ne faisant transition dans l'expression que pour le marché et contre le *Socius*. Ce n'est que contre le marché et les instances instituées qui le servent, qu'un exprimant peut produire une expression singulière retraduite sans équivocité dans un exprimé alors seulement instituant. Les sens multiples d'un tel exprimé sont non équivoques dans une telle expression différent(c)iée, faisant de l'exprimant une *heccéité* univoque. Alors, la production de subjectivité peut faire que le sujet « s'étale sur le pourtour du cercle dont le moi a déserté le centre[1092] ». La production de subjectivité a lieu ainsi à même le Corps Sans Organes, comme processus affirmatif de dé-subjectivation.

Le théâtre philosophique de Deleuze et Guattari est donc celui des métamorphoses produites à partir de la remontée des simulacres à la surface de l'immanence depuis un fond chaotique[1093]. Ce théâtre est produit par l'inconscient de manière machinique. Or, l'extrême contiguïté entre deux points marqués d'intensités et appartenant à deux séries hétérogènes, produit à même ce voisinage leur indiscernabilité – qui est la métamorphose individuante, dans une conception de l'être comme *heccéité*. S'y expriment alors simultanément les trois moments de la métamorphose : « l'agencement des virtuels en séries divergentes[1094] »; l'entrée de points remarquables de chaque série dans un voisinage les rendant indiscernables et « le dégagement d'un certain type de virtuel[1095] ».

Reprenant, semble-t-il, Kierkegaard lorsqu'il demandait de quelles métamorphoses chaque subjectivité était bien capable, Deleuze et Guattari conçoivent celles-ci d'une manière d'autant plus intensive qu'elle est purement géographique. Le *Noûs* est une image de la pensée, c'est-à-dire encore une image à même la *phusis* – la matière de l'être avec laquelle elle constitue toujours ses plis, autour des personnages conceptuels

[1090] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 100
[1091] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 100
[1092] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 28
[1093] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 197
[1094] Villani Arnaud, « Métamporphose », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 247-250, p. 247
[1095] *Ibid.*, p. 248

parcourant singulièrement les vies et les pensées de chacun, et susceptibles d'incarner des mondes possibles.

L'*Aiôn* est alors le temps de la métamorphose, celui où les présents, qui étaient successifs dans l'actualité, forment « deux séries réelles coexistantes par rapport à l'objet virtuel d'une autre nature, qui ne cesse de circuler et de se déplacer en elles[1096] ». Les attracteurs étranges présidant à de telles rencontres métamorphosantes semblent devoir se comprendre comme étant liés aux convenances moléculaires, pressenties dans les virtualités de chaque être, dans les signes qui peuvent en être l'expression non équivoque, celle de leurs pouvoirs d'affecter et d'être affectés.

Si de telles métamorphoses de la subjectivité s'avèrent toujours susceptibles d'être malgré tout produites, c'est que « dans l'actualité, les lignes sont distinctes et les présents successifs, tout point différant de tout autre de façon régulière, dans la virtualité, tout est toujours, à la fois, point, pli et plan[1097] ». Ainsi, Deleuze et Guattari substituent à la case vide structuraliste un précurseur sombre, à l'écart différentiel dans la convergence sérielle une différence en soi divergente entre les séries, rendant ainsi possible une déprise à l'égard des oppositions molaires structurales dans l'ordre symbolique des représentations. Ce « monde scintillant[1098] » des métamorphoses s'ouvre alors en quelques points remarquables d'un être, mais jamais à leur ensemble molaire. L'apprentissage peut alors se faire métamorphose de la subjectivité, lorsque s'y découvrent de nouvelles puissances à travers de nouvelles compositions de rapports. Le dégagement du virtuel se fait ainsi événement, métamorphose, celle-ci consistant « pour chaque chose dans le dégagement d'un *aliquid* qui en est à la fois l'attribut noématique et l'exprimable noétique, éternelle vérité, sens qui survole et plane sur les corps[1099] ». Concrescence de singularités et métamorphoses, la subjectivité a aussi un caractère éphémère, comme peut l'être un plissement de dune si l'on considère qu'elle est appelée à se répéter comme différence et par là à différer encore vu que « seul revient ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique[1100] ».

La production de subjectivité est ainsi métamorphose. Lors de celle-ci, les singularités émises par les virtualités subjectives s'expriment comme étant les « démons du saut[1101] » entre les séries, les états et les règnes. Or, ceci requiert la mise en correspondance de problèmes singuliers de vie et d'occasions, ainsi que la mise en correspondance topologique et politique de certains points singuliers dont l'agencement, la mise en série « constituera le pli[1102] ». De fait, « le mode de

[1096] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 138
[1097] Villani Arnaud, « Métamporphose », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 247-250, p. 247
[1098] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 313
[1099] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 257
[1100] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 60
[1101] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968
[1102] Villani Arnaud, « Pli », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 281-284, p. 281

l'événement (idéal et non effectuation spatio-temporelle) est le problème […]. Le problème correspond aux séries de points singuliers[1103] ».

Le « point singulier est neutre, préindividuel, ne fait partie ni de la désignation, ni de la manifestation, ni de la signification, mais de l'expression ». Il relève de la différence. Or, à la manière des devenirs minoritaires qui sont autant d'étranges plissements, si le plissement est à envisager, pour la subjectivité, comme une expansion de puissances, celle-ci pet se révéler être une involution de forme, une chute et une inflexion au voisinage de tels points singuliers. Si le pliage est ainsi « un virtuel qui inaugure une série d'actuels[1104] », sa fécondité réside surtout dans les mouvements d'actualisation, c'est-à-dire dans les agencements de virtualités qui y expriment leurs puissances dans l'*Aiôn*, à travers et non « par-dessus le présent des corps actuels ». Le plissement fait alors rejoindre les virtualités du passé et du futur, en faisant sauter les points singuliers remarquables de leurs séries voisines et ce, d'une manière pratique passant par l'actualité présente des corps.

A l'instar du devenir, le pli de la subjectivité affirme tout le hasard comme chaque lancer de dés où « chaque coup opère une distribution de singularités, constellation[1105] ». Le pli est ainsi une manière singulière de tracer et d'affirmer une ligne de fuite divergente sur le plan d'immanence sur les deux faces duquel il reste réversible et mobile.

Le processus de production de subjectivité montre ainsi que l'*habitus* devient sujet à travers des métamorphoses créant de nouvelles habitudes. Si la production de subjectivité est d'abord l'affaire de la sensation, c'est aussi que celle-ci se déploie dans le temps comme affects susceptibles de produire de telles métamorphoses – tant leurs puissances ont pu s'intensifier jusqu'à devenir impersonnelles relativement à des genres et des règnes jusque-là dissociés.

Or, l'expression d'une subjectivité ainsi produite relève bien d'une ontologie politique des différences. Déjà chez Spinoza, l'*affectus* « renvoie au passage d'un état à un autre, compte tenu de la variation corrélative des corps affectants[1106] ». Or, si « l'*affectio* renvoie à un état du corps affecté et implique la présence du corps affectant[1107] », reste que l'affect permet, chez Deleuze et Guattari, de concevoir les conditions de production d'une subjectivité en *heccéité* par rapport au passé. L'individuation par l'*heccéité* virtualise toute subjectivité actuelle, en actualisant, par l'affect, un individu ou un groupe – tandis que cet affect sera aussi à la fois le résultat de ce processus et la Figure de son expression impersonnelle et instituante. L'art politique et celui consistant à entrer dans des devenirs minoritaires reviennent alors à faire extraire en blocs des affects des affections et des percepts des perceptions, en organisant la convenance disjonctive des rencontres différent(c)iées. Les affections

[1103] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
[1104] Villani Arnaud, « Pli », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 281-284, p. 281
[1105] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 75-76
[1106] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 69
[1107] *Ibid.*

deviennent alors des passions joyeuses, c'est-à-dire des affections du Corps Sans Organes qui démultiplie ses puissances d'agir et les idées de ces affections comme des virtualités de leurs puissances.

La génitalité est alors requise dans le devenir minoritaire, en tant que condition de toute expression différent(c)iante, condition d'expression d'un délire dans un devenir où le sujet distingue malgré tout pratiquement « sa raison et son délire[1108] » – tous deux pourtant indissociables en un tel devenir. Le sujet larvaire demeure en effet « un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique[1109] ». Passivité du *Moi* et fêlure du *Je* sont les produits de l'*Aiôn* à même le champ transcendantal impersonnel, problématisant singulièrement toute vie d'une manière tellement pré-individuelle que seul un agencement collectif d'expression peut en actualiser pratiquement les puissances d'indétermination comme chez Schelling. Les « déformations anarchiques » des « multiplicités linéaires à n dimensions[1110] » constitutives du processus d'individuation s'éprouvent alors comme des événements.

Ainsi, si « le visage est en lui-même gros-plan, le gros-plan est par lui-même visage, et tous deux sont l'affect, l'image-affection[1111] », l'affect reste chez Deleuze et Guattari un exprimé, qui fait retour rétroactivement et différent(c)iellement dans des répétitions à venir de tout exprimant, comme l'*affectus* à l'égard de tout *affectio*. Puissance différent(c)iée d'extraction de différences dans les affections, l'affect est finalement le pli de toute individuation subjectivante. C'est ce que montre également leur conception d'un sujet rendu larvaire par l'affect. Si affects et percepts sont ainsi liés dans des singularités en lutte qu'ils s'efforcent aussi de plier, c'est qu'ils sont distincts, bien qu'indissociables des corps dont ils s'extraient. En son fond vital, la sensation se révèle alors singulièrement en une synthèse disjonctive rapportant percepts et affects impersonnels.

Comme l'a montré l'*auto-praxis* productrice de subjectivité, l'événement comme la sensation s'expriment matériellement à même une matière – à la manière d'un « sourire d'huile, le geste de terre cuite, l'élan de métal, l'accroupi de la pierre romane et l'élevé de la pierre gothique[1112] ». La violence de tels affects, liant nécessairement les hommes entre eux, les force alors à entrer dans des devenirs minoritaires créateurs de nouvelles possiblités de vie commune, tant l'affect est par lui-même « un devenir non-humain de l'homme[1113] ». A partir d'une telle prolifération imitative des processus de production des subjectivités, des styles de vie peuvent se créer conjointement, en faisant bégayer toutes les langues, instituées jusque-là dans le devenir majoritaire des rapports sociaux et de la communication entre les gens. Se crée alors ainsi « un langage affectif, intensif, et non plus une affection de celui qui parle[1114] ». Toute puissance affirmative des affections ne trouve ainsi à s'exprimer que

[1108] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 87
[1109] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 138
[1110] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
[1111] Deleuze Gilles, *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 126
[1112] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 156
[1113] *Ibid.*, p. 163
[1114] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XIII. Bégaya-t-il…, Paris, Minuit, 1993, pp. 135-143, p. 135

minoritairement dans une société et les force, dans leurs répétitions, à s'extraire de toute individualité et subjectivité instituées pour se faire affect, dans l'impersonnalité d'une vie qui se passe de gens qui « ont vécu ».

L'enveloppement maximum des affects[1115] peut alors se faire métamorphose, à travers une *heccéité* agencée collectivement qui retrouve, en les compliquant à nouveau, les puissances affirmatives d'un être se donnant univoquement dans le devenir. L'affect se donnant dans l'événement est ainsi le fruit d'une inclusion de prédicats incommensurables lors de rapports expérimentés et forcément synthétisés dans la disjonction. Cette impersonnalité de l'affect construit une coupe du plan d'immanence à même la société et exprime un *Socius* plus profond et purement virtuel. A travers la communication des processus de production des subjectivités, ce plan de coupe immanent fait bien proliférer dans la société des affects, c'est-à-dire des lignes de fuite. Or, ils y sont agencés en une machine de guerre « par des affects-passions et des affects-actions », recomposés « par des principes cinétiques (vitesses et lenteurs) et des principes dynamiques (intensités, degrés de puissance)[1116] ».

Or, en étant impersonnel et distinct de la pulsion jusque dans l'image, l'affect s'avère lié à un désir révolutionnaire en ce qu'il n'est pas finalisé par le plaisir, marqué par le manque ni orienté par la perte et la mort. Une vie exprime ses puissances à travers des affects individuants et agencés collectivement parce que supérieurs, jusque dans leurs vitesses, aux individus.

L'événement est ainsi toujours vécu de manière intempestive comme une production de subjectivité. De fait, « il se peut que rien ne change ou ne semble changer dans l'histoire, mais tout change dans l'événement, et nous changeons dans l'événement[1117] ». En effet, celui-ci n'exprime jamais « ce que nous sommes » mais « ce que nous sommes en train de devenir[1118] ».

C'est donc en un écart différent(c)iel à l'égard des instances instituées que le sujet, dans son devenir, s'avère être vraiment inconnu et hasardeux, non équivoque et pourtant analogiquement ambigu en tant qu'être perçu, en tant qu'expression du devenir de l'être échappant aux représentations de tout devenir. Ce devenir est le produit d'une synthèse passive en rapport avec le Dehors instituant des institutions et non le produit instable d'une instabilité instituée dans les retraductions contrôlées de l'*habitus*. Les contractions des forces composantes d'une telle synthèse dans les retraductions de l'*habitus*, sont des contractions différent(c)iantes si seulement elles expriment à travers ces forces celles prélevées à même l'immanence d'un Dehors radical. Ce n'est qu'alors que l'expression de celles-ci pourra persévérer moléculairement dans des retraductions s'éprouvant en de multiples synthèses disjonctives.

[1115] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 76
[1116] Delourme Chantal, Lecercle Jean-Jacques, « Affect », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 30-33, p. 33
[1117] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 107
[1118] *Ibid.*

Il s'agit ainsi, en une véritable métamorphose, de sauter d'un point de vue à un autre pour les faire communiquer dans la dissonance de multiples virtualités alors coextensives dans leurs actualisations. La métamorphose est en effet dans la destruction créatrice d'un processus de subjectivation passant avec l'immanence des événements qui, comme la vie est « bien entendu un processus de démolition[1119] ».

Les seules traces oblitérant, dans le trop-plein, des devenirs moléculaires, sont alors les empreintes différent(c)iées de cette « singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment des matières de leur individuation et des formes de leur personnalité[1120] ». Cette empreinte dédoublée serait à rapprocher de l'*heccéité* du trait de pinceau du maître zen[1121], tant elle associe intensément de simples lignes de segmentation attribuant singulièrement, avec des lignes de fuite, le multiple à un sujet.

La métamorphose est ainsi le produit de reterritorialisations comme de déterritorialisations qui s'expriment à même le *Socius* – ce « prodigieux dehors qui fait multiplicité[1122] », sur lequel l'agencement collectif qu'est devenu le sujet a fini par se brancher. Ainsi, il « faudrait que l'individu se saisisse lui-même comme événement. Et que l'événement qui s'effectue en lui, il le saisisse aussi bien comme un autre individu greffé sur lui […] Chaque individu serait comme un miroir pour la condensation des singularités, chaque monde une distance dans un miroir[1123] ». Ce n'est qu'à partir du bloc de devenir et de son agencement collectif désubjectivant que le *Je* est à concevoir comme habitude contemplative[1124]. Le nomadisme est en effet l'art désubjectivant forçant à dépasser « les bornes sédentaires du sujet fini » comme « l'individualité fixe de l'Être infini[1125] ».

Or, si le sujet est toujours « sans identité fixe, toujours décentré[1126] », c'est qu'il est dans le devenir. Si le sujet larvaire n'est donc pas un état mais un devenir, inhérent à une « involution créatrice », cela requiert sans doute, en société de contrôle, une véritable ascèse, retrouvant le caractère politique de l'éthique de la résistance chez Deleuze et Guattari. Toute dépersonnalisation nécessite en effet un décentrement instituant et un « exercice sévère de dépersonnalisation[1127] ». La dépersonnalisation n'est qu'alors moléculaire, au lieu d'être liée à des déterritorialisations pour le marché, l'Etat et leurs institutions. Le sujet devient larvaire en produisant une involution faisant enfin corréler le « *Je* fêlé avec le *Moi* dissous[1128] ». Se déposséder ainsi de son *Moi* requiert aussi, en société de contrôle, d'autres dépossessions liées aux rapports entretenus dans la prétention avec l'Etat et le marché.

[1119] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 180
[1120] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 131
[1121] *Ibid.*, p. 162
[1122] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 9-37
[1123] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980
[1124] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 101
[1125] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 130
[1126] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 27
[1127] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990
[1128] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 332

Si le célibataire, en tant que Figure du Déterritorialisé, n'est pas le mauvais prétendant du marché matrimonial, c'est que le nomadisme implique que le sujet soit larvaire qu'en tant que sa *praxis* est instituante par-delà l'Etat et le marché, et non pas pour eux ou sans institution, comme c'est devenu majoritairement le cas. Le sujet, chez Deleuze et Guattari, possédait donc ainsi une consistance vitale lui permettant d'être instituant dans les virtualités d'une expression pratique virtualisant toute *praxis* et subjectivité actuelle, au point d'en faire une *auto-praxis*. Ainsi la *praxis*, comme la pensée, s'éprouvent en s'expérimentant comme « un chaos devenu consistant, devenu Pensée, *Chaosmos* mental[1129] ».
Le sujet est alors larvaire, en ce qu'il est aussi contemplatif de forces liées au Dehors. « C'est un plan de composition où la sensation se forme en contractant ce qui la compose, et en se composant avec d'autres sensations qu'elle contracte à leur tour. La sensation est contemplation pure[1130]. » Passivité et contemplation sont ainsi des chutes vers l'Autre, c'est-à-dire des chutes loin de tout ressentiment et envie institués pour le marché. C'est pourquoi la production de subjectivité se passe sociologiquement, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, de tout moment négatif où l'individu « se forme dans et par la négation de toutes les fausses évidences de l'universalité, dans et par la synthèse de toutes les contraintes arbitraires ou rationnelles de la singularité[1131] ».

La zone d'ambiguïté est l'occasion de rendre invisible et illisible, dans la production de subjectivité, la nature de la transversalité œuvrant dans l'*auto-praxis* rapportant statuts, rôles, activités et appartenances institutionnelles. C'est pourquoi l'individualité n'est jamais aristocratiquement différente, mais peut seulement se différent(c)ier, en devenant aristocratiquement différent(c)iante dans une *praxis* servant tout le monde, dès lors qu'elle se fait par-delà toute prétention à l'égard du marché et de l'Etat. L'*heccéité* est ainsi le produit d'une puissante et dissolvante intimidation du moi dans l'Evénement qu'il contemple.

Comme l'illustre le nomadisme avec la guêpe et l'orchidée, l'inclusion de nouveaux prédicats dans la production de subjectivité ne relève ni de la servitude, ni de la copropriété ou du bail emphythéotique tant elle est toujours, en son sans-fond, une construction sur sol d'autrui rejoignant la terre.

A partir des conditions d'expression des différences, les conditions de production de nos subjectivités s'avèrent donc incommensurables aux conditions instituées de réception de nos énonciations. Un tel débordement retraduit dans la *praxis* peut devenir instituant et montrer, par là, combien la production minoritaire d'une subjectivité par la *praxis* est toujours une expérimentation produisant un « et ». Ce n'est que dans l'expérimentation du *Ça* que le *Moi* peut éprouver provisoirement puis dignement des enflures délirantes et fécondes.

[1129] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 196
[1130] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, pp. 199-200
[1131] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 696

B- Sympathie et socialisation

B-1. La sympathie comme affect socialisant

S'il a pu être fréquent dans l'histoire de la philosophie de lier le lien social avec un affect particulier, la chose paraît particulièrement primordiale dès lors qu'il s'agit d'une philosophie au sein de laquelle l'affect joue un rôle essentiel comme chez Deleuze et Guattari. L'individu, mais aussi les agencements, peuvent ainsi être définis par les affects éprouvés, davantage que par une forme ou une image instituée. Les questions se posant ensuite sont : « A quoi suis-je sensible ? Par quoi suis-je affecté ? ». Car « je n'apprends mes propres singularités qu'en expérimentant[1132] ».
La socialisation, comme les relations sociales, passe ainsi par l'expérimentation d'affects en rapport avec d'autres personnes comme avec d'autres groupes.

Si les affects sont au centre de la socialisation, c'est qu'ils sont au cœur des relations sociales comme des enjeux de pouvoirs, en plus d'être au cœur des processus de production des subjectivités.

Le lien social intègre en effet les luttes des puissances entre elles et les affects. Ainsi, contrairement à la tristesse, dans la joie, « notre puissance est en expansion, se compose adéquatement avec la puissance des autres et s'unit aux objets aimés[1133] » de telle manière que l'on « s'efforce nécessairement d'avoir présents et de conserver ceux-ci[1134] ». En construisant son rapport à soi comme ses rapports aux autres sur un mode éthique de convenance, l'affirmation conjointe des puissances d'agir de chacun est à même de lutter contre le négatif ayant « deux sources, l'une tournée vers le dehors et l'autre vers le dedans, ressentiment et mauvaise conscience, haine et culpabilité[1135] ».

Les pouvoirs, par l'intermédiaire notamment des institutions, sont en effet des exercices et des appareils d'emprise sur nos affects, surtout les négatifs comme l'insécurité et l'espoir, diminuant notre puissance d'agir et nous inféodant en augmentant notre besoin de protection.

Or, seul un affect puissant comme la sympathie humienne ou l'amour leibnizien, servant de mise en relation, est susceptible de constituer une sorte de « principe de la république des esprits », pour peu que ce principe soit pensé en relation avec la *praxis*. Un tel principe « produit le plus fort degré de connexité (union réelle) entre les éléments les plus riches en relation (les âmes réflexives) : lien direct ("horizontal") qui va de proche en proche suivant des voisinages privilégiés – que Leibniz compare au magnétisme…[1136] ». Or, s'il est légitime de traduire désir par « force d'aimer[1137] », la

[1132] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 102
[1133] Spinoza Baruch, *Ethique*, IV, 18, Gallimard, La Pléiade, 1954, pp. 503-504
[1134] *Ibid*, III, 13, pp. 473-474
[1135] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 22
[1136] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120, p. 120

dimension affective de ce concept central et producteur de réalité et de lien qu'est le désir chez Deleuze et Guattari, apparaît dans toute son intensité. Dans le même contexte, il en va de même de la référence fréquemment faite chez eux au concept de sympathie de Hume, en sachant que tout affect est l'objet d'une expérimentation qui s'exprime aussi à travers les autres sur la base d'une sorte de contagion des émotions, trouvant ses fondements sociologiques dans l'imitation de Tarde.

Moins exclusive et réciproque que l'amitié, la sympathie est en effet à même de construire des liens positifs en société, comprise, grâce à celle-ci, « comme un système positif d'entreprises inventées » et non comme un système de limitations des égoïsmes. Si « l'homme naturel n'est pas égoïste », le fait d'étendre et d' « intégrer les sympathies » dans « un monde moral positif » à inventer permet d'aborder les conditions pratiques de réalisation de la justice, qui émerge « quand la sympathie varie sans que varie notre estime[1138] ». Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, sympathie, amitié et amour suggèrent donc bien une joie toute spinoziste, mais accompagnée des Idées problématiques de leurs quasi-causes, c'est-à-dire aussi de leurs dettes toujours inscrites à même le *Socius*.

Que ce soit la sympathie ou le désir, comme « force d'aimer », il s'agit toujours de donner et de *se* donner dans une grande affirmation active de soi, conforme aux exigences requises par une éthique de la responsabilité à l'égard de la dette, induisant que l'on n'en fait jamais trop sur le plan éthique et qu'il ne s'agit donc pas de rechercher un milieu supposé juste. Il faut rappeler que « l'artiste et le créateur donnent et se donnent, et par le don quand il est dette responsable, ils atteignent leur "plus haut point d'excitabilité"[1139] ». Le don est alors « le signe de puissance du donateur lorsque celui-ci oublie le désir pour ne retenir que l'affirmation[1140] ».

Pour Deleuze et Guattari, la question du contrôle social associé au pouvoir rejoint celle de la recommandation à travers la conception des institutions. De proche en proche, le flicage bien intentionné s'opère au nom de la partialité et de la partiellité des sympathies instituées les plus naturelles – imposant avec elles de dire ce que l'on fait de ce qui se fait et non de ce qui ne se fait pas, et faire ce que l'on dit de proche en proche également et réciproquement ; au nom donc d'une volonté de vérité inscrite au cœur de tout institué et dont tout instituant doit se déprendre, au nom d'un désir révolutionnaire à l'œuvre dans toute politique de la vérité, visant à rendre opératoire les pensées et désirs exprimant les forces instituantes à l'œuvre dans le *Socius* malgré les possibles institués déterminant *a priori* la *praxis*.

[1137] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, p. 46
[1138] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 27
[1139] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 315
[1140] *Ibid.*

B-2. Sympathie, points de vue et désir

Ce que la sympathie ou le désir vont donc relier, ce sont essentiellement des forces qui s'affirment par l'intermédiaire de points de vue liés à des modes d'existence. Ce lien est abordé par Deleuze et Guattari dans ce qu'il convient d'appeler un « perspectivisme non-relativiste[1141] » et délirant. Comme le sens émerge « dans le *hiatus* des points de vue », il s'agit de mettre en perspective des points de vue qui ne se valent pas, même si la vérité varie selon les points de vue. La méthode consiste à pluraliser le sens et à l'évaluer pour constituer une vérité éprouvée comme supérieure, au regard d'un Dehors virtualisant les points de vue actuels.

La nature relationnelle de la force en fait un pouvoir d'affecter et d'être affecté puisqu'elle n'est pas tant « ce qui agit », que « ce qui perçoit et éprouve[1142] ». C'est en effet l'émotion qui va donner la force nécessaire à l'homme pour rompre la circularité des formes sociales, circularité qui s'avère reproductrice socialement jusque dans la vie quotidienne[1143] et que Bergson relevait déjà concernant les sociétés closes. Ceci lui permet d'atteindre cette réalité sociale singulière, qui fait de lui « un créateur, adéquat à tout le mouvement de la création[1144] ». Seul l'affect semble être en mesure de rendre possible une telle réalité sociale, car l'émotion « diffère en nature à la fois de l'intelligence et de l'instinct, à la fois de l'égoïsme individuel intelligent et de la pression sociale quasi instinctive[1145] ».

Les relations sociales sont donc des occasions d'expérimenter de nouveaux affects en rencontrant de nouvelles forces qui nous affectent et sont affectées par nous. L'organisation de ces rencontres est l'effort de la « Cité[1146] » visant à organiser de « bonnes » rencontres convenant aux natures respectives de chacun dont « les forces peuvent se composer ensemble ». Le hasard ne peut servir de guide car « nous courons sans cesse le risque de rencontrer une chose plus puissante que nous et qui nous détruira[1147] ». La protection contre ce risque et cet effort de la Cité étant médiatisés par les institutions, un nouveau risque de destruction ou d'oppression apparaîtra avec elles également. Or, face à tout risque d'oppression, Deleuze et Guattari en appellent aux devenirs révolutionnaires.

C'est pourquoi à partir de l'enveloppement mutuel des points de vue, ils s'interrogent sur ce que peut un corps et invitent à renoncer au jugement, en se demandant si à la place des autres, dans leur peau, avec leur point de vue et leur puissance d'agir et d'être affecté, nous n'aurions pas fondamentalement les mêmes comportements, en vivant les mêmes affects. C'est pourquoi la coexistence des points de vue est également le point de départ des analyses de Deleuze et Guattari sur la communication, rompant avec toute perspective universaliste. Ils reprennent dès lors le

---

[1141] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 55
[1142] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 124
[1143] Latour Patricia, Combes Francis, *Conversations avec Henri Lefebvre*, Paris, Messidor, 1991, pp. 73-83
[1144] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p .117
[1145] *Ibid*., p. 116
[1146] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 141
[1147] *Ibid.*

perspectivisme de Nietzsche, chez qui « la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'incompossible est maintenant un moyen de communication », où chacun peut s'ouvrir sur les autres sans besoin de convergence des points de vue comme chez Leibniz. Il en découle chez eux la distinction de trois types de synthèses (connective, conjonctive, disjonctive), susceptibles de servir aux analyses de la communication et de toute rencontre entre différents types de séries et flux (d'argent, de produits, de désir…).

A travers la sympathie et sa capacité à relier des points de vue différents, on aborde aussi une modalité possible de la relation débiteur/créancier, dans l'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette échappant à tout ressentiment. La sympathie pourrait dès lors être transposée dans la volonté de puissance nietzschéenne, comme l'amour l'est dans le désir chez Deleuze et Guattari[1148], le désir étant une « vertu qui donne et qui produit[1149] ».

Or, si les centres mobiles – à partir desquels, au sein des multiplicités, des singularités peuvent s'exprimer pratiquement dans le mouvement au sein des institutions – ne se situent, chez Deleuze et Guattari, qu'autour de zones d'ambiguïtés, c'est que pour eux tout monde social est traversé, à un niveau micropolitique, par les luttes entre points de vue évaluateurs. C'est ainsi que se construit différent(c)iellement une réalité sociale hiérarchisant les valeurs, déterminant les actes dignes d'être imités et leur compréhension, au regard de l'actualité d'un monde social ne représentant qu'un cas du virtuel déjà épuisé en tant que « fragment du réalisable[1150] ». L'expression purement virtuelle des différences, à même le *Socius*, comme leur agencement collectif pratique et instituant sont ainsi la pleine affirmation de « l'autonomie initiale des éléments du monde[1151] » dans une *auto-praxis* réalisant de telles virtualités suivant la « loi propre » de celles-ci, « au moment voulu par cette loi[1152] ».

La différence pourtant n'est pas l'être qui ferait le sens puisque le perspectivisme des différences est d'abord celui des multiplicités, par-delà les catégories molaires de l'*Un et du Multiple*, débordées par tant de nuances, de détails dans ce qui change[1153]. C'est que « traduite sous la forme d'un point de vue, la "différence interne absolue[1154]" est affirmée inhérente à l'expression d'un monde possible par un artiste[1155] ».

Ces différences pures ne sont pas des points de vue éclairant l'histoire ou éclairés par elle, mais la production même du devenir dans la relation parmi les êtres.

[1148] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318

[1149] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 399

[1150] Tarde Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Avant-propos de la 1re édition, Paris, Kimé, 1993, p. XXIII

[1151] Tarde Gabriel, *La Logique sociale*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999

[1152] *Ibid.*

[1153] Deleuze Gilles, « L'île déserte et autres textes », *Textes et entretiens*, 1953-1974, Chapitre 4. Bergson, 1859-1941, pp. 28-42, pp. 33-34 ; Chapitre 5. La conception de la différence chez Bergson, pp. 43-72, p. 51, Paris, Minuit, 2002

[1154] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 55

[1155] Alcantara Jean-Pascal, « Différence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 114-123, p. 115

L'affirmation de la pure différence est irréductible à toute opposition systématique des êtres ou même des valeurs, comme cela peut être le cas dans la dialectique ou le structuralisme. Radicalisant toute opposition ou tout conflit par la force de son affirmation, la différence pure, en étant créatrice, crée les conditions transversales faisant fuir tout système de points de vue, même en conflits historicisés. L'*auto-praxis* marxiste converge alors sans doute avec l'essence, comprise comme puissance de différence et de répétition à même la matière, en ce que les différences ontologiques sont nécessairement ontiquement déterminantes de manières multiples et créatrices, malgré les conditions déterminées de contrôle de leurs productions instituées. En déprise alors avec tout système de communication, les conditions de production et de réception instituées de tout discours rencontrent les conditions neuves et instituantes produites par une telle *auto-praxis* en produisant les lignes de fuite.

Dans la nomadologie, les points de vue sur le monde sont compénétrés à partir de leur ouverture sur leur Dehors, étandant les limites des places constituées par l'activité interne de chacun dans ses rapports de compénétration avec les lieux occupés par les autres – cette ouverture étant un événement pénétrant mutuellement les corps et les points de vue extensifs au point d'étendre leurs limites l'un dans l'autre et de proche en proche, auprès de tous, par leurs différences ainsi répétées à la surface externe de leurs limites corporelles. Les places multiples occupées par un corps dans d'autres corps contribuent à étendre les limites de son lieu, ne serait-ce que du fait de l'intensité que de tels rapports ont contribué à produire à sa surface et ce, même et surtout en fait, si cela implique mutuellement qu'il soit intrinsèquement occupé par les places de multiples corps. Comme l'incarnent la guêpe et l'orchidée après leur première rencontre, l'extension des limites d'un corps, la fragmentation de son lieu alors occupé par les places de l'Autre ainsi que la lointaine extension des places qu'il occupe dans le monde vont de pair. Le Corps Sans Organes constitue de telles limites mobiles ainsi que le processus de production de l'événement constitué par leur mobilité – où l'activité interne d'un corps retrouve, dans la compénétration avec d'autres, la mise en rapport agençant autrement des parties extrinsèques les unes avec les autres. La consistance larvaire de tous les êtres est ainsi liée au devenir de leur compénétration. La société ne saurait constituer l'éternel retour d'un mouvement circulaire global rassemblant des mouvements locaux. Lorsqu'ils sont instituants, les changements locaux font fuir toute globalité du changement au niveau de la société instituée jusque dans le changement et son idéologie.

Le *Socius*, mais aussi chaque relation sociale, semble constituer un espace social composé qualitativement de lieux et de places. Chrysippe définissait en effet la place, à partir de l'idée que si de ce qui est « capable d'être occupé par un être, quelque partie est occupée, quelque partie ne l'est pas, l'ensemble ne sera ni le vide ni le lieu, mais autre chose[1156] ». Si, pour les Stoïciens, le lieu est ce qui est entièrement occupé par un être, l'interpénétration des corps semble définir la place comme cette autre chose qui peut être occupée par un être et l'est de fait partiellement, au point d'en être presque invisible tant cette pénétration devient diffuse à force d'être lointaine et pourtant

[1156] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 52

puissante. Pour Chrysippe en effet, la place est « le lieu du plus grand corps[1157] ». La place n'est donc pas un contenant dont le volume serait partiellement rempli par un corps et pourtant disponible à sa dispersion, son extension et ses mouvements comme un vase pour un liquide qui le remplirait en partie. C'est que « quand un corps pénètre par mélange à travers un autre, et qu'il occupe seulement une partie du lieu du second, ce second corps est appelé, suivant Stobée, la place du premier[1158] ». La place contribue ainsi à faire de tout lieu un lieu relatif et pourtant intervalle constitué des limites extensives réelles d'un corps et les places extérieures qu'il occupe du fait d'être plus ou moins mélangé avec d'autres, de par leur pénétration mutuelle – dans des rapports d'inclusion faisant que l'inclusion du plus petit corps dans le plus grand inclut cette extension maximum constituant une coappartenance à un même lieu.

Le nouveau dans le monde, et la nouveauté d'un point de vue expressif sur celui-ci, seraient ainsi créés, à partir non de l'indéterminé mais du hasard ayant élevé, à travers les répétitions du temps, le déterminé à une puissance supérieure, rappelant que tout ordre déterminé repose sur un Dehors chaotique animant les virtualités de son devenir. Si, pour les Stoïciens et contrairement à Aristote, le mouvement « n'est pas le passage d'une puissance à l'acte, mais bien un acte qui se répète toujours de nouveau[1159] », il chez Deleuze et Guattari, les différences et répétitions à l'œuvre dans le *Chaosmos* nécessitent que le différent soit créé sans que le devenir, ainsi introduit, soit réductible à l'histoire des déterminations de la quantité et du volume de sa matière, celle-ci étant parcourue de forces en devenir. L'éternel retour immanent de telles différences est ainsi associé à une ontologie de la puissance et non de l'acte, l'acte n'étant toujours actuellement immobile qu'au niveau des seules grosses ressemblances et différences perçues. Ainsi, si le *Chaosmos* implique sans doute l'infinité du monde, on peut se demander si les multiples puissances qui le constituent produisent son devenir, son inachèvement et sa détotalisation à partir de différences dans leurs relations. Le vitalisme biologique, issu de Bichat, de Deleuze et Guattari reconsidère ainsi la matière d'un monde ne requérant pas d'être limité pour pouvoir être appréhendé à partir de la vie.

Le point de vue est en devenir dans l'expression, même si l'immanence de l'âme qu'il incarne chez Deleuze et Guattari semble contenir « virtuellement toutes ses actualisations[1160] ». Il n'est donc pas l'expression unique de l'unité d'un être, mais l'expression multiple de ses devenirs, en déprise de tout point de vue molaire dominant, clos, totalisé.

L'expression est un processus d'ouverture des points de vue dont l'agencement, lui-même ouvert, constitue cette société instituante, ouverte sur le *Socius*, ce plan de coupe purement immanent et virtuel de la société.

[1157] *Ibid.*, p. 53
[1158] *Ibid.*
[1159] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 45
[1160] Elie Maurice, Villani Arnaud, « Point de vue », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 285-288, p. 285

Ainsi, si « la série infinie des courbures ou inflexions, c'est le monde », « le monde entier est inclus dans l'âme sous un point de vue[1161] ». C'est le *Socius* chez Deleuze et Guattari, cet anti-tissu social fourmillant de dissonances qui, comme Dieu chez Leibniz, mais ici de manière immanente et multiple, passe par tous les points de vue singuliers.

Si la ligne de fuite n'est formée « que de points d'inflexion », « ligne à courbure infiniment variable[1162] » et que le point de vue est « génétique[1163] », alors on peut sans doute avancer que la synthèse disjonctive est le principe génétique par le mouvement qui retraduit les lignes d'un *habitus,* compris comme point de vue, en celles agencées sous forme de pli. Il s'agit là d'une mobilité d'intensités d'un point de vue entrant dans des rapports variables avec des objets eux-mêmes en devenir.

C'est l'intensité qui peut ainsi conduire l'*habitus* à répéter ses différences dans ses pleines affirmations de tout le hasard, autour des points remarquables qui le forceront sans cesse à diverger d'abord de lui-même. Si « chaque singularité joue son rôle de synthèse immanente, et subsume tout ce qui dépend d'elle jusqu'au plus proche voisinage[1164] », alors le lien social se fait anti-tissu, à partir de l'idée selon laquelle le lien qui relie chaque singularité à la singularité immédiatement voisine est « un lien de disparité ». Mais l'unification de telles divergences se comprend par contre à partir de l'idée que chaque divergence est une différence en soi et que l'unification est un agencement de multiplicités ouvert sur un Dehors, toujours immanent.

II. Rencontre et socialisation

A- Socialisation et contrôle social de la différence

A-1. Les nouveaux modes de socialisation

A partir du constat du rôle joué par la communication dans les sociétés de contrôle, que ce soit au niveau des socialités comme au niveau de la socialisation, Deleuze et Guattari développent une analyse originale de la communication dans le paysage philosophique contemporain. A la suite de Nietzsche, ils confèrent une valeur positive à l'illusion, pour peu qu'elle soit bien au service de l'affirmation de la vie et du désir. La reprise du thème des « simulacres », en référence à la critique platonicienne des sophistes, va aussi dans ce sens. Ces analyses, ainsi que celles faites sur le cinéma et l'image au sein desquels les trajets du désir peuvent être retracés avec ceux de la pensée, iraient de pair chez eux avec une critique de l'utilisation des techniques de communication à des fins d'ingénierie sociale et de pouvoir dans les sociétés de

[1161] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 34
[1162] Elie Maurice, Villani Arnaud, « Point de vue », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 285-288, p. 288
[1163] *Ibid.*, p. 286
[1164] Elie Maurice, Villani Arnaud, « Point de vue », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, p. 287

contrôle. Ces techniques ne créent rien et ne font que rechercher le consentement de ceux qui subissent leur pouvoir, mis bien souvent au service de la « *doxa*[1165] » ou du capitalisme. De ce fait, la communication ne correspond en rien aujourd'hui au « sommet de la sociabilité grecque comme conversation entre amis », auquel ils ne croient pas. Selon eux, « nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création[1166] », c'est-à-dire de différence. A la suite de Spinoza et Whitehead, Deleuze et Guattari pensent que « l'interaction devient communication[1167] » pour peu qu'elle soit une vraie rencontre entre singularités.

A-1.1. Contrôle social et communication

Or, faisant à plusieurs reprises référence aux travaux de Tarde, notamment dans ses études sur le lien entre la monadologie leibnizienne et la sociologie, Deleuze et Guattari semblent construire un lien entre imitation, uniformisation des modes de vie en société de contrôle et accès à la différence *via* les interactions sociales. S'il existe, chez l'homme en société, une tendance à l'imitation et que celle-ci est d'autant plus forte que l'uniformité est moins prononcée, dans un groupe social ou une société donnés, dès lors la difficulté contemporaine d'accéder à la différence de soi (dans la production de son désir comme dans les processus de subjectivation), difficulté que traduit le terme d'uniformité, aurait à voir avec le rôle socialisant de la rencontre d'autrui. Dans une société contrôlant et gérant l'altérité jusque dans la communication des inconscients, autrui comme monde possible pourrait difficilement être rencontré en tant que tel.

L'intensification des affects *via* les relations sociales nécessaires aux conflits sociaux, s'en trouverait remise en cause. Ne cherchant plus à imiter une altérité qui n'est plus vraiment rencontrée, les individus agiraient d'une manière plus uniforme – l'accès à la différence étant croissante avec l'imitation. Dès lors les différences apparentes et le caractère bigarré des sociétés de contrôle ne seraient bien souvent que le fruit d'une simple intégration adaptative au système et à ses valeurs et normes dominantes, marquées notamment par l'initiative et la responsabilité individuelles et un certain hédonisme. C'est pourquoi Deleuze et Guattari ont souvent fait remarquer leur préférence pour le désir sur le plaisir et la fête. Il s'agit d'interroger aussi en termes de « possibilités de vie offertes[1168] » la valeur de ces normes s'imposant comme modes de socialisation.

Cette évaluation critique naît du constat que « l'intolérable n'est plus une injustice majeure, mais l'état permanent d'une banalité quotidienne », dès lors que notre monde des images « nous apparaît comme un mauvais film ». Le fait moderne, en effet, « 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 lien rompu « de l'homme et du monde » est objet de croyance[1169]. A

[1165] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 138
[1166] *Ibid.*, p. 104
[1167] *Ibid.*, p. 146
[1168] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 103
[1169] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991

partir de cet autre fait moderne qu'est « l'inclusion du dehors dans le monde », la philosophie de l'immanence construite par Deleuze et Guattari vise justement à « affirmer le dehors ou la divergence » comme « la condition de l'immanence ». Telle est « la réponse de la pensée à son propre épuisement, à sa propre lassitude (ne plus croire à l'amour, à la philosophie…)[1170] ».

La société de contrôle semble avoir organisé de nouveaux modes de socialisation, en intensifiant les processus de production de la subjectivité[1171] en même temps que la mise à flux contrainte des fantasmes et des pensées les ramenaient à des modalités de consommation : « Tout est là, non-stop, comme la circulation des autoroutes, comme les lignes blanches ou jaunes des chaussées récurrentes dans le film, dans les obsessions d'un monde condamné à tout voir, à se voir lui-même, à avoir déjà vu[1172] ». L'uniformisation des modes de vie en société de contrôle se ferait pour partie par l'image et son fort pouvoir d'imprégnation, ainsi que par les « réseaux » articulant pouvoirs et savoirs et ressemblant surtout à des « labyrinthes » où les singularités ne peuvent émerger[1173]. Les analyses de Deleuze sur le cinéma viendraient en contrepoint de sa critique, avec Guattari, des modalités dominantes en matière de création et de diffusion de l'image – à commencer par la télévision où il est constaté « que toutes les images se valent, ayant perdu le présent, le passé et l'avenir, au seul profit d'un temps qui coule[1174] ». A l'instar de la ville, dont la première fonction est celle d'organiser la circulation des consommateurs et des marchandises et non l'habitat des personnes, les sociétés de contrôle reposeraient sur une telle mise à flux généralisée et contrainte.

De même, à l'encontre de la pléthore de métaphores florales en matière de développement personnel, Deleuze et Guattari envisagent le devenir individuel sous une forme immédiatement collective, non arborescente mais au contraire, rhizomatique. Cela implique que le développement n'est pas personnel et ne connaît pas une croissance analogue au P.I.B. Dans cette perspective, si la socialisation de l'individu est immédiatement une socialisation collective non contractuelle, ouverte à des devenirs multiples susceptibles d'être autant molaires que moléculaires, Deleuze et Guattari ne se réjouiraient sans doute que partiellement de la force croissante vraisemblablement attribuée aux jeunes et aux femmes dans la socialisation des individus tout au long de leur vie. C'est ce qu'invite à penser le petit pamphlet de Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs*, où ce rôle ressort manifestement d'une manière peu valorisée. En effet, il n'est semble-t-il plus au service de devenirs révolutionnaires et minoritaires, mais grandement inscrits dans des formes de vie que l'on peut caractériser de molaires dès lors qu'elles sont au service de vies et de pensées « pour le marché ». Si les jeunes et les femmes deviennent des agents intégrateurs dans le monde social, à rebours de toute tradition, ce que les plus anciens apprendraient

[1170] *Ibid.*
[1171] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 370-374
[1172] Lombardo Patrizia, « Sexe, film et vidéo », in *Critique*, Eros 2000, n° 637-638, juin-juillet 2000, pp. 555-566, p. 559
[1173] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120, p. 116
[1174] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 106

d'eux ne serait pas tant l'ouverture d'un monde de possibles, qu'un mode d'intégration adaptatif aux modes de vie collectifs normés, tolérés et gérés par les sociétés de contrôle.

Cette intensification des processus de production de la subjectivité et de cette mise à flux contrainte des produits, des personnes et de leurs forces composantes, constituerait un élément essentiel dans le passage des sociétés disciplinaires à la société mondiale de contrôle[1175]. Le passage n'est « pas d'opposition mais d'intensification » car « la logique qui fonctionnait naguère avant tout dans l'enceinte de murs institutionnels s'étend aujourd'hui sur tout le terrain social », de manière intériorisée. On est toujours encore en famille, au travail, à l'école, en prison. Ce dérèglement, comme pour le capitalisme, fait partie des modes d'autorégulation des institutions en société de contrôle, requérant la gestion de l'altérité pour résoudre ses crises et accroître son efficacité. De fait, cette efficacité se traduit par une augmentation de la discipline sous des formes plus douces et légitimées – mais d'autant plus efficaces. Les institutions ne sont plus circonscrites à un temps et à un espace bien définis (leur territorialité et leurs frontières aspirent à une expansion fluide), de sorte que *Dehors* et dedans s'associent jusqu'à pouvoir se confondre. Les institutions étant classiquement considérées comme socialisantes, c'est-à-dire comme pourvoyeuses d'identités et d'intégration sociales, leur nouvelle indétermination peut être associée à une « indétermination de la forme des subjectivités produites[1176] ». Cette dernière ne serait en rien libératrice, bien au contraire. En effet, elle reconduit et développe sans cesse des processus institutionnels de reconnaissance et d'identification sociales. Cet engagement accru ainsi réifié ne peut être confondu avec la libération impliquée par une indétermination au niveau de la production de la subjectivité, telle que l'envisagent Deleuze et Guattari. La pleine réalisation du capitalisme s'en trouve facilitée et accélérée dans le cadre d'une mondialisation intégrée politiquement.

La conception de la socialisation à l'œuvre dans l'Analyse Institutionnelle consiste en un rapport multiple auprès de multiples institutions d'appartenances, mais aussi de références dont on intériorise peu ou prou les normes, les interdits, les possibles, les catégories et frontières légitimes qu'elles instituent et contrôlent – au point que la pratique et les désirs en rapport avec elles, se réprimeront docilement ou se sublimeront respectueusement aussi dès lors plus ou moins. Les membres et usagers entretenant un rapport contestataire ou peu coopératif avec les institutions semblent, dans une perspective sociologique se rapportant à l'instituant et non à la société intégrée et consensuelle de l'institué, pouvoir comprendre la socialisation aussi comme création.

Dans les sociétés contemporaines, le contrôle social est ainsi une affaire de communication[1177], c'est pourquoi la sortie de tels contrôles passe aussi, à partir de la

[1175] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 370-374
[1176] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 372
[1177] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 138-139

praxis, par la construction d'agencements collectifs d'énonciation. C'est dans cette optique sans doute que Deleuze et Guattari ont élaboré « une conception des agents collectifs d'énonciation qui voudrait dépasser la coupure entre sujet d'énonciation et sujet de l'énoncé[1178] » et qui permettrait aussi d'en élaborer les lignes de fuite instituantes. L'agencemement collectif d'énonciation que devient Bartleby était recouvert jusque-là par le système de la représentation dans la communication.

Car l'agencement collectif d'énonciation est « une des quatre faces de l'agencement (instance de co-fonctionnement d'hétérogènes), chargée de régler, sous divers modes, la production et la distribution des énoncés dans un champ social donné[1179] ». Or, en société de contrôle, les instances instituées ont besoin de contrôler les agencements sociaux au niveau de leurs énoncés, en leur assignant toujours un sujet d'énonciation et d'énoncé ainsi qu'un auteur. Avec Deleuze et Guattari comme avec Foucault dans l'*Ordre du discours*, l'expression de tout événement dans le langage, à partir des productions du désir, est seule à même de le faire vivre en tant qu'institution. Ils conçoivent par là « un seul et même agencement qui se présente comme agencement machinique de contenu et agencement collectif d'énonciation[1180] ». Avec le langage compris comme « mot d'ordre », celui-ci s'avère être davantage qu'un acte performatif parmi d'autres puisqu'il peut aussi opérer « dans l'événement, en devenant événement », leur relation étant celle d'une cause avec son effet incorporel[1181]. L'événement ne se dévoile que par un langage exprimant collectivement sa nature.

Comme le révèle l'importance du rôle joué par la communication, les formes de contrôle, dans les sociétés contemporaines, visent à produire négativement cette hégémonie, que Gramsci concevait comme « unité de la contrainte et du consensus[1182] » œuvrant pour la « révolution passive » du capitalisme moderne. Les formes de contrôle sont ainsi, jusque dans leurs formes d'auto-contraintes individuées, les manières privilégiées faisant que « la structure de réification s'enfonce de plus en plus profondément, fatalement, constitutivement, dans la conscience des hommes[1183.] »
L'élévation de puissance dans l'expression des différences est la réponse à un tel problème d'expression vitale en société de contrôle. Une zone d'ambiguïté peut ainsi être sans équivoque une zone sortant du contrôle gouvernemental.
Les sociétés de contrôle étant construites autour de la socialisation instituée par des « appareils idéologiques » même concurrents[1184], tous les « contrôleurs-analystes des institutions » élaborent les flicages plus ou moins doux ou durs de toutes les formes de

[1178] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 35
[1179] Dambrine Sylvain, « Agencement collectif d'énonciation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 34-39, p. 34
[1180] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 153
[1181] Calame Christophe, « Une nouvelle image de la pensée. Philosophie des machines désirantes », in *Critique de la rationalité et nouvelles mythologies*, *Studia Philosophica Lausanne*, Vol. 42, 1983, pp. 147-164, p. 160
[1182] Tosel André, *Modernité de Gramsci ?*, Introduction, actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, Publiés sous la direction d'André Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon – n° 481, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 10
[1183] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1ère partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 122
[1184] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1663

polices matérielles et symboliques. La pensée de Deleuze et Guattari est ainsi construite également comme nomadisme libératoire à l'égard de toutes les « polices critiques » territorialisées[1185].

A-2. Mise à flux, différences et conflits dans la socialisation

Si Deleuze et Guattari parlent de « mise à flux », c'est qu'ils envisagent la socialisation essentiellement à partir de l'affect bien plus qu'à partir de la seule incorporation. Or, le développement et l'intégration économique, par exemple des nouvelles technologies de l'information, de la communication et de l'image, conduisent naturellement à une telle analyse en société de contrôle. La mise à flux qui y est organisée obligerait à une certaine clandestinité des devenirs minoritaires, susceptibles de faire émerger la différence comme la révolution par l'intermédiaire du désir. A moins de renoncer à la différence pour l'envie et l'ennui[1186], celle-ci deviendrait le véritable enjeu du « combat pour l'existence » sur lequel débouche l'exercice de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette. Il ne s'agirait plus de participer aussi facilement à cette mise à flux, dont la forme offerte comme image de la pensée s'apparenterait au cône leibnizien ou au tube, au tuyau[1187]. Pour ce faire, il serait requis de ne plus chercher à avoir prise, en amont ou en aval, sur le processus production-consommation, sans questionner, *via* les devenirs minoritaires, le processus lui-même et l'inscription dans le temps et l'espace qu'il implique et qui contribue à son mouvement. De plus, plus que jamais, la lutte contre l'opinion s'imposerait compte tenu de sa participation à ce mouvement de mise à flux et en raison du fait que « c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes[1188] ».

Dans cette perspective encore, Deleuze et Guattari préfèrent la lutte clandestine sans ressentiment à la résistance ouverte, afin de ménager notre puissance d'agir à l'égard d'un système dont la puissance n'a pas de précédent dans l'histoire. C'est pourquoi les analyses de Deleuze sur le cinéma sont politiques – les fascismes et les totalitarismes, comme toute forme de pouvoir social, même micropolitique sans doute, ayant toujours besoin de l'image et de faire leur cinéma[1189]. L'opposition politique est en effet liée au rapport au mouvement[1190], celui des faits, des gens, des peuples, comme celui des images : statique sociale et dynamique d'une société ouverte, Etats sédentaires et machines de guerre nomades, institutions et devenirs, protection et danger…

C'est ce rôle que remplit la fuite, qui consiste à « faire fuir un système comme on crève un tuyau », c'est-à-dire le « contraire de l'imaginaire[1191] ». La socialisation, par l'intermédiaire du combat pour une subjectivité libre et en *heccéité*, est ainsi amenée à

[1185] Marx Karl, *La Sainte Famille*, Chapitre IV, III. L'Amour, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 441-444, p. 444
[1186] Châtelet Gilles, *Vivre et penser comme des porcs*, Gallimard, 2000
[1187] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988
[1188] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 194
[1189] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 98
[1190] *Ibid.*, p. 173
[1191] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977

jouer un rôle central dans des sociétés comme les nôtres, car elle implique de résister aux formes nouvelles d'assujettissement : une attribution fixante d'identités stables officielles par des institutions, ou une individuation sur la base des réquisits du pouvoir. Le combat pour l'existence prend alors forme sur le plan de la socialisation, à partir d'une lutte pour le « droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose[1192] ». Un tel combat nécessite une résistance clandestine qui se doit d'être prudente, car les dangers liés aux nouvelles formes d'assujettissement peuvent s'y retrouver, même remaniés, dans les efforts collectifs pour sortir de l'emprise du système (« œdipes de communautés » et « micro-fascismes de bandes » sont toujours possibles).

Si nous ne croyons plus aux événements qui sont pourtant les nôtres et passons alors à côté d'eux, c'est aussi en raison de pressions sociales qui nous empêchent d'accéder à la dignité requise vis-à-vis d'eux. Pour cela, il suffit de se laisser passivement décoder puis déterritorialiser, c'est-à-dire mettre à flux, comme la société toute entière nous y invite.

Cette lutte ne doit néanmoins pas consister à retourner à un ordre et à une fixité préalables, mais au contraire à participer activement à des déterritorialisations non exclusives, car obéissant à la logique empiriste du « et », –ouvertes sur des « individuations impersonnelles » qui contribueront à augmenter notre puissance d'agir en tirant du monde ce qui constituera une image de soi provisoire : « C'est l'eau, Diane ou les bois qu'il faut d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même[1193] ». Telle est la socialisation à laquelle nous invitent Deleuze et Guattari, car ainsi nous parviendrons à sortir des totalités imposées initialement, ce qui « dégage une énergie considérable brusquement déliée des identités seulement simulées ». A travers l'immanence, ils nous disent croire « à un monde où les individuations sont impersonnelles et les singularités préindividuelles », celui de « la splendeur du *"ON"*[1194] ». La protection et la sécurité de l'enracinement molaire s'opposent en effet à la déterritorialisation, tout comme l'ordre sécurisant à l'inquiétante progression vers l'inconnu – d'une manière toute différente cependant de l'opposition entre statique et dynamique. Ce n'est qu'ainsi que la production de subjectivité atteint véritablement la différence et non l'écart. C'est que la différence, devenue singularité pré-individuelle, a quitté la sphère des représentations, prompte à la rabattre sur « la figure de l'écart », ce « grand règne du mesurable », qu'est la norme[1195].

Or, face aux problèmes d'expression des différences en société de contrôle se pose la question du rôle du conflit dans la création de formes sociales socialisantes malgré l'emprise des pouvoirs. Si la socialisation, selon Deleuze et Guattari, est soit minoritaire soit majoritaire, elle peut aussi par là être moléculaire ou molaire – selon que les conflits qui s'imposent, ou que s'imposent les *habitus* dans leurs relations et dans leurs rapports aux institutions, sont susceptibles d'entrer au service de

[1192] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 113
[1193] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968
[1194] *Ibid.*, p. 4
[1195] Revel Judith, « Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence », in *Critique*, n° 591-592, pp. 727-735, p. 730

déterritorialisations absolues ou relatives à l'égard de l'Etat, du marché et de leurs institutions.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, la notion de forme sociale issue de Simmel serait susceptible d'être reprise couplée à la problématique de l'expression sociale du conflit et des différences. La forme sociale ne serait alors *a priori*, qu'en tant qu'instituée jusque dans les représentations sociales liées à sa matérialisation. Cette forme virtualisée par son pendant construit de manière immanente et instituante, composerait même les formes sociales que la socialité est susceptible de prendre dans le temps de multiples manières, exprimées différent(c)iellement en des agencements collectifs. Ces deux faces, amenées à correspondre dans le temps, aux polarités actuelles ou virtuelles d'un devenir instituant, virtualisant celles-ci en actualisant celles-là, s'agenceraient en des systèmes de coalitions ouverts ou fermés, selon les rapports expressifs entretenus avec les différences. Même Bartleby constituerait la construction différent(c)iée d'une forme sociale du nomade composant déjà un groupe-sujet par sa *praxis* même, agencée, dans son expression et dans l'imitation qu'elle nécessite, avec des formes sociales instituées en dyades et en triades jusque-là et appelées alors à se renouveler à travers l'évolution de ces coalitions conflictuelles.

Or, dans son ouvrage *Sociologie, Etudes sur les formes de la socialisation*, Georg Simmel étudie les différentes formes du conflit selon qu'il se rapporte aux différentes formes d'actions réciproques, au maintien de la socialisation dans le temps et à la coexistence sociale des individus, organisée selon différents types d'occupation de l'espace, tout en participant à la construction des relations entre l'élargissement d'un groupe et le développement de l'individualité. Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, les formes d'actions mutuelles, autour desquelles des formes de socialisation peuvent se construire *a posteriori*, seraient plutôt celles liées à la création de règles, à la structure informelle, à la transversalité des rôles et à l'*auto-praxis* de l'*habitus*.

Or, le consensus et la mauvaise coopération négociée s'avèrent impuissants à produire quelque événement que ce soit, c'est-à-dire quelque devenir instituant d'une société historiquement instituée. La solidarité de lutte autour d'implications émotionnelles fortes dans la *praxis* (affects) est ainsi nécessaire à l'éthique de la résistance, seule susceptible, en société de contrôle, de permettre de produire des changements structurels liés à des devenirs révolutionnaires.

La forte implication émotionnelle, relevée par Simmel à propos des conflits idéologiques, est, chez Deleuze et Guattari, engagée dans une *praxis* où s'expriment alors des affects dont le devenir fait de celle-ci une *auto-praxis* qui engage en retour les lignes de fuite de l'*habitus*. La forte implication émotionnelle, engagée dans une *praxis* agencée collectivement et différent(c)iée, radicalise les conflits de manières opératoires[1196], sans les rendre transcendants aux buts et intérêts individuels sous couvert d'idéologie et d'illusions. Les nomades ne sauraient ainsi marchander, dans le

[1196] Maistre Jacques, « Sociologie de l'idéologie et entretien non directif », in *Revue française de sociologie*, XVI, 1975, pp. 249-250

renoncement, la sortie de leurs conflits, qui constituent pour eux l'expression instituante de différences problématiques pour tout le monde. Une telle obstination, si elle radicalise le conflit, radicalise en même temps à la fois la mobilité des frontières entre et au sein des groupes et des *habitus* autour de zones de voisinage, et également l'évidement des centres de pouvoir, depuis la remontée de simulacres provenant de zones périphériques jusque-là exclues. La docilité ordinaire associée à la rareté des besoins, dont la problématisation est exprimable à l'égard des institutions chez un Bartleby, sert alors à une action instituante, exprimée en un conflit violent à l'égard même des systèmes institués de régulation ordinaire des conflits. Un tel conflit fait alors événement pour les systèmes d'échanges réciproques et de coalitions institués défensivement jusque-là.

Le conflit est alors seulement « un simple support pour la variation[1197] », celle éliminant les « maîtres » et dissolvant les faux problèmes de conflit, institués par ces derniers au nom de la démocratie et à l'encontre des variations du peuple. En effet, « c'est parce que les conflits sont déjà normalisés, codifiés, institutionnalisés » qu'il faut substituer « à la représentation des conflits » produits, la « présence de la variation, comme élément plus actif, plus agressif [1198] ». Ainsi, « quand un conflit n'est pas encore normalisé, c'est parce qu'il dépend d'autre chose de plus profond, c'est parce qu'il est comme l'éclair qui annonce autre chose et qui vient d'autre chose, émergence soudaine d'une variation créatrice, inattendue, sub-représentative[1199] ». C'est pourquoi « les institutions sont les organes de la représentation des conflits reconnus[1200] ». En effet, en dépit des « apparences conflictuelles », chaque conflit mis en scène en société de contrôle, est généralement « le conflit que l'institution prévoit et contrôle ».

En société de contrôle, « même les riches et les pauvres » peuvent appartenir « à un même système de pouvoir et de domination qui les répartit en "esclaves pauvres" et "esclaves riches"[1201] ». *L'auto-praxis* est, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, cette « variation libre et présente, qui s'introduit entre les mailles de l'esclavage et déborde l'ensemble[1202] ». Les conflits « y sont vécus plutôt que représentés[1203] ». C'est là un devenir transversal dans les conflits, même ceux associés aux minorités et aux classes. Il en est ainsi car « la frontière, c'est-à-dire la ligne de variation, ne passe pas entre les maîtres et les esclaves, ni entre les riches et les pauvres. Car, des uns aux autres, se tisse tout un régime de relations et d'oppositions qui font du maître un esclave riche, de l'esclave un maître pauvre, au sein d'un même système majoritaire[1204] ». Il s'agit au contraire de « rendre une potentialité présente, actuelle », ce qui « est tout à fait autre chose que représenter un conflit ». En dressant ainsi « la forme d'une conscience minoritaire, il s'adresserait à des puissances du

[1197] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 113
[1198] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 121
[1199] *Ibid.*, p. 122
[1200] *Ibid.*
[1201] *Ibid.*, p. 123
[1202] *Ibid.*
[1203] *Ibid.*
[1204] *Ibid.*, p. 126

devenir, qui sont d'un autre domaine que celui du Pouvoir et de la représentation-étalon[1205] ».

Même les « couples conflictuels[1206] », à même de penser spécifiquement la transversalité des conflits, doivent alors être réouverts. Il s'agit de rendre opératoire le refus d'intégrer des conflits problématiques au « fait majoritaire » les institutionnalisant[1207].

Le conflit différent(c)ié révèle ainsi, comme chez Tarde, que « l'opposition n'est que la figure sous laquelle une différence se distribue dans la répétition pour limiter celle-ci, et pour l'ouvrir à un nouvel ordre ou à un nouvel infini[1208] ». Comme chez Tarde, l'imitation créatrice deleuzienne et guattarienne est en effet une répétition « pour » une différence[1209] qui, elle, en son fond, en tant que « fin finale des choses » « ne s'oppose à rien » et « ne sert à rien[1210] ». Cependant, les conditions sociales problématiques d'expression des différences en société de contrôle obligeraient, à l'instar de Bartleby, à rendre longtemps inexpressive toute différence interne afin que celle-ci puisse différer suffisamment avant de différer encore, une fois connectée à la surface des choses et rapportée à leurs différences externes. En effet, si les oppositions ne sont « que des résultats sommaires ou des processus simplifiés et grossis[1211] », c'est sans doute parce que, jusque dans *l'auto-praxis* et le conflit différent(c)ié, « la force est au fond présence et non pas action[1212] ».

En société de contrôle, les institutions sont d'abord mandatées par l'Etat et le marché pour définir des formes de régulation des conflits, en prévention de toute violence illégitime et de tout devenir révolutionnaire. La socialisation, instituée de manière à contrôler *a priori*, dans la régulation et la socialisation des formes instituées, les possibilités de conflits, contribue alors à désinstitutionnaliser la socialité de ses virtualités instituantes. Un tel suicide institutionnel est encore anomique, en ce que les normes, instituées abstraitement et reproduites pour quelques-uns, ne sauraient créer aucune possibilité de vie commune liant les institutions aux besoins réels et aux exigences démocratiques des gens. La socialisation instituante des différences est la remontée vitaliste d'une telle pente du devenir des institutions en société de contrôle.
L'*auto-praxis* est ainsi, dans le conflit, le puissant retour sur les différences d'une *praxis* qui les agence collectivement dans la socialité – de manière à ce que le conflit ainsi radicalisé soit l'expression instituante de différences minoritaires étayées sur des différences de classes. La passion pivotale d'un Bartleby peuple ainsi jusqu'à sa solitude nomade. Afin de pouvoir produire leurs transversales, les conflits

[1205] *Ibid.*, p. 125
[1206] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16. Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 232
[1207] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 127
[1208] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 104
[1209] *Ibid.*
[1210] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 104
[1211] *Ibid.*, p. 264
[1212] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 162

micropolitiques au niveau de la socialité sont encore des conflits de classes, dont ils sont des retraductions différent(c)iées qui en possèdent la puissance.

Une telle socialisation pleine, si elle passe par le conflit, ne peut pas exclure la violence tant celle-ci peut parfois être instituante. Mais cette socialisation doit avant tout être considérée comme apte à se déprendre de la violence inerte et peu visible d'une socialisation instituée autour de normes définies par les institutions, contribant à investir négativement les schèmes de perception même des figures de l'Autre. Or, les logiques contemporaines de l'exclusion sont bien des « refus » de toute relation instituante, la production instituée de « non-relation[1213] » jusque dans l'échange, reste que celles-ci sont encore des relations symboliques conflictuelles plus ou moins exprimées et exprimables, subjectivement comme objectivement, produisant des effets bien réels dans la vie des gens. L'anti-tissu qu'est le lien social se conçoit bien, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, dès une socialisation remontant la pente naturelle d'une violence instituée dès la socialisation d'institutions, qui y inscrivent de telles logiques de l'exclusion. L'extériorité de la rencontre se mesure à l'aune d'un critère qui est donc « à la fois la violence et la nouveauté[1214] ». C'est que « violence et nouveauté signalent la contingence et l'extériorité d'une rencontre[1215] ».

C'est pourquoi, en société de contrôle, la violence a à voir avec le mauvais devenir imposé molairement par la société instituée. Ce mauvais devenir s'apparente à la mauvaise infinité hegelienne où se révèle la « Répétition du fait contradictoire que le fini est à la fois quelque chose et son autre chose ; continuation permanente du changement de cette détermination[1216] ». Or, la rupture avec un tel mauvais infini requiert sans doute, au niveau de la *praxis*, une certaine violence, agencée collectivement de manière instituante pour tout le monde, autour des singularités problématiques de l'*habitus*. En effet, « il y a une loi de conservation de la violence et (…) si l'on veut faire diminuer véritablement la violence la plus visible, crime, vols, viols, voire attentats, il faut travailler à réduire globalement la violence qui reste invisible (en tout cas à partir des lieux centraux, ou dominants), celle qui s'exerce au jour le jour, pêle-mêle, dans les familles, usines, ateliers, commissariats, prisons, ou même les hôpitaux ou les écoles, et qui est le produit de la "violence inerte" des structures économiques et sociales et des mécanismes impitoyables qui contribuent à les reproduire[1217] ». Or, chez Deleuze et Guattari, l'*auto-praxis* est l'expression, pouvant être violemment instituante, contribuant à ce que de telles « lois historiques » voient, dans l'événement, leur efficacité « suspendue ou minimisée par une action tendant à modifier les conditions historiques de leur efficacité[1218] ». L'événement n'en est pas pour autant une connaissance, même critique, mais un savoir social conquis

[1213] Wieviorka Michel, *Logiques de l'exclusion*, Avant-propos, Norbert Elias, John L. Scotson, Fayard, 1997, pp. 11-27, p. 19
[1214] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991
[1215] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, pp. 32-33
[1216] Marx Karl, *Précis de la logique hegelienne de l'être*, 1861, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1490-1494, p. 1491
[1217] Bourdieu Pierre, « Sociologie et Démocratie », in *XXV^e anniversaire du corps professoral permanent*, 27 novembre 1995, Jouy-en-Josas, Groupe HEC, pp. 4-9, p. 5
[1218] *Ibid*., p. 9

dans la pratique qui y expérimente des virtualités, obéissant à une logique du sens irréductible à une connaissance rationnelle.

Même si la loi est bien l'« intégration des illégalismes[1219] », la violence instituée porte d'abord sur les conditions sociales d'expression d'une différence par-delà le conflit. La transversalité à l'œuvre dans un usage instituant de la violence défend les processus démocratiques en créant occasions et buts politiques. Le cadrage du dérèglement au sein des institutions est en effet aussi éventuellement celui d'une violence contrainte de se faire instituante contre toute répression du désir et servitude volontaire reconduites. C'est pourquoi si *l'auto-praxis* exprime la puissance d'effondrement du fondement de toute *praxis*, c'est sur un mode libérateur.

Si les lignes de fuite sont ainsi produites par la radicalisation des conflits autour de vrais problèmes, cette radicalisation locale se passe des petits conflits institués autour de faux problèmes centraux. De tels modes de socialisation pleinement instituants, jusque dans l'usage radical des conflits, s'avèrent finalement associés aux conditions de réalisation de rencontres créatrices de relations sociales consistantes.

B- Rencontres, événements et devenirs impersonnels

B-1. La rencontre comme le Dehors, l'extérieur des termes de la relation

Autour de toute pratique, le sujet se construit dans ses relations aux autres et, notamment, dans ce que celles-ci présentent de singulier et d'affectant. Les relations ne découlant pas « de la nature des choses », elles sont « extérieures à leurs termes » et par là ne font pas « l'objet d'une représentation », mais sont des « moyens d'une activité », comme le conçoit l'empirisme[1220]. Dépendant d'autres causes, le sujet ne peut que se constituer « dans la collection d'idées » – ce qui n'en fait pas un sujet avant tout connaissant[1221]. Extérieures à leurs termes, les relations peuvent et doivent être créées car elles ne s'élaborent pas à partir de la rencontre entre intériorités, mais au contraire à l'extérieur.

Dès lors, les sympathies, en tant que rencontres ne dérivant pas de la stricte convergence de points de vue, seront bien ces relations qui se construisent à l'extérieur et qui ouvrent « les limites de mon désir » comme celles de « mon monde », en permettant « l'extension illimitée de la subjectivité comme désir[1222] ». Ces rencontres sont par là même rencontre des forces du Dehors comme autant de différences absolues, à l'instar de la résistance aux pouvoirs, ce qui permet de saper la nature et la structuration des forces établies, même en ce qui concerne celles définissant provisoirement le rapport à soi. Ce dernier est alors d'autant plus capable de construire de nouveaux processus de subjectivation. C'est finalement en cela que consiste tout devenir ou mutation : composer « les forces composantes, et non les formes

[1219] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 45
[1220] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, pp. 122-123 et 138
[1221] *Ibid.*
[1222] Calame Christophe, «Une nouvelle image de la pensée. Philosophie des machines désirantes », in *Critique de la rationalité et nouvelles mythologies, Studia Philosophica Lausanne*, Vol. 42, 1983, pp. 147-164, p. 154-155

composées », agencer les forces qui « entrent en rapport avec d'autres forces, issues du dehors (stratégies)[1223] ». Ces forces viennent du Dehors et mettent la subjectivité, comme la pensée, dans l'état d'extériorité vis-à-vis de soi.

Ce *Dehors* ainsi rencontré, ce peut être, par exemple, la ligne de fuite du système que trace sans cesse le Corps Sans Organes, toutes les figures de la minorité associée au devenir minoritaire, un problème surgissant dans la pensée et donnant lieu à une création de pensée et de vie, mais aussi, et plus profondément tout événement susceptible d'apparaître. Dès lors, cette rencontre du Dehors présentera une dimension socialisante majeure puisque c'est à partir d'elle que la machine de guerre sera élaborée[1224].

Cette rencontre est comme l'envers du signe, l'émergence du sens, c'est-à-dire « l'explication de ce qu'il implique ». Le signe est toujours celui d'Autrui, l'expression d'un monde possible enveloppé, virtuel, incompossible avec le mien, mais qui deviendrait mien si, pour ma part, je devenais autre, en occupant le nouveau point de vue[1225]. Cette rencontre se structure donc autour d'un « échange inégal qui n'équivaut pas à une permutation[1226] », parce qu'il obéit à une logique de déterritorialisation, celle de la dette, et non à une logique d'échange économique. Comme l'envers du signe, l'émergence d'un sens expliquerait, grâce au langage, ce qui n'était qu'impliqué dans l'état des choses jusque-là. Le signe renvoie toujours à autrui, exprimant un monde possible susceptible d'être inclus, pour peu que l'on soit prêt à occuper le nouveau point de vue rencontré sur un nouveau territoire exploré.

Or, il s'agit là de rencontres que vient compromettre la société de contrôle, dont les forces réactives ont pour objet « de nier l'hétérogénéité ou l'extériorité des rapports, de refermer le point de vue sur soi et d'empêcher l'affect[1227] ». C'est en cela que la rencontre permet le passage au perspectivisme des points de vue évaluateurs, lequel exige en effet l'intériorisation et l'inclusion de la relation. La communication renvoie donc à une problématique qui serait liée non pas au sujet, mais à l'altérité et aux différences. Ces dernières, de même que les affects dont elles procèdent, peuvent faire l'objet d'une communication, comprise alors comme contagion de différences qui s'incluent à partir d'une permutation des points de vue hétérogènes. Un tel processus ouvre alors sur cette dimension impersonnelle du champ transcendantal, dans la mesure où par là la subjectivité classique ne peut qu'être dissoute, tandis que tous les points de vue apparaissent comme indiscernables même s'ils deviennent distincts et ce, sans avoir à passer par le biais d'un entendement divin[1228].

Si l'inscription dans le *Socius* chez Deleuze et Guattari repose sur la dette considérée comme première, c'est qu'elle est produite par cette rencontre du Dehors, qui force la transformation de soi et l'émergence de nouvelles déterritorialisations, à partir

[1223] *Ibid.*, p. 155
[1224] Levoyer, Encrenaz, «Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 43
[1225] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 108
[1226] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 108
[1227] *Ibid.*, p. 45
[1228] *Ibid.*, p. 107

desquelles la singularité s'intensifiera. De même que Spinoza nous invitait à nous comporter dans la vie comme des locataires de pensions meublées provisoires, au lieu de chercher dans la propriété le moyen de s'enraciner, de même Deleuze et Guattari conçoivent l'inscription dans le *Socius* comme un processus d'implantations (presque végétales) successives, sur des territoires qu'il ne s'agit pas d'enclore pour se les approprier. Cette inscription ne se fait pas sans traces, celles des signes événementiels, tandis que le don devient « l'expression d'un transit, signe d'une transversalité ; l'occupation d'un territoire se justifiant alors comme la marque d'une déterritorialisation et non comme celle d'une régulation économique[1229] ».

C'est pourquoi de telles implantations successives dans le *Socius* témoignent du fait qu'avec Deleuze et Guattari, « le devenir est la condition même de l'être » et non plus seulement « un mouvement qui traverse l'être pour le modifier ou le métamorphoser[1230] ». Le croisement de multiplicités faisant un devenir constitue donc pleinement un être ouvert sur le Dehors, composé d'autres multiplicités traçant d'autres lignes.

La puissance du devenir de l'être jusque dans une institution est ainsi inhérente au bon prétendant, ne manquant de rien d'abord dans le rapport de son désir à cette institution et ce, sur la base de ses autres rapports auprès d'autres institutions. Jusque dans les institutions, le devenir se prend ainsi en bloc – le blocage institué des devenirs s'opposant au bloc de tout devenir instituant. Les blocs de devenir sont ainsi la seule manière de pouvoir penser des devenirs asymétriques et aparallèles, produits à travers des rencontres « entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise[1231] ». Il s'agit là de lignes de fuite à l'égard de tout état mais aussi de tout devenir institué et ce, matériellement et non pas seulement au niveau des représentations.

Dans une perspective spinoziste, il ne s'agit pas, chez ce bon prétendant qu'est le nomade, de « faire du lien » en organisant des rencontres entre des personnes, mais d'organiser micropolitiquement de bonnes compositions de rapports de forces agençant collectivement, de manière plus individuantes qu'individuées, des hommes, des bêtes et des choses. L'objet de la rencontre est « la différence dans l'intensité ("le signe"), c'est-à-dire l'insensible qui fait naître la sensibilité en la portant à une puissance[1232] ». La rencontre est donc celle des signes agencés en simulacres de par les forces différencielles qui les composent, et non la reconnaissance de ceux-ci dans la représentation. Ainsi, l'être du sensible – ce par quoi le donné est donné, l'insensible[1233] – s'exprime dans la rencontre faisant virtuellement devenir les forces

[1229] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318, p. 317
[1230] Leclercq Stéfan, Villani Arnaud, « Devenir », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 101-105, p. 102
[1231] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 55
[1232] Villani Arnaud, « Rencontre », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 294-296, p. 294
[1233] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 187

composant les facultés d'un être – à la manière d'un hystérisant faisant devenir ses percepts et ses affects, à partir d'une sensation rencontrant les singularités de l'Autre, senti dans l'Evénement. Les petites différences à l'œuvre dans le sensible sont ainsi insensiblement senties en une passivité, voire une chute, comme dans le mode de production et l'œuvre de Bacon.

B-2. La socialisation comme rencontre, affect et imitation créatrice

En nous interrogeant, à la suite de Spinoza, sur « ce que peut un corps », Deleuze et Guattari nous demandent de quels affects nous sommes capables, c'est-à-dire aussi quels devenirs et événements nous sommes capables de vivre. Le risque est en effet de ne même plus savoir « se rencontrer soi-même », c'est-à-dire se saisir soi-même comme événement, ne plus pouvoir être « le fils de ses propres événements[1234] ». Ce risque peut alors nous empêcher de produire notre subjectivité, dans la mesure où l'événement est le moment de l'inclusion d'un genre particulier de prédicat (« virtuel ») susceptible de se joindre à notre singularité, en débordant ainsi « l'alternative aristotélicienne essence-accident[1235] ». La dignité à l'égard de l'événement implique en effet une ouverture sur la singularité, dépassant les clivages problématiques d'aujourd'hui entre privé et public, individu et société ou agent et champ social au sein duquel s'opère la *praxis*. C'est qu'« il n'y pas d'événements privés, et d'autres collectifs[1236] ».

L'Evénement est bien, chez Deleuze et Guattari, un concept philosophique à même de dépasser le primat de l'être sur l'avoir et celui de l'attribut sur le prédicat. Il est capable également d'opposer à la déterritorialisation relative des sociétés contemporaines une déterritorialisation « absolue » de la pensée, mais peut être aussi finalement de la *praxis* (alors *auto-praxis*) *via* l'Evénement[1237]. En cela, l'événement est susceptible de remettre en cause la totalité d'une société, dont l'ordre tend figer le lien social à travers l'institution renouvelée de valeurs interchangeables. Il concerne indissociablement le corps singulier et le corps social, d'une manière telle qu'une rupture s'inscrit dans la vie de l'individu et de la collectivité amenés à se transformer. Un nouvel amour, le fait de grandir, la mort d'un proche ou l'intensification accrue d'une exigence affective à l'égard de la vie (la sienne et celle des autres, notamment au regard de situations « intolérables ») sont des exemples de telles ruptures concrètes. C'est pourquoi le caractère minoritaire des devenirs est si important, pour Deleuze et Guattari, car comme pour Badiou, ce sont des « lieux privilégiés de détermination » des « sites événementiels au bord du vide » de la situation sociale-historique[1238].

[1234] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 151
[1235] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 72
[1236] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 178
[1237] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 90
[1238] Verstraeten Pierre, « Philosophies de l'Evénement : Badiou et quelques autres… », in *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990, pp. 241-294, p. 252

C'est ainsi que l'événement, arrivant « à la limite des corps, dans le passage d'un état de choses à un autre[1239] », est le moment où l'objectivité du monde, à l'encontre de toute tendance spontanée à la généralité, ouvre sur la création de singularité et de nouveauté, concourant à produire autrement une subjectivité devenue par là différente.

Si le Corps Sans Organes est la « limite de déterritorialisation du corps schizophrénique, conçu pour faire pièce au corps morcelé et aux mauvais objets partiels[1240] », c'est qu'avec Artaud il décrit le processus corporel de reconstruction de la subjectivité.

Or, si « la vie biopsychique se présente sous la forme d'un tel champ intensif où se distribuent les différences déterminables comme excitations, et des différences de différences, déterminables comme frayages[1241] », la conception du corps engage bien dans une perspective vitaliste celle du psychisme, à partir des différences et répétitions à l'œuvre dans une matière constituant sur un plan d'immanence toute réalité socialisée – c'est-à-dire tout devenir d'un lien social, créé comme anti-tissu à travers les virtualités, dont tout devenir minoritaire comme toute rencontre consistante s'avèrent porteurs.

A travers la rencontre, la socialisation s'éprouve corporellement comme affect. L'espace lisse et ouvert du Corps Sans Organes est en effet celui d'un *habitus* en devenir, d'un nomade, de sauvages ou de barbares aptes à se déterritorialiser dans des distributions aléatoires, arrachées au partage légal institué par l'organicisme du corps social civilisé, qui impose par là son incorporation, constitutive d'un espace strié, formé et contrôlé. L'*habitus*, comme tension psychique habituelle, est alors la synthèse produite par la rencontre entre des flux, c'est-à-dire des agencements de multiplicités quantitatives ou qualitatives. A la résonance intrinsèque et expressive des secondes s'opposerait sans manichéisme le mouvement forcé extrinsèque associé aux premières. Lieu d'agencement des répétitions et des différences de la chair, le Corps Sans Organes est apte, dans son devenir, à exprimer des affects et des percepts minuscules et par là, à s'animer intensément à la manière de certaines images animées. L'*habitus* est alors Corps Sans Organes, c'est-à-dire le produit d'une incorporation qui, en retour, produit celle-ci dans des synthèses alors déterminantes intrinsèquement sur un plan immanent, et non plus seulement déterminées extrinsèquement par une incorporation transcendante. L'inclusion de prédicats et de l'avoir se fait en effet corporellement selon ces deux modalités hétérogènes et incommensurables, un peu à la manière des deux premiers genres d'existence chez Spinoza. Par là aussi, l'*habitus* peut devenir le produit de nouvelles habitudes créatives rendant indissociables leurs multiples produits et un producteur problématisé au point de se faire *heccéité*.

Ainsi, le libre jeu des fonctions, expérimentées alors comme des puissances, permet au corps de s'éprouver intensément, en déprise de toute organisation des organes.

[1239] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 120

[1240] Villani Arnaud, « Corps Sans Organes », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 62-66, p. 62

[1241] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 155

L'empirisme transcendantal expérimente les facultés, comme les puissances, à travers leur appréhension du devenir de leurs objets, dilatant et créant par là leurs catégories et schèmes de perception adéquats.

Or, si la socialisation peut s'éprouver ainsi dans la rencontre et l'Evénement où s'éprouve un affect, elle apparaît alors comme métamorphose possible, métamorphose réellement pédagogique. Même le devenir minoritaire dans la pensée requiert, contre toute idéologie historiquement instituée dans les champs sociaux, la constitution d'une histoire mineure d'un savoir devenant par là même social et instituant pour des institutions alors institutrices d'autres choses que de l'Etat et du marché. S'il n'y a « rien de plus dangereux que la passion pour le Calme de la Connaissance[1242] », c'est dans l'optique d'instances instituées qui ne sont institutrices que d'elles-mêmes et socialisatrices de personne. L'empirisme transcendantal et la conception du désir chez Deleuze et Guattari est donc bien aussi une libération à l'égard de tous les principes pédagogiques institués dans le savoir, à partir d'une « transformation de l'attribut en sujet », où l'« on peut, de manière critique, convertir tous les caractères et toutes les manifestations de l'être humain en êtres hors nature et en aliénations de l'être[1243] ».

A travers l'institution pédagogique, la socialisation semble ne pouvoir s'éprouver pleinement dans l'affect et se construire de manière instituante à travers des rencontres que parce que l'imitation devient créatrice en portant sur des différences.

En effet, si les imitations sont créatrices chez Deleuze et Guattari, c'est que les habitudes collectives se recomposent en des conformismes n'uniformisant pas les pratiques, dès lors que l'expression les retraduit autour de problèmes singuliers, et que ce conformisme devient, jusqu'en un *ethos* commun, celui de la dissonance. Dans une perspective tardienne, l'imitation est bien encore, chez Deleuze et Guattari, une action à distance, à la dimension spirituelle. La disjonction se fait en effet dans l'Evénement d'une rencontre où l'imitation devient créatrice dès qu'elle se rapporte de manière sub-représentative à des singularités inhérentes à des forces impersonnelles, faisant jouer ensemble et librement des facultés du corps et de l'âme dont les puissances sont alors expérimentées.

Ainsi, « il n'y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun[1244] ». Il s'agirait là d'une nouvelle conception de l'imitation à travers des lignes de fuites aparallèles, – produites en une synthèse disjonctive entre hétérogènes, constituant un agencement de ces lignes de devenir en un « système ouvert[1245] », qui ouvre la société, instituée dans la socialité et la socialisation, sur leur Dehors instituant. De telles rencontres ouvrant sur une telle imitation créatrice constituent donc, chez Deleuze et Guattari, un singulier interactionnisme faisant le multiple[1246] à partir d'un rapport dual, en reposant sur une

[1242] Marx Karl, Engels Friedrich, *La Sainte Famille*, Chapitre IV., III. L'Amour, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 441-444, p. 441
[1243] *Ibid*., p. 442
[1244] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 17
[1245] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 48
[1246] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 23

recommandation instituante d'abord à l'échelle microsociologique et micropolitique, où les différences mineures expriment encore des transversales de classes. Ainsi, « c'est une fausse alternative qui nous fait dire : ou bien l'on imite, ou bien on est. Ce qui est réel, c'est le devenir lui-même, le bloc de devenir […] Un devenir n'a pas de sujet distinct de lui-même ; mais aussi […] il n'a pas de terme, parce que son terme n'existe à son tour que pris dans un autre devenir dont il est le sujet, et qui coexiste, qui fait bloc avec le premier[1247] ».

L'imitation, au niveau moléculaire, est ainsi un mode d'expression créatif, en ce qu'il constitue une différence de différence qui multiplie la différent(c)iation du réel au niveau de la *praxis*. C'est pourquoi cette imitation moléculaire ne peut être créatrice qu'en ce qu'elle s'oppose, en un tel rapport inverse, à la réalité molaire, représentée actuellement en une injonction à l'imitation adaptative répétitive des mêmes grosses différences. L'imitation créatrice, en portant sur les différences, peut féconder la rencontre des peuples, des classes comme celles des valeurs ou des techniques.

L'imitation n'est ainsi créatrice que lorsque le mimétisme s'avère être non pas la pétrification du mouvement, mais une déterritorialisation absolue. C'est pourquoi, en devenant créatrice, toute imitation est une déterritorialisation absolue à l'égard de tout jugement et qu'on ne juge finalement que soi-même à travers les jugements plaintifs ou haineux des autres.

[1247] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 291

TROISIEME PARTIE : Ontologie et politique dans la conception de la socialité

Si la socialité peut être définie comme le « fondement de la vie en commun[1248] » et s'intéresse tout particulièrement aux questions relatives aux conditionnements, il semble intéressant de remarquer en outre que si le milieu renvoie à l'espace, il renvoie dès lors au lieu des déterritorialisations de tous ordres servant à la production de la subjectivité. Les déterritorialisations sont en effet à même de faire évoluer, à travers les agencements de nos désirs, les poids respectifs des conditionnements sociaux, les différences induites et les conduites.

Les socialités nouvelles esquissées par Deleuze et Guattari, reposent sur l'articulation de l'ontologie et du politique dans leur conception du lien social. Il est à noter que la positivité du social et l'importance de l'altérité dans la socialité chez eux est à rapprocher des propos d'Emmanuel Lévinas, selon qui « le désir d'Autrui – la socialité – naît dans un être à qui rien ne manque ou, plus exactement, il naît par-delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire[1249] ».

I. Agencements sociaux et persévération dans l'être

A- L'interaction comme capture et l'agencement comme Pli

A-1. L'interaction comme capture

Jusque dans les interactions, la socialité se fait métamorphose individuante à partir d'un agencement collectif d'hétérogènes, comme l'illustre la rencontre hasardeuse entre la guêpe et l'orchidée. Involution et devenir aparallèle se croisent et se déploient en effet à travers de telles rencontres vécues sur le mode instituant de la capture. Ce n'est qu'ainsi, compris comme « capture de forces » métamorphosantes[1250], que l'amour comme l'amitié peuvent être conçus comme des formes de socialité productrices de lien social.

L'interaction, chez Deleuze et Guattari, est ainsi conceptualisée comme capture mutuelle, « bloc de devenir », sur l'exemple de la guêpe et de l'orchidée. La capture en un bloc de devenir force à croire malgré soi en l'Autre, et à faire de la consistance un devenir et non plus la peur en l'immanence de celui-ci. Le bloc de devenir est alors cette zone de voisinage pleine d'indiscernabilité et d'ambiguïté, s'avérant pourtant non équivoque tant elle exprime une vie traversant une relation. Cette déterritorialisation commune, mais dissymétrique[1251], constitue un rhizome – cette formation de la socialité en devenir connectant, dans la recommandation, des hétérogènes en ce qu'il

[1248] Godin Christian, *Le Cours de philosophie*, Chapitre « La Société », Editions du Temps, 1998, pp. 417-445, pp. 418-426
[1249] Lévinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p. 49
[1250] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 58
[1251] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 17

faut bien nommer une imitation créatrice singularisée par son caractère sub-représentatif.
Or, le rhizome est aussi la forme nomade d'une pensée appelant une socialité nomade manquante et déjà à venir, pour en élever la force expressive jusque dans la pensée, le rhizome étant « l'image de la pensée qui s'étend sous celle des arbres[1252] ».

A travers de tels blocs de devenir, il s'agit donc de tenir dans la mobilité intensive une frontière d'« être-entre, passer entre, *intermezzo*[1253] ». De fait, « le devenir est toujours « entre » ou « parmi[1254] ». S'épuiser ainsi dans le devenir, c'est imiter l'Autre uniquement à partir des percepts et affects singulièrement éprouvés sous un certain rapport – le rapport problématique entretenu différent(c)iellement avec lui. L'empirisme transcendantal implique ainsi une imitation irreprésentable sur le coup, tant les forces captées sont plus fortes que soi et l'Autre au point de les déterminer. Cette imitation est donc différent(c)iée – contrairement à celle qui fatigue le possible en s'identifiant, successivement et indéfiniment, à l'occurrence de ses positions afin de les circonscrire.

Interactions instituées et interactions instituantes sont ainsi affaire de reproduction ou de devenir, selon qu'elles demeurent intérieures à leurs termes, qui les circonscrivent dans le possible, ou expriment dans la relation la capture de forces débordant des termes forcés à se reterritorialiser sur l'autre[1255] en un double devenir, aparallèle et hétérogène. En sociologie sûrement aussi, « il ne s'agit pas de reproduire ou d'inventer des formes, mais de capter des forces[1256] ». Alors, « devenir ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle […]. Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes[1257] ». La capture produit un réel enchanté, même par le désenchantement institué par le marché et l'Etat à travers l'Histoire et leurs idéologies collectives. C'est pourquoi aussi, l'enchantement des rapports entre la guêpe et l'orchidée s'avère être plein d'une joyeuse agressivité, celle nécessairement liée à l'affirmation des virtualités qui s'y déploient.

Ainsi, « les interférences ce n'est pas non plus de l'échange : tout se fait par don ou capture[1258] ». Le nomadisme consiste alors, à travers ses déterritorialisations, à devenir comme tout le monde, à faire « de tout le monde un devenir. Il y faut beaucoup d'ascèse, de sobriété, d'involution créatrice : une élégance anglaise, un tissu anglais, se confondre avec les murs, éliminer le trop-perçu, le trop-à-percevoir[1259] ». Ceci permet alors de faire « des mondes[1260] », c'est-à-dire « trouver ses voisinages et ses zones

[1252] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 204
[1253] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 339
[1254] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre I. La littérature ou la vie, Paris, Minuit, 1993, pp. 11-17, p. 12
[1255] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, 1er Théorème de déterritorialisation, Paris, Minuit, 1980, p. 214
[1256] Deleuze Gilles, *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, p. 57
[1257] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8
[1258] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 171
[1259] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 342
[1260] *Ibid*., p. 343

d'indiscernabilité. Le Cosmos comme machine abstraite, et chaque monde comme agencement concret qui l'effectue[1261] ». Comme le montrent la guêpe et l'orchidée, un certain détachement désobjectivant semble affecter virtuellement toute rencontre vécue dans une capture qui demeurant une possession, jusque dans la dépossession conduisant alors à désirer et croire encore, c'est-à-dire à avoir[1262].

La consistance consiste alors, dans le devenir, à ne pas faire sien les problèmes institués des autres, mais à les dissoudre dans ceux qui sont inhérents à de telles rencontres et qui sont les problèmes de vie de tout le monde à force d'être ceux, jusque-là virtuels, de singularités impersonnelles. Instituantes ou instituées, les interactions comme les imitations et les captures sont immanentes ou transcendantes, à l'instar de l'appareil de capture constitutif de la genèse d'un Etat capturant les agencements nomades instituant la société jusque-là[1263].

Dans la capture inhérente à une socialité qui exprime son nomadisme à partir des interactions, celles-ci apparaissent donc finalement comme étant des agencements de multiplicités dédoublant les termes et faisant apparaître des tiers à la relation duale. En effet, un tiers semble toujours pouvoir être perçu en creux d'un rapport entre deux termes. Il ne s'agit pas de se sculpter dans la relation à l'autre, car il n'y a pas de forme négative en creux à rendre visible entre leurs vides, mais au contraire de multiples formes à extraire des forces composant celui-ci, ces formes labiles s'avérant inhérentes au bloc de devenir d'une capture dans la relation. Or, ceci est affaire de temps, celui propre à un bloc de devenir dont il s'agit d'entretenir la puissance de fragmentation identitaire, à partir de ce que les forces composantes de l'autre ont pu contester et entamer, au point d'ériger des obstacles transitionnels, à l'égard de conflits pourtant instituants à nos répétitions défensives les plus habituelles. Ce temps est celui de l'*Aiôn*, temporalité inhérente à la navette des plis infinis du plan d'immanence[1264].

La guêpe et l'orchidée se captent alors mutuellement des codes, dans des rapports qui en extraient les plus-values. Celles-ci peuvent alors se reconduire et se retraduire, « suivant un circuit d'intensités qui pousse la déterritorialisation plus loin[1265] ». Par là, un champ de forces enfin immanent est contracté aléatoirement dans le devenir des forces composantes d'un sujet, virtualisant ses formes actualisées jusque-là, faisant ainsi que celui-ci soit « numériquement un et formellement multiple[1266] ». La capture a pour pendant la collusion inadéquate en un bloc de devenir qui dégénère en une ligne de mort.

Jusque dans la capture qu'est toute socialité vécue à la manière de la guêpe et de l'orchidée, le bloc de devenir s'éprouve dans la différent(c)iation, c'est-à-dire dans le mouvement et dans l'expression des différences, dans la virtualisation de l'actuel et

[1261] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 343
[1262] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 87
[1263] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 464
[1264] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 40-41
[1265] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 9-37
[1266] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969

l'actualisation du virtuel – c'est-à-dire des agencements de multiplicités où celles-ci circulent. Le bloc de devenir est ainsi l'expérimentation différent(c)iante et amoureuse des virtualités inconscientes de la guêpe et de l'orchidée. Leurs *potlatchs* aristocratiques et ouverts sur leurs Dehors seront alors reconduits à distance. Délirer le monde leur fait alors dériver ensemble tout transfert en un devenir célibataire, toujours larvaire et impersonnel. Le nomadisme est ainsi un maraudage philosophique, agencé sur une conception de la socialité conçue comme capture mutuelle branchée en une telle relation intensive sur le Dehors. Sans prétendre à la marginalité, la guêpe et l'orchidée, dans leur mutuelle capture, produisent malgré elles un rapport marginal, une transversale. La création instituante de cérémonies amoureuses entre elles les dispense de devenir cérémonieuses.

En société de contrôle, ne serait-ce que par sa nature sub-représentative, l'interaction ainsi vécue s'avère être un rapport qui modifie le milieu social, même dans sa dimension culturelle. Cette modification engage la transformation pratique d'une telle société, au point que nos nomadismes et nos ritournelles ne sont plus ceux, réifiés, servant la satisfaction des besoins d'un marché dont les forces ne sauraient capter ainsi de manière libératrice. C'est donc d'abord à travers la socialité que l'on peut exister pleinement c'est-à-dire différer socialement à partir de la sensation, au point de pouvoir construire génitalement des relations et conférer par là une existence aux choses et un devenir à notre *habitus*. L'étreinte de nos devenirs, *dans* et *à partir de* l'interaction, peut alors se faire action à distance, et être répétée dans la différent(c)iation, une imitation créatrice en devenir. Ainsi, dans les rapports avec l'Autre, « si loin que vous alliez, si haut que vous montiez, il vous faut commencer par un simple pas[1267] ».

Or, le nomadisme est cette socialité, exprimant l'hétérogénéité inhérente à une complication intensive des différences, qui a recours à tous les moyens pour créer un lien social à rebours du tissu social harmonieusement construit dans un utilitarisme institué, autour des finalités transcendantes au *Socius*. A partir de l'intensification des rapports produits par une multiplicité d'échanges hétérogènes, le bloc de devenir apparaît comme étant une mobilité sociale transversale aux catégories et schèmes institués. Cette mobilité nomade se crée donc ensemble, sans instituer pour autant un nouvel ensemble, tout en requérant une pleine indépendance et donc l'absence de mauvaises prétentions dans la mobilité sociale verticale.

Or, si la recommandation d'affects hystérisés dans la socialité, produit au milieu d'un devenir, l'événement d'une déterritorialisation absolue de nos peurs et de nos mécanismes de défense habituels par rapport à nos proches, l'habitude peut alors connaître une sortie de la continuité et de la contiguïté. A l'encontre de tous les flicages affectifs, institués ordinairement dans la réciprocité des échanges sociaux, cette recommandation prépare l'expression de nos devenirs révolutionnaires. Chaque rencontre éprouvée intensivement permet de dérouler les devenirs sociaux minoritaires enveloppés dans les *habitus*. Les multiplicités œuvrent alors à indéfinir des êtres aptes

[1267] Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Chapitre I. L'Unique Trait de Pinceau, Paris, Hermann, 1984, p. 9

alors à s'individuer. Dans cette perspective, même la citoyenneté se recommande, dans le droit politique, à partir des déterritorialisations et reterritorialisations dans l'espace d'institutions privilégiant, en société de contrôle, le profit immédiat au détriment de la solidarité humaine. La recommandation est ainsi la construction d'une solidarité réelle à rebours de tout profit, de toute rentabilité et de toute reproduction immédiats.

A-2. L'agencement comme Pli

A travers le concept de Pli, Leibniz opérait une révolution dans la métaphysique, selon Deleuze et Guattari, car il intégrait la copule « avoir » et sa dimension politique au questionnement portant directement sur l'être de l'étant[1268]. Le monde entier semble comme plié au sein des « monades », par l'intermédiaire de l'inclusion des prédicats devenant dès lors pour tout être des événements. Comme l'a montré l'ontologie politique de Deleuze et Guattari, cette métaphysique devient une métaphysique du prédicat et non de l'attribut, de l'avoir autant que de l'être. Ceci permet dès lors de concevoir les rapports de forces et les relations de domination inhérentes à la société (monades dominantes, dominées ou dégénérées) comme relevant à la fois de dimensions politiques, mais aussi de dimensions ontologiques – dans le sens où il s'agit également de l'affirmation conjointe du devenir de toute substance et de tout être au sein du monde (social).

L'intérêt du concept de pli est de donner « la forme générale de l'appartenance réciproque du monde et de la monade : tout est plié, il y a des plis partout, tout être se constitue par repliements spécifiques et infinis où se reconnaît infailliblement la marque de ce monde-ci[1269] ». Toute singularité rejoint donc par là le monde entier et l'ensemble des monades, tout comme l'Etre se subjectivise ou se singularise par la monade qui le plie en elle[1270].

En même temps qu'il corrobore une compréhension politique de l'ontologie deleuzienne et guattarienne, le pli permet donc de repenser les catégories de la pensée métaphysique classique à travers les catégories du devenir, de la puissance et du multiple. Ainsi, « face à la question "qui (ou que) suis-je ?", Deleuze invoquait les habitudes, des contractions qui engendrent attente et prétention : je suis ce que j'ai, l'être est un avoir[1271] ». Le pli étant toujours un enveloppement mutuel des points de vue d'où émerge la différence, il peut en effet être compris socialement et politiquement car « c'est dans notre vie sociale que le système fenêtre-extérieur tend à être remplacé par pièce close-table d'information ». Les devenirs minoritaires et les événements sociaux constituent à chaque fois un nouveau pli du tissu social[1272]. Il semble s'agir là d'une nouvelle manière de penser la métaphore du tissage du lien social comme tâche politique aux nombreux prétendants, puisque cette activité est non

[1268] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, pp. 147-148
[1269] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, n° 1, 1991, pp. 105-120, p. 115
[1270] *Ibid.*, pp. 105-120
[1271] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 99
[1272] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 215

dévolue, en tant que prérogative, aux princes – ce devenir étant constamment instituant et consistant comme anti-tissu, par-delà les institutions.

L'anti-tissu néo-baroque constituant le lien social compose donc à partir de ses plis et de ses drapés « l'élément formel ou la forme d'expression[1273] » que « le paradigme platonicien du tissage comme entrelacement » ne pouvait dégager tant il en restait aux textures, c'est-à-dire aux « composantes matérielles du pli[1274] ».

C'est pourquoi, contrairement à la lecture de Deleuze faite par Badiou[1275], la philosophie de Deleuze est une pensée de l'univocité de l'être, et non de l'Un – tous deux n'étant pas identique dans la mesure où Deleuze et Guattari pensent l'univocité de l'être sur le modèle des multiplicités et de manière purement immanente justement, l'être étant toujours « ce qui se dit toujours de la différence, c'est le Revenir de la différence[1276] ». En effet, « si l'être se dit toujours de la même façon, ce n'est pas parce que l'être est un, c'est parce que dans le seul coup de dés du présent, le tout du hasard est affirmé[1277] ».

L'agencement, comme pli à même le *Socius,* ne peut se comprendre qu'à partir de l'ontologie de Deleuze et Guattari. Celle-ci n'est pas un renouvellement de la pensée de l'Un. Il ne s'agit pas de chercher le fondement des relations, à partir de l'unité de l'être (même en remontant à « l'Être comme vie inorganique[1278] »), mais de le comprendre d'une manière multiple, à partir des relations constituant autant de différences, c'est-à-dire de nouveautés événementielles dans le monde. S'il s'agit bien d'une pensée de la différence, la genèse conjointe de l'être et de la pensée suppose une rupture avec toute dialectique d'inspiration hegelienne. Nous ne suivrons donc pas ici la thèse de Véronique Bergen et sa « radiographie du soupçon du soupçon[1279] ». Rien n'autorise donc à privilégier cet « ordre d'engendrement allant de l'être aux étants », au détriment des relations émergeant depuis les étants et générant justement de l'être. Si cet ordre « sauvegarde l'univocité du premier[1280] », il sacrifie malgré tout les multiplicités du second en supposant leur dépassement, justifiant dès lors un rapprochement avec la dialectique hegelienne où l'on pourrait même retrouver les autres distinctions de Deleuze et Guattari : différence-simulacre/différence, molaire/moléculaire… Le champ transcendantal immanent apparaît difficilement comme l'analogue de l'Un plotinien dans une conception non analogique de l'être. En effet, si le rhizome « ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple[1281] », c'est par ailleurs parce qu'ontologiquement, la différence n'est « pas subordonnée à l'identique[1282] ». Même si Deleuze et Guattari concevaient l'histoire de la philosophie aussi comme une manière de faire un « enfant dans le dos » d'un auteur, il semble

[1273] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque,* Paris, Minuit, 1988, p. 53
[1274] *Ibid*
[1275] Sichere Bernard, « Badiou lit Deleuze », in *Critique,* Vol. 53, n° 605, 1997, pp. 722-733
[1276] Foucault Michel, «*Theatrum Philosophicum* », in *Critique*, Vol. 26, novembre 1970, pp. 703-726, p. 723
[1277] *Ibid,* p. 724
[1278] Bergen Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 15
[1279] *Ibid.*, p. 11
[1280] *Ibid.*, p. 16
[1281] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980, pp. 9-37, p. 31
[1282] Deleuze Gilles, *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968, p. 2

difficile de converger néanmoins avec un tel rapprochement avec la pensée hegelienne. Jusque dans le conflit, l'opposition est en effet seconde dans la genèse de la différence affirmative.
De plus, quittant le « primat de l'identité », qui définit le monde de la représentation[1283], pour retrouver les forces vitales à l'œuvre malgré lui, l'ontologie chez Deleuze et Guattari sert donc bien à retrouver ce « sens collectif de l'être[1284] » en opposant l'univocité de l'être *via* la répétition, à son analogie *via* la représentation. Il n'y a dès lors aucune division de l'être impliquant des sens différents au mot *être*, qu'il s'agirait de catégoriser logiquement, tandis que les différences individuantes (multiplicités des modes d'être d'une même substance) s'avèrent être « essentiellement mobiles[1285] ». Or, cette ontologie de l'univocité de l'être à partir des modes correspond à l'image du coup de dés faisant dériver l'unité de l'être de la seule affirmation de ses modes, réalisant par là « l'univocité comme répétition dans l'éternel retour[1286] ».

Or, cette perspective ontologique neuve est à même de correspondre à un usage politique, dès lors qu'elle se développe sur un mode immanent, dans une logique de territoire et d'appropriation de prédicats. S'il en est également ainsi en raison de son lien avec un questionnement de l'impensé dans la pensée, nous privilégierons néanmoins l'aspect politique qui correspond mieux au nomadisme deleuzien et guattarien, mais, semble-t-il aussi, à cette ontologie prise pour elle-même. En effet, l'ontologie de Deleuze et Guattari est avant tout une ontologie de l'être centrée sur la génération et la création envisagées collectivement à travers ce que le désir peut produire comme différences et ce, y compris jusque dans la mort. L'ontologie n'est donc pas autonomisée du politique chez eux, et ne fait pas place à un travail dialectique du négatif quel qu'il soit, puisque ce travail ne pourrait que s'opposer à la production continue du désir de l'être. La question ontologique des conditions de la survenue du nouveau dans le monde, à travers notamment le concept de pli, pose ainsi la question de la création, que ces deux auteurs associent immédiatement à la « résistance au présent[1287] ».

Une telle conception ontologique d'un être compris comme devenir, à partir du seul retour de différences s'exprimant dans la relation, présente l'avantage d'associer création et domination dans l'appréhension de tout rapport. C'est pourquoi, dans une telle perspective, les relations humaines sont marquées par des relations de domination. En effet, ontologiquement, une autre monade peut toujours servir de prédicat pour une inclusion forcée et par là, être traitée par celle-ci comme une de ses parties, parmi d'autres monades ainsi « prises en foule », pour reprendre la terminologie de Leibniz. Les relations ontologiques et leurs accords ainsi décrits feront qu'entre la monade dominante et la monade dominée qui lui est « fixée », les modalités empiriques et logiques de la subjectivité se verront modifiées – dans le premier cas, le sujet peut être dit sujet « d'adhésion », tandis qu'il sera dit sujet « d'inhérence ou d'inhésion » dans le second.

[1283] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 1
[1284] *Ibid.*, p. 387
[1285] *Ibid.*
[1286] *Ibid.*, p. 388
[1287] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 104

Aussi, avoir ou posséder constitue une manière de plier puisque par là, une de nos parties peut être exprimée selon une certaine puissance. Le fait que chaque monade exprime bien le monde entier et donc l'ensemble des monades, n'empêche pas qu'elle le fait d'un certain point de vue. Celui-ci est en effet propre à une région du monde exprimant adéquatement une proximité avec certaines monades, notamment celles qu'elle domine ou celles qui la dominent. La solidarité et les relations sociales enchantées de même que les modes de domination peuvent ainsi être appréhendées ontologiquement.

Il est à noter que Leibniz emploie le terme « fixée » à propos du rattachement de la monade dominée auprès de la monade dominante. Or, ce terme peut rappeler son emploi chez Comte, à propos de l'individu dont la subjectivité se doit de borner les passions et de limiter l'égoïsme. Pour Deleuze et Guattari, cette manière d'être fixé renvoie à des relations de domination ayant leurs prolongements jusque sur le plan ontologique. Ainsi, chez eux la fixation des individus et des groupes, réalisée par les institutions, ne peut constituer un mode de socialisation et de socialité satisfaisant au regard de la consistance du devenir, tant elle repose sur la contrainte et le besoin d'ordre.

Si la domination et la reproduction trouvent dans l'ontologie un prolongement adéquat, les devenirs autres et les changements produits par les événements le peuvent également, car ils constituent eux-mêmes autant de prédicats. Ce qui serait d'ailleurs impossible à ce que Leibniz appelle « monades dégénérées ». Celles-ci seraient incapables de singularité par impuissance à agir et à se re-lier aux autres *via* l'amour, incarnant en cela ce qui représenterait, chez Deleuze et Guattari, le degré zéro de l'intensité d'une vie humaine et des affects dont elle est capable : « le point de vue isolé, séparé de ce qu'il peut, celui d'une existence arrêtée vivant d'opinions et de clichés, angoissée et vindicative (le damné selon Leibniz)[1288] ». Proche des figures sociales du ressentiment (l'ascète chez Spinoza, etc.), le damné est en effet, sur le plan ontologique, celui « dont l'âme produit une dissonance à note unique, esprit de vengeance ou de ressentiment, haine de Dieu qui va à l'infini[1289] ». Ceci implique qu'il est incapable de créer comme de se créer soi-même, comme il est incapable d'avoir et d'affirmer un désir propre, simple introjection du monde sans point de vue différentiel. Dans cette perspective, avoir un désir propre doit être compris dans le sens de différent(c)ié, de ce qui exprime une différence dans le monde – donc une nouveauté dépassant les dimensions de la personne pour s'ouvrir sur le monde entier et exprimer le champ transcendantal impersonnel.

Le monde moderne, et tout particulièrement les sociétés de contrôle, serait cependant marqué par plusieurs différences essentielles avec le monde baroque, à savoir que « les divergences peuvent être affirmées » et que « maintenant constitué de séries divergentes (*Chaosmos*) », le monde implique que les monades renoncent à leur condition de clôture, comme maintenues « à demi ouverte comme par des pinces » « à

[1288] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 114
[1289] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 180

cheval sur plusieurs mondes » et ne laissant ainsi « pas subsister la différence de l'intérieur et de l'extérieur, du privé et du public[1290] ». L'« accord discordant » entre monades qui permettra l'émergence du sens sera cette « unité de l'agencement » et de « symbiose », une « sympathie[1291] ». Ces divergences affirmées entre séries constituant le « *Chaosmos* », conduisent à en rechercher le prolongement dans le monde social et des socialités nouvelles esquissées par Deleuze et Guattari. Celles-ci se montrent en effet capables de rompre avec les représentations sociales opposant l'individu et la société, à partir d'une conception adaptative et fixante de l'intégration.

Or, si le pli inscrit ses lignes divergentes partout en inscrivant partout la divergence et la dissonance, c'est qu'il engage toute l'expression des singularités d'un être dans son devenir. Comme un fractal intensifiant ses divergences en changeant continûment de direction à force de rencontrer et d'inclure d'autres plis, de se dédoubler en eux, le pli semble être ainsi ce qui permet de concevoir le plan d'immanence, et alors sans doute le *Socius*, comme « la navette des plis infinis[1292] ». Son double mouvement infini d'aller-retour serait alors, en société de contrôle, celui d'une déprise des monades, à demi ouvertes sur le plan d'organisation, afin que cette ouverture se fasse sur le Dehors à partir d'un plan de consistance, créant ainsi le lien social comme anti-tissu. Le champ de bataille des points de vue sur le monde ne peut en effet être survolé par l'incorporéité d'un événement qu'à la condition que la dissonance entre ceux-ci soit bien féconde, au regard des multiplicités parcourant le devenir.

Les plis font passer dans le monde les virtualisations à l'œuvre dans un cas particulier de l'actuel associé à un point de vue sur le monde. Virtuellement éjets ou superjects dans leurs variations, les sujets sociaux, chez Deleuze et Guattari, semblent, en tant que points de vue, pouvoir involontairement être davantage que des agents et même que des sujets ou acteurs sociaux au sens classique du terme. C'est que, pâtissant et agissant à la fois, ils ne sont réellement des points de vue différent(c)iés sur le monde qu'en les devenant de manière expressive à travers leurs trajectoires entre points de vue. Cette expression n'est pourtant pas celle d'un sujet conscient, puisqu'elle est le produit des virtualités inconscientes qui seules peuvent être différent(c)iantes.

Or, le pli est un agencement angulaire de lignes divergentes dans cette expression des points de vue, infléchissant, autour de points remarquables par leurs singularités, les lignes s'agençant à même le plan d'immanence. Même l'*habitus* semble alors, à l'acmée impersonnelle de l'expression de ses singularités, se faire dans l'événement l'infléchissant comme point de vue, pli de plis virtuels et non plus habitude, incluant dans l'actuel et ses fonctions, des habitudes[1293].

Si l'espace social est un espace des points de vue, tous les points de vue ne se valent pas au regard du *Socius*, où s'évaluera l'intensité des variations ou inflexions que chaque point de vue a pu exprimer dans ses rapports. Par l'intensité de l'expression de

[1290] *Ibid*., pp. 188-189
[1291] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 65-67
[1292] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 40-41
[1293] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 27

leurs différences, les points de vue se sont faits plis sur cette « navette des plis infinis[1294] ». L'inclusion du monde social se fait alors dans l'expression d'une différence, d'une variation dans la série des points de vue constituant ce monde.

Si « l'immanence est l'enveloppement du Dehors », un pli, alors le Dehors n'est pas ce qui, chez Deleuze et Guattari, « reconduirait à une transcendance de nature platonicienne[1295] », comme l'avait avancé Alain Badiou. Si chaque pli n'est un enveloppement du Dehors qu'en tant qu'enveloppement de plis, alors ce Dehors serait plutôt l'immanence même, à savoir cette « navette des plis infinis » qui définit la constitution de son plan[1296].

Le plan d'immanence ayant deux faces, « ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller-retour. (…) Le mouvement infini est double et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre[1297] ». L'*Aiôn* semble être ainsi aussi une navette de plis de *Chronos*, une sorte d'action qualitative infinie sur lui et dont il serait la pure virtualité pouvant en être extraite des états de choses à même l'Evénement.

Si « le plan d'immanence n'est pas un concept, ni le concept des concepts[1298] » et qu'il « comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux[1299] », c'est qu'il fait résonner à l'infini les rencontres entre des plis dont les angles sont en chaque point divergents dans leurs directions et leurs mobilités, de par les singularités intensives qu'ils expriment. C'est pourquoi, en étant extrait du chaos par un plan de coupe immanent, « le pli prend le positif du chaos, la vitesse infinie, le revenir infini, et laisse le pire, le sans-fond qui, en remontant tel quel, entraîne une "destratification à la sauvage"[1300] ».

[1294] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 40-41

[1295] Martin Jean-Clet, Villani Arnaud, « Problème », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 289-293, p. 292

[1296] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 40-41

[1297] *Ibid.*

[1298] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991

[1299] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Chapitre V. L'actuel et le virtuel, Paris, Flammarion, 1977, pp. 179-185, p. 180

[1300] Elie Maurice, Villani Arnaud, « Plan d'immanence », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 272-275, p. 274

B- L'agencement comme différence ontologique

B-1. Nomadisme, devenir minoritaire et devenir révolutionnaire

L'ouverture sur le Dehors des monades, inscrite dans la conception deleuzienne et guattarienne de la nomadologie, implique aussi de considérer les événements comme les produits sociaux d'une activité interne qui se révèle différent(c)iée d'abord relationnellement. C'est en effet au contact avec ce Dehors que la différence peut s'exprimer. C'est pourquoi le nomadisme est la théorisation d'une socialité à même d'agencer collectivement l'expression toujours minoritaire des différences.

B-1.1. Nomadisme et devenir minoritaire

Deleuze et Guattari envisagent en effet de nouvelles formes de socialité à travers ce qu'ils nomment « nomadologie ». Celles-ci sont toujours à créer par les « machines de guerre sociales », car elles ne sont jamais fixées et fixantes, mais tentent d'épouser la sinuosité vitale des devenirs « rhizomatiques ». L'enracinement et l'appropriation au sein d'un territoire n'est plus ce moyen valorisé et sécurisant de rechercher une reconnaissance sociale, puisqu'il assujettit et réifie finalement le désir pour satisfaire les tendances à la reproduction des institutions. Aucune création au niveau du lien social ne peut donc apparaître ainsi.

Les socialités ainsi envisagées, à partir de ce que Deleuze et Guattari nomment « devenirs minoritaires », ont alors pour principales caractéristiques d'être multiples et non totalisantes, souples, immanentes et sans valeur transcendante, différent(c)iantes comme la vie et ouvrant à des devenirs impersonnels et par là métaphysiques, à force de déterritorialisations et d'événements multiples. Dès lors, toute forme de socialité particulière peut permettre un devenir minoritaire. C'est pourquoi la rencontre peut constituer une relation absolument extérieure, permettant à la pensée et à la vie d'entrer en rapport avec ce qui ne dépend pas d'eux. La part de rencontre inhérente aux relations sociales est marquée par une dimension de hasard liée à sa contingence. Cette dernière témoigne qu'une réelle rencontre ne peut jamais être totalement expliquée, même sociologiquement. En effet, sa raison d'être ne peut être simplement déduite de la nature et de l'histoire des termes qu'elle a permis de relier. On retrouve ici cette logique empiriste du « et » privilégiant l'entre-deux, c'est-à-dire la relation elle-même. Le nomade étant l'homme sans identité fixe, la multiplicité de ses processus de subjectivation et ses déterritorialisations successives l'ouvrent sur la simplicité et la légéreté d'une complexité l'amenant à pouvoir changer et créer plus facilement. La figure du nomade tranche dès lors avec les rêves d'unité retrouvée et les intégrismes nourris par les problèmes d'intégration et de lien social institué.

Le nomadisme est cette ligne de fuite dans toute forme de socialité, qui ouvre sur des devenirs minoritaires expérimentant de nouveaux affects et de nouvelles socialités. L'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette et ses déterritorialisations

successives conduisent à de tels devenirs – cette éthique étant d'ailleurs le mode mineur d'inscription dans le *Socius*, en comparaison avec la forme dominante de l'échange économique.

Sur un plan anthropologique, le vitalisme inhérent au nomadisme en fait, chez Deleuze et Guattari, une socialité produite à partir des productions et des conversions de désirs inconscients, en déprise de celle opérée à partir d'intérêts de groupe ou de classes, communément associés à des mécanismes de défense. Si les fantasmes groupaux ne sont pas une forme d'altérité, c'est qu'ils ne dépassent pas les intérêts de groupes et que la vie de groupe est bloquée sur des mécanismes de défense, des *leaderships*, des identifications et des exclusions donnant à chacun les moyens de se rassurer et de se défendre contre la solitude, le néant, la mort, le conflit, mais aussi contre son propre désir. En effet, si la mort vient du Dehors et fait l'objet d'un devenir événementiel différencié dans le prolongement de la vie, au lieu d'être conçu à sa place ou en son sein (idée freudienne d'une pulsion de mort inhérente à la vie), sa réappropriation est un enjeu même pour la vie, que ce soit pour le groupe aspirant à assumer ses désirs pour l'individu confronté au terme de sa vie (voir à ce sujet le film de Kurosawa, *Vivre*, illustrant très bien la thématique de la mort différent(c)iée telle qu'on la retrouve chez Deleuze et Guattari).

Contrairement à la reprise faite par Maffesoli de ce thème, le nomadisme s'inscrit dans une logique politique du territoire, des individus et des groupes. Lié à la possibilité d'un devenir révolutionnaire de « tout le monde », le nomadisme ne constitue pas une sous-classe aristocratique prélevée chez les dominés, pour servir de moteur à une histoire écrite d'avance, comme certains marxismes l'avaient supposé dans la classe ouvrière des pays avancés. Les nomades ne sont pas non plus une cellule nouvelle, à partir de laquelle on bâtirait une nouvelle société. Ils peuvent néanmoins réaliser des buts révolutionnaires, comme celui relevé déjà par Marx, consistant à remettre en cause les grandes différences : hommes/femmes, ville/campagne, travailleurs manuels/intellectuels, dirigeants/dirigés…

S'il s'agit bien, à travers le nomadisme, de concevoir une nouvelle mobilité (également sociale), toujours ouverte à tous et qui ne fonde pas une aristocratie de classe assise sur un quelconque capital rentabilisable et reproductible, il ne s'agit pas là d'une manière de légitimer l'aristocratisme de tous les avant-gardismes les plus extrêmes. A travers leurs analyses des devenirs fascistes, Deleuze et Guattari avaient combattu par avance une telle dérive possible.

Aucune élite, même stigmatisée par la majorité, ne saurait donc fonder une quelconque aristocratie. Penser le contraire reviendrait à fonder, dans leur ontologie politique, un « volontarisme politique » à la Sartre, convertissant « la dualité objective des destins sociaux en une dualité des rapports à l'existence[1301] ». En effet, en faisant d'une minorité stigmatisée active le levier d'une nouvelle élite justifiée par l'histoire, on serait amené à considérer qu'« égaux en liberté, les hommes sont inégaux dans la capacité d'user authentiquement de leur liberté » et que « seule une "élite" peut

[1301] Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 99

s'approprier les possibilités universellement offertes d'accéder à la liberté de l'"élite"[1302] ». Une telle interprétation irait à l'encontre du fait que c'est uniquement en tant qu'elles actualisent un devenir virtuel chez tout le monde – c'est-à-dire qu'elles deviennent minoritaires même au sein d'une minorité d'appartenance – que les minorités sont actives. Ceci irait en effet à l'encontre de ce que Deleuze et Guattari nomment des possibles « devenirs transversaux de classes », difficilement convertibles en élite et non pas nécessairement stigmatisés originairement.

C'est pourquoi les nomades se révèlent seulement dans l'expression de leur devenir inhérent au dynamisme de leur activité, qui dissout l'identité de leur être en même temps qu'elle singularise, de manière instituante, leur *praxis* et ce, sans présupposer un ordre historique. Si le nomade est défini, comme la monade tardienne, par son activité[1303], la pleine expression des puissances de son *habitus* le conduit à entrer en rapport avec un Dehors amenant à détruire et à recomposer autrement les limites de l'agencement de forces internes – qui ne sont appelées à élargir indéfiniment leur sphère d'action[1304] que sur un plan instituant, c'est-à-dire qu'au regard d'une vie toujours larvaire parce que décentrée, fragmentée et multipliée à partir des déterritorialisations du désir[1305].

Or, ce thème du nomadisme aborde la socialité dans la quotidienneté, bien que ce soit d'une manière toute autre que celle érigée en modèle dominant et vécue sédentairement par les citadins des grandes mégalopoles occidentales. La vie quotidienne est déjà le lieu d'oppression et d'exploitation, en société de contrôle, et cela, en raison des nouvelles formes prises par le capitalisme. En effet, comme l'a très bien montré Henri Lefebvre dans *La vie quotidienne dans le monde moderne*, le quotidien est aujourd'hui – partiellement et majoritairement – contrôlé et programmé pour servir la production (horaires et organisation fluide du travail notamment) et la consommation dont elle dépend (publicité et marketing modelant les besoins pour prévoir l'imposition d'un mode de satisfaction adapté). La vie quotidienne n'est plus alors qu'un monde approprié par la marchandise, un marché où la valeur d'usage ne peut plus être distincte de la valeur d'échange, puisque même les usages des biens sont prescrits jusque dans leurs différences signifiées molairement et dont il est fait le culte. La vie quotidienne tend à être ainsi produite et gérée à l'échelle mondiale, jusque dans les usages du temps et de l'espace et ce, notamment, par l'intermédiaire de certaines classes ou fractions de classes ou de minorités, s'avérant alors pour le système être pourvoyeuse et véhicule d'idéologies servant le marché et ses instances instituées. Représentant généralement la norme et la règle, de tels groupes sociaux permettent la production des échanges et peuvent dès lors se réfugier derrière un réalisme supposant une positivité à tout réel, qu'il soit imposé ou non. La contestation et le conflit, en tant qu'efforts pour inventer de nouvelles possibilités de vie, se doivent alors d'aller au-delà de la seule perspective économique.

[1302] *Ibid.,* p. 99
[1303] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, pp. 56-57
[1304] *Ibid.*
[1305] *Ibid.*

Pourtant, malgré son rôle actuel d'économie dominante et de moteur pour le développement du capitalisme, l'Amérique a constitué un exemple de révolution important dans le nomadisme deleuzien et guattarien. Les Etats-Unis ne sont pas un Etat-Nation comme les pays européens. Ils ne sont unis que par une citoyenneté consentie et non par une tradition territorialisée, un héritage voire même une langue commune. Même si cela se fait au prix d'une sacralisation politique de la constitution et de la loi, le projet initial des inspirateurs de celle-ci visait à permettre un vivre-ensemble des régions, des minorités et des ethnies en préservant ces différences, même à l'égard d'une majorité consensuelle susceptible d'être tyrannique. Cet idéal républicain voit la multiplicité dans l'ordre des opinions et des mœurs comme bénéfique et nécessaire à la vie même du corps politique. Il ne s'agit donc pas d'opposer au libéralisme des moyens et des buts illimités à un corps politique identifié à l'Etat et à son exécutif. En effet, tous deux vont de pair en société de contrôle, tandis que la vie du corps politique et la création de lien social ne relèvent pas de cette distinction. Deleuze et Guattari en appellent donc, à travers les devenirs minoritaires, à un devenir révolutionnaire de « tout-le-monde » et pas seulement d'une classe destinée à réaliser l'historicité ni à un utopique ou trop molaire législateur ou médiateur. Ce dernier, même traître à ses appartenances de classes et reliant dominants et dominés, ne pourrait abolir vraiment cette distinction alors reconduite dans les rapports de production.

Si le nomadisme de Deleuze et Guattari peut être rapproché de la « désaffiliation » dont parle Castel, en tant que ces deux notions contribuent à dissoudre les identités passées et en rendre possible de nouvelles sur la base de rencontres, il n'en reste pas moins que le social est intériorisé par un individu héritant de propriétés sociales, avant de pouvoir s'en déprendre partiellement ou totalement grâce à sa rencontre avec les autres. Se déprendre du contrôle ne passe pas par une personnalisation des rôles et statuts, pour le seul bénéfice de son moi leurrant et ce, à peu de frais, dans une société de contrôle où règne un individualisme négatif apolitique (contrairement aux analyses de De Singly[1306]). Dans cette perspective, le nomadisme a trait non à l'individu *stricto sensu*, mais au social, en le rapprochant de ce que Marx appelait la « double liberté du salarié » arraché à la propriété terrienne et à ses traditions, et cependant prétendument libre sur un marché du travail instrumentalisant. Il en va de même aujourd'hui, en société de contrôle, avec une liberté contrôlée inhérente à la mise à flux obligée des hommes et des biens, et à l'aliénation d'un individu toujours bourgeois dans ses horizons et isolé de tout collectif. Or, en société de contrôle, les institutions s'avèrent promptes à essayer de dispenser des identités fluides centrées sur un individu par là encodé sur un plan molaire, afin de contribuer à la mise à flux obligée des individus et des biens, comme l'exigent les prélèvements de flux des nouvelles formes prises par le capitalisme. Si la perversion devait rendre possible l'attention aux différences minoritaires – en décroché d'une génitalité rendue abstraite par sa prétention œdipienne à l'universalisme et à la transcendance –, il semble que le rapport pervers à l'autre ait été réapproprié par le capitalisme durant les années 70 et 80, sur la base d'une exacerbation des tendances cultivant un individualisme normé. Or, l'altérité

[1306] De Singly François, « Individualisme et lien social », in *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39, pp. 33-45, p. 34

réalisée n'est pas, semble-t-il, pour Deleuze et Guattari, un amour abstrait de l'Humanité citoyenne, mais plutôt une attention portée aux plus petites différences minoritaires de chacun. Rôles, identités et appartenances de classes semblent en effet aussi interconnectées, en société de contrôle, que sont intégrés, jusque dans la socialisation instituée, le social, l'économique, le politique et le technologique (contrairement à leur fragile autonomie, relevée par d'autres auteurs tels Touraine et Castells). Dans cette perspective, la transformation du lien social en société de contrôle sera davantage envisagée à partir des minorités comme facteurs de changement et de fuite de la société, qu'à partir d'un mouvement social dominant, supposé correspondre à une contradiction centrale identifiable à partir de la stratification de la société. Si celle-ci se construit davantage par le bas que par le haut, c'est pour ces raisons essentiellement sur un mode molaire se substituant aux anciennes contraintes et disciplines bien identifiables imposées par les institutions. Deleuze et Guattari semblent éclater le politique, depuis son champ d'appartenance, historiquement constitué et aujourd'hui menacé, pour l'étendre démocratiquement et activement à tous par-delà la société civile et ses porte-paroles, et par-delà les distinctions de sphères d'activités sociales. C'est donc le contraire et l'inverse du mouvement contemporain visant à le dissoudre en se prévalant de la responsabilité citoyenne de l'individu.

La multiplicité des figures possibles du lien social n'empêche pas de remarquer que la thématique du nomadisme et des devenirs minoritaires, chez Deleuze et Guattari, ne correspond pas tout à fait à certaines figures classiques dans ce domaine, et ce, même si l'on peut y retrouver certains éléments. Ainsi, si *L'Anti-Œdipe* a été centré sur la cure analytique, on y retrouve des perspectives théoriques qui s'appliquent à toute relation d'aide – cette dernière étant tout particulièrement à même de correspondre à des figures valorisées en matière de lien social et ce, bien au-delà du seul champ du travail social. En effet, la question du don et de la dette s'y retrouve à un état presque brut, et c'est justement le renouvellement de ces thèmes qui permet à Deleuze et Guattari de construire leur thématique du nomadisme et des devenirs minoritaires. Le nomadisme est la Figure d'un lien social toujours à créer au présent, dans la perspective démocratique d'un peuple à venir et dont le manque singulier s'éprouve positivement dans l'*auto-praxis*. La dimension politique de cette Figure d'inspiration fraternelle et vitaliste, s'avère davantage concrète et socialisée que ne peut l'être celle du Citoyen. Cette fraternité démocratique n'est pas pour autant dénuée de rivalité, comme l'indiquent les textes où Deleuze et Guattari abordent la société des frères inspirée des débuts de la révolution américaine. Cette figure ne représente en effet aucune contrainte sociale ni anticipation de réciprocité obligée. Elle ne peut alors que trancher aussi avec les Figures[1307] issues du familialisme (la mère protectrice, le père bienveillant…), du juridique (l'abstraction du devoir de citoyenneté à l'égard d'une humanité hypostasiée jusque dans les droits de l'Homme, par exemple) ou du professionnalisme de l'expert (la neutralité normée d'une certaine psychiatrie et d'une certaine psychanalyse dépositaires d'un savoir-pouvoir, par exemple). A ce titre, on peut se demander si l'on ne retrouve pas, au cœur des figures multiples du lien social, la question du temps. La relation d'aide peut alors exemplairement montrer les implications d'une telle socialité, temporellement appréhendée à partir de la dette. Elle

[1307] Gagnon Eric, « Cinq figures du lien social », in *MAUSS*, n° 11, 1998, pp. 237-249

peut montrer en effet que les multiples formes d'exclusion sociale existantes se traduiraient, entre autres choses, par le fait que les personnes concernées ont vu, non seulement leur inscription dans l'échange rompue et dissoute – et ce, dans la durée, en même tant que leurs attaches –, mais, plus profondément aussi, leur inscription par une dette positive, dans le *Socius* et dans le temps, menacée (au risque de se rapprocher dès lors de la figure du damné chez Leibniz). La création et la distribution de temps pour soi et pour les autres se retrouveraient dans l'échange lorsque celui-ci est (dé)territorialisé sur la base d'une dette qui le fait vivre[1308] au lieu qu'il soit inféodé au capital rémunérant le temps de travail.

Reste à savoir si la nomadologie constitue une figure possible du lien social, susceptible, par l'intermédiaire des nouvelles formes de socialité en devenir qu'elle génère, de s'opposer aux forces du capitalisme, dès lors que celui-ci dissout aussi les temps, les identités et les espaces sociaux. La réappropriation commerciale du nomadisme dans le cadre de la mondialisation, sa réinterprétation sociologique par Maffesoli, de même que son dernier usage en philosophie politique chez Hardt et Negri[1309], obligent à être très prudent sur les usages révolutionnaires possibles de ce concept. Il en est ainsi aussi de ces derniers, faisant pourtant référence aux forces politiques possibles de la multitude et des minorités, puisqu'ils semblent quelque peu oublier la formidable réappropriation par le capitalisme des mouvements minoritaires ayant contribué à révolutionner partiellement les mœurs durant les années 70.

Par ailleurs, on peut se demander si l'apologie de l'élégie faite par Deleuze et Guattari n'est pas un moyen nouveau de faire entendre politiquement la plainte des dominés et des vaincus de l'histoire. Le Nomade serait alors la Figure d'une élégie rapportée au Dehors. Il s'agirait par là de faire entendre la voix de ceux qui s'efforcent d'opposer le devenir à l'histoire – sans prétendre en être les agents messianiques, mais n'en incarnant pas moins des formes de renouveaux possibles et ce, en présupposant une force de créativité possible jusque chez les victimes. Cette plainte est donc celle de ceux qui ont choisi – ou à qui ont été imposés – l'intolérable, la difficulté, ou la carence de tous ordres, éléments susceptibles d'être, malgré tout, virtuellement source de créativité au niveau du lien social. L'éloge de l'élégie, en tant qu'elle relève de leur ontologie de l'être (et non du néant comme chez Badiou ou de l'être et du néant comme chez Sartre), est ce qui, chez Deleuze et Guattari, permet de prendre en charge ce que d'autres appellent le « tragique » (souffrance, mort, solitude, deuils…) sans renier la vie, mais en renouvelant voire recomposant ses forces composantes, nécessaires à la création ultérieure de nouvelles possibilités de vie. L'élégie féconde de nos problèmes différent(c)iés permet donc au sujet de naître lentement, « dans les plaintes autant que dans l'exaltation[1310] ». L'impersonnalité de cette plainte fait alors écho, dans une subjectivation minoritaire, à toutes les plaintes, celles de l'Histoire comme celles relatives à ce qu'il y a d'intolérable dans la vie présente.

[1308] Larcebeau Jean, « Echange et lien social, Le temps, dimension fondamentale des relations interpersonnelles », in *MAUSS*, n° 8, 2e semestre 1996, pp. 179-197

[1309] Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000 ; *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004

[1310] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 207

De même que Simmel semble avoir abordé la société en cherchant à travers les « formes pures de la socialisation » à la désubstantiver, Deleuze et Guattari ont cherché, à la suite de Tarde dans les formes pures, *via* la socialité en devenir qu'est le nomadisme, à ne pas hypostasier un social qui se distingue, sans se dissocier vraiment, de la nature (biologie, psychologie, éthologie…). C'est ce qui leur permet d'envisager de nouvelles socialités possibles dès lors qu'elles reposent sur de véritables rencontres. S'ils parlent alors de devenirs autres – devenirs « animaux », devenir « femme », « bloc d'enfance », devenirs « minéraux », etc. –, c'est en effet qu'ils considèrent l'homme comme un composé de forces en mutation. On peut alors se demander si les nomades, en traçant des lignes de fuite de la société, ne tracent pas en même temps, dans l'événement, celles de « l'essence humaine » qui est « dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales[1311] ». De même, l'accent mis sur les différences les amènent à envisager une socialité qui reposerait sur « des relations en nombre de plus en plus grand, et de qualité de plus en plus fine [1312] » car attentives aux plus petites différences de l'autre. Ces devenirs ont dès lors pour point commun de « faire la différence », en raison de leur caractère mineur, donc de constituer des recours à l'encontre des encodages sociaux de la ligne molaire que sont l'homme, la raison, l'Etat… Telles seraient les caractéristiques principales du nomadisme : la « vitesse », le « détournement » des usages majeurs subvertissant toute maîtrise, la déterritorialisation absolue, la distribution sans lieu ni temps conduisant à être sans « dieu ni maître». Le nomadisme réside alors en définitive en une « absence de mouvement visible, par multiplication de mouvements intérieurs – le nomade n'est pas le migrant[1313] ». Ainsi, toujours « entre », l'errance et la fuite du nomade visent à créer de nouvelles possibilités de vie, une *praxis* neuve associée à la production d'une subjectivité s'accomplissant pleinement et librement.

Si le nomade incarne, chez Deleuze et Guattari, le Déterritorialisé par excellence, c'est que la déterritorialisation absolue est un devenir minoritaire rapporté aux territoires. Car la distinction entre mineur et majeur repose sur la définition de la majorité désignant non « une quantité relative plus grande », mais « cette Norme-étalon par rapport à laquelle toutes les autres quantités, quelles qu'elles soient, seront dites minoritaires[1314] ». Se profile alors la possibilité réelle d'un « devenir-révolutionnaire-de-tout le monde », dès lors que tout le monde est capable de devenir – c'est-à-dire d'être autrement, avec soi et avec les autres, en créant, tout en le refusant le conformisme instauré par des pouvoirs prompts à faire de chacun et de tous les simples dépositaires d'existences anonymes, tout juste bons à établir une moyenne statistique ou une majorité parlementaire déléguée. Cet attachement aux « gens » se retrouve, chez Deleuze et Guattari, dans leur effort pour comprendre empiriquement la vie des individus et des groupes, à partir notamment de leurs croyances et de leurs désirs, sans restreindre donc l'analyse de leurs pratiques à la simple recherche de maximisations et de satisfactions d'intérêts, même symboliques.

[1311] Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach », n° VI, *Œuvres*, tome III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1029-1033, p. 1032

[1312] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre VIII. Whitman, Paris, Minuit, 1993, pp. 75-80, p. 78

[1313] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, p. 57

[1314] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 41

Le nomadisme apparaît alors, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, comme étant la ligne de fuite de toute institution comme de tout groupe social. C'est pourquoi sans doute leurs concepts relatifs aux groupes ont évolué dans le temps. La distinction entre mineur et majeur ainsi que celle entre molaire et moléculaire semblent plus larges qu'une distinction plus ancienne, faite par Guattari, entre « groupe-sujet » et « groupe assujetti ». Or, ce second type de groupe étant caractérisé par le fantasme autour de l'Œdipe et de la castration « formant la structure imaginaire du groupe », témoigne par là de l'existence, formulée en 1972[1315], d'un « ordre établi investi dans ses formes répressives elles-mêmes ».

Reprenant les analyses de Bergson, Deleuze et Guattari ont donc cherché, à travers le nomadisme et le devenir minoritaire, à ouvrir dans leurs rapports « les deux touts » que sont la famille et la société **–** tout comme ils le font avec le sujet et la société, chacun des deux termes de la rencontre étant «en train de se faire, de se produire ou de progresser, de s'inscrire dans une dimension temporelle irréductible et non-close[1316] ». En cela, le nomadisme œuvre au sein de toute rencontre, même avec des instances et des puissances non humaines. C'est ainsi que Deleuze et Guattari arrivent à substituer une logique du « et » à une logique exclusive et analogique de l'être, ce qui permet de comprendre autrement toute relation, même sociale. La rencontre permet de faire fuir ensemble les termes comme les ensembles, pourtant reliés. Ainsi, une multiplicité est « seulement dans le ET, qui n'a pas la même nature que les éléments, les ensembles et même leurs relations[1317] ». Chaque nouvel agencement créé pourra faire l'objet d'une évaluation, même sociale, à partir du critère de l'« amplitude » (jusqu'où peut-on aller ?). L'amplitude sera alors une manière d'exprimer collectivement l'importance du lien social ainsi tissé et l'ampleur des possibilités de vie offertes par les déterritorialisations et reterritorialisations collectives réalisées. Quant à l'agencement, son amplitude a partie liée avec la qualité et « le nombre de connexions qu'il est en mesure d'établir[1318] ».

Comme chez Spinoza, c'est bien la capacité d'être affecté qui exprime le degré de puissance, même sur le plan groupal, en sachant que la persévération du groupe repose, de cette manière, sur sa propre capacité à satisfaire des besoins générant de la dette avant de générer des échanges. C'est là que les socialités ne peuvent que rejoindre l'ensemble du système social et de ses institutions, comme le prévoit l'Analyse Institutionnelle[1319].

Or, le devenir minoritaire, chez Deleuze et Guattari, montre que les lignes de fuite, dégagées par les multiplicités opposées aux encodages et fixations de la ligne molaire, passent beaucoup par le langage, celui-ci étant davantage un « système de commandements » qu'un « moyen d'information ». A travers le langage, il s'agit toujours de « prendre la place de quelqu'un, à la place de qui on prétend parler, et à qui

[1315] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 75
[1316] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 114
[1317] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 71-72
[1318] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in Lendemains, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42
[1319] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697

on refuse le droit de parler[1320] ». Tout devenir mineur revient donc à « être dans sa propre langue comme un étranger », puisqu'il s'agit de tracer une sorte de ligne de fuite consistant à en intensifier l'usage dans une fonction « d'impouvoir[1321] ». La mobilité servant à « renoncer aux agencements morts », l'analyse du langage s'impose d'autant plus que cette mobilité se heurte inévitablement à la *doxa* et à ses modes de représentation[1322], mais aussi aux valeurs dominantes normalisatrices et à l'Etat défini « précisément par des fonctions d'appropriation, de surcodage et de normalisation[1323] ». On peut dès lors envisager un devenir mineur de n'importe quel rôle social – celui-ci se jouant à la frontière des conduites légitimes dans divers champs sociaux d'appartenance et à travers les usages sociaux du langage. C'est par l'intermédiaire de tels devenirs minoritaires qu'une société peut fuir, jusque dans ses mécanismes de reproduction sociale. En effet, à la suite de Marx, il s'agit, dans des devenirs minoritaires, de se libérer des états de faits vérifiant actuellement que la domination, la propriété et l'appartenance molaire sont des attributs qui s'approprient leurs détenteurs jusque dans leurs devenirs.

Le nomadisme montre alors que la théorie de l'expression de différences est bien réaliste sur un plan politique, tant elle désire empiriquement les moyens avec chaque fin poursuivie dans la *praxis*. C'est en cela aussi qu'une telle expression peut s'avérer non équivoque, au regard de la défense de la société. Cette non-équivocité est pratique, avant de devenir activement et volontairement consciente. L'involontarisme en politique ne s'exprime qu'au regard des effets politiques produits en retour d'un volontarisme à l'égard de moyens voulus en même temps que sont désirées malgré soi des fins incommensurables à toute bonne volonté. Il en est ainsi par exemple de certaines luttes relatives à une citoyenneté de résidence mobile, allant sans équivoque à rebours de celle instituée à travers la bourgeoisie, à l'échelle mondiale, en société de contrôle.

La qualité des relations construites dans le cadre de la nomadologie semble constituer la déterritorialisation absolue de tout échange aliénant, en raison notamment du fait qu'elle fait fuir même la valorisation socialisée d'un capital induisant l'uniformisation des modes de vie et des aspirations dans le travail comme dans la consommation.

En effet, à rebours de la « capitalisation radicale de toute la société[1324] », la nomadologie forme la théorie d'une expression toujours socialisée et instituante, immédiate et non spontanée de l'inconscient non réifié de l'*habitus* – dans ses rapports avec un Capital rapporté sinon dans la transcendance à lui-même, en étant désocialisé pour mieux être fétichisé jusque dans sa représentation[1325].

[1320] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 60
[1321] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, p. 55
[1322] Villani Arnaud, « Géograghie de *Mille Plateaux* », *Critique*, n° 455, pp. 331-347, Minuit, 1985, p. 342
[1323] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 39
[1324] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 121
[1325] *Ibid.*, p. 122

Le nomade n'est ainsi suggestionnable, jusque dans ses rapports aux choses, que par les seules différences de l'Autre, dont il peut inclure les prédicats dans une subjectivité en *heccéité*. Or, la subjectivité en *heccéité* du nomade est bien celle qui agence des multiplicités en étant ouverte sur les forces du Dehors. C'est pourquoi toutes les dyades où peut s'inscrire le nomade sont toujours au moins des triades en coalitions.

Les lignes de fuite construites tracées par le nomadisme incarnent, dans une société, l'immanence du plan de consistance tracé entre le plan des transcendances instituées et le chaos. Ainsi, si « la déterritorialisation est absolue quand la terre passe dans le pur plan d'immanence d'une pensée[1326] », c'est que ce retour différent(c)iant du *Socius*, refoulé jusque-là, force à penser, tant il conteste tout le système social du jugement institué. Par là, le nomade peut se faire personnage conceptuel. La déterritorialisation absolue du nomade n'est pas celle d'un « absolu limitatif », celle rapportée à un « englobant », à une instance instituée et totalisée « qui surcode la terre[1327] ». Les lignes de fuite tracées ainsi, malgré eux, par des nomades verront leurs connections pratiques être des actes de création – qui sont toujours aussi des actes de résistance, ne serait-ce que par les lieux qu'ils traversent transversalement.

Malgré l'« organisation mortuaire et suicidaire qui l'entoure de partout[1328] », le nomade, à travers son visage, contribue ainsi à décoder une terre totalisée par l'institution de ses frontières.

A travers le territoire, les pouvoirs produisent des visages, leurs modes de reconnaissance comme les conditions de leur expression visible. Or, « la machine abstraite ne s'effectue donc pas seulement dans les visages qu'elle produit, mais, à des degrés divers dans des parties du corps, des vêtements, des objets qu'elle visagéifie suivant un ordre des raisons (non pas une organisation de ressemblance)[1329] ». Le visage n'est une « déterritorialisation absolue[1330] » qu'en rapport avec le *Socius* incorporé et déterritorialisé *chez* et *par* le nomade – ce « Déterritorialisé » –, chez le Nègre ou dans les « Figures » dépeuplées de Bacon – qui font fuir, à travers la visagéité, les jugements inhérents à « la toute-puissance du signifiant[1331] » qu'est le visage, en tant que trou noir des yeux sur un « mur blanc » de conscience[1332]. Par là, l'excès irréductible œuvre dans le devenir de tout le monde, à travers un territoire. Les expressions molaires ou moléculaires du visage sont aussi à rapporter aux déterritorialisations et reterritorialisations positives ou négatives, au regard des différences à même le *Socius*. Les lignes de fuite du visage sont celles des territoires, de leurs représentations, de leur figuration comme de leur naturalisation à travers l'appropriation de leurs parcelles.

[1326] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 85
[1327] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 636
[1328] *Ibid.*
[1329] *Ibid.*, 4e théorème de déterritorialsiation, p. 215
[1330] *Ibid.*, p. 211
[1331] *Ibid.*, p. 222
[1332] *Ibid.*, p. 217

Jusque dans l'Analyse Institutionnelle, la géographie demeure incommensurable à l'histoire, comme l'illustre un nomadisme qui empêche « de dire quel est le premier[1333] » entre territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation. A travers le nomadisme, le social n'est donc pas confiné à des déterritorialisations relatives, même relatives « d'immanence » réductibles à l'histoire. L'apparition, dans les cités grecques, d'une « pure sociabilité », de « sociétés d'amis » et d'un « goût pour l'échange d'opinions » – compris par Deleuze et Guattari comme une déterritorialisation « relative d'immanence »[1334] – ne doit pas occulter ce point essentiel, comme semble le faire Robert Sasso dans *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*[1335].

C'est que la « déterritorialisation absolue n'est pas sans reterritorialisation[1336] », comme le montre le nomadisme en tant que devenir et non état civil. Les personnages conceptuels manifestent, comme lui, « les territoires, déterritorialisations et reterritorialisations absolues de la pensée[1337] ». Une ligne de fuite ne se soustrait à un territoire que pour permettre la création d'un autre, où se reterritorialiser non dans un état ou dans un milieu, mais pour devenir encore autrement et créer une terre.

Si le nomadisme n'est pas un état, c'est que, comme le célibat, il ne saurait être réapproprié par les reterritorialisations du marché et de l'Etat. Il s'agit là de « manière d'être dans l'espace, d'être à l'espace[1338] » dont l'intensité de la mobilité se fait sur place, de même que les « véritables nomade […] ne bougent pas[1339] ». Ainsi le nomadisme réside dans un processus de production d'une socialité discontinue mais faisant retour, dispersant le plus lointain, en en intensifiant la présence dans une proximité alors incarnée, une sorte de franc-maçonnerie contre le marché et les instances instituées de l'Etat qui le servent, ou qui ne servent pas le peuple.

C'est pourtant aussi dans la séparation que le nomade puise son énergie, à condition que cette séparation soit associée à une dette inscrite dans les corps. Ces dettes signent et font le voyageur avec son art des distances recommandant toute socialité.

Chez Deleuze et Guattari, la socialité n'est pas l'occasion d'être compris, pas même lors d'une rencontre avec le plus lointain. S'il en est ainsi, c'est que ce qui force à penser dans l'Evénement, c'est une équivocité des signes, produite par une connection de différences – cette équivocité étant appelée à faire varier le sens en déprise des signifiants associés à des représentations. Le besoin institué de compréhension et l'érotomanie transférentielle sont ainsi dissous par l'intimidante étrangeté de l'Evénement.

[1333] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991
[1334] *Ibid.*, p. 85
[1335] Sasso Robert, « Déterritorialisation/Reterritorialisation », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 82-100, p. 98
[1336] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 97
[1337] *Ibid.*, p. 67
[1338] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 602
[1339] *Ibid.*

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, la socialité est pourtant, dans le nomadisme, beaucoup affaire d'amour et de sympathie. Les rencontres dont il s'agit d'être digne sont celles de visages dévisagéifiés à même les corps – où se relance « un amour vivant, non subjectif, où chacun se connecte aux espaces inconnus de l'autre sans y entrer ni les conquérir[1340] ». Ces devenirs minoritaires dans la socialité engagent alors nécessairement d'autres devenirs, minoritaires dans la *praxis* comme dans la subjectivité. C'est pourquoi, la socialité ne peut être un art micropolitique d'organiser des rencontres que parce que cet art est aussi celui des distances, dans les rapports permettant de composer, de manière ouverte dans le temps, les relations spatialisées entre les zones de voisinage et d'indiscernabilité.

Une telle socialité instituante est encore, comme chez Bartleby, marquée en société de contrôle par une qualité expressive incommensurable à toute socialité instituée, même celle des communicants ou des bons vivants. Dès lors, des solitudes peuplées par des rapports différent(c)iés et différent(c)iants à de plus lointains, dont procèdent des dettes inscrites dans les trajectoires de l'*habitus*, peuvent revêtir une forme inverse à celle d'un ascète : la singulière solitude de Diane au milieu des bois. En une telle solitude peuplée de genres et de règnes mineurs, s'éprouve en effet une grande santé, celle d'un Bartleby ou du Célibataire – soit celle de tout Déterritorialisé intensifiant une socialité purement qualitative, au risque de se désocialiser aux yeux des instances instituées anthropologiquement dans la sacro-sainte insociable sociabilité humaine kantienne. Ainsi, une telle solitude du nomade est désirée à la fois pour elle-même et pour la capacité de résistance que peut générer la méfiance qu'elle implique.

La socialité nomade consiste aussi en un devenir enfant des rapports sociaux à même, à travers les rencontres, d'appréhender « directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même du sensible : la différence, la différence de potentiel[1341] ». Les facultés rencontrent alors, jusque dans leurs usages sociaux, leur Dehors, l'insensible, l'impensable et l'inimaginable. Le nomadisme produit les occasions d'agencer collectivement des différences, permettant à l'esprit de chacun de faire ensemble en sorte que « quand il mobilise sa vivacité de telle façon qu'une partie dont elle est le caractère (impression) la communique à une autre partie (idée), et d'autre part, quand toutes les parties prises ensemble résonnent en produisant quelque chose de nouveau[1342] ».

C'est pourquoi, de même qu'une interaction éprouvée comme capture, toute relation commence à trois. Ainsi, comme le Déterritorialisé, le Célibataire est le Dehors forçant toute socialité duale, tout couple, à entrer, à l'instar de Mercier et Camier[1343], en des devenirs minoritaires – en ouvrant la composition formelle de ses forces à ce qui est plus grand que toute indigence de vie et pitoyable contentement de soi à deux.

[1340] *Ibid.*, p. 232
[1341] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 80
[1342] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 151
[1343] Beckett Samuel, *Mercier et Camier*, Paris, Minuit, 1970

La socialité s'avère donc molaire, dès lors qu'elle exprime le devenir majoritaire d'une *praxis* collective indifférenciée et non instituante, en ce qu'elle ne repose pas sur l'*auto-praxis* de ses membres, ceux-ci pouvant même se réfugier dans une *praxis* collective par impuissance à concourir à une telle *auto-praxis*. Les mauvais prétendants expriment malgré tout une telle impuissance, jusque dans leur réussite sociale. Ainsi, même les amis ne peuvent sans doute avoir à faire quelque chose ensemble que s'ils se recommandent d'une telle *auto-praxis* liée à des lointaines différences impersonnelles et communes. Alors le pouvoir d'être affecté par les différences des autres redouble celui de les affecter malgré soi. Ce n'est ainsi qu'à travers l'*auto-praxis* qu'une socialité agençant l'action instituante d'un groupe peut ne pas retomber dans le pratico-inerte, mais maintenir un devenir révolutionnaire dans sa pratique comme dans les formes sociales constituant toujours ses conditions sociales de production. C'est pourquoi une telle politique de l'œuvre révolutionnaire requiert une éthique de la résistance socialisée. La nomadologie est alors ainsi, au niveau de la socialité, la réponse problématisante et instituante aux problèmes de vie institués, en société de contrôle, autour de l'assignation identitaire et territoriale.

Or, ligne de fuite de toute forme de socialité actuelle, le nomadisme engage les virtualisations dont il peut être porteur, dans la vie et la mort même des groupes. En effet, les puissances de l'affect sont à l'œuvre dans tout groupe-sujet n'aspirant ni à la visibilité, ni à la lisiblité, ni à la clarté communicative. Groupes de travail ou d'actions transformatrices, ils n'aspirent ni à l'institutionnalisation ni à se pérenniser éternellement.

Peu structurés et pourtant très hétérogènes dans leur composition, les groupes-sujets possèdent une pleine consistance intensive en raison même de leur caractère virtuellement éphémère. L'instituant est ainsi, chez Deleuze et Guattari, une puissance d'affirmation des différences, agencées collectivement depuis la périphérie des institutions pour tout le monde, et pas seulement une négation de l'institué – qui attendrait, comme contradiction, son dépassement dialectique dans une institutionnalisation intégratrice. C'est pourquoi l'institutionnalisation, chez Deleuze et Guattari, n'est pas une intégration dialectique des négations des centres de l'institué par la périphérie. Les reterritorialisations de déterritorialisations institutionnelles radicales ne peuvent qu'imposer la disjonction jusque dans l'institutionnalisation puisqu'elles seront amenées à ne pérenniser, en leur sein, que l'ouverture mortelle pour elles des institutions sur leur Dehors vital. La libido possède la mobilité nécessaire, au niveau de la *praxis*, pour déterritorialiser des institutions se reterritorialisant sans cesse en leurs centres institués.

De tels groupes-sujet constituent, à partir de la transversalité de leur *praxis* et de leurs flux à l'égard des centres de pouvoir, les occasions de production de simulacres autour de zones faisant voisiner le Dehors et le dedans des institutions. Le groupe-sujet est bien aussi un groupe d'action, celle-ci étant construite à rebours de nouveaux mots d'ordres autour de nouvelles commandes instituées.

La nomadologie tisse ainsi cet anti-tissu qu'est le lien social, à partir du devenir minoritaire de ceux qui disposent d'un « habit social » « trop étroit[1344] ». Atomisée, la majorité devient déviante en société de contrôle, et le devenir minoritaire a alors pour horizon celui de tout le monde, au risque de voir parfois les minorités se faire normalisatrices au service des centres de pouvoir, dès lors qu'elles ne sont actives qu'à faire de la déviance majoritaire la déviance au service de l'Etat et du marché.

Exposé au Dehors des institutions mais aussi à leur dedans, apte ainsi à construire une *auto-praxis*, le nomadisme s'avère être le devenir minoritaire d'une multitude[1345], alors seulement créatrice de lien social. Il est en effet l'agencement collectif exprimant différent(c)iellement une multitude alors instituante, dès les formes de contestation revêtues par des puissances rendues, sinon, anomiques par un anarcho-capitalisme institué, sur lequel elles butent alors en des conflits aussi anomiques que leurs mauvais chahuts[1346].

Bartleby donne à voir que le nomadisme est une socialité déprise des logiques de l'exclusion des sociétés contemporaines – logiques agencées à des socialités polarisant leurs images sociales, discriminées et discriminantes, où se définissent alors un groupe charismatique idéalisé et un groupe paria disgrâcié[1347]. Le nomade est ce tiers construisant la ligne de fuite de l'un comme de l'autre.

C'est que Bartleby semble, *via* son *auto-praxis*, se construire socialement comme la forme nomade inspirée de Simmel, où l'individu seul constitue déjà un groupe-sujet ouvert sur les formes de la dyade et de la triade, par des systèmes féconds de coalitions – qui s'avèrent conflictuelles d'abord avec soi-même et avec ses groupes d'appartenance, institués à travers la production de subjectivité. Si, pour les nomades, « les puissances de leur propre vie deviennent plus puissantes qu'eux-mêmes[1348] », c'est qu'elles sont celles d'un *Socius* créant par là pour eux-mêmes, et pour tout le monde, de nouvelles possibilités de vie. Les nomades sont ainsi des groupuscules, c'est-à-dire des agencements collectifs à la subjectivité larvaire, réalisant la communauté des prédicats des sujets les plus lointains à partir de « cohésions ou d'affinités moléculaires[1349] ». Le nomadisme peut être le devenir minoritaire d'une société civile, contre-effectuant activement toute technologie libérale de gouvernement, car la socialité qu'il ouvre permet de rompre avec tout besoin de fétichisation des formes sociales comme des choses. Au niveau de la socialité, la recommandation permet de partir immédiatement, pour mieux les dépasser, des « formes les plus dérivées, les plus éloignées du processus vital propre du capitalisme, donc les plus extériorisées et les plus vidées, pour pénétrer jusqu'au phénomène

[1344] Basaglia Franco, Basaglia Franca-Ongaro, *La majorité déviante*, Paris, Union Générale d'Editions, 1976, p. 12
[1345] Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004
[1346] Lourau René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'Education) », in *Les Temps Modernes*, n° 273, mars 1969, pp. 1648-1664, p. 1658
[1347] Elias Norbert, Scotson John L., *Logiques de l'exclusion*, Fayard, 1997, p. 224
[1348] Marx Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, p. 1036
[1349] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 50

originaire de la réification[1350] ». La recommandation consiste à rapporter « des différences à d'autres différences[1351] », faisant ainsi communiquer le plus lointain jusqu'à faire fulgurer des différences différenciantes, en rapportant « les unes aux autres les différences de premier degré[1352] » en de véritables blocs de devenirs – mutualisant des différences qui agissent comme de véritables différentiels différentiants, des différentiels d'intensités différentiant chacune des séries divergentes.

Or, le nomadisme est la construction d'une qualité des relations allant à rebours d'une quantité instituée des échanges contrôlés et conduisant, dans l'événement, à la subite production d'une quantité de nouveaux échanges intenses, autorisant ainsi à différer puissamment dans l'existence. Exister c'est différer, de manière nécessairement instituante à l'égard de ce que l'existence sociale jusque-là instituée déterminait jusqu'au niveau de la conscience.

Construit problématiquement dans l'*auto-praxis*, le nomadisme montre que les mouvements centrifuges inhérents aux déterritorialisations, ne peuvent être des évidements du moi qu'une fois celles-ci rendues absolues – ou en rupture absolue – avec les déterritorialisations relatives imposées par le capitalisme. Le *Je* est alors un *On*, une troisième personne, un monde possible en Dehors du marché et de l'Etat.

En société de contrôle, le nomadisme fait partir les rapports entre reterritorialisation et déterritorialisation de l'éclatement de la périphérie à l'égard des centres et de leur voisinage possible. Le désir engagé dans la déviance et la folie instituées, ou la production de réalité, est alors l'enjeu des rapports entre instincts et institutions, périphérie et centre. Toute déterritorialisation absolue se doit alors d'éviter cette périphérisation absolue, où se brise, selon Guattari, l'objectivation de la machine psychotique. Le nomadisme est en effet le principe d'une pleine socialisation associant transversalement centre et périphérie en une « fabulation[1353] » concrète.

La disjonction dans l'*habitus*, comme la *schize* dans la *psyche*, est ainsi, en un sens plus classique sur le plan de l'économie politique, un devenir minoritaire dans le rapport avec une reproduction sociale qui repose sur la reproduction de toutes les formes de capitaux. Ainsi, si le capital, même esthétique ou culturel, tend à rejoindre et à se reterritorialiser sur d'autres capitaux accumulés dans le passé, la rupture dans le mode d'investissement passe par le fait que par là, un contre-investissement instituant se réalise en même temps qu'une déterritorialisation à l'égard des capitaux hérités jusque-là, au point de désinstitutionnaliser le rapport historique entretenu avec l'héritage dans les synthèses de l'*habitus*.

Le devenir mineur des hommes contribue à les faire croître jusqu'au cœur de minorités mal visibles, sans prétendre molairement devenir de grands hommes. Le devenir

[1350] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1ère partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 123
[1351] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 154
[1352] *Ibid.*
[1353] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 106

minoritaire apparaît alors sans doute dans l'après-coup, le mineur s'extrayant dans un second temps du majeur au milieu d'un devenir – le majoritaire étant défensif au regard des répétitions d'une différence différent(c)iée, devenant différence de différence. Rapporté au Dehors, le devenir minoritaire peut s'affirmer au point d'en affirmer lucidement son propre déclin.

B-1.1.a. Le nomadisme comme création de normes et de valeurs en déprise du système du jugement

Ligne de fuite de toute forme de socialité engageant des devenirs minoritaires, le nomadisme apparaît, ce faisant, comme créateur de normes et de valeurs en déprise de tout système du jugement dominant. Le remplacement des valeurs morales de bien et de mal, par celles éthiques de bon et de mauvais vise en effet, chez Deleuze et Guattari, à « mettre fin au jugement[1354] », toujours emprunt de violence sociale, même symbolique, celle du langage et de la *doxa* de groupes. Il s'agit ainsi de « faire exister » la différence au lieu de juger en fonction d'une norme transcendante, en sentant chez les autres êtres « s'ils nous conviennent ou disconviennent[1355] », c'est-à-dire s'ils entrent objectivement en composition avec nos forces et nous permettent de persévérer dans notre être.

Si l'*auto-praxis* est, localement, créatrice de normes et de règles pratiques, il en va de même sur le plan de valeurs que Deleuze et Guattari articulent avec la construction de la réalité sociale, à partir d'un point de vue économique, créatif et critique. Si les valeurs s'élaborent socialement à partir de besoins liés à l'échange et aux marchandises prises pour unité, l'économie politique de la valeur ne dispense aucunement d'envisager leur démesure dans la création – comme l'envisagent dans l'anthropologie deleuzienne et guattarienne les thématiques de la perversion et de la dette –, sans nécessiter pour autant, jusque dans l'écart, l'adhésion au consensus normatif et par là transcendant du groupe. On retrouve, là aussi appliquée aux valeurs, l'idée de continuité renouvelée du naturel et du social, sans prévaloir de leur clivage justifié par une anthropologie dissociant les usages de la raison. De plus, cette continuité se trouve retraduite et renouvelée jusque dans l'évaluation, sans jugement social intériorisé, de la mesure et de la démesure des valeurs permises – grâce aux affects qui expriment par là autant des moyens d'évaluation des formes singulières prises par l'expérience sociale, que des modes de création au service des tendances et du devenir de formes de vie en société. Les valeurs, en tant qu'elles font l'objet d'une dynamique sociale institutionnalisée au service des tendances toujours renouvelées du désir dans la vie, sont alors les lieux de la créativité et non plus d'une reproduction figeant la vie dans sa dimension conservatrice. Elles peuvent alors seulement constituer la réalité même de la vie et de ses intérêts, dès lors seulement non réductibles à leurs simples modalités économiques. En effet, la thématique de la dette n'est pas une forme de désintéressement opposé à l'échange supposé égoïste et

[1354] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XV. Pour en finir avec le jugement, Paris, Minuit, 1993, pp. 159-169, p. 159
[1355] *Ibid.*, p. 169

matériel, mais une alternative vitaliste envisageant d'autres intérêts au service de la création du lien social et par là même du devenir ontologique et biologique de la vie à travers l'homme. Comme tout jugement, le *Moi* est ainsi toujours second par rapport à l'affect dont procède d'ailleurs sa genèse.

Cette perspective philosophique implique néanmoins de comprendre adéquatement que les affects permettent bien de relier, jusque dans le social, le corps et l'esprit. Ils n'impliquent pas l'égoïsme et la réduction du désir à la simple satisfaction reproduite des besoins. Par là, toute morale collective cherchant à s'instituer se trouve discréditée au profit de devenirs éthiques des agencements sociaux. De plus, Deleuze et Guattari nous invitent à aller au-delà des taxinomies binaires à l'œuvre dans les représentations sociales (bourgeois/prolétaire, distingué/vulgaire…) tout en reconnaissant qu'elles structurent de fait une partie (molaire) des pratiques sociales. Le devenir arrachant l'événement à l'histoire est en effet une dimension impersonnelle échappant à ces taxinomies, qui ne décrivent que la pauvreté illusoire des états de choses actuels dont elles procèdent négativement.

Deleuze et Guattari envisagent ainsi, à travers le nomadisme, des socialités déprises de tout jugement, puisqu'elles s'avèrent dénuées de valeurs transcendantes se référant à une Loi ou à une norme. Entre autres choses, ceci implique d'avoir la force nécessaire pour renoncer au pouvoir de vengeance offert au négatif, à la faiblesse et au ressentiment par l'intermédiaire du jugement. Les devenirs minoritaires sont en effet particulièrement concernés par le danger que représente le jugement réactif des inclus comme des damnés, c'est-à-dire de la société toute entière au sein de laquelle, comme l'a montré Spinoza, il s'agit fondamentalement « d'obéir et rien d'autre ». Selon lui, « les notions de faute, de mérite et de démérite, de bien et de mal, sont exclusivement sociales, ayant trait à l'obéissance et à la désobéissance[1356] ». Existences sociales et affects sont dès lors découpés en lots à partir de valeurs transcendantes, puisque « les hommes jugent pour autant qu'ils estiment leur propre lot, et sont jugés pour autant qu'une forme confirme ou destitue leur prétention[1357] ». Ce qui différencie l'opposition entre bien et mal de celle entre bon et mauvais, c'est que la première repose sur une transcendance normalisante et contraignante de valeurs instituées une fois pour toutes, tandis que, dans le second cas, il s'agit, sur un mode immanent, de fonder une pratique d'une manière autonome, à partir d'une création de valeurs qui expriment des affects et des rapports de forces en fonction d'une situation locale ne prétendant pas constituer la totalité du monde. L'évaluation éthique immanente et non normalisante, bien que normative, peut alors se substituer au jugement transcendant au bénéfice du lien social.

Si le bien et le mal « dépendent tout entiers des signes sociaux, du système répressif des récompenses et des châtiments[1358] », le bon et le mauvais ne consistent pas en valeurs mais en une «différence qualitative des modes d'existence[1359] » conforme à la

[1356] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981
[1357] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XV. Pour en finir avec le jugement, Paris, Minuit, 1993, pp. 158-169, p. 161
[1358] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 77
[1359] *Ibid.*, p. 35

nature ainsi comprise. De fait, « il suffit de ne pas comprendre pour moraliser[1360] ». Cette compréhension des relations et de la nature permet d'appréhender le mauvais comme la situation où « des parties extensives qui nous appartenaient sous un rapport sont déterminées du dehors à entrer sous d'autres rapports ; ou bien quand une affection nous arrive qui excède notre pouvoir d'être affecté. Alors, nous disons que notre rapport est décomposé, ou que notre pouvoir d'être affecté est détruit[1361] ».

Comme chez Tarde, le jugement doit être envisagé en tant qu'expression rationalisée de la croyance, à l'œuvre dans la constitution statique et la retraduction actuellement instituée du *Socius*, tandis que celui-ci s'avère être constitué dynamiquement par un désir s'exprimant jusque dans la volonté.
En tant que quantités intensives, la croyance et le désir constituent, sans besoin de jugement, la société à partir de ses flux d'affects pouvant bien relever d'un calcul vitaliste possible même sociologiquement – si l'on souhaite comparer des éléments de même nature, au lieu de comparer abstraitement la valeur des plaisirs et des peines ou celle de travaux différents. La société de contrôle peut alors, dans cette perspective, relever d'une sociologie tardienne des affects différenciés et des puissances d'agir, qui ne soit pas dans le jugement, au service d'un besoin de conservation, malgré les différences de pouvoir à l'œuvre dans les rapports sociaux. Ainsi, en lieu et place d'un *cogito* remanié par la phénoménologie, il est possible de comprendre non plus un hypothétique Sujet perdu dans la rationalité instrumentale des sociétés « programmées » (Touraine) ou « d'information » ou « en réseaux » (Castells), mais bien, sociologiquement, la genèse politique et ontologique des êtres sociaux sur la base du principe de Tarde : « Je désire, je crois, donc j'ai[1362] ». Ce principe est en effet conforme aux exigences de l'Analyse Institutionnelle et de l'idée de Mary Douglas, selon laquelle le contrôle social s'applique aussi à la cognition et que « la rationalité individuelle est d'abord une rationalité institutionnelle partagée[1363] ». En classant les possessions et non les catégories de l'être, on se donne d'ailleurs par là le moyen d'appréhender ces dernières, dans des sociétés telles celles qui cherchent, comme aujourd'hui, à contrôler jusqu'à l'expression communicative et vitale des individus entre eux.

Dans la continuité de leur perspectivisme non relativiste des points de vues, Deleuze et Guattari font jouer l'éthique dans le droit, en faisant de la jurisprudence sa raison d'être. Il en va de même de la rencontre au sein de laquelle les affects qui circuleront seront soit actifs – s'ils relèvent du système de l'éthique et du « système de la cruauté associé à la dette[1364] » –, soit réactifs – s'ils relèvent du système de la morale, du jugement et de l'échange. Pour rendre compte de l'Evénement, il s'agit ainsi aussi de renoncer à d'indignes discussions nécessaires pour lever les indignes jugements que

[1360] *Ibid*., p.36
[1361] Deleuze Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981
[1362] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 87
[1363] Caillé Alain, « Avant propos », in *Comment pensent les institutions*, Mary Douglas, Paris, La découverte et Syros/ MAUSS, 1999, p. 10
[1364] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XV. Pour en finir avec le jugement, Paris, Minuit, 1993, pp. 158-169, p. 160

sous-tendent de prétendues affections conservatrices. Cette responsabilité à l'égard de la dette implique en effet, vis-à-vis de soi et des autres, d'être sans pitié ni merci face à tout ce qui amoindrit la vie. De nouvelles déterritorialisations s'imposent alors, jusque dans des conduites de rupture si nécessaires, à l'instar de Spinoza se refusant de transiger avec toute figure ascétique. Tout particulièrement en société de contrôle, la passivité nous conduirait à laisser administrer nos vies en même temps que nos affects par des pouvoirs ayant moins besoin de nous réprimer que de nous angoisser, ou, comme dit Virilio, « d'administrer et d'organiser nos petites terreurs intimes[1365] ».

B-1.1.b. Minorités et devenirs minoritaires en société de contrôle

Si le nomadisme s'apparente ainsi à un processus de création de normes et de valeurs en déprise du système du jugement, c'est aussi que, par là, l'institutionnalisation ne peut être qu' instituante.
C'est pourquoi, en société de contrôle, des minorités (ou leurs fractions) s'avérant actives à s'institutionnaliser ne semblent plus pouvoir exprimer que de grosses différences trop visibles aux formes de contrôle.

Par conséquent, en appréhendant le devenir minoritaire comme nécessairement et toujours aussi un devenir minoritaire de classes, les minorités ne sauraient par elles-mêmes prétendre être de nouvelles classes générales ni des classes spécifiques, de même qu'aucune classe ne possède par elle-même de vertu minoritaire eschatologique. Peut-être est-ce là le moyen, en société de contrôle, de concevoir, pour les minorités, des conditions d'expression qui soient minoritaires. Même les minorités ont besoin de se purger de leur désir molaire et infécond de domination universelle. En effet, si le nomadisme organise, dans ses rencontres, la purge de tout besoin institué de reconnaissance et de domination, c'est que la conscience de la transversale de nos appartenances de classes est ainsi une condition, pour les *habitus*, d'entrer dans des devenirs molaires, à travers des positions et des prises de position exprimant négativement leurs dispositions. Le devenir minoritaire est en effet la construction de formes d'involutions et de formes larvaires involuées, faisant, en leur creux enfin retour dans la contemplation à un infinitésimal différent(c)ié premièrement, le pur virtuel vital, purgeant chaque monade de tout « besoin antérieur de domination universelle[1366] ».

Or, devenir minoritaire et devenir majoritaire forment un couple d'inverses ontologiques dans l'ordre du devenir et de l'expression sociale des différences, correspondant, au niveau de la *praxis* et de la *doxa* ou de l'*anti-doxa* (représentation ou simulacres chez Deleuze et Guattari), à des opposés et à des lignes politiques de clivages. Le devenir minoritaire retrouve alors la production d'une *schize* constituant l'expression d'une disjonction dans l'*habitus*, corollaire à celle de la fêlure du *Je* dans la subjectivité. La *schize* montre ainsi que les *heccéités* semblent ne pouvoir avoir, sur

[1365] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 76
[1366] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 102

un plan purement immanent, que la métamorphose et donc la révolution pour devenir minoritaire ultime.

Les minorités ne peuvent devenir les mauvais prétendants ayant la prétention molaire d'être éclairantes au regard du progrès historique. Comme les Idées qu'elles peuvent exprimer, elles se révèlent « plutôt luisantes[1367] » qu'éclairantes. Par là, elles s'avèrent être, plutôt malgré elles, des métamorphoses pour tout le monde, c'est-à-dire des « redistributions des singularités[1368] ».

Le devenir minoritaire refuse de faire de la minorité institutionnalisée « une sous-composante de la majorité », « une fraction subordonnée par rapport à un étalon de mesure qui fait la loi et fixe la majorité[1369] ». En effet, « devenir-minoritaire, c'est un but, et un but qui concerne tout le monde, puisque tout le monde entre dans ce but et dans ce devenir, pour autant que chacun construit sa variation autour de l'unité de mesure despotique, et échappe, d'un côté ou de l'autre, au système de pouvoir qui en faisait une partie de majorité[1370] ». C'est que minorité « désigne ici la puissance d'un devenir, tandis que majorité désigne le pouvoir ou l'impuissance d'un état, d'une situation ». Une « nuée non historique[1371] » peut alors sans équivoque se lever au milieu pourtant d'une zone d'ambiguïté devenue profonde.

Il s'agit, dans le devenir minoritaire, d'intérioriser le Dehors en une synthèse intensive forcément passive. Or, la passivité, produite molairement face à un simulacre de Dehors sans simulacre que propose l'espace strié et lissé, est susceptible de mieux contrôler l'accès au Dehors qu'auparavant en société disciplinaire. Virtualiser la subjectivité actuelle et actualiser nos virtualités passent ensemble par l'organisation de rencontres déterritorialisantes, engageant « variation, expansion, conquête, capture, piqûre[1372] ».

La thématique du devenir minoritaire chez Deleuze et Guattari implique que la vie de tout le monde se révèle, sur un mode mineur, parfaitement inconnue et ce davantage encore au niveau moléculaire qui lui est coextensif dans ses rapports au Dehors. Ainsi, dans le langage comme dans les mouvements du corps, le devenir majoritaire paraît être un état du devenir imposé à tous, par l'intermédiaire d'une visagéité assignant des régimes de signes. C'est que la visagéité est « cette pure redondance formelle du signifiant » et ses traits accompagnent toujours le langage tant « le visage cristallise l'ensemble des redondances », « émet et reçoit, lâche et recapte les signes signifiants[1373] ». Il en est ainsi à travers la cartographie d'un visage toujours déjà christianisé, c'est-à-dire visagéifié[1374] par la machine sociale. Chaque naissance, voire

[1367] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 190
[1368] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 72
[1369] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 128
[1370] *Ibid*., p. 129
[1371] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16 Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 230
[1372] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 62
[1373] *Ibid*., p. 144
[1374] *Ibid*., pp. 218-219

chaque rencontre et apparition de visage, serait ainsi spontanément christique tant « nous pouvons dater la machine de visagéité, en lui assignant l'année zéro du Christ et le développement historique de l'Homme blanc[1375] ».

Ce n'est qu'au milieu d'un devenir, alors minoritaire, que le visage se fait tête et apparaît comme événement, dans une prolifération de signes remontant cette pente naturelle à la christianisation et à l'humanisme historiques. Ainsi, « si l'homme a un destin ce sera plutôt d'échapper au visage[1376] », c'est-à-dire à cette machine de visagéité, en produisant socialement les traits et les expressions de signes institués et reconnus, au point de conduire à « une visagéification de tout le corps, de ses entours et de ses objets, une paysagéification de tous les mondes ou milieux[1377] ». Si cette surface blanche trouée de noir s'est imposée comme icône produisant de la signifiance à travers le monde, c'est sur le fond d'un paysage qui lui est associé. Mais si, chez Deleuze et Guattari, le paysage est « un monde déterritorialisé[1378] », il semble que cette déterritorialisation est d'abord molaire avant de pouvoir devenir virtuellement moléculaire. Alors seulement, la déterritorialisation pourrait être dite « absolue », tant elle demeure, en société de contrôle, relative au marché et à l'Etat – imposant sans cesse des déterritorialisations relatives, partielles et partiales mais absolument liées à leurs instances instituées.

La visagéification semble alors être, chez Deleuze et Guattari, le mode de stratification d'une tête instituante, reterritorialisée ainsi sur un espace non plus lisse comme l'est le *Socius*, mais strié de la société. Ainsi, « le racisme procède par détermination des écarts de déviance, en fonction du visage Homme blanc […] il n'y a que des gens qui devraient être comme nous, et dont le crime est de ne pas l'être[1379] ». Cet étalon majoritaire envahit et contamine toute la perception, oblitérant, par un manque de ce fait institué, un trop-plein incarné par une tête toujours singulière et singulièrement masquée, de manière à appartenir au corps au lieu d'en représenter la transcendance[1380]. Ce visage de l'homme blanc est pourtant, lui, inhumain dans ses effets sociaux à force de prétendre représenter une humanité accomplie et civilisatrice et une universalité idéologique. Si le visage du Christ semblait, aux yeux de Deleuze et Guattari, présenter d'autres virtualités, plus instituantes, reste qu'il s'est réalisé à travers l'Européen type.

En société de contrôle, la visagéification devient alors l'occasion d'un véritable flicage sémiologique, subsumant tout le corps au point que, dans le contrôle, « ce sont les visages qui choisissent leurs sujets[1381] ». C'est pourquoi le devenir minoritaire qui est l'enjeu de toute l'éthique de la résistance implique forcément, sur le plan pratique, de

[1375] *Ibid.*, p. 223
[1376] *Ibid.*, p. 209
[1377] *Ibid.*, p. 222
[1378] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 211
[1379] *Ibid.*, p. 218
[1380] *Ibid.*, pp. 216-217
[1381] *Ibid.*, p. 220

« défaire le visage », ce qui est « la même chose que percer le mur du signifiant, sortir du trou noir de la subjectivité[1382] ».

C'est pourtant comme si un devenir minoritaire de l'homme occidental était virtuellement présent dans le visage du Christ et ne débouchait pas nécessairement sur le devenir molaire de l'Européen type. En tant que création historique, ce visage du Christ alors l'est plus qu'un étalon. Une christologie vitaliste était peut-être ainsi aussi virtuellement présente à travers le visage et la Figure du Christ, comme l'avait sans doute bien vu également Spinoza[1383]. Autrui serait alors un monde enfin possible, et non plus la projection d'un visage aussi effrayé que la société s'y suicide.

Jusque dans le rapport du visage à l'altérité, le devenir minoritaire porte donc bien sur les frontières des êtres, des groupes et des institutions, et sur leur mobilité en rapport avec la satisfaction des instincts et des besoins des gens. C'est pourquoi aussi les minorités ont à devenir minoritaires pour tout-le-monde, par la mobilité des frontières relatives à des zones de voisinage et d'indiscernabilité entre minorités et majorités, autour de problèmes communs de vie et non pour la seule extension territoriale de leurs limites instituées.

L'*auto-praxis* est, dans l'expression, en même temps l'ouverture d'une *praxis* sur une socialité nomade et la socialisation instituante dans le nomadisme de la *praxis*. L'action instituante d'une société, à la solidarité ainsi bien plus organique, passe alors sans doute par des conduites de rupture avec cette solidarité mécanique instituée et s'institutionnalisant par l'Etat et le marché, jusque dans leurs injonctions idéologiques, qu'elles soient productivistes, consumeristes ou légalistes. Le nomadisme est la création d'une solidarité transversale – c'est-à-dire d'une solidarité mutuelle avec le plus lointain, se passant même de tout besoin pérenne de réciprocité dans des échanges horizontaux inféconds pour la *praxis*.

Le différent s'affirme par lui-même, sans être simplement la figure de négation du même. Les singularités sont ainsi virtuellement en variation jusqu'aux marges des configurations ordinaires et régulières constitutives des individualités actuelles. Les conditions de l'actualisation de telles virtualités relèvent de la théorie de l'expression chez Deleuze et Guattari. La ligne de fuite est ainsi une création, car elle signe avant tout l'émergence, au milieu d'un devenir jusque-là ordinaire dans son expression actuelle, d'un « point au voisinage duquel les séries divergent[1384] ».

Sans qu'en société de contrôle il soit forcément délirant d'estimer possible une forme inédite de fascisme matriarcal, reste que, chez tout le monde, le flicage, l'oppression et le refoulement de devenirs minoritaires demeurent liés au fascisme et à la domination masculine. C'est sans doute pourquoi Deleuze et Guattari en appelaient à un devenir féminin des femmes, non seulement au regard du patriarcat et des formes autoritaires

[1382] *Ibid.*, p. 230
[1383] Spinoza Baruch, « Lettre LXXVI à Albert Burgh », in *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1954, pp. 1288-1293, p. 1289
[1384] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988

d'autorités, mais également au regard des rapports entretenus avec le capitalisme et l'Etat ainsi qu'avec le renouvellement apparent de leurs normes. Si la génitalité est devenue, en société de contrôle, un principe vital de production de normes – tandis que la perversion était encore, en société disciplinaire, à soi seule un mode subversif de leur production par la transgression –, reste qu'au regard du rôle contestataire des minorités actives, la seule invocation d'un droit à la différence, par un gauchisme culturel, ne peut contribuer en société de contrôle qu'à leur devenir majoritaire jusque dans la majorité elle-même. L'héritage de Mai 68 est encore possible parce qu'il se réalise lorsqu'il s'inscrit dans le cadre d'une dette politique dont des minorités et le gauchisme peuvent hériter.

L'Analyse Institutionnelle, à l'œuvre à travers les analyses du désir de *L'Anti-Œdipe*, donnait à voir que la construction du désir était la condition d'ouverture de toute institution sur un Dehors instituant. De telles analyses visent en effet à éviter tout devenir fasciste du désir, même celui qui invoque abstraitement le désir et l'amour libre pour mieux les mutiler inconsciemment. Le Corps Sans Organes réinvente sans cesse l'amour, en libérant, comme chez Artaud, le désir de la morale et des puissances économiques et institutionnelles qui l'oppressent. Le désir est une condition nécessaire à tout instituant. Jusqu'au cœur d'institutions et de communautés closes politiquement, il s'agit, à travers la conception du devenir minoritaire, d'éviter tout devenir molaire d'un désir trop institué. C'est pourquoi le Célibataire est la Figure instituante du devenir minoritaire du couple institué, sa ligne de fuite altruiste intensifiant l'amour de l'Autre à partir d'un rapport amoureux au Dehors, dont procède tout combat pour l'existence. Ces analyses étaient donc en phase avec l'émergence des revendications homosexuelles, mais aussi de celles de toutes les formes de communautés appelées à se développer durant les années 70.

Si la nomadologie tentait de conceptualiser philosophiquement l'attitude instituante de certaines minorités actives ou de pratiques transversales, il semble qu'elle reprenait partiellement à son compte certaines caractérisations sociologiques analogues à celles de Lourau : capacité d'analyse critique réflexive des acteurs au égard de leur position sociale dans les institutions et de leurs pratiques en leur sein ainsi que « style de vie et (mystère de l'articulation entre vie privée et pratique sociale) état de disponibilité pour les actions collectives de transformation institutionnelle[1385] ». La clandestinité des nomades semble constituer ces mystères, sources d'une ambiguïté certaine pour les institutions, en société de contrôle, mais non d'équivoques au regard de la puissance de la volonté, à l'œuvre dans de telles pratiques transformatrices.

Si, en société de contrôle, les minorités actives, comme auparavant le « concept aveugle » de prolétariat[1386], n'ont pas le pouvoir charismatique de faire l'histoire ni d'instituer la société, c'est que le devenir minoritaire n'est pas forcément à l'œuvre chez elles ni produit par leurs pratiques, tant elles sont devenues les objets du contrôle

[1385] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 694
[1386] *Ibid.*, p. 697

social, au point de déplacer peut-être parfois aussi les enjeux liés au devenir minoritaire et donc à la démocratie directe sur la majorité elle-même.

Chez Deleuze et Guattari, l'ouverture de toute minorité sur son Dehors conditionne son devenir minoritaire, créant un communisme des différences et non un communautarisme des grosses différences majoritaires. La revendication d'appartenance à des minorités tend, en société de contrôle, à devenir et à représenter le Dehors dans le cliché. C'est bien pourtant le devenir minoritaire des minorités qui rend encore opératoire, de manière privilégiée et première sans doute, celui de la majorité.
Finalement, le devenir minoritaire paraît être le mode d'expression différent(c)ié du nomade. C'est pourquoi la ritournelle est aussi l'un des modes d'expression d'un devenir minoritaire et instituant, c'est-à-dire exprimant, dans le devenir, les virtualités d'un vivre ensemble à venir, c'est-à-dire toujours à inventer. La légèreté toute immanente de la ritournelle n'est donc pas une rengaine – n'exprimant molairement que l'éternel retour du même, la réactivité compréhensible d'un métro-boulot-dodo aliénant dont on ne s'est pas encore assez dépris.

Si la ritournelle est une « petite rengaine qui capte les forces muettes du Cosmos[1387] », c'est au pire une musique d'enterrement qui, comme dans le *Panis Angelicu* de César Franck, enterre déjà tout enterrement actuel et à venir, en annonçant l'éternel retour de nouvelles fiançailles avec la vie. Bonnes et mauvaises rengaines se rapportent ainsi aux bonnes et mauvaises rencontres qui engagent molairement ou moléculairement la nature du devenir. La ritournelle n'est pas une rengaine célébrant nos appartenances verticales ou horizontales, mais le petit air sur lequel se jouent leurs lignes dans la transversalité, leurs lignes de fuite, l'événement de nos déterritorialisations.

En effet, à travers la ritournelle « il s'agit de faire revenir, dans un échange de codes et une plus-value de passage, dans un ryhme comme entre-deux qui déboussole toutes les mesures l'universel-singulier contre les particularités de la mémoire et les généralités de l'habitude[1388] ».

La ritournelle est donc la disjonction, affirmée dans les habitudes d'un être, et qui se fait alors habitude disjonctive d'habitudes multiples et non plus habitude d'habitudes reterritorialisées dans un moi ne répétant que le même en s'affirmant forcément ainsi dans la réactivité. Cet aller-retour entre les différences répète alors les mouvements qui constituent les plis et leur navette, à cette vitesse également infinie rapportant l'immanence à elle-même.

En tant que « chant de la terre[1389] », la ritournelle exprime, à même le *Socius*, les rapports territoriaux qui y inscrivent les traces de mobilité des êtres, leurs devenirs. De fait, « la ritournelle va vers l'agencement territorial, s'y installe ou en sort[1390] ». A ce

[1387] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 14
[1388] Villani Arnaud, « Ritournelle », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 304-307, p. 304
[1389] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
[1390] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 396

titre, en tant qu'expression plutôt masochiste et humoristique du désir, elle s'avère constituer, à travers un tel style de son chant, la retraduction possible d'incantations énoncées lors de la confrontation à un Evénement. Il en serait ainsi de Bartleby avec son « *I'd rather not* ». L'agressivité seule, comme l'ironie, ne peuvent guère créer de ritournelles. Se crée en effet dans une ritournelle, comme s'affirme dans ses répétititons, la création d'un style de vie enfin ouvert sur son Dehors. Or, ceci rend la ritournelle instituante, en ce que s'y exprime, dans le temps, une déprise de même que des dissonances, comme c'est le cas de certains chants militaires ou associés au travail.

Elle peut ainsi exprimer oralement et auditivement une dynamique sociale toute minoritaire et instituante, à l'encontre de toutes les rengaines assourdissantes. Or, l'écoute de tels chants s'avère ensuite susceptible de faire l'objet d'imitations créatrices, retraduites alors dans les rapports expressifs entretenus par l'*habitus* avec toute *doxa*. Ainsi, « la ritournelle décline trois fois la terre. Elle vise une terre en sortant du chaos ; elle aménage une terre contre les forces du chaos ; elle "déménage" cette terre et prend la fuite vers ailleurs. Infra-agencement, intra-agencement et inter-agencement. Le chaos, la terre, le cosmique. Ainsi on se rassure en chantant dans le noir ; on chantonne en rangeant ; on chantonne en laissant son esprit vagabonder[1391] »[1392].

B-1.2. Consistance dans l'expression des différences, devenir minoritaire et épreuve du devenir révolutionnaire

Comme l'a montré la ritournelle, la consistance d'un devenir minoritaire engage toutes les expressions d'un être. C'est pourquoi la consistance d'un devenir se jauge à l'aune de l'expression de différences dont il s'avère capable dans le temps.

L'épreuve de la consistance, dans l'expression des différences inhérente au devenir minoritaire, est d'abord une question de pouvoir, engageant le rapport pratique entretenu, depuis le désir, avec les institutions dans le temps. Ces minorités comme la périphérie tendent en effet à se globaliser en société de contrôle à travers leur devenir molaire, au point souvent de ne plus être que des expressions locales des centres institués. La micropolitique, opérant à la construction des lignes de fuite, peut constituer aux faux problèmes institués souvent autour de celui de la globalisation. Le devenir majoritaire des minorités et de leurs modes de représentation peut ainsi se comprendre à partir des rapports institutionnels entre centre et périphérie, dont rendent compte les effets Basaglia et Lefebvre[1393] et qui ont, en société de contrôle, pour pendant l'effet Garel – ce, sûrement jusque parmi des altermondialistes ne servant que trop de fait l'Etat et le marché dans leurs vies, c'est-à-dire là même où ils disposent du pouvoir de construire réellement des alternatives instituantes.

[1391] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Chapitre 11. De la ritournelle, Paris, Minuit, 1980, pp. 381-433

[1392] Villani Arnaud, « Ritournelle », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 304-307, p. 305

[1393] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 7

La consistance de nos devenirs contient, en société de contrôle, les conditions de leur expressivité. Ainsi, le devenir enfant n'est pas le retour d'un état, mais la répétition différent(c)iée exprimant l'enfance d'un devenir au milieu d'une vie et en marge du milieu habituel de celle-ci. Cette consistance s'éprouve dans un épuisement, celui de toute involution créatrice et génitale, par-delà toute régression et toute enflure héritée jusque dans le moi. Un tel devenir permet de défamilialiser l'inconscient en le désœdipianisant, par le fait de le rendre ainsi recommandable auprès des institutions d'une manière différent(c)iée – c'est-à-dire instituante, à la manière d'un bon prétendant et au nom de grandes prétentions vitales associées à des différences impersonnelles. C'est là se recommander déjà de simulacres à venir, c'est-à-dire se rendre disponible pour de nouvelles possiblités de vie, de perception, de pouvoirs d'affecter et d'être affectés différent(c)iellement.

Larvaire dans la consistance de son devenir, Bartleby a ainsi trouvé, en étant perçu comme inconsistant au regard du devenir molaire institué, le meilleur moyen de déployer une *praxis* instituante. En société de contrôle, persévérer dans le devenir de manière consistante passe par le fait de différer intrinsèquement, dans un changement toujours contraint de différer du changement pour le changement imposé par la rotation des capitaux, de leurs formes et de leurs instances instituées.

Il semble que cette consistance, comprise comme qualité intensive dans le devenir – exprimant la non-équivocité de son caractère minoritaire en société de contrôle –, soit quantifiable sociologiquement, jusque dans l'intensité des interactions, à partir de « quanta énergétiques » et de l'agencement de leurs « inter-relations (actuelles et virtuelles)[1394] ».

Même l'appréhension mutuelle et la convenance des *habitus* peuvent alors se jauger et s'éprouver dans la consistance d'une socialité, en fonction des événements les plus infimes exprimant l'intensité et les degrés de croyances et de désirs qui y sont associés jusque dans l'orientation des pratiques sociales.

Le devenir enfant est ainsi la consistance différent(c)iée génitale nécessaire pour manquer de consistance de manière instituante aux yeux des pouvoirs institués. Car dans un perspectivisme nomade, seules la plasticité et la mobilité psychologiques intensives peuvent devenir consistantes, même face à une mobilité molairement imposée. Toute consistance socialisante s'éprouve aussi lors de la capture et de son envahissement. La consistance critique, par exemple, consiste à comprendre et à inclure, jusque dans ses critiques internes, les positions de pensée les plus externes.

Si Bartleby paraît ambigu, c'est aussi qu'il incarne à lui seul le refus instituant d'occuper toute position de prétendant, même face aux sollicitations visant à faire de celle-ci celle d'un prophète. L'épreuve de toute consistance dans le devenir implique en effet, en société de contrôle, de se méfier des prophètes et du charisme comme mode de domination aliénant. Mais elle induit, aussi au regard du conflit de pouvoir, de s'opposer, comme Bartleby, à l'atomisation et à l'isolation, instituées dans le

[1394] Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, 1989

processus de négociation des zones d'ambiguïté et de conflits possibles. C'est pourquoi l'agencement collectif d'expression des demandes est ce qui institue le fait qu'en société de contrôle, au sein des institutions, le rapprochement de l'offre et de la demande ne saurait relever d'une commande. Dès lors, cette demande ne peut, dans sa consistance, que s'ouvrir sur son Dehors et devenir instituante, en socialisant autrement son rapprochement avec une offre qu'elle forcera à devenir une création, à partir de nouvelles conditions sociales de production.

Si le devenir minoritaire est nécessairement clandestin en société de contrôle, c'est que celle-ci construit les milieux sociaux comme des espaces striés et lissés par la visibilité que l'injonction à communiquer institue. Toute différence initiale qui peut en être extraite à la bordure d'une multiplicité, rencontrera alors des conditions expressives d'expansion visiblement problématiques, c'est-à-dire ambiguës. La tique, sourde et aveugle, peut alors être, un temps, un modèle d'intensification obstinée et vécue dans un trop-plein parasitaire. En société de contrôle, l'injonction à l'expression de soi est alors démagogique, dès qu'elle prétend par là émanciper la subjectivité, en dehors d'une pratique liée à un devenir révolutionnaire pour tout le monde, qui seul peut réaliser cela. En effet, une zone d'ambiguïté apparaît nécessairement en amont d'un devenir minoritaire – des différences impersonnelles fourmillantes s'exprimant dans cette zone, de manière déjà clivée, à même le champ transcendantal impersonnel. Au milieu de leur extraction sélective, l'*habitus* peut parvenir à tracer une ligne de fuite servant de frontière qu'il s'agit de tenir dignement, afin d'éviter toute dégénérescence molaire où l'ambiguïté s'accompagne d'équivocité au regard de ces différences et de cette ligne de fuite désertée.

Société instituante et société instituée ne sont ainsi ni intégrées ni intégrables en un système régulé jusque dans l'expression. La seconde ne peut alors qu'être fragmentée par la complication des singularités, à l'œuvre dans les multiplicités instituantes qui répandent la contrariété de ces expressions. Les multiplicités semblent constituer des mondes sociaux incompossibles, aparallèles et divergents dans leurs devenirs, ne pouvant être liés que de manière expressive en un système accentué et ouvert sur les mondes animal, végétal, minéral – qu'au *Chaosmos*. Aucun point commun ne semble pourtant les relier, tant leur hétérogénéité est complète. Seul le devenir qu'ils produiront conjointement, au voisinage de certaines de leurs singularités, pourra les associer – sans que ce devenir soit nécessairement conjoint. L'univocité est ce mode d'expression de telles multiplicités hétérogènes et continues. Leurs relations d'expression sont donc de voisinage et de bifurcation par la complication individuante du virtuel. L'expression intensive de celui-ci déborde alors tout actuel qui en est la coupure. C'est pourquoi, jusque dans la vitesse de la pensée, toute consistance actuelle voit une endo-consistance s'éprouver dans son association à une « exo-consistance[1395] ».

En se dégageant, dans le devenir minoritaire, du jugement et de l'opinion, la consistance de celui-ci s'éprouve bien dans un trop-plein au cœur d'un dépouillement.

[1395] Antonioli Manola, « Vitesse », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 337-342, p. 341

Le dépouillement est en effet requis par le détachement contemplatif d'un devenir toujours plus grand que soi, et dont on s'épuise à tracer l'unique trait de pinceau[1396], à chacun des pas remontant la pente naturelle de notre état actuel. C'est pourquoi cette consistance est produite à partir d'états déliés et de devenirs déliant la *libido*. Telle serait la conception de la rigueur deleuzienne et guattarienne, rigueur bien plus artistique voire spirituelle que scientifique ou logique, ou plutôt appelant le renouvellement de celles-ci. Dès lors, expérimenter l'inconscient, chez Deleuze et Guattari, semble être un exercice pratique et spirituel qui engage la consistance du devenir de l'être et de sa contemplation créatrice. La consistance réside ainsi dans une dignité à l'égard de l'innocence du devenir. Avant tout sensible, l'amour est en effet « un matérialiste non critique et non chrétien[1397] », tandis que la consistance, où l'être est présent à son devenir dans l'événement, s'avère être l'épreuve amoureuse de la matière même de l'immanence du devenir – celui d'une vie où l'« on ne connaît jamais à l'avance ni le "d'où" ni le "vers où"[1398] ».

Or, les différences ne sont instituantes qu'en tant qu'interfaces et branchements institutionnels avec le Dehors. A ce rôle d'interface peut succéder pourtant un rôle de contrôle social, puisque l'expression des différences infimes peut servir visiblement au contrôle de leur reconnaissance – c'est-à-dire de la légitimité d'une expression déjà dégénérée en une représentation normative, pour des instances instituées normatives s'étant réapproprié de telles normes. Des minorités devenues seulement actives pour l'Etat et le marché, sont alors susceptibles de contribuer activement à la reconduction efficace de la violence inerte des instances instituées – en retraduisant leur ambiguïté sous forme instituée et suffisamment équivoque pour servir la violence idéologique et celle que l'idéologie masque. De fait, « les idéologues mettent tout sens dessus dessous[1399] ».

En servant ainsi l'idéologie du changement en société de contrôle, les différences molaires prétendent à l'institutionnalisation. La « non-institutionnalisation » figurait bien au cœur des principes ayant présidé, chez Deleuze et Guattari, à la conception des différences et de leur expression ultérieure sous forme de multiplicités. Construire, dans la socialité et la pratique, l'étayage des différences sur des différences de classes construites, devient alors peut-être l'enjeu conditionnant une expression instituante de celles-ci. La « non-institutionnalisation » des différences comme de leurs modes d'expression socialisés est ainsi le principe inhérent à l'éthique de la résistance deleuzienne et guattarienne. Sans cela, les flux principaux majoritaires des actions revendiquant des différences ne feront pas la différence au niveau des institutions et des centres de pouvoir. L'expression minoritaire de différences mineures conduit, au contraire, à voir se tracer la ligne de fuite qui emporte les multiples flux vers le hors champ des champs sociaux institués, où la *praxis* se différent(c)ie. Les différences ne

[1396] Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Chapitre I. L'Unique Trait de Pinceau, Paris, Hermann, 1984, pp. 9-27
[1397] Marx Karl, Engels Friedrich, *La Sainte Famille*, Chapitre IV., III. L'Amour, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 441-444, p. 443
[1398] *Ibid.*, p. 444
[1399] Marx Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 1034-1036, p. 1035

font la différence au regard des institutions qu'à partir d'une expression liée au fait qu'elles sont nées à l'écart des pratiques et des formes d'action et de socialité habituellement instituées.

En société de contrôle, nos intolérances ne portent plus que sur les ambiguïtés exprimant sans équivoque des différences. L'intolérance à la différence s'exprime même molairement, dans une surenchère souvent hystérique d'ambiguïtés ne se fatiguant à retraduire que les mêmes représentations et les mêmes désirs pour le marché et l'Etat. Même le devenir enfant et superficiel à force de maturité et de profondeur implique que la consistance de tout devenir minoritaire soit larvaire, et ne relève pas de la représentation. L'involution s'avère en effet requise, afin de rendre consistant tout devenir. C'est ce que montre le rhizome, cette forme biologique et sociale d'une consistance des multiplicités à même le plan d'immanence.

Si, finalement, assumer un devenir consiste politiquement à en exprimer toute la puissance, en société de contrôle, cela passe aussi par un refus instituant de voir celui-ci devoir s'institutionnaliser pour se voir être considéré comme assumé (l'institutionnalisation comme dénégation dans le manque du trop-plein de l'instituant). Ce n'est qu'ainsi que l'on peut, à même la *praxis*, assumer sans équivoque, c'est-à-dire de manière aussi opératoire, la consistance d'un devenir.

B-1.2.a. L'épuisement inhérent aux devenirs minoritaires

En société de contrôle, le passage de la fatigue de devoir devenir soi, en un devenir molaire imposé de manière individuée, à l'épuisement inhérent aux devenirs minoritaires, semble être l'épreuve physico-chimique permettant d'évaluer la consistance d'un être au regard de son devenir différent(c)iant.

L'épuisé est en effet celui qui s'est extrait du cercle des possibles circonscrivant la subjectivité instituée avec un devenir molaire imposé de manière extrinsèque. Il se rend compte, dans la désubjectivation sur laquelle sa subjectivité s'est ouverte, qu'il ne s'agit pas d'« en arriver au point où l'on ne dit plus *je*, mais au point où ça n'a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire je. Nous ne sommes plus nous-mêmes. (…) Nous avons été aidés, aspirés, multipliés[1400] ». Incommensurable à la fatigue d'un acteur institué dans son rôle, et à toute dépression en société de contrôle, l'épuisement inhérent à l'organisation de bonnes rencontres à l'égard du Dehors, en même temps que l'évitement des mauvaises, exprime le parricide et le régicide – à l'œuvre dans une *auto-praxis* instituant une socialité d'alliances transgressant toute filiation, toute généalogie et toute permutation de rôles. Ce n'est ainsi que dans l'effondrement par l'épuisement de ses problèmes singuliers que l'on peut devenir, à même le *Socius*, « un monstre et un chaos[1401] », comme y invitait Nietzsche. Toute métamorphose est ainsi monstrueuse et pourtant mineure, effaçant tout ce qui peut, dans le devenir, prétendre à l'éminence. Nos problèmes nous font passer du *Moi* à un *Je* fêlé, créant de nouvelles

[1400] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 9
[1401] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 131

possibilités d'expression d'un *Nous* ainsi virtualisé par un tel *On*. En effet, ils nous forcent à devenir libres jusque dans la complication, en nous libérant de la prétention fatigante d'être simples. C'est pourquoi même la vitesse épuisante du nomade est une déprise à l'égard de toute fatigue relative aux courses imposées aux clochers des institutions.

B-1.3. Nomadisme et devenir révolutionnaire

Si le nomadisme engage finalement les conditions de réalisation de tout devenir révolutionnaire, c'est que c'est toujours dans l'*auto-praxis* que le nomade peut tenir une frontière et la déplacer depuis sa mobilité. Œuvrée dans une *auto-praxis* critique, la production de subjectivité, comme le prévoit en fait le nomadisme, identifie singulièrement, en un même bloc de devenir, l'individuation subjective et l'individuation révolutionnaire. Contre toute habitude sédentaire, les habitudes nomades rendent larvaires la production même des subjectivités synthétisées dans l'*habitus* à partir des différences territorialisées et déterritorialisantes qu'il a parcourues. Ceci constitue alors le devenir révolutionnaire de l'*habitus*, qui rend coextensifs en droit des plans et des singularités – dans une expression sélective et libre de différences asymétriques et intensives, jusque-là rabattues mécaniquement et rationnellement dans des habitudes régulières en représentation et rattachées à des parties extrinsèques.

Le devenir révolutionnaire est ainsi aussi la mise en œuvre de l'éthique de la résistance au niveau d'une lutte des classes et d'un combat pour une existence mineure jusque-là insatisfaits. La multiplicité des conflits, rendus plus ou moins périphériques par les centres de domination en société de contrôle, peut alors servir, à rebours des conditions de production instituées de leurs enjeux, à la radicalisation agencée des luttes de classes. Le devenir révolutionnaire apparaît alors au cœur des institutions comme étant une révolution locale permanente jusque dans la *praxis* et la production de subjectivité.

Le devenir minoritaire devient révolutionnaire, en exprimant passionnément de multiples puissances à partir du « principe mobile immanent d'auto-unification par distribution nomade[1402] » servant de mode opératoire à un sujet sans forme nécessaire. Chez Deleuze et Guattari, l'individuation dans la synthèse disjonctive voit alors l'association se faire passion, le libre jeu associatif des facultés de l'esprit convoquant toutes les passions joyeuses dont le corps est capable. Une telle synthèse est le produit machiné utilisant toutes les synthèses passives passées, en une nouvelle et libre synthèse – alors passive uniquement à l'égard de virtualités qui s'avèrent toujours révolutionnaires dans leurs puissances.

Or si, chez Deleuze et Guattari, un agencement collectif d'énonciation n'est pas forcément visible et exprimé par un groupe individué, c'est que l'expression de forces longtemps invisibles passe par une énonciation impersonnelle non circonscrite à une

[1402] Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 124-125

forme ou un mode opératoire donné dans l'actuel. L'expression elle-même se virtualise et y virtualise l'agencement collectif qui préside à sa production singulière, que ce soit un groupe, un rapport dual ou un individu. *Heccéité*, le groupe se fait alors chez Deleuze et Guattari meute (et non pas horde primitive) – la relation duale se virtualisant en devenirs minoritaires conjoints, comme entre la guêpe et l'orchidée ou dans le devenir féminin. Les rapports entre instincts et institutions peuvent alors se démultiplier et déborder dans une *praxis* alors révolutionnaire dans son devenir. Bartleby en serait l'exemple opératoire. La différent(c)iation par la transversale qu'est tout devenir minoritaire peut alors devenir l'acmée révolutionnaire de la labilité des formes sociales.

Or, la labilité de ces formes sociales est affaire d'intensité. Intense, cette labilité ne peut plus dépendre de la classe moyenne et être déterminée par des conditions extrinsèques de conservation d'un groupe social, comme c'est encore le cas chez Simmel[1403]. Virtuel et actuel, différences et répétitions intensifient ainsi leurs rapports quantitatifs à travers ceux inhérents aux formes sociales plus ou moins stables et labiles, selon que la consistance des devenirs qu'elles expriment et des différences virtuelles qu'elles actualisent s'avèrent susceptibles d'être reterritorialisées en des devenirs molaires par des instances instituées servant le marché.

Le devenir révolutionnaire est bien aussi un processus de désubjectivation opéré dans une *auto-praxis* libérant par là la subjectivité de ces trois strates « qui nous ligotent le plus directement : l'organisme, la signifiance et la subjectivation[1404] ». Il s'agit ainsi, à travers nos agencements collectifs, de « désubjectiver la conscience et la passion[1405] ». Le devenir révolutionnaire semble être, dans l'*habitus* comme dans sa *praxis*, l'occasion d'une différentiation dépotentialisant[1406] les dimensions actuellement instituées dans ceux-ci, dès lors virtualisées.

L'alliance instituée entre science et technique en société de contrôle – alliance faisant que l'Etat sert le marché sur un espace lissé au niveau d'institutions mobiles et intégrées dans leur mobilité et leur communication mêmes – laisse augurer le risque de voir cette déterritorialisation absolue qu'est le devenir révolutionnaire, n'être qu'une déstratification à la sauvage, finissant par s'éprouver en une ligne de mort.

A travers le devenir révolutionnaire, l'instituant deleuzien et guattarien apparaîtrait sans doute de la manière dont il est conçu chez Lapassade, à savoir une énergie sociale libre mais aussi libérée et libératrice pratiquement – c'est-à-dire une énergie encore liée aux instances instituées, comprise comme énergie sociale liée qu'elles dissolvent. L'*auto-praxis* est alors, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, la saisie pratique de l'occasion de tout faire pour libérer adéquatement une telle énergie.

[1403] Simmel Georg, *Sociologie*, PUF, 1999, p. 589
[1404] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 197
[1405] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 168
[1406] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 116

Celle-ci fait alors servir les modes d'action institutionnels à des actions susceptibles d'être contre-institutionnelles et anti-institutionnelles[1407]. L'*ubris* d'une telle *auto-praxis* instituante ne prétend pourtant plus au vérisme, à la véracité et à la véridicité mais à la seule dignité à l'égard de la vérité d'un événement politique.

C'est pourquoi, à l'encontre des tendances paranoïdes instaurées jusque dans la conception clinique de la psychose, les groupes de soignants-soignés, mis en place par Guattari et conceptualisés dans le cadre de la schizo-analyse, ont permis à celle-ci de « faire de l'institution l'objet d'une véritable création où la folie et la révolution, sans se confondre, se renvoient précisément ce visage de leur différence dans les positions singulières d'une subjectivité désirante[1408] ».

Il s'agit, dans la *praxis* comme dans la pensée, « de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournoiements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit[1409] ». Il s'agit d'agencer ainsi collectivement les éléments non normés qui y ont cours.

Or, si le devenir révolutionnaire est toujours une résistance face à tout risque d'oppression et de mutilation des possiblités de vie, c'est qu'il constitue une manière opératoire de mettre en rapport des différences anarchiques qui se conservent jusque dans les déterritorialisations les plus absolues. C'est pourquoi, malgré l'ascèse inhérente à tout épuisement, aucun ascétisme des différences dans l'imitation ne peut contribuer à la production de devenirs révolutionnaires. L'ascèse d'un désir différent(c)iant, en société de contrôle, implique alors au contraire de voir, dans la capture, un bloc de devenir faisant s'exprimer des différences conservées jusque dans l'imitation créatrice qui les exprimera autrement.

Le devenir révolutionnaire se présente alors comme un agencement collectif, exprimant un bloc de devenirs aparallèles différent(c)iés, mais ayant mis en commun, par leurs mobilités et sous le mode de la capture, la puissance de leurs différences impersonnelles. Ainsi, « ce n'est pas un terme qui devient l'autre, mais chacun rencontre l'autre » – au point que leur relation forme, à travers eux, un « bloc de devenir » univoque qui n'est pas commun aux deux mais qui les traverse transversalement en les capturant. Ce bloc de devenir, même s'il a sa propre direction, a lieu entre les termes qu'il met virtuellement en relation, tout en les faisant entrer en une « évolution aparallèle[1410] ». La capture est en effet une création d'autant plus forte qu'elle est parasitaire, en ce qu'elle ouvre radicalement l'organisation dans son fonctionnement sur son Dehors vitaliste. Les virtualités s'accumulent enfin dans leur actualisation par l'inclusion intensive et connective de nouveaux prédicats. La production de subjectivité peut alors faire entrer un sujet larvaire dans un devenir minoritaire vraiment révolutionnaire, une métamorphose. Ainsi, socialement comme

[1407] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 204
[1408] Deleuze Gilles, « Trois problèmes de groupe », préface de *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972, p. XI
[1409] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 16
[1410] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 17

biologiquement, même les reproducteurs sont externes à leur reproduction et ce, même dans la manière de faire hériter. Grâce à une socialité nomade, il s'agit, à travers des alliances, de devenir minoritairement fécond de manière instituante, au lieu, stérilement, de reproduire fidèlement les instances instituées à travers sa filiation. L'épuisement de toute ligne de fuite est aussi l'expérimentation révolutionnaire des multiples dimensions machinées du *Ça* conduisant à faire fuir toutes les illusions représentatives du *Moi* et par là toutes les idéologies étayées sur elles.

Or, c'est aussi au regard du rapport entretenu à la violence des institutions que s'éprouve, en société de contrôle, une consistance dans l'expression des différences en faisant réellement un devenir révolutionnaire. Cette consistance consiste alors à rendre un tel devenir pleinement adéquat au caractère intensément intolérable que revêt toute violence rendue inexprimable.

En cela, le devenir révolutionnaire contribue à libérer des forces sociales et à renouveler les schèmes ordinaires du monde social. Les forces productives ainsi libérées remettent en cause toutes les idéologies et positions établies sur des normes, ainsi que les rapports sociaux institués qui en sont les producteurs.

Or, le devenir révolutionnaire s'appréhende également comme agencement collectif d'expression de devenirs minoritaires. En effet, si le devenir est révolution, c'est que la révolution n'est pas globale mais moléculaire[1411]. Ce ne sont pas vraiment des personnes qui retrouvent la liberté, mais plutôt des *heccéités* et ce, à travers des lignes de fuite toujours déflagrantes et proliférantes. De fait, « les lignes de fuite épousent les lignes objectives de déterritorialisation, et créent une aspiration irréversible à de nouveaux espaces de liberté[1412] ». En passant « entre » ou « au milieu », une ligne de fuite fait que toute multiplicité est une multiplicité inachevée de multiplicités et « indique la succession des objets partiels où ne parvient pas à se reterritorialiser le sujet[1413] ».

Toute ligne de fuite apparaît alors virtuellement comme révolutionnaire, en ce qu'elle est dite « "ligne de rupture", déterritorialisante », et « représente l'irruption de la "figure du Dehors"[1414] ».

Or, « seul le nomade a un mouvement absolu, c'est-à-dire une vitesse[1415] ». C'est pourquoi l'invention de la « machine de guerre » par les nomades semble constituer, chez Deleuze et Guattari, leur devenir révolutionnaire – ce qui, sur un plan micropolitique, constitue virtuellement l'expression, alors actualisée localement, d'un peuple expérimentant sa déprise involutive même à l'égard de l'Etat.

[1411] Guattari Félix, *La révolution moléculaire*, Union Générale d'Edition, 10/18, 1977
[1412] Guattari Félix, *La révolution moléculaire*, Union Générale d'Edition, 10/18, 1977
[1413] Andrieu Bernard, Villani Arnaud, « Ligne de fuite », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 210-215, p. 210
[1414] *Ibid.*
[1415] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 473

En agençant socialement les conditions de production d'un devenir révolutionnaire, la machine de guerre construit un mouvement qui « ne va plus d'un point à un autre, mais devient perpétuel, sans but ni destination, sans départ, ni arrivée[1416] ». Une telle vitesse absolue des nomades, sur l'espace lisse, instaure de nouveaux rapports au territoire et compose donc les puissances corporelles, spirituelles ou techniques dont on dispose, individuellement ou collectivement, mais pour tout le monde – et à travers une subjectivité devenant larvaire par ce simple fait qu'alors, elle remonte la pente naturelle de son rapport institué à un Etat construit historiquement aussi en concentrant le monopole des forces vitales formant le peuple. En cela, la machine de guerre n'est pas une mission historique, mais une déprise instituante à l'égard de toute mission instituée par l'histoire.

Or, le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle a aussi été conceptualisé, par Deleuze et Guattari, à travers l'importance de la vitesse dans le devenir révolutionnaire. Ils en sont venus même à envisager sa réappropriation, c'est-à-dire sa stratification et sa capture par des instances instituées à partir de l'espace lisse et de l'ouverture d'un sujet devenant larvaire. Ainsi, « l'espace lisse et la forme d'extériorité n'ont pas une vocation révolutionnaire irrésistible, mais au contraire changent singulièrement de sens suivant les interactions dans lesquelles ils sont pris et les conditions concrètes de leur exercice ou de leur établissement[1417] ».

Parmi les groupes de vitesse qu'ils distinguent[1418] – telles les vitesses nomades et révolutionnaires inscrites dans le cadre d'émeutes ou de guérillas, par exemple – la construction de variations absolues dans leurs mouvements doit être rapportée aux vitesses régulées de l'Etat et du marché, ou celles appropriées par une militarisation guerrière instituée à l'échelle mondiale.

Incessant dans ses répétitions, qui portent finalement sur un tout ouvert par sa mobilité, le devenir révolutionnaire élève de nouvelles puissances – celles de devenirs minoritaires faisant fuir toute représentation et toute grandeur instituée, jusque dans les conditions statutaires des hommes et de leurs activités. On peut pourtant se demander si, en dépit de telles puissances, le devenir révolutionnaire ne peut pas se transformer en un devenir contre-révolutionnaire, œuvrant dans le cadre d'une révolution conservatrice du devenir molaire, voire fasciste, du désir et de ses agencements. Ainsi, la paranoïa instituée passe par des reterritorialisations des désirs autour d'identifications projectives appropriatrices du Dehors.

Pourtant, le devenir révolutionnaire semble être l'expression intensifiée du *clinamen* produisant tout devenir minoritaire. Par là, il fait de toute minorité en devenir une sorte de voyant, c'est-à-dire un agencement collectif d'expression pratique de différences et de devenirs purs dans la vie en société, et face à toutes les cécités des visions habituellement instituées dans la cécité à l'égard de la lumière du Dehors. En cela, tout devenir révolutionnaire est d'abord un devenir lié à une sensation qui ne peut être

[1416] *Ibid.*, p. 437
[1417] *Ibid.*, p. 481
[1418] *Ibid.*, pp. 481-482

intensifiée que parce que les *habitus* qui le portent peuvent se déprendre de toute position de prétendant, même à l'égard des lumières de l'Histoire. Le devenir minoritaire d'une minorité peut alors exprimer et donner à voir à tous la perception du Dehors des faux-problèmes institués, forçant par là à construire les vrais problèmes d'un vivre ensemble. En effet, une minorité n'est éclairante que si elle est voyante, c'est-à-dire en devenir révolutionnaire dans sa perception, propageant la lumière dans toute couleur pure dont elle est l'événement par excellence, comme chez Vermeer. Avec ce peintre, l'horizontalité d'une lumière immanente colore à rebours, et contribue à plier ainsi en sa pureté de Dehors, le devenir silencieux des choses. En même temps que la plus pleine des retenues se libère en une ligne de fuite lumineuse faisant proliférer la couleur, les madones peuvent laisser enfin définitivement leurs places à des natures réputées mortes, bien que toutes aussi pleines de lumière, au point de constituer les vanités flamandes les plus joyeuses et les moins réifiées. Ainsi, l'événement, comme l'éclair, « fulgure comme résolution de la différence de potentiel : c'est une "intensité", une "différence de différence" qui décharge et résout la différence initiale, en cette différence seconde : la lueur qui paraît[1419] ». Ce qui apparaît ainsi comme une tâche en aplats s'avère être alors la figuration de points aléatoires, du dispars, en même temps qu'une couleur tellement solarisée par la lumière qu'elle en devient pure. Par là, l'expression des différences s'avère nécessairement créatrice d'un lien social esthétique.

C'est en ce sens qu'en ne prétendant ni être simple ni être compliqué, mais juste à se compliquer simplement au point de devenir « simplement compliqué[1420] », Bartleby se révèle aussi être un voyant exprimant, en tant qu'agencement collectif d'énonciation, l'image optique et sonore pure qu'il a perçue dans son petit pan de bureau – tel Vermeer qui était seul à éprouver sa perception d'un petit pan de mur jaune et de son auvent au point, dans une telle immanence, de les peindre et de les oublier. Une image optique et sonore pure agençant une ligne transversale aux castes, aux classes, aux genres et aux règnes habite nécessairement semble-t-il le devenir révolutionnaire d'une minorité. Celle-ci doit alors sans cesse en chercher la juste expression dans des mouvements et des activités instituants adéquats aux problèmes sociaux singuliers qui les traversent. Le devenir révolutionnaire ne trouvera jamais une révolution – qu'il ne cherche d'ailleurs pas – à travers l'animation de différences anarchiques communes à tout le monde.

Jusque dans la sensation, le devenir révolutionnaire apparaît bien, dans le nomadisme, comme étant un processus de production sociale. En effet, ce n'est qu'en travaillant par-delà le travail institué, c'est-à-dire en une *praxis* devenue *auto-praxis* instituante, que l'on peut sentir, éprouver, percevoir et enfin connaître un peu ce que l'on voit ou perçoit tout autrement[1421]. L'événement nous empêche en effet de croire « aux choses[1422] ». Ainsi, « même non-vivantes ou plutôt non-organiques, les choses ont un

[1419] Sauvagnargues Anne, « Fulgurer », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 163-170, p. 164
[1420] Bernhard Thomas, *Simplement compliqué*, Paris, L'Arche, 1988
[1421] Alberto Giacometti, *Je ne sais ce que je vois qu'en travaillant*, Propos recueillis par Yvon Taillandier, L'Echoppe, 1993
[1422] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 218

vécu, parce qu'elles sont des perceptions et des affections[1423] ». C'est alors en tant que devenir révolutionnaire dans la perception que le devenir haptique de l'œil peut conduire à construire une vision enfin immédiate, parce qu'affective, du devenir des choses – et non plus une vision médiate classique, une représentation visuelle associée aux schèmes de perception pratiques institués dans l'*habitus* ou une perception abstraite des choses ne servant que d'occasions à leur intellection désincarnant la présence de leur devenir. Ainsi, la perception engage le devenir révolutionnaire, comme le montre le prétendant qui, en tant qu'être essentiellement perçu des instances instituées, cherche à monter en grade d'abord à partir de la perception d'un autre, dont il a alors la cécité des différences.

Les devenirs révolutionnaires se réalisent toujours en certains points singuliers, autour de certaines zones d'indiscernabilité et sous certains rapports toujours délirants, au regard d'un actuel ayant institué sa prétention à être seul à légitimer toute prétention au réel.

De tels rapports entretenus entre devenir révolutionnaire et perception entraînent sans doute que la révolution, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, soit sans avenir car il ne saurait y avoir d'avenir perceptible à son institutionnalisation. En effet, la perception engage le devenir des instincts rapportés à ce composé de forces instituantes et instituées qu'est l'Etat[1424]. L'Etat n'est alors plus perçu en tant qu'institué se donnant dans l'objectivité d'une transcendance, sans que de manière corollaire ses instances soient aussi perçues à travers l'idéologie qui en oblitérait la perception, à partir de centres de pouvoir aux effets périphériques multiples. C'est pourquoi *L'Anti-Œdipe* est un manuel d'éthique de la résistance à l'institution imaginaire de la société au niveau d'une *praxis* rapportée au marché, à l'Etat, mais aussi au devenir des minorités. Or si, selon l'effet Mühlmann, « l'institutionnalisation est fonction de l'échec de la prophétie[1425] » et n'est donc pas le contraire du mouvement mais « son cadavre exquis », reste que ce mouvement doit être lié, en société de contrôle, à ses orientations contraintes entre centres et positions périphériques. Si « les forces sociales dynamiques, en ratant leur but, se trouvent remplacées par des structures, des normes institutionnelles, bref des institutions », reste que la retraduction instituée de ces buts peut se voir à nouveau déplacée de manières contraires et inverses relativement aux précédents, par des problèmes de vie périphériques pour tout le monde.

Si l'*Aiôn* est la temporalité sociale de tout devenir révolutionnaire, c'est qu'en tant qu'événement il a toujours gagné d'avance toute bataille engagée dans la temporalité de *Chronos*. C'est pourquoi aussi la vérité se trouve tout au bout d'un délire révolutionnaire et que le communisme serait, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, l'agencement des devenirs révolutionnaires.

[1423] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris, Minuit, 1991, p. 144
[1424] Lefebvre Henri, *De l'Etat*, Tome I : L'Etat dans le monde moderne, Union Générale d'Edition, 10/18, 1976, pp. 197-198
[1425] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 193

C'est pourquoi le devenir révolutionnaire semble constituer pour eux la fine pointe de toute expression sociale des différences. L'agencement collectif d'expression est le mode instituant de socialisation de l'exercice de l'autorité, mais aussi du contrôle et donc de responsabilités et d'initiatives individuées jusque-là. Il construit ainsi de manière instituante un milieu plein de complicité à l'égard du devenir révolutionnaire. Ainsi agencé en un tel milieu autour d'un siège mutuel de différences minoritaires, situées et incorporées entre positions majoritaires et positions minoritaires, un devenir minoritaire peut se faire pour tout le monde l'expression d'une guerre de positions de classes. Il s'agit aussi, à travers un tel milieu, de devenir seulement intolérant à l'égard des seules ambiguïtés s'avérant équivoques au regard du marché et de ses instances instituées.

B-2. La démocratie comme processus instituant

Chez Deleuze et Guattari, le processus révolutionnaire à l'œuvre dans le désir, en débordant toute instance instituée au sein d'un régime politique précis, relève de processus et d'actions s'avérant instituants dans une perspecive démocratique singulière. Ce processus démocratique est, par définition, un acheminement et non un état définitif, à retrouver ou à atteindre dans un temps dès lors privé de durée. La démocratie relève elle-même d'un processus révolutionnaire relevant de cette logique du « et », seule à même d'être localement adéquate, dans le temps, aux problèmes politiques empiriques. Or, ce processus est directement instituant, en dépit des instances instituées constitutionnellement jusque-là. Une imprévisible nouveauté est alors à l'œuvre dans tout devenir démocratique instituant, et ainsi localement révolutionnaire. Le peuple qui se constitue en de telles activités instituantes peut exercer immédiatement sa pleine autonomie. Or, si l'on considère l'anarchie comme « une société fondée sur l'accord libre et volontaire, dans laquelle personne ne puisse imposer sa volonté à autrui, où tous puissent faire comme ils l'entendent et concourir volontairement au bien-être général[1426] », alors la dimension anarchisante de tels processus instituants apparaît nécessairement. La masse peut alors se faire peuple.

Un processus démocratique directement instituant est, par là même, critique de toutes les institutions, c'est-à-dire pas seulement au niveau du gouvernement et de la propriété privée. Etendant, sur la base de leur conception du pouvoir, de telles perspectives contestataires à toutes les formes instituées, Deleuze et Guattari rendent possibles des alliances politiques locales sur la base empirique de nouvelles luttes appelant de nouvelles formes sociales de lutte adéquates à ce même processus instituant – sans l'horizon messianique et idéologique d'une abolition de tout rapport de forces entre une société instituante et une société instituée par le capitalisme et l'Etat. C'est ainsi en permanence que la société instituante, de par sa pratique, même dans le domaine de l'élaboration active et de l'imposition habituellement passive des lois, tente d'« empêcher que de nouveaux gouvernants ne viennent imposer leur volonté et s'opposer à la réorganisation sociale faite directement par les intéressés[1427] ».

[1426] Malatesta Errico, *Articles politiques*, Chapitre « Vers l'anarchie », 10/18, 1979, pp. 56-62, p. 57
[1427] Malatesta Errico, *Articles politiques*, Chapitre « Programme anarchiste », 10/18, 1979, pp. 63-88, p. 72

C'est pourquoi l'Analyse Institutionnelle était particulièrement attentive aux problèmes liés à la démocratie directe dans les institutions et leurs organisations – tant celle-ci se voit remise en cause par la centralisation, les modes de recrutement ou l'entrecroisement de dimensions verticales et horizontales des hiérarchies formelles et informelles et ce, malgré « la transversalité des appartenances, des hiérarchies et des pouvoirs[1428] ». C'est pourquoi l'autogestion constitue une forme réelle de démocratie directe au cœur des institutions et non pas son simulacre ritualisé, comme dans la plupart des conseils et assemblées générales, qu'ils soient municipaux, éducatifs, associatifs, syndicaux ou même mutualistes. Son projet prévoit en effet des instances qui « permettraient un *feed-back* des représentés sur leurs représentants » – sans le mode de représentation associé à l'idéologie dominante, reconduisant déjà l'institué comme le fait toujours, *a priori*, l'Etat dans ses prétentions à incarner l'intérêt général, après avoir agrégé et totalisé les intérêts particuliers dont il a institué le mode de représentation. Ce *feed-back* est toujours susceptible de remettre en cause et de redéfinir les modes de représentation et les représentés à l'encontre des « courses aux clochers[1429] » de tous les prétendants.

Or, si le devenir démocratique est révolutionnaire, c'est pour tout le monde, c'est-à-dire toutes les classes, de manière donc transversale à elles. C'est en cela aussi que le concept de peuple, chez Deleuze et Guattari, implique déjà l'idée d'un devenir minoritaire, au regard d'une majorité incarnée par la masse dont elle constitue les lignes de fuite. Associé librement à un tel devenir révolutionnaire, le peuple et la démocratie ne font qu'un dans un tel devenir permanent. Par là même, le devenir et la mobilité des masses s'avèrent associés et donc non exclusifs d'actions minoritaires, même directes. Une telle conception de la démocratie est donc encore liée aux devenirs révolutionnaires inhérents à Mai 68. C'est pourquoi le virtuel paraît tellement utopique au regard de l'actuel, en ce qu'il incarne forcément réellement une politique de l'impossible à son égard. Dans la mesure même de son scepticisme à l'égard de toute représentation, la démocratie directe, ainsi conçue comme processus micropolitique, prétend aussi constituer un barrage contre la réémergence de toutes les formes de fascismes et d'intégrismes. En effet, ce n'est qu'immédiatement, et donc sans délégation, qu'un peuple peut expérimenter son devenir réellement démocratique.

C'est pourquoi, plus il y a d'institutions pivotales convoquées à travers les rapports instituants du peuple, plus il y a de démocratie. Ce n'est qu'ainsi que les conduites de rupture à l'égard des centres de pouvoir institués peuvent se faire sous certains rapports, engageant par ailleurs la prise de pouvoir centrale d'instances périphériques qui expriment des problèmes de vie instituant la centralité de ceux de tout le monde. Le devenir fasciste est, dans ses rapports aux institutions, l'inverse et le contraire de cette logique du sens de la démocratie. Ainsi, à travers la *praxis* singulière de chacun,

[1428] Lourau René, art. *L'instituant et l'institué*, in Les Temps Modernes, n°268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 685

[1429] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 3e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 237

l'auto-institution est la vie de la démocratie qui met immédiatement en rapport les possibilités de vivre ensemble actuellement instituées avec leur Dehors instituant.

Pourtant, de plus en plus informelles mais socialement structurées jusque dans la production des subjectivités, les formes mobiles de contrôle que revêt le pouvoir n'en sont pas moins prégnantes et opprimantes. Une subjectivité débridant ses modes de production ne peut que contenir et contrôler ses modes d'expression, au sein d'une société où le contrôle passe par la communication, même politique. Pourtant, si en politique comme en psychanalyse, les donneurs de leçons invoquent toujours un principe de réalité comme impératif catégorique, celui-ci sert – et se sert – de tels contrôles à l'œuvre dans toute institutionnalisation du pouvoir. Dès lors, l'opacité ne peut qu'être une dimension de la clandestinité des réseaux horizontaux, constituant possiblement des contre-pouvoirs et contre-modèles de société pouvant provoquer partiellement l'expression de rapports de domination jusque-là euphémisés, voire déniés par la douceur et la légitimation de leur transparence démocratique et des expertises régulatrices associées à leurs communications institutionnelles. Ceci contribue alors à rappeler, jusque dans le discours et les pratiques, les fonctions politiques relatives à la structuration des rapports de pouvoir liés aux positions sociales occupées dans le temps à travers les institutions. La démocratie, comprise comme processus, ne peut alors, en société de contrôle, qu'impliquer une déprise et une libération de tels agencements des pouvoirs. L'éthique de la résistance en est le principe et le mode opératoire.

C'est que le processus démocratique réel implique un égalitarisme de fait au niveau des Différences, incluant les problèmes singuliers inhérents à leurs conditions sociales d'émergences, nécessitant que le devenir majoritaire soit forcé, en dépit de tout égalitarisme juridique, à se laisser dominer par un devenir minoritaire plus grand que soi tant il est pour tout le monde. Si, en société de contrôle, il semble que beaucoup de lois soient associées à beaucoup d'institutions, celles-ci paraissent divisionnalisées, atomisées et dirigées par la bourgeoisie de telles manières que le peuple ne saurait être impliqué de manière instituante dans leur devenir. Dans ce type de société, c'est toujours au nom des instances instituées qu'on détruit le mieux des institutions et ce, justement en les faisant paradoxalement proliférer avec l'organisation législative d'une désinstitutionnalisation partielle et partiale.

Si « toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique », cette dernière seule semble instituante et susceptible localement d'« abattre le capitalisme » et de « redéfinir le socialisme[1430] ». Si « le désir est révolutionnaire parce qu'il veut toujours plus de connexions et d'agencements[1431] », alors il peut réaliser, par un tel vitalisme immanent, un processus démocratique, nécessairement en déprise du capitalisme et de l'Etat qui le sert dans le cadre de la social-démocratie[1432]. Au sein d'une telle micropolitique, le devenir révolutionnaire est à lui-même son propre but démocratique, reléguant au second plan la reconnaissance ou la conquête des instances instituées, des

[1430] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 590
[1431] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 97
[1432] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 101-105

droits et de la majorité qui lui est associée. L'institué majoritaire semble ainsi être une retombée historique de l'activité instituante, par la seule affirmation de leurs différences[1433], par des minorités actives dans leur devenir contestataire des normes majoritaires. Dans une société de contrôle où la communication et les réseaux sont des enjeux institutionnels, l'asociabilité apparente, l'incommunicabilité, le refus de négocier et l'absence de compromis – par lesquels un Bartleby affirme agressivement la différent(c)iation de son devenir – possèdent alors l'ambiguïté subversive de la pathologie et la non-équivocité instituante de la rupture qu'est la *schize*.

C'est pourquoi *l'auto-praxis* serait aussi, sans équivoque, la levée de toute ambiguïté mêlée d'équivocité associée en démocratie au « fait majoritaire[1434] ». En effet, le fait majoritaire en démocratie est, de façon trop marquée, le produit d'une domination empêchant de produire l'égalité jusque dans l'expression des différences au sein d'un « peuple qui manque[1435] ». Cette *auto-praxis* rend opératoire la « variation continue » débordant « par excès ou par défaut, le seuil représentatif de l'étalon majoritaire[1436] » qu'incarne « l'Homme blanc chrétien quelconque-mâle-adulte-habitant des villes-américain ou européen d'aujourd'hui (Ulysse)[1437] ». Les risques sont néanmoins encore « toujours grands que la forme de minorité redonne une majorité, refasse un étalon[1438]. Elle est pourtant « le devenir minoritaire de tout le monde, par opposition au fait majoritaire de Personne[1439] ».

L'auto-praxis produit cette ligne de variation du peuple passant « entre la structure et les lignes de fuite qui la traversent[1440] » de même qu'elle passe entre le peuple actuel et l'ethnie[1441]. Car, « l'ethnie, c'est le minoritaire, la ligne de fuite dans la structure, l'élément anti-historique dans l'Histoire[1442] ». C'est pourquoi, en société de contrôle, le processus démocratique doit être pensé dans une perspective deleuzienne et guattarienne à partir d'une *auto-praxis* non associée ordinairement aux études sur Deleuze[1443].

En effet, « le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand elle conquiert une majorité : les deux choses peuvent coexister parce qu'elles ne se vivent pas sur le même plan [1444] ». L'agencement collectif des *auto-praxis* réaliserait alors un devenir commun à travers de mutuelles captures épandant et répandant, dans l'imitation créatrice, des différences communément démultipliées en ouvrant *habitus*, socalités et institutions sur leurs Dehors au point de produire de nouveaux sujets

[1433] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 363
[1434] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 124
[1435] *Ibid*., p. 126
[1436] *Ibid*., p. 124
[1437] *Ibid*., p. 124
[1438] *Ibid*., p. 125
[1439] *Ibid*., p. 124
[1440] *Ibid*., p. 127
[1441] *Ibid.*
[1442] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 127
[1443] Mengue Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, L'Harmattan, 2003
[1444] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16 Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 235

sociaux et d'exprimer une société instituante en déprise de tout contrôle. *L'auto-praxis* est déjà l'expression d'une « multiplicité de différences singulières » ne prétendant pas incarner actuellement un rôle historique, une avant-garde minoritaire ou même une multitude, cette « multiplicité sociale capable de communiquer et d'agir en commun tout en maintenant ses différences internes[1445] ». Comme le montre encore Bartleby, l'action la plus singulière crée la réalité et la subjectivité instituantes conditionnant toute communication effective et toute action commune. Comme moteur de transformation émancipatrice, *l'auto-praxis* est pratiquement instituante en ce qu'elle opère la ligne de fuite autonome de toute classe globale, même celle composant de manière alternative, une multitude organisée en réseaux[1446]. Bien que localement donc en déprise de la société mondiale de contrôle, *l'auto-praxis*, en tant que processus démocratique, se passe en effet aussi de ce « projet de la multitude » que serait dans cette société « la démocratie à l'échelle globale[1447] ».

B-2.1. Ethique de la résistance et défense de la démocratie

Déresponsabilisé « au nom de valeurs sociales qui ne lui appartiennent pas », l'homme du ressentiment « n'accepte pas la disparition de ses valeurs et accuse la société de tous ses maux », au nom de la responsabilité « de dettes qui ne sont pas les siennes » l'obligeant à s'efforcer « de se racheter pour une faute qu'il n'a pas commise[1448] ». C'est peut-être aussi dans ce sens qu'il faut défendre la société, comme l'indique le titre d'une conférence de Foucault[1449], défense requise pour sauver la société de tout ce qui en mutile les forces vitales – comme la guerre factieuse permanente qu'elle abrite au bénéfice des hommes supérieurs, reproduisant les formes de leur dominance et vis-à-vis desquels Deleuze et Guattari en appellent à de nouvelles machines de guerre. Cette logique déresponsabilisante viendrait alors en lieu et place de l'idée selon laquelle la responsabilité génère « des relations réciproques parce qu'on escompte des gains à venir sous la forme d'une coopération motivée et qualitative dans laquelle ce qui est offert l'emporterait sur ce qui est calculé[1450] ».

Or, chez Deleuze et Guattari, la conception d'une éthique de la résistance comprise comme « éthique du droit des hommes », en lieu et place des « Droits de l'Homme comme catégorie morale », obéit à cette logique de la responsabilité. L'éthique de la résistance, en ce qu'elle est celle de « la réalité corporelle et active[1451] » des *habitus*, apparaît comme étant une politique de l'Evénement, celle de ses retraductions dans le temps jusque dans les synthèses de multiples *habitus*. L'éthique de la résistance est en

[1445] Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004, p. 6
[1446] *Ibid*., p. 11
[1447] *Ibid*., p. 5
[1448] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318, p. 316
[1449] Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976, Chapitre « Il faut défendre la société », Gallimard, 1994, pp. 124-130
[1450] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318, p. 315
[1451] Brehier Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 8e édition, Paris, Vrin, 1989, p. 9

effet l'éthique des devenirs, rapportant la socialisation des corps aux contraintes et aux complicités qu'ils rencontrent dans les milieux sociaux qu'ils parcourent.

Chez Deleuze et Guattari, l'éthique de la résistance en société de contrôle pourrait ainsi aussi être considérée, dans une perspective marxiste, comme celle relative à la construction pratique d'un but à notre être social en devenir. Le but serait une fin immanente aux problèmes de vie retraduits par une *praxis* alors orientée de manière créatrice par celle-ci. Cette éthique serait alors relative à la création d'institutions, de culture et de valeurs à rebours de celles promues par le capital à travers la recherche de la plus-value. La culture peut alors devenir instituante, même au niveau de la représentation des rapports de classes et ce, sans être la retraduction superstructurelle de la rationalité instrumentale servant le marché et les instances instituées de l'Etat[1452].

Les constants pourparlers silencieux construits jusque dans le nomadisme, sont en fait, dans le cadre de celui-ci, une « guerre de position » en même temps qu'une guerre de mouvement à l'égard des institutions, au niveau des forces productives comme des forces sociales. C'est pourquoi, compte tenu du fait que les sociétés de contrôle imposent une mobilité sociale mondialisée, il s'agit de concevoir l'éthique de la résistance à partir du constat qu'« en politique, la guerre de mouvement n'est valable tant qu'il s'agit de conquérir des positions non décisives[1453] ».

C'est en cela que toute éthique de la résistance, en société de contrôle, peut sans doute présenter un versant conservateur doublé d'un versant révolutionnaire. Les deux versants seraient alors associés par une certaine malveillance – celle du schizoanalyste détruisant les résistances et déterritorialisant les investissements associés aux instances instituées, afin de permettre la production et l'affirmation agressive des différences. Ainsi, le conformisme « subalterne » (Gramsci) apparent d'un Bartleby sert en fait de condition de production à l'hégémonie instituante de l'expression de besoins radicaux, appelant des imitations créatrices et non un nouveau conformisme. Ainsi, Bartleby est docile également face aux stratégies de condescendance instaurant, dans une dissymétrie ainsi redoublée, une négociation, dont l'expression ne saurait être instituante puisque ses virtualités sont déjà rendues inexprimables. La responsabilité à l'égard de la dette implique en effet que l'éthique de la résistance puisse s'avérer irresponsable au regard de toute politique instituée. C'est pourquoi Bartleby peut dire savoir où il est et ne rien avoir, ce faisant, à dire. Son devenir révolutionnaire fait que, sachant là où il est vraiment – c'est-à-dire ce qu'il fait là où il devient moléculairement –, il ne peut que rien avoir à justifier, à négocier mais aussi à dire au regard de ce qui se présente dans son intensité comme Evénement. C'est aussi parce qu'il n'a rien à dire face à l'Evénement dont il pâtit et qui fait résonner problématiquement ses différences qu'il peut sentir et expérimenter là où il est – c'est-à-dire là où il rencontre la frontière ambiguë des incompossibles d'où émergeront de nouvelles possibilités de vie encore irreprésentables.

[1452] Prestipino Giuseppe, *Modernité de Gramsci ?*, Chapitre « La discontinuité dans les phases historiques et dans la pratique politique », actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, publiés sous la direction d'André Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon – n° 481, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 271-292, . 288-292

[1453] Gramsci Antonio, *Cahiers de prison*, Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q. pp. 1566-1567

C'est pourquoi, l'éthique de la résistance, en société de contrôle, si elle ne saurait se confondre avec une morale bourgeoise ou avec une *doxa* servant de légitimation à la domination du mari, du prêtre, du psychanalyste, du père, du manager ou du patron, n'en est pas moins à même d'élaborer des règles pratiques adéquates aux enjeux politiques d'une situation susceptible d'engager le devenir minoritaire et ses créations dans un processus de résistance non idéologique. Cette éthique est nécessaire, en ce qu'elle maintient une vigilance construite à l'égard de tout ce qui vient s'imposer extrinsèquement, de manière à en extraire librement du Dehors ce qui est adéquat sans être déterminé passivement et inadéquatement de l'extérieur. Même face à un intolérable, devenu souvent festif en société de contrôle, l'éthique de la résistance semble imposer un devenir virtuellement ascétique si les besoins politiques de la situation l'exigent en même temps que la clandestinité. Par là même, cette éthique ne peut que s'opposer à toute morale bourgeoise, qu'elle soit autoritaire, comme c'était majoritairement le cas en société disciplinaire, ou qu'elle soit plus hédoniste et toujours individualiste, comme c'est sans doute davantage le cas en société de contrôle. Même l'amoralisme ou le nihilisme en matière de valeurs associées à la conduite de vie majoritaire des gens, dans ce dernier type de société, est susceptible de se voir radicalement contesté par une telle éthique de la résistance – tant celle-ci s'avère productrice de règles et de nouvelles conduites, autrement puissantes et réglées sur des agencements sociaux incommensurables avec l'individualisme atomisé et déréglé d'actions et de conduites majoritaires tendanciellement dépressives. L'éthique de la résistance est nécessairement associée au devenir minoritaire de la majorité ou de minorités actives. L'éthique de la résistance et la construction pratique de règles sociales relevant des lois d'une micro-sociologie politique ne font qu'une.

C'est parce qu'elle peut sélectionner de manière instituante, points de vue et affects dans le monde social que l'éthique de la résistance peut bien exprimer cette politique de l'Evénement, dont elle assure la digne effectuation pratique. Si elle contribue à produire, jusque dans d'inévitables pourparlers avec les institutions actuelles, un devenir minoritaire durable au niveau de la *praxis*, c'est à rebours et contre toute idéologie moderniste du changement comme de tout traditionnalisme. Une telle éthique est alors nécessairement un désir d'éthique et la création d'un *ethos*, les désirs faisant que nos croyances ne sont pas messianiques et imaginaires. Or, cette éthique est la cruelle affirmation agressive de nos différences pourtant les plus minuscules. Sur un plan institutionnel, c'est autour de zones d'ambiguïté des forces qu'un clair-obscur s'avère être requis en même temps qu'il s'impose dans le devenir, contribuant par là à institutionnaliser le rapport aux valeurs – au lieu de le moraliser, jusque dans un devenir fanatique, dilettante ou dans l'indigne avarice susceptible de prétendre l'entretenir[1454].

L'éthique de la résistance incarne la dignité à l'égard de l'événement, dans une *praxis* élevée par le devenir de la perception, de l'affection, de l'action et de la pensée au rang d'*auto-praxis*. Le maximum de puissances sont alors associées pour exprimer ainsi différent(c)iellement une pratique adéquate à l'occasion qui s'offre à sa création.

[1454] Borne Etienne, *le problème du mal*, PUF, 1958

Finalement, « si tout est événement » chez Deleuze et Guattari, c'est parce que rien n'est absolument chose[1455], vu que l'identification de chaque entité à l'événement, « c'est de la terreur, mais aussi beaucoup de joie[1456] ». Joie et terreur sont donc les deux modalités qui polarisent les affects inhérents à l'éthique de la résistance. A lire Deleuze et Guattari, on pourrait alors se demander si, en société de contrôle, Saint-Just ne pourrait être réhabilité au regard des exigences politiques problématiques requises institutionnellement pour assurer, dans la dignité, le salut de tout Evénement. Dans l'agencement collectif, l'événement oblige en effet individuellement en forçant salutairement la dignité de tous à ne s'autoriser que de lui, à travers soi-même comme à travers les rapports entretenus avec les autres. Ce *fiat* décisif et libérateur demeure pourtant décisoire par-delà toute prise de décision collective. C'est pourquoi, face à l'intolérable qui se présente à lui et qui menace sa liberté, Bartleby ne saurait être un martyr de l'Evénement. Dans son ascèse, il n'oppose en effet de résistance qu'à l'intolérable.

Micropolitique, l'éthique de la résistance ne peut qu'opérer contre le capitalisme et les instances instituées de l'Etat qui le servent. En effet, si Foucault, dans sa préface de 1977 à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe,* a pu écrire qu'il s'agissait là d'un livre d'éthique en déprise à l'égard de tout mode de vie fasciste, ce n'est pas que « le domaine propre à la micropolitique » ne soit « pas politique mais esthétique et éthique[1457] », mais au contraire parce que, même en politique, la question de la dignité éthique à l'égard de l'événement conduit à faire de la vraie politique, c'est-à-dire pour Deleuze et Guattari, de la micropolitique. Celle-ci se réalise alors encore dans la production de subjectivité à l'œuvre dans l'éthique, comme dans les enjeux institués de la macropolitique. Ces derniers, mis en perspective à partir du Dehors de leurs problèmes, peuvent devenir une affaire de micropolitique.

Au passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle correspondraient en effet l'apparition de nouvelles formes de résistance, telles « les piratages ou les virus d'ordinateurs », susceptibles de remplacer les grèves et le sabotage[1458]. Il s'agit « de chercher de nouvelles armes[1459] » parce que si, en société disciplinaire, « les différents internats ou milieux d'enfermement par lesquels l'individu passe sont des variables indépendantes », en société de contrôle « les différents contrôlats sont des variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est numérique (ce qui ne veut pas dire nécessairement binaire). Les enfermements sont des moules, des moulages distincts, mais les contrôles sont une modulation, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre[1460] ». En effet, « Dans les sociétés de discipline, on n'arrêtait pas de recommencer (de l'école à la caserne, de la caserne à

[1455] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 218
[1456] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 81
[1457] Mengue Philippe, « Micropolitique », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la direction de Robert Sasso et Arnaud Villani, Les Cahiers de Noesis, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003, pp. 251-259, p. 257
[1458] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16 Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 237
[1459] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 242
[1460] *Ibid.*

l'usine), tandis que dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien[1461] ». A « l'acquittement apparent des sociétés disciplinaires (entre deux enfermements) » succède « l'atermoiement illimité des sociétés de contrôle (en variation continue)[1462] ».

En déprise avec les Droits de l'Homme, l'éthique de la résistance l'est également à l'égard de tout humanisme. C'est pourquoi encore cette éthique s'associe au théâtre de la cruauté, tant il implique à la fois une déprise de tout ressentiment comme de toute charité.

Cette éthique est déjà résistante, en ce qu'elle est, dans la production de règles adéquates au devenir des pratiques réglées et des habitudes construites en rapport à des situations locales et à des problèmes de vie correspondant, susceptible de remonter la pente naturelle de telles règles régulatrices jusqu'à un événement singulier déréglant nécessairement celles-ci, tout en forçant à produire de nouvelles règles. Productrice de subjectivité par là même, elle rend possible un devenir à même l'*habitus* et ses fuites, elles-mêmes produites par l'organisation de rencontres adéquates à de telles circonstances et à de telles luttes. Une telle éthique empiriste semble alors à même d'être opposée au dogmatisme fictif et à l'opportunisme compromettetur, traditionnels dans les appareils politiques et syndicaux et ce, jusque dans la pratique militante.

Extraire la dimension micropolitique de tout événement par son agencement et son expression pratique, telle est le *modus operandi* et le contenu de l'éthique de la résistance. Une certaine prudence s'impose alors par là même. Le manque vital d'attention pour les faux problèmes institués dissout les illusion nourries par les dimensions molaires des subjectivités, instituées par une socialisation rendue molaire jusque-là. Intégrer ou rester à la frontière du champ de bataille des opinions et des réputations des prétendants, pour y produire transversalement une ligne de fuite, telle semble être l'alternative imposée à la puissance du désir et donc à sa résistance subjective durant la socialisation et la confrontation à la *doxa*. Le courage d'un Bartleby ne consiste, en étant digne de l'événement, qu'à s'épuiser dans le temps, à y exposer toutes ses forces composantes jusqu'au milieu de l'acmée de leur capture en un bloc de devenir.

Or, si « la durée de l'univers ne doit faire qu'un avec la latitude de création qui peut y trouver place[1463] », alors l'éthique de la résistance consiste aussi, au niveau de la *praxis*, à résister au contrôle des conditions de possibilités temporelles de toute création.

C'est pourquoi dans le cadre du nomadisme, « l'actualisation, la différenciation […] est toujours une véritable création[1464] ». La *praxis* est alors éthiquement *auto-praxis* tant toute création fait, en retour, du producteur un créateur y exprimant ses virtualités.

[1461] *Ibid*., p. 243
[1462] *Ibid*.
[1463] Bergson Henri, « L'évolution créatrice », 1907, cité par Gilles Deleuze, in *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 20
[1464] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 273

Il s'agit là d'une « involution créatrice[1465] » de l'*ethos*, du rapport aux valeurs instituées, de la consistance dans la production de subjectivité ainsi que du rapport habituel à la pratique et au mouvement.

Dissolvant tout contentement actuel de soi en une véritable politique de l'œuvre, expérimentant une critique des rapports entretenus avec le milieu institutionnel, l'éthique de la résistance ne peut s'éprouver qu'à partir d'affects positifs asssociés aux déterritorialisations nomades qui peuvent être opérées dans le temps.

II. Politique des devenirs et domination

A- Nomadisme, révolution et conflits de classes

Le nomadisme est une théorie de la socialisation et de la socialité liée, à partir de l'*auto-praxis*, à la construction d'une réalité sociale aux rapports de classes différent(c)iés. C'est pourquoi le nomadisme engage le devenir pratique mais aussi théorique de toute révolution, en même temps que celui des classes sociales et de leurs conflits.

A-1. Nomadisme et révolution

L'approche politique du lien social, chez Deleuze et Guattari, aborde des questions organisationnelles liées aux agencements sociaux, à travers lesquels théoriquement, mais aussi pratiquement, « un nouveau type de révolution est en train de devenir possible[1466] », tout en donnant des moyens inédits pour éviter les pièges résultant de la récupération de toute forme de lutte. C'est ce qu'apporte notamment le double rapprochement opéré entre paranoïa et capitalisme, d'une part, et schizophrénie et révolution, d'autre part.

De telles analyses renouvelées des révolutions, tout en étant parfaitement lucides quant à leurs violences, semblent correspondre au déplacement géopolitique des conflits entre Etats, analysés par Deleuze et Guattari. Ainsi, si « nous ne disposons plus d'une image du prolétaire auquel il suffirait de prendre conscience[1467] », cela implique que la révolution concerne le devenir actuel des gens à l'égard de situations d'oppression et ne doit pas être abordée en tant qu'avenir historique. Celui-ci est toujours susceptible d'être violent, à moins de reconduire à la juste violence de nouveaux devenirs révolutionnaires. Le nouvel équilibre horizontal entre « grands ensembles », repéré à l'échelle mondiale en société de contrôle, et la déstabilisation verticale Nord-Sud au niveau de la sécurité régionale, vont de pair et convergent selon eux avec leur « micropolitique des frontières », en lieu et place de la classique « macro-politique des grands ensembles[1468] ». Mai 68 fut ainsi, selon Deleuze, un devenir révolutionnaire

[1465] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 292
[1466] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 176
[1467] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 234
[1468] *Ibid.*, p. 66

sans avenir de révolution car selon lui, la gauche n'est pas directement affaire de gouvernement mais de devenir minoritaire et de perception de ses intérêts – non à partir de sa propre situation ou de celles de son proche entourage, mais au contraire depuis les situations intenables de personnes les plus éloignées de soi devenant collectivement problématiques pour soi. Il s'agit, par la constitution d'une socialité en réseaux, de permettre à la fois création et résistance et par là, de libérer ailleurs et partout des puissances de vie plus que personnelles.

Le rappel presque autoritaire, à force de génitalité, des limites de l'individu face à celles de l'Autre, passe alors par la constitution continue de collectifs agençant autrement de telles limites, dont les enjeux sont, aujourd'hui, contrôlés. Si la révolution est bien souvent devenu trop aisément un mythe politique dangereux en société de contrôle, le devenir révolutionnaire, quant à lui, est bien une réalité devenue un problème politique permanent pour chacun et pour tous.

Le recours à l'histoire des rapports politiques entre les communes et la constitution de l'Etat, au début du développement du capitalisme vers le XII^{e} siècle, s'avère essentiel pour comprendre en quoi par là même, Deleuze et Guattari peuvent contribuer à renouveler les perspectives critiques de la pensée anarchiste. Même si la Réforme contribua à détruire les pouvoirs féodaux, jusque-là bénis par l'Eglise, et prépara ainsi la concentration de ceux des rois et d'une bourgeoisie – qui s'était constituée avec l'accroissement des libertés communales, commerciales et industrielles qu'elles s'appropriaient –, reste que chez Deleuze et Guattari la genèse de l'Etat, qu'il soit monarchique ou républicain, n'est pas essentiellement le produit de la révolution que fut la Réforme. Certes, l'Etat se constitua à partir d'une concentration de pouvoirs malgré ceux de l'Eglise et ce, jusqu'à la Réforme, qui consacra le premier, « en proclamant l'indépendance des Etats » et en laissant leurs souverains faire reconnaître leurs pouvoirs directement de Dieu[1469]. Devenant ainsi, comme la noblesse, la servante protégée et privilégiée de l'Etat, l'Eglise ne put que devenir l'ennemi du peuple et de ses libertés et ce, jusque dans sa constitution même en tant que religion de salut dans l'Au-delà. Les fictions religieuses servent alors, auprès du peuple, à l'institutionnalisation de la docilité et de la soumission.

En société de contrôle sécularisée, la fraction majoritaire de la Noblesse d'Etat[1470] – cette fraction de la classe dirigeante héréditaire de fait de l'administration démocratique en droit de l'Etat – constitue une nouvelle servante privilégiée d'un Etat, tellement associé de manière contrôlée au capitalisme, que la reproduction scolaire et culturelle de cette fraction, issue majoritairement de la bourgeoisie, est devenue un enjeu institutionnel important pour l'avenir de celui-ci. Apprendre à se moquer ainsi du peuple dans l'intérêt général et dans celui, supérieur, de l'Etat, grâce à des fictions sociales relatives idéologiquement à des transcendances, est donc devenu un enjeu institutionnel universitaire et politique essentiel en société de contrôle. Cette nouvelle

[1469] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 1re conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 220
[1470] Bourdieu Pierre, *La Noblesse d'Etat*, Paris, Minuit, 1989

« canaille nobiliaire[1471] » continue dès lors, au cœur des instances instituées et de leurs organes servant le marché et le contrôle social, à dominer et piller légalement le peuple pour son bien supposé, ne serait-ce qu'en se substituant ou s'appropriant autoritairement les actions instituantes dont celui-ci continue malgré tout à être porteur depuis ses besoins les plus quotidiens. Si de tels « fonctionnaires privilégiés[1472] » forment une bourgeoisie ainsi anoblie par l'Etat, elle demeure fidèle à la morale que fonde celui-ci, en se fondant comme principe transcendant jusque dans l'autorité usurpée qu'elle légitime ainsi.

Or la constitution institutionnelle, en société de contrôle, d'un Etat mondialisé passe par l'élaboration de ses modes de légitimation, que ce soit celui d'un universalisme juridique ou celui d'une morale d'Etat virtuellement absolutiste. Dans ce contexte, les éventuels projets de paix perpétuelle associés à celui-ci légitimeraient aisément la répression possible de toutes les guérillas inhérentes à la société instituante et susceptibles de la défendre. C'est que même alors, l'Etat n'est pas « l'expression et la réalisation de l'utilité, du bien, du droit et de la liberté de tout le monde[1473] ». Trop souvent, « l'Etat n'est autre chose que la garantie de toutes les exploitations au profit d'un petit nombre d'heureux privilégiés et au détriment des masses populaires. Il se sert de la force collective et du travail de tout le monde pour assurer le bonheur, la prospérité et les privilèges de quelques-uns, au détriment du droit humain de tout le monde. C'est un établissement où la minorité joue le rôle de marteau et la majorité forme l'enclume[1474] ». Pourtant, chez Deleuze et Guattari, jusqu'au cœur de l'Etat, la bourgeoisie s'avère possiblement révolutionnaire dès lors qu'elle est au service des intérêts populaires susceptibles d'être instituants. Ceci ne saurait néanmoins constituer une élite, même révoltée par l'élitisme. Il s'agit là d'un devenir minoritaire au regard du pouvoir institué et non l'avenir électif d'une minorité, qui serait caractérisée historiquement d' « héroïque » et ce, même alliée au peuple[1475].

Si la bourgeoisie a pu servir, en 1870, de cinquième colonne au sein d'une Nation menacée par la Prusse, il n'en a pas été de même en 1789. Ce faisant, à en croire Bakounine, il semble bien qu'avant la trahison de cette révolution bourgeoise, une véritable transversale de classe ait eu lieu, à travers l'alliance de la bourgeoisie et des classes populaires en 1789 et 1793. Comme semble l'enseigner celle-ci, si un devenir révolutionnaire n'a pas d'avenir de révolution, c'est aussi parce que toute proclamation politique de droits à la liberté, sans constitution empirique des conditions économiques, sociales, culturelles ou autres de réalisation de ceux-ci, n'est qu'une abstraction – qui ne peut que déboucher, dans l'injustice, que sur l'usurpation du pouvoir à travers des instances instituées en dépit des besoins instituants de tout le peuple. Si la pauvreté est aliénante, jusque dans le salariat assujettissant le travail au capital, alors la liberté politique, même fondée contractuellement, est une fiction

[1471] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 1re conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 221
[1472] *Ibid.*, p. 222
[1473] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 1re conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p.224
[1474] *Ibid.*
[1475] *Ibid.*

sociale servant d'idéologie. Si, chez Deleuze et Guattari, toute convention doit rester instituante, c'est qu'elle demeure révocable de toutes parts, même une fois instituée et ce, même face aux pouvoirs menaçant la société instituante.

On peut finalement se demander si les analyses anarchisantes de Deleuze et Guattari ne sont pas à même de permettre de comprendre les dangers qui guettent toute commune à venir. En société de contrôle, une éventuelle commune, même étudiante, ne saurait rencontrer d'abord pour contrainte une institution bien déterminée, mais des systèmes de contrôle engageant les pouvoirs de différentes instances instituées se défendant – notamment au travers de l'injonction sociale et politique à communiquer et négocier, de manière individuée ou parcellaire, afin de voir initiatives, responsabilités et identités reconnues, contre tout pouvoir instituant. Rhizome et devenir nomade clandestin sont en effet des concepts aussi politiques, puisque l'imperceptibilité est longtemps requise pour que se construise un devenir révolutionnaire collectif et producteur de subjectivité. Même « l'expression d'un mauvais ressentiment de bas clergé », inhérent sans doute à toute commune[1476], apparaît en effet soumis en société, à de telles injonctions réactionnaires.

Ainsi si, comme chez Bakounine, notre liberté individuelle doit être reconnue socialement par d'autres hommes libres, il semble que chez Deleuze et Guattari, ce soit dans un rapport instituant lié à des différences singulières impliquant une déprise à l'égard des dimensions instituées du rapport aux autres – qui faisait de nous, jusque-là, des prétendants à la reconnaissance auprès des institutions et de leurs représentants. L'immanence et donc l'altérité sont ainsi des conditions sociales de production et d'expression d'une liberté conquise par le désir dans l'action instituante. La contemplation des différences de l'autre constitue la meilleure des reconnaissances de son altérité et donc de sa liberté, permettant par là même, par l'inclusion différenciante de nouveaux prédicats, l'« extension infinie » des miennes[1477]. Sans voir là, quelque peu messianiquement et de manière peut-être transcendante, « le paradis humain sur la terre » comme le fait Bakounine[1478], le devenir révolutionnaire chez Deleuze et Guattari implique aussi la réalisation de l'égalité réelle nécessaire à celle de la liberté. Cette égalité ne saurait donc être simplement juridique et politique, pour des hommes que des instances politiques instituées et transcendantes considéraient abstraitement, jusque-là, comme des citoyens. Si les institutions politiques n'en sont pas moins empiriquement en rapport avec des personnes inégales socialement et économiquement, la seule référence à une égalité politique ne peut qu'être idéologique. Ainsi, « ces prétendus droits politiques exercés par le peuple ne sont donc qu'une vaine fiction[1479] ». Même en démocratie, la représentation électorale est ainsi illusoire, en ce que le peuple ne saurait élire de bons gouvernants. Le peuple « n'a ni l'instruction nécessaire pour juger le bon et le mauvais, ni le loisir nécessaire pour

[1476] Bourdieu Pierre, « Interventions, Science sociale et action politique, 1961-2001 », textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, in *Mai 68 pour moi a deux visages*, Agone, 2002, p. 62
[1477] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 2e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 228
[1478] *Ibid.*
[1479] *Ibid.*, p. 229

apprendre à connaître les hommes qui se proposent à son élection[1480] ». Fondé sur l'inégalité qu'il reconduit, tout système de représentation ne peut servir qu'à la reproduction sociale d'inégalités et ce, dans le domaine des institutions politiques, mais aussi dans celui de l'institutionnalisation des schèmes de perception et de classification du monde, que Deleuze et Guattari qualifient de « molaires ».

De plus, l'attention accrue accordée par Deleuze et Guattari à la jurisprudence à l'encontre de la transcendance oppressive de la loi, fait sensiblement écho aux conceptions juridiques d'un Bakounine, pour qui nulle égalité face à la loi ne peut exister, dès lors que « la loi est faite par les bourgeois, pour les bourgeois » et qu'elle est exercée par les bourgeois contre le peuple. En effet, l'Etat et la loi qui l'exprime n'existent que pour « éterniser l'esclavage du peuple au profit des bourgeois[1481] ». Or, en société de contrôle, l'Etat fait usage de la loi « pour punir les pauvres[1482] ». Cet inégal rapport aux lois et aux institutions de l'Etat fait écho au caractère forcément illusoire et idéologique de toute fraternité issue d'une révolution bourgeoise, fondant sur la base d'une égalité exclusivement politique l'exploitation, l'inégalité et la domination économiques et sociales. En société de contrôle, seuls des devenirs révolutionnaires peuvent imposer des limites locales et mettre un terme, au moins provisoire, à ces directoires sans fin, tant ils sont irrévocables, que la représentation parlementaire ou institutionnelle impose sans cesse au peuple, pour assurer la sécurité nécessaire au bon usage de ses libertés régulées pour entrer dans le cadre de l'économie de marché. L'égalitarisme politique, imposé juridiquement d'en haut par l'Etat, ne peut que servir le capitalisme et desservir toutes les luttes sociales en faveur d'égalités réelles et d'autonomies différenciées localement. Si toute différence, chez Deleuze et Guattari, n'est ni un privilège ni une inégalité, c'est qu'elle n'est pas une possession mais l'abondement d'une dépossession de soi en faveur d'une égale liberté de tous, reposant virtuellement sur l'imitation créatrice de tous par chacun. Toute activité instituante est donc réellement égalitariste et remonte par là la pente naturelle de toute instance ou de tout rapport social institué sur la base de l'inégalité ou de ce principe bourgeois par excellence qu'est, selon Bakounine, l'individualisme[1483]. Toutes les courses aux honneurs et aux bonheurs imposées, par les institutions, au nom de la concurrence méritoire à l'œuvre dans ce principe individualiste, ne constituent collectivement qu'un « sauve-qui-peut-général[1484] », destructeur du lien social en même temps qu'il fait de chacun un prétendant à la reconnaissance institutionnalisée. La rivalité des hommes réellement libres et égaux dans le processus instituant est l'inverse d'une lutte fratricide entre prétendants égoïstes. Cette inversion ne peut revenir au même puisque la réalité des institutions implique que leur devenir passe par l'immanence qu'ouvre un tel processus. L'Etat est ainsi, chez Deleuze et Guattari comme pour Nietzsche, « le plus froid des monstres froids », pour autant qu'il ne fait que représenter et garantir légalement une justice exclusivement juridique, institutionnalisant individuellement les inégalités économiques et sociales reproduites

[1480] *Ibid.*, p. 231
[1481] *Ibid.*
[1482] Wacquant Loïc, *Punir les pauvres*, Agora, 2004
[1483] Bakounine Michel, « Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier », 3e conférence, 1870, in *Œuvres Complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 237
[1484] *Ibid.*

collectivement. Il est donc naturel qu'une fois institué, l'individualisme bourgeois conduise les prétendants auprès des institutions à croire idéologiquement à ce qu'implique un tel principe institué : les masses sont incapables de se gouverner elles-mêmes.

Ainsi, la nomadologie remonte la pente naturelle qui conduisit dès le XII[e] siècle à associer Etat et capitalisme, à l'encontre de l'autonomie des villes. Mais, en société de contrôle, il est à craindre qu'un tel soulèvement puisse se faire pour le marché et en son nom, tant de grandes agglomérations mondiales concentrent de ressources nationales et ne se fédèrent à ce même échelon que pour concentrer encore leurs pouvoirs pour le marché, et malgré les Etats et les contraintes multiples qu'ils instaurent (droit, fiscalité etc.). C'est pourquoi à l'individualisme « négatif[1485] » et l'Etat « animateur »[1486] des sociétés de contrôle, il s'agit d'opposer le « vitalisme pratique[1487] » deleuzien et guattarien que le concept d'*auto-praxis* permet de rendre opératoire et immédiatement politique. La transversalité peut alors être réellement instituante sans globalisation sociologique[1488]. Si l'Etat n'y établit plus « un lien entre la solidarité objective de la société » et la situation de ceux qui sont dans une dangereuse situation d'exclusion vis-à-vis d'elle[1489], la « production de la société[1490] » qu'il peut construire à travers son rôle d'animation risque bien, en société de contrôle, de ne correspondre qu'à une « fonction d'assistance au maintien de l'ordre[1491] » servant à la reproduction des institutions contestées.

Si « l'axiome du projet[1492] » des politiques publiques s'associe à l'initiative et à la responsabilité individués des sociétés de contrôle, alors les normes induites par un tel axiome ne peuvent être produites que de manière trop instituée pour pouvoir satisfaire les besoins du peuple[1493]. *L'auto-praxis* implique pourtant un manque « de respect de l'ordre social et du désordre économique » qu'un « lien social minimum[1494] » institué par les instances de l'Etat se bornerait à reproduire pour le marché.

Or, le changement de rôle d'un Etat se faisant animateur et tisserand d'un lien social en fait déjà institué, est idéologique tant il correspond à l'idéologie du changement qui s'est imposée à la fin des années 1970[1495]. C'est pourquoi il ne saurait correspondre aux besoins d'une démocratie réelle à laquelle pourtant même un lumpenprolétariat atomisé et sans projet possible se doit d'être immédiatement inclus. Sur le long terme en effet, au regard des nouvelles formes de contrôle social, les « normaux inutiles[1496] »

[1485] Castel Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, Fayard, 1995, p. 747
[1486] Donzelot Jacques, *L'Etat animateur*, Paris, Minuit, 1995
[1487] Alliez Eric, « Deleuze, vitalisme pratique », in *Etudes philosophiques*, Recherches en phénoménologie, n° 2, 1998, pp. 245-250
[1488] Donzelot Jacques, *L'Etat animateur*, Avant-propos d'André Bruston, Paris, Minuit, 1995, pp. 9-12, p. 11
[1489] Donzelot Jacques, *L'Etat animateur*, Paris, Minuit, 1995, pp. 15-33, p. 25
[1490] *Ibid.*
[1491] *Ibid*., p. 17
[1492] *Ibid*., p. 232
[1493] *Ibid*., pp. 234-235
[1494] *Ibid*., p. 233
[1495] *Ibid*., p. 22
[1496] *Ibid*., p. 26

s'avèrent trop aisément soupçonnables de déviance, pour ne pas voir leur situation sociale très vite correspondre à celle d'anormaux inutiles voire dangereux. Le devenir réellement minoritaire d'une « classe des déclassés » de toutes les institutions[1497] remettrait en cause politiquement tous les classements et toutes les prétentions. Ainsi, « surcoder par l'impératif de solidarité chacune des tâches particulières[1498] » de la société ne peut se faire politiquement dans une critique conjointe de la représentation comme des « gouvernances », que de manière révolutionnaire.

Si, d'un point de vue anarchiste, la conquête est à la fois l'origine et le « but suprême de tous les Etats [1499] », il semble selon Deleuze et Guattari que les modalités de celle-ci soient devenues différentes en société de contrôle, à la fois plus douces à première vue et plus légitimées. L'anti-hegelianisme de Deleuze et Guattari apparaît encore à partir de leurs perspectives anarchisantes, sinon communistes, qui conçoivent l'Etat avant tout comme l'usurpation idéologique d'une transcendance à l'égard de la société instituante. Le nomadisme est aussi un effort pour concevoir, politiquement et socialement, des moyens de détotaliser des instances instituées dans l'Etat, qui tendent à se totaliser en se substituant aux besoins réels des gens – que ces mêmes institutions sont censées satisfaire. Aussi, si, chez Deleuze et Guattari, une société fuit nécessairement de partout vers d'autres sociétés et d'autres horizons, c'est d'abord parce que, par ces lignes de fuite, elle fait fuir la totalisation instituée qu'est l'Etat – prétendant incarner la totalité d'une société qu'il tente de rendre totalement instituée de toutes parts, en l'empêchant de fuir ses pouvoirs. Sans spontanéisme, la liberté est bien, chez eux comme chez les anarchistes, de possession immédiate. Une telle possession est la seule forme d'apprentissage possible de la liberté[1500]. La mobilité théorisée dans un nomadisme instituant entre en lutte avec « l'inertie que produisent les positions assurées » au cœur d'institutions œuvrant dès lors contre les besoins du peuple – bien qu'en son nom[1501].

Pourtant, chez Deleuze et Guattari, si les hommes ont besoin d'institutions renouvelées par rapport à leurs besoins, c'est qu'il ne saurait y avoir, pour la révolution, d'horizon messianique consistant en une table rase des institutions dans la société. Ceci n'exclut pas pour autant l'hypothèse d'une suppression de l'Etat et d'une résolution des problèmes qu'il était censé résoudre institutionnellement « au moyen de l'œuvre directe des intéressés et des libres accords[1502] ». Si le devenir révolutionnaire ne se fait pas contre le désir des gens, puisqu'il vise à l'extension et à la prolifération de leurs forces d'aimer, il s'agit de changer institutionnellement leur milieu de vie économique, social et éthique, afin de réaliser les conditions de telles expressions instituantes face aux situations intolérables au regard de tels désirs.

[1497] *Ibid*., p. 27
[1498] *Ibid.*
[1499] Bakounine Michel, « Le principe de l'Etat », 1871, in *Œuvres complètes*, Vol. VII, Paris, Champ libre, 1979, p. 249
[1500] Malatesta Errico, *Articles politiques*, Chapitre « Communisme et anarchisme », 10/18, 1979, pp. 318-321
[1501] Malatesta Errico, *Articles politiques*, Chapitre « L'idée révolutionnaire », 10/18, 1979, pp. 27-31, p. 28
[1502] *Ibid.*, p. 31

Or, jusque chez Deleuze et Guattari, les perspectives anarchistes ne s'avèrent pas incompatibles avec celles du marxisme. Ainsi, chez Kropotkine, une économie politique centrée sur la ville semble à même de correspondre à certaines analyses de *Mille Plateaux*, relatives aux rapports politiques conflictuels entre Etat et villes, dans la genèse du premier comme dans celle du capitalisme. Les analyses de Kropotkine montrent en effet la nécessité d'établir contre l'Etat « l'indépendance complète de la commune, la fédération des communes libres, et la révolution sociale dans la commune, c'est-à-dire les groupements corporatifs pour la production venant remplacer l'organisation étatiste de la société[1503] ». Si dès lors, le fédéralisme et l'autonomie ne doivent pas être des mots servant de fait à « couvrir toujours l'autorité de l'Etat centralisé[1504] », reste que chez Deleuze et Guattari il semble que le vrai problème serait celui du rapport démocratique entre le devenir révolutionnaire instituant du peuple et les instances instituées de l'Etat et du capitalisme.

La maîtrise et le contrôle humains des formes techniques de maîtrise de la nature et de contrôle de la vie humaine ne font pas tant problème que le désir des conditions de production molaire ou moléculaire des besoins des gens dans leur vie, ainsi que les devenirs majoritaires ou minoritaires qui leur sont socialement coextensifs. Pour Deleuze et Guattari, l'environnement est surtout un milieu qui se produit dans un monde en archipel, et non pas seulement un ensemble de ressources réductibles et liées à des états historiquement définis des forces productives, ni un monde authentique qui serait donné anhistoriquement à l'homme. La question n'est donc pas, pour eux, de savoir quel rapport humain l'homme engage avec la machine, mais quels rapports machiniques il est capable d'entretenir avec une machine et avec toutes choses, de manière à renouveler ses possibilités de vie et à multiplier les productions différentiées du réel. C'est que le *Chaosmos* est constitué d'un ensemble d'agencements chaotiques de multiples mondes, dans leurs rapports engageant le processus de production et de création de leurs devenirs dans la fragmentation et la disjonction. Ainsi, s'il n'y a ni globalité ni unicité du système vivant auquel l'homme appartient, reste que celui-ci est traversé de toutes parts dans son devenir par son appartenance commune à un tel *Chaosmos*, rendant possible tout devenir révolutionnaire associant les règnes, les genres et les classes.

Un certain antiproductivisme existerait peut-être dans la philosophie pourtant artificialiste de Deleuze et Guattari. Leur critique d'un capitalisme capable de créer le manque au milieu de l'abondance, semble rejoindre les analyses de Pierre Clastres, selon qui l'abondance économique était première dans la société, avant que l'Etat ne produise des inégalités de classes qu'une économie productiviste ne fera que renforcer. Leur antiproductivisme ne serait donc pas seulement à rattacher à une critique marxiste de l'affectation des gains de productivité engendrés par le progrès techniques dans ses rapports avec celui des travailleurs, ni du scientisme et du rationalisme exacerbés liés au fait de faire déterminer directement par les seuls états économiques des forces productives, les conditions de réalisation de rapports communistes au travail et dans toutes les institutions. C'est ainsi autant le rapport à l'Etat que celui entretenu avec le

[1503] Zemliak Martin, préface de *Œuvres*, Kropotkine Pierre, La Découverte/Maspero, 2001, p. 17
[1504] *Ibid.*

capitalisme qui semble par là engagé, tout particulièrement en société de contrôle où les capacités de récupération sont décuplées, comme l'illustre le minimalisme dans le design, la mode ou la grande distribution.

Le productivisme de l'inconscient constitue l'abondance vitale susceptible de permettre de se passer de tout productivisme économique et social. L'intensification et la rareté des échanges peuvent aller de pair comme le montre la tique.

C'est pourquoi l'autogestion en société ne pourrait se concevoir que sans avoir recours à un modèle naturaliste d'autorégulation des écosystèmes, ceux-ci n'étant d'ailleurs pas autorégulés dans une conception du *Chaosmos* et du devenir de la vie comme de tous les êtres dans le temps. L'autogestion, en tant que libre association de producteurs égaux, questionne le pouvoir autant que la propriété. Les entreprises, mais finalement toutes les organisations et institutions, seraient, dans cette perspective, gérées démocratiquement et directement par des conseils de travailleurs et d'usagers, associant ainsi l'ensemble des sphères d'activités de la société dans une démocratie de plus en plus réelle, c'est-à-dire directement instituante.

Malgré le succès ambigu de la notion d'autogestion dans certains écrits de membres de l'Analyse Institutionnelle, les expériences de l'autogestion semblent être adéquates à celles théorisées par Guattari, à partir de l'expérimentation de La Borde, de même que les évocations récurrentes, chez Deleuze et Guattari, de comités d'usagers des institutions, dans une perspective révolutionnaire d'appropriation socialisée des formes instituées d'autorité comme des moyens de production. Relevant, chez eux, davantage de l'expérimentation locale que de la science globale, ce qui constitue aussi une utopie demeure peut-être, en société de contrôle, réaliste et opératoire face au capitalisme.

Le devenir révolutionnaire fait fonctionner les institutions à rebours de leurs tendances à reproduire les logiques des centres, par l'intermédiaire des effets Lefebvre et Basaglia, retraduisant territorialement la reproduction de classes. Leur transversale ainsi produite, depuis une *praxis* agencée collectivement, met fin à l'atomisation et libère des formes de contrôle liées à la sérialité des flux imposés extrinsèquement. Dans la transversalité, nos alliances s'agencent en rhizomes, dont le devenir est en disjonction au niveau de l'*auto-praxis*, d'une socialité (groupe-sujet), à l'égard des filiations et reproductions imposées verticalement ou horizontalement. La transversalité est la mise en œuvre d'expressions singulières, l'émergence d'une subjectivation commune dans un travail de production expérimentant des rapports instituants au pouvoir. C'est pourquoi aussi, l'épuisement demeure mineur et peut créer l'impossible transversale à nos classes et fractions de classes majoritaires d'origine. Contrairement à la luxueuse fatigue circonscrivant le possible dans l'initiative et la responsabilité, elle peut faire beaucoup avec peu.

Ces formes de contrôle, liées à la sérialité des flux imposés extrinsèquement, s'imposent en effet jusque par l'institutionnalisation des rapports molaires et représentations binaires institués, séparant groupes et individus pour le compte d'un Etat et d'un marché garantis réciproquement par le légalisme égalitariste de « la

charité chrétienne dans l'ordre étatique et la solidarité sociale dans l'exploitation mutuelle[1505] ». Les devenirs minoritaires, chez Deleuze et Guattari, sont ainsi l'expérimentation révolutionnaire de l'autonomie, dès lors qu'ils sont en déprise avec une telle logique instituée de la domination et de l'exploitation. Le devenir majoritaire des femmes est ainsi celui d'une domination pleine de ressentiment. La communication instituante qui surgit de l'heureux désordre où s'exprime un devenir révolutionnaire – qui n'est pas encore retombé dans le devenir molaire du pratico-inerte –, use d'un langage minoritaire, dès lors qu'il n'est plus fait seulement de mots d'ordres. Par là, en dépit de toute « idéologie de la différence », le devenir minoritaire est encore révolutionnaire par ce simple fait qu'il engage une double désappropriation allant de pair : celle de la subjectivité de ses petites déviances majoritaires[1506] et goûts périphériques pour le marché et celle d'une réappropriation collective des produits du travail au regard du Capital. La transversalité est révolutionnaire en tant qu'expérimentation pratique d'une telle autonomie en acte au sein des groupes-sujets, mais aussi de toute *praxis* instituante, de toute image optique et sonore pure ou de tout processus révolutionnaire. C'est pourquoi Bartleby est une *heccéité* en paix avec son devenir, celui des autres et du monde social qu'il défend.

Agencer les « conditions révolutionnaires[1507] » au sein de chaque institution, passe ainsi par l'élaboration pratique de ce qui peut déterritorialiser absolument[1508], vis-à-vis du marché et des institutions qui le servent. Ces déterritorialisations sont absolues, en ce qu'elles trahissent les pouvoirs et étalons majoritaires institués, en imposant aux institutions un traitement vital mineur « pour retrouver ses potentialités de devenir[1509] ». L'expression locale de différences mineures implique alors des conditions collectives « qui manquent partout ailleurs[1510] ».

L'agencement collectif des expressions est à même, dans le nomadisme, de construire localement et provisoirement – c'est-à-dire sans prétendre à l'institutionnalisation – des centralités alternatives[1511] aux centres de pouvoirs institués dans le système de la représentation comme dans les organisations et les institutions. Il s'agit là de machines de guerre instituantes. Les reterritorialisations forcées de l'institution rencontrent une crise interne et externe au contact d'une telle machine de guerre instituante, ne pouvant qu'être partielles tant l'évidement des lignes de fuites ainsi produites sera grand. Si, comme le prévoit l'effet Mühlmann, « l'institutionnalisation d'un mouvement est fonction de l'échec de la prophétie[1512] », c'est chez Deleuze et Guattari dans une perspective où la prophétie périphérique est d'abord opératoire, liée à la *praxis* et agencée collectivement à travers la socialité qu'est la nomadologie. Celle-ci n'est pas charismatique et ne prétend en rien à un statut prophétique – déjà molaire dans ses

[1505] Lefebvre Henri, *De l'Etat*, Tome I : L'Etat dans le monde moderne, Union Générale d'Edition, 10/18, 1976, p. 87
[1506] Basaglia Franco, Basaglia Franca-Ongaro, *La majorité déviante*, Paris, Union Générale d'Editions, 1976
[1507] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 33
[1508] *Ibid.*, p. 53
[1509] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 96
[1510] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, PUF, 1975, p. 32
[1511] Hess Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2e édition, 2001, p. 99
[1512] *Ibid*., p. 103

prétentions à l'institutionnalisation. Une machine de guerre nomade ne saurait être absolument reterritorialisée par un centre. Si c'est le cas, c'est qu'elle n'en a jamais porté ni exprimé les virtualités instituantes. En effet, l'expression des « différences révolutionnaires[1513] » est instituante dans ses effets, dans la mesure où l'institué est cette répétition du même dominant le devenir du monde au point de s'ériger en loi.

Toute ligne de fuite politique agencerait, au niveau du champ transcendantal impersonnel, les fourmillements de petites différences autour non pas d'une grosse différence de classe, mais d'un devenir minoritaire par rapport à toutes les classes. Même le devenir révolutionnaire passe donc par la transversalité requérant de rompre partiellement avec la reconduction d'une logique de classes jusque dans les flux issus des groupements révolutionnaires (avant-gardisme et prolétariat puis sous-prolétariat à exclure et/ou à rééduquer). Cette transversalité appliquée aux groupements révolutionnaires dépasse toute quête d'une dernière instance dans les déterritorialisations et ce, jusque dans le lien unissant économie libidinale et économie politique.

Si le groupuscule pourrait constituer, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, le devenir minoritaire de tout groupe, c'est pourtant dans une consistance à même d'aller à rebours de la « révolution passive » du capitalisme moderne selon Gramsci.
Le caractère politique des socialités nomades est essentiel, dans la mesure où elles constituent des potentiels révolutionnaires. Après l'échec des deux messianismes et luttes de classes que furent « l'immigration universelle » américaine et « l'universelle prolétarisation » de la Russie bolchévique[1514], la révolution peut être pensée à nouveau en s'inspirant de l'Amérique, où Deleuze et Guattari situent le « potentiel de l'homme sans particularités, l'Homme original[1515] » dont le devenir est minoritaire et nomade. Un tel devenir révolutionnaire n'a pas de terme, dans la mesure où les déterritorialisations doivent se succéder à mesure que les reterritorialisations sont l'enjeu de réappropriations – qui profitent particulièrement à une « classe » au détriment d'autres –, les segments de la société (monétaire, agricole, urbain…) étant alors surcodés par celle-ci[1516]. En cela, les devenirs minoritaires peuvent constituer les transversales des devenirs de classes et leurs lignes de fuite, rendant toujours opératoire l'idée de révolution malgré les analyses de Lyotard. Un tel processus révolutionnaire irait de plus à l'encontre du constat selon lequel le degré de mobilisation d'un groupe dépendrait de sa forte intégration en son sein, tout comme ce serait les mêmes groupes qui seraient enclins à être le plus facilement canalisés par les institutions. Puisque le devenir minoritaire ne se limite pas à une minorité constituée particulière, forcément référée à une norme et une loi, il peut seul constituer « le transcendantal de la révolution » en société de contrôle[1517]. Si tout groupe social

[1513] Tarde Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Institut Synthélabo, Collection Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 80
[1514] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 110
[1515] *Ibid.*, p. 108
[1516] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 364
[1517] Levoyer, Encrenaz, « Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42

révolutionnaire tend toujours à s'institutionnaliser à l'encontre de son désir révolutionnaire, alors il ne peut se considérer comme un peuple constitué et élu par l'histoire, mais doit au contraire fonder sa pratique révolutionnaire en référence à un « peuple qui manque », dépassant toute figure historique pour représenter une forme possible d'un devenir minoritaire de tout-le-monde.

A-2. Nomadisme et conflits de classes

Deleuze et Guattari reprennent semble-t-il l'idée de Clastres, selon laquelle c'est à l'émergence de l'Etat que l'on doit l'apparition de classes – qui ne sont donc pas apparues avant celui-ci à un certain stade de leur développement, comme le pensait Engels[1518]. L'apparition de l'Etat met donc fin à l'égalité entre des individus, aliénés dès lors par la perte de la maîtrise de leurs activités de production. L'économie, selon Clastres, ne fera qu'exacerber un tel processus puisque elle appauvrit la vie humaine en tendant à organiser essentiellement la rareté et la pauvreté et ce, à une échelle mondiale engageant la résistance et le devenir de toutes les cultures et sociétés, même celles qui ne sont pas régies par de tels principes économiques. Par là, le devenir fasciste du désir à l'égard de l'Autre semble s'associer, chez Deleuze et Guattari, au capitalisme et à ses liens avec l'Etat – ce devenir étant souvent engagé dans les rapports les plus infimes entre le monde capitaliste et les isolats sociaux ne participant pas encore pleinement aux échanges, que celui-ci impose tendanciellement à l'échelle mondiale[1519].

Rapporter le nomadisme aux conflits de classes permet tout d'abord de comprendre et d'éviter les réappropriations par le capitalisme, dont les contre-cultures et leurs avant-gardes, souvent artistiques, peuvent faire l'objet. C'est pourquoi, si, pour Deleuze et Guattari, l'esthétique et l'élaboration de contre-cultures sont susceptibles de contribuer à des changements sociaux radicaux, cela ne peut être que de manière toujours locale et non exclusive d'abord, et non pas de manière globalement révolutionnaire comme c'était le cas pour les situationnistes. C'est ce qu'impliquent à la fois la théorie esthétique et anarchiste des simulacres de *Différence et répétition* et la micropolitique de *Mille Plateaux*. L'art et la vie allant de pair chez Deleuze et Guattari, la création de contre-cultures, à partir des expérimentations minoritaires dans l'art, est en elle-même une forme politique de résistance. Le rapport entretenu par l'art avec la politique s'avère encore servir l'art en servant la vie – comme le montrent certaines des expérimentations du mouvement Fluxus, notamment celles associées à la vidéo et pour lesquelles de fortes affinités sont à relever avec les analyses de Deleuze dans *Cinéma 1* et *Cinéma 2*.

Le mouvement néo-dadaïste Fluxus, anti-humaniste et non-nihiliste, était, dans les années 60 et 70, susceptible de détruire de manière créatrice et souvent humoristique bien des schèmes de perception et d'évaluation esthétiques dominants. Aux antipodes

[1518] Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, La balustrade, 2003
[1519] Clastres Pierre, « Le clou de la croisière », in *Les Temps Modernes*, juin-juillet 1971, n° 299-300, pp. 2344-2350

de l'art conceptuel, Fluxus appréhendait l'être et la vie comme simples flux, disposant des forces aptes à tout revitaliser, même l'art, dans l'événement corporel intensif et affirmatif le plus éphémère qui soit. Jusque dans la mobilité des flux artistiques, les singularités corporelles sont à même de rendre créatif le moindre simulacre, chaque copie étant appelée à répéter, jusque dans l'apparence du même, d'infimes différenciations intensives. Pourtant, le relativisme inscrit dans la notion égalitariste de flux, telle que ce mouvement la comprenait, ne saurait être partagée par Deleuze et Guattari, pour qui une conception immanente de la vie à partir de flux s'associe à un perspectivisme non relativiste. Les Différences ne sont pas également produites et ne produisent pas forcément l'égalité, même si elles sont impersonnelles et créatrices de nouvelles possibilités de vie pour tout le monde. Par là, la démarche artistique d'un Nam June Paik semble se différencier de celle d'un Ben, celle de celui-ci ne pouvant être que trop aisément réappropriable par des pouvoirs molaires pourtant dénoncés. Ainsi, opposer une singulière mise en image du monde à l'imposition continue d'un monde continuellement mis en image ne peut se faire que différentiellement, politiquement et dans la discontinuité. Ce n'est qu'ainsi, envisagées politiquement, que des expérimentations artistiques et culturelles sont susceptibles de constituer, en société de contrôle, de réelles contre-cultures à la fois délirantes et instituantes.

Ainsi, qu'il soit politique dans ses usages possibles ou expressément dès ses conditions militantes de production, l'art vidéo inauguré par Nam June Paik a suscité un mouvement artistique contribuant à la production comme à la diffusion politique de contre-cultures et ce, en croisant subversivement des dimensions locales et internationales. C'est qu'il semble que la pensée de Deleuze et Guattari témoigne de ce que l'autarcie communautaire, même fondée sur des idéaux politiques radicaux, opère déjà une dépolitisation de ces mêmes idéaux.

Comme le montrent de telles contre-cultures, le rapport politique entretenu avec les institutions dès les conditions sociales de production de tout produit culturel, s'avère essentiel si l'on s'efforce de rendre opératoire et concret la mise en rapport féconde entre l'art et la vie des gens. L'empirisme transcendantal deleuzien et guattarien vise, en effet, à faire de la culture, mais aussi de toute contre-culture, autre chose qu'une transcendance ou une abstraction vide. Or, il en va de même du rapport au pouvoir associé au pouvoir.

En effet, la conception très large et infinitésimale du pouvoir et des institutions, chez Deleuze et Guattari, implique que la pratique politique soit conçue à partir des pratiques instituantes ne l'érigeant pas en signifiant majeur, mais contribuant par là à une « autre pratique de la politique », jusque dans les appareils. Chez eux, les relations entre les institutions et leurs rapports avec l'Etat ne sauraient se subsumer juridiquement dans une Constitution servant à la fondation rationnelle de celui-ci, comme chez Hegel. Dans une tradition issue de Bakounine, cet ensemble de lois fondamentales, de même que leur éventuelle prétention à l'universalité, sont susceptibles dans le temps d'être mis en rapport avec l'instituant à partir des conditions sociales de production de l'institué, même juridiques. Or les conditions sociales de production et de réception sont affaires de rapports de classes. Politique, la

loi fonde une organisation légitime du pouvoir que ses usagers interpréteront et appliqueront à partir de leurs intérêts – qui sont aussi des intérêts de classes et ce, même au niveau institué du contrôle de cette application, puisque tout conseil constitutionnel est lui-même institué.

Le nomadisme est donc la construction différent(c)ielle de rapport de classes rapportés aux institutions. La transversalité est cette ligne de fuite, produite dans *l'auto-praxis,* des « phénomènes de compensation, d'idéalisation, de sublimation des contraintes, de sur-répression alimentant le fonctionnement informel des institutions[1520] », notamment les plus bureaucratisées et donc les plus tendanciellement paranoïaques-fascisantes – telles que l'armée, l'église, l'université et les administrations de l'Etat. L'agencement collectif est ainsi la construction de rapports instituants de classes où celles-ci sont mises sans équivoque en rapport entre elles, à partir de leur ouverture sur leur Dehors institutionnel.

Dans une perspective deleuzienne, l'imitation créatrice est susceptible de forcer les rapports de classes actuels à entrer dans des devenirs minoritaires et à produire en même temps leur transversale, par le simple fait qu'elle différent(c)ie les représentations et les pratiques actuelles imposées dans la reproduction de ceux-ci. La transversale de classe émerge en effet à partir de telles imitations créatrices d'autres appartenances – c'est-à-dire d'autres rencontres et rapports entre classes au point de radicaliser, sans équivoque, leurs conflits autour des zones d'ambiguïtés les mettant en rapport avec un Dehors, dont l'horizon peut être encore envisagé comme celui d'un possible communisme purement immanent, un devenir démocratique réel d'un peuple sans classes. Les différences exprimées moléculairement ne pourraient en effet que faire fuir sans cesse et se dissoudre, en les virtualisant, les différences molaires que sont les appartenances de classes qu'il s'agit de dissoudre au lieu de les dénier.

Si, chez Deleuze et Guattari, l'analyse des rapports de classes n'exclut pas l'antagonisme entre bourgeoisie et « prolétariat », c'est que les conflits de classes relèvent aussi des conflits entre devenirs minoritaires et majoritaires – essentiellement au niveau d'une *praxis* apte à produire occasionnellement leurs transversales pour peu que les conditions sociales d'expression des différences ne deviennent pas trop compromises institutionnellement par leur portée conflictuelle toujours trop grande. La transversale de classe est en effet le devenir minoritaire d'une classe à un niveau micropolitique, la ligne de fuite immanente de son état actuel, représenté jusque-là, dans le temps de *Chronos,* sur la base d'une analogie de l'être. Cette ligne de fuite est en effet produite adéquatement à l'univocité d'un être virtualisé dans son devenir.

En tant que construction de rapports de classes différent(c)iés, le nomadisme renoue pratiquement et théoriquement avec les concepts sociologiques et les interventions du courant de l'Analyse Institutionnelle. En effet, contrairement à certaines orthodoxies marxistes ou durkheimiennes, selon l'Analyse Institutionnelle, les différences de conscience de classes s'exprimant dans la distance institutionnelle, ne sont pas

[1520] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 689

seulement le produit des déterminismes relatifs à la position de classes dans les rapports sociaux et techniques de production, mais doivent aussi se référer à d'autres facteurs comme la race, etc. De plus, à partir de la segmentarité et de la transversalité qui en résultent – tous deux étant à la fois des réalités sociales et leurs concepts sociologiques – l'Analyse Institutionnelle peut utiliser les types-idéaux de subréalisme et de surréalisme pour caractériser les rapports aux institutions – sans en faire des retraductions unilatérales des rapports entre dominants et dominés dans le rapport capitaliste de production, même s'ils les recoupent partiellement. Ces rapports semblent pouvoir fuir, selon Lourau, à partir d'« appartenances segmentaires » singulières, comme celles liées « au rapport au travail ou universelles (sexe, âge, race, nationalité, voire religion)[1521] ». Les surréalistes ne seraient donc pas forcément l'incarnation de la subversion dans le rapport aux institutions, tant ils rejetteraient, dans leurs coopérations et intégrations en porte-à-faux, leurs appartenances et références à leur système actuel. Situés du point de vue de la statique sociale, les surréalistes peuvent être conservateurs relativement à leurs pratiques s'inscrivant dans la dynamique sociale, tandis que les subréalistes peuvent, relativement aux leurs, devenir collectivement ou individuellement, à partir de « la singularité d'une situation commune », des « agents de transformation institutionnelle[1522] ». Ceci permet sans doute de comprendre en quoi le devenir révolutionnaire est, virtuellement, selon Deleuze et Guattari, celui de tout le monde et de saisir que toute différence au sein du champ transcendantal, de même qu'elle s'inscrit à même le *Socius*, est impersonnelle. Les institutions ne relèvent donc pas d'une petite affaire privée et de son institutionnalisation puisqu'elles sont l'affaire de tout le monde et ce, jusque dans leur subversion et le désir révolutionnaire de celle-ci.

La théorie de l'expression sociale de différences impersonnelles, et pourtant individuantes pour tout le monde, permet d'associer autorité et propriété dans la conception des classes et de leurs rapports et ce, au point de pouvoir appréhender, avec Dahrendorf et après Gramsci, « la signification de classe que revêt la phénomène du chef[1523] ».

La théorie de l'expression sociale des différences, œuvrées dans la *praxis* à partir des répétitions de l'*habitus*, s'efforce de concevoir la *praxis* par-delà le recours à la notion de contradiction structurelle à un niveau sociétal. Le devenir révolutionnaire peut ainsi être créé immédiatement à travers l'histoire, sans passer par le dépassement de contradictions d'intérêts préconscients, non nécessaires dans une conception du désir produit par l'inconscient. Les classes ne s'avèrent pas pour autant réconciliées de manière mythique et idéologique. Si les conditions sociales d'émergence d'un rapport créatif aux institutions relèvent de luttes politiques pour que soient maintenues ou créées les conditions sociales nécessaires à tout rapport de ce type, il n'est pas non plus

[1521] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, pp. 681-697, p. 691

[1522] Lourau René, « L'instituant et l'institué », in *Les Temps Modernes*, n° 268, octobre 1968, p. 692

[1523] Buissière Evelyne, *Modernité de Gramsci ?*, Chapitre « Gramsci et le problème du chef charismatique », actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989, publiés sous la direction d'André Tosel, Annales Littéraires de l'Université de Besançon – n° 481, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 207-222, p. 214

forcément nécessaire pour cela d'avoir recours à de telles notions de contradictions ni à un quelconque « miracle superstitieux[1524] ».

Les minorités actives sont ainsi susceptibles de devenir et de s'exprimer en rapport avec une fraction minoritaire des classes populaires dont le sens pratique et la culture critiques s'avèrent transformateurs et non communément aliénés.

Tout devenir minoritaire s'éprouve dans la *praxis*, dans un rapport entretenu à une appartenance de classe, qu'il s'agit ainsi de rapporter aux autres classes pour le qualifier et le quantifier. Ceci se fait en rapportant la création de nouvelles finalités aux actions collectives et de nouveaux agencements dans les rapports de pouvoir, combinant les rapports de classes à ces actions. Les tyrannies du devenir majoritaire peuvent ainsi être portées jusque dans les classes populaires par la majorité. Ainsi, « il suffit de maintenir que la subordination des uns à l'autorité des autres crée entre les uns et les autres une opposition latente d'intérêts, donc le conflit pour que la lutte de classes (marxiste) rejoigne la rivalité (machiavélienne) pour le pouvoir[1525] ».

Les conflits de classes ne sont producteurs de devenir minoritaire et créateurs d'un lien social réel que s'ils parviennent à exprimer, ce faisant, d'autres différences. La similitude des conditions instituées au regard de l'expression des différences peut ainsi constituer l'origine de la formation d'une transversale de classes, autour de problèmes communs aux devenirs minoritaires de plusieurs d'entre elles. Ceci y concourt encore, en faisant ainsi concourir la rivalité d'hommes libérés pour vivre tous ensemble, une fois libérés de l'exploitation et de la domination de leurs différences. Le nomadisme est alors la conception de groupes d'action aussi multiples que les enjeux politiques en société de contrôle, aptes à se représenter eux-mêmes en se passant de toute représentation.

L'expression pratique de différences, jusque-là latentes et à présent communes et communément imitées différent(c)iellement, se fait par-delà la conscience de soi actualisant une classe sociale. Croyances et désirs produisent, en effet, multiplement au niveau de la *praxis*, les lignes de fuite de nos représentations instituées et de nos jugements associables à celle-ci. Les luttes sociales portent alors sur des clivages micropolitiques qui associent croyances et désirs à la marge des classes, permettant aux antagonismes de classes d'être porteurs de devenirs révolutionnaires sans avenir de révolution. Cette multiplicité intensive des problèmes de vie du peuple que semble constituer aussi le *Socius* ne tourne plus seulement autour de celui du prélèvement de la plus-value, conditionné par l'appropriation instituée des instruments de production. C'est ainsi que le conflit peut se révéler être, dans la production accidentelle de subjectivité, cette forme de socialisation essentielle qu'abordait Simmel.

Si la distinction des détenteurs du pouvoir légitime peut voir celui-ci conféré et légitimé de manière instituée ou instituante, cette distinction semble encore définir les

[1524] Gramsci Antonio, *Cahiers de prison*, Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1422
[1525] Dahrendorf Ralf, *Classes et conflits de classes*, Introduction de Raymond Aron, Paris-La Haye, Mouton Editeur, 1972, p. XX

classes sociales, tout en entretenant des rapports différent(c)iés aux agencements de croyances et de désirs dans les *praxis*, au sein des institutions. Or, comme les groupements institués de domination constituent la dualité des rapports de classes et que l'appropriation des moyens de production dépend, en société de contrôle, de capitaux économiques, culturels et sociaux multiplement hérités par les *habitus*[1526], alors les rapports de classes tendent à porter, dans ce type de société, sur le contrôle des usages possibles des institutions et des choses comme sur l'obéissance des hommes. C'est pourquoi les instances instituées de l'Etat associent, dans le champ macropolitique, les pouvoirs de contrôle de l'extraction économique de la plus-value et les pouvoirs « politiques » en un sens institué légitimant un commandement. La conception du pouvoir chez Deleuze et Guattari permet alors d'appréhender le lien entre ces deux dimensions des classes et de leurs rapports, autour des modes d'agencement, de la nature et des quantités de croyances et de désirs rapportés à l'économie comme aux institutions politiques. C'est pourquoi aussi un devenir minoritaire dans l'usage social et la représentation du pouvoir permet d'envisager une transversale relationnelle dans le devenir des classes susceptibles de constituer un bloc de devenir commun. Le pouvoir de commander et d'obéir est déjà en jeu au niveau des croyances et des désirs des *habitus*. Ceux-ci sont susceptibles en effet de désirer leur propre servitude comme la domination, c'est-à-dire une appartenance de classe incapable de créer différent(c)iellement d'autres rapports de pouvoir. La différence s'imposant dans la *praxis* et l'imitation, est en effet la création de nouveaux rapports, où le désir ne prétend affirmer que ses puissances créatrices.

La production d'une transversale de classe consiste alors à introduire de l'hétérogénéité, – par l'expérimentation de différences, depuis l'inconscient – dans une classe sociale jusque-là homogène, unifiée et plus ou moins consciente d'elle-même, de ses positions et de ses rapports aux autres classes. Les multiplicités intensives ainsi introduites produisent la dissonance et la division au sein de celles-ci, au point de déborder et faire fuir les cadres et catégories qui striaient jusque-là molairement l'existence nombrée et les représentations de ces mêmes classes. Or, en société de contrôle, le rapport au contrôle rétablit, au niveau du devenir, « une unité d'intérêt et d'action[1527] » au sein de la classe dirigeante. Le droit à l'initiative instituante, c'est-à-dire aussi collective dans son agencement transversal, va ainsi à rebours de l'obligation normalisante à l'initiative et à la responsabilité instituées individuellement.

C'est pourquoi les groupes de conflits – que sont nécessairement les classes sociales en raison des « intérêts manifestes ou latents qui découlent de la structure des associations régies par l'autorité[1528] » – sont peut-être, en société de contrôle, les conditions instituantes et instituées d'expression de différences, dont l'impersonnalité est à même de faire fuir communément tout rapport de domination définissant les rapports politiques et économiques de classes. L'autorité reste le moyen de contrôler le

[1526] Bourdieu Pierre, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979
[1527] Dahrendorf Ralf, *Classes et conflits de classes*, Introduction de Raymond Aron, Paris-La Haye, Mouton Editeur, 1972, p. XVIII
[1528] Dahrendorf Ralf, *Classes et conflits de classes*, Paris-La Haye, Mouton Editeur, 1972, p. 240

procès de toute forme de travail et donc les rapports sociaux de classes susceptibles ainsi d'être atomisées. La production de conflits de classes à partir de l'expression agencée collectivement des différences, peut ainsi devenir socialisante, pour peu que la « classe de service », étudiée par Dahrendorf et correspondant au devenir majoritaire d'une classe populaire à l'égard de la classe dirigeante, n'institue pas le contrôle de cette expression en institutionnalisant son rapport possible au conflit. La transversale de classes est ainsi une mise en mouvement de l'ordre habituel des rapports de classes, créant, dans l'ambiguïté du désordre, la transversale, c'est-à-dire aussi le devenir minoritaire de tels rapports conflictuels ainsi pleinement actualisés.

Les conflits de classes relèveraient alors, au niveau de *l'auto-praxis*, de différences non négociables au regard de l'appropriation du désir – qui a conduit jusque-là à les rendre inexprimables, par l'appropriation des moyens institués d'expressions légitimes de différences représentables jusque dans leurs puissances pour les instances instituées et l'économie de marché qu'elles servent. Si le contrôle réel et la propriété légale sont néanmoins, en société de contrôle, distinguables bien qu'indissociables autour des recompositions du Capital, reste qu'il y existe une distribution différentielle et inégale du pouvoir et de l'autorité[1529] constituant des conflits de classes ou « conflits de groupe » dans les relations d'autorité[1530]. Ces conflits de classes, dans une perspective micropolitique deleuzienne et guattarienne, se révèlent être aussi en rapport avec les conditions instituantes d'expression des différences. C'est pourquoi chez Deleuze et Guattari, la radicalité révolutionnaire de ces micro-conflits de classes porte sur l'agencement des pouvoirs en place en rapport avec l'agencement des forces du Dehors.

Le nomadisme serait alors peut-être la retraduction de la socialité des groupes-sujets guattariens en groupes de conflits de classes organisés, que Dahrendorf a théorisés. Apte intrinsèquement à produire une transversalité, le nomadisme est par lui-même un tel agencement collectif instituant – en ce qu'il exprime pratiquement la radicale et révolutionnaire contestation de tout conflit de groupe répétant dans l'institutionnalisation la clôture de rapports de domination. L'irruption pratique du Dehors dans l'expression de la transversalité se substitue, dans un nomadisme de combat, à la traduction en objectifs conscients d'intérêts de classes, jusque-là inactualisés dans la lutte de classes. Les rapports de domination que la distribution dissymétrique de l'autorité instituée reproduisait sont alors radicalement contestés par l'illégitimation soudaine de leur fondement institutionnel dissous avec les lignes de fuite alors produites autour des zones d'ambiguïté des institutions. Les conflits de classes émergeraient alors autour de telles zones problématiques sur un plan institutionnel et générées par ce qui, dans une répartition inégalitaire de l'autorité et de ses ressources, au sein des organisations et institutions, contribue à rendre inexprimable à la fois l'autonomie dans l'expression des différences et celle, nécessairement associée et alliée, des besoins instituants insatisfaits jusque-là par l'autorité aveuglante des instances instituées. De tels groupes-sujets sont des groupes

[1529] *Ibid.*, pp. 240-242
[1530] *Ibid.*

non régis par l'autorité[1531] au bénéfice des rapports instituants de pouvoir et de conflits féconds entre différences autonomes dans leur expression.

C'est pourquoi aussi sans doute, contrairement à une violence en société de contrôle toujours liée au rapport entretenu avec la périphérie et le Dehors, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, l'argent ne serait pas un analyseur aussi privilégié que c'est le cas classiquement dans l'Analyse Institutionnelle. A la suite de Dahrendorf, on pourrait plutôt considérer que la base matérielle des organisations et institutions n'engage pas leur survie pour tout le monde, mais surtout pour leurs centres, même au sein d'institutions divisionnalisées[1532] et atomisées.

La théorie de l'expression des différences chez Deleuze et Guattari impliquerait donc que la « classe en tant que groupe de conflit[1533] », rapporté à des différences nomades, associerait aux problèmes institutionnels les dimensions majoritaires et minoritaires des conflits de classes. En effet, « l'expression, comme chiffre des correspondances, se dépasse vers la domination comme chiffre des appartenances[1534] ». La dispersion des conflits et l'alliance de leurs actions à distance peuvent alors, en société de contrôle, devenir l'occasion révolutionnaire de leur radicalisation en conflits de classes. Le dualisme des conflits de classes peut ainsi être maintenu malgré leurs multiplicités, et ce en étant rapporté à la distinction entre instituant et institué au niveau d'une *praxis* qui permet ainsi d'allier, tout en les distinguant, les multiples termes d'un conflit.

L'ouverture sur le Dehors est ainsi encore produite, dans une perspective deleuzienne et guattarienne, par des conflits de classes différent(c)iées. Les transversales ainsi produites depuis l'expression des croyances et des désirs révolutionnaires sont les mises en œuvre, au niveau local de la *praxis* d'une ouverture de toute la société instituée sur son Dehors instituant. Les multiplicités du Dehors, mises ce faisant dans les rapports de classes internes aux organisations sociales, constituent les alliés susceptibles, en tant que puissances de rupture[1535], d'être rédimées de coalitions révolutionnaires ainsi renouvelables dans l'expression en mouvement de ce qui devient un devenir. La dualité conflictuelle peut alors s'allier, dans le problème de l'expression du devenir, à celle qui existe entre devenir majoritaire et minoritaire.

Si la liquidation des différences et des valeurs instituantes, dont elles sont virtuellement porteuses, par le capitalisme et les instances instituées qui le servent, va de pair avec l'accumulation de la valeur par les détenteurs de toutes les formes de capitaux, même politiques, alors l'expression de ces différences liquidées ne peut qu'aller de pair avec la contestation d'une accumulation que cette liquidation a rendue possible à partir aussi de l'extraction de la plus-value. La hiérachisation des conflits autour des problèmes liés à l'expression des différences est alors au service de leur radicalisation, à une échelle la rendant opératoire. Le nomadisme comme socialité est

[1531] Weber Max, *Economie et société*, 1re partie, Paris, Plon, 1995, pp. 96-101
[1532] Mintzberg, *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Edition d'organisation, 1982, pp. 337-374, pp. 407-418
[1533] Dahrendorf Ralf, *Classes et conflits de classes*, Paris-La Haye, Mouton Editeur, 1972, p. 207
[1534] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 148
[1535] Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, Introduction de Julien Freund, PUF, 1981, pp. 65-66

alors la construction d'alliances micropolitiques au service de telles luttes de classes ainsi différent(c)iées.

Or, les lignes de fuite introduites dans les rapports institués de production (et ce pas forcément au travail), à partir d'une *praxis* instituante jusqu'au niveau des forces productives, sont aussi indissociables des croyances et des désirs. Ceux-ci sont en effet engagés dans l'agencement collectif d'expression transversale qu'est une telle *praxis*.

En effet, si le nomadisme est cette *auto-praxis* faisant fuir les appartenances de classes dont avait hérité l'histoire de nos reterritorialisations et de nos déterritorialisations dans l'espace social, reste qu'en tant que manifestation problématique et problématisée de la sociabilité elle tend à forcer, dans la transversalité, la composition de nouveaux rapports aux multiples appartenances de groupes sans tendre à « une cohésion relative des manifestations de la sociabilité[1536] ». Ainsi, « les classes sociales sont des ensembles d'agents sociaux déterminés principalement, mais non exclusivement, par leur place dans le procès de production, c'est-à-dire dans la sphère économique. […] une classe sociale se définit par sa place dans l'ensemble des pratiques sociales, c'est-à-dire par sa place dans l'ensemble de la division sociale du travail, qui comprend les rapports politiques et les rapports idéologiques[1537] ». Si les classes sociales deviennent ainsi pénétrables entre elles, c'est seulement à partir de leur devenir minoritaire, produit par leur pénétration par une société instituante que le nomadisme, compris comme *auto-praxis*, tente de rendre opératoire et de mettre en œuvre, de par les lignes de fuite qu'il crée.

La transversale de classe est ainsi la destructuration des classes actuelles, au profit d'un rapport instituant des classes avec les classes inférieures et les minorités entretenant politiquement ce même rapport avec elles – au point que les classes affirment, malgré elles, des singularités qui les empêchent de prétendre à une universelle domination, comme à représenter l'universalité. Si les nomades peuvent être appréhendés comme des groupements singuliers à distance[1538], c'est que leurs actions instituantes à distance impliquent la distanciation dans une imitation créatrice des différences – qui produisent une singularité où s'incarnent pour tout le monde certaines virtualités. Le devenir révolutionnaire des nomades ne se représente donc pas en une « classe révolutionnaire », mais incarne certaines virtualités de la transversalité, toujours minoritaire, de toutes les classes, à partir de la désappropriation de la propriété de l'autorité territoriale, jusqu'au niveau de la création de valeurs dans la *praxis*, par une multitude incommensurable aux classes.

L'inconséquence politique des fractions cultivées (mais sans culture politique) de la minorité active d'une bourgeoisie œuvrant pour la mondialisation passe ainsi par l'absence de toute conscience à l'égard des appartenances de classes et des trajectoires sociales relativement au marché. Le renouvellement de la reproduction bourgeoise des rapports de classes peut ainsi être assuré dans la société mondiale de contrôle. Leur

[1536] Gurvitch Georges, *Traité de sociologie*, Tome I, Paris, PUF, 1962, p. 187
[1537] Poulantzas Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1974, p. 16
[1538] Gurvitch Georges, *Traité de sociologie*, Tome I, Paris, PUF, 1962, p. 199

transversale n'est alors qu'idéologique, tant leurs différences sont déjà appropriées. A cette mauvaise transversale indifférent(c)iée s'oppose celle passant au niveau de la *praxis* par l'expérimentation inconsciente d'une pleine conscience des rapports de classes.

Le devenir minoritaire d'un prolétariat toujours isolé[1539], mais engagé par le nomadisme dans sa lutte de classes, est alors l'occasion de produire les lignes de fuite de toute une multitude d'*habitus*. Le nomadisme est la théorie et le mode pratique de socialisation instituant des institutions, mais aussi des classes et des rapports de classes, susceptible de faire fuir le travail et le capital en tant que rapports sociaux, jusque-là actualisés de manières instituées et réifiées. Dans une *auto-praxis* liée au nomadisme, la classe devient ainsi enfin dépendante des actions des hommes, liée à leur production de subjectivité et pourtant encore objective. Or, par là, le nomadisme est bien aussi l'agencement instituant d'instincts à même de produire, à partir du désir, une ligne de fuite des rapports de classes en détachement de tout instinct de classes.

Si le nomadisme est ainsi, au niveau de la socialité, l'agencement collectif d'expression d'une transversale de classes, celle-ci exprime une singulière volonté de groupe, à la frontière entre les classes et à même de les mettre en rapport de manière minoritaire. Selon les agencements collectifs d'expression liés à la socialité, l'institutionnalisation des conflits de classes s'avèrera réellement instituante et différent(c)iée, ou déjà instituée.

Les différences permettent de problématiser la composition de groupes problématisant les conflits de classes, même au niveau des rapports de classes inhérents aux instances instituées jusqu'au niveau des représentations de classes dominées. La ligne de fuite d'un *habitus* peut alors donner lieu à la construction d'un agencement collectif d'expression, où une telle différence et une telle puissance s'avèrent susceptibles d'être imitées, même au sein d'une classe appréhendée comme un système de représentations, alors débordées, de simulacres. Si les *habitus*, ainsi compénétrés de différences différent(c)iées, ont déjà ce faisant créé de nouvelles règles sur un plan micropolitique, c'est qu'ainsi s'est créée, autour de différences problématiques communes, la transversale d'un *habitus* de classe.

Le nomadisme est ainsi, en matière de stratification en classes sociales, un processus instituant de production de nouvelles divisions au sein des divisions instituées au niveau des pratiques sociales, de leurs simulacres puis des représentations. Tout changement social instituant – c'est-à-dire tout changement social réellement créateur de lien social et produit ainsi nécessairement dans l'Evénement – est bien le produit, au niveau de l'*auto-praxis*, de luttes de classes différent(c)iées dans leurs rapports. L'Evénement est alors le bloc de devenir engageant les classes dans une conjointe ligne de fuite différent(c)iée, la transversale d'une vie commune de par les hétérogénéités qu'elle incorpore de toutes parts. Sous les contradictions de classes et à

[1539] Marx Karl, Engels Friedrich, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », *Œuvres*, tome IV, Politique I, Gallimard, La Pléiade, 1994, pp. 431-544

leurs marges émerge ainsi l'inhumanité épuisante de telles luttes et de tels biens communs.

La différent(c)iation des rapports entre classes constitue donc déjà un travail micropolitique de mobilisation instituante de celles-ci. C'est pourquoi, dans une *auto-praxis* expérimentant un devenir révolutionnaire, il s'agit toujours de multiplier les « formes de la lutte de classes[1540] ». Une telle expérimentation permet de cesser « de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens. Ce ne sont même pas les mêmes gens dans les deux cas. La seule chance des hommes est dans le devenir révolutionnaire, qui peut seul conjurer la honte, ou répondre à l'intolérable[1541] ». *L'auto-praxis* est alors la mise en œuvre, entre des classes en lutte, d'une *praxis* révolutionnaire incommensurable aux *praxis* oppressives ainsi qu'aux schèmes de perception et aux principes d'action qui les sous-tendent.

Or, rapporté au Dehors, le désir est une résistance toujours minoritaire et nécessairement « première par rapport à la stratégie du Capital[1542] ». Il en est ainsi tant « un champ social résiste plus encore qu'il ne stratégise, et que la pensée du dehors est une pensée de la résistance[1543] ». C'est pourquoi la transversalité des luttes sociales relève d'une intellection spécifique dépourvue de prétention totalisante à l'universalité. L'intellection singulière de la *praxis* révèle en effet des idées qui ne sont pas gratuites « parce qu'elles sont nées de l'intelligence, qui ne leur confère qu'une possibilité, et non pas d'une rencontre ou d'une violence qui garantirait leur authenticité[1544] ».

L'auto-praxis est alors l'occasion machiavelienne d'agencer une multiplicité de conflits de classes en des luttes où s'épuisent, dans l'expression du désir, les dimensions molaires des classes et des *habitus*. La non-concordance, inhérente aux contradictions historiques, devient dans le nomadisme une discorde, débordant pour tout le monde les institutions. Même la socialisation des forces productives peut devenir instituante, à rebours de celle instituée dans une atomisation au service de l'accumulation du capital associé à des centres de pouvoir et de contrôle. Le désir est cette forme productive de différences construisant et animant toute transversale aux superstructures et aux infrastructures, et susceptible ainsi de faire proliférer une *auto-praxis* instituante et une multiplicité de facteurs multiples de changements. Ces facteurs peuvent être agencés en conflits de classes autour d'un conflit impondérable, tant le problème social instituant, qu'il pose à chaque fois localement, s'avère intolérable. L'intense interaction et interdépendance des conflits autour de vrais problèmes institutionnels, contribue à une différent(c)iation dans l'expression de conflits de classes dissolvant la cohérence des systèmes sociaux de contrôle.

[1540] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre X. Bartleby, ou la formule, Paris, Minuit, 1993, pp. 89-114, p. 110

[1541] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Chapitre 16 Contrôle et devenir, entretien avec Toni Negri, Paris, Minuit, 1990, pp. 229-239, p. 231

[1542] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 95

[1543] *Ibid*., p. 96

[1544] Deleuze Gilles, *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1970, p. 24

B- Les devenirs molaires comme processus de domination et de reproduction sociales

B-1. Les devenirs molaires comme processus de normalisation et de domination

Si, comme le remarquait déjà Spinoza, toute société repose sur des processus de normalisation et de domination, tous deux se rejoindraient, au sein des sociétés de contrôle, ne présentant pas de conflit central, mais une « omni-crise » permanente[1545]. C'est pourquoi Deleuze et Guattari ont créé le concept de « machine binaire » pour décrire ce processus molaire, établissant autant de dichotomies qu'il en faut « pour que chacun soit fiché sur le mur[1546] » et mesurant les écarts de déviance dans la manière d'être ou d'occuper les différents rôles sociaux. Différents types de machines binaires existent, comme les « machines binaires de classes sociales, de sexe, homme-femme, d'âges, enfant-adulte, de races, blanc-noir, de secteurs, public-privé, de subjectivations, chez nous pas de chez nous[1547] », associant à chaque fois un code et un territoire et organisant ainsi « les énoncés dominants et l'ordre établi d'une société, les langues et les savoirs dominants, les actions et les sentiments conformes[1548] ».

En cela plus proche de la microphysique du pouvoir de Foucault que du marxisme, le vitalisme de Deleuze et Guattari suppose également que le pouvoir, en société de contrôle, prend pour objet la vie et suscite dès lors la résistance légitime de celle-ci. Seuls les agencements concrets et les différences qualitatives de modes d'existence des gens peuvent décider au cas par cas de cette légitimité, sur laquelle Deleuze et Guattari s'attachent à ne formaliser aucun discours qui se substituerait inévitablement à l'expression des besoins par les gens. L'une des conditions de possibilité de ces résistances repose en partie sur le fait de ne pas tomber amoureux du pouvoir, ce qui implique, comme chez Kafka, de ne plus croire en sa transcendance et d'opposer une critique radicale, et par là non réformiste, de la société civile. Celle-ci est en effet sommée de penser sa propre légitimité sur le modèle molaire qui lui est imposé, celui des institutions de pouvoir, au nom du « réalisme » contenant inévitablement les forces révolutionnaires du désir.

Saper le système de l'intérieur comme un « traître », c'est aussi construire et agencer des devenirs minoritaires actifs à même de faire jouer les structures et les mécanismes de domination les uns contre les autres, au sein de sociétés de contrôle – dont les formes de domination ne sont jamais aussi fortes que lorsqu'elles s'appliquent au vivant et à la gestion des affects pour mieux obtenir l'acquiescement à une domination dès lors désirée. La traîtrise ainsi envisagée peut être rapprochée d'une sorte de docilité apparente, qui serait mise en avant à l'égard des institutions pour témoigner d'une bonne volonté d'en satisfaire les tendances d'une manière molaire, tandis que les usages seraient de fait détournés de celles-ci au bénéfice des usagers. En société de

[1545] Hardt Michael, «La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 364
[1546] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 29
[1547] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980
[1548] *Inid*.

contrôle, l'engagement et l'implication sont aussi les objets d'un contrôle qui ne se limite donc plus à la seule conduite à l'égard d'une norme. Ce travail de sape est celui de « la machine de guerre » distinguée de la machine abstraite d'Etat, surcodante. Telles sont les fonctions de la cartographie du pouvoir, non pyramidale mais segmentaire et linéaire, construite par Deleuze et Guattari à partir de l'image de la pensée que devient le rhizome en lieu et place de l'arborescence. Cette cartographie vise à tracer les contours du « réseau souple et transversal[1549] » des alliances et des stratégies, formant un diagramme aux éléments perpendiculaires à la structure verticale qui se rejoignent dans « des rapports infinitésimaux » analogues à « l'"imitation" comme propagation d'un courant de croyance ou de désir (quanta) » analysée par la « micro-sociologie » de Tarde[1550].

Ces mêmes lignes de fuite, ouvertes à force de devenirs minoritaires, se présenteraient comme l'envers des formes de socialité contemporaines qui, si elles sont moins hiérarchiques, n'en sont pas moins contrôlées au sein de sociétés évoluant vers une « société mondiale de contrôle » capitaliste[1551]. Cette dernière se profile déjà aujourd'hui sous une forme de souveraineté ou de gouvernement tendant vers le champ d'immanence, à l'instar de l'évolution actuelle des modes de domination, plus doux et plus légitimés[1552]. Seules les déterritorialisations successives permettraient d'opposer la ligne moléculaire à la ligne à segments molaires domestiquant l'homme. La déterritorialisation ouvre sur la possibilité de la création en lieu et place du problème de l'incommunicabilité inhérente à des relations sociales qui, enfermées dans un modèle molaire issu notamment du familialisme, ne peut conduire qu'au pessimisme. Se nourrissant de l'altérité et de sa gestion, la société de contrôle asseoit son emprise molaire sur le moléculaire, *via* par exemple l'introjection de ceux envers qui les groupes aux devenirs moléculaires s'identifient – le devenir moléculaire étant alors contenu molairement, par l'inscription de ces mêmes leaders, dans des socialités obéissant non pas au système de la dette, mais à celui des échanges avec des institutions qui contraignent à la reconnaissance.

Il est vrai que c'est maintenant la vie sociale elle-même qui devient un enjeu politique de production, à tel point qu'il s'avère possible de parler de « production biopolitique[1553] » au sein de sociétés de contrôle sans frontières distinguables. Ces sociétés suspendent toute téléologie et toute histoire autre qu'un éternel présent imposé, faussement pacifié car cherchant à pacifier de force l'histoire et les possibilités propres aux luttes émancipatrices de la « multitude[1554] ». Les devenirs nomades étaient envisagés comme de nouvelles formes de socialité, susceptibles d'échapper aux processus de reterritorialisation du capitalisme – construisant sur un autre plan (moléculaire) non pas un « contre-empire » qui serait « une organisation

[1549] Deleuze Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 43
[1550] *Ibid.*, p .44
[1551] Hardt Michael, «La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-375, p. 375
[1552] De Montlibert Christian, *La Domination politique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997
[1553] Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 17
[1554] *Ibid.*, p. 432

politique de rechange des échanges et des flux mondiaux[1555] », mais de possibles déterritorialisations de tout le monde sur un mode minoritaire non réductible aux minorités.

Pourtant, comme le montre un nomadisme deleuzien et guattarien compris comme une pensée de l'*auto-praxis* susceptible de renouveler les conceptions de toutes formes de luttes de classes, l'évidement de toute partie de la société de contrôle instituée devra bien retraduire l'énergie ainsi libérée dans la *praxis* et au sein de chaque *habitus* de manière instituante. Les formes de socialité nomades comme la « désertion[1556] » sont à même de constituer immédiatement des formes de résistance appelées à se développer et ce, pas forcément à l'échelle mondiale puisque tout territoire peut en constituer l'enjeu. Si la déterritorialisation n'est pas seulement un mouvement spatial mais est toujours à la fois ontologique, politique et anthropologique, et n'implique pas forcément un grand déplacement, l'immigration universelle reste le modèle révolutionnaire exemplaire – suggéré par Deleuze et Guattari à travers des devenirs nomades qui façonnent la résistance d'un corps renouvelé autant individuellement que collectivement. Ainsi, le désir fonde la sociabilité en lieu et place d'un capital qui prétend le faire en organisant l'ordre inhérent à la division sociale du travail et des échanges. La socialisation continue en société de contrôle justifie le renoncement, d'une part à toute recherche d'un premier fondement de la société même sous sa forme contractuelle et d'autre part, à toute justification de l'ordre social à partir d'une ontologie transcendante de la mesure qui serait transcendante à cet ordre[1557]. Or, cet impensable dans l'ordre du pensable et du mesurable appliqué à la métaphysique et à la société (pour permettre une critique du nouveau capitalisme immanent d'aujourd'hui comme pour en concevoir une alternative jusque dans le devenir ontologique des gens) semble avoir constitué une partie de l'apport philosophique de Deleuze et Guattari. Dans cette perspective, si savoir si le capitalisme en société de contrôle est tandanciellement cognitif ou pas engage la détermination molaire ou moléculaire du devenir de la praxis de ceux qu'on regroupe sous le terme d' « altermondialistes », il n'en reste pas moins que le concept d'auto-praxis est à même de déterminer plus profondément un tel devenir.

A l'encontre d'une vie réduite à la reproduction et à la conservation, le nomadisme va alors de pair avec le métissage qui dissout les identités molaires fixées jusqu'alors et permettant d'envisager une libération des peuples, associant liberté politique et justice en lieu et place de leur émancipation intégratrice, puisque « le désir de la multitude n'est pas l'Etat cosmopolite mais une espèce commune[1558] ». Par-delà le prolétariat et les intérêts de classe comme facteurs de changement, les nomades sont alors à même de constituer l'altérité historiciste, source de devenir au sein de l'histoire molaire et sa fin supposée, en société de contrôle. Les nomades y incarnent entre autres les minorités, les exploités et même un devenir révolutionnaire de tout le monde –

[1555] *Ibid.*, p. 20
[1556] *Ibid.*, p. 265
[1557] Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 429
[1558] Hardt Michael, Negri Antonio, *Empire*, Paris, Exils, 2000

différent(c)iant les classes sociales elles-mêmes à travers de nouveaux rapports conflictuels et de nouvelles luttes transversales aux minorités et aux classes dominées.

Les sociétés de contrôle rendent la théorie et la pratique critiques difficiles mais nécessaires, lorsqu'on constate la monopolisation, devenue aussi culturelle et informationnelle, des moyens de production par quelques-uns au service de l'exploitation et de la domination de tous (même d'une fraction des dominants), amoindrissant les possibilités de vie et la coopération inhérente à la construction d'une communauté de frères. Si le travail et la coopération deviennent immatériels[1559], l'exploitation qui en découle n'en est pas moins réelle, puisqu'elle imbrique tous les éléments constituant le biopouvoir, propres à la vie sociale (l'économique, le social, le politique, le technologique, le biologique…). Ceci rend nécessaire la construction de formes de résistance sur la base des productions du désir, seules à même de faire fuir les lignes dessinées par les nouvelles formes biopolitiques prises par le pouvoir. Ces dernières tendent en effet toujours à fixer, unifier ou segmenter les devenirs minoritaires dont la singularité et la puissance d'agir sont alors menacées.

Compte tenu de ces caractéristiques des sociétés de contrôle, les formes de résistance à venir et émergeant actuellement ne peuvent qu'être esquissées à partir de leur capacité à générer du conflit en actualisant les figures de l'Autre, et ce sur un plan forcément moléculaire, au lieu d'être formalisées molairement. Pourtant, ces caractéristiques conduisent à envisager des éléments concrets de revendication susceptibles de constituer autant de fins collectives : le droit à une citoyenneté mondiale, le droit à un salaire social, le droit à une réappropriation des moyens de production informationnels…[1560]. A ces socialités résistantes s'adjoint sûrement un renouvellement du mysticisme téléologique militant, puisqu'aucune forme de religiosité civile ne peut lui correspondre. A la foi du vicaire savoyard, il semble que Deleuze et Guattari aient substitué un joyeux mysticisme vitaliste, susceptible pour une fois de se répandre sans intégrisme réactionnaire.

Les nouvelles socialités, envisagées par Deleuze et Guattari, à travers les thèmes du nomadisme et du devenir minoritaire et révolutionnaire indiquent que, pour eux, s'il y a bien une crise du lien social, celle-ci est avant tout politique et économique. Elle ne saurait donc se limiter seulement à la fameuse crise de l'Etat-providence et à la dissolution de liens communautaires vis-à-vis desquels ils ne semblaient éprouver aucune nostalgie. Certes, s'ils remarquent avec d'autres, pour la critiquer, l'instrumentalisation des Etats au service du capitalisme en société de contrôle, ils ne placent pas leurs espoirs dans la restauration d'une fragile autonomie du politique à l'égard du capitalisme. L'Etat n'est pas l'objet d'un culte chez eux, car il ne garantit en rien une « démarchandisation » de nos modes de vie[1561]. Il développe lui aussi une stratification molaire contrôlée de la vie sociale, qui s'avère aujourd'hui fonctionner d'une manière complémentaire et inféodée aux nouvelles formes prises par le

[1559] *Ibid.*, p. 463
[1560] *Ibid.*, pp. 473
[1561] Enjolras Bernard, « Crise de l'Etat-Providence, lien social et associations », in *MAUSS*, n° 11, 1998, pp. 223-235, p. 223

capitalisme en société de contrôle. Si les devenirs minoritaires peuvent bien constituer des solidarités de proximité, ce n'est ni pour colmater les brèches d'un lien social se délitant, ni pour servir de voiture-balai au capitalisme.
Exprimer pratiquement son désir au lieu de chercher vainement à exprimer son « moi profond » peut au moins avoir le mérite de réintroduire une altérité dans la socialité – cette dernière voyant à tel point les relations sociales privatisées qu'autrui risque de ne plus incarner un monde possible.

B-2. Les devenirs molaires comme modes de reproduction sociale

Dans cette perspective, l'Etat mondial et la société capitaliste, se profilant à l'horizon de l'évolution des sociétés de contrôle[1562], ne constitueraient pas cette société des nations envisagée par Kant car, en faisant tomber la figure de l'Autre comme celle de l'Ennemi, elle développerait en son sein des formes de contrôle et d'oppression inédites, afin de permettre la perpétuation de son ordre, c'est-à-dire la reproduction de ses rapports de forces établis. L'imposition de la technique et d'un tel ordre social et économique à l'échelle planétaire ne pourrait que mettre à mal les formes de socialité trop différentes de celles requises par ce nouvel ordre – socialités dès lors condamnées à disparaître, incapables de résister au triple choc du décodage, de la machine et du capital mettant à mal toute conscience collective critique et réelle culture. C'est pourquoi, face à une telle logique de reproduction d'un ordre à la fois économique, politique et social, Deleuze et Guattari se révèlent si critiques à l'égard du rôle de légitimation du capitalisme joué par les Droits de l'Homme comme par le familialisme psychanalytique.

Plus que jamais s'imposerait le renversement opéré par Marx du primat conféré par Hegel à l'Etat par rapport à la société civile, véritable lieu du politique. Si celle-ci est aussi traversée par la ligne molaire, elle demeure particulièrement exposée aux agents de la machine étatique que sont notamment la police et la bureaucratie. Un tel Etat mondial, plus policier que politique, ne peut qu'être critiqué par Deleuze et Guattari, dans la mesure où il ne peut prétendre avoir surmonté les divisions du social en les gérant et les contrôlant – divisions qu'il essaie d'hypostasier dans sa propre unité imaginaire, en faisant de « l'intérêt général un objet de croyance[1563] », grâce à la prégnance sur les esprit de son appareil de sanctions. Pourtant, il semble que la conception de l'histoire sociale de Deleuze et Guattari ne repose pas exclusivement sur les conflits de classes ni seulement sur « l'affrontement biologique[1564] ». C'est ce qu'incitent à penser leurs analyses historiques autour du concept de micro-histoire[1565].

L'expression de différences nécessairement en rapport, depuis le corps, avec le Dehors est ici la réponse à l'atomisation de la société instituée par la division capitaliste du

[1562] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-375, p. 375
[1563] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 42
[1564] Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976, Chapitre « Il faut défendre la société », Gallimard, 1994, pp. 124-130, p. 130
[1565] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 270

travail[1566]. Comme Marx l'avait montré à propos de la valeur d'usage en économie, l'autonomisation des champs sociaux produits par cette division était une cécité politique à l'égard du réel[1567]. La transversale de classe est ainsi l'expression des besoins instituants et problématiquement immaîtrisables du devenir d'un être de classe en relation avec son Dehors chaotique. Ce devenir est épuisant, en ce qu'il rend larvaire tout être à travers des crises où se manifestent « l'être qualitatif des "choses" qui mène sa vie extra-économique comme chose en soi incomprise et éliminée, comme valeur d'usage[1568] ».

Faire jouer les déterritorialisations successives et les devenirs multiples s'avère d'autant plus nécessaire que cela paraît difficile – ces devenirs constituant ces figures de la différence résistant à la mise à flux du système et à sa logique d'uniformisation, forçant par là encore la ligne molaire à lâcher un espace à ce lieu réel du politique que demeure la part constituante car moléculaire et révolutionnaire de la société réelle.

Si « toute formation de pouvoir a besoin d'un savoir[1569] » comme le disait Foucault, la critique faite par Deleuze et Guattari de la psychanalyse et de la société de contrôle est à même de travailler de l'intérieur la disponibilité réciproque des masses aux élites et le remplacement progressif de la « valeur-travail » par la « valeur-savoir » constitutif du passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Elle est également à même de permettre une distanciation à l'égard de l'investissement quotidien et naturel dans le jeu social, investissement participant à ses mécanismes de reproduction comme à la participation réactive au jugement et à ses violences.

Si les devenirs molaires forcent à la reproduction sociale, même (et surtout) désirée, la seule alternative semble être de leur opposer des devenirs minoritaires puisque la production de la subjectivité devient elle-même affaire de politique à l'égard des exclus et d'élégie à l'égard de soi[1570]. Le masochisme est exemplaire en tant que devenir minoritaire et c'est dans ce dernier que se situe la seule universalité politique relevée par Deleuze et Guattari, le marché ou le droit ne pouvant qu'illégitimement y prétendre. Un tel exercice débouche finalement sur une sorte d'ascèse non disciplinaire, visant à permettre au désir d'être révolutionnaire en ne le soumettant à aucune norme extrinsèque, même au plaisir.

S'il semble difficile de savoir si le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle constitue « le passage d'une époque majoritaire à une époque minoritaire[1571] », nul doute que les questions liées aux minorités et aux exigences relevant de la qualité de la vie incitent à le penser. Une telle perspective n'est pas

[1566] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 132
[1567] Marx Karl, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, cité par Georg Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 134
[1568] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 135
[1569] Deleuze Gilles, Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 106
[1570] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 207
[1571] Moscovici Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1996, p. 9

incompatible avec l'idée que le contrôle porte justement, en partie, sur la reterritorialisation des devenirs minoritaires, facteurs de changement en société de contrôle. Les « styles de comportement[1572] » sociaux différenciés propres aux minorités, de même que les « devenirs nomades » sont susceptibles d'influencer le devenir social des gens autant que le statut ou le leadership[1573]. Ce style de comportement « renvoie à l'organisation des comportements et des opinions, au déroulement et à l'intensité de leur expression[1574] ». Dans cette perspective, le style de comportement d'un individu ou d'un groupe est lié à l'influence davantage qu'à la dépendance, donc à « la dimension de pouvoir des rapports sociaux[1575] ». A ce titre, s'il existe, sur le plan de la psychologie sociale, en gros cinq styles de comportement (l'investissement, l'autonomie, la consistance, la rigidité et l'équité)[1576], ceux-ci parcourent les formes sociales prises par les minorités et la majorité, tout en structurant leurs perceptions et relations réciproques. Les minorités apparaissent alors comme des facteurs de changement, malgré les dangers de la stigmatisation par la majorité, bien que ce risque participe du changement initié (la relation de la majorité à l'égard des minorités est en effet toujours ambivalente). La demande de reconnaissance sociale des minorités peut alors être envisagée aussi comme une demande d'évaluation de l'influence qu'elles ont su jouer dans le changement social[1577]. Ce type d'influence est en effet facteur d'innovation sur le plan du lien social non réductible à la normalisation, à l'uniformisation des modes de vie et à un changement qui n'affecterait pas le système social dans sa globalité. Rendre les minorités « actives », tout en restant déviantes mais non stigmatisées, était l'une des préoccupations de Deleuze et Guattari (homosexuels, masochistes…). Mais à cela, leur effort théorique a recherché le moyen de rendre efficace institutionnellement et politiquement leur influence réelle sur les mœurs ou les mentalités, contrairement à un certain échec de fait[1578]. On retrouve ici encore cette perspective tardienne, ne séparant pas le social du psychologique et ne limitant pas le social à la contrainte extérieure à des individus ou des groupes sociaux, incapables de constituer des facteurs d'innovation, ne serait-ce qu'à travers l'extension partagée de leurs affects.

En effet, cette attention portée aux minorités en tant que facteurs de changement, est prolongeable jusque dans le devenir de « tout le monde » (liens de tous non-inféodés à une totalité) à travers leur devenir minoritaire. Celui-ci ne permet pas tant de développer l'humanité de nos rapports grâce au droit, que la création de lien social pour satisfaire les tendances et possibilités de vie des gens, ouvrant sur des devenirs et des mondes autres (mondes animaux, minéraux…). La découverte de nouveaux territoires s'avère alors possible, ainsi que l'expression de différences appelées à advenir par là même. Cette logique s'oppose alors forcément à la logique politique molaire, visant à unifier, pour les reproduire, le territoire et les identités jusque dans la langue, par exemple (fonction politique du dictionnaire). Si, en société de contrôle, la

[1572] *Ibid.*, p. 121
[1573] *Ibid.*, p. 164
[1574] *Ibid.*, p. 122
[1575] *Ibid.*
[1576] *Ibid.*, p. 124
[1577] *Ibid.*, p. 225
[1578] Moscovici Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1996, p. 240

reproduction sociale opère jusqu'au travers d'un devenir molaire des minorités elles-mêmes, c'est aussi qu'au sein de telles sociétés ce devenir molaire, lié aux nouvelles formes de capitalisme, s'approprie jusqu'aux choses et à leur perception possible.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, marchandises, choses et percepts sont en effet à associer, en société de contrôle, de manière problématique, compte tenu du fait que l'analyse de la marchandise dans l'étude du capitalisme est bien encore « la solution de l'énigme de la structure marchande » et que « le problème de la marchandise » est « le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales ». C'est que « l'on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise[1579] ».

La conception du lien social comme anti-tissu, chez Deleuze et Guattari, notamment le nomadisme et le primat conféré à la qualité des relations mutuelles et ouvertes sur la quantité des échanges réciproques et clos, renvoie *in fine* à un effort pour théoriser un lien social et une contre-société à rebours de la réification capitaliste à l'égard de toutes les manifestations vitales. Le nomadisme appréhendé à partir de l'*auto-praxis* permettrait alors de faire face à l'« objectivité illusoire » résultant « du caractère fétichiste de la marchandise comme forme d'objectivité[1580] ».

Les marchandises oblitèrent en effet la perception dans le manque ou dans un mauvais plein, tandis que les choses faisant l'objet d'un percept contribuent à créer dans un trop-plein différent(c)ié un devenir minoritaire qui est toujours celui d'une vie arrachant celui-ci à l'histoire de sa réification.

L'involution de la marchandise vers une valeur d'usage déjà clivée d'une valeur d'échange indépendante, peut peut-être se faire, chez Deleuze et Guattari, paradoxalement, de manière immédiate, à travers un agencement collectif à l'expression minoritaire à l'égard du marché et des médias qui le servent. Les objets devenus moyens d'échange se voient alors socialisés dans leurs usages – y compris comme moyens d'échange à rebours de toute réification de la forme marchande dans l'atomisation des conditions sociales d'échange et d'usage des choses, à travers l'universalisation capitaliste de la forme marchande[1581]. Le « voile de la réification » est ainsi cette « mystification économique[1582] » qui semble en effet levée dès lors qu'une expression sans transition et médiation crée empiriquement de la valeur, sans recours à des intermédiaires transcendants pourvoyeurs d'équivalence et de commensurabilité. Si troisième terme il y a, celui-ci incarne le Dehors incommensurable de l'échange, une valeur d'usage sans prix – dès lors qu'elle vise de

[1579] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 109
[1580] *Ibid.*, p. 110
[1581] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, p. 112
[1582] Marx Karl, *Le Capital*, III, II, 367, cité par Georg Lukacs, in *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 113

manière instituante à la satisfaction des besoins les plus différent(c)iés, les plus lointains et les plus variants à l'égard de la moyenne. Se « libérer de la servitude de la "seconde nature"[1583] », surgie dans une réification émergée du rapport marchand faisant que la marchandise s'impose ontologiquement comme « catégorie universelle de l'être social total[1584] », passe par la production de la ligne de fuite de nos avoirs réifiés. En effet, si le virtuel est toujours d'une « Suprême Simplicité[1585] » et qu'il s'agence à travers nos dix mille désirs comme en autant de divinités, c'est pour devenir en faisant que chaque chose, même réifiée, puisse advenir finalement jusque dans le percept, c'est-à-dire jusqu'à cette « Suprême Simplicité » de tout Evénement.

De plus, en société de contrôle, même les réifications sociales du biopouvoir s'avèrent être les objets et les produits d'une division sociale du travail, « rationnelle et inhumaine » même à l'égard des choses[1586]. Il semble pourtant que dans ce type de société, cette division du travail s'enfonce moins dans l'éthique bureaucratique[1587] que plus généralement et à travers l'atomisation du lien social dans une perversion psychique prégénitale, individuée, isolée et pourtant plus bavarde que jamais.

Pourtant, l'optimisme deleuzien et guattarien conduit à penser que même l'exercice de l'autorité inhérente au pouvoir et à la reproduction de classe s'avère susceptible de se déprendre du devenir molaire auquel il concourt pourtant spontanément. Ainsi, à rebours de toute assurance héritée et de tout fardeau des valeurs qu'il est censé porter – dans le cadre d'une reproduction sociale instituée jusque dans le devenir comme reproduction sociale de classe –, le chef, tout en s'élevant, s'avère susceptible de produire, dans sa *praxis*, la ligne de fuite de ce que l'histoire tendait à faire de lui jusque dans la légitimation des modes de domination dont il a reçu la délégation. Le chef n'est instituant, dans sa fonction, socialisant pour tout le monde et consistant dans son devenir minoritaire que parce qu'avec sa *praxis*, il déplace, sans dénégation, sa position en même temps que la frontière avec les fractions de classes sociales qu'il domine de son autorité. Il n'est alors parfois pas odieux de commander comme d'obéir, tant une telle élévation revendique, à travers sa propre élévation, les droits des minorités chez les salariés comme chez les usagers dominés jusque dans leur statut et leur stigmate de dominé. Si l'impersonnalité de l'Evénement est le seul maître qui vaille, il est ainsi la seule prédication qui vaille sans fonder quelque autorité charismatique que ce soit. C'est pourquoi Bartleby ne saurait être un leader dans l'ordre de l'opinion comme dans celui de l'*auto-praxis* et ce, jusque dans l'imitation créatrice et dépersonnalisée à laquelle donne lieu sa transversalité.

[1583] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 113
[1584] *Ibid.*
[1585] Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Chapitre I. L'Unique Trait de Pinceau, Paris, Hermann, 1984, p. 9
[1586] Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Chapitre « La réification et la conscience du prolétariat », 1re partie : Le phénomène de la réification, Paris, Minuit, 1984, pp. 110-141, p. 127
[1587] *Ibid.*, p. 128

C’est pourquoi, face à l’alternative du devenir révolutionnaire ou fasciste d’une bourgeoisie occidentale menacée de déclin au sein de la société mondiale de contrôle, les déterritorialisations absolues s’avèrent constituer les seules passes qui vaillent à tout désir – le cosmopolitisme bourgeois s’imposant jusque dans nos représentations des déterritorialisations relatives possibles.

Conclusion

Le vitalisme ontologique et politique de Deleuze et Guattari se retrouve dans une certaine conception du lien social émergeant de leur philosophie. C'est que chez eux, « l'Etre est la vie. La vie est puissance ou désir. Le désir est production. Toute production est à la fois désirante et sociale[1588]. »

Grâce à « l'accord discordant » permis par l'imagination parmi les facultés de l'esprit et par l'émergence du sens dans le « *hiatus* des points de vue », la production de la subjectivité comme événement **–** émergeant à la surface d'un champ transcendantal analogue à la surface d'inscription pour le *Socius* qu'est l'inconscient comme Corps Sans Organes[1589] **–**, la vivacité des désirs comme « forces d'aimer » se communiquerait à toutes les forces composantes de l'homme comme à l'ensemble de la Nature. Le mouvement de l'esprit, mais aussi du corps, est en effet d'aller du « connu à l'inconnu[1590] ». Virtualiser toutes les choses en soi, tel est le devenir des forces qui composent le libre jeu créatif de toutes les facultés humaines alors élevées à de nouvelles puissances.

Comme le sentiment du sublime chez Kant, la socialité vécue comme rencontre du Dehors n'irait pas de soi car elle nous confronterait à la différence radicale qu'est tout événement, comme l'est également « l'événement de tous les événements » qu'est la mort. Cette dernière concerne aussi les groupes sociaux dont la tendance molaire à la reproduction territorialisée constitue le désir. Mais ce n'est qu'ainsi qu'un individu ou un groupe deviendrait à soi-même son propre événement, se rapprochant par la différent(c)iation de cette dimension impersonnelle et nomade de la production de la subjectivité comme de la vie[1591].

C'est que l'élan vital est « mouvement de la différenciation » passant par l'homme « la raison d'être du développement tout entier[1592] » et impliquant une ouverture de chaque terme d'une rencontre, de l'individu comme de la société, de l'homme comme de la nature, exprimant par là la « Nature naturante[1593] ».

S'ouvrant dès lors sur la Vie elle-même et non sur l'homme comme forme, celui-ci peut entrer dans des processus de déterritorialisations et de reterritorialisations qui l'inscrivent géographiquement dans le *Socius*, au titre d'une éthique de la responsabilité, de la dette privilégiant, dans les liens sociaux, la qualité de l'usage sur la quantité de l'échange contrairement au système des échanges[1594]. L'éthique de la responsabilité à l'égard de la dette génère une forme de calcul particulière,

[1588] Levoyer, Encrenaz, «Politique de Deleuze », in *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989, pp. 35-47, p. 42, p. 35
[1589] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 15-22
[1590] Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 144
[1591] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 39
[1592] Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 111
[1593] *Ibid.*, p. 112
[1594] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, pp. 307-318

n'échappant pas au désintéressement mais prétendant à « des relations réciproques parce qu'on escompte des gains à venir sous la forme d'une coopération motivée et qualitative dans laquelle ce qui est offert l'emporterait sur ce qui est calculé[1595] ».

Le lien unissant ontologie et politique dans la conception du lien social chez Deleuze et Guattari apparaît finalement comme déterminé par le caractère politique de leur ontologie, par le caractère ontologique de leur politique et surtout par leur inscription dans une logique inclusive et empiriste, celle du « et ». Si l'inscription de l'Evénement comme dette dans le *Socius* se fait par l'affect, c'est que la société comme l'être ne saurait être qu'illusoirement et molairement rendue transcendante à l'égard des forces sociales comme des forces vitales. Dans l'Evénement, l'être est en effet le produit d'une relation différent(c)iée associée à l'inclusion d'un avoir, à l'appropriation mutuelle de nouveaux prédicats de l'être. Un tel devenir permet de concevoir toute individuation, dans le cadre de l'univocité de l'être, comme celle d'une *heccéité* virtualisant dans le temps de l'*Aiôn* de proche en proche d'autres individualités actuelles, forcées en un véritable bloc de devenir à exprimer leurs différences à partir d'un champ transcendantal impersonnel où prolifère un dispars problématique parce que d'abord irreprésentable pour les institutions. La consistance du devenir d'un être s'éprouve alors dans ses puissances expressives dans le temps, sur un mode nécessairement minoritaire, puisque les lignes de fuite opérant au cœur des étants ne peuvent que dissoudre représentations et normes étalons, en les rapportant à leur Dehors instituant. L'*auto-praxis* apparaît alors comme le mode opératoire de production des conditions d'expression sociale de différences servant, en un combat pour l'existence, à agencer pratiquement et de manières fécondes instincts et institutions.

Le « et » nous fait en effet entrer dans une logique inclusive d'une société, analysée en termes de flux et d'identités produites à partir de rencontres, qui est une logique politique de pouvoir comprise comme appropriation (inclusion de nouveaux prédicats de l'être). C'est que le « et » témoigne d'un rapport proprement vitaliste d'inclusion et d'appropriation réciproques, rapport que l'on retrouve entre la guêpe et l'orchidée. Il s'agit donc d'un rapport qui est davantage qu'un rapport de causalité ou de détermination, car sa dimension empiriste lui fait associer des perspectives concrètes à l'ontologie et à la politique. Si le nomadisme est donc une singulière médiété sans médiation, faisant passer immédiatement le devenir dans l'entre-deux des êtres et des relations dans ce qui est une logique du « et », c'est qu'une telle logique est celle des « points de passage[1596] » inhérents aux devenirs. Or, *l'auto-praxis* est cet acte « connecteur » hasardeux constituant « un acte fondateur[1597] » différentiel[1598] dont la violence instituante est « libératrice et inventive[1599] ». Ainsi, en société de contrôle,

[1595] Milon Alain, Caillé Alain, « Du don à la dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze », in *MAUSS*, n° 10, 1997, p. 318
[1596] Villani Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », in *Annales de la Faculté des Lettes et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985, pp. 45-74, p. 56
[1597] *Ibid.*
[1598] *Ibid.*, p. 66
[1599] *Ibid.*, p. 55

« désirer, c'est être capable d'agencer[1600] » sa *praxis* d'une manière instituante et à même de produire une subjectivité en *heccéité*.

En effet, cette logique du « et » constitue bien un lien d'inclusion des flux et des identités, lien empirique et concret. Avec cette logique empirique inclusive, le lien social devient vraiment une affaire de création et d'organisation de territoires et non une affaire d'administration et de gouvernement. Rapporté à la dette, ce « et » s'inscrit dans la construction institutionnelle de la réalité sociale, mais aussi au niveau de la socialisation et de la socialité. Par cette logique inclusive, la dette s'avère non seulement ontologique et éthique, mais aussi proprement politique quant à sa nature et à ses conséquences. Par nature, puisqu'elle introduit le pouvoir dans toute réalité sociale, l'avoir comme appropriation s'appliquant à l'être et aux territoires en même temps, tandis que les rapports de forces dans les valeurs créés sur un plan immanent, s'inscrivent localement et provisoirement. Par là, la dette s'avère être le contraire de l'emprise du transcendant qui crée et institutionnalise des valeurs majoritaires, ne serait-ce qu'en les universalisant et les éternisant (Droits de l'Homme, religions…). Par ses conséquences, la dette s'avère aussi politique, puisqu'elle désagrège la constitution molaire du territoire qui se trouve être toujours organisé et circonscrit politiquement jusque dans les affects ou l'usage de la langue.

C'est que ce « et » empiriste est immédiatement anthropologique, engageant à la fois le devenir des forces composantes de l'homme, où s'inscrivent les formes de pouvoir politique, et par ailleurs le devenir de son être. Ceci implique de plus une logique d'association d'éléments hétérogènes, logique qui s'applique à la connexion de flux constituant autant d'agencements sociaux créateurs de lien social. C'est pourquoi aussi la philosophie de Deleuze et Guattari est bien, à travers cette logique empiriste du « et », une philosophie reposant avant tout sur une anthropologie et non d'abord sur une logique, une morale ou une théorie du langage par exemple. Ceci explique la spécificité, voire l'hermétisme des termes employés par eux, au risque de rendre difficile l'accès à une pensée pourtant destinée à tout le monde. Cette perspective explique de même que le corps soit si central chez eux, puisque même la résistance à l'oppression justifie d'en appeler à de nouvelles forces, même non-humaines (animales, végétales…), susceptibles de permettre une mutation de ses forces composantes et des prédicats de son être.

Une telle construction institutionnelle de la réalité sociale – s'inscrivant par la dette à même le *Socius* – est susceptible de correspondre à une conception qualitative et créatrice du lien social se détachant des questions de fondements pour correspondre empiriquement aux liens communautaires des gens. Le lien social se montre comme étant essentiellement positif et créateur. En effet, il apparaît défini non par une contrainte légale au service de la reproduction, puisque les règles ne fondent pas la socialisation, mais davantage par le désir et les affects reliants qu'il implique. Désirs et affects rendent capable aussi d'anticiper des possibilités de vie collectives et une coopération active et instituante dans n'importe quel champ social.

[1600] Calame Christophe, « Une nouvelle image de la pensée. Philosophie des machines désirantes », in *Critique de la rationalité et nouvelles mythologies, Studia Philosophica Lausanne*, Vol. 42, 1983, pp. 147-164, p. 151

De même, les valeurs sont au cœur de la créativité à l'œuvre dans la construction du lien social, dans la mesure où elles font l'objet d'une dynamique sociale institutionnalisée au service des tendances toujours renouvelées du désir dans la vie, au lieu de servir une reproduction sociale figeant celle-ci en ne cherchant qu'à la conserver.

Le mouvement de cette dynamique constituant le lien social se retrouve jusque dans les valeurs, mais aussi dans les devenirs sociaux des gens à travers ce que Deleuze et Guattari nomment « déterritorialisation ». Toujours à la fois ontologique, politique et anthropologique, la déterritorialisation s'avère centrale dans la mesure où elle concerne tout territoire, même au sein d'une société de contrôle mondialisée où les enjeux ne sont pas que globaux mais aussi locaux et infimes, malgré l'impression leurrante de transcendance des structures sur les esprits et les corps.

Or ces liens, en ce qu'ils constituent un ordre, ne sont pas forcément à perpétuer. Définie essentiellement par ses lignes de fuite tracées par les devenirs minoritaires et non par ses contradictions de classes, la société s'avère analogue à l'inconscient compris comme Corps Sans Organes, corps social ne se réduisant pas à la métaphore organiciste classique, mais incarnant le parcours vital des flux d'un désir social qui ne peut qu'être produit dans le cadre d'une économie politique, où les institutions se doivent de servir les tendances des gens au lieu de tendre à reproduire les leurs[1601].

La construction de toute réalité sociale est institutionnelle, en ce qu'elle met en rapport instincts et institutions de manières singulières dans l'espace comme dans le temps. Or, agençant forces sociales instituantes et instituées, la société fuit de partout[1602] autour de l'expression problématique des besoins différent(c)iés des gens au regard d'institutions appelées ainsi, dans la recherche de leur satisfaction ainsi que des tendances qui les sous-tendent, à s'ouvrir alors sur leur Dehors. Par-delà les rapports conflictuels problématisant l'expression sociale des différences entre instituant et institué, le *Socius* est le lieu purement virtuel d'expression sociale de différences toujours impersonnelles. Une telle conception du *Socius* implique que la singularisation socialisante des agencements ne peut s'opérer jusque dans les énoncés qu'en ce qu'elle peut faire passer nos désirs et l'expression de différences que depuis une *auto-praxis* déterritorialisant états de choses, territoires et subjectivités de manières instituantes.

Dans une perspective deleuzienne et guattarienne, la construction institutionnalisée de la réalité sociale révèle un agencement des instincts et des institutions chez cet être social qu'est l'homme, faisant fuir les forces composantes d'une sociabilité ouverte sur tous les règnes. L'expression sociale de différences, toujours impersonnelle tant elles sont problématisées, met alors les institutions au contact de leur Dehors instituant. L'épuisement est alors l'épreuve solitaire de la consistance de tout devenir minoritaire lui permettant de devenir révolutionnaire pour tout le monde. La *praxis* est alors

[1601] Deleuze Gilles, « Instincts et institutions », in *L'île déserte et autres textes*, Textes et entretiens, 1953-1974, Paris, Minuit, 2002, pp. 24-27
[1602] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 250

instituante, la subjectivité larvaire et l'agencement collectif transversal aux institutions. Il s'agit là d'une *auto-praxis*, cette « répétition qui sauve[1603] » la *praxis* et la subjectivité en y maintenant dans le temps, l'expression d'une différent(c)iation au point de constituer une auto-production agencée collectivement et ouverte sur le Dehors.

Une telle construction institutionnelle de la réalité sociale privilégiant un « différentiel des modes d'existence » toujours instituant, permet donc d'envisager d'autres modes de socialisation et d'autres socialités, qui restent à inventer mais qui peuvent être caractérisés ontologiquement et politiquement dans la mesure où ils reposent sur des rapports, retrouvant eux aussi par cette logique empiriste et inclusive du « et », «la Nature entière, ou le rapport de tous les rapports[1604] », c'est-à-dire aussi « la clameur de l'Être[1605] ».

Créer et affirmer de nouvelles possibilités de vie, par le biais de la politique et de la société, passerait par une « idiosyncrasie des forces » comprise comme un enveloppement mutuel des différences[1606]. Les devenirs minoritaires et les événements sociaux constituent à chaque fois un nouveau pli du tissu social[1607]. Ce mouvement deviendrait particulièrement problématique avec le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle. Ce même passage verrait, entre autres, les conditions de possibilité de toute inscription à même le *Socius* de dettes inhérentes à la qualité des relations remises en cause. Ce passage et cette remise en cause sont mis en œuvre par la mise à flux des échanges, par le contrôle social accru comme norme sociale transcendante intériorisée sur le mode de la gestion des affects et des différences et par l'uniformisation des modes de vie. Ceci passe par la mondialisation du capitalisme, qui se déterritorialise sur un champ d'immanence, rejoint par les Etats amenés vraisemblablement à s'unifier[1608].

L'idiosyncrasie des forces dans l'*habitus* donnant lieu à la production d'une subjectivité en *heccéité*, est l'occasion de voir ontologiquement se construire des modes de socialisation reposant, comme chez Leibniz[1609], sur l'inclusion de prédicats qui sont autant d'événements et reposant sur des phénomènes d'appropriation collective, donnant lieu à des relations de domination. Telle est la production de soi-même comme singularité acquise à force d'inclusions et de complications[1610], que l'*habitus* synthétise multiplement jusque dans la disjonction. Fragmentés par l'ouverture sur le Dehors, les *habitus* ainsi fragmentés et démultipliés autour des problèmes singuliers où occurent leurs lignes de fuite, les *habitus* recomposent leurs

[1603] Deleuze Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, PUF, 1967, p. 98
[1604] Deleuze Gilles, *Critique et clinique*, Chapitre XVII. Spinoza et les trois « Ethiques », Paris, Minuit, 1993, pp. 172-187, p. 177
[1605] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 389
[1606] Zourabichvili François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, pp. 106-107
[1607] Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 215
[1608] Hardt Michael, « La société mondiale de contrôle », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, pp. 359-375, p. 375
[1609] Deleuze Gilles, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 31
[1610] Frémont Christiane, « Complication et singularité », *Revues de Métaphysique et Morale*, N° 1, 1991, pp. 105-120

parties intrinsèques en de telles lignes retraduisant et faisant bifurquer, jusque dans de nouvelles habitudes, des multiplicités singulièrement agencées où prolifèrent différences et répétitions au cœur des désirs comme des croyances. C'est ainsi que se déconstruisent et fuient catégories, représentations, images et schèmes de perception et d'action de l'*habitus* qui les avait jusque-là incorporés dans le cadre d'une socialisation molaire.

C'est que la différence est le *hiatus* dans l'affirmation des points de vue que sont les rapports de forces, c'est-à-dire une rencontre se voyant, par le contact avec une autre force, modifiée par l'affect, modifiant ainsi le rapport à soi et aux autres. La sympathie sera alors un moyen de relier les êtres ensemble, sur le mode d'une socialité vécue comme « nomadisme » donnant lieu à des déterritorialisations successives, ouvrant sur des devenirs « minoritaires », qui sont autant de rencontres voyant l'attention aux différences conduire à l'enveloppement mutuel de celles-ci, l'autre incarnant ainsi un « monde possible » conditionnant le champ transcendantal lui-même comme lieu de rencontre de singularités « pré-individuelles ». Comme chez Spinoza, c'est bien la capacité d'être affecté qui exprime le degré de puissance, même au niveau groupal, en sachant que la persévération et le devenir de celui-ci reposeront sur sa propre capacité à satisfaire des besoins générant de la dette avant de générer des échanges. C'est là que les socialités ne peuvent que rejoindre l'ensemble du système social et de ses institutions, comme le prévoit l'Analyse Institutionnelle[1611] dans ses pratiques d'intervention. Ainsi, en tant que socialités renouvelées, les devenirs minoritaires peuvent constituer les transversales des devenirs de classes et leurs lignes de fuite révolutionnaires. Comme le montre cette capture mutuelle qu'est la rencontre de la guêpe et de l'orchidée, la dette s'avère, au niveau de la socialité, être le principe actif d'une action à distance constituant tout bloc de devenir. Le problème singulier où s'agencent différences et répétitions est en effet générateur de retraductions dans l'*habitus,* tandis qu'il se retraduit dans ses synthèses d'après la *praxis*.

Pourtant, à l'issue de ce travail, il semble légitime de se demander dans quelle mesure l'inscription essentiellement affective par la dette s'avère être susceptible de constituer un principe actif et créateur de lien social qui soit suffisant, à la fois sur le plan ontologique et politique – si l'on considère la force de la rationalité perverse contemporaine – et si l'on considère, à la suite d'un spinozisme plus orthodoxe, qu'anthropologiquement, l'évaluation des modes de vie véhiculés par l'affect implique de relier le désir et la raison. Cette dernière peut être considérée comme une forme de rationalisation de celui-ci qui n'est pas qu'*a posteriori*. Une telle évaluation semble dès lors conduire à les envisager conjointement, au niveau de la connaissance comme au niveau de la subjectivité et à chercher à les distinguer sans les dissocier vraiment.

Ainsi, initiée tout particulièrement à l'occasion d'un travail de recherche dans le domaine de la philosophie politique et sociale, la collaboration entre Deleuze et Guattari a débouché naturellement sur une perspective vitaliste en philosophie : « le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles : celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc seulement du point de vue d'une connaissance cérébrale

[1611] Lourau René, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970

extérieure (de Kant à Claude Bernard) ; ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance[1612] ».

Cette perspective vitaliste permet de comprendre que la présente lecture de la pensée deleuzienne et guattarienne ait pu mettre en avant l'idée que les conflits de classes différent(c)iés dans des luttes au niveau de l'*auto-praxis,* ne peuvent que posséder la portée illimitée de tout événement dans le monde social. Or, tout Evénement ne peut s'exprimer qu'à condition que les dettes qui l'enveloppent puissent être inscrites à même le champ transcendantal qu'est en son fond le *Socius*. Ses conditions sociales problématiques d'expression, en société de contrôle, impliqueraient donc de recourir au concept d'*auto-praxis* afin de rendre opératoire et alors réelle toute expression de ce qui prétend au statut de singularité virtuelle. Ce n'est qu'ainsi que la différence peut se faire[1613], en se faisant instituante jusque dans les déguisements et les hésitations[1614] que peuvent revêtir les *habitus* lors de leurs retraductions disjonctives. L'imitation créatrice sera le mode opératoire de reconduction et d'élévation de puissance de telles différences différent(c)iées. Tel est le devenir révolutionnaire parcourant toute vie, parcourant le *Socius* et appelé à parcourir la société pour peu que l'*auto-praxis* en actualise de manière instituante les virtualités. Le désajustement des rapports conflictuels de classes était ainsi, chez Deleuze et Guattari, le processus de production de leur radicalisation grâce à leur différent(c)iation. Le « et » et le « ou » construisant la logique des multiplicités étaient ainsi à comprendre comme logique sociale également institutionnaliste. Or l'intolérance produite à l'égard de telles luttes sociales contre ce qu'il y a d'intolérable dans la vie en société, est institué autour de problèmes toujours institutionnels au niveau micropolitique en société de contrôle. C'est pourquoi l'*auto-praxis* passe d'abord clandestinement par la création des conditions de production d'une situation instituante rendant possible l'expression de cette situation intolérable – qui devient alors celle de la différent(c)iation de toutes les classes dans la ligne de fuite des rapports qu'elles entretiennent entre elles, de même qu'avec la réification capitaliste des relations, des choses et de leurs modes de perception mouvementés. Tirant les leçons politiques de Mai 68, *L'Anti-Œdipe* esquissait en effet déjà une telle *auto-praxis,* à même de servir des devenirs révolutionnaires d'autant plus singuliers qu'ils concernent tout le monde en étant rendus opératoires sur un plan micropolitique.

A l'issue de ce travail, il apparaît vraiment que Deleuze et Guattari ont apporté, avec leur philosophie politique, les moyens de comprendre théoriquement, mais aussi pratiquement, bien des enjeux liés au problématique lien social en société de contrôle. La question demeure néanmoins de savoir si les concepts philosophiques créés par Deleuze et Guattari, même appréhendés dans le cadre d'une pensée de l'*auto-praxis,* ne sont pas encore récupérables par une anthropologie du libéralisme, autour des

[1612] Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, p. 201
[1613] Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 43
[1614] *Ibid.*, p. 378

regroupements de notions tels que nomadisme et individualisme, désir et marché, déterritorialisation et mondialisation, perversion et capitalisme… La référence à une ontologie politique et à une *auto-praxis* serait alors le moyen, chez Deleuze et Guattari, d'invalider une telle récupération pour le moins révoltante, pour des auteurs ayant poussé aussi loin la critique du capitalisme et des sociétés de contrôle. Elle empêcherait de même d'associer à la force d'invention la liberté de quelques-uns seulement. Par là même, ils ont rendu possible d'une certaine manière, dans un monde ne s'y prêtant pas, cette sortie hors du monde des signes que Spinoza appelait de ses vœux, pour s'orienter vers la lumière[1615] une fois le soupçon aiguisé ou dissipé.

[1615] Deleuze Gilles, Bene Carmelo, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979, p. 130

BIBLIOGRAPHIE

I – Ouvrages de Gilles Deleuze et Félix Guattari

- *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972
- *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975
- *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980
- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991

II – Ouvrages et articles de Gilles Deleuze

- *Hume, sa vie, son œuvre* (avec André Cresson), Paris, PUF, 1952
- *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963
- *Marcel Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (éd. augmentée, 1970)
- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965
- *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, PUF, 1967
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, PUF, 1968
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969
- *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, PUF, 1970 (réédition augmentée, Minuit, 1981)
- *Trois problèmes de groupe*, préface à *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Guattari Félix, Maspero, 1972
- *Dialogues* (avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1977
- *Postface* de Gilles Deleuze à *La police des familles*, Donzelot Jacques, Paris, Minuit, 1977
- *Superpositions* (avec Carmelo Bene), Paris, Minuit, 1979
- *Francis Bacon – Logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981
- *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1983
- *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985
- *Foucault*, Paris, Minuit, 1986
- *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988
- *Périclès et Verdi*, Paris, Minuit, 1990
- *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990
- *L'épuisé*, in *Quad et autres pièces pour la télévision*, Samuel Beckett, Paris, Minuit, 1992
- *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993
- « L'Ile déserte et autres textes », *Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002
- « Deux régimes de fous », *Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003

- « Un écrivain non : un nouveau cartographe », *Critique*, n° 343, 1975
- « Désir et Plaisir », 1977, *Magazine littéraire*, n° 325, 1994, pp. 59-65
- « Un concept philosophique », *Cahiers Confrontations*, n° 20, hiver 1989

III – Ouvrages et articles de Félix Guattari

- *Psychanalyse et transversalité : essais d'Analyse Institutionnelle*, Maspero, 1972
- *La révolution moléculaire*, U.G.E, 10/18, 1972
- *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, 1989
- *Chaosmose*, Galilée, 1992
- « La grille - exposé fait au stage de formation de l'hôpital de La Borde », 29 janvier 1987, *Chimères*, n° 34, 1998

IV – Ouvrages sur Gilles Deleuze

- Alliez, Eric, « Deleuze, vitalisme pratique », *Etudes philosophiques, Recherches en phénoménologie*, n° 2, 1998
- Alliez, Eric (sous la direction de), *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998
- Antonioli, Manola, *Deleuze et l'Histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999
- Badiou, Alain, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997
- Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, l'Harmattan, 2001
- Huisman, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, ADAGP, Paris, PUF, 1993
- Mengue, Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994
- Mengue, Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003
- Rabouin, David, « Entre Deleuze et Foucault, penser le désir », *Critique*, n° 637-638, *Eros 2000*, juin-juillet 2000
- Revel, Judith, « Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence », *Critique*, n° 591-592
- Sasso, Robert ; Villani, Arnaud, « Le vocabulaire de Gilles Deleuze », *Les Cahiers de Noesis*, Cahier n° 3, C.R.H.I., Nice, Printemps 2003
- Scherer, René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998
- Villani, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée*, Paris, Belin, 1999
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994
- Zourabichvili, François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003

V – Articles et revues consacrés à Gilles Deleuze

- Magazine Littéraire, *Deleuze*, n° 257, septembre 1988
- Calame, Christophe, « Une nouvelle image de la pensée. Philosophie des machines désirantes », Critique de la rationalité et nouvelles mythologies, *Studia Philosophica Lausanne*, Vol. 42

- Dumoncel, Jean-Claude, « La philosophie de la vie. Introduction à la métaphysique de G. Deleuze », in *Tombeau pour Gilles Deleuze*, Faye J-P, Pinhas R., Dumoncel J-C, Leutrat J-L et Martin J-C, Bulletin de la Société des lettres sciences et arts de la Corrèze, Vol. 100, 1997
- Foucault, Michel, « Theatrum philosophicum », *Critique*, Vol. 26, novembre 1970
- Frémont, Christiane, « Complication et singularité », *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, 1991
- Levoyer, P. ; Encrenaz, P., « Politique de Deleuze », *Lendemains*, Vol. 14, n° 53, 1989
- Marietti, Pierre-François, « Deleuze Gilles », *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome 2, Les œuvres philosophiques, Paris, PUF, 1992
- Simont, Juliette, « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune : le stoïcisme chez Sartre et Deleuze », *RITM*, n° 11, 1995
- Villani Arnaud, « Géographie de Mille Plateaux », *Critique*, n° 455, Paris, Minuit, 1985
- Villani, Arnaud, « Deleuze et la philosophie microphysique », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, n° 49, 1985

VI – Ouvrages généraux de philosophie et sociologie politique

- Bakounine, Michel, *Œuvres complètes*, VII, Le réveil des peuples, 1870, Paris, Champ libre, 1979
- Bakounine, Michel, *Œuvres complètes*, VII, République Française – Fédération Révolutionnaire des Communes, 26 Septembre 1870, Paris, Champ libre, 1979
- Bakounine, Michel, *Œuvres complètes*, VII, Trois conférences faites aux ouvriers du Val de Saint-Imier, 1870, Paris, Champ libre, 1979
- Bakounine, Michel, *Œuvres complètes*, VII, Le principe de l'Etat, 1871, Paris, Champ libre, 1979
- Basaglia, Franco ; Basaglia, Franca-Ongaro, *La majorité déviante*, Paris, Union Générale d'Editions, 1976
- Beauffret, Jean, « En chemin avec Heidegger », *Cahier de l'Herne*, Martin Heidegger, n° 45, Paris, 1983
- Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997
- Bourdieu, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988
- Bourdieu, Pierre, *Sociologie et Démocratie*, XXV^{e} anniversaire du corps professoral permanent, 27 novembre 1995, Jouy-en-Josas, Groupe HEC
- Bourdieu, Pierre, *Interventions, Science sociale et action politique, 1961-2001*, Agone, 2002
- Bourdieu, Pierre, *La Noblesse d'Etat*, Paris, Minuit, 1989
- Bourdieu, Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1998
- Bourdieu, Pierre, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979
- Brehier, Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1989
- Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995
- Castel, Robert, *l'Ordre psychiatrique*, Paris, Minuit, 1976

- Castoriadis, Cornélius, *Les Carrefours du labyrinthe III : le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990
- Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999
- Châtelet, Gilles, *Vivre et penser comme des porcs*, Paris, Gallimard, 2000
- Clastres, Pierre, éLe clou de la croisière », *Les Temps modernes*, n° 299-300, juin-juillet 1971
- Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974
- Comte, Auguste, *Appel aux conservateurs*, Paris, E. Thuno et Cie, 1855
- Dahrendorf, Ralf, *Classes et conflits de classes*, Paris-La Haye, Mouton Editeur, 1972
- De Montlibert, Christian, *La domination politique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1977
- Derrida, Jacques, *Feu la cendre*, Des femmes, 1998
- Derrida, Jacques, *Donner le temps*, Tome I, Paris, Galilée, 1991
- De Waresquiel, Emmanuel (sous la direction de), *Le siècle rebelle : dictionnaire de la contestation au XX^{e} siècle*, Paris, Larousse, 2004
- Donzelot, Jacques, *La police des familles*, Paris, Minuit, 1995
- Donzelot, Jacques, *L'Etat animateur*, Paris, Minuit, 1995
- Douglas, Mary, *Comment pensent les institutions*, Paris, La découverte et Syros/MAUSS, 1999
- Dumouilié, Camille, « Petite philosophie du désir », *Critique*, Eros 2000, n° 637-638, juin-juillet 2000
- Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi ; dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998
- Elias, Norbert, *Du temps*, Paris, Fayard, 1999
- Elias, Norbert ; Scotson, J-L., *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, 1997
- Engels, Friedrich, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Paris, La balustrade, 2003
- Foucault Michel, *Dits et écrits II*, 1976, Paris, Gallimard, 1994
- Foucault, Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971
- Foucault, Michel, « Table ronde : Pourquoi le travail social ? », *Esprit*, n° spécial, avril-mai 1972
- Godin, Christian, *Le cours de philosophie*, Editions du temps, 1998
- Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, Gerratana, Torino, Einaudi, 1975
- Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1983
- Guigou, Jacques, « L'Analyse Institutionnelle et la formation permanente », Vol. II, *Pour*, n° 33, 1973
- Gurvitch, Georges, *Traité de sociologie*, Tome 1, Paris, PUF, 1962
- Hardt, Michael ; Negri, Antonio, *Empire*, Exils, 2000
- Hardt, Michael ; Negri, Antonio, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004
- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992
- Heidegger, Martin, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976
- Heidegger, Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958
- Heidegger, Martin, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966
- Hess, Rémi, *Centre et périphérie*, Anthropos, 2001
- Kropotkine, Pierre, *Œuvres*, La Découverte/Maspero, 2001

- Cooper, David, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, Paris, Seuil, 1970
- Lapassade, Georges, « L'Analyse Institutionnelle et l'intervention », *Connexions*, n° 4, 1972
- Latour, Patricia ; Combes, Francis, *Conversations avec Henri Lefebvre*, Paris, Messidor, 1991
- Lefebvre, Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968
- Lefebvre, Henri, *De l'Etat*, Tome I, Union Générale d'Edition, 1976
- Groupe d'information sur les prisons, *Le GIP enquête dans une prison-modèle : Fleury-Mérogis*, Paris, Champ libre, 1971
- Le Goff, Jean-Pierre, *Mai 68 L'héritage impossible*, Paris, La Découverte, 2002
- Lénine Vladimir Ilitch, *Que faire ?*, Seuil, 1966
- Jacob, André (sous la direction de), *Encyclopédie philosophique universelle*, Tome II, Paris, PUF, 1990
- Lévinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972
- Lourau, René, « La société institutrice (Durkheim et les origines de la Science de l'éducation) », *Les Temps modernes*, n° 273, mars 1969
- Lourau, René, « L'instituant et l'institué », *Les Temps modernes*, n° 268, octobre 1968
- Lourau, René, *Sociologue à plein temps*, Paris, Epi, 1976
- Lourau, René, *L'Analyse Institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970
- Lukacs, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1984
- Maistre, Jacques, *Sociologie de l'idéologie et entretien non directif*, Revue française de sociologie, XVI, 1975
- Malatesta, Errico, *Articles politiques*, 10/18, 1979
- Marcuse, Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1989
- Marx, Karl ; Engels, Friedrich, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », *Œuvres*, Tome IV, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1994
- Marx, Karl ; Engels, Friedrich, « La Sainte Famille », Chapitre IV, *Œuvres*, Tome III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl ; Engels, Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, Nathan, 1999
- Marx, Karl, « Division du travail et idéologies », *Œuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl, *Précis de la logique hegelienne de l'être*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl, *Le Capital*, Chapitre « La Théorie de la plus-value », IV, Paris, PUF, 1993
- Marx, Karl, « Vers l'abolition de l'Etat et de la société civile », *Œuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl, « Thèses sur Feuerbach », *Œuvres*, Tome III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl, *Œuvres*, Tome II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968
- Marx, Karl, « Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure », *Œuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Marx, Karl, *Critique du droit politique hegelien*, Ecrits de jeunesse, Paris, Quai Voltaire, 1994

- Marx, Karl, « Construction hegelienne de la phénoménologie », *Œuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris PUF, 1993
- Mintzberg, Henry, *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Edition d'organisation, 1982
- Moscovici, Serge, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 1996
- Nietzsche, Frédéric, *Le Gai savoir*, Paris, Gallimard, 1982
- Nietzsche, Frédéric, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995
- Poulantzas, Nicos, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1974
- Reich, Wilhelm, *La révolution sexuelle*, Union Générale d'Edition, 1974
- Rubel, Maximilien, « Notes et variantes à Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Epicure », *Œuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982
- Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, Garnier Flammarion, 1964
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, Paris, Gallimard, 1985
- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1992
- Searle, John. R, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998
- Simmel, Georg, *Sociologie*, PUF, 1999
- Simmel, Georg, *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981
- Spinoza, Baruch, « Ethique », *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954
- Spinoza, Baruch, « Lettre LXXVI à Albert Burgh », *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954
- Tarde, Gabriel, *Monadologie et sociologie*, Les empêcheurs de penser en rond, Institut Synthélabo, 1999
- Tarde, Gabriel, *Œuvres de Gabriel Tarde*, Vol. IV, Les lois sociales, Institut Synthélabo, 1999
- Tarde, Gabriel, *La croyance et le désir*, Paris, F. Alcanp, 1895
- Tarde, Gabriel, *La Logique sociale*, Institut Synthélabo, 1999
- Tarde, Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993
- Tosel, André (sous la direction de), *Modernité de Gramsci* ? : *actes du colloque franco-italien de Besançon*, 23-25 novembre 1989, Paris, Les Belles Lettres, 1992
- Trotsky, Léon, « Discussion pour résumer sur les revendications de transition », *Œuvres*, Vol. 17, mars-juin 1938
- Trotsky, Léon, « Vers une organisation révolutionnaire de la jeunesse », *Œuvres*, Vol. 19, octobre-décembre 1938
- Wacquant, Loic, *Punir les pauvres*, Agone, 2004
- Weber, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996
- Weber, Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971

***VII* – Autres ouvrages**

- Beckett, Samuel, *Mercier et Camier*, Paris, Minuit, 1970
- Borne, Etienne, *Le problème du mal*, Paris, PUF, 1958

- Giacometti, Alberto, *Je ne sais ce que je vois qu'en travaillant*, L'Echoppe, 1993
- Shitao, *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, Paris, Hermann, 1984
- Woolf, Virginia, *Une chambre à soi*, Denoël, 1992

VIII – Autres articles

- Akou, André ; Ansart, Pierre (sous la direction de), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert, Seuil, 1999
- Beck, Ulrich, « Liens personnels et individualisme positif », *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39
- Bernier, L., « La question du lien social ou la sociologie de la relation sans contrainte », *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39
- Cherlonneix, J-L., « Lettre à Marcel Mauss touchant le désintéressement », Jacques Derrida et l'esprit de Dieu, *RIAC*, n° 2, 2e semestre 1993
- De Singly, François, « Individualisme et lien social », *Lien social et politiques-RIAC*, N° 39
- Ditche, Ivaylo, « Alchimie symbolique postmoderne », *MAUSS*, n° 12, 2e semestre 1998
- Enjolras, Bernard, « Crise de l'Etat-Providence, lien social et associations », *MAUSS*, n° 11, 1998
- Gagnon, R., « De l'échange comme fondement des sociétés », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 21, N° 1, 1997, pp. 29-37
- Gagnon, Eric, « De la forme de socialité associative. Contradictions du bénévolat. Cinq figures du lien social », *MAUSS*, n° 11, 1998
- Gagnon, Eric, « De l'échange comme fondement des sociétés », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 21, n° 1, 1997
- Godbout, Jacques T. ; Charbonneau, Johanne, « La dette positive dans le lien familial », *MAUSS*, 1er semestre 1993
- Haesler, Aldo, « La preuve par le don », Approches philosophiques et approches sociologiques, *MAUSS*, 1er semestre 1993
- Larcebeau, Jean, « Echange et lien social », Le temps, dimension fondamentale des relations interpersonnelles, *MAUSS*, n° 8, 2e semestre 1996
- Lyotard, Jean-François, « Les jeunes d'aujourd'hui », *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de philosophie Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, n° 8, 2000
- Lyotard, Jean-François, « Réponses de Jean-François Lyotard à Philosophie, Philosophie », *Philosophie, Philosophie*, Revue des étudiants de philosophie Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis, n° 8, 2000
- Martin, Claude, « Liens personnels, liens collectifs », *Lien social et politiques-RIAC*, n° 39
- Milon, Alain ; Caille, Alain, « Du don à la dette, Aristote, Nietzsche, Deleuze », *MAUSS*, n° 10, 1997
- Pinto, Louis, « L'inconscient scolaire des philosophes », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 135, Seuil, décembre 2000
- Sichere, Bernard, « Badiou lit Deleuze », *Critique*, Vol. 53, n° 605, 1997

- Soulie, Charles, « Le destin d'une institution d'avant-garde : histoire du département de philosophie de Paris VIII », *Philosophie*, n° 8, 2000
- Verstraeten, Pierre, « Philosophies de l'événement : Badiou et quelques autres… », *Les Temps Modernes*, Vol. 45, n° 529-530, 1990
- Villani, Arnaud, « La modernité dans la pensée philosophique française », *Revue de l'Enseignement Philosophique Gagny*, Vol. 33, n° 2, 1982
- Watier, Patrick, « Formes de socialisation et éthique de la sociabilité », *MAUSS*, n° 11, 2e semestre 1998