

La fabulation chez Gilles Deleuze ou la force du *rien* politique

JÉRÉMIE VALENTIN, *Le Petit Séminaire de Québec*

Ce qui frappe à prime abord lorsque l'on se penche sur la question de la politique dans la pensée de Gilles Deleuze, c'est son absence. Il n'existe pas d'ouvrages politiques de Deleuze mais des ouvrages de philosophie politique et des sections politiques, dans *Pourparlers* notamment. Il est important de garder présent à l'esprit que Deleuze est un philosophe, au sens le plus pur du terme, et que par conséquent, c'est dans sa philosophie que doit se trouver, si elle existe, sa politique. Cette remarque, qui peut être jugée banale, soulève néanmoins le sempiternel problème de la relation entre la politique et la philosophie.

Chercherons-nous, par conséquent, à présenter ce qui pourrait être appelé *la philosophie politique* de Gilles Deleuze? La question est délicate et il faut dès à présent en comprendre l'enjeu. La logique exigerait dans un premier temps que nous cernions sa conception de la philosophie, sa méthode de travail et que nous tentions de la situer dans l'histoire de la pensée. Le versant politique, quant à lui, parce qu'il représente notre objet de recherche, devrait être déduit de cette investigation liminaire. Ce travail, long et fastidieux cadre mal avec les ambitions plus modestes de notre propos.

À ce stade-ci, nous utiliserons deux indices dont nous pouvons interroger le sens. Le premier est une définition: la philosophie politique nous dit Deleuze, «ne consiste pas à changer la nature humaine, mais à inventer des conditions artificielles objectives telles que les mauvais aspects de cette nature ne puissent pas triompher».¹ Le second est relatif à une appréciation d'un ouvrage: «*L'Anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique».²

C'est l'impression d'un choc entre l'aspect institutionnel, artificiel et la dimension naturelle qui émane de ce premier indice inspiré des travaux de Hume. Quelles sont les conditions nécessaires à l'établissement et au maintien de la justice, de l'équité dans une société? Quel type d'institution doit-on créer afin de maintenir un juste équilibre et selon quels principes moraux? C'est au fond une question très classique en philosophie et une préoccupation somme toute légitime. À ce niveau-là, Deleuze se conforme à ce qu'on attend du philosophe en s'interrogeant sur la gouverne de la cité. Le deuxième indice, lui, nous laisse songeur. *L'Anti-Œdipe*, écrit en collaboration avec Félix Guattari, l'œuvre la plus connue du philosophe ou à tout le moins la plus commentée, marque un tournant dans la pensée de Deleuze. Cette critique de la psychanalyse,

s'articulant autour d'une redéfinition du concept de désir, malmène le freudo-marxisme et s'en prend à la loi d'airain d'Œdipe.

Deux époques différentes, celle de l'interrogation sur les empiristes et celle de la critique psychanalytique, nous invitent à nous questionner sur la tendance qui se dégage de ces réflexions que rien ne paraît réunir si ce n'est, peut-être, la relation amour-haine que Deleuze voue à Platon. N'oublions pas que Deleuze a écrit: «Si l'on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *Comment? Combien? En quel cas?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît ... platonicien. S'il s'agit au contraire d'un Platon partisan d'une simplicité de l'essence ou d'une ipséité de l'Idée, alors non».³ Cette relation ambiguë à Platon gouverne-t-elle un rapport au politique qui peut certes paraître quelque peu trouble? D'un côté, Deleuze se préoccupe, dans la lignée platonicienne, des problèmes classiques de la cité, de sa gouverne, de son organisation et se tourne vers l'aspect institutionnel pour les résoudre. De l'autre, cependant, il mènerait une lutte, une tentative de renversement radical du platonisme, qui est tout de même à l'origine de la tradition de la philosophie politique, au moyen d'une méthodologie iconoclaste. S'agit-il de trancher entre ces deux orientations apparemment contradictoires?

Pour répondre à ces questions, il nous faudra tracer un itinéraire afin de restituer de la cohérence au sein d'un problème politique apparemment posé de manière disparate. En effet, chez Deleuze tout semble à prime abord politique. Deleuze et Guattari confirment cela lorsqu'ils avancent: «Nous avons l'impression de faire de la politique même quand nous parlons de musique, d'arbres ou de visages».⁴ Mais si tout est politique chez Deleuze, *rien* ne l'est véritablement. Nous n'avancons guère dans la résolution du problème. La quête du politique est vertigineuse. Il nous faut procéder différemment. Plus précisément, peut-on reprendre le cheminement de son raisonnement, comme on répéterait une expérience scientifique selon des critères universellement applicables? Ne tombe-t-on pas alors dans le piège de celui qui ferait du sous-Deleuze? Si l'on conçoit que cette difficulté doit se poser à tous ceux qui écrivent sur un auteur en particulier, quelle est alors la particularité de Deleuze et par là de sa perception de la politique?

La réponse est fort simple. Pour Deleuze, il n'en existe aucune. On aura beau affirmer la nouveauté du ton philosophique, nous passerions à côté de la véritable découverte. Parce que chez Deleuze, tout comme chez Kafka, tout se passe dans une sorte d'adjacence. Bien sûr, nous avons pris soin de démontrer ailleurs que la politique de Deleuze ne correspond que très peu à ce que nous connaissons.⁵ Cette philosophie politique, qui traite de la gouverne de la cité en termes de jurisprudence, de la gauche et de la droite en fonction de rapports lointains et

immédiats, est peu malléable, voire pauvre parce que nous ne savons pas véritablement quoi en faire, si ce n'est la mettre en rapport avec la véritable politique, celle de la création, du devenir. C'est en ce sens que nous traçons notre itinéraire et que nous sommes capables de réorganiser celui emprunté par Deleuze. Ce qui nous autorise à en parler, notre fil d'Ariane, c'est toute la dimension empirique qui traverse de part en part cette politique. Mais l'empirisme chez Deleuze, la définition courante ne l'englobe pas. C'est la leçon de Hume qu'il faut saisir, lui qui dans son œuvre « crée un monde fictif, étrange, étranger, vu par d'autres créatures; mais aussi le pressentiment que ce monde est déjà le nôtre, et ces autres créatures, nous-mêmes» (LD, 226). Ce qui entraîne des considérations sur le présent, sur l'époque dans laquelle nous vivons, avec toute ses contradictions, bref, cela reflète bien la dimension intempestive du travail de Deleuze. Deleuze ne nous laisse pas le choix. Nous devons l'affronter sur son terrain à armes égales. C'est la raison pour laquelle nous emploierons «La vie des hommes infâmes», ce texte écrit par Michel Foucault et cité par Deleuze et un concept *deleuzien* celui de la fabulation afin d'améliorer notre compréhension de la pensée politique de Gilles Deleuze. Pourquoi un tel détour nous apparaît-il nécessaire?

Foucault, nous l'utilisons parce que Deleuze le considère comme un voyant, parce qu'il existe une grande identité entre Foucault et Deleuze qui mérite d'être exploitée et surtout parce qu'il nous permet d'illustrer la démarche de Deleuze. D'un point de vue politique, Deleuze ce n'est ni Sartre, ni Foucault. L'engagement y est différent, il est plus discret, moins charismatique mais on dirait qu'il se nourrit du comportement de ses pairs pour bâtir sa propre posture politique. Déjà, Foucault prenait ses distances avec Sartre, avec le rôle qu'il jouait en tant que référence universelle (l'intellectuel engagé à la Zola) et avec tous les excès qui l'accompagnaient (sa fidélité au communisme). Foucault, c'est l'itinérant, c'est l'intellectuel qui veut donner la parole aux masses, qui se déplace dans les prisons et ce sont toutes les contradictions qui l'accompagnent (cette volonté acharnée d'être reconnu par ses pairs). Deleuze, c'est au contraire *le passager clandestin d'un voyage immobile*, celui qui ne désire pas se compromettre mais qui ne répudie rien, qui est de gauche mais d'une gauche qui n'existe pas en termes de parti politique (avec tous les contresens que cette posture entraîne). Ce n'est pas une relation de type rhizomatique que nous présentons ici, elle n'a d'ailleurs jamais existé, ce n'est pas un retour à Foucault mais plutôt un recours à sa pensée. C'est l'occasion pour nous de nous distancer de Deleuze pour mieux y revenir et expliquer les subtilités de sa posture, ce tout et *rien* politique.

D'un point de vue politique, Foucault nous permet de mieux cerner la dimension topographique de la politique de Deleuze. La politique, c'est aussi et surtout une question de territoire. Foucault est très habile pour expliciter le quadrillage de la société, les lignes qui la traversent et Deleuze en fait le penseur de la limite. La façon dont Deleuze prolonge, selon nous, le travail de Foucault, en termes non pas de clôture mais d'ouverture de possible, nous permet de nuancer, par exemple, cette notion d'indifférenciation qui marque la pensée politique de Deleuze.⁶ C'est un territoire que l'on cherche dans un premier temps à défendre mais qui permet dans le même temps une forme de reconquête chez l'individu. L'exemple de la ritournelle l'illustre parfaitement.

Selon Deleuze et Guattari, «Un enfant dans le noir, saisi par la peur, se rassure, en chantonant. Il marche, s'arrête au gré de la chanson. Perdu, il s'abrite comme il peut, ou s'oriente tant bien que mal avec sa petite chanson. Celle-ci est comme l'esquisse d'un centre stable et calme, stabilisant et calmant, au sein du chaos».⁷ Foucault démontre, lui, l'exercice du pouvoir sur le vivant, la bio-politique. Pour Deleuze, comme le remarque habilement Frédéric Gros, «le territoire pour le vivant est un prolongement de lui-même. Le territoire en ce sens est une intériorité déployée depuis laquelle seulement le vivant commence à exister, une fois qu'il a pu se constituer comme centre et tracer le cercle d'un territoire propre».⁸ Ce n'est pas tant la dynamique du pouvoir qui intéresse Deleuze que la capacité de l'individu à maîtriser le chaos, la conquête de son territoire. La ritournelle exprime cela. Tout le travail de Foucault complète bien celui de Deleuze parce qu'il nous fournit en quelque sorte la première partie de son raisonnement, celle relative au rejet de la conception traditionnelle du pouvoir, le passage aux sociétés disciplinaires et à la bio-politique. Deleuze se nourrit de son approche pour la prolonger vers la création de possibles par le biais d'un chant rassurant, d'un murmure, d'un signe qui permet à l'individu de s'ancrer dans le réel.

Le texte «La vie des hommes infâmes», fait partie avec «La pensée du Dehors» et «Préface à la transgression», de ceux que l'on pourrait attribuer indistinctement à Deleuze ou Foucault.⁹ Cette analyse du destin des hommes ordinaires et de la mutation de la fable en Occident depuis le XVII^e siècle, colle à merveille à la pensée de Deleuze. Si la fable, selon Rancière, «est la formule magique qui raconte l'histoire d'une formule magique, qui métamorphose toute histoire de métamorphose en démonstration de sa puissance métamorphique», elle nous transporte sur un territoire jusque là inconnu: celui de l'indiscernabilité.¹⁰ S'il fût toujours aisé d'associer fable et politique, la tâche se complique quand vient le temps de préciser la fonction de cette association. La fabulation semble ouvrir un espace peuplé de signes, d'intercesseurs, de personnages

conceptuels, et engage une lutte contre les forces de la représentation. Cette lutte, Deleuze la mène au-delà de la représentation mais sans tomber dans l'imaginaire. Autrement dit, ce n'est pas parce que Deleuze puise son inspiration dans la littérature, la peinture, bref, dans la non-philosophie qu'il se détache complètement de la réalité, qu'il verse automatiquement dans l'imaginaire. Bien au contraire, il ne traite que du réel. La fabulation n'est en somme qu'une réflexion sur le réel.

C'est ce que nous tenterons de démontrer en nous concentrant sur la signification de la fable et sa fonction. C'est l'aspect mécanique de la fable qui retiendra, ici, toute notre attention. Cette mécanique des fluides résume assez bien la pensée politique de Deleuze.

Dans «La vie des hommes infâmes», Foucault retrace la naissance du discours de l'infamie, qui a pour objet «de dire le plus indicible, le pire, le plus secret, le plus intolérable, l'éhonté» (253), et de la fable, «ce qui mérite d'être dit» (251). Ce qui retient l'attention de Deleuze, c'est que

l'homme infâme ne se définit pas par un excès dans le mal, mais étymologiquement comme l'homme ordinaire, l'homme quelconque brusquement tiré à la lumière par un fait divers, plainte de ses voisins, convocation de police, procès.... C'est l'homme confronté au Pouvoir, sommé de parler et de se faire voir.... L'homme infâme, c'est une particule prise dans un faisceau de lumière et une onde acoustique (P, 147).

Ce qui nous intéresse ici, dans le texte de Foucault et l'énoncé de Deleuze, ce sont ces deux caractéristiques en apparence contradictoires: l'anonymat et la mise en lumière. L'individu est ordinaire, mais il est réel et Foucault tenait à ce que ces «existences [soient] réelles» (239); en outre, il se définit par un ensemble de signes: «ce n'est pas un recueil de portraits qu'on lira ici: ce sont des pièges, des armes, des cris, des gestes, des attitudes, des ruses, des intrigues, dont les mots ont été les instruments» (240). Ces individus ne se distinguent pas par leurs exploits légendaires mais par un fait divers. C'est, en somme, leur médiocrité qui les met en relief. Cette idée évoque un personnage comme Bartleby: «un homme maigre et livide [qui] a prononcé la formule qui affole tout le monde».¹¹ En outre, on s'aperçoit que la quête de Foucault et de Deleuze est la même quand Foucault écrit: «J'étais parti à la recherche de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à cerner» (240), Deleuze dit: «le bébé est combat, et le petit est lieu irréductible des forces, l'épreuve la plus révélatrice des forces» (CC, 53). Bien évidemment, leur entreprise diffère quand vient le temps d'expliquer cette mise en lumière; elle est le fruit du pouvoir chez Foucault, elle fonctionne plus en termes d'intensité

et d'affects chez Deleuze. Mais les deux auteurs se rejoignent au sujet de la fable.

En effet, Foucault décrit de façon magistrale comment toutes ces existences, tous ces gens ordinaires ont modifié, bien malgré eux, le régime du discours: «Depuis le XVII^e siècle, l'Occident a vu naître toute une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit» (252). Ce passage de «l'infime» (ce qui ne se dit pas) à «l'infâme» (ce qui mérite d'être dit) donne naissance à «un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas—ne peut pas ou ne doit pas apparaître: dire les derniers degrés, et les plus tenus du réel» (252). La fonction de la fable ou fonction fabulatrice que nous recherchons est brillamment exposée par Foucault. Si l'on comprend que cette fable est vidée de son contenu fabuleux, on comprend alors le mouvement de pensée de Deleuze qui est de réaffirmer en permanence le réel, de façon littérale. Donner un sens politique à cette action, c'est ouvrir un espace inédit. Pour y parvenir, seule importe la prise en compte de l'anonymat de l'existence ou plus précisément de sa dimension impersonnelle.

Politiquement, fabuler signifie faire appel à, et «créer ce peuple qui manque» (P, 171). Nous pensons que Deleuze poursuit cet art du langage énoncé par Foucault dans son rapport à la politique où «*tout*» devient alors politique. Dans une certaine mesure, nous avons l'impression que Deleuze fait bien appel à une sorte de dehors, mais dehors qui serait peuplé de signes. Affirmer que *tout* est politique ne dispense aucunement d'introduire toutes sortes de nuances qui constituent le lieu du politique. Jacques Rancière rend bien cette idée lorsqu'il affirme:

Dans le *I prefer not to* de Bartleby, Deleuze lira en même temps le pur pouvoir comique de la formule, de l'homme devenu formule linguistique, et un de ces grands mythes où «la psychose poursuit son rêve, asseoir une fonction d'universelle fraternité, qui ne passe plus par le père, qui se construit sur les ruines de la fonction paternelle». L'idée de fabulation lie alors les deux pôles de l'art-artifice et de l'expérience vitale de l'esprit. L'écrivain est prestidigitateur et il est médecin, il est le médecin de sa propre maladie. La littérature est la formule et le mythe, le jeu de la fabulation et la clinique où le délire psychotique soigne le délire paranoïaque.¹²

C'est de ce «jeu de la fabulation» que va émerger une politique. Si l'on accorde à la fabulation un rôle autre que celui qu'elle tient, à savoir celui de simple liant, d'«entre», on se place alors d'emblée au-delà d'elle.

Or, le trait essentiel qui caractérise Deleuze, c'est son attrait pour l'infiniment petit, pour la dérivée, la pente, la diagonale, les signes. Ce

que le texte de Foucault célèbre, c'est la petitesse, la mesquinerie qui ont, selon nous, fasciné Deleuze. C'est au sein de ces travers humains, de ces idées basses, que vont naître, paradoxalement, des situations pertinentes, même si elles ne mènent à rien (absence de telos). Autrement dit, les hommes infâmes ne jouiront pas d'une gloire fugace, ils passeront simplement de «l'infime» à «l'infâme». Il ne s'agit aucunement d'une promotion. Il s'agit bien au contraire d'une mise en lumière de leur anonymat.

Si l'on ne saisit pas la finesse de l'énoncé de Foucault selon lequel nous traitons *d'une fable dont le fabuleux est proscrit*, alors on ne peut comprendre le rôle qu'elle joue dans la pensée politique de Deleuze. Tout simplement parce que l'essentiel manque toujours à l'appel, que le peuple manque toujours, et qu'il n'y pas de finalité, puisqu'il ne s'agit que d'une fable évidée de tout fabuleux et de son contenu. L'associer à l'imaginaire, à un quelque chose, c'est lui redonner une fonction qu'elle a déjà perdue. Le *rien* chez Deleuze, signifie *rien*, littéralement *rien*. Considérer «l'universelle fraternité» ou encore les «hommes infâmes» tel un *rien* qui signifierait encore quelque chose au-delà de lui-même c'est se méprendre sur leur rôle et comme le dit Foucault:

... il est inutile de leur chercher un autre visage, ou de soupçonner en eux une autre grandeur; ils ne sont plus que ce par quoi on a voulu les accabler: ni plus ni moins. Telle est l'infamie stricte, celle qui, n'étant mélangée ni de scandale ambigu ni d'une sourde admiration, ne compose avec aucune sorte de gloire (243).

Il y a par conséquent deux façons de comprendre la fonction politique de la fabulation: *tout est politique et rien ne l'est*.

Si *tout* est politique chez Deleuze et *rien* ne l'est, la fabulation est un *rien* qui est pourtant encore quelque chose ou qui pointe vers quelque chose. C'est notamment le point de vue de Alain Badiou. Mais si *tout* est politique et *rien* ne l'est, la fabulation a plutôt pour fonction d'affirmer *rien*, de mettre en lumière l'anonymat sans pour autant qu'il ne soit gloire devenue. Il est par conséquent primordial de comprendre la fable de façon littérale. Il est nécessaire, une nouvelle fois, de sortir de la fable sans tomber dans l'imaginaire, de se placer en-deça d'elle et non au-delà sans pour autant que ce geste ait une signification alors qu'il signifie *rien*. Essayons de préciser ce que recouvre ce *rien* ce qui nous permettra de mieux comprendre l'enjeu soulevé par la position de Badiou.

Aujourd'hui, on s'entend généralement pour dire que le problème auquel nous devons faire face, est celui d'une impasse politique. Un nihilisme ambiant, une équidistance des valeurs, nous mène vers une apathie politique grandissante. Deleuze, dès 68, a senti un glissement en

France et l'incapacité de la société à se reformer. Il ne fut pas, bien sûr, le seul.¹³ Mais ce qu'il propose, ou plus précisément, ce qu'il ne propose pas mais que l'on peut entrevoir dans sa philosophie, c'est ce constat troublant: «Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence».¹⁴ Les thèmes soulevés sont ceux du nihilisme (on ne croit plus en rien) et de la création (découvrir). Cerner les enjeux, c'est s'apercevoir que ce nihilisme a considérablement affaibli notre faculté de réflexion à un point tel que nous ne sommes même pas conscients du danger. Mais Deleuze, de part sa posture privilégiée, réaffirme la nécessité de résister au présent.

Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il y a un problème, il s'agit de réaffirmer qu'il y a un problème. Il est nécessaire de le reposer ailleurs et autrement. «Créer du possible/épuiser le possible», telle est l'entreprise deleuzienne.¹⁵ Nous avons vu comment Deleuze prolongeait le travail de Foucault. Il y parvient essentiellement en créant du possible. Qu'est-ce que cela signifie?

Prenons un exemple. Dans ce que nous appellerons le paradoxe de Robinson, Deleuze formule une question intéressante: «Que se passe-t-il quand autrui disparaît?» (QP, 22). Robinson, seul sur son île, jusqu'à sa rencontre avec Vendredi, représente le moment où tout notre monde perçu s'écroule. Et c'est parce qu'il s'écroule, qu'il manque, que l'on commence à s'interroger sur son importance. À quoi autrui servait-il? Autrui, selon Deleuze, c'est un monde possible. C'est l'expression d'un monde possible. Par exemple, quand je vois un visage effrayé, celui d'autrui, j'ai conscience d'un danger imminent:

Un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde, que je ne vois pas encore. Comprendons que le possible n'est pas ici une catégorie abstraite désignant quelque chose qui n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime. Le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il implique, il l'enveloppe comme quelque chose d'autre, dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant. Quand je saisis à mon tour et pour mon compte la réalité de ce qu'autrui exprimait, je ne fais rien qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant.¹⁶

Je vois le danger chez autrui parce que, dans une situation donnée, je ne suis pas en mesure de le voir. Le danger vient de ma droite, de ma gauche, en dehors de mon champ de vision, et je lis l'effroi d'autrui sur son visage. Que se passe-t-il maintenant quand autrui n'est plus là? Est-ce à dire que le possible qu'il représentait disparaît avec lui? Non, je ne

me retrouve pas dans une impasse, incapable d'anticiper les dangers qui m'entourent. Deleuze retourne l'interrogation d'un point de vue politique et ne se contente pas de constater l'impasse mais de la questionner. Il part du principe qu'autrui est absent, que la solution n'est pas devant nos yeux, et qu'il faut reconvoquer autrui. C'est ce qu'il appelle «l'oxygène de la possibilité» mais cette fois dans un monde où la croyance en autrui a disparu.

Le problème, c'est que nous ne pouvons imaginer un tel scénario sans penser qu'il s'agit d'une pure fiction alors que Deleuze ne traite que d'une fabulation. Rappelons que la fabulation est à distinguer de la fiction. Politiquement, fabuler signifie faire appel à, et «créer ce peuple qui manque». Bref, la première «étape» du raisonnement, celle qui consiste à se débarrasser d'une conception de la révolution animée par un peuple uni, nous est étrangère parce que nous ne parvenons pas à nous mettre dans une telle situation autrement que par le biais de la fiction. Nous imaginons des solutions. Or, le tour de force de Deleuze est justement de se situer à mi-chemin entre le réel et le possible, entre-deux, par le biais de la fabulation et non de l'imaginaire qui est «l'indiscernabilité du réel et de l'irréel» (P, 93). Deleuze réaffirme en permanence le réel ou la force du *rien* politique.

C'est lorsque Deleuze introduit une disjonction dans ce réel, qu'il élimine par exemple la forme autrui, que la fabulation débute et qu'il donne vie à ce récit en le figeant. Mais un tel exercice, si exigeant-soit-il, semble hors de notre portée. Nous en sommes encore au niveau de la simple prise de conscience. Par exemple, il y a présentement un problème d'apathie politique et nous cherchons à le résoudre en encourageant les gens à voter. Il y a des abus environnementaux et nous manifestons afin que chacun soit conscient des dangers de la mondialisation. Or, Deleuze se situe déjà ailleurs puisque selon lui: «ce qui a sonné le glas de la prise de conscience, c'est justement la prise de conscience qu'il n'y avait pas de peuple, mais toujours plusieurs peuples, une infinité de peuple, qui restaient à unir, ou bien qu'il ne fallait pas unir, pour que le problème change».¹⁷ Deleuze, lui, nous enjoint à «devenir liquide», à «faire fuir» le peuple. Ce qui ne signifie pas que le peuple, qu'autrui, représente nécessairement une personne au sens physique du terme. Ce qui compte, c'est d'introduire de minces fuites dans le système afin de reposer le problème politique de façon différente. C'est faire appel à, c'est créer ce peuple qui manque, ou encore suivre des signes. Ce que Badiou refuse catégoriquement.

Ceci posé, nous pouvons désormais nous pencher sur la distance qui sépare Badiou et Deleuze. Le problème est complexe. La lecture du problème politique par Badiou repose essentiellement sur son interprétation des concepts philosophiques de Deleuze dans *Gilles Deleuze. La clameur*

de l'être. Le virtuel est le concept qui sépare Alain Badiou de Gilles Deleuze. Selon Badiou, «pour lui [Gilles Deleuze] l'Idée est la totalité virtuelle, l'Un est le réservoir infini des productions dissemblables. A contrario, je maintiens que les formes du multiple sont, comme les Idées, toujours actuelles, que le virtuel n'existe pas».¹⁸ Autrement dit, Badiou critique l'idée deleuzienne de puissances du faux, de simulacres parce que selon lui, leur présence est une menace superflue à l'univocité de l'Être. Affirmer la puissance du faux, comme le fait Deleuze dans toute son œuvre, résulterait en un regain de transcendance contraire à la visée première de Deleuze qui est une lutte contre la représentation sous toutes ses formes. En effet, quand bien même on affirme du faux, on affirme toujours quelque chose par rapport au vrai, et à sa souveraineté. On ne renverse alors pas véritablement le platonisme. Or, selon Deleuze, au contraire,

... l'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre comment la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles, comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes et la détermination des parties, et leurs variations individuelles.¹⁹

Il est par conséquent nécessaire de penser ce qui ne doit pas l'être et d'affirmer les puissances du faux. Mais Badiou ne cède jamais sur le virtuel, ni sur le parcours athlétique de la pensée exigée par Deleuze: «je suis convaincu que rien ne fait signe, et qu'à en maintenir le stigmaté, fût-ce au comble de son amoindrissement, de sa différentielle infime, Deleuze concède encore trop à quelque herméneutique du visible».²⁰ Et plus loin, il ajoute:

Tout comme Nietzsche, Deleuze, pour tenir le postulat d'univocité, qui conditionne que l'être ait pour nom la vie, doit poser que toute chose est, en un sens obscur, comme un signe d'elle-même; non d'elle-même en tant qu'elle-même, mais d'elle-même en tant que simulacre provisoire, ou modalité précaire, de la puissance du Tout. Mais si une chose est signe d'elle-même, et que sa dimension de signe est indiscernable de son être, il est indifférent de dire: tout est vie, et de dire: tout est signe. Le nom de l'être sera la vie, si on le pense du côté de l'univoque puissance du sens. Le nom de l'être sera relation si on le pense du côté de l'équivoque distribution universelle des signes.²¹

Ce rejet du virtuel a pour conséquence politique principale le refus par Badiou de s'aventurer dans «l'usine deleuzienne», c'est-à-dire de s'attarder au déchiffrement de signes, ou par exemple de s'intéresser à des mécanismes de déterritorialisation et de reterritorialisation.²² En ce sens, Badiou prend ses distances vis-à-vis de Deleuze pour des raisons ontologiques précises.

Alain Badiou veut donc attirer l'attention sur la présence de signes, de stigmatés dans la pensée de Deleuze qui minent sa philosophie de l'événement. Il y a toujours, selon lui, quelque chose qui persiste à faire signe. Deleuze est en permanence condamné par sa méthodologie à réinstaurer, malgré lui, malgré sa volonté initiale, de la transcendance: «Que ces Idées (le Pli, le Rhizome, le Coup de dés ...) visent des configurations en devenir, des différenciations, des rebroussements, des entrelacs, des lignes de fuite, ne change rien à l'affaire».²³ La philosophie de Deleuze est parsemée de signes qui le conduiraient, selon Badiou, à maintenir une vision «analogique et classifiante» des événements.²⁴ Il y aurait par conséquent un paradoxe dans la philosophie de Deleuze. Comme le souligne Rancière: «le paradoxe de cette pensée militante de l'immanence [est de] ramener sans cesse la consistance des blocs de percepts et d'affects à la tâche interminable d'imaginer l'image de la pensée», de les renvoyer ou de les associer à autre qu'eux-mêmes.²⁵ C'est ici que se situe le point nodal du raisonnement. L'enjeu principal est le sens que l'on accorde aux signes et à la place qu'ils occupent dans le mouvement de pensée de Deleuze. Par conséquent, pour comprendre ce qui sépare Deleuze de Badiou, il faut procéder à l'étude de cet espace, ou plus exactement, faire l'apprentissage d'un signe, suivre les signes: ceux, en l'occurrence, que fait reluire la fabulation.

Badiou semble passer complètement à côté de la littéralité de la fable, et de la force du *rien* politique. Aussi, lorsqu'il affirme que *tout est politique et rien ne l'est*, il dénie toute fonction politique à la fable en en donnant une interprétation trop étroite. Badiou semble emporter Deleuze sur un terrain qui n'est pas le sien. Il ne peut admettre que *tout* soit politique parce qu'il saisit mal le *rien* dont il est question.²⁶ C'est une posture où tout laisse à penser que le philosophe est indifférent au problème du monde, qu'il est méprisant face à l'objet politique, où le philosophe est en retrait, passif, alors qu'il possède en réalité un coup d'avance que nous devons saisir. Certes, Deleuze semble se méfier de la politique mais il est surtout méfiant envers l'opinion qu'elle véhicule. Il est ambivalent à son égard (la politique au singulier, et au pluriel), évasif à son propos (tout est politique), mais jamais indifférent face à ses conséquences.

Cela veut dire que Deleuze suit des signes, cherche à déchiffrer des signes et l'énigme qu'ils constituent. L'énigme est la suivante: un peuple

à venir. Pour la résoudre, Deleuze n'a d'autres choix que de parler *pour* un peuple à venir, un peuple qui manque. C'est-à-dire devant un peuple. Mais nous venons de voir que ce concept n'est rien s'il n'est pas rattaché à un problème ou à une formule qui le met en mouvement. C'est ici, qu'entre en scène la fabulation, cette «parole en acte» qui permet à Deleuze de mettre à l'épreuve l'énigme du peuple à venir. Le problème politique qui se pose dans nos sociétés est le suivant: «Le lien entre les hommes est pensé sous une forme bien précise: celle d'un peuple. Le lien des peuples au monde était pensé sous la forme d'une transformation radicale: la révolution».²⁷ Deleuze, au lieu d'opérer un retour à un sujet révolutionnaire, au prolétariat, à la révolution, constate que «c'est le lien entre le peuple et le monde qui est rompu». Nous faisons face à une double impossibilité: on ne peut plus penser en termes de révolution et on ne peut plus parler en termes de peuple. Tout simplement parce que le lien entre le peuple et le monde est rompu, nous ne pouvons plus parler en termes de révolution et si le lien entre les hommes est aussi rompu, nous ne pouvons plus parler en termes de peuple uni ou unifié.

Afin de restaurer ce lien rompu, Deleuze n'a d'autres choix que de parler devant ce peuple, c'est une question de fabulation. Il crée un espace de réflexion qui n'est plus axé uniquement sur les bienfaits ou les méfaits de la révolution, ni sur la naissance d'un peuple uni mais sur le lien en tant «qu'objet de croyance» (C2, 223). La révolution et le peuple pris isolément, ne peuvent fournir une issue adéquate. Seule la restauration du lien rompu entre l'homme et le monde est une issue possible. Deleuze se situe entre la révolution trahie, puisque elle ne peut plus fournir d'espoir, et le peuple manquant, parce qu'il est désormais morcelé, pour créer et épuiser le possible c'est-à-dire confronter le peuple à venir au problème qui nous accable, celui d'une révolution trahie et d'un peuple qui manque. Ce n'est pas un aveu d'échec mais une reconfiguration du problème. Deleuze ne constate pas simplement cette double rupture, il réaffirme la croyance de l'homme dans le monde. C'est l'idée d'une conversion, d'une «conversion de la croyance» (C2, 224). Deleuze ouvre alors un espace de réflexion comme il l'avait fait à propos de Mai 68 ou du GIP qui n'avait pas pour ambition première de redonner la parole aux détenus, mais bien plutôt de «dessiner déjà une place où on serait forcé de les entendre, une place qui ne consiste pas simplement à faire une émeute sur le toit d'une prison, mais à faire que ce qu'ils avaient à dire passe» (DRF, 259). Cet espace de réflexion est proprement politique. C'est une nouvelle façon de faire de la politique, d'agir politiquement.

Si l'on résume ce que nous ne venons de voir, nous sommes en présence d'un problème et d'une énigme. L'énigme est celle d'un peuple

à venir et le problème est celui de la rupture du lien entre l'homme et le monde, entre l'homme et la révolution. Dans un premier temps, Deleuze déchiffre les signes de ce peuple à venir, qui ne peut être que bâtard, infâme, mineur, et le confronte à la double impossibilité à laquelle nous devons faire face: la révolution trahie et le peuple qui manque. Deleuze crée une croyance renouvelée dans le monde par l'affirmation de la restauration du lien entre l'homme et le monde. Ce n'est qu'à force d'expérimentation, c'est-à-dire dans une confrontation avec un problème, dans un déchiffrement de signes, que le philosophe parvient à changer les paramètres du problème. Il en va de même lorsque Deleuze parle de démocratie en termes d'institutions et affirme un devenir-démocratique. On remarque néanmoins que ce double mouvement de capture n'est pas exempt de risques. En effet, fabriquer, c'est une parole en acte parce que la parole et le geste sont indissociables. Parler (écrire), c'est poser un geste politique. Deleuze, lorsqu'il fabule, affirme *rien*.

Mais qu'est-ce qui permet de distinguer une bonne fabulation d'une mauvaise? Où s'arrête la fabulation et où commence le délire? À cette question, il n'existe pas de réponse convaincante dans sa philosophie. Nous savons simplement que Deleuze met tout en œuvre pour contrôler cette folie mais que les frontières semblent poreuses, mal définies et que seul le philosophe en possède la clé. Deleuze est très ou trop discret sur ce qui permet ce partage effectif. D'un point de vue philosophique, c'est ce que lui reproche Badiou. Le problème que rencontre Deleuze, celui d'une théorie du signe circulaire, est le même chez Nietzsche. Selon Badiou:

Zarathoustra est le signe de Zarathoustra. La folie de Nietzsche est de venir en ce point d'indiscernabilité où pour, selon son annonce, casser en deux l'histoire du monde, il faut se briser soi-même, dès lors que le seul signe de la *grande politique*, où le monde se brise, est cette pauvre singularité qui sous le nom de Nietzsche, errant solitaire et inconnu dans les rues de Turin, en déclare l'imminence.²⁸

Pour nous, même si l'argument est recevable, il ne disqualifie pas pour autant la politique chez Deleuze. Simplement, le signe n'est signe de rien et ne renvoie qu'à un autre signe, qu'à un mouvement d'accélération ou de décélération. Ce qui nous intéresse, c'est la mécanique en tant que telle, la façon dont cette politique fonctionne, le comment ça marche, qui n'avait jamais été présenté en ces termes là auparavant. La parole en acte, c'est une parole muette qui de par sa simple existence lui confère un pouvoir. C'est la dimension shamanique de cette politique qui est fascinante. Deleuze lorsqu'il se penche sur le lien rompu entre le peuple

et le monde aborde empiriquement la société, par le biais de la fabulation, ce qui le pousse à construire un modèle qui prend en considération des personnages réels dans des situations fabuleuses. Fidèle au raisonnement développé dans *Empirisme et subjectivité*, au paradoxe que nous soumet la société, Deleuze répond à l'aide d'une métamorphose. C'est ce que Deleuze entend par devenir-animal, devenir-révolutionnaire. Les deux moments sont inséparables l'un de l'autre, il se nourrissent l'un l'autre sans jamais s'expliquer l'un par l'autre. Ce qui est néanmoins pertinent, surtout lorsqu'il se penche sur Hume et Spinoza, c'est l'aspect pratique qui en ressort. Procéder par un élargissement constant, par métamorphose, c'est abandonner toute forme de contrat social, au profit d'un artifice, d'une construction. Cela revient toujours à agrandir le cercle des solutions et à faire basculer la problématique sur un axe différent. Nous n'avons pas l'impression de pouvoir concilier par exemple le point de vue de Fukuyama où la démocratie est un horizon indépassable et celui de Deleuze. Il n'est jamais question de la fin pour Deleuze, fin de l'histoire qui viendrait mettre un coup d'arrêt au mouvement de la pensée.²⁹ Pour Deleuze, chez Hume, «le problème de l'homme se trouve à son tour déplacé: il ne s'agit plus, comme dans la connaissance, du rapport complexe entre la fiction et la nature humaine, mais entre la nature humaine et l'artifice (l'homme en tant qu'espèce inventive)» (LD, 233). L'idée de pratique survient parce que Hume selon Deleuze,

... nous pose des questions insolites, qui nous sont pourtant familières: suffit-il, pour devenir propriétaire d'une citée abandonnée, de lancer son javelot sur la porte, ou faut-il toucher cette porte du doigt? Jusqu'où peut-on être propriétaire des mers? ... C'est là seulement que le problème de l'association des idées trouve son sens. Ce qu'on appelle théorie de l'association trouve sa destination et sa vérité dans une casuistique des relations, dans une pratique du droit, de la politique, de l'économie, qui change entièrement la nature de la réflexion philosophique (LD, 227).

Deleuze a raison d'insister sur le fait que nous «baignons dans une sorte de délire», et qu'il n'a d'autres choix que de lui opposer une *douce folie*, la nécessité d'une croyance renouvelée en ce monde.

C'est la raison pour laquelle Deleuze insiste tant sur cette idée de lien entre l'homme et le monde. Fort de ce constat empirique, il se place devant, *il parle pour, il se remplit de jeûne, se saoult à l'eau pure*. Il fabule. Afin d'en illustrer les dangers d'une telle approche prenons, par exemple, l'affaire Heidegger. Deleuze s'intéresse très peu à sa philosophie en tant que telle, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il

l'ignore, il l'utilise plutôt pour ce qu'il représente dans la philosophie, la place immense qu'il occupe. Heidegger est considéré comme le plus grand philosophe du XX^e siècle. Le choix de Deleuze n'est pas anodin parce qu'il souligne, selon nous, la délicate posture du philosophe face à la démocratie. Selon Deleuze, «la question Heidegger ne me paraît pas: est-ce qu'il a été un peu nazi? (évidemment, évidemment)»³⁰ mais bien plutôt «Comment les concepts (de Heidegger) ne seraient-ils pas intrinsèquement souillés par une reterritorialisation abjecte? À moins que tous les concepts ne comportent cette zone grise et d'indiscernabilité où les lutteurs se confondent un instant sur le sol, et où l'œil fatigué du penseur prend l'un pour l'autre: non seulement l'Allemand pour un Grec, mais le fasciste pour un créateur d'existence et de liberté» (QP, 104).

Nous pensons que l'exemple controversé d'Heidegger renforce l'importance de la fabulation dans sa pensée politique. L'exemple frappant choisi par Deleuze montre bien les difficultés du penseur face à la politique et au démos. C'est un exercice périlleux que nous livre Deleuze dans sa philosophie, celui qui consiste à s'exposer à des signes. Sa remarque est en deux temps. Premièrement, il souligne une évidence: l'adhésion d'un grand philosophe au nazisme ne peut passer inaperçue et ensuite la présence d'une zone grise témoigne de la difficulté de suivre des signes. Il existe clairement une dimension aristocratique qui consiste à prendre ses distances par rapport à la doxa, se déprenre de soi, s'arracher de ce que l'on connaît pour plonger dans l'inconnu, l'indiscernable. Le problème avec Heidegger est que son œil est celui du fatigué et non celui de l'épuisé. Or, il est nécessaire de se tenir loin de la doxa, de la démocratie mais à une distance raisonnable. Deleuze est critique de la démocratie mais sa critique est prudente. S'exposer à, suivre des signes, c'est ce que Deleuze entend par la fabulation. Si Heidegger s'est trompé, c'est parce qu'il s'est laissé emporter dans ce que Deleuze appelle les «chemins de la reterritorialisation». C'est par définition le plus grand risque que comporte ce mouvement aristocratique, celui de s'élever au-dessus des autres. Selon Deleuze, «il [Heidegger] s'est trompé de peuple, de terre, de sang. Car la race appelée par l'art ou la philosophie n'est pas celle qui se prétend pure, mais une race opprimée, bâtarde, inférieure, anarchique, nomade, irrémédiablement mineure» (QP, 105). Dans le cas de Deleuze, cet appel à un peuple, à une communauté de frères doit rester a-téléologique et doit affirmer *rien*. C'est sans doute parce qu'Heidegger n'a pas su rester *infâme* qu'il est le meilleur exemple afin d'illustrer le mince fil sur lequel déambule le philosophe. Le rapport ambigu qu'entretient le philosophe avec la démocratie n'est en rien une question de négligence envers son fonctionnement mais une extrême prudence qui pousse le philosophe Deleuze à adopter une posture où la fabulation prend le dessus. Est-ce à

dire alors que la passivité est à l'honneur, que le philosophe doit s'abstenir de tout commentaire? Non, une nouvelle fois, il ne s'éloigne pas tellement des valeurs démocratiques et il est conscient des dangers que la reterritorialisation recèle. Il est sévère face à la démocratie et à l'opinion qu'elle véhicule mais ne perd pas totalement de vue ses bienfaits. Le devenir-démocratique joue parfaitement ce rôle et fournit un espace de réflexion, inconnu jusque là, aux effets bien réels. Ce qui signifie que s'exposer à des affects, suivre des signes, qui ne sont jamais, rappelons-le, «signes de quelque chose, ils sont signes de déterritorialisation et de reterritorialisation, ils marquent un seuil franchi dans ces mouvements, et c'est en ce sens qu'ils doivent être conservés», peut très bien ne donner aucun résultat et plonger le penseur, le cas échéant, dans une certaine folie (MP, 87). Ce qui laisse une grande place à l'interprétation et par là au contresens. Il est par conséquent nécessaire de saisir cette volonté d'ouverture et de création d'espaces inédits. Cela revient à s'exposer à des forces, à des puissances mises en branle par la fabulation où s'exprime tout la puissance du *rien* politique.

Nous avons mis, dans cette article, l'accent sur la place qu'occupe la fabulation dans l'univers politique de Gilles Deleuze. Cette parole permet d'affirmer rien et signifie faire appel à, «créer ce peuple qui manque». C'est la conclusion que nous avons pu tirer en comparant Deleuze et Foucault. Deleuze est pleinement conscient de la fragilité de son énoncé mais c'est le propre de la fabulation de créer pour rien de tels énoncés et de prolonger ce rêve un peu particulier «où pourtant l'on ne dort pas, cette insomnie pourtant qui emporte le rêve aussi loin qu'elle s'étend, tel est l'état d'ivresse dionysiaque, sa manière d'échapper au jugement» (CC, 163). Deleuze tente par tous les moyens de recréer ces conditions d'expérimentations, de créer des espaces inédits, sans alcool, ni drogue afin de forger des intercesseurs. C'est toujours l'idée selon laquelle *il sort de la philosophie par la philosophie*, il s'expose, il affirme rien, il épuise le possible sans tomber dans l'imaginaire ou la folie, tout en étant conscient de l'échec de la révolution, d'une révolution trahie et de la nécessité d'un peuple qui manque. Il s'inspire, par conséquent, du mouvement des révolutions américaine, anglaise, soviétique afin de trouver, à l'instar de Whitman, une fraternité. Sans doute parce que «l'écrivain n'est pas en situation de réussir comme maître reconnu, mais même dans l'échec, reste d'autant mieux le porteur d'une énonciation collective qui ne ressortit plus de l'histoire littéraire, et préserve les droits d'un peuple à venir ou d'un devenir humain» (CC, 114). Animé par ce souci d'intempestivité, puisque le devenir n'appartient pas à l'histoire, Deleuze n'imité pas Whitman, Kafka ou d'autres. Il ne fait pas comme eux, mais avec eux. Et c'est le sens de l'élégante formule de Deleuze:

Le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague; et précisément, les mouvements du maître-nageur que nous reproduisons sur le sable ne sont rien par rapport aux mouvements de la vague que nous n'apprenons à parer qu'en les saisissant pratiquement comme des signes. C'est pourquoi il est si difficile de dire comment quelqu'un apprend: il y a une familiarité pratique, innée ou acquise, avec les signes, qui fait de toute éducation quelque chose d'amoureux, mais aussi de mortel. Nous n'apprenons rien avec celui qui nous dit: «fais comme moi». Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent «fais avec moi», et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène (DR, 35).

Deleuze ne parle jamais d'un retour en arrière mais d'une expérimentation active qui ne procède jamais par imitation mais par des déplacements, des mouvements de vitesse et de lenteurs, ceux des signes qui nous permettent ou non de franchir des seuils, des plateaux. Encore faut-il dérouler ces signes, les expliquer parce que «le monde est l'ensemble des symptômes dont la maladie ne se confond pas avec les hommes» (ES, 14). Pour Deleuze, il s'agit d'un rêve politique, d'une interminable errance. Le rapport de Gilles Deleuze à la politique est ambigu si l'on ne comprend pas la place qu'occupe la fabulation dans sa philosophie.

jeremie.valentin@sympatico.ca

Notes

1. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (Paris: PUF, 1953), 51. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre ES.
2. Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Minuit, 1990), 230. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre P.
3. Deleuze, *L'île déserte et autres textes* (Paris: Minuit, 2002), 162. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre LD.
4. Deleuze, *Deux régimes de fous* (Paris: Minuit, 2003), 164. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre DRF.
5. Cf. Jérémie Valentin, «Deleuze's political posture», *Deleuze and Philosophy*, ed. Constantin V. Boundas (Edinburgh: Edinburgh University Press, à paraître).

6. «Je me souviens qu'on en avait parlé au moment où il a publié *La Volonté de savoir*. On n'avait pas la même conception de la société. Pour moi, une société, c'est quelque chose qui ne cesse pas de fuir par tous les bouts. Quand vous dites que je suis plus fluide, oui, vous avez complètement raison. Ça fuit monétairement, ça fuit idéologiquement. C'est vraiment fait de lignes de fuite. Si bien que le problème d'une société, c'est comment empêcher que ça fuit? Pour moi, les pouvoirs viennent après. L'étonnement de Foucault, ce serait plutôt: mais avec tous ces pouvoirs, et toute leur sournoiserie, toute leur hypocrisie on arrive quand même à résister. Moi, mon étonnement, c'est l'inverse. Ça fuit de partout, et les gouvernements arrivent à colmater. On prenait le problème en sens inverse. Vous avez raison de dire que la société c'est un fluide, ou même pire, un gaz. Pour Foucault, c'est une architecture» (DRF, 261).

7. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux* (Paris: Minuit, 1980), 382. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre MP.

8. Frédéric Gros, «Entre pouvoir et territoire: Deleuze et Foucault», disponible sur: www.1libertaire.free.fr/pouvoirterr.html. Je remercie Frédéric Gros d'avoir attiré mon attention sur cet article.

9. Les références entre parenthèses sans autre indication renvoient aux pages de ce texte: Michel Foucault, «La vie des hommes infâmes», *Dits et écrits*, Tome III (Paris: Gallimard, 1994).

10. Jacques Rancière, *La chair des mots. Politiques de l'écriture* (Paris: Galilée, 1998), 188.

11. Deleuze, *Critique et Clinique* (Paris: Minuit, 1993), 88. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre CC.

12. Jacques Rancière, *La parole muette* (Paris: Hachette, 1998), 153.

13. Que l'on songe ici à la société bloquée de Crozier, ou aux écrits de Bourdieu.

14. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 72. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre QP.

15. François Zourabichvili, «Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique», Éric Alliez, 1998 (sous la direction de), *Gilles Deleuze: une vie philosophique. Rencontres internationales* (Sao Paulo–Rio de Janeiro, juin 1996), Paris, Synthélabo. Les empêcheurs de tourner en rond. p. 337.

16. Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 357. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre LS.

17. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps* (Paris: Minuit, 1985), 286. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre C2.

18. Alain Badiou, *Gilles Deleuze. La clameur de l'être* (Paris: Hachette, 1997), 69.

19. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), 56. Nous citerons ensuite ce texte sous le titre DR.

20. Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998), 69.

21. Ibid., 71.

22. J'emprunte l'expression à Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée* (Paris: Belin, 1999), 47.

23. Alain Badiou, «Un, Multiple, Multiplicité(s)», *Multitudes* no. 1, mars 2000, 210.

24. Ibid., 210.

25. Jacques Rancière, «Existe-t-il une esthétique deleuzienne?», dans Eric Alliez, *Gilles Deleuze: une vie philosophique. Rencontres internationales* (Sao Paulo–Rio de Janeiro, juin 1996), Paris, les empêcheurs de tourner en rond, 1998, 536.

26. La puissance du *rien* politique et la distance qui le sépare de Badiou apparaît clairement chez Deleuze dans l'exemple de l'anorexique. Selon Deleuze: «L'anorexique se compose un corps sans organes avec des vides et des pleins. Alternance de bourrage et de vidage: les dévorations anorexiques, les absorptions de boissons gazeuses. Il ne faudrait même pas parler d'alternance: le vide et le plein sont comme les deux seuils d'intensité, il s'agit toujours de flotter dans son propre corps. Il ne s'agit pas d'un refus du corps, il s'agit d'un refus de l'organisme, d'un refus de ce que l'organisme fait subir au corps. Le vide anorexique n'a rien à voir avec un manque, c'est au contraire une manière d'échapper à la détermination organique du manque et de la faim, à l'heure mécanique du repas» (Deleuze, *Dialogue*, 132). L'excès et l'absence vont ici de pair. L'individu anorexique ne remplace pas du vide par du plein ou du plein par du vide mais soustrait l'un à l'autre. L'anorexie est, selon nous, une mécanique de

résistance (échapper à) qui produit une consommation virtuelle afin de créer un mode d'être distinct de celui dicté initialement (heure mécanique, détermination organique). L'anorexique cherche à fuir afin de se soustraire au discours de la représentation. Plus précisément, l'individu anorexique introduit subrepticement des variantes quant à sa consommation alimentaire. Il n'imite pas vraiment, il oscille entre le don et la capture, c'est-à-dire qu'il ingurgite de la nourriture ou en régurgite. Selon Deleuze: «La femme anorexique: sera souvent cuisinière, cuisinière volante, elle fera manger les autres, ou bien elle aimera être à table sans manger, ou bien en multipliant l'absorption des petites choses, des petites substances.... Son but, c'est arracher à la nourriture des particules, des minuscules particules, dont elle pourra faire aussi bien son vide que son plein, suivant qu'elle les émet ou les reçoit» (Deleuze, *Dialogue*, 132). À chaque instant, des variantes s'ajoutent, elles sont sélectionnées, retranchées ou encore expulsées. L'anorexique frôle la mort mais n'y aboutit pas de façon systématique. L'anorexique se compose un corps dans le corps et met à l'épreuve l'organisme, elle lui résiste. L'anorexique n'a pas nécessairement ou systématiquement une pulsion de mort, elle ne cherche pas non plus à séduire ni à se conformer à une image externe. Elle lutte contre sa pulsion interne et tente tant bien que mal de la réguler. Cette entreprise ne consiste nullement à nier la vie (nihilisme au sens où l'entend Deleuze) mais au contraire à créer *pour rien*. Ainsi, l'anorexique flotte dans son propre corps. La distinction est fine entre ne rien faire et s'activer à rien. Mais c'est dans cet interstice, dans ce vide, que se joue le renouvellement du possible. Cette distinction prend tout son sens si l'on saisit la définition suivante de l'anorexie: «il s'agit d'entendre l'anorexie mentale par: non pas que l'enfant ne mange pas, mais qu'il mange rien». Jacques Lacan cité dans Ginette Rimbault et Caroline Eliacheff, *Les indomptables. Figures de l'anorexie* (Paris: Odile Jacob, 1989), 47.

27. J'emprunte l'expression à Paola Marrati, *Gilles Deleuze. Cinéma et Philosophie* (Paris: PUF, 2003), 102 et suiv.

28. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, 69.

29. Il est très délicat de situer Deleuze dans la pensée politique contemporaine. Deleuze se méfie des écoles auxquelles il préfère la notion de mouvement. «Le surréalisme est une école, Dada est un mouvement» disait-il dans l'abécédaire. Si d'un point de vue philosophique Nietzsche et Spinoza viennent immédiatement à l'esprit, dans la pensée contemporaine, Foucault et Althusser semblent être les sources privilégiées. Il est néanmoins possible de parler d'un rapprochement avec Hannah Arendt, mais dans un contexte très précis, celui de la fabulation. Nous sommes

conscients qu'une telle comparaison est audacieuse tant le travail et la méthode employés diffèrent grandement. Ceci dit, il existe entre les deux ce lien des *apatrides* (Arendt la philosophe juive-allemande qui ne se considère pas comme une philosophe) qui la transforme en personnage deleuzien. Au delà de cette considération anecdotique subsiste un rapprochement possible avec la fabulation. L'idée de fable, définie plus tôt comme étant « ce qui mérite d'être dit », caractérise assez bien sa vision de la Révolution américaine et du procès de Eichmann. Elle ne s'attarde pas sur la vérité historique de la révolution, mais sur le récit de fondation et il y a là à mon sens une *fabulation* tout comme elle ne se préoccupe guère des détails du procès de Eichmann (André Enegren mentionne dans *La pensée politique d'Hannah Arendt* ses erreurs factuelles alors qu'elle couvrait le procès en tant que journaliste pour le *New Yorker*) pour cibler la banalité du mal. Le personnage du bourreau est décrit tel qu'il est, c'est-à-dire un homme, un petit fonctionnaire. Et c'est ce qui choque. La Révolution américaine telle que comprise par Arendt tient plus du conte. Selon Seyla Benhabib, «In reflecting about what she was doing, storytelling is one of the most frequent answers Arendt gives» (183) («Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative», *Social Research* 57, no. 1, Printemps 1990). Le rapprochement est donc plutôt d'ordre méthodologique. Arendt affirmait aussi: «À la différence de la connaissance scientifique et de l'information exacte, la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et des ajustements continus, de composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde». Hannah Arendt, «Compréhension et politique», *La philosophie de l'existence* (Paris: Payot, 1994), 195. Nous remercions François Charbonneau pour son texte et ses commentaires. François Charbonneau «Lire *Essai sur la révolution* », *Politique et sociétés* (à paraître).

30. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1977), 19.