

Charles RAMOND, « La politique, une langue nouvelle ? », présentation du Dossier *Deleuze Politique*, *Cités* 40, 2009 (Paris : PUF, 2010), pp. 9-13.

Malgré sa très grande renommée, Gilles Deleuze est resté une figure aussi énigmatique que difficile. Très tôt, il avait adopté une forme de retrait aristocratique, s'abstenant autant que possible de participer à des « colloques » universitaires, car, de façon très inattendue pour un philosophe de profession, il ne croyait pas du tout aux vertus ni même aux bénéfices des « discussions » philosophiques. L'exercice de la pensée, selon lui, ne devait pas déboucher sur des « positions », encore moins sur des « opinions », mais sur des *créations* conceptuelles. Sur de telles bases, la « politique » en un sens deleuzien ne pouvait pas ressembler à ce que nous entendons en général et en gros par ce terme : gestion des affaires de la Cité, gouvernement de la majorité après des élections venant trancher certains débats clairement exposés, choix du meilleur régime, construction d'un espace institutionnel de confrontation des opinions, etc. Dans la politique comme dans la pensée, son effort constant a été au contraire de créer, c'est-à-dire, comme il se plaisait à le dire, de « bégayer dans une langue nouvelle », bien loin de toute posture de porte-parole ou de maître à penser.

Le dossier *Deleuze politique*, que présente aujourd'hui la revue *Cités*, s'est donné pour ambition de se faire, autant que possible, l'interprète auprès du public de cette langue nouvelle de la politique : de suturer l'écart entre les conceptions communes et spontanées de la politique, et les créations souvent paradoxales que Deleuze couvre de ce même nom de « politique ». Projet qui se légitime de lui-même : que serait en effet une « politique » que n'entendrait pas le sens commun ? Un double effort était ici nécessaire : rapprocher la politique deleuzienne de ce que nous pouvons communément comprendre par « politique », en la présentant et en l'expliquant aussi clairement qu'elle peut le supporter ; et accoutumer le sens commun à la pratique de cette nouvelle langue, capable d'induire de nouvelles pensées, et peut-être de nouveaux comportements. Les grands créateurs dont se réclame Deleuze (Beckett, Artaud, Lewis Carroll, Van Gogh) ont créé des langues d'abord inouïes et inaudibles,

mais bientôt diffusées et partagées. Comme le pensait Bergson, comme le montrent les exemples du Christ, de Spinoza, de Nietzsche (figures rayonnantes dans l'univers deleuzien), ou même du capitalisme irrésistible, le destin de la véritable nouveauté est de se diffuser largement, car seules les créations ont cette force.

Alain Badiou, ainsi, pose d'emblée la question de l'existence même de « quelque chose comme une politique deleuzienne ». Dans le prolongement de son ouvrage *La clameur de l'être*, cette conférence inédite s'attache à situer la politique de Deleuze comme pratique événementielle, à l'opposé de l'appareil structuré et rigide sous lequel se présente généralement la politique. Quelque chose comme la grande fête de mai 68 : un moment d'irruption de pure nouveauté, et en même temps de joie et d'allégresse – un souvenir ineffaçable pour tous ceux qui l'ont connu. Ainsi entendue, la politique deleuzienne relèverait bien plus, pour Badiou, de ce qu'il appelle une « éthique ». Dans tous les cas, la politique n'aurait jamais constitué pour Deleuze une pensée ou une activité séparée, à part.

Prenant la question par le bord de l'histoire commune et de la vie ordinaire, François Dosse, auteur de la récente *Biographie croisée* de Deleuze et Guattari, souligne aussi l'absence d'une activité ou d'une pensée politiques deleuziennes qui seraient *séparées* : « l'horizon politique au sens large a irrigué toute la pensée de Gilles Deleuze ». François Dosse retrace alors en détail tout le parcours politique et humain de Deleuze : sa situation dans l'immédiat après guerre, et vis-à-vis des idéologies totalitaires ; la « rupture instauratrice » de mai 68, la création du GIP avec Foucault ; puis toute la réflexion menée avec Foucault sur le rapport des intellectuels avec le pouvoir, au moment des dures années 70, jusqu'à la cause palestinienne et la première guerre en Irak. Dans cette période qui couvre plusieurs décennies, le lecteur pourra mesurer à quel point l'engagement et l'intérêt de Deleuze furent intenses et constants, sans pour autant se laisser ranger dans des catégories politiques pré-définies.

Les textes de Guillaume Sibertin-Blanc et de Juan-Luis Gastaldi nous plongent dans deux des plus difficiles paradoxes deleuziens en matière de politique. D'abord,

la question des minorités, et du « devenir minoritaire » ; et ensuite, corrélée à la première, la question de « la politique avant l'être ». La question des « minorités » a été au centre de la réflexion politique de Deleuze, à partir de ses analyses de la langue de Kafka. Remettre en question, si peu que ce soit, le principe majoritaire, c'était toucher la politique moderne au cœur. La majorité, c'est-à-dire la loi du compte, est ce que le monde moderne a de plus sacré. S'en prendre au fait majoritaire, c'est s'en prendre à la démocratie, et, plus largement, s'en prendre à ce règne de la quantité auquel nous sommes soumis depuis Descartes, en lequel aussi nous avons mis tous nos espoirs de progrès et de paix. Plutôt que de critiquer frontalement le principe majoritaire et démocratique (geste aussi ancien que la philosophie), Deleuze en révèle la nature profondément paradoxale : nous sommes tous, selon lui, destinés à devenir minoritaires. La majorité reste une abstraction, elle n'est « personne », et le fait majoritaire « s'oppose au devenir minoritaire de tout le monde ». Cette idée d'un « devenir minoritaire universel » au sein même d'un monde de plus en plus démocratique et donc de plus en plus soumis à la loi extensive du compte, a quelque chose de fascinant. Guillaume Sibertin-Blanc en fait l'analyse complète, en comparant notamment le « devenir minoritaire » deleuzien au phénomène de « prolétarianisation » marxiste. Le point central et difficile serait le suivant : la « minorité » ne doit jamais être comprise comme un « état ». Elle est ce moment paradoxal où un groupe commence à la fois à exister et à être « minoré ». Elle est un processus paradoxal de reconnaissance et de déni de reconnaissance superposés. Et en même temps elle est ce qu'il y a de plus réel. Car, pour paraphraser Freud, la « minorité » serait le résumé, ou le nom, de toutes nos vies ordinaires, en ce qu'elle dirait d'un mot ce « malaise dans la politique » qui fait que nous ne nous reconnaissons jamais totalement dans la « majorité », même quand nous ne cessons de l'invoquer.

Une véritable politique devrait donc se tenir au plus près de ces processus complexes, singuliers, contradictoires, que sont les devenirs de nos vies singulières. Pour Deleuze, la politique correctement entendue est ainsi « avant l'être » comme

avant le compte. Deleuze exige ici beaucoup de son lecteur. Car autant nous serions (intellectuellement) prêts à reconsidérer le « fait majoritaire » -l'idée qu'il puisse exister des « tyrannies de la majorité » étant d'ailleurs assez répandue-, autant il nous semblerait inconcevable que puisse *exister* quoi que ce soit « avant l'être » ! Juan-Luis Gastaldi expose complètement ce suprême paradoxe deleuzien sur la politique, et nous donne les moyens d'en comprendre le sens. Une politique suppose toujours une théorie de la liberté, une théorie de la volonté, une théorie de l'être (ou « ontologie ») et une théorie du devoir être. Donc pas de politique sans ontologie (par exemple, nous croyons aujourd'hui au « mérite » parce que nous croyons à l'existence d'une « volonté » individuelle au moyen de laquelle chacun pourrait faire des « efforts » pour changer ce qui « est » -autant de thèses très discutables, soit dit en passant, mais directement ontologiques). Le paradoxe deleuzien « la politique avant l'être » se comprend alors comme la conséquence logique des thèses deleuzienne sur la nature de la « réalité ». Si en effet la réalité est « devenir », processus, « l'être » viendra forcément « après », tout comme les institutions les plus solides ne sont le plus souvent que les retombées d'une grande éruption, d'une grande fête populaire (d'une grande Révolution ?), inaugurales.

Il y a donc toujours eu de « l'utopie » avant ce qui est là –avant l'être-là. Tel est l'angle sous lequel Paul Patton propose de confronter les théories politiques de Rawls et de Deleuze. Confrontation improbable à première vue, tant les univers conceptuels et politiques des deux philosophes semblent éloignés l'un de l'autre, voire incompatibles. Pourtant, ce rapprochement inédit permet à Patton de mettre en évidence une dimension plus critique et plus utopique chez Rawls qu'on ne le croit généralement, et inversement, un souci du concret, un souci institutionnel, voire technique, bien présent chez Deleuze. Bien sûr, Deleuze est le philosophe de la « déterritorialisation », et sans doute notre époque aurait-elle adopté ce concept plutôt que ceux de « mondialisation » ou « globalisation », si le mot ne s'était révélé quasi-impossible à prononcer ! Mais cette utopie conceptuelle répondait parfaitement de l'utopie capitaliste, bien réelle, des « délocalisations ». En ce sens, l'utopie

deleuzienne aura été bien plus réaliste qu'elle ne le semblait : car nous vivons et vivrons toujours plus « dans » l'internet –c'est-à-dire dans l'utopie.

Retrouvant à sa manière certaines des plus profondes intuitions de Derrida, Deleuze, en effet, ne croit tout simplement pas à la possibilité d'un « renversement » du capitalisme, ou à la possibilité d'une « révolution » prolétarienne qui installerait une autre forme-État à la place de celles que nous connaissons aujourd'hui. La « machine binaire », celle qui oppose le pouvoir haï au révolutionnaire mythique, est la machine même du pouvoir. Ses deux temps sont inséparables, et indispensables l'un à l'autre. Les oppositions tranchées sont l'essence du pouvoir. Jean-Christophe Goddard, analysant les textes de Deleuze sur le « Cinéma Novo » de Glauber Rocha, donne à voir la mise en œuvre d'une politique anarchique, essayant précisément d'échapper à la catégorisation binaire de l'oppressé et de l'opresseur : politique limite, n'ayant pour horizon aucun « *Yes we can* » qui est toujours, par définition, le mot du pouvoir -politique de « bandes défaites errant dans l'immensité du Sertao »... Cette violence sans finalité ni justification, cette dissolution de tous les codes apparaît au cinéma comme la face sombre du processus créatif dans lequel Deleuze voit la réalité de la politique.

La face lumineuse de ce processus est analysée par Guillaume Le Blanc. Mai 68 doit avoir une place à part non seulement dans l'histoire de France, mais aussi dans la philosophie politique telle que Deleuze la donne à penser. Deleuze a défini mai 68, dans *L'abécédaire*, comme « un devenir révolutionnaire sans avenir de révolution ». Ainsi défini, mai 68 serait l'indice de cette remise en question de la « normalité », typique de la philosophie française des années 60. Mai 68 nous conduirait à concevoir la politique et la création simultanément comme une « contestation minoritaire des normes ». Non pas une contestation frontale (on retrouve ici le thème du Cinéma Novo), mais une « attention à ce qui vient introduire du minoritaire dans le majoritaire » (un parasitisme, aurait peut-être dit Derrida), un pouvoir de « désidentification », l'expérimentation de micro-normes dans un « marginalisme pratique ». Dans tous les cas, Deleuze nous inviterait, ainsi, à une

vision de la politique aussi paradoxale et désirable que la fameuse « connaissance du troisième genre » spinoziste : capable, en un mot, de dire la loi commune sans perdre le contact avec les choses singulières, avec nos vies réelles, quotidiennes, ordinaires quoique jamais banales.

---