

*La politique avant l'être.
Deleuze, ontologie et politique*

JUAN LUIS GASTALDI

« L'affaire des hommes dans les situations de tyrannie, d'oppression, c'est effectivement de devenir révolutionnaire *parce qu'il n'y a pas d'autre chose à faire.* »

Gilles Deleuze, *L'Abécédaire*,
« G comme Gauche ».

Une difficulté immédiate se présente lorsqu'on envisage de nos jours de manière directe une réflexion philosophique sur la ou le politique : c'est que « politique » se dit en plusieurs sens. En effet, il suffit de parcourir les différentes occurrences du mot « politique » dans la littérature philosophique de notre époque pour constater la multiplicité de sens parfois disparates qui gouverne son usage : une chose est dite « politique » lorsqu'on cherche à soulever en elle un rapport plus ou moins essentiel avec, par exemple, la pratique, ou avec le social, le public ou le collectif ; ou avec l'histoire, ou l'artificiel, ou les institutions, avec l'ordre ou avec le changement ; avec le gouvernement, l'État ou la police, ou avec le droit, ou les lois, ou la justice ; avec la liberté, l'autonomie, ou l'émancipation, ou avec des principes ou des fins en général ; avec la décision, ou l'autorité, ou le pouvoir, voire la violence ; avec l'accord et la paix non moins qu'avec la lutte et le conflit... La liste ne saurait, bien entendu, être exhaustive, et souvent les différentes significations se chevauchent et se confondent. Mais cette équivocité est loin d'être une circonstance purement linguistique ; elle trahit l'indétermination profonde dans laquelle se trouvent tant l'essence que l'objet de la politique.

Cités 40, Paris, PUF, 2009

La question qui se pose devant une telle équivocité et indétermination est donc : *qu'est-ce que la politique en tant que politique ? quel est l'être de la politique et qu'est-ce qui assure sa possibilité et son existence ?* On appellera « philosophie politique » une pensée qui pose implicitement ou explicitement ces questions et qui cherche à donner une réponse qui rende consistant le territoire des sens que la politique traverse. On aura ainsi, par exemple, une philosophie politique qui déterminera l'être de la politique à partir de la liberté en vue de laquelle sera évoquée l'institution d'un ordre appuyé sur des lois, qui devra se cristalliser sous la forme d'un État, minimisant le conflit ou la violence. Mais on aura aussi une philosophie politique qui trouvera l'essence de la politique dans l'égalité, et qui appellera à la lutte dans l'histoire afin d'établir une justice au-delà de l'ordre étatique. Liberté et égalité ne sont assurément pas les seules déterminations concevables, et pour une même détermination, son articulation avec d'autres termes peut aussi différer de manière radicale (la liberté peut être conçue comme l'absence de lois, l'égalité peut être poursuivie par des moyens étatiques...). Si bien que ce qui est à chaque fois présenté comme constituant l'être de la politique, ce n'est jamais un terme ou un concept, mais plutôt le faisceau d'articulations entre plusieurs concepts. Encore faut-il que ces articulations soient possibles. Une philosophie qui nie l'existence de la liberté au nom d'un pur déterminisme de la nature ne peut concevoir en même temps la politique comme liberté sans nier du même geste la réalité de la politique. Si une telle philosophie veut affirmer la possibilité et l'existence de la politique, force sera bien de la déterminer autrement que comme liberté.

Une relation intime mais problématique s'avère ainsi entre l'être et la politique. Les conceptions qui affirment, pour reprendre nos exemples, que la liberté existe ou que l'égalité est possible, soit supposent, soit induisent des conceptions sur ce qu'est « être » tout court. Si bien qu'une philosophie politique bien fondée ne saurait se dispenser d'une réflexion d'ordre ontologique, censée rendre compte des relations mutuelles entre ce qui constitue l'essence de la politique et les déterminations de l'être en tant que tel. Une « ontologie politique » fait ainsi partie de toute philosophie politique.

C'est précisément dans cette dimension ontologique de la politique que réside l'une des contributions les plus originales de Gilles Deleuze à l'égard de la pensée politique.

Pour comprendre la contribution de Deleuze sur ce point, il convient de l'aborder, selon une démarche qui lui était chère, au moyen de la critique du problème dont elle découle¹. Nous prendrons comme point d'appui le problème tel qu'il a été posé et développé par Kant. Outre la pertinence de la philosophie kantienne pour notre question, cette approche a l'avantage de mettre en relief la façon dont la philosophie deleuzienne est capable de proposer un renouvellement des conceptions héritées autour de cet aspect décisif, sans pour autant récuser cette tradition jusqu'au point où nul contact n'est plus possible. Et si l'on songe à la place centrale qu'occupe aujourd'hui la philosophie politique et morale kantienne pour la doctrine rationaliste-libérale, dominante après la retraite du marxisme de la scène du débat public, on pourra peut-être pressentir en même temps la portée de la contribution de Deleuze pour cette époque qui est la nôtre.

Pour Kant la politique est une affaire *pratique*. Ce qui dans le langage kantien veut dire avant tout qu'elle n'appartient pas au domaine de la *nature*. Ainsi, la réflexion à propos du domaine pratique est ouverte dans la philosophie kantienne par le concept problématique de *volonté*², défini comme la possibilité pour les représentations d'avoir une incidence dans l'ordre de la nature³. Mais ce concept de volonté n'est pas suffisant pour affirmer qu'un domaine pratique non naturel (c'est-à-dire une telle incidence) existe réellement. Pour qu'un tel domaine devienne réel (et cesse d'être seulement « problématique »), Kant soutient que la volonté doit être déterminée uniquement par la pure forme d'une loi universelle, c'est-à-dire par *la loi morale*. Il en découle que pour avoir une place dans la réalité du domaine pratique (la seule dont elle est susceptible), la politique doit être entièrement soumise à la morale qui le constitue et le régit⁴. C'est ainsi que la politique n'aura de sens pour Kant que comme l'application

1. Sur cette démarche, voir par exemple Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 118-120.

2. Voir *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, « L'antinomie de la raison pure, Troisième conflit... », p. 442-447.

3. Voir *Métaphysique des mœurs*, in Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 457 ; et aussi *Critique de la raison pratique*, trad. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 103.

4. Voir en particulier le *Projet de paix perpétuelle*, in *Œuvres...*, *op. cit.*, Appendices I et II.

ou mise en pratique du droit (*Ausübende Rechtslehre*)¹, c'est-à-dire d'un ensemble de conditions *moralement déterminées*².

L'opération kantienne consiste à poser le problème de la volonté d'une façon double : « Supposé que la simple forme législatrice des maximes soit seule le fondement suffisant de la détermination de la volonté, trouver la constitution de la volonté qui est déterminable par cela seul », et « Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui est seule apte à la déterminer nécessairement »³. On connaît la solution de Kant : seule la volonté *libre* n'est déterminable que par la seule loi morale comme pure forme de la loi. Autrement dit : la volonté doit être (déterminée comme) libre pour pouvoir atteindre la moralité qui rend réel le domaine pratique.

Devant cette disposition du problème, il serait possible d'affirmer que l'enjeu majeur de la philosophie de Deleuze par rapport à une philosophie politique consiste à *affranchir la politique de la morale*. Et cela en rendant au problème de la volonté son plus haut « degré de positivité ». Si l'on regarde de près l'opération kantienne, on se rend bien compte que les termes de la solution ne sont que la répétition des termes du problème. Ou bien on se donne déjà la volonté comme libre ou bien on lui impose de ne pas être conditionnée matériellement (mais uniquement par la forme), ce qui revient au même, puisque ce n'est là que la définition kantienne de la volonté libre⁴. Il n'y a de Bien et de Mal que pour une volonté qui se pense capable de décider « dans l'absolu », et inversement. Les deux concepts (volonté libre et loi morale) sont analytiquement liés, ce qui est une autre manière de dire que leur rapport ne pose pas de problème. Comme le montre l'antinomie de la raison pure dans la première *Critique*, la volonté cesse d'être un problème dès qu'elle est déterminée comme liberté.

La philosophie nietzschéenne donnera à Deleuze l'occasion de revenir sur le caractère intrinsèquement problématique de la volonté : « ... toute la conception de la volonté de puissance, de Hobbes à Hegel, présuppose l'existence de valeurs établies que les volontés cherchent seulement à se faire attribuer. »⁵ On reconnaîtra sous ces valeurs établies la morale

1. *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 364-365 (la traduction donnée dans cette édition est « jurisprudence pratique »). Voir aussi dans le même volume *Sur un prétendu droit de mentir* (p. 440-441) et *La religion dans les limites de la raison* (p. 115-117).

2. Voir *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 479.

3. Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, § 5-6, Problème I et II.

4. *Ibid.*

5. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2003, p. 93.

kantienne essayant de se subordonner la volonté. Et *cette subordination, c'est la liberté qui la rend possible* : en attribuant la liberté à la volonté, en réalité *on la force* à choisir entre le Bien et le Mal, valeurs qui lui sont antérieures et extérieures par principe. Or, « contre cet *enchaînement* de la volonté, Nietzsche annonce que vouloir *libère*. [...] Contre l'image d'une volonté qui rêve de se faire attribuer des valeurs *établies*, Nietzsche annonce que vouloir, c'est *créer* les valeurs nouvelles »¹.

Cette lecture deleuzienne de Nietzsche permet de comprendre que si dans l'édifice kantien, ce qui est problématique est le passage de la volonté à la liberté, c'est précisément parce que la volonté n'est pas libre *a priori*. Sans doute peut-elle le *devenir*, mais pour cela il faut qu'elle soit capable de *créer* cette liberté. C'est en ce sens qu'elle est, non pas libre, mais *libératrice*. Elle ne l'est pourtant qu'à condition d'être *créatrice*. Cette distinction entre liberté et création est au cœur de la philosophie politique deleuzienne. Elle dénonce la conception libérale de la liberté, purement formelle et abstraite puisque dissociée de toute notion de création réelle. À quoi sert une liberté qui reste indifférente à la création ? Sans création, liberté et oppression restent absolument indiscernables, attributs purement formels sans effets réels. On ne croira pas pourtant que la création doit se subordonner la liberté, allant jusqu'à pouvoir l'anéantir. *La création ne peut avoir lieu sans liberté, non parce que cette dernière serait la condition de la création, mais parce qu'elle est son effet*. Création et liberté doivent ainsi se correspondre point par point de manière plastique, sans qu'aucune ne soit « plus large » que l'autre. À la notion libérale de liberté comme *condition de possibilité* de la création, Deleuze oppose la création comme *condition de réalité* de la liberté. La création est toujours création de liberté.

L'ontologie politique deleuzienne trouve ainsi une manière positive de déterminer sa tâche. Aux deux problèmes kantien elle substitue cet autre : *trouver la nature d'une volonté capable de devenir libre sans supposer déjà la liberté dans la volonté*. Nietzsche, et avant lui Spinoza, lui ont signalé la voie : une telle volonté créatrice seule peut être déterminée comme puissance. Or il ne faut pas oublier que *la volonté n'est pas une chose ou un concept, mais avant tout un problème*. Dès lors, on n'aura rien fait d'autre que baptiser le problème en déterminant la volonté comme volonté de puissance, tant qu'on n'aura pas montré *en quoi la notion de*

1. *Ibid.*, p. 96. C'est Deleuze qui souligne.

puissance désigne une manière très précise de répondre au problème de la volonté comme celui de la possibilité pour les représentations d'avoir une incidence dans l'ordre de la nature.

*
* *

Il convient d'examiner plus en détail le traitement kantien de cette question. Kant pose le problème de la volonté en termes de *types de détermination causale* : la volonté est problématique puisqu'elle est avant tout une relation causale (causalité autonome des représentations par rapport à des objets). Or dans la nature toute relation causale (du type B est la cause de A) présuppose nécessairement une série remontant indéfiniment dans l'ordre des causes (si B est la cause de A, alors il doit exister un C qui soit la cause de B, et un D cause de C, etc.). Si bien que, si la volonté est la cause d'un objet, il faut qu'elle soit par là même l'effet d'une autre cause, ce qui contredit l'autonomie qui la définit. La solution de Kant est célèbre : la *détermination causale naturelle* ne porte pas sur les objets en tant que choses en soi, mais sur les objets en tant que phénomènes. Aussi, un autre type de détermination causale (*causalité par liberté*), capable de se dérober à la nécessité naturelle qui anéantit la volonté, est-il concevable, à condition qu'il ne porte pas sur les objets de la nature mais sur des choses en soi. *Une distinction ontologique* (ou « analytique »¹, comme on voudra) *radicale en résulte* : d'une part le domaine des objets suprasensibles, de l'autre celui des objets sensibles. En retour, un « *abîme incommensurable* »² se creuse entre la Morale (où la politique recevra une demeure) et la Nature.

Dans cette situation, si la volonté refuse la liberté abstraite qui lui est offerte par la morale, elle tombe dans une position problématique à l'égard des forces de la nature : « La volonté de puissance ne peut pas être séparée de la force sans tomber dans l'abstraction métaphysique. Mais à confondre la force et la volonté, on risque encore davantage : on ne comprend plus la force en tant que force, on retombe dans le mécanisme. »³ C'est dans ce rapport entre la volonté et les forces de la nature que tout le problème de la puissance déploiera sa densité. *Il*

1. Sur cette précision, voir par exemple Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 300.

2. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995, p. 154.

3. Deleuze, *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 57.

s'agira de penser une détermination causale qui, n'étant pas absolument libre (ce qui l'entraînerait à choisir entre le Bien et le Mal), ne soit pas non plus obligée d'obéir à la causalité close et nécessaire selon laquelle la nature est comprise. En d'autres termes, la puissance détermine le problème de la volonté comme celui d'une détermination causale naturelle non nécessaire.

La solution à ce problème réclame le rapprochement entre le pratique et la nature, ce qui suppose non seulement que le pratique doit cesser d'être conçu sous la forme d'une liberté absolue (ce qui d'ailleurs n'est pas difficile), mais aussi et fondamentalement que la nature doit pouvoir être comprise de façon non mécaniste, sans tomber pour autant dans un finalisme ou un animisme qui ouvriraient à nouveau sur le domaine de la morale. Rien d'étonnant alors, à ce que tous les auteurs sur lesquels Deleuze s'est penché dans ses travaux d'histoire de la philosophie (à l'exception aussi évidente que remarquable de Kant), soient des philosophes qui ont essayé de dissoudre la distance entre la Nature et la Morale, entre la nécessité et la liberté. La conclusion de ces travaux est dans tous les cas la même : le hasard n'exclut pas la nécessité, le destin s'accorde avec la liberté, la concertation se concilie avec la spontanéité¹.

Aux deux déterminations causales kantienne, Deleuze arrivera ainsi à opposer un nouveau type de détermination capable d'en prendre la place. Ce nouveau type trouve plusieurs formulations au long de son œuvre, mais son principe reste toujours essentiellement le même : il s'agit de la notion complexe que dans *Différence et répétition* il a nommée « différenciation », réunissant les concepts de *différenciation* et *différentiation*. Ces deux concepts désignent respectivement deux types de déterminations : une *détermination réciproque* et une *détermination complète*.

Le sens de cette notion peut paraître obscur, mais il ne l'est pas plus que celui de la double causalité kantienne avec lequel il rivalise. Pour saisir l'essentiel de cette notion, il convient d'en considérer une illustration (qui n'est pas pourtant une métaphore). Soit un mouvement, c'est-à-dire le déplacement d'un objet dans l'espace. La conception kantienne de la détermination causale propose deux interprétations possibles : du point de vue de la nature, ce mouvement est l'effet des différentes forces qui agissent sur lui en tant que causes le déterminant de manière nécessaire, et ces

1. Voir par exemple *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 29-30, *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 15 ; *Le pli*, Paris, Éd. de Minuit, 1988, p. 183.

causes sont à leur tour déterminées nécessairement par d'autres causes, à l'infini. D'un point de vue pratique, le mouvement pourrait être l'effet d'une volonté libre qui en serait alors la seule cause (c'est-à-dire qui le produirait absolument) suivant ses représentations et sans être à son tour conditionnée par aucune autre cause. Sans doute les deux types de causalité ne se contredisent-elles pas, parce que le premier porte sur les objets en tant que phénomènes, et le second sur les objets en tant que choses en soi (êtres libres). Mais ils restent par là même parfaitement disjoints. Leur mise en rapport devient alors hautement problématique, et c'est dans cette mise en rapport problématique que la politique se voit attribuer son domicile.

La notion de détermination avancée par Deleuze procède tout autrement. Si l'on considère le *déplacement* du mobile, on peut comprendre que chaque état du mobile (position dans l'espace, moment dans le temps) est déterminé par l'état précédent, et détermine ceux qui lui succéderont. On reste alors dans la détermination causale naturelle. Mais si l'on considère la *vitesse* du mobile pendant tout le mouvement, alors on peut comprendre que les états du mobile sont *entièrement déterminés par cette vitesse*. En effet, si je connais un état donné du mobile, je peux connaître *avec certitude tous les autres états à partir uniquement de sa vitesse* pendant toute la durée du mouvement. Ainsi, le rapport de détermination *réci-proque* entre les états (rapport de causalité dans l'interprétation kantienne) est lui-même déterminé de manière *complète* par la vitesse. On obtient par là deux types de déterminations : l'une empirique (*détermination réci-proque*, des états entre eux) puisqu'elle porte sur le déplacement du mobile, c'est-à-dire sur un objet dans l'espace-temps ; l'autre idéale (*détermination complète*, de la vitesse sur la détermination réciproque d'états) parce qu'elle porte sur la vitesse, qui n'a pas en tant que telle une manifestation directe dans l'espace-temps.

En dépit des analogies possibles avec les causalités kantienne, on se rend bien compte qu'il ne s'agit pas du tout de la même chose. La première différence sur laquelle il faut s'arrêter est le fait que détermination empirique et détermination idéale ne sont plus radicalement disjointes, mais tout au contraire *intrinsèquement indissociables*. En effet, une trajectoire étant donnée, ce n'est que d'elle, et d'elle seulement, qu'on peut tracer le diagramme de la vitesse ; inversement, une vitesse étant donnée, ce n'est que d'elle et d'elle seulement que les rapports entre les différents états du mobile reçoivent leur détermination (à une donnée

empirique près). Le rapport entre la détermination réciproque (des états du déplacement entre eux) et la détermination idéelle (de la vitesse par rapport au déplacement) est *intrinsèque*.

Cette nouvelle conception de la détermination établit, tout comme chez Kant, une distinction entre deux champs d'objets, ou mieux entre deux dimensions de l'objet : *le virtuel* et *l'actuel*. Le virtuel est le lieu des idéalités (telle la vitesse), et l'actuel celui de l'incarnation sensible de ces idéalités (déplacement). Mais à la différence du système kantien, le passage d'une dimension à l'autre ne pose pas de problème particulier, puisque, comme le montre notre exemple, leur relation mutuelle est intrinsèque. Au parallélisme entre les deux types de causalité kantien s'oppose la perpendicularité entre les deux types de détermination de Deleuze. C'est d'ailleurs ce qui fait qu'on ne puisse pas parler de deux champs d'objets, mais de deux dimensions des objets : vitesse et déplacement ne sont pas deux types d'objets différents, mais deux parties ou dimensions d'un même objet (mouvement).

Dans *Différence et répétition*, « différenciation » venait nommer la notion complexe enveloppant ces deux déterminations (complète et réciproque). Mais ce n'est pas à cette dénomination qu'il faut s'accrocher, puisqu'elle change constamment, et que même Deleuze l'abandonne presque aussitôt. L'important, c'est que tout au long de l'œuvre de Deleuze, ces deux aspects définissent ensemble de manière positive et consistante *un principe général de détermination*, et que *ce principe est de lui-même en mesure d'ordonner d'une manière nouvelle le territoire des sens de la politique*. En effet, il ne faut pas perdre de vue que la question d'une solution au problème de l'« objet complètement déterminé » (ou d'une détermination naturelle non nécessaire) est à la base de ce que nous avons défini comme problème de la volonté, c'est-à-dire de la philosophie politique telle qu'elle est pensée par Kant. Or avec ce principe de détermination double nous sommes précisément devant la solution à notre problème : « La question de l'*ens omni modo determinatum* ["objet complètement déterminé"] doit être posée ainsi : une chose en Idée peut être complètement déterminée (différenciée), et pourtant manquer des déterminations qui constituent l'existence actuelle (elle est indifférenciée [...]). »¹

1. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 358.

On peut toujours comprendre cette situation à la lumière de notre exemple. Si nous possédons la vitesse d'un mobile, le déplacement est déterminé de manière complète, puisque la détermination réciproque des différents états entre eux en dépend. Mais si nous *ne* disposons *que* de la vitesse, l'état *actuel* du mouvement reste indéterminé, parce que nous ne pouvons pas savoir *quand et où* il se produit. Il nous faut alors une donnée empirique actuelle : un point et une direction dans l'espace et un moment dans le temps. Mais on aurait tort de croire qu'on réintroduit ainsi une causalité naturelle de type kantien, puisque la détermination réciproque des états du déplacement n'est pas *déterminée* par cette donnée empirique mais par la vitesse (détermination complète). Une donnée empirique (situation et direction dans l'espace, moment dans le temps) ne *détermine* pas, mais *rend actuelle (actualise)* une structure de détermination réciproque (des états du déplacement entre eux) qui est elle-même déterminée ailleurs (par la vitesse comme détermination complète).

*
* *

Avec ce principe de détermination, la philosophie deleuzienne est capable de construire toute une ontologie en mesure de rivaliser avec la cosmologie kantienne. Deleuze en est bien conscient : « La notion de différenciation n'exprime pas seulement un complexe mathématico-biologique, mais la condition même de toute cosmologie, comme des deux moitiés de l'objet. »¹ Ce principe de détermination double permet notamment de donner une solution positive au problème d'une détermination naturelle non nécessaire, en tant que problème de la philosophie politique d'après les enjeux de la pensée de Deleuze. Dans la cosmologie deleuzienne une volonté absolument libre n'est qu'une abstraction grossière et ruineuse, puisque la volonté comme principe génétique de la détermination double est nécessairement adéquate à la réalité empirique. Mais elle n'est pas pour autant soumise à la nécessité close de l'empirique, puisqu'elle le détermine en même temps : « On ne s'étonnera pas du double aspect de la volonté de puissance : elle détermine le rapport des forces entre elles, du point de vue de leur genèse ou de leur production ; mais elle est déterminée par les forces en rapport, du point de vue de sa propre manifestation. »²

1. Deleuze, « La méthode de dramatisation », in *L'île déserte*, Paris, Éd. de Minuit, 2002, p. 143.
2. Deleuze, *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 70.

Mais quel effet concret cette ontologie peut-elle avoir sur la pensée de la politique ? Soient, par exemple, différentes institutions dans une société : école, hôpital, usine, caserne, prison. Toutes ces institutions appartiennent d'une façon ou d'une autre à la sphère de la politique, selon le sens que l'on donne couramment à ce terme. Or une philosophie politique appuyée sur une causalité par liberté échapperait difficilement à une conception de ces institutions comme déterminées de manière essentielle par l'accord (ou même la lutte) des volontés libres qui en serait à l'origine, et par les différentes finalités que ces volontés auraient inscrites sur ces institutions (éduquer, soigner, produire...). Le résultat en est une conception purement abstraite de ces institutions, où tout aspect concret n'est compris qu'en fonction de la proximité ou l'éloignement à l'égard de la finalité idéale qui est censée les déterminer. Le principe de détermination double proposé par Deleuze permet en revanche de comprendre ces institutions comme déterminées, non pas par des volontés libres individuelles ou des fins abstraites, mais par un « diagramme » virtuel (dispositif panoptique, par exemple), dont ces institutions seraient les manifestations concrètes et actuelles, comme le montrent les analyses célèbres de Michel Foucault, sur lesquelles Deleuze s'appuie sans cesse¹. Et l'on aurait tort de croire que la différence entre ces deux types d'analyse est uniquement théorique ou spéculative, puisque ces conceptions déterminent à leur tour des orientations concrètes pour l'action. Or si cette conception radicalement nouvelle des institutions politiques est tributaire du principe de détermination proposé par Deleuze, c'est parce que c'est lui qui rend pensable de manière consistante le statut ontologique ou le mode d'être de ce diagramme virtuel ou dispositif (son caractère idéal, le type de détermination qu'il exerce, son rapport interne aux différentes actualisations concrètes, son inexistence en dehors d'elles...), tout comme celui de la vitesse dans l'illustration que nous en avons donnée.

On voit ainsi que les notions qui définissent les relations entre l'actuel et le virtuel sont centrales dans la pensée deleuzienne, notamment en ce qui concerne une philosophie politique. Elles permettent de concevoir une incidence de la volonté dans la nature d'après laquelle agent et action, genèse et structure, à la différence de la compréhension prescrite par la

1. Parmi les innumérables références à Foucault dans l'œuvre de Deleuze, en dehors du livre qui lui est entièrement dédié, on en trouve une remarquable à cet égard dans *Mille Plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, chap. 3, p. 86.

notion de liberté, sont conditionnés ou déterminés mutuellement. Deleuze appelle « actualisation » ou « différenciation » le processus d'incarnation des virtualités dans des structures actuelles de détermination réciproque, et « différenciation » la « détermination du contenu virtuel de l'Idée »¹. Ainsi déterminée, la volonté est essentiellement *créatrice* : « L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création. »²

Par ce mouvement, la volonté, loin de l'abstraction dans laquelle la liberté l'inscrit, est mêlée irrémédiablement à l'expérience. En tant que telle, elle est affect, sensation, sensibilité, mouvement forcé... en d'autres termes, elle est *puissance*³. Ou bien, si la volonté est, selon la définition de Kant lui-même, la *faculté de désirer* en tant qu'elle est *capable d'être entièrement déterminée par la raison pratique* (par la Morale)⁴, alors Deleuze a bien des raisons pour l'appeler simplement : *désir*⁵. L'expression « politique du désir » ne veut rien dire si l'on néglige le problème de la volonté comme principe de détermination, dont la notion de désir est une solution particulière.

Mais, d'autre part, l'idée d'une nature mécanique n'est pas pour Deleuze moins abstraite et funeste que celle d'une volonté libre. En voulant nier toute volonté et création, le mécanisme présuppose néanmoins une unité problématique dans la nature par où l'idée de Dieu et d'Âme éternelle vont se faufiler, en doublant la nature d'un domaine moral pur. La philosophie kantienne le montre mieux que nulle autre⁶. Contre toute conception mécaniste de la nature, la cosmologie deleuzienne inscrira la volonté et la création *dans* la nature. Deux risques évidents sont à éviter : l'animisme et le finalisme. Mais ces risques n'existent que lorsqu'on prétend introduire la volonté dans la Nature sans critiquer les types de détermination causale qui définissent l'une et l'autre. Si

1. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 267.

2. *Ibid.*, p. 273.

3. Voir *Nietzsche...*, op. cit., p. 70-71, et *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 201.

4. Voir Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 457.

5. Deleuze, Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 109 : « Désir : qui, sauf les prêtres, voudrait appeler cela "manque" ? Nietzsche l'appelait Volonté de puissance. » Pour une critique de la notion kantienne de désir, voir par exemple Deleuze, Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 32-33.

6. Voir par exemple Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1998, Conclusion, notamment p. 103.

en revanche on s'abstient de présupposer dans la nature une unité globale et abstraite (donc, non naturelle), on n'y trouve que des *fonctionnements* locaux : « Ça fonctionne partout... » Et quelque chose qui fonctionne s'appelle *machine* : « ... partout ce sont des machines. »¹ Au mécanisme, au finalisme, à l'animisme dans la nature, la philosophie deleuzienne oppose un « machinisme universel »². Mais si la nature est machine, le désir ne l'est pas moins, pour la simple raison que désir et nature ne constituent plus, comme dans le système kantien, deux champs disjoints, mais un unique champ sans transcendance possible (« champ d'immanence » ou « plan de consistance »). Deleuze ne cesse d'insister sur ce point : le désir est « machiné », non moins que les machines sont « désirantes »³.

Que le désir, comme principe de création, soit machiné veut dire qu'il n'est pas libre ni spontané, mais déterminé par les conditions et les situations auxquelles il est irrémédiablement mêlé. Mais que les machines soient désirantes signifie à son tour que les situations ne déterminent qu'à désirer, à créer quelque chose qui n'existe pas au sein de ces situations, quitte à disparaître au profit de conditions nouvelles. C'est pourquoi devenir révolutionnaire, en tant qu'intervention politique créatrice, n'est pas le résultat d'un libre choix, mais au contraire d'une situation d'oppression ou de tyrannie qui ne laisse pas d'autre choix, et qui fait ainsi qu'il n'y ait « rien d'autre à faire ». Et sans doute toute création politique n'est-elle pas révolutionnaire, ainsi la jurisprudence comme invention du droit⁴. Reste que la création politique est toujours l'effet de configurations locales concrètes suivant lesquelles désir et nature se disposent ou s'agencent selon le principe de détermination double. Si l'on convient d'appeler *agencements* ces configurations locales, on obtient enfin le cadre ontologique élémentaire de la philosophie deleuzienne.

*
* *

1. *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 7.

2. Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 313.

3. Par exemple, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 339 et *Dialogues*, *op. cit.*, p. 115-117.

4. Sur ces différents types d'intervention politique (devenir révolutionnaire, jurisprudence), et la manière de les comprendre en fonction du désir et des situations ou agencements, voir les exemples concrets que Deleuze évoque dans le beau fragment « G comme Gauche » de *L'Abécédaire...*, où il est question de la situation des Africains du Sud, des Palestiniens, des Arméniens (où en plus il y a « la nature qui s'y mêle »), voire de l'interdiction de fumer dans les taxis, et où Deleuze dénonce l'abstraction pure et vide d'une interprétation selon les droits de l'homme.

Avec ce cadre, la philosophie de Deleuze est en mesure de fournir les éléments pour constituer une philosophie politique de manière positive et consistante, capable d'assumer le rôle critique vacant actuellement dans la pensée politique, dominée par le dogmatisme (au sens le plus kantien du terme) du rationalisme libéral. On voit de nos jours les théories politiques se débattre entre l'adoption d'une attitude profondément normative (morale), et la dénonciation de l'écrasement et anéantissement des faits réfractaires aux normes, sans que cette dénonciation parvienne pour autant à l'état d'une véritable construction de sens. Face à cette situation, la philosophie de Deleuze offre à la politique l'ontologie dont elle a besoin pour devenir critique.

Cette ontologie assure à la politique une *place* (un *être*) parfaitement déterminée : *celle ouverte par les processus de différenciation et actualisation*. Et cela dans la mesure où ces processus ne sont que la forme que prend l'intervention de la volonté dans la nature, autrement dit, la création de la liberté. La reformulation des rapports entre la volonté et la nature que cela implique est décisive. D'autant plus que nous traversons aujourd'hui une époque où *la conception d'après laquelle l'homme doit imposer ses propres fins à la nature est en crise terminale, et que les rapports entre l'homme et la nature exigent d'être repensés*.

La philosophie deleuzienne donne en même temps à la *théorie* et à la *pratique* de la politique un objet et une tâche : *la politique doit être analyse et production d'agencements*. C'est en ce sens que la politique doit être, non pas application du droit comme pour Kant, mais *création du droit, jurisprudence*. C'est en ce sens aussi que la philosophie politique doit être « centrée sur l'analyse du capitalisme et ses développements »¹. Cette tâche est loin d'être abstraite et, en ce qui concerne une théorie politique, il est possible d'évoquer au moins deux grands exemples concrets de telles analyses : l'analyse du capitalisme dans les deux volumes de « Capitalisme et Schizophrénie » (où l'on peut d'ailleurs trouver toute une théorie de l'État), et les analyses de Foucault (en particulier à propos des sociétés disciplinaires, mais pas uniquement), que Deleuze ne cesse d'invoquer à chaque fois qu'il est question de mettre en œuvre des analyses concrètes.

Mais la place de la politique étant celle occupée par les processus de différenciation et d'actualisation, on s'aperçoit immédiatement qu'elle

1. Sur ces deux aspects de la politique, Deleuze, *Pourparlers*, « V. Politique, contrôle et devenir », Paris, Éd. de Minuit, 2003, p. 230 et 232.

couvre par là même tout le champ de l'être (tout le « plan de consistance »). De telle manière que s'il y a bien chez Deleuze une « ontologie politique » en un sens restreint (c'est-à-dire une détermination de l'être de la politique et d'un cadre ontologique sur lequel l'asseoir), tel que nous croyons l'avoir montré dans ces pages, on pourrait aussi penser qu'il y a plus profondément une « ontologie politique » en un sens beaucoup plus général : la pensée de Deleuze inscrit la politique dans l'être, et *fait ainsi de l'être en tant que tel un enjeu politique*. Rien n'est dans le monde, rien n'y vient qui ne soit le résultat d'un processus de différenciation et d'actualisation. Dès lors, la politique ne peut pas être une région ontologique parmi d'autres. Non pas parce qu'elle serait antérieure à l'être, mais parce qu'elle coïncide avec son émergence et son devenir : « La pratique ne vient pas après la mise en place des termes et de leurs rapports, mais participe activement au tracé des lignes, affronte les mêmes dangers et les mêmes variations qu'elles. »¹ De sorte que *dans la politique, c'est de l'être en tant qu'être qu'il s'agit*.

Tout un programme pour l'ontologie pure en découle. « Car, avant l'être, il y a la politique. »²

1. *Mille Plateaux, op. cit.*, p. 249.

2. *Ibid.*