



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Filosofía

"Samuel Ramos Magaña"

**Traducción del texto de Philippe Mengue "Deleuze et la
question de l'utopie"**

Tesina que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

presenta:

Juan Jesús Méndez Vázquez

Asesor:

Licenciado en Filosofía Carlos Alberto Bustamante

Penilla

Morelia, Michoacán, Marzo de 2015

Índice

Resumen - Abstract -----	3
I. Introducción -----	4
Philippe Mengue -----	4
Gilles Deleuze -----	5
Resumen general -----	8
Conclusiones del traductor -----	13
Nota técnica -----	14
II. “Deleuze y la cuestión de la utopía” -----	16
Introducción -----	17
Primera parte: El estatuto de lo ideal -----	23
Segunda parte: La ontología histórica deleuzeana -----	38
Tercera parte: El sentido político de la teoría del acontecimiento --	55
Cuarta parte: La imagen – tiempo y la política del acontecimiento -	68
Conclusión: Utopía y democracia -----	73
Bibliografía-----	80
Anexo I: “Deleuze et la question de l'utopie”. Original en francés -----	81

Resumen

El presente trabajo es una traducción que proviene del original en francés llamado “Deleuze et la question de l'utopie”, del profesor Philippe Mengue. Es parte de una serie de conferencias impartidas en Francia en la Universidad de Avignon, en Diciembre de 2008. Se pretende hacer, precisamente, una traducción sin más ni menos, lo más cercana posible a la original, ser un camino para que alguien pueda recorrerlo y no perderse en medio de él. No nos confrontaremos a una exhaustiva investigación sobre las diferentes obras de Mengue insertándonos en ellas y debatiendo o dando argumentos a favor o en contra de las mismas en relación al presente trabajo.

Utopía, como concepto, al menos en este trabajo de traducción, se entiende como cualquier modelo ideal de organización social, describe una comunidad ideal que carece de una existencia fija en el presente y busca su desarrollo histórico en el porvenir.

Palabras Clave: Mengue, Deleuze, utopía, política, democracia.

Abstract

The present work is a translation that comes from french original named “Deleuze et la question de l'utopie”, from professor Philippe Mengue. It's part of a series of conferences given in December 2008 at the University of Avignon, France. It is not intended to be an exact original translation, It tried to be a path for someone to explore and not get lost within. We will not confront ourselves with an exhausting investigation about the different actions of professor Mengue, debating or giving argument in favor or against in relation to this work.

Utopia, like a concept, atleast in this job of translation, is understood how whichever ideal model of social organization, describe an ideal community that lacks a fixed existence in this present and try to find a historical development in the awaiting future.

Key Words: Mengue, Deleuze, utopia, politics, democracy.

I. Introducción.

Philippe Mengue.

El presente trabajo de traducción proviene del original en francés llamado “Deleuze et la question de l'utopie”, del profesor Philippe Mengue. Es parte de una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Avignon en Francia en Diciembre de 2008. Philippe Mengue es profesor incorporado y *Docteur d'État en philosophie*. Ha dado clases en Provence y en la Universidad de Aix-Marseille, así como en el Colegio Internacional de Filosofía en París. Es un gran investigador y conocedor de las obras de Sade, y por supuesto de las de Deleuze. Ha publicado diversas obras sobre el pensamiento francés contemporáneo, entre otras:

- - *Gilles Deleuze ou le Systè`e du multiple*, Editions Kimé, 1994,
- - *L'Ordre sadien*, Kimé, 1996 ;
- - *Deleuze et la question de la dé`ocratie*, L'Harmatan, 2003 ;
- - *La Philosophie au pièg`e de l'histoire*, La Différence, 2004;
- - *Peuples et identités*, Editions de la Diffé`rence, 2008.

Este trabajo no pretende ser una "edición crítica" del artículo de Philippe Mengue, ni mucho menos. Lo que pretende es ser sólo una traducción, lo más cercana posible a la original, ser un camino para que alguien más pueda recorrerlo y no perderse en medio de él. Entiéndase "edición crítica" como aquella en la que nos enfrentaríamos a una exhaustiva

investigación sobre las diferentes obras de Mengue insertándonos en ellas y debatiendo o dando argumentos a favor o en contra de las mismas.

Una cosa es comprender un texto, otra muy diferente es traducirlo. Esto se complica según más rica sea una lengua, dentro de las posibilidades, variabilidades y limitaciones que ella pueda tener. Sin embargo, se buscó ser lo más fluido posible en la traducción para que el lector pueda tener una mejor experiencia en lectura que le ofrezca.

Gilles Deleuze

Por ello se hace importante el poder reflexionar un poco acerca del filósofo principal en cuestión, a saber, Gilles Deleuze. A lo largo de su vida de autor, de filósofo, Deleuze nunca dejó de crear, de innovar. Su pensamiento no deja de evolucionar, de *devenir*, si se me permite la palabra, desde su magistral trabajo sobre Nietzsche, que es el que principalmente se aborda en este trabajo. Aunque no podemos decir lo mismo acerca de la recepción de su obra en el medio.

Deleuze siempre refleja una dualidad, la dualidad de la Revolución, junto con todo aquello en donde ella se personifica (mujer, moreno, niña, indígena, pelirrojo, progresista, etc.). Este deseo de Revolución implica que Deleuze esté con un pie en el modernismo y uno en el posmodernismo*, con lo que ello implica acerca de la posible caída de esta misma Revolución. Sin embargo, es aquí en donde el presente trabajo adquiere importancia, ya que los medios y objetivos de la Revolución en Deleuze -a pesar de que este concepto ocupa un lugar muy importante en su obra- resultan borrosos, no queda resuelto si se debe atacar permanente al capitalismo junto con sus poderes de sujeción, jerarquización, hegemonías,

* En el más puro sentido menguano de la noción del fin de la historia donde ya no hay revolución y no hay más "utopía" como se venía pensando antaño.

etc. Esto se debe al rechazo a la idea de una subversión relativa a un porvenir indeterminado, la utopía.

Pero a pesar de haber catalogado a la utopía como "mala palabra" y "mal concepto", no se pretende con esto una refutación de las ideas políticas al respecto, o simplemente juzgarlas; se trata más bien, por parte de Mengue, de una tentativa de comprensión a través de las propias dificultades de la obra deleuziana. Deleuze es testigo y es, al mismo tiempo, síntoma. El interés de Mengue por Deleuze se explica por su posición en la reorganización de la cultura y del pensamiento. La obra de Deleuze es, según Mengue, de las últimas "modernas" ya que lleva a su punto extremo las exigencias de la modernidad y, al mismo tiempo, da pauta para que su pensamiento y él mismo como autor sean considerados posmodernos, según el argumento de Mengue.

La utopía como tal no ocupa un lugar preponderante en la reflexión de Deleuze, y mucho menos en su reflexión política, tal como lo llegan a hacer el capitalismo, el Estado o las minorías. Pero en el último periodo del trabajo de Deleuze la noción empezó a adquirir importancia, probablemente en conjunción con muchas otras y en diferentes entrevistas, entre ellas la concedida a Toni Negri –en vista, tal vez, de la intrínseca relación de este último autor con la política.

La filosofía política y la teoría política tradicionales se han encaminado sobre la pregunta por el orden de la *polis*, por las formas de gobierno, en la búsqueda de diferentes regímenes de poder que, a lo largo de la historia, nos han demostrado que sirven sólo en ciertas circunstancias –ideales, por cierto. Ellos buscan derechos y libertades frente a las hegemonías actuales o pasadas. Sin embargo, para Deleuze, el interés por la política

responde a la pregunta y al problema de los "movimientos", de las "creaciones colectivas" – véase al respecto la entrevista con Toni Negri¹. La política de Deleuze no se interesa, en absoluto, por un orden, o un sistema, sino precisamente por lo contrario, sobre aquello que desordena (que desterritorializa y minoriza) y sobre aquello que hace cambiar a los sistemas (la Revolución). Deleuze se interesa en las situaciones y acontecimientos, en lo singular, por ello hay "políticas" y no "La Política". Se trata de una política que no desconozca ningún aspecto de la realidad, se busca lo nuevo, lo intempestivo, lo inactual². De ahí que, al parecer y después de todo, sí hay –desde el punto de vista de Mengue- un lugar para lo utópico dentro del pensamiento deleuzeano.

Pero ¿qué es Utopía, cómo se manejará el término en este trabajo? En un sentido amplio, relacionándolo con Mengue y según su argumentación se entenderá a este concepto como cualquier modelo ideal de organización social, desde *La República*, pasando por *La Ciudad de Dios*, etc. El relato utópico describe una comunidad ideal que carece de una existencia fija en el presente y busca su desarrollo histórico en el porvenir.

La utopía, desde el origen, es una suerte de crítica social, racional, está fundada sobre la búsqueda del progreso, ayudada por la razón e inspirada en la filosofía de la Grecia antigua. En este caso específico se le añade un toque, no solamente literario y solemne, sino político, con un matiz demócrata. A pesar de las dificultades derivadas de la relación deleuzeana entre trascendencia e inmanencia, Mengue lleva a cabo una extraordinaria batalla por tratar de acoplar, o quizá entrelazar, ambos conceptos y de llegar a buen puerto, y al parecer lo logra.

¹ Cfr. Deleuze, "Control y devenir", entrevista con Toni Negri en *Conversaciones*, ed. Pre - Textos, Valencia, 1996, pp. 256 ss.

² Cfr. Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007, p. 271

Al hacer esto no sólo se le da más vida, no sólo le da una visión diferente, ya no puramente literaria, sino que además se mezcla con diferentes autores para insertarse en un debate mundial, o al menos trasatlántico, sobre todo entre los Estados Unidos y Francia, y más específicamente con Antonio Negri y Michael Hardt, su *Imperio* y Deleuze³. Es una mezcla complicada que sin embargo se presta para futuros o inmediatos debates sobre su pertinencia en el contexto actual, pasado y futuro político, democrático, utópico.

Resumen General

El trabajo se divide en cuatro partes principales, con una introducción y una conclusión del autor mismo. Si bien es el trabajo del resultado de las conferencias dadas en la Universidad de Avignon, es un ensayo independiente de ellas, no es la simple "escritura" de lo que se dijo o de lo que fueron las conferencias, sino que es un trabajo pensado, armado y estructurado especialmente como ensayo o artículo.

En la **Introducción**, Mengue nos dice un poco acerca de dónde salió su idea para esta investigación. Inserta la idea de utopía como concepto inspirado por Tomás Moro (1516) en su obra cumbre, la ficción llamada de esa misma manera, que se une a la idea de la llegada de la modernidad, entendida ésta última como la búsqueda de lo ideal. También comenta que es en el contexto del "tema del año" elegido por la Universidad Popular de Avignon. En los años 80s, dice Mengue, se deja de hablar de utopías; eso provoca un "desfase" con respecto a la modernidad y por lo tanto es algo que requiere de una reflexión

³ Cfr. al respecto las referencias a Deleuze y Félix Guattari en Hardt y Negri, *Imperio*, ed. Paidós, Barcelona, 2002. Ver especialmente primera parte: "La constitución política del presente", pp. 21 ss.

filosófica, sabiendo que la literatura, la política, o cualquier otra materia no serían suficientes para poder explicar de manera relevante lo que pudiera significar eso.

Mengue confronta la noción de Utopía con el pensamiento de Deleuze a través de un sentir revolucionario. La Utopía, para la modernidad, es un instrumento que permite orientar la transformación de la sociedad, y para ella el progreso es una guía. Pero entonces, ¿qué le molesta a Deleuze del concepto de Utopía?

En la **Primera parte**, Mengue profundiza en el tema esencial de "utopía". Ella, entendida como "u-topía", no tiene un lugar, no tiene un *espacio*. Pero que no tenga un espacio no significa que no "pueda" tenerlo en un futuro. En el futuro puede y debe convertirse en algo, en el aquí y ahora. "El tiempo de la utopía es un vector temporal hacia el futuro", nos comenta Mengue en el texto, y así pensado es "historia"; ahora bien, "historia" nos lleva a un "historicismo" y el historicismo nos lleva a la noción de "Modernidad".

La Utopía ve la realidad, juega con ella, inventa un sin-lugar y propone una apertura a lo que puede o debe venir. Sin embargo, el utopista corre el riesgo de sólo permanecer en la idea "por venir" y con ello perder contacto con la realidad presente. Toda concepción de un Ideal a realizar respecto a un modelo de organización entra en el género de la Utopía, por ejemplo, *La República* de Platón o *La Ciudad de Dios* de San Agustín (dado que esta última tomó muchos de los conceptos e ideas de la primera).

La Utopía hace creer en un mundo nuevo y mejor. Moviliza energías para transformar y revolucionar la sociedad. Sin embargo, en este punto Mengue introduce un personaje interesante para el tema. Hace aparecer a un nihilista: el que no cree en nada, no

crea en un futuro, el que dice "no hay futuro". Viéndolo de esa manera, el nihilista es el que niega la vida, mientras que el utopista la afirma, al menos es la teoría que normalmente tenemos. Pero, ¿y si fuera al contrario?

Nietzsche está convencido de que el más grande nihilista es el idealista, a saber, el utopista. El nihilista niega de tal forma la vida que busca una alternativa al mundo presente, en el que vive, sufre, ama, etc. Él reclama "otro mundo posible". Es aquí donde se presenta la primera confrontación, en el texto, de la Trascendencia contra la Inmanencia.

La Utopía nos presenta una realidad ideal. El mundo utópico puede ser real, pero sin lugar en lo sensible. Pero, ¿no son ya demasiadas "dos realidades"? En ese caso, ¿la realidad ha sido desdoblada? Y, ¿no significa eso acaso que la Idea debe cumplirse, en alguna de las dos realidades? ¿Y no es eso la Modernidad?

Con respecto a la problemática nietzscheana del resentimiento, Mengue nos comenta que el platonismo debe invertirse; todos los ideales no son más que "ídolos" y éstos están vacíos de ser, los ídolos son obstáculos para la vida y lo que ella tiene de bella y noble. El utopismo es el veneno de la modernidad. La realidad se ha desdoblado sólo para juzgarla y vengarse de ella. El movimiento utópico no es más que un efecto, o un síntoma del nihilismo. Sin embargo, existe otra dimensión distinta de la historia y el conjunto de hechos que registra.

En la **Segunda Parte**, se hace necesario entonces poner en la mesa al ser y el tiempo mismos. Para ello se Mengue recuerda que Deleuze se apoya en Spinoza y Bergson, junto con los estoicos.

Con base en Spinoza se pueden proponer dos tipos de utopías: las de trascendencia,

como en Platón, San Agustín; y las de inmanencia, libertarias y revolucionarias que no recurren a valores absolutos o ideales. Lo que debe rechazarse es un ideal de vida y de organización social que niegue las relaciones de fuerza inherentes a la vida. Esta última utopía tendrá la obligación de partir de los hombres tal cual son, en sus afectos y deseos, y encontrar el equilibrio de las fuerzas.

Deleuze, para poder unir la realidad con los ideales sin ser trascendentalista sino inmanentista, recurre a los estoicos con su división del tiempo en *aión* y *cronos*. Todo está en el tiempo, dice Mengue aclarando la perspectiva de Deleuze, pero no todo es cronológico. *Aión* no está en el presente, está en el "ya pasado" y en el "todavía por venir". Contiene algo que ya ha pasado y que, a su vez, nos espera en el futuro, como una revolución. Es el tiempo de lo inactual, del acontecimiento, de los devenires. Por lo tanto, no hace falta más utopía, sino acontecimiento y devenir.

Es por ello que el "pueblo por venir" deleuziano es puro devenir, nunca es presente, y la forma futura del pueblo por venir no controla nada del "pueblo presente". Deleuze, según Mengue, no está en la búsqueda de un pensamiento sin lugar (*utopos*) sino un pensamiento que des-localice, que des-territorialice. No la u-topía, sino la des-topía. Al pensarse de esa manera, Deleuze marca una tensión entre dos planos del ser, el plano *virtual* y el *actual* —con lo cual recuerda a Bergson.

La creación de lo nuevo es devenir, y el devenir revolucionario es una voluntad, como la de resistir, hacer frente a lo intolerable (mayo 68). Mengue concluye magistralmente explicando la utopía como acontecimiento o devenir virtual que acosa al presente y a sus organizaciones y que nunca será un acontecimiento histórico como hecho registrable en nuestra cronología.

En la **Tercera parte**, Mengue lleva todo esto al plano de organizaciones y sociedades y aporta un nuevo elemento conceptual: las sociedades de control. El poder no es un molde, sino lo que se moldea o debe moldear. La sociedad, dentro de las "libertades" que pueda haber en las sociedades de control, huye por todos lados, hace líneas de fuga; el problema político es el de conectar esas líneas de fuga, el de construir la máquina de guerra. La política del acontecimiento no consiste en programar o predefinir un objetivo, sino en estar abierta al "por venir", a un futuro. Sin embargo, Deleuze, al ser bergsoniano, concluye -siempre según Mengue- que lo posible no preexiste en lo actual; las cosas se vuelven posibles por el hecho de que son reales o creadas en la realidad, por el hecho de que hay un acontecimiento preexistente que crea una situación nueva.

La política de la utopía implica una pre-videncia, como la videncia de un "antes", pero la política del acontecimiento implica una videncia en corto: el artista, el fenómeno político, son videntes, ven algo invisible imperceptible en lo que es visible. Este último vidente es el revolucionario deleuzeano por excelencia y reside en la emergencia de una nueva sensibilidad.

En la **Cuarta parte**, Mengue pasa a definir qué es esa política del acontecimiento, algo que junto con la videncia y el revolucionario se encuentra realizado en el cine. La política deleuziana no tiene otro lugar más que el del arte y del pensamiento. Con el cine moderno, el pueblo falta, y en el cine político, en un intento de fabulación bergsoniana sobre el artista, se trata de inventar ese pueblo.

Es necesario que haya Utopía, dice Mengue, pero el no-lugar, la parte nula, es lo

que realmente importa en la Utopía, no el relato, no el plano que designa un ideal para actualizarlo. La Utopía nos resulta importante porque con ella podemos presentir (tener la vivencia) de un vacío, ya que éste es la condición de una sociedad democrática. Los ideales son siempre subjetivos y culpabilizantes, y, sobre todo, impotentes para abrir un futuro y la creación de lo nuevo, lo intempestivo y lo inactual. Es importante pues una función fabuladora que no tape o cierre los ideales, pero que consiga que creen algo nuevo. Algo así como una “utopía del acontecimiento”, y no ya un lugar del futuro al cual habría que arribar.

Conclusiones del traductor

Mengue subraya la tensión entre Deleuze y las utopías, dado que éstas son pensamientos de lo posible, mientras que la filosofía deleuziana constituye un pensamiento de lo virtual. La Utopía es imposible en el presente, pero posible en el futuro; sin este horizonte de realización, aunque sea lejano, ella carece de todo sentido. Entonces, el problema principal radica en que para que se pueda realizar una utopía debe de creerse en algo que está más allá de nosotros y que será para un progreso y para mejorar lo que se tiene "ahora". ¿Cómo permanecer inmanente si todo nos lleva a la trascendencia?

Mengue lo resuelve de una manera, si bien no fácil, sí muy exhaustiva y firme. No dice que la Utopía no deba entenderse sólo como aquel lugar al que hay que llegar, el que no existe y que "debemos" hacer que exista y que es diferente y mejor que el que tenemos en este momento, en el que existimos en este momento. ¿Es un no-lugar? Sí. ¿Es un no-lugar diferente y mejor que el lugar en el que en este momento estamos? No.

La Utopía no es el fin en sí mismo, no es “hacia donde hay que ir”. Ella marca una

pauta, es un faro, pero no es la meta. Es una herramienta de transformación, de innovación, de revolución, es un devenir. Proporciona formas de crear y de poder devenir constantemente en algo nuevo, diferente, y sí, mejor, pero no como fin último, sino para poder transformarse a cada momento. La utopía no da como resultado un no-lugar, sino nos desterritorializa del lugar en el que ya estamos. Es decir, lleva a abandonar una forma de pensar, un código: lleva a descodificarse como una forma de “ser”. Desterritorializarse viene a “*deshacer*” todo aquello que la Territorialización viene a “hacer”. Nos crea una línea de fuga que nos libera de un código. La Utopía como proceso de desterritorialización, o como lo propone Mengue, la des-topía, puede, entonces, aparecérsenos como un momento entre otros procesos en función de las multiplicidades que se hacen y se deshacen. Nos permite cambiar de naturaleza, cambiar de código, cambiar de pensamiento y conectarnos con otros. En resumen, libera un contenido de una codificación puesta en la Territorialización (entendida esta última como forma, como función o como significado) y lo hace balancearse sobre una línea de fuga.

Nota Técnica

1) La numeración de las páginas del texto original en francés aquí traducido varían con respecto de esta traducción. Por cuestiones de tipografía, de tamaño de la hoja utilizada, o del tamaño del texto utilizado, etc., se ha añadido una numeración dentro del texto de la siguiente manera: "[Pág. X]" donde "X" nos dirá la página exacta del texto original en francés en donde encontraremos la línea o párrafo que se esté leyendo en la traducción. Esta numeración es independiente de la numeración lineal que lleve este trabajo. Del mismo modo, en el apartado donde se encuentra el escrito original en francés,

éste lleva su propia enumeración independiente de la numeración de páginas continúa del presente trabajo en general.

2) El texto de Mengue utiliza diferentes abreviaturas, algunas conocidas, otras no tanto. Sin embargo, para evitar cualquier confusión o malos entendidos haremos una pequeña lista de ellas:

- a) UPA - Universidad Popular de Avignon.
- b) QQPh – Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*.
- c) 2RF – Deleuze, *L'île déserte et autres textes*.
- d) ID - Gilles Deleuze. Deux régimes de fous.
- e) PC - Partido Comunista.
- f) PS - Partido Socialista.
- g) CGT - Confederación General del Trabajo.
- h) C2 – Deleuze, *L'image temps. Cinema 2*.

II. Deleuze y la cuestión de la utopía¹.

Philippe Mengue

INTRODUCCIÓN: La noción de utopía

Primera parte

El estatuto de lo ideal

Segunda parte:

La ontología histórica deleuziana

Tercera Parte:

El sentido político de la teoría del acontecimiento

Cuarta parte:

La imagen tiempo y la política del acontecimiento

CONCLUSIÓN: Utopía y democracia

¹ Este pequeño ensayo tuvo como origen tres conferencias dadas en el marco de la Université Populaire d'Avignon, los días 2, 9 y 16 de Diciembre de 2008 en Avignon.

[pág. 3]

INTRODUCCIÓN:

Se cree que Deleuze ha sido el último de los utopistas. ¿No pretendía acaso poner en marcha una sociedad nómada extendida por todo el mundo, sin fronteras ni poder de coacción, que fluya o que navegue por las nuevas tecnologías que lleven al hombre en sus líneas de fuga y deseo?

Quizás no haya más que una imagen, una moda, un auge en ciertos medios vanguardistas, apoyada sobre una lectura rápida y fácil de su pensamiento, sería más creíble que éste, realmente filosófico, fuera más complejo y más difícilmente incorporado a las corrientes y a las utopías que dominan hoy en día (el nomadismo globalizado y sin fronteras de flujos y de intensidades).

Si he elegido tratar la pregunta de la utopía hoy, partiendo de la filosofía de Gilles Deleuze, es porque más allá de los clichés que la rodean actualmente por la moda intelectual internacional que se apoderó de ella, me parece que nos proporciona una preciosa lección.

Para empezar, veamos en primera aproximación cómo se ha desarrollado el problema de la utopía.

El término y el género literario "utopía" viene de **Tomás Moro*** (1516), y del éxito fulminante de su obra de ficción *Utopia*, de la que se hicieron traducciones instantáneas en

* El autor lo escribió como **Th. More**. Sin embargo es mejor conocido en Latinoamérica y en otras partes del mundo con su castellanizado nombre de Tomás Moro. En su obra *Utopía* busca relatar la organización de una sociedad ideal, asentada en una nación en forma de isla del mismo nombre (Nota del traductor).

diferentes idiomas, etc. Desde Moro hasta nuestros días se han inventariado más de 1600 relatos utópicos.

Este éxito es una señal: coincide con la llegada de la modernidad, inseparable, de una manera u otra, de una referencia a la utopía, a lo ideal.

Desde los años 80 hasta la actualidad, nos encontramos, a grandes rasgos, con la casi desaparición de este género. La veta y la disposición afectiva que esta implica, parecen estereotipadas, agotadas después de los años que siguieron a mayo del 68. ¿Sería la señal de una salida de la modernidad, de una alter-modernidad, de una posmodernidad?

En los años 80 se ve también el fin de las últimas comunidades, de las últimas micro-sociedades resultantes del movimiento libertario y anárquico del 68. Estos movimientos, grupos y comunidades querían experimentar concretamente la puesta en marcha de un modo diferente de vida y con eso responder al plan vital, personal, existencial que es, al mismo tiempo, el de la organización social, al grito del 68: “¡Quiero vivir de una manera diferente!”

El tema elegido este año por la UPA*, ¿es acaso un signo de que este movimiento regresa, de que hace retornar a la utopía a sus andares? La crisis del capitalismo financiero ¿propicia [pág. 4] la aparición de nuevas alternativas para guiarnos a un pensamiento utópico?

No lo sé y no lo creo. Al menos no de la misma manera en que viene desarrollándose la última secuencia libertaria en Europa y en EUA a partir del movimiento hippie o el beatnik, por ejemplo.

* El tema del año 2008-2009 fue, a saber: "Les utopies d'hier et d'aujourd'hui" ("Las utopías de ayer y hoy"). Para mayor información: www.upavignon.org (Nota del traductor).

¿Por qué la duda? Por una impresión general concerniente a nuestra época. Percibimos (afecto) que alguna cosa cambia y que no es una “moda”, algo superficial o accidental, sino que concierne a la *modernidad misma*. No creemos más en ella ni en sus proyectos, perdemos su creencia en el proceso; algo se rompe, ha cambiado, y lo que está en el centro, lo que anima el corazón vivo de la modernidad filosófica y quizás política resultante de la Ilustración, cuya raíz se encuentra en el Renacimiento con pensadores y escritores justamente como Tomás Moro. El corazón viviente o el espíritu, son términos gráficos para decir: lo que le corresponde a la concepción misma del tiempo y del ser. Hay, si no una retirada o una ruptura o un abandono, al menos un tipo de desplazamiento, un desfase, una posición diferente en relación a la modernidad. De aquí que debemos examinar la situación y para ello se requiere de una reflexión propiamente filosófica.

Las ciencias humanas, económicas, históricas y psicológicas tienen su interés, para este caso, pero no pueden ellas solas explicar esta mutación de la época, ni tampoco comprender esta reorganización de los conceptos que componen el pensamiento y que repercute desde este dominio sobre nuestra manera de ver el mundo (percepción) y de sentirlo (afección).

Si mis tres intervenciones se basan en Deleuze, es porque éste filósofo permite comprender las razones de esta falla o de la desaparición del tema de la utopía. Para medir la conmoción que eso representa en relación a la pregunta (que nunca se menciona) de la modernidad y con la de la utopía (que la aborda con frecuencia) tenemos muchos pasajes,

pero son todos restrictivos, pues atenúan la importancia y emiten dudas sobre la validez del término y del concepto. Están principalmente en QQPh⁴:

— Esta no es una *buena palabra* p. 96

— Más grave: no es un *buen concepto*: p. 106 (misma frase en *Pourparlers*, p. 235)

¿Por qué este retardo, este retroceso o esta atenuación?

Es, viéndolo bien, asombroso.

Deleuze es visto como un revolucionario, al menos por ciertos medios, y la utopía siempre ha jugado un rol de este tipo, siempre acompañando los movimientos progresistas o revolucionarios. A ella se le asigna tradicionalmente como función: la crítica de [pág. 5] la realidad presente y la orientación de la acción transformada ofreciendo modelos, ficciones reguladoras, ideales por realizar en el futuro, es decir, el enfoque mismo de la “modernidad”, de la modernización de la sociedad. Ella es, por ejemplo, para el socialismo del siglo XIX, científico o no, pensada como una guía necesaria, como un instrumento que permite iluminar y orientar la transformación (revolucionaria) de la sociedad.

Desde el *Antiedipo*, en el Después-Mayo, Deleuze, con Guattari, parece llamar a una revolución a la vez política y molecular (deseante). La perspectiva política revolucionaria se basa sobre la revolución en el acto, actual, incesante, que es por sí mismo el deseo. Éste es concebido como actividad productiva (y no simplemente imaginativa, fantasmal o teatral) que implica en su realidad maquina los engranajes más fundamentales, más constitutivos de la máquina social. El deseo como fuerza libidinal, es parte de la infraestructura de las sociedades. El deseo trabaja permanentemente por su liberación; es en

⁴ La sigla QQPh remite a *Qu'est-ce que la philosophie?* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, ed. de Minuit, 1990.

esencia subversivo y ésta subversión es inmediatamente política, ya que los dos planos molares (de organizaciones sociales) y moleculares (de los puntos de deseo, de las líneas de fuga deseosas, de las intensidades nómadas...) son indisociables. En esta perspectiva, Deleuze da un rol positivo a las utopías del deseo, como la de Fourier, por ejemplo, y así orientar la revolución en curso o en vista de una repetición de la revolución misma.

Posteriormente y al final de su vida, manifiesta una reticencia no con respecto a Fourier ni con respecto a la crítica subversiva (uno de los trazos intrínsecos del pensamiento), sino frente a la postura o posición utópica, y entonces, también al aspecto de la “revolución”. ¿Por qué este giro o esta reticencia? ¿Qué es lo que cambia o qué cambió?

Deleuze no critica la utopía desde un punto de vista reaccionario y antisubversivo, ya que no renuncia a la necesidad de luchas, a lo que llama “guerrilla” (ver el prólogo de *Pourparlers*) contra los poderes establecidos y contra el orden del mundo, contra la globalización mercantil y comunicacional. Mientras que no renuncie a la intempestividad del filósofo, a su rol subversivo, es entonces paradójico que no tenga más que un lugar de elección, la utopía en la práctica política. Sin oponerse directa y frontalmente a la actitud utópica, propone modificar sus contornos y reformular sus condiciones de validez. ¿Qué es lo que le molesta en el concepto de utopía? He aquí más precisamente delimitado el problema que nos va a ocupar durante algunas sesiones. Bajo el tema particular de la utopía, muchos problemas y conceptos son puestos en juego y, así como es el caso con todo filósofo, es el conjunto de su sistema que al final de cuentas es requerido para comprender el objeto de nuestra reflexión. También, para comenzar, voy a restituir a la problemática de la utopía el cuadro implícito, la parte más íntima que supone el pensamiento [pág. 6] deleuziano cuando aborda el problema de la utopía. En principio me desviaré un poco hacia

la lectura que da acerca de Nietzsche, ya que este autor no puede ser omitido cuando se trata principalmente de reconstituir el suelo, el substrato conceptual que supone la doctrina deleuziana.

PRIMERA PARTE: EL ESTATUTO DE LO IDEAL

1º El lugar y lo real

¿Qué quiere decir utopía?

Es una cuestión de lugar, *topos*, y de un lugar faltante, de un no-lugar: el relato utópico desprestigiado que no puede encontrarse en ningún lugar. Sobre el mapa que marca todos los lugares, no hay nada como tal. La sociedad descrita por el relato y la imaginación o lo ideal concebido por la razón no existe en ningún lado: u-topía.

Pero la estructura del concepto de utopía, la referencia al espacio no es suficiente, es necesario también introducir el tiempo.

El tiempo y el espacio, son los existentes, los marcos, si se le quiere decir, de toda existencia en el mundo. La utopía instituye una tensión entre ellos. La ausencia en el espacio no concierne la totalidad del tiempo: lo que no se encuentra en algún lugar ahora, para el momento presente, no excluye, deja abierto el futuro: será presente, existiendo en el futuro.

Samuel Butler, titula un relato de ficción utópico: *Erewhon*. A partir de él se pueden seguir dos anagramas, *Erewhon*=no-where: no “donde”, de lugar.

=now-here: ahora-aquí

=now — here: ahora-aquí

cf. Deleuze, *QQPh* p. 96

Este juego de palabras nos señala que el aquí-presente está implicado en el nowhere

de la u-topía; la parte nula tiende al ahora y al aquí. El mundo ideal que por el momento no es presente lo será, en el futuro; puede y debe serlo (presente).

Un llamado es producido, a reserva de lo que depare el futuro, quizás un día será real y, por lo tanto, es posible. Se diría que ahora las categorías de la modalidad: imposible para el presente, lo posible para el porvenir. Hay tensión: imposible hoy, posible mañana. El tiempo se abre sobre una alteridad que es un horizonte de “realización” posible, aunque a lo lejos.

El tiempo de la utopía es un vector temporal orientado hacia el futuro. Un pensamiento del tiempo (y del ser) está implicado en el concepto de utopía. Ese tiempo arrojado hacia lo posible del porvenir, no presente todavía, es el tiempo como realización o actualización de una Idea o de un Ideal. Esta realización puede ser ya progreso, ya caída o decadencia. El tiempo así pensado, según una teología inmanente es la Historia, y el tiempo como Historia da la esencia de la modernidad, su ontología propia. Esta concepción filosófica, inherente a la utopía, define la modernidad misma, el *historicismo* que le es co-substancial, de aquí el éxito de Tomás Moro.

[pág. 8]

Conclusiones:

1) Las existencias se conjugan con la modalidad de lo posible y de lo imposible: Lo imposible (a realizar) no es aquello que caracteriza a la utopía (*contrariamente a lo que dicta el sentido común*) sino todo lo contrario, una determinación como tal es su muerte. El filósofo o el escritor no pierden el vínculo con la realidad efectiva; no renuncian a inscribirse en la realidad de una manera o de otra, aún si las condiciones materiales de su

realización quedan vagas e indeterminadas. Es erróneo definir la utopía como un *sueño imposible*, como un *proyecto irrealizable*, ya que sería cortar el vínculo intrínseco que guarda con la realidad y que le es constitutivo. La utopía ve la realidad; juega con ella, inventa un sin-lugar para hacer jugar los mecanismos de la realidad para desencajarla, liberarla para darle lugar, una apertura a lo que puede venir. El vector de la utopía no es el sueño o lo irreal, sino lo real. La imaginación o la construcción conceptual del utopista es un *retorno* considerado como necesario para actuar más precisa y eficazmente. El bien actuar es el objetivo que da su sentido a la utopía. Para aproximarse a la realidad y poder transformarla, es necesario saber alejarse, distanciarse de ella, hacer el retorno para el concepto o la Idea, la ficción.

El peligro para el utopista es conocido y le teme por sobre todas las cosas: Permanecer prisionero de ese retorno, de ser un fin en sí mismo, de perder el contacto con las tareas que exigen la realidad presente. Eso muestra que su preocupación esencial es la de ser creíble: que sea “posible”, “practicable”. Nunca deja la historia, ella queda como su preocupación esencial.

2) Definición de utopía: un relato, un género literario que describe una ciudad, una comunidad ideal que si no tiene un lugar de inscripción en el espacio presente, no cesa de conectarse al proyecto de su propia realización.

En un sentido amplio, toda concepción de un Ideal a realizar, de un modelo de organización vuelve a entrar en el género de la utopía y bajo este concepto lo señala bien la *Politéia* (República) de Platón, así como *La Ciudad de Dios* de San Agustín⁵.

⁵ *Petit Robert*: “*La utopía*: país imaginario donde un gobierno ideal reina sobre la gente feliz. *Al XVII*º: Plan de un gobierno imaginario, a la manera de la República de Platón”. Comúnmente: “Ideal, vista política o

Platón: el filósofo que “vio” las “Ideas” (Idea=objetos del ver, *idéein*). Debe “descender” en la caverna y volver a encontrar sus viejos compañeros prisioneros para, a su vez, liberarlos. Se le “forzará” si es necesario. Se debe, habiendo “visto”, reformar la [pág. 9] ciudad terrestre según el modelo de la justicia y de la verdad contemplada en lo inteligible:

Cf. Las dos aventuras en Sicilia de Platón con los tiranos de Siracusa, para intentar volver reyes a los filósofos.

San Agustín: ciertamente la ciudad ideal concebida no es realizable en la historia ya que es eterna y celeste; sin embargo sirve de modelo a imitar para las ciudades terrestres; la más perfecta siendo ella la que más se acerca (cf. La comunidad de fieles en la Iglesia terrestre, cuya comunidad de monjes conforma la realización perfecta).

Entonces, el movimiento estructural de la utopía es el siguiente:

1º El filósofo es, en principio, un vidente (se encontrará en Deleuze, pero en otro sentido).

2º Él ve la Idea, lo Ideal

3º Él debe imitar (mímesis), realizar en lo sensible, lo temporal, una ciudad a la imagen de lo ideal.

2º La lucha contra el nihilismo.

¿Por qué el tema de la utopía?

social que no toma en cuenta la realidad”. *Las “utopías ‘a la francesa’: país universal, fraternidad, progreso pacífico, derechos del hombre, igualdad natural”* (R. Rolland). Concepción o proyecto que parece irrealizable. ⇒ quimera, ilusión, espejismo, sueño, fantasía. “*Utopía pedagógica*” (Baudelaire). “una fantasía de un inventor soñador, una utopía” (Hugo).

La opinión corriente

Lo que caracterizaría al tiempo presente sería encontrarse desprovisto de lo ideal, de la utopía. Se compadece, se desespera de lo que las “personas ya nada creen”, los jóvenes comprenden: sobre todo esto resultaría desalentador. De aquí la demanda de utopía en torno a un punto específico: hacer creer de nuevo en la posibilidad de un mundo mejor y movilizar las energías para transformar la realidad. La utopía, se dice, no puede hacer mal: cf. El “no hace mal soñar un poco”. Y, en efecto, vale más creer en algo que en nada; la utopía es siempre buena, más incluso si es un sueño. La virtud de la esperanza dice: “viva la utopía”. Y la esperanza es la respiración de la vida: *dum spiro spero* (respiro, veo, espero) y recíprocamente (hay tanta esperanza como vida).

Lo opuesto es el nihilismo, que consiste en ya no creer en nada. Nihil, nada “¿para qué?”; “ya no hay nada”, “no hay futuro”, etc. El nihilista no puede ni quiere vivir más, al contrario del utopista que cree en la vida en razón de su ideal.

Nuestro tiempo es el del nihilismo y se reacciona contra él con una dosis suplementaria de utopía; no se rehúsa a soñar, sino a la evasión del sueño.

Se plantea entonces, espontáneamente, que el utopista que cree en la realización de los valores ideales está del lado de la vida. Vivir es creer y esperar. Y el nihilista se opone al movimiento espontáneo de la vida que viene de la confianza y espera. *¿Cómo se podría* [pág. 10] *vivir sin un ideal?* se pregunta frecuentemente. Para el utopista es necesario, porque es idéntico al movimiento mismo de la vida, a su afirmación, mientras que el nihilista destruye la vida, así como la confianza y la esperanza que le son intrínsecas.

El utopista se opone al nihilista como aquel que *afirma* la vida a aquel que la *niega*.

Pregunta: ¿Pero es esto así? ¿Y si fuera al contrario?

3º La crítica nietzscheana y deleuziana de lo Ideal

Todo el sentido de la filosofía de Nietzsche es la de establecer que el más grande nihilista es el idealista, el utopista. El movimiento utópico, que redobla de intensidad de la época de Nietzsche, no se opone al nihilismo inherente a la Europa moderna, sino al contrario, lo refuerza, acrecentando este nihilismo. No puede ser un *remedio*, ya que es un *síntoma*.

El odio de Nietzsche se dirige a los anarquistas, socialistas de cualquier tipo, sobre todo si protestan con la fuerza de lo ideal, ¿qué es lo que les reprocha? Justamente, negar la vida. No porque sean incapaces de encontrar una buena alternativa al sistema existente, a la decadencia o a la descomposición de Occidente, sino que niegan la vida de tal forma que buscan una alternativa al mundo presente. De tal forma que reclamando *otro mundo posible*, hecho de paz y de seguridad, de justicia e igualdad, niegan la vida presente, la única viva, que lucha y combate... Lo que buscan está manifiestamente fuera del mundo presente, permanecen en la bruma de lo ideal, de la Idea, y obstruyen o disipan, gracias a esta nube de vaho, la vida real, la única que está en su violencia y su injusticia, pero también en su grandeza y belleza. Socialismo científico o utópico son la misma cosa: niegan la vida, llevan el nihilismo a su grado más realizado, y su revolución no es más que la continuación de lo que se trae desde el platonismo: la negación de la vida.

Ahora bien, Deleuze es quien estableció la más bella interpretación de Nietzsche que se pueda encontrar. Además, esta interpretación está centrada sobre la distinción de las fuerzas activas y reactivas y la inversión del platonismo que le sigue. No es posible que Deleuze ignore las objeciones de Nietzsche con respecto a la utopía, sino que no las haga

suyas de una manera importante o esencial.

Deleuze tiene dos maestros además de Nietzsche: Spinoza y Bergson. Los tres son, por excelencia, los filósofos de la vida. Lo que admira de ellos es su “vitalismo”, y con este vitalismo el principio de inmanencia al que supieron atenerse. Si Spinoza es “*el príncipe de los filósofos*” es porque supo extraer el plano [pág. 11] de inmanencia de la vida y del pensamiento (QQPh p.49, “el único que no tuvo algún compromiso con la trascendencia”).

El principio de inmanencia se opone al de la trascendencia, o sea al hecho de que la vida, sus potencias y sus actos, como el pensamiento, estén relacionados con otra cosa que les es distinta y separada, más allá (trans-) y que debido a esta posición se atribuyen al conjunto de plan de vida o de inmanencia. Por ejemplo Dios o las Ideas, el mundo inteligible de Platón; o el Sujeto (trascendental) kantiano, etc. La posición de un Ideal, así sea como horizonte regulador, pone en alto la trascendencia que somete la vida y sus poderes a una normatividad superior, a los valores que la regulan. Por lo mismo, sólo por el hecho de esta dimensión de exterioridad o de superioridad, la vida se encuentra necesariamente desvalorizada, oculta o reprimida, y vuelta a poner en sumisión a lo Ideal. También la palabra de orden de Deleuze concuerda con Nietzsche: ***la inversión del platonismo***⁶.

La modernidad filosófica siendo anti-platónica es anti-utopista.

4º El idealismo de los valores

La utopía otorga una realidad a lo ideal. Tomar las ideas por reales es ser idealista, a la manera de Platón que encarna por excelencia esta posición, o de todo aquel que conceda

⁶ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 82

a las Ideas una independencia, o autonomía o una realidad. De ahí la posibilidad que todo filósofo, como lo dice Hegel, sea idealista. La cuestión filosófica de la utopía no puede ser disociada de la del idealismo y de la del valor, de la realidad de las ideas, de los Ideales.

Este tener por realidad puede medirse por los sacrificios que se puedan hacer por los ideales “mejor muertos que... rojos, nazis, alemanes, etc.”, (la lista es larga). Lo que importa es el valor, y puede importar mas que la realidad, que la vida misma. Ser entonces más real que lo real mismo. Morir por la Libertad, la Verdad, la Patria, el Comunismo... son, seguramente, situaciones extremas, pero que permiten percibir que la Idea o el Ideal poseen una realidad propia.

—> *El mundo utópico puede entonces ser real, pero sin lugar en lo sensible, lo empírico.*

Pregunta: Si tenemos dos realidades ¿no son demasiadas? * Lo real, la realidad ¿no es una? ¿qué significa este dualismo ontológico de las realidades, ideales e inteligibles, sensibles y empíricos?

Para Deleuze, como para Spinoza y Nietzsche, de quien es el discípulo en inmanencia, hay un rechazo categórico de los dualismos y, sobretudo, del dualismo de lo sensible y de lo inteligible. Eso es la [pág. 12] inversión del platonismo, la inversión de este dualismo en particular y de todos los dualismos en general.

—> *Si entonces hay dos realidades, es que la realidad ha sido desdoblada. Ha sido dividida.*

* El texto original reza así: "n'en a-t-on pas une en trop ?". Se quiso dar esta aclaración ya que la forma de sintaxis de esta escritura es complicada para su traducción al español. Pudiendo ser "hay una de más", "sobra una", etc. Sin embargo, por cuestiones de poder dar un seguimiento fluido a la oración completa, al párrafo completo, y más aún, a la idea general del texto, se concluyó que "¿no son demasiadas?" era la traducción que más se pudiera acoplar, sobre todo por el carácter de la palabra *trop*. (Nota del traductor).

Pregunta: ¿Por qué esta división, este desdoblamiento de lo real?

Deleuze no puede suscribir la solución *dialéctica e histórica* de Hegel. Este último quiere borrar la división entre la Idea y la realidad sensible: rechaza la ruptura como alguna cosa irreductible. Él quiere pensar lo real en su unidad. ¿Cómo hacerle? Proponiendo que la idea debe ocurrir, realizarse. Esta realización de la Idea o del sentido es la del progreso, del progreso de la Historia. La Razón está en marcha. Esa es la definición del historicismo (y que consiste en dotar de una necesidad interior a la historia).

Esta solución es la de los modernos, de la modernidad. Es idealista y utópica un sentido amplio y noble, la de, por ejemplo, los republicanos kantianos, la de los socialistas. No puede ser la de Nietzsche y, por lo tanto, tampoco la de Deleuze. No es que sea hostil a las ideas socialistas mismas, sino que rechaza la dialéctica de la Idea, la teleología inmanente a la Historia. La idea de la Historia es indisociable de la idea de leyes de la historia y por tanto de una necesidad interior, de la idea de un Progreso interno.

La pregunta regresa: ¿por qué esta división?

Como Deleuze adopta implícitamente la problemática de Nietzsche —que delimita el campo en el que será reformulada la cuestión de la utopía— debemos entrar más en detalle a la argumentación para entender su pertinencia.

5º La problemática nietzscheana del resentimiento

Si el platonismo debe invertirse es porque todos los ideales no son más que “**ídolos**” (estatutos o ideas, personas, doctrinas...) que se veneran, delante de los cuales uno se arrodilla y reza y a quien uno se somete, y en los que se pone toda esperanza, aspiración,

expectativa, y en pocas palabras su salud y felicidad. Y los ídolos son “**construidos**”, suenan vacíos ante el martillo evaluador del filósofo que los hace girar para auscultarlos (este es el tema del *Crepúsculo de los ídolos*): no tienen nada en el vientre. En materia de realidad, de fuerza, de potencia: están vacíos (de ser).

Tanto los ideales europeos (todos venidos del cristianismo, del cual son una laicización: libertad, igualdad y fraternidad), como los del socialismo entendido como científico, están vacíos, huecos, en potencia de vida: no pueden ayudarnos a vivir, al mismo tiempo son obstáculos para la vida, para lo bello de ella, lo más fuerte, lo más noble...

—> Es necesario ocultar los ídolos para liberar los poderes de la vida, los deseos.

[Pág. 13]

—> La vida sí, el ideal, la utopía no, ya que son **obstáculos** para la vida intensa y libre, son *refugios*, cavernas huecas que separan, que corrompen. Los utopistas son, entonces, los avatares de la ilusión religiosa, “sombras de Dios” (*La Gaya Ciencia*) de la vida, son falsos gigantes a la sombra de los cuales la vida se debilita y marchita.

El anti-utopismo de Nietzsche es radical y no da concesión. Es el veneno de la modernidad. Deleuze, como nietzscheano, no puede más que hacer su propio anti-utopismo o, al menos, contar con su propia argumentación que se sumerge en las raíces del espinosismo. De ahí que se comprenda ahora el trasfondo, el background, su autodomínio, su reticencia necesaria frente al concepto de utopía.

Pero debo insistir un instante sobre este tema.

Deleuze, en su interpretación magistral de Nietzsche (*Nietzsche et la philosophie*,

PUF, 1964), coloca al principio la distinción de las fuerzas de vida afirmativas, ascendentes, activas y las fuerzas de vida decadentes, negativas y reactivas. El fenómeno capital para comprender al hombre, su psique, sus civilizaciones, la historia, es el fenómeno del **resentimiento, de la venganza**.

El hombre es el ser del resentimiento por excelencia; es decir, el animal animado por una voluntad de venganza, no solamente para con los otros, de los que se sale bien librado y que son fuertes, sino también y, sobre todo, con respecto de la vida: vengarse de la vida, de sus injusticias, de sus decepciones, del dolor, del sufrimiento de la vida; he aquí el motivo esencial, la clave de la cultura y de la decadencia de las civilizaciones humanas dado su desarrollo, la clave del malestar contemporáneo y del nihilismo que le caracteriza.

Pregunta: ¿Cómo se expresa este resentimiento?

Entre otras cosas, y para el caso de la modernidad: por la elaboración de los ideales de la cual la nueva señal, el síntoma mayor, es la aparición de los utopistas. Todos los que son filósofos idealistas, platónicos, todas las doctrinas: cristianismo, socialismo, republicanismos kantianos u otras, todos, son portadores de una venganza para con la vida.

Solución: se preguntaría: ¿de qué sirve desdoblar la realidad? Se responde: para juzgarla y para vengarse.

Es necesario encontrarla culpable y someterla a un patrón trascendente que la juzgue, falle sobre ella, la culpe. Toda la civilización occidental desde Platón no es más que una larga empresa de maldición y culpabilidad de la vida, hasta sus últimos avatares que son los utopistas. En nombre de lo ideal, acusan a la vida presente de todas las fallas.

Erigen un ideal para poder criticarla y rebajarla. He aquí el motivo más secreto y profundo, ignorado por ellos mismos: pretenden amar la [pág. 14] vida, y se pelean por embellecerla. Nada de eso. Para embellecerla se comienza por arrebatar todo aquello que le da fuerza, su nervio, su pulso más íntimo, el despliegue de sus fuerzas y de su potencia, la inocencia de sus potencias, del devenir. ¿El ideal no sirve más que para empobrecer la vida de un solo golpe? No la quieren, puesto que no se ajusta conforme a su ideal; en realidad lo que aman es sólo su ideal y hacer el amor a su ideal pone de manifiesto que en realidad la odian y le escupen encima.

¿Por qué odiar la vida (y creer solamente en un ideal)?

Es *el ser débil* que sufre, que no soporta más la vida tal como la desdobra y para su venganza la niega o desprecia.

Él dice: *“sufro, entonces la vida es malvada, es decir, ESTÁ MAL PUESTA. No es lo que debe ser, pues la vida misma, con o sin Dios, la vida está bien puesta, es buena. Y, lo que debe ser, la vida ideal, será, vendrá a ser lo que es necesario, ya que si no lo real no sería reconciliado. La herida de la existencia será cicatrizada. Lo real es, volverá a ser uno: la vida tiene sentido en sí misma, tal como la historia”*.

El ideal se apodera de toda la vida, la somete y la juzga, la desprecia. El nihilismo contemporáneo (todo está mal, no hay nada) es el último grado donde se logra el odio de la vida que hace erigir los ideales, y es el último estado de este instinto de venganza contra la vida. Y el utopismo, lejos de hacernos salir del nihilismo, es su mayor herramienta.

Resumiendo, se tienen tres operaciones simultáneas:

1) Desdoblamiento de la realidad: división. Momento del sufrimiento y de venganza

contra la vida: la parte en dos, la vida vivida, odio y la otra vida esperada.

2) Elevación de un ideal como supra-realidad en una posición que sobrepasa, de autoridad y de modelo: jerarquización y valorización de una parte contra la otra. Momento de la utopía: se oculta el odio de la vida bajo la adoración de un ídolo.

3) Inversión de lo ideal contra la vida, que la condena, la desprecia, la hace una “nada”. Nihilismo. Lleva al nihilismo europeo a su estado supremo expresado por el fenómeno de la utopía y principalmente por las utopías socialistas.

CONCLUSIÓN

De todo esto extraeré dos conclusiones.

Conclusión Nietzscheana:

Es siempre al nombre de un ideal que condenamos esta vida y es siempre para condenarla que se inventan ideales. El amor (de lo ideal o de Dios, etc.) tiene por raíz no el amor (lo que en realidad representa falsamente) sino el odio, el odio de este mundo (malvado, injusto, sucio y malévolos). Tal es la perspicacia de la que Nietzsche se jacta: haber descubierto bajo las [pág. 15] más bellas palabras de amor y de devoción por lo ideal, bajo nuestras aspiraciones aparentemente más nobles (ser amante de la justicia y de la verdad) un odio tenaz, una venganza contra la vida; a sus ojos, es ésta la actitud más vil. El utopista parece bueno y gentil, quiere un mundo mejor: es generoso, está preparado para la batalla, para la llegada de la ciudad ideal: algo muy noble, ¿cierto?

Nietzsche se dirige a todos nosotros aquí presentes. Nos obliga a limpiar nuestro “narcisismo”, ése que nunca quiere ver o reconocer. Daña la imagen que todos aquí

queremos dar de nosotros mismos y en la que nos queremos todos: todos somos gentiles, buenos, generosos, ya que amamos la Justicia, la Igualdad y la Fraternidad entre los hombres. ¡Qué simplismo! Pero, dice Nietzsche, no podemos volver la mirada hacia los ídolos, las imágenes falsas, las máscaras: en realidad somos, verdaderamente, poco dignos, y nuestro ideal encubre intenciones mórbidas, neuróticas, y bajo las máscaras hacemos muecas. Nosotros, utópicos y otros tipos de idealistas, dirigimos en contra de la vida nuestro instinto de venganza disimulándolo intencionadamente. Y de hecho, hoy, con lo que queda del “socialismo”, con nuestro pretendido “alter-mundialismo” ¿nuestro goce no está sólo en la crítica del mundo, sino en nuestra propia satisfacción al despreciarlo, nuestro placer de rechazarlo y acusarlo, en resumen, de ejercer nuestra venganza de sufrientes, de débiles y de mal avenidos?

Nietzsche nos ayuda a invertir el **sentido popular**: al principio, para oponerse al nihilismo se pensaba inventar la utopía, lo ideal, el sentido; pero no se vio que por ahí se erigía el ideal que estaba ya en el propio nihilismo. El movimiento utópico, lejos de ser un *remedio para el nihilismo*, como se le pensaba, es un *efecto, un síntoma de este mismo nihilismo* como movimiento de desprecio de la vida. Se pregunta inocentemente: “¿cómo se puede vivir sin ideal ante sí?” y se descubre que es el hecho de vivir según el ideal lo que descompone la vida.

Conclusión en dirección de Deleuze

Dejemos aquí en suspenso, y como una posibilidad nietzscheana radical de lectura nuestro tema de la utopía. Este análisis crítico, destructor, no puede ser olvidado u oculto por Deleuze mismo. Constituye un hilo evidente de la trama de conceptos que hacen su

doctrina. De ahí ya un motivo de su reticencia para con la utopía, pero es también un hecho. Deleuze no se declara, como Nietzsche, anti-utopista, ya que -por ejemplo- siempre conservó una buena relación con el marxismo revolucionario y con ciertos valores socialistas. Entonces, hay otros hilos, otras líneas de pensamiento que vienen a establecerse para definir su posición. Si bien Deleuze nos coloca, necesariamente, en una gran distancia, una gran reticencia respecto a la utopía, no la [pág. 16] rechaza completamente. Veamos qué desplazamientos opera y qué nuevos conceptos crea respecto al campo de la historia y del tiempo, ya que, visiblemente, es sobre la ontología histórica que todo se juega.

Nuestro problema es el siguiente: ¿Dónde encontrar la instancia crítica y subversiva que debe ser la función principal de una utopía que no recurriera a la trascendencia?

Respuesta general: Es necesario que todo (el ser, el sentido...) no se reduzca a los estados de cosas actuales, a los hechos, a la actualidad del aquí-ahora del presente. Es necesario que se pueda escapar a la dictadura de los hechos y al positivismo de los filósofos, también de los franceses con A. Comte con sus fenómenos analíticos ingleses contemporáneos y a su culto del estado-de-cosas (Wittgenstein, por ejemplo). Pero, ¿cómo?

La tesis Deleuziana: Hay algo como una realidad diferente que la actual, y que no es ni del orden de una inteligibilidad trascendente del tipo Idea platónica, ni del tipo Idea dialéctica y teleológica realizándose en la historia a la manera de Hegel y de los historicistas. Existe otra dimensión que la historia y el conjunto de hechos que registra y que tampoco es la eternidad.

¿Qué quiere decir?

Se nos conduce a su ontología histórica

SEGUNDA PARTE: LA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DELEUZEANA

La filosofía de Gilles Deleuze nos obliga a repensar el ser y el tiempo mismos. Es solo en este marco que la posición respecto de la utopía puede tener sentido.

Tenemos aquí dos direcciones: la de Spinoza, quien desafía toda relación a la eternidad de valores y a su trascendencia y que desemboca en la idea de una utopía de inmanencia; luego la de Bergson y los Estoicos, que nos conducen a un desdoblamiento del ser y del tiempo, y ofrece, para la posibilidad del carácter intempestivo de la acción política deleuziana, una filosofía de una estricta y radical inmanencia.

I.- La vía de Spinoza

La pregunta que se pone sobre la mesa es saber si la exigencia de inmanencia radical, o el rechazo de poner todo el valor trascendental al plan de la vida y del pensamiento es sustentable. Partamos del hecho de que toda acción humana parece introducir una fisura, una división por la cual se desdobra la realidad, la descarta de ella misma. En efecto, toda acción, en tanto que consciente y voluntaria, se elabora en un proyecto, un plan, o al menos no puede hacer referencia a las ideas que delimitan el final que debe alcanzarse, el objetivo contemplado. El plan de acción, y de los medios que se arma, es distinto del fin perseguido. Este fin, en tanto que querido, deseado, nos importa; tiene una importancia, vale, es un valor, un objetivo ideado o un ideal. Por él el plan de lo

ideal, se extiende a distancia de la realidad, a transformar, es distinto de ella. Hay, entonces, dos polos en tensión:

- El final que debe alcanzarse y por venir
- La realidad actual y presente, los medios de acción puestos en marcha, etc.

Pregunta: ¿Esta dualidad de dos planos o polos conduce necesariamente al idealismo, o a la posición de valores trascendentales respecto al plano de la experiencia?

Lección de **Spinoza**

Él declara (apéndice al Libro I de la *Ética*): No hay una finalidad en la Naturaleza, ni Bien ni Mal (absoluto), pero, ciertamente, hay lo *bueno* y lo *malvado* relativos, propios de lo útil y lo perjudicial, que se definen cada vez relativamente, en relación con el deseo, la potencia deseante. No se sale, pues, del plan de inmanencia, y nada es por sí mismo un bien, en tanto no habría Bien ni Mal.

Deleuze sigue aquí la lección de Spinoza (como lo hizo Nietzsche).

[pág. 18] Ver para esto en el pequeño artículo⁷ sobre *Spinoza* la sección “Bueno y Malo” (pág. 47). La tesis de Deleuze ostenta el título de *Spinoza y el problema de la expresión* (PUF, 1968).

Como consecuencia de esta distinción, se puede hablar dos tipos de utopías:

— **utopías de trascendencia**, tipo Platón y San Agustín, ciertas formas de socialismo

— **utopías de la inmanencia**: libertarias y revolucionarias que no recurren a valores o ideales absolutos y trascendentales.

⁷ En la colección *Philosophes*, ed. PUF, 1969

Se puede, ahora, comprender el siguiente pasaje de *QQPh* , p. 96

Siempre hay en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia y, a veces, su orgullosa afirmación, aunque es necesario distinguir las utopías autoritarias o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes.

Conclusión: lo que debe rechazarse en lo general es un ideal de vida y de organización social que niegue o deniegue, las relaciones de fuerza inherentes a la vida. Lo que se critica entonces es el angelismo moral (o, para nosotros, un tipo de “políticamente correcto”) que en nombre del valor de justicia o de paz ideales conduce a lanzar un descrédito sobre la realidad de las acciones políticas. En nombre de un estado social de paz y de justicia que nunca ha existido más que en los sueños y que no existirá jamás. Se compadece, se gime, se lamenta y hasta se burla y se escriben sátiras, en lugar de comprender. Cf. El *neque flectere, neque ridere sed intelligere* (ni llorar, ni burlarse, sino comprender) de Spinoza. Debe quedarse en la memoria la denuncia spinocista de las utopías como el sueño de una “poética edad de oro” a beneficio de una política realista, prefiriendo los sentimientos y deseos de los hombres existentes y ciertamente inconformes a los hombres ideales que se quisiera ver existir. Una sociedad reconciliada, sin división, sin lucha, sin injusticia, pertenece a la utopía trascendente:

No se acariciará la ilusión que sería posible de traer a la masa, ni los hombres comprometidos en los asuntos públicos, a vivir después la disciplina de la razón. De lo contrario, se soñaría con una poética edad de oro, una fabulosa historia (Spinoza, *Tratado Político*, I, §5)

[pág. 19]

Una utopía de la inmanencia estará entonces en la obligación de partir de los hombres tal cual son, con sus afectos y sus deseos, para encontrar el equilibrio de las fuerzas, las más racionales posibles, siempre comprobable y relativo, siempre hecho el compromiso

siguiendo las fuerzas comprometidas, etc.

Pregunta: Pero siguiendo aquí el realismo político al modo de Spinoza, ¿no se corre el riesgo de abismarse en el compromiso, que se convierte en compromisos, en las facilidades y aceptaciones, en las lealtades hacia los poderes existentes? Estos peligros inversos son, ahora, los del realismo político. Y, sobre todo, en este caso, ¿habría todavía la necesidad de un equivalente de utopía, de una utopía de inmanencia? El realismo político es anti-utópico. Y si tenemos necesidad de hacer referencia a la utopía (como utopía de inmanencia), ¿en dónde encontraría ella su última instancia subversiva y crítica, así como su rol de orientación?

II. – Devenir e Historia

El problema:

Estamos en la siguiente situación:

— Por una parte rechazamos toda trascendencia: es el principio de inmanencia bajo la inspiración de Nietzsche y Spinoza, este último el “príncipe de los filósofos”.

— Por otro lado, no es posible conformarse con el estado del mundo presente: el pensamiento filosófico tiene por tarea mínima la de hacer la crítica de este mundo y de orientar las acciones y los pensamientos de los hombres presentes, lo que también es tarea de la utopía. Deleuze, en numerosas ocasiones, como un leitmotiv, no deja de llamar a un pueblo y a una tierra que falta por venir. Por ejemplo:

Carecemos de resistencia al presente. La creación de conceptos recurre en sí misma a una forma

futura, llama a una nueva tierra y a un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye solamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sujetos. El arte y la filosofía se juntan, como correlato de la creación (QQPh, p. 104; ver también p. 95, 96 y 97).

[pág. 20]

Este pasaje da claramente a la filosofía un papel muy conocido para la utopía: inventar una tierra y un pueblo nuevos.

Pregunta: ¿Cómo ensamblar inmanencia y retroceso (o proyección crítica), cómo estar a la vez en lo actual y ser inactual, en el tiempo y fuera del tiempo, sin reintroducirse en la trascendencia?

No se ve bien cómo: invocar las utopías de inmanencia es bautizar la dificultad, no solucionarla. ¿Cómo son ellas posibles?

El golpe de genialidad de Deleuze, su creación de conceptos propia, es operar una división, no entre el tiempo y la eternidad, no entre la realidad sensible y la inteligible, no entre las Ideas y la realidad -como ya se ha visto anteriormente- sino:

- Una división *interna en el tiempo mismo*. Por ella corta con toda forma de historicismo y de modernismo, de progresismo y de marxismo.

- Para ello se inspira en los estoicos (es el objeto de *Logique du sens*, Minuit, 1968), pero altera completamente la distinción propuesta por aquéllos.

- La separación interna en el tiempo, al cual desdobra en **aión** y **cronos**

Aún sin saber qué es el *aión*, puede verse desde ya que, si bien todo está en el tiempo (principio de inmanencia), no todo está en el tiempo de la *cronicidad*, no todo es cronológico, no todo es reducible al tiempo cronológico, es decir, no todo está en el pasaje, la *sucesión del antes y el después*. Hay otro tiempo aparte del presente que pasa. En la concepción tradicional del tiempo (cuyo portavoz es San Agustín, por ejemplo), no hay más que un tiempo, el presente, que gobierna el futuro y el pasado como sus momentos: el pasado es un presente-pasado, un presente pero que ya no es, que fue; y el futuro es un presente-futuro: un presente que todavía no es, que está por venir.

El tiempo del *aión* no está en el presente. Es como un punto de tiempo que siempre esquiva el presente actual. ¿Qué puede ser entonces? El *aión* está **a la vez** en el *ya pasado* y en el *todavía por venir*. Contiene, si se quiere, algo (= el acontecimiento) que ya ha pasado y que nos espera en el futuro. Como una herida o una revolución.

El *aión* es el tiempo que buscamos, el tiempo de lo inactual, de lo intempestivo, del acontecimiento, de los devenires. Se opone al **tiempo de la historia** que se encuentra completamente en un presente que no deja de sucederse. Está fuera de la cronología.

[pág. 21]

La filosofía de Deleuze es una *filosofía del acontecimiento, de los devenires*. Renueva el concepto de utopía y obliga a cambiar de palabra y de concepto: no más utopía sino Acontecimiento o Devenir. De tal forma que la utopía del pueblo por venir, o de la nueva tierra que Deleuze reclama, no son más que devenires, puros devenires que nunca son presentes y que son distintos de los pueblos históricos. La forma futura del pueblo por venir

no controla nada acerca del presente (no existe ni programa o modelo a imitar): es el correlato de la apertura del cronos a otras dimensiones de ser que son virtuales, en devenir e intempestivas, en relación a la sucesión histórica de los acontecimientos como estados-de-cosa.

Aclaremos más concretamente esta filosofía del Acontecimiento que vengo presentando desde el principio. La idea general es la siguiente:

La *revolución* es el *plan de inmanencia del pensamiento mismo*, y la utopía no es otra cosa más que ese plan de pensamiento que se encuentra revolucionario en razón de su carácter intempestivo, creativo. Es el plan del acontecimiento puro, del devenir. Es lo que Deleuze llama el *devenir revolucionario*. Pero este devenir, en tanto que virtual y en el plano del *aión*, es distinto de los movimientos revolucionarios de hecho, que se efectúan en la historia cronológica de los hechos (y que registra el historiador o el sociólogo). El devenir es virtual y sólo es por su repercusión (o lo que los hombres hacen en la historia cronológica) que viene a inscribirse. Esta inscripción es siempre aproximativa, temporaria, parcial, torpe o malograda, hundiéndose en una violencia y una barbarie contraria a lo que fuera pensado o deseado. Hay una falla casi inevitable en la historia (tiempo de *cronos*), de tal forma que todo vuelve a suceder siempre.

El **plano de inmanencia**, que es el espacio de la creación conceptual y del arte (recibe entonces otro nombre), es la dimensión del movimiento infinito del pensamiento, espacio de *desterritorialización absoluta*. El pensamiento, a manera de movimiento infinito, no está fijo ni sujeto a ningún lado; es la velocidad absoluta de conexión de las determinaciones o caracteres abstractos, generales. El pensamiento es creado, es decir, es

formado libremente sobre el plan de inmanencia de las determinaciones. Es decir, que no está “territorializado”, sujetado y fijado de una vez por todas en una construcción conceptual: es en sí libre, despegado, emancipado, desarraigado por un flujo que va a una velocidad infinita. El pensamiento no tiene lugar: es decir, es utópico. La revolución coincide entonces con la desterritorialización absoluta del pensamiento: es puro devenir, esta realidad virtual siempre por venir y ya pasada en el tiempo del *aión*. Pero el pensamiento contiene en sí mismo la llamada de una nueva tierra, de un nuevo lugar de inscripción, de un nuevo pueblo. De cualquier modo, este pensamiento desterritorializante no se expresa en un ideal [pág. 22] trascendente a imitar: es aquí-ahora que se conecta a lo que existe sin ser un ideal que trata de hacerse presente, de inscribirse, y que funcionaría como modelo o programa preliminar ya identificado y construido. Lo que se contempla es un movimiento que “arruga” o hace “vibrar”, que hace entrar en variación y desestabiliza las construcciones del hecho, las instituciones establecidas. Ese “viento” o ese “aliento” que des-estabiliza: eso es la revolución como devenir, es el “devenir revolucionario de las personas” opuestas a su porvenir.

Pero no dejan de mezclarse las cosas, el porvenir de las revoluciones sin la historia y el devenir revolucionario de las personas (Pourparlers, p. 231).

—> Deleuze no busca un pensamiento sin lugar (utopos) sino un pensamiento que **des-localice**, que **des-territorialice**. No la **u-topía**, sino la **des-topía**.

Pero justamente decir que la revolución es ella misma utopía de inmanencia no es decir que es un sueño, algo que no se realiza o que se realiza tan solo traicionando. Al contrario, es colocar la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, mientras estas características se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo y reactivando nuevas luchas cada vez que la precedente es traicionada (QQPh, p. 96).

Se accede así a la **definición deleuziana** de utopía:

Es la utopía la que hace la unión de la filosofía con su época (QQPh, p. 95). La palabra utopía designa pues esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente: filosofía política (puede ser que utopía no sea la mejor palabra, en razón del sentido mutilado que le ha dado la opinión) (QQPh, p. 96).

La utopía no es una buena palabra, se comprende por qué; pero no por qué no es un buen concepto, ya que, en un buen sentido, la utopía coincide con el movimiento mismo del pensamiento infinito y sus exigencias. Es por eso que hace acontecimiento o deviene, y que no es idéntica a la realización de un ideal en un estado-de-cosa histórica constatable. Si la utopía se refiriera principalmente y se definiera por su inscripción futura en la historia, como hemos visto que es el caso en el sentido clásico,, como ya vimos, se definiría por su relación a la historia (donde tiene caso de inscribirse), tendría el estatuto de un ideal. Y eso sería la utopía en el mal sentido del término:

[pág. 23]

La utopía no es un buen concepto porque, aún cuando se opone a la historia, la refiere todavía y se le inscribe como un ideal o como una motivación (QQPh, p. 106).

Dicho de otra manera, la utopía no es un buen concepto puesto que ella es mas bien un devenir o un movimiento de desterritorialización, y los devenires son irreductibles a la historia y no se definen por su posibilidad de realización en ella.

Lo que la historia registra o toma no es el acontecimiento puesto que éste se le escapa, sino sólo su efecto en los acontecimientos-estados de cosas o hechos históricos. De ahí que la historia se reduzca al conjunto de condiciones concretas que vuelven posible la experimentación de algo que escapa de su agarre (QQPh, p. 106) y que no podrá jamás actualizarse plenamente ni adecuadamente, ya que eso que se escapa la desborda o rebasa. La historia se convierte en un conjunto casi negativo como lugar de empeoramiento del

acontecimiento como devenir y como concepto del pensamiento infinito. La historia es el lugar de las repercusiones (MP, 363), de las fallas, de las revoluciones que siempre terminan mal (QQPh, p. 167).

— > Lo que Deleuze establece entonces es una tensión entre dos dimensiones o planos de ser, el virtual y el actual.

Desarrollo y precisión

La creación de lo nuevo, lo que es realmente acto, *in actu*, y que es siempre intempestivo o (in)-actu-al⁸, constituye un “*devenir*”. El devenir no es la historia, sino lo que se saca de la historia y que ocupa un plan irreductible en los hechos y en las condiciones de efectuación (en la historia)⁹. El devenir deleuziano necesita de la historia (de los estados de cosa) para no quedar indeterminado (no es separable de dichos estados), pero se les escapa, nunca coinciden ni el devenir se reduce a lo que es empíricamente constatable, observable en una sucesión histórica enmarcada por los tres momentos del pasado, del presente y del futuro. El devenir irrumpe en el tiempo, pero no proviene de él, no se reduce a él. ¿Ejemplo? Una revolución o una crisis, tipo **Mayo del 68**. Ella no puede ser comprendida dependiendo del eje único de hechos históricos donde el “movimiento” se hundió, falló “políticamente”, por múltiples razones determinables (plano de la historia). Pero hacer [pág. 24] constar como el historiador (al cual la mayoría se tienen), es omitir lo esencial: el sentido, lo interesante o lo remarcable, lo que le era *creativo*. Sea aquello que el movimiento tenía precisamente de

⁸ El “in” de inactual debe comprenderse no como una privación, sino al contrario, como un refuerzo, un *in* de insistencia y de presencia. De ahí la posibilidad para Foucault de llamar “actual” a lo que Nietzsche-Deleuze llaman inactual.

⁹ “El devenir no es la historia; la historia diseña sólo el conjunto de las condiciones tan recientes como sean, de las que se desvía para “devenir”, es decir, para crear alguna cosa nueva” (PP, p. 231). Ver *QQPh*, las páginas 92, 106-107, capitales, misma fórmula.

intempestivo, o lo que estaba deviniendo, muriendo, pasando de sí, lo que estaría presente en él sin estarlo efectivamente (teniendo la realidad de lo virtual¹⁰), eso que, inesperado y sorprendente (Mayo tomó por sorpresa a todo el mundo), le da vida, fuerza y sentido.

*Se nos dice que las revoluciones terminan mal (...) es una vieja idea (...) cuando se dice que las revoluciones son un mal por venir, no se dice nada aún sobre el devenir revolucionario de las personas (...) no se dejan de mezclar las cosas, el futuro de las revoluciones en la historia y el devenir revolucionario de las personas. No son las mismas personas en los dos casos. La única oportunidad para los hombres está en el devenir revolucionario...*¹¹

Este devenir, como “devenir revolucionario de las personas”, puede entonces ser situado, por ejemplo, en una voluntad, como la de **resistir**, de hacer frente a lo intolerable, o bien en un afecto, como ese sentimiento, tal como lo describe Kant, de entusiasmo, que se apodera del público y de la revolución francesa¹², etc.... Este deseo, este afecto, mientras no deje de ser en todo momento presente, y por venir, en la cabeza o en el corazón de las personas, mientras no muera, y que esté en un tiempo que no sea el suyo (cronológico) de “*cronos*” (y que los Estoicos lo llamaron el “*aión*”)¹³ no es experimentable ni probable más que en un plano que es irreductible a su propia efectución (y su podredumbre o falla en el tiempo de la historia) donde se tiene como en reserva (y su realización no se agotará nunca, su realidad jamás se realizará). Plano de lo virtual. Es un plano de la realidad a la vez distinto del posible (conceptual) y del real (estados de cosas, condiciones de efectución en [pág. 25] la historia). Creación del concepto de virtual por Deleuze, en tanto

¹⁰ Lo virtual es real sin ser actual, ideal sin ser abstracto, *QQPh*, p. 148. Tal es la fórmula consagrada, extraída de Proust, en *Proust et les signes* (p. 74). Es la modalidad de ser de lo que, en un sentido preciso y deleuziano, hace falta comprender como “acontecimiento” (o “devenir” o “concepto” o, anteriormente en *Logique du sens*, “sentido”) seguido de las diferentes formulaciones que Deleuze da una tras otra de lo que tiene para pensar.

¹¹ *Pourparlers*, p. 231. La historia pues no es otra cosa más que la historia de los caídos: “eso cae siempre en la historia, pero nunca viene de ella”, *Mille Plateaux*, p. 363.

¹² Ver el bellissimo análisis de Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme*, que fue el primero en llamar la atención sobre la importancia posmoderna de este texto de Kant (ed. Galilée, 1986)

¹³ Ver *Logique du sens*, principalmente la “Serie 21, Del acontecimiento”, p. 176

que indica lo que es real sin ser actual, ideal sin ser abstracto. Cubre el plano de los devenires (lugar del Sentido, del Acontecimiento) y es lo que permite emanciparse del poder de la historia.

Si sólo tuviéramos el plano de la historia, esas fallas y efectuaciones no podríamos más que desesperarnos de ella y de nosotros mismos¹⁴. Pero el devenir, como creación, nunca es distinto de todo lo que se trama en la historia con sus violencias absurdas y su furia ciega. Nunca es recuperable¹⁵ y constituye el sentido mismo (o el acontecimiento) que tenemos de ser dignos, al que no podemos más que intentar igualar¹⁶. El devenir como “entre-tiempo”¹⁷: de ahí que la historia no puede más que faltar y que sólo el arte o la filosofía recogen, y que es “más profundo que el tiempo y la eternidad”¹⁸.

Conclusiones

1º Deleuze, con esta distinción devenir/historia, emprende una deconstrucción del historicismo en el que permanece normalmente el concepto clásico de utopía.

2º Deleuze liquida al mismo tiempo el fantasma inherente al discurso histórico-político moderno. Ese fantasma es la utopía misma, como fin de la historia, como llegada de una sociedad reconciliada en una comunidad racional, sin división ni divergencia consigo, formando una totalidad presente a sí, sin conflicto ni representación. En pocas

¹⁴ Sobre el fracaso en la historia de toda revolución que “siempre sale mal”, cf. PP, p. 209 y 231 y *QQPh*, p. 167

¹⁵ Recuperación: “este concepto desencantado no es un buen concepto”, Mille Plateaux, p. 579

¹⁶ Son los cimientos de la ética deleuziana: “la moral no tiene ningún sentido, o bien, es eso que quiere decir, no tiene ninguna otra cosa que decir: no ser indigno de lo que nos llegue”, *Logique du sens*, p. 174 y *QQPh*, p. 151

¹⁷ *QQPh*, p. 149. El devenir es *entre* y entra en (fisura) la sucesión de los presentes, como una cuña que porta lo que siempre nos pasa y pasará y que nunca está presente

¹⁸ Ver *Différence et répétition*, p. 3

palabras, el *Soberano Bien* político. Ya no la **llegada** del bien o de la justicia suprema y su espera (sea en el cielo o al final del tiempo de la historia), sino el **acontecimiento** como **devenir** virtual que acosa el presente y sus organizaciones de hecho y que no será nunca un acontecimiento histórico como hecho registrable en nuestra cronología.

Deleuze nos desilusiona en relación a una tal ilusión metafísica. Ese objeto, la comunidad reconciliada, la totalidad [pág. 26] social como una y sin división, es el producto de un exceso, de una hipérbole de la Razón jurídico-política. Como para las otras ilusiones metafísicas, la razón histórico-política viene a formar un objeto del pensamiento (una Idea). Ésta sobrepasa los límites de su poder de conocimiento colocándolo como real y existiendo en la realidad fenomenal, pretendiendo no simplemente el pensar, sino pretendiendo conocerle lo suficiente al punto de poder dar las normas para su inscripción histórica, al punto de pretender definir las condiciones de su efectuación en la historia. Esa es la transcripción kantiana que puede seguirse del análisis deleuziano.

A menudo Deleuze puede hacernos creer que cede a esta exigencia hiperbólica y excesiva de justicia absoluta, por una retórica aparente que se acerca a la de los “revolucionarios” y que parece que reintroduce una porción de historicismo, pero esto sólo es un parecido que desvirtúa -como se vio- en el fondo de su pensamiento. No obstante, esto no anula la necesidad de un combate incesante, de una **agonística o guerrilla** permanente, donde la resistencia reemplaza a la utopía de la Revolución difunta.

3º La perspectiva crítica, casi en un sentido trascendental, no será contradicha por su teoría de las sociedades de control, que se abordará en seguida.

III – Las sociedades de control

Al final de su vida, Deleuze elabora un nuevo concepto político que define una nueva forma de soberanía. Las perspectivas de lucha políticas son transformadas en relación a las provenientes de Mayo del 68, y un cierto retraimiento se hace presente, una distancia lúcida le gana y da entonces un nuevo sentido a la utopía. Ese concepto coincide ahora con el de resistencia. Los acontecimientos y los devenires quedan siempre en el alma de las luchas, pero en vez de tomar la forma de “revolución”, la convierten en una forma de “guerrilla” incesante y de todos los días, llamada también resistencia, y dándole un sentido propio.

Deleuze se entrevista con Tony Negri (que se volverá el teórico del *Imperio* y de la revolución altermundista de la *Multitud*, según los títulos de sus dos últimas obras). Negri le pregunta acerca de la posibilidad de la llegada de la sociedad comunista, después de haber subrayado algo como una nota de decepción, “una nota trágica” (*Pourparlers*, p. 232), que cree encontrar en las últimas obras de Deleuze:

Deleuze: *Usted pregunta si las sociedades de control o de comunicación no originarán formas de resistencia capaces de volver a dar oportunidades a un comunismo concebido como “organización transversal de individuos libres”. No lo sé quizá, pero no sería en la medida en la que las minorías pudieran tomar la palabra. Quizá la palabra y la comunicación están descompuestas* (*Pourparlers*, p. 238)

Aclarando, un comunismo entendido como institución de una auténtica democracia del pueblo que tuviera la palabra y el poder no sería lo deseable o lo esencial: lo que cuenta es el frágil instante de una forma de intemperividad que se eleva (refiriéndose a Mayo del 68) y permite suscitar un momento de rebeliones como invención de posibles novedades.

Pero la Idea de revolución, en un sentido clásico, se entierra completamente. No se puede salir de una lucha incesante, siempre volviendo a comenzar por nuevas liberaciones y contra las nuevas formas de encerramiento o de dominación.

Veamos, ahora, lo que aporta la idea de sociedad de control.

En las **sociedades de control**, que para Deleuze suceden a las sociedades de *soberanía y de disciplina*¹⁹, el esquema de confrontación, directo y en exterioridad respecto de la libertad y de los poderes de represión, aparece poco a poco como inadecuado. El control, en el sentido preciso que lo toma Deleuze, se ejerce en un medio abierto (sin muros, sin fronteras ni exclusión, como es el caso en los medios de encerramiento) y sobre una población móvil, dinámica. Las sociedades disciplinarias (con la escuela, la fábrica, el ejército, etc.) imponen desde el exterior una forma a una materia. Los individuos son sometidos a un modelo idéntico bajo el cual son intercambiables. Estas formas son exclusivas, separadas las unas de las otras. Son **moldes**. Con el control ocurre al contrario, hay una **modulación**. Se regulan las fuerzas o flujos presentes en los individuos (sus movimientos o sus deseos, peticiones, etc.) y se hacen entrar estos flujos en variaciones e interacción. Es toda la diferencia que hay entre moldear y modular. Los sujetos tienen, en relación al régimen precedente disciplinario, una gran libertad de movimiento, de ir y venir, una libertad sin igual de ser informados y de pensar (los muros de aislamiento son destruidos, la escuela se hace por Internet y el prisionero se pasea con un brazalete electrónico, etc.). En el régimen de control que está prevaleciendo hoy a escala mundial, los sujetos están involucrados, son una parte entera de un proceso general, *al mismo tiempo, el control y la libertad*. El poder no es ya la ley que prohíbe, no es la institución que disciplina

¹⁹ Ver Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 240-241 en donde Deleuze retoma explícitamente la tipología foucauldiana de las formas del poder, precisando que a partir de las sociedades disciplinarias y de soberanía, adjunta respecto a él un tercer tipo: la sociedad de control.

y obliga. El poder no es un molde, es lo que se moldea, se incorpora a la libertad como a la potencia y la aumenta, facilitando o reforzando su ejercicio, [pág. 28] regulándolo o controlándolo todo. A diferencia de las sociedades disciplinarias que encerraban:

(...) entramos en las sociedades de control, que funcionan no por encerramiento, sino por control continuo y comunicación instantánea (Pourparlers, p. 236).

Por ejemplo: la autopista. Aumenta nuestra velocidad de desplazamiento, refuerza la seguridad, suprime los cruceros, pasos a desnivel, etc., pero, al mismo tiempo, controla y regula el desplazamiento. ¿Qué es mejor?, ¿la ruta ordinaria? Eso no es evaluable. ¿Evitar las autopistas? Eso sería ridículo, pues lo que es generado es un aumento real de poder, de capacidad, y es una extensión de nuestra libertad como poder-tomar, poder-hacer (poder desplazarse más rápido, más fácilmente, más tranquilos y más seguros, etc.). La autopista crea una situación nueva y la pregunta reside, más bien, en las nuevas formas de defensa de las libertades también nuevas que esta nueva situación impone. Por ejemplo, la posibilidad de quedar anónimo en el uso que se le da a la autopista, el derecho a la no divulgación de nuestra posición en tal o cual segmento de circuitos, etc.

Con el control, nuevas formas de libertades son adquiridas, aún si ellas son inseparables de los nuevos modos de dominación. Las libertades adquiridas son reales, no son ilusiones; no sirve de nada debido a este último aspecto, invocar la ideología o la recuperación para hacer volver a los sujetos. Como lo dice Foucault, el poder no es esencialmente una *instancia represiva*, no es alguien que prohíbe. El poder efectúa un *mecanismo positivo* que funciona para la utilidad de la sociedad. Por tanto, toda la problemática *freudo-marxista* de la *represión* se derrumba (ver M. Foucault, *La Volonté de savoir*). No basta para invalidar estas libertades con poner de manifiesto que se dirigen

hacia una nueva forma de poder, puesto que, con un nuevo poder va también una libertad real, concreta. Poder y libertad están mano a mano el uno con la otra como el revés y el derecho de una misma realidad.

Esta solidaridad intrincada de poder y de libertad nos hace comprender que Deleuze y Foucault abandonan toda ilusión progresista, así como alter-mundista o revolucionaria.

He aquí lo que Deleuze comenta sobre este nuevo sistema de dominación:

(...) cada proyección parece marcar, de principio, nuevas libertades, participa haciendo mecanismos de control que compiten con los más fuertes encerramientos (PP, p. 241-242).

(...) No hay por qué preguntar cuál es el régimen más duro o el más tolerable ya que es en cada uno de ellos que se enfrentan las liberaciones y los controles. (PP, p. 241)

(...) No hay por qué temer o esperar, sino buscar nuevas armas. (PP, p.242).

TERCERA PARTE: EL SENTIDO POLÍTICO DE LA TEORÍA DEL ACONTECIMIENTO.

Para recapitular nuestro recorrido anterior, podemos decir que la contribución decisiva de Deleuze acerca de la política de la utopía es doble, una contribución crítica y una contribución positiva:

— Por un lado, se ha comprendido cómo Deleuze nos ayudaba a *desafiar una falsa imagen de la política*, de la cual sería aún dependiente una política no crítica, ingenua hasta cierto punto respecto a la utopía, y como esta crítica se operaba a favor de una política de la resistencia y el acontecimiento. La política de lo ideal, además de que supone una ontología idealista y dualista, acompaña a nivel práctico y político al nihilismo del que pretendía liberarnos. La política del ideal es solidaria de un fantasma de la Revolución que se encuentra de vuelta en el ámbito de la ilusión a partir del momento en que lanzamos una mirada realista al curso de la historia y tomamos en cuenta las nuevas formas de poder y de soberanía, tal como las sociedades de control nos muestran. El deseo de otro mundo, la espera de una sociedad enteramente reconciliada que ha animado siempre de manera soterrada a la utopía, recibe pues ahí su golpe de gracia.

— Por otro lado, se ha visto cómo Deleuze nos priva de una política de **la llegada** de la revolución, proponiéndonos en su lugar una política del **acontecimiento**. Su filosofía no nos conduce a la desesperación y a la resignación, sino a la aceptación del estado del mundo presente. El desplazamiento que opera sobre el concepto de utopía le vuelve a dar a

éste un sentido político del acontecimiento y de la resistencia. Dado que no es necesario esperar para emprender ni conseguir para persistir (o resistir), la política sin modelo o sin ideal guarda un sentido y una fuerza, como de una guerrilla incesante contra las nuevas formas de poder que se establecen con las transformaciones económicas y técnicas que afectan la realidad histórica. La lucha por la paz total, ¿no es una de las expresiones ejemplares de la pulsión de muerte, mientras que la vida no queda solamente del lado de una guerrilla siempre repetida?

Si se admite por un instante entrar en el mundo a donde nos lleva Deleuze, “*esta guerrilla incesante contra las potencias*” (*Pourparlers*, “Exorde”), la pregunta que naturalmente aparece para terminar es la de saber cuál es el alcance y qué significa [pág. 30] -concretamente, hoy en día, para nosotros- una política del acontecimiento.

I – La máquina de guerra deleuziana

Como se verá, todas las cuestiones que plantea la micropolítica de Deleuze se reduce a la siguiente: ¿*a dónde se dirige* la máquina de guerra deleuziana sobre el plano de una política efectiva? Y si debería quedar en la indeterminación, la vaguedad o la ignorancia, en cuanto a su destino y alcance, ¿no equivaldría esto a una insuficiencia irremediable o a un fracaso de la política deleuziana?

La ontología social que sostiene la visión política deleuziana es: “la sociedad huye por todas partes” (2RF p.261). “El capitalismo huye de todos lados”, etc. Para Deleuze, las líneas de fuga, las brechas, las fisuras por donde pueden colarse los flujos del deseo, de invención e implicar así la sociedad... son inherentes a lo social, nunca forman un todo o

una estructura, salvo en su parte más grande, la molar, de una organización, la cual es una fijación, una fosilización de la fluidez de las fuerzas reales (moleculares). Lo real, e igualmente lo real social, es comparable a un hormiguero de intensidades caóticas y nómadas, de intensidades virtuales en vía de actualización, de organizaciones temporales, precarias, inestables, contingentes, siempre atravesadas por el flujo y llenas de grietas que lo desorganizan y lo desterritorializan. El problema político, desde *El Anti - Edipo*, siempre ha sido el de conectar las líneas de fuga. Es decir, que la construcción de lo que llama junto con Guattari una **máquina de guerra**. ¿Cómo pueden las líneas de fuga, siempre presentes y activas en todas las sociedades o instituciones, suscitar fuerzas revolucionarias? ¿Cómo pueden formar una máquina revolucionaria? No es posible contener las luchas específicas y diseminadas: de ahí el problema de la unificación.

— En 1972 se constata que hasta entonces no había ocurrido, ya que todas las formas de reunión de las luchas reproducían la máquina del Estado, es decir, el instrumento mismo de la represión. Se busca un nuevo modo de unificación que no se constituya como un *embrión de aparato de Estado*. Dicho más claramente, un modo distinto de unificación que el de las partes o sindicatos tradicionales existentes (PC, PS, trotskismo, maoísta, CGT, etc.); no una síntesis de las reivindicaciones, ni una totalización bajo un objetivo a largo plazo, ni una autoridad que jerarquice los intereses diversos bajo un interés común puesto como prioritario y federalista. Se trata de unir *transversalmente* la multiplicidad de luchas y no de someterlas *verticalmente* a una [pág. 31] dirección portadora de una consigna predominante que no puede más que aplastar la multiplicidad de luchas (cf. *ID*, 278). No más vanguardia, sino grupos que se adjuntan a los movimientos sociales para hacer resonar las diferentes luchas locales, puntuales, y así por esta red de conexiones inmanentes hacer

surgir una máquina de guerra revolucionaria.

— En 1990, como todavía no había aparecido, la máquina de guerra se vuelve principal y únicamente artística, y el acto de resistencia toma principalmente la forma de una obra de arte.

Para Deleuze, de cabo a rabo, el arte es política. Se comporta como un *analizador del deseo*. Ayuda como, por ejemplo, en el *Movimiento del 22 de marzo*, que es un analizador (ID p. 279-280), a que el deseo no se encierre en un fantasma privado y solitario y que permita, sobre todo, el surgimiento de lo que llama las enunciaciones colectivas. El arte supone y suscita los dispositivos sociales de enunciaciones, los dispositivos de enunciación colectiva, que son revolucionarios en tanto que difunden nuevas formas de pensar y de sentir, nuevos modos de existencia y arrojan experimentaciones sociales (ver el estudio sobre Kafka). El analizador de deseo no es un aparato exterior de síntesis no produce una unificación autoritaria; trata de conectar los deseos sobre un mismo plano sin encapsularlos o totalizarlos; se tiende sobre una especie de enjambre infinito (una posición de deseo en las escuelas, fábricas, barrios, etc., se extiende como una mancha de aceite, sujetando en su línea de fuga las otras circulaciones o brechas del deseo que agrietan las organizaciones molares).

Pero el modo de unificación, aparte de la apuesta sobre este enjambre espontáneo, entonces jamás ve surgir la máquina de guerra. Las luchas cesan. Además, la revolución, como objetivo, no tiene lugar de ser si se toma en cuenta el hecho de la aparición de las sociedades de control en las que acabamos de entrar y que reúnen el dominio y la liberación en un solo y mismo proceso.

—> ¿Qué ocurre con la política deleuziana?

Un acoso de potencias, una agonía incesante que tiene su papel en una sociedad democrática (y pasa a ser incluso una garantía de su carácter auténticamente democrático), pero que no encuentra otros enlaces y alcances sino por su *integración-recuperación* por y en organizaciones políticas que, según Deleuze, “reproducen” la máquina de Estado y deben ser rechazadas. La política del acontecimiento se convierte, en mi opinión, en una ética del devenir, una **ética nómada del kairós**, de la ocasión que abre posibilidades en cada momento propicio (2RF p.184).

La política del acontecimiento no consiste en predecir, preprogramar o predefinir un objetivo, un ideal a contemplarse y actualizar [pág. 32] como es el caso de la utopía, sino en estar abierta, atenta a “*lo desconocido que golpea a la puerta*” (2RF p. 323). Si, como lo dice René Char, “no se puede vivir sin tener lo desconocido ante sí”, no hay obligación de tener esperanza, ni la esperanza de un mundo diferente, alternativo, para actuar. Si no se propone la utopía, como hacen los partidos tradicionales, ¿qué puede aportarnos esta política nómada de lo desconocido que sigue siendo sobre todo el atributo del pensamiento, el arte y la filosofía?

II – El problema de una política deleuziana

La posición de Deleuze parece paradójica y políticamente impracticable y hasta cierto punto peligrosa, en tanto que parece voltearse completamente hacia los devenires virtuales y dejar casi intacta la realidad empírica de las instituciones políticas en las que se fundamenta (y que se encuentran, de hecho, aceptadas). El espacio de los medios y las representaciones que son, sin embargo, la realidad del poder político, parecen abandonados

por la política deleuziana. de ahí, en primera instancia, su impotencia y hasta su peligro.

La política deleuziana parece inamisible por la izquierda y fácilmente recuperable por la derecha.

En efecto, no hay nada más ajeno al pensamiento de Deleuze que el de transformar el mundo desde un plan o un proyecto y si no hay una alternativa a lo actual, ¿qué puede significar entonces su política del acontecimiento si no una retirada del campo de la política? O peor, una garantía dada al neo-conservadurismo: la muerte de toda utopía, la ilusión de toda alternativa global y económica al mercado, y de toda alternativa política para la democracia liberal... Ciertamente, se puede actuar por la guerrilla contra las potencias gracias al arte y a la filosofía, pero en el espacio político del poder no se sabe en cuál dirección ni por cuál razón, quizás por el honor de vencer la vergüenza de no decir nada... Una ética (de la rebelión), pues y no una política.

Deleuze resulta entonces inasible, indiscernible (como él mismo gusta de reivindicar, ¡pero, no es suficiente!): no es asimilable por la izquierda y sin embargo él mismo se denominaba como un hombre de izquierda (ver artículo “*Gauche*” en *l’Abécédaire*) y rechazaba servir de garantía a la derecha. Entonces, ¿cómo se puede pensar esta paradoja?

Para seguir un hilo conductor, voy a intentar restituir lo más posible la lógica interna de su posición, apoyándome, entre otras cosas, en el cine, y concluiré mi análisis mostrando que si el pensamiento de Deleuze desea jugar un papel verdaderamente político, debe entrar en tratos con la democracia liberal [pág. 33] representativa. Debe, desde mi punto de vista, dotarse de una inscripción en el espacio de los poderes democráticos, so

pena de no ser más que una ética nómada que, habiendo desertado del espacio propiamente político, se encuentra sin potencia de actuar políticamente. Ahora bien, esta crítica no se hace en beneficio de una rehabilitación de una política tradicional de la utopía, como se verá.

III – La política del acontecimiento

Para avanzar en una comprensión más fina, debemos inclinarnos sobre la cuestión de lo posible, ligada a la de la utopía (que designa un mundo posible).

— No hay al presente alternativa dada, a la situación actual: ella no encubre más posibilidades a intentar para transformar la sociedad. Hay un agotamiento de las posibilidades: de esto fue conciente Beckett en *El Agotado*. Ahora bien este esquema, el de lo posible a realizar y que es lo propio de la utopía, es entonces abandonado. Someter la realidad a lo ideal es juzgarla desde un punto de vista trascendental y extrínseco que prueba finalmente ser una posición imponente, ya que tal ideal no es de hecho sino el reflejo inverso de esta misma realidad que pretende transformar o modelar. No hay posibilidad para el acontecimiento, lo nuevo o lo intempestivo. El futuro es la imagen del ya-aquí preformado, dado como posible en la situación presente. La utopía, como realización de un posible, de un ideal posible, es la proyección en el futuro del ya aquí, y es ahí donde se opone a lo que haría el acontecimiento, sea que se escape de la realidad o de las posibilidades inherentes a la situación presente. No habría, pues, nada qué hacer. Nihilismo que se pierde en una agonística creciente o no.

— Pero Deleuze es bergsoniano.

Él piensa que lo posible no preexiste en lo actual: al contrario, aquél es creado y puesto retrospectivamente, después de lo real, o sea, lo actual que se crea, que está creándose: las cosas se vuelven posibles por el hecho de que son, en un principio, reales o creadas, por el hecho de que hay un acontecimiento preexistente que crea una situación nueva. El acontecimiento no es la realización de un posible previo, sino al contrario: el acontecimiento precede lo posible y lo engendra. El acto decisivo no es más la invención imaginaria de un posible que se realiza enseguida, según el sentido tradicional que da a [pág. 34] la utopía, sino el de abrir un campo donde los posibles aparecen, donde son creados por el acontecimiento a partir de sí.

¿Qué entender por acontecimiento? El acontecimiento político por excelencia no reside en la realización o actualización del posible, sino en su apertura: como el acontecimiento de Mayo del 68. Es una revolución; a menudo se cree que nuevas cosas son vueltas de nuevo posibles, ya que no se les creía que fueran ya posibles. No realizar lo posible sino crearlo en razón de una situación que acaba de surgir. “Lo posible no preexiste, es creado por el acontecimiento” (cf. artículo “Mayo del 68 no tuvo lugar”, *2RF* p. 216).

Mayo es “el acontecimiento puro” (*2RF*, p. 215). Es apertura de posibles tanto en los individuos como en la sociedad. Estos nuevos posibles son nuevas formas de ver, de sentir y de pensar; es una nueva sensibilidad que surge, que es la base de nuevos modos de existencia, de nuevas formas de vivir. Esto es lo que fue Mayo. Por esta nueva sensibilidad aparecieron muchas cosas nuevas de una sola vez, como por ejemplo, que la situación social de los homosexuales o de las mujeres se vuelve intolerable. He aquí un aspecto esencial de lo que fue un devenir revolucionario en ese periodo.

El acontecimiento, siendo del orden de una mutación colectiva, pone en juego nuevos modos de subjetivación, abre o deja ver lo que antes no se veía; es un **fenómeno de videncia**: hay cambios en la percepción del mundo y en la forma de sentirlo. Esta nueva sensibilidad ve nuevas posibilidades que ella tiene de inscribirse en la realidad. Ese movimiento o esa disposición no se traduce en luchas nuevas, al menos durante la fase de invención, al menos mientras que el movimiento esté en su periodo ascendente y creador, antes pues que las luchas no *vuelvan* en la historia y no devengan más que luchas puramente categoriales y defiendan las situaciones adquiridas, las ventajas a conservar, etc. Lo que el vidente hace en la historia, su acción que trata de actualizar los nuevos dinamismos indeterminados, de abrir la vista a las virtualidades intensivas, están, como se vio, sujetas al final a hundirse, a volver a caer en la podredumbre.

Se le puede comparar con la política de la utopía.

— La política de la utopía: implica una pre-videncia, como videncia de un antes, dirigiendo la mirada sobre los objetivos ideales, los valores universales.

— La política del acontecimiento: implica una videncia en corto. El artista, el fenómeno político, es un vidente, es decir, alguien que ve algo invisible, imperceptible en lo que es visible. Para este tipo [pág. 35] de intelectual, la mirada se vuelve sobre lo actual, sobre el presente de la situación y no sobre el futuro, lo lejano. Se trata de hacer surgir lo que le es virtual, es decir, lo inactual, y que es como un posible ahogado. (2RF, p. 215)

Mayo del 68 fue un fenómeno de videncia y lo que se vio fue intolerable:

lo que cuenta es lo que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viera todo lo que contenía de intolerable de una sola vez, y viera también la posibilidad de otra cosa (2RF p. 215 – 216).

Conclusión

El revolucionario deleuziano es, **ante todo, un vidente**. Pero habíamos visto que el filósofo platónico también era un vidente: él era el que veía las Ideas a imitar (formas y modelos). Es ahí en donde reside la diferencia esencial entre el vidente platónico y el deleuziano. Éste último no ve las ideas como modelos a realizar, sino que lo que “ve” es una apertura indeterminada, un espacio no reemplazable, un espacio de posibilidades puras que está directamente puesto sobre un afecto de lo intolerable concerniente al presente. El vidente deleuziano ve “otra cosa”, pero en el aquí-presente, siente que las cosas que se soportaban antes son ahora intolerables. El vidente ve la parte que no se puede actualizar del acontecimiento, sus puras potencias, sus dinamismos o potencialidades, fuera de toda condición material de efectuación. Pero todo esto no tiene nada de una idea-modelo.

—> Ese es el devenir de un revolucionario: reside en la emergencia de una nueva sensibilidad (es el aspecto más manifiesto, pero, al mismo tiempo, el último, que no es independiente, que está asociado a un nuevo pensamiento, a la creación de nuevos conceptos). Por la sensibilidad, retenemos dos características principales.

— En el plano de la percepción: se ven nuevas posibilidades (que quedan indeterminadas y un tanto más activas y movilizadoras que las que quedan justamente indeterminadas).

— En el plano del afecto: se resiente lo intolerable de la situación presente.

La consecuencia que es necesario deducir es que, al nivel de la actualización, para Deleuze, no son las realizaciones las que cuentan en tanto tales; son, en parte,

desrealizadas, puesto que las disposiciones espacio-temporales que son efectuadas en la historia vienen a tomar necesariamente el [pág. 36] estatus de *signos*. Son los signos, ya que ellos son la expresión material, la inscripción siempre inadecuada de lo que les *desborda* y lo que es el acontecimiento (la nueva sensibilidad).

Lo que la historia toma del acontecimiento es su efectuación en los estados-de-cosas o en el vacío, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autopoiesis como concepto, escapa de la historia (QQPh, p. 106).

Lo esencial para el revolucionario, o más bien, el político deleuziano, es preservar lo que no se actualiza (lo virtual en su indistinción e indeterminación). El vidente tiene la función de resistir, o sea de desprender una dimensión de *reserva* en relación a la historia:

la parte en todo lo que llega de lo que escapa de su propia actualización, QQPh p. 147.

Se comprende, en estas condiciones, lo que serían los artistas, los filósofos y los grupos políticos no sujetos (cerca del dominio del arte y de la filosofía), los agentes políticos verdaderos, los actores principales y esenciales de la revolución, de la política, del acontecimiento. Son los agentes colectivos de enunciación de los que esta nueva sensibilidad y pensamiento son portadores. Del lado de la realidad histórica lo que más cuenta, no es la inscripción o efectuación, la realización de posibles, de imágenes o proyectos, incluso si ello es necesario, sino la sensibilidad y el pensamiento nuevo que dan el sentido, el espíritu de los proyectos, y mantienen el devenir intempestivo por sí mismo. Es ése el espíritu o el “aliento”, el “aire” (cf. “*del posible, si no, me ahogo*”) que se debe sostener, vivificar, entender, proteger, mantener, etc., contra las realizaciones factuales que las hunden en la historia.

Dicho de otra manera, la política del acontecimiento es una política del “aliento” o del “viento” (que da la espalda a Spinoza y a todo gran pensador), una política del *ánima*; en resumen, una **política “espiritual” en el sentido literal del aliento y de los flujos**, la de los pensadores y los artistas, los únicos actores políticos posibles.

Sin embargo, faltará remarcar que todo dominio político del acontecimiento es imposible. Ésta es una política del *Kairós* y de la suerte o de la gracia. Y así es necesariamente, ya que el acontecimiento en su surgimiento no es un resultado de la voluntad humana o de un proyecto y es el orden de lo contingente y lo aleatorio.

¿Qué fue lo que produjo a Mayo del 68?

Nada, fue un sin causa.

[pág. 37]

La mutación social y política que hace al acontecimiento, como lo vimos al principio, no obedece a ninguna ley de producción. El acontecimiento “*acontece*”: llega por puro surgimiento implica una **suspensión de la casualidad ordinaria**; el encadenamiento de acciones se rompe, así como su cálculo. Surge el acontecimiento, es imprevisible, discontinuo, radical. Es irreductible en cualquier sentido, no hay contenido alguno más que de lo que precede. !Entonces no es posible! Pero no es posible *antes de* que no produzca, ya que, una vez producido, deviene porque es real -evidentemente.

Las ciencias sociales y antropológicas muestran ineptitud al momento de entender el acontecimiento, pero también muestran impotencia los protagonistas políticos (militantes, líderes, sindicalistas...) para causar el acontecimiento, la revolución.

Sólo el arte y el pensamiento están a su altura, ya que la parte fundamental es una

cuestión de aliento, del sentido que desborda toda situación, todo poder político empírico o profano. La política es por esencia artista y filosófica, espiritual, y no puede más que preservarse de sus deformaciones-deterioraciones la empiricidad de la historia, aún cuando se compromete o inscribe (lo que debe hacer para no quedar completamente indeterminada y virtual).

Este aspecto nos será confirmado mediante el análisis de la imagen-tiempo. Ella pone en evidencia los resortes de la política deleuziana, además y sobre todo nos va a hacer comprender que el cine es política, es acción política, al menos según acepción que Deleuze le da al término. Es el arte y el arma política deleuziana por excelencia, el sustituto de la buscada máquina de guerra.

CUARTA PARTE: LA IMAGEN - TIEMPO Y LA POLÍTICA DEL ACONTECIMIENTO

Con el cine moderno, después de la guerra, se asiste al estallido del esquema sensomotor, es decir, de la secuencia de las imágenes características de la imagen-movimiento que prevaleció en el cine de anteguerra. Una nueva imagen surge de esta fisura, la imagen tiempo, que es una nueva forma de ver y de sentir el mundo.

Imagen percepción: se ve y se percibe algo en una situación,

Imagen afección: se resiente la situación,

Imagen acción: actúa y responde a la situación percibida y probada

La secuencia tipo ver, sentir, actuar, hace resplandecer aquello que provoca en el cine un cambio profundo.

He aquí cómo presenta Deleuze la nueva imagen:

Un nuevo tipo de personajes para un nuevo cine. Es porque quien llega no le pertenece, no le concierne más que la mitad, porque saben lograr del acontecimiento la parte irreductible de lo que llega: esta parte de inagotable posibilidad que constituye lo insoportable, lo intolerable, la parte del visionario (C2 p. 31).

La nueva imagen es llamada "imagen tiempo", porque muestra al tiempo directamente; delante de ella, el tiempo aparece como un componente o dimensión del movimiento. Son las anomalías del movimiento las que dependen ahora del tiempo:

¿Por qué la guerra como corte? Es que la preguerra en Europa ha hecho proliferar situaciones en las que no sabíamos cómo reaccionar, en los espacios que no sabíamos cómo calificar [...] Y en esos espacios cualesquiera se agitaba una nueva raza de personajes, un poco mutantes: ellos veían en vez de actuar, eran Videntes. Así, la gran trilogía de Rosellini, Europa 51, Stromboli, Alemania año 0: un niño en el pueblo destruido, un extranjero en una isla, una mujer burguesa que se pone a "ver" a su alrededor [...] lo que tiende a hundirse [...] es el esquema sensomotor tal como el que ha constituido la imagen-acción del antiguo cine. Y a favor de este relanzamiento del vínculo sensomotor que es el Tiempo, "un poco de tiempo en estado puro", que se coloca en la superficie de la pantalla. El tiempo deja de derivar del movimiento, se manifiesta

en sí mismo y suscita falsos movimientos. [pág. 39] De ahí la importancia del falso-ajuste en el cine moderno: las imágenes no se relacionan por cortes o conexiones racionales, sino que se conectan sobre falsos-ajustes o capturas irracionales (2RF 329-330).

Puede verse que se tiene aquí el mismo esquema que el que se refiere al acontecimiento o al devenir político:

- suspensión de la continuidad histórica y desarticulación de las conexiones de acción que reenvían una a “mutación” (la del acontecimiento).
- al favor de esta dislocación apertura hacia otro tiempo que el tiempo histórico, el tiempo puro, el devenir.

Como anteriormente sucedía con la política del acontecimiento, lo esencial reside en el fenómeno de videncia y la sensibilidad a lo intolerable. Esta videncia es un devenir que está al mismo tiempo en una resistencia a lo intolerable, un acto afianzado en un sentimiento que se niega, de repente no acepta lo que antes aceptaba como si fuera algo evidente. Este devenir contiene entonces una llamada a otro pueblo, a una tierra diferente, a otro mundo que quede y debe quedar indeterminado.

Consecuencias:

1º la **política** del acontecimiento y de los devenires que buscábamos se encuentra, **por excelencia**, realizada en el **cine**, y el **cine** cuando piensa y hace pensar es la *política deleuziana en su apogeo*. La micropolítica es una ética que se dobla o se expande en una estética de la creación.

2º El cine moderno *no es pues un cine que dé lugar a la utopía*: lo intolerable no es

denunciado o percibido a nombre de un ideal, de otro mundo:

Ahora bien, esta ruptura sensomotora encuentra su condición más alta y ella misma remonta a una ruptura del vínculo entre el hombre y el mundo. La ruptura sensomotora hace del hombre un vidente que se encuentra roto por algo intolerable en el mundo, y enfrentado a algo impensable por el pensamiento. Entre los dos, el pensamiento sufre una extraña petrificación, que es como su impotencia de funcionar, es decir, su desposeimiento de él mismo y del mundo. Pues no es en el nombre de un mundo mejor o más verdadero que el pensamiento, toma lo intolerable de este mundo; es al contrario puesto que este mundo es tan intolerable que ya no puede pensar un mundo ni pensarse a sí mismo. Lo intolerable no es más una gran injusticia, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana. El hombre no es en sí otro mundo sino éste que le resulta intolerable y en el que se encuentra atrapado. El autómata espiritual está en la situación psíquica [pág. 40] del vidente que ve tanto y tan lejos que ya no puede reaccionar, es decir, pensar. ¿Cuál es entonces la sutil salida? Creer, no en un mundo diferente, sino en el lugar del hombre y del mundo, en el amor o en la vida, creerlo como lo imposible, lo impensable, y que no puede ser más que pensado: “lo posible, si no, me ahogo” (C2 p. 220-221).

3º Por fin, la pérdida de confianza inherente al mundo moderno nos obliga a reencontrar la fe en el mundo que exige que seamos capaces de reactivar la función fabuladora en el sentido de Bergson (cf. *Les Deux Sources*), dándole un sentido político. Esta fabulación no se ejerce en un relato de tipo utópico: tiene por tarea la de anudar a los hombres entre ellos y con el mundo en el aquí-ahora de su vida, sin la espera de un mundo ideal. Así resulta que la política deleuziana no tiene otro lugar más que el del arte y el del pensamiento. La fabulación viene en último lugar a darle un sentido más determinado, concreto, a la política del devenir revolucionario. Sigamos por un momento el despliegue de su argumentación.

Para Deleuze, la modernidad — o mejor, la posmodernidad post-historicista, aunque no emplee esos términos — es el hecho de que no podamos habitar más en el mundo, encontrar un vínculo de confianza con él, pero sin que al mismo tiempo nos podamos sentir pertenecientes a otro mundo espiritual o eterno.

El hecho moderno es que no creemos más en este mundo. No creemos ni siquiera en los acontecimientos que nos llegan, como el amor y la muerte, como si sólo nos importaran a medias. No somos nosotros los que hacemos el cine, es el mundo el mundo el que nos parece una mala película (C2 p. 223).

Como el vínculo está roto, no puede convertirse más que en objeto de creencia, y es esta creencia la que es necesario encontrar:

La reacción de la que el hombre es desposeído no puede ser reemplazada más que por la creencia. Sólo la creencia en el mundo puede conectar al hombre a lo que ve y oye. Es necesario que el cine filme, no el mundo, sino la creencia de este mundo, nuestro único vínculo. A menudo se ha preguntado sobre la naturaleza de la ilusión cinematográfica. Regresamos la creencia en el mundo: tal es el poder del cine moderno (cuando deja de ser malo). Cristianos o ateos, en nuestro universo esquizofrénico estamos ávidos de razones para creer en este mundo (C2 p. 223).

[pág. 41]

La función fabuladora, en el sentido bergsoniano, interviene para establecer la relación de creencia con el mundo, y otorgándole un aspecto político.

— esta fabulación no es la reanudación de la mitología del pasado, ni un mito futuro que se vincule al relato utópico (contra el mito concebido a la manera del nacional socialismo)²⁰.

— es un acto de habla: tiene por tarea la de ser “el revés de los mitos dominantes”, de “romper los clichés y las informaciones recibidas” (C2 p. 353)

— Este acto de habla llama a un pueblo que falta por venir a una nueva tierra. El pueblo que se inventa, faltante de hecho, a través de una fabulación que no es un regreso a los mitos colectivos, ni un relato inventado y personal, sino un “acto de habla colectivo”. En el cine clásico, el pueblo está ahí, se dirige a él: incluso oprimido puede operar su toma de consciencia para liberarse (cf. El cine soviético: el cine como arte de masas, del pueblo).

²⁰ *Le Mythe nazi*, de Ph. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy, ed. de L'Aube, 1991

Con el cine moderno, falta el pueblo y el cine político, la fabulación, consiste en inventarlo.
Tal es el sentido político dado a la fabulación bergsoniana.

¿Qué es lo que nos salva, entonces? “Una voluntad de arte” (C2 p. 347), que
Deleuze concibe como enteramente política, y como una voluntad de arte solamente.

[pág. 42]

CONCLUSIÓN: UTOPIA Y DEMOCRACIA

Desde punto de vista, ¿cómo se puede caracterizar la política deleuziana del acontecimiento-devenir?

A mi parecer, hay dos rasgos que predominan:

1º Es un *izquierdismo de lo intolerable* o de la *sensibilidad*

— Izquierdismo: Deleuze cree posible una política que está necesariamente destinada a sustraerse del espacio de mediación y de representación de lo político, que condene las elecciones a la burla (cf. la candidatura de Coluche) y a la comunicación en la esfera pública de las humillaciones. (Lenin estigmatizaba principalmente bajo este término la negativa de los comunistas a participar en los parlamentos capitalistas y en las organizaciones políticas y sindicales de masa donde se encontraban los trabajadores).

— Izquierdismo de lo intolerable o de la sensibilidad: la política de la videncia y de la resistencia al presente bajo la autoridad del sentimiento de lo intolerable.

De mi parte, no se trata de querer sistemáticamente desvalorizar la política deleuziana, sino, en la desilusión, de intentar delimitar la naturaleza exacta de su impotencia en la actualidad y de comprender las razones de la misma.. En el fondo, ¿qué es lo que Lenin reprochaba a quienes llamó “izquierdistas”? Era “*fundar una táctica sobre el puro sentimiento revolucionario*”. Es esto exactamente, y como ya se ha visto, lo que caracteriza la posición deleuziana, su izquierdismo en sentido propio.

La transformación revolucionaria, a fuerza de deber desbordar toda situación concreta de efectuación en nombre de lo intolerable y de lo inagotable que oculta al acontecimiento, termina por no ser más que un devenir y no tiene, en definitiva, ningún futuro (como lo asume explícitamente, el devenir “queda indiferente a la actualización”, *QQPh*, p. 148). Es una política sin toma de poder en el horizonte. De ahí su impotencia y la casi inexistencia de este tipo de luchas, fuera del periodo de efervescencia revolucionario rápidamente enterrado.

2º El izquierdismo de lo intolerable o de la sensibilidad pasa de una *política de los signos* y de la revolución a una postura de gestos simbólicos. No es más que un teatro del acontecimiento en una acción plenamente realizadora. Es una estética de la revolución, no puede ser otra cosa. A partir de ese momento donde el devenir es puesto como esencial, las condiciones históricas de efectuación se conforman finalmente [pág. 43] con enviar signos, simples signos del devenir revolucionario: piedras para un *tumulus**.

[...] *El éxito de una revolución no reside más que en ella misma; precisamente en las vibraciones, las presiones, las oportunidades que da a los hombres en el momento en que se lleva a cabo y que componen en sí un monumento siempre en el devenir, como los túmulos a los que cada nuevo viajero añade una piedra. La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos vínculos que instaura entre los hombres, aunque éstos no duren más que su materia en fusión y abren rápidamente el paso a la división, a la traición* (*QQPh*, p. 167).

El alcance de este izquierdismo de la sensibilidad es estético y ético. Define una posibilidad de vida, un estilo de vida nómada, en rebelión, marginal, que acompaña las líneas de fuga pasando los espacios de mediación y de representación que configuran el campo propio de los poderes políticos.

* En la doble acepción del latín: "túmulo" como monumento que consiste en una acumulación de piedras, y también "tumulto", "multitud desbordada". *Nota del traductor.*

El gran problema de la política deleuziana es, a mi parecer, su relación difícil y ambigua con la democracia.²¹

El problema de los pequeños relatos

Con todo esto, Deleuze nos enseña en su doctrina cómo elaborar un pensamiento renovado de la democracia y del liberalismo político (lo que creo haber demostrado). Pero él mismo queda prisionero de estereotipos, en particular respecto a la opinión (que él reduce justamente a un estereotipo). Esto resulta un tanto extraño en vista de que posiblemente él mismo fue quien quizás insistió más y revalorizó la narración, la fabulación (en el sentido político, como se vio). Se privó de ver en la multitud de pequeños relatos un ejercicio de fabulación colectiva que él busca como inventora de un pueblo por venir. Ahora bien, ¿qué otro espacio que el de la democracia, incluso democracia de opinión, puede ofrecer un receptáculo más abierto? Por el momento no conocemos otro, y el sistema de la comunicación de masas por parte de los medios no es el bloque monolítico que él pretende constatar. Hay fisuras y pasan mucho más líneas de fuga o de derivas de lo que se cree. No todo es descomposición en la comunicación. Hay espacios de juego de los que es necesario poder agarrarse como lo hacen, por ejemplo, las Universidades populares. Además y sobre todo, es sobre esta base que descansa la confianza en la democracia (y la posibilidad de creer todavía en el mundo): es necesario tener confianza en el pueblo y no [pág. 44] juzgarlo fuertemente como imbécil o atascado en la idiotez. El pueblo es alegre; es astuto. Jean-François Lyotard escribió cosas muy bellas sobre el paganismo innato de los

²¹ Ver mi estudio: *Deleuze et le problème de la démocratie*, ed. L'Harmattan, París, 2002

pueblos²². A los pueblos les gusta contar historias; son retorcidas, más sabias y perspicaces de lo que los intelectuales puedan creer. Y los medios, lo comprendieron nítidamente, al no darles resonancia a su paso.

La concepción de la opinión como idiotez es en sí un cliché. La opinión no es reductible a un pensamiento estancado, fijo, degradado, una consecuencia del pensamiento creador, por la simple razón de que no hay algo tal como la Opinión, sino siempre *las* opiniones, y ellas son portadoras de múltiples intereses y maneras de narrar estos intereses, de múltiples afectos también ligados a esos intereses. Los pequeños relatos son formulados en formas espontáneas para formular lo que llega a los hombres, sus miedos, esperanzas, su humor, su incredulidad... En una palabra, su *resistencia* a los poderes y a las propagandas. Deleuze se priva de ver esta resistencia popular espontánea contra las dominaciones y es por ello que viene después a lamentarse sobre la pérdida de fe en el mundo, sobre la desaparición del vínculo entre el hombre y el mundo, en la posibilidad de creer en este mundo. Pero el pueblo es crítico e irónico, y en sus desdichas y sus miserias sabe encontrar los medios de lucha, de sus conquistas, de sus negaciones y sus aceptaciones. Nada está estropeado por aquí, contrariamente a lo que piensa con frecuencia una parte de la élite intelectual y artística.

Del otro lado, del lado institucional, la democracia liberal -a pesar de todos sus defectos- tiene el mérito de hacernos escapar a lo que, por otra parte, Deleuze mismo no ha dejado de denunciar: a saber, el esquema de funcionamiento, de la política como arte supremo. Deleuze, que ha roto la imagen platónica de la política como arte plástico del pueblo, deberá reconocer primero que la democracia rechaza, por su funcionamiento

²² Ver J. F. Lyotard, *Rudiments païens*, ed. UGE, colección 10/18, 1977 e *Instructions païennes*, ed. Galilée, 1977

interno, tal esquema. Porque el funcionamiento del exterior, por los poderes, las mentalidades de los pueblos, de sus opiniones, no solamente no solamente es uno de los clichés mediáticos más en boga (muchos acontecimientos muestran que su pertinencia es regularmente falaz), sino que su “funcionamiento” falla regularmente (véase el fracaso del *Oui*, lanzado por todos los medios en las elecciones europeas en Francia). No se puede borrar de un solo golpe la multiplicidad de los pequeños relatos que están aquí y allá en las democracias. Estas pequeñas fabulaciones, incontrolables, constituyen el terreno de toda resistencia (la que busca Deleuze), constituyen el resorte de la vivacidad del pueblo, de su energía y de su invención permanente. Es una lástima de ver a un filósofo como Deleuze [pág. 45] cerrarse a las virtualidades inmanentes en el seno de los pueblos, tomando una actitud crítica y distante, hasta arrogante, ante la democracia liberal existente (rica aún de virtualidades, a pesar de todos sus defectos presentes).

La democracia y la imposibilidad de la utopía

Contrariamente a la lectura inspirada en el izquierdismo que predomina aún hoy día respecto a la filosofía de Deleuze, es posible defender una interpretación liberal de su sistema, apoyándose sobre conceptos (no creados por el mismo Deleuze), como, por ejemplo, el *de plano inmanencia dóxica*. Entiendo por ello un plan de análisis, en el sentido casi freudiano, de las opiniones y de la multitud de relatos que atraviesan lo *social*. El papel de las instituciones propias de la democracia debe ser el de un *analizador* de los deseos (necesidades, intereses, demandas, etc.) — lo que Deleuze, en 1972, buscaba para la máquina de guerra revolucionaria y cuyas primicias creía ver en el Movimiento del 22 de

marzo (*ID* p. 279-280). Se trata de **mediar** las opiniones no para orientarlas necesariamente hacia las exigencias del poder en turno, sino, ante todo, para abrirlas a la pluralidad que constituyen y a la posibilidad de aceptación de una decisión común reclamada por la política como tal. El plano dóxico tiene por tarea: 1º ser un espacio de recopilación de narraciones; 2º orientar y conectar las narraciones sin totalizarlas para que puedan extenderse y compararse, entrar en conflicto y debate; 3º producir un mínimo de afecto común capaz de sostener, relativamente y por un tiempo, una política determinada y deliberada.

Estas distintas funciones, implícitamente a la obra en las democracias y que deben apoyarse, re-marcarse para hacerlas resurgir y desarrollarse, actualizarlas, tienen por centro o fundamento no fundante el vacío. La democracia es un régimen fundado sobre el vacío de saber acerca de lo que debe ser el conjunto, y es por eso que está en discusión y que cada uno es llamado para narrar las condiciones y debatirlas.

Por eso, se comprende que en las democracias (como en las que llegan a existir un mínimo de esas condiciones, las dichas democracias “liberales”) **no hay utopía** concerniente a la democracia misma.

No hay utopía en la democracia no porque la democracia sea el régimen ideal, sino porque bajo su régimen ***todos los ideales son sometidos a la discusión crítica*** en el plano de inmanencia política (el hecho de tender este plan es la condición *sine qua non* de la democracia). Lo más importante [pág. 46] es el analizador de deseo que implícitamente obra en el plano y que lo relaciona con el vacío de poder, con el agujero de la política (Lacan) — vacío alrededor del cual se instaura la democracia (cf. Cl. Lefort). Toda utopía corre el riesgo de aparecer como un *sustituto* frente a esta disrupción de todo saber sobre lo

que se debe ser en la sociedad, el ser juntos.

Por lo que se refiere a la utopía, mi posición personal, en parte apoyada en Deleuze, es la siguiente:

— Es necesario que haya utopía

— Pero el no lugar, la parte nula es lo más importante en la utopía y no el relato o el plano que designa un ideal para actualizar. La utopía no vale más que para que ella presente un vacío, una parte nula. Esto es lo que debe conservarse a cualquier costo, ya que este vacío es la condición de una sociedad democrática, antes de ser el lugar de narración de un ideal o de una comunidad imaginaria.

Los ideales son siempre subjetivos y “culpabilizantes”, e impotentes para abrir el futuro y la creación. Tampoco el programa de una sociedad futura cuyos principios fundadores -sobre los cuales se debe apoyar- se sabrían de antemano, sino la preservación de una función fabuladora que no vendría a cerrar o tapar con sus ilusiones o los “ideales”, o pretensiones de saber, el agujero político, su vacío constitutivo en régimen democrático.

La conservación pues del no-lugar como tal, o sea, la u-topía, pero al pie de la letra, sin más.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles, "Control y devenir", entrevista con Toni Negri en *Conversaciones*, ed. Pre – Textos, Valencia, 1996.
- Pellejero, Eduardo, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, ed. Jitanjáfora, Morelia, 2007.

Anexo I

"Deleuze et la question de l'utopie"

Original en Francés

Deleuze et la question de l'utopie¹

Philippe MENGUE

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

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

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

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

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

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

En préparation : « Du Sport comme service divin ».

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

Philippe Mengue : philippe.mengue@wanadoo.fr

Deleuze et la question de l'utopie

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

**Première partie :
le statut de l'Idéal : ... à 16**

**Deuxième partie :
L'ontologie historique deleuzienne ... 17 à 28**

**Troisième partie :
Le sens politique de la théorie de l'événement ... 29 à 37**

**Quatrième partie :
L'image temps et la politique de l'événement ... 38 à 41**

CONCLUSION : Utopie et démocratie ... 42 à 4

INTRODUCTION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Si mes trois interventions se placent sous le signe de **Deleuze**, c'est parce que ce philosophe permet de comprendre les raisons de cette faiblesse ou disparition du thème de l'utopie. Pour mesurer le raz-de-marée qu'il représente par rapport à la question (dont il ne parle jamais) de la modernité et donc de l'utopie (dont il aborde souvent la question) nous avons plusieurs passages mais qui sont tous restrictifs, qui atténuent l'importance et même émettent des doutes sur la validité et de ce terme et de ce concept. Ils sont principalement dans QQPh² :

— ce n'est pas un *bon mot* p.96

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

Pourquoi , ce retrait, ce recul, ou cette atténuation ?
C'est pluto⁶ étonnant.

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

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

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

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

Première partie : le statut de l'Idéal
1° Le lieu et le réel

Que veut dire utopie ?

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

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

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

Samuel BUTLER, intitule une récit de fiction utopique : *Erewhon* . On peut en tirer deux anagrammes. *Erewhon* = no- where : pas de « où », de place

= now-here : maintenant-ici = now – here : maintenant-ici

cf Deleuze QQPh, p. 96

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

Conclusions :

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

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

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

Au sens large, toute conception d'un Idéal à réaliser, d'un modèle d'organisation sociale rentre dans le genre de l'utopie, et à ce titre en relèvent aussi bien la *Politéia* (République) de PLATON, que *La Cité de Dieu*, de SAINT-AUGUSTIN³.

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

cité terrestre selon le modèle de la justice et de la vérité contemplan e dans l'intelligible :

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

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

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

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

2  Il voit l'Idée, l'Idéal.

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

2  La lutte contre le nihilisme

Pourquoi ce thème de l'utopie ?

Opinion courante

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

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

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

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

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

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

Question : Mais cela est-il bien sûr ? Et si c'était l'inverse ? **3° la critique nietzschéenne et deleuzienne de l'Idéal**

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

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

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

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

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

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

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

4° L'Idéalisme et des valeurs

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

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

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

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

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

⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p.82

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

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

Q : Pourquoi cette scission, ce dédoublement du réel ?

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

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

La question revient : pourquoi cette scission ?

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

5° La problématique Nietzscheenne du ressentiment

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

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

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

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

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

Mais je dois encore insister un instant sur ce thème.

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

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

Q : comment s'exprime ce ressentiment ?

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

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

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

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

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

En résumé, on a trois opérations simultanées :

- 1) Dédoublement de la réalité : scission. Moment de la souffrance et de la vengeance contre la vie : on la coupe en deux, la vie vécue, haïe et l'*autre* vie espérée.
- 2) Erection d'un idéal comme supra réalité en position de surplomb, d'autorité et de modèle : donc hiérarchisation et valorisation d'une partie contre l'autre : moment de l'utopie ; on cache la haine de la vie sous l'adoration d'une idole.
- 3) Retournement de l'idéal contre la vie, qui la condamne, la déprécie, en fait une « rien ». Nihilisme. Le nihilisme européen à son stade suprême s'exprimant par le phénomène de l'utopie et des utopies socialisantes principalement ;

CONCLUSION

De tout ceci je tirerai deux conclusions

Conclusion nietzschéenne:

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

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

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

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

Conclusion en direction de Deleuze.

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

Notre pb est le suivant : où trouver le ressort critique et subversif qui doit être la fonction principale d'une utopie qui ne ferait pas appel à la transcendance ? Réponse générale : il faut que tout (l'être, le sens...) ne se réduise pas à des états de chose actuels, aux faits, à l'actualité de l'ici-maintenant du présent. Il faut qu'on puisse échapper à la dictature des faits et au positivisme des philosophes, aussi bien celui des français avec A. Comte que celui des phes analytiques anglais contemporains et à leur culte de l'état-de-choses (Witgenstein, par exemple). Mais comment ?

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

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Nous sommes conduits à son ontologie historique

DEUXIÈME PARTIE : L'ONTOLOGIE HISTORIQUE DELEUZIENNE

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

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

I — La voie Spinoza

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

- * la fin visée et à tenir

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

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

Leçon de Spinoza

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

Voir le petit *Spinoza* l'article⁵ « Bon et mauvais » (p. 47). La thèse de Deleuze porte le titre de *Spinoza et le problème de l'expression* (PUF, 1968).

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

- **utopies de la transcendance**, type Platon et st Augustin, certaines formes de socialisme
- **utopies de l'immanence** : libertaires et révolutionnaires, qui ne font pas appel à des valeurs ou idéaux absolus et transcendants.

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

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

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

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

⁵ dans la coll « Philosophes », éd. Puf, 1969

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

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

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

II – Devenir et histoire

Le problème :

Nous sommes dans la situation suivante :

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

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

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

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

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

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

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

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

L'*aiôn* est le temps que nous cherchons, le temps de l'inactuel, de l'intempestif, de l'événement, des devenirs. Il s'oppose au **temps de l'histoire** qui est toute entière dans un présent qui ne cesse de se succéder à soi-même. Il est hors chronologie.

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

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

L'idée générale est la suivante :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Développement et précision

La création de nouveau, ce qui est réellement acte, *in actu*, et qui est toujours intempestif ou (in)-actu-el⁶, constitue un "*devenir*". Le devenir n'est pas l'histoire mais ce qui s'arrache à l'histoire et donc occupe un plan irréductible aux faits et aux conditions d'effectuation (dans l'histoire)⁷. Le devenir deleuzien a besoin de l'histoire (des états de chose) pour ne pas rester indéterminé (il n'en est pas séparable), mais il s'en échappe, ne coïncide jamais ni ne se réduit à ce qui est empiriquement constatable, observable dans une succession historique cadrée par les trois moments du passé, du présent et de l'avenir. Le devenir fait irruption dans le temps, mais n'en provient pas, ne s'y réduit pas. Exemple ? Une révolution, ou une crise, type **Mai 68**. Elle ne peut être comprise selon le seul axe des faits historiques où le "mouvement" s'est enlisé, a "politiquement" échoué, pour de multiples raisons déterminables (plan de l'histoire). Mais faire ce

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

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

constat, historien (auquel la plupart s'en tiennent), c'est omettre l'essentiel: le sens, l'intéressant ou le remarquable, ce qui en lui était *créatif*. Soit, ce que le mouvement avait justement d'intempestif, ce qui était en train de devenir, de mûrir, de se passer en lui, ce qui donc, était présent en lui sans être effectif (détenant la réalité du virtuel⁸), ce qui, inattendu, surprenant (Mai a surpris tout le monde), lui donnait vie, force et sens.

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

Ce devenir, comme « devenir révolutionnaire des gens », peut donc être repéré, par exemple, dans une volonté, comme celle de **résister**, de tenir tête à l'intolérable, ou bien dans un affect, comme ce sentiment, tel que le décrit Kant, d'enthousiasme, qui s'empara du public lors de la révolution française¹⁰, etc.... Ce désir, cet affect, en tant qu'il ne cesse d'être à tout moment présent, et à venir, dans la tête ou le cœur des gens, en tant qu'il ne meurt pas, et qu'il est dans un temps qui n'est pas celui (chronologique) de "*kronos*" (et que les Stoïciens ont appelé l'"*aion*"¹¹) n'est expérimentable, éprouvable que dans un plan qui est irréductible à sa propre effectuation (et à son pourrissement ou échec dans le temps de l'histoire), où il se tient toujours comme en réserve (et que sa réalisation n'épuisera donc jamais, que sa réalité n'accomplira jamais). Plan du virtuel. C'est un plan de réalité à la fois distinct du possible (conceptuel) et du réel (états de choses, conditions d'effectuation dans

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

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

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

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

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

Si nous n'avions que le plan de l'histoire, ses échecs et effectuations, nous n'aurions plus qu'à désespérer d'elle et de nous¹². Mais le devenir, comme création, est à jamais distinct de tout ce qui se trame dans l'histoire avec ses violences absurdes, sa fureur aveugle. Il est à jamais irrécupérable¹³, et constitue le sens même (ou l'événement) dont nous avons à être digne, auquel nous ne pouvons que tenter de nous égarer¹⁴. Le devenir comme "entre-temps"¹⁵, voilà ce que l'histoire ne peut que manquer et que seuls l'art ou la philosophie recueillent, et qui est "plus profond que le temps et l'éternité"¹⁶.

Conclusions

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Voir *Différence et répétition*, p.3.

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

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

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

III – Les sociétés de contrôle

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

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

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

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

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

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

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

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

régulant ou contrôlant. la différence des sociétés disciplinaires qui enfermaient :
« nous entrons dans des sociétés de contrôle, qui fonctionnent non plus par enfermement, mais par contrôle continu et communication instantané » (Pourparlers, p. 236).

L'exemple type : l'autoroute.

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

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

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

« chaque avancée, semblant marquer d'abord de nouvelles libertés, participe en fait à des mécanismes de contrôle qui rivalisent avec les plus durs enfermements. » (PP, p.241-242)

« Il n'y a pas lieu de demander quel est le régime le plus dur ou le plus tolérable, car c'est en chacun d'eux que s'affrontent les libérations et les asservissements ». (PP, p. 241)

« Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes ». (PP, p. 242)

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

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

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

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

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

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

I- La machine de guerre deleuzienne.

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

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

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

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

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

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

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

—> Que devient la politique deleuzienne ?

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

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

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

II- Le problème d'une politique deleuzienne

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

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

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

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

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

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

III- La politique de l'événement

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

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

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

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

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

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

On peut comparer avec la politique de l'utopie.

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Qu'est-ce qui a produit Mai 68 ? Rien, ce fut sans cause.

Deleuze et la question de l'utopie

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

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

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

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

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

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

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

Im affection : on ressent la situation,

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

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

Voilà comment Deleuze présente la nouvelle image :

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

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

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

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

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

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

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

Conséquences :

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

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

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

du voyant, qui voit d'autant mieux et plus loin qu'il ne peut réagir, c'est-à-dire penser. Quelle est alors la subtile issue ? Croire, non pas à un autre monde, mais au lien de l'homme et du monde, à l'amour ou à la vie, y croire comme à l'impossible, à l'impensable, qui pourtant ne peut être que pensé : "du possible, sinon j'étouffe" » (C2 p. 220-221).

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

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

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

- — cette fabulation n'est pas la reprise de la mythologie passée, ni non plus un mythe d'avenir et auquel s'apparente le récit utopique (contre le mythe conçu à la manière du national socialisme¹⁸).
- — c'est un acte de parole : il a pour tâche d'être « l'envers des mythes dominants », de casser les clichés et les informations reçues » (C2 p. 353)
- — cet acte de parole en appelle à un peuple à venir, et qui manque, à une terre nouvelle. Le peuple qui s'invente en manquant le fait à travers une fabulation qui n'est ni un retour aux mythes collectifs, ni un récit inventé et personnel, mais d'un « acte de parole collectif ». Dans le cinéma classique le peuple est déjà là : on s'adresse à lui ; même opprimé il peut opérer sa prise de conscience pour se délivrer (cf. Le cinéma soviétique : le cinéma art des masses, du peuple). Avec le cinéma moderne le peuple manque et le cinéma politique, la fabulation consiste à l'inventer. Tel est le sens politique donné à la fabulation bergsonienne.
Qu'est-ce qui donc nous sauve ? « Une volonté d'art » (C2 p. 347) que Deleuze conçoit comme entièrement politique, et une volonté d'art seulement.

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

CONCLUSION : Utopie et démocratie

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

A mon avis deux traits prédominent :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le grand pb de la politique deleuzienne est, à mes yeux, son rapport difficile, ambigu, avec la démocratie¹⁹.

Le problème des petits récits

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

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

pas le juger hautainement comme abruti ou enlisé dans la bêtise. Le peuple est rieur ; il est malin. Jean-François Lyotard a écrit des choses très belles sur le paganisme foncier des peuples²⁰. Les peuples aiment raconter des histoires ; ils sont retors et plus sages et perspicaces que les intellectuels ne veulent le croire. Et les média, net y compris, en sont pas sans en porter le retentissement.

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

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

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

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

La démocratie et l'impossibilité de l'utopie

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

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

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

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

Deleuze et la question de l'utopie

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

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

— il faut qu'il y ait de l'utopie

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

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

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