



Gilles Deleuze Évaluation théologique

Kristien Justaert

Volume 65, numéro 3, 2009

Paul Ricœur : une herméneutique de l'agir humain

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039049ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039049ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Justaert, K. (2009). Gilles Deleuze : évaluation théologique. *Laval théologique et philosophique*, 65(3), 531–544. <https://doi.org/10.7202/039049ar>

Résumé de l'article

L'interprétation de la philosophie de Gilles Deleuze comme « projet de rédemption » fait de lui un candidat propre à une évaluation théologique. Afin de révéler l'importance potentielle de Deleuze pour la théologie, je me concentre d'abord sur les caractéristiques mêmes de ce projet de rédemption. Dans la deuxième partie de cet article, je confronte les idées de Deleuze à la théologie de la libération. Est-ce que sa vision politique est assez forte pour pouvoir supporter une théologie de la libération ou offre-t-il plutôt une « ontologie pour le bouddhiste occidental » ? Je conclurai que la pensée de Deleuze tend vers cette deuxième option.

GILLES DELEUZE

ÉVALUATION THÉOLOGIQUE

Kristien Justaert

Faculté de théologie
Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : *L'interprétation de la philosophie de Gilles Deleuze comme « projet de rédemption » fait de lui un candidat propre à une évaluation théologique. Afin de révéler l'importance potentielle de Deleuze pour la théologie, je me concentre d'abord sur les caractéristiques mêmes de ce projet de rédemption. Dans la deuxième partie de cet article, je confronte les idées de Deleuze à la théologie de la libération. Est-ce que sa vision politique est assez forte pour pouvoir supporter une théologie de la libération ou offre-t-il plutôt une « ontologie pour le bouddhiste occidental » ? Je conclurai que la pensée de Deleuze tend vers cette deuxième option.*

ABSTRACT : *The interpretation of Deleuze's philosophy as a redemptive project makes him a suitable candidate for a theological evaluation. In order to lay bare the potential relevance of Deleuze for theology, I firstly focus (from the inside of Deleuze's philosophy) on the characteristics of this project of salvation. In the second part of this article, I confront Deleuze's ideas with the project of Liberation Theology. However, I will evaluate his political aspirations as ambiguous : it is not sure whether they will liberate us from the oppressing structures of capitalism. Eventually, Deleuze's philosophy seems more fit for the vision of a "Western Buddhist" than to a Liberation Theological project.*

INTRODUCTION

La popularité du philosophe français Gilles Deleuze (1925-1995) ne cesse d'augmenter dans toutes sortes de domaines : à côté de sa réputation dans les sphères de la philosophie, ce « penseur de l'immanence » inspire des artistes, des architectes, des musiciens, et même des politiciens. Le lien avec la théologie, par contre, n'est pas évident à première vue. Deleuze lui-même était très critique, même négatif envers la théologie traditionnelle. Pour lui, la théologie utilise l'idée de transcendance pour limiter la pensée en ses mouvements¹. La théologie pour sa part n'a pas encore été très intéressée à une contribution éventuelle d'un philosophe d'immanence².

1. Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, p. 46-50.

2. Il y a eu quelques tentatives de dialogue entre Deleuze et la théologie chrétienne. Voir C. KELLER, *The Face of the Deep : A Theology of Becoming*, Londres, Routledge, 2002 ; M. BRYDEN, éd., *Deleuze and Religion*, Londres, Routledge, 2001.

Néanmoins, cet article développe deux objectifs dans cette direction. D'abord, je cherche à *rendre explicite* ce fond théologique depuis l'intérieur de la pensée de Deleuze, en présentant une analyse de sa philosophie en tant que projet de rédemption. Ensuite, cette « pensée de rédemption » sera *confrontée* à un paradigme théologique existant, celui de la théologie de la libération. Je démontrerai que Deleuze élabore un genre postmoderne de la théologie de la libération (occidentale), mais que ce projet constitue un échec par le manque de force politique. Finalement, j'avancerai qu'il apporte ce qui pourrait être appelé une « ontologie pour le bouddhiste occidental ».

I. LA PERSPECTIVE DE RÉDEMPTION DANS LA PHILOSOPHIE DE DELEUZE

Même s'il existe plusieurs façons d'argumenter que la pensée de Deleuze contient un fond de rédemption (Peter Hallward l'a déjà montré³), ici je souhaite le démontrer en élaborant deux concepts importants appartenant à Deleuze : « devenir » et « échapper ». Il se sert de ces concepts comme outils pour combattre la représentation. En effet, le combat en tant que tel implique déjà une perspective de rédemption : le « plan d'immanence » proposé par Deleuze comme alternative au monde de représentation, « transcende » paradoxalement le monde de représentation, en installant une sorte de dualisme. En reprenant les mots de Peter Hallward : « This transcendence is the enabling gesture of Deleuze's entire project. It is also, perhaps, the source of its ultimate incoherence⁴ ». Pour Deleuze lui-même, ce dualisme est illusoire : la représentation est une illusion transcendantale⁵. Cette analyse structurelle de certains aspects de la philosophie de Deleuze (que l'on pourrait nommer dès lors une « théologie ») procurera la base pour une discussion approfondie concernant le contenu de cette théologie.

1. Rédemption et devenir

Au premier abord, l'association de Deleuze avec un projet de rédemption semble insolite. En effet, l'unicité de son programme consiste dans le développement d'un univers *non* téléologique, qui n'a pas de but, ni de fin. La rédemption ne se dévoile donc pas en *ce que* l'on pourrait devenir (devenir n'a aucun rapport avec imiter ou adopter une identité⁶), mais elle peut être atteinte dans le *processus* de devenir, qui ne

3. Voir P. HALLWARD, « Gilles Deleuze and the Redemption from Interest », *Radical Philosophy*, 81 (1997), p. 6-21 ; ID., « Deleuze and the "World Without Others" », *Philosophy Today* (hiver 1997), p. 530-544 ; ID., *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres, New York, Verso, 2006.

4. ID., « Gilles Deleuze and the Redemption from Interest », p. 6.

5. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 341 : « La représentation est le lieu de l'illusion transcendantale ».

6. Voir G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, p. 8 : « Les devenirs, c'est de la géographie, ce sont des orientations, des directions, des entrées et des sorties. Il y a un devenir-femme qui ne se confond pas avec les femmes, leur passé et leur avenir, et ce devenir, il faut bien que les femmes y entrent pour sortir de leur passé et de leur avenir, de leur histoire. Il y a un devenir-révolutionnaire qui n'est pas la même chose que l'avenir de la révolution, et qui ne passe pas forcément par les militants. [...] Devenir,

connaît pas de fin⁷. Cependant, il est intéressant de constater que ces processus de devenir vont eux-mêmes tous en une direction particulière, spécifique. Tous les devenirs illustrés par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux* sont remarquablement *limités* en leur direction. Tout de même, les « devenirs » les plus importants sont le devenir-femme, le devenir-animal, le devenir-révolutionnaire, le devenir-minoritaire, le devenir-imperceptible. Les termes accompagnant chaque devenir impliquent également une restriction dans le devenir⁸ : tous les devenirs ne sont pas pareils. Comme le disent Deleuze et Guattari : « Seule une minorité peut servir de médium actif au devenir, mais dans des conditions telles qu'elle cesse à son tour d'être un ensemble définissable par rapport à la majorité⁹. » Le processus de devenir relâche un vecteur de force, qui n'est que dirigé vers une direction particulière : éloignée de et contre la représentation, le sujet, l'État. Même si le devenir de Deleuze « délivre » comme s'il était la puissance de l'Être, le devenir entraîne aussi une *perte* de signification, d'identité¹⁰. Dans ce sens, on peut conclure que le devenir n'est pas un processus constructif (du moins pour le sujet), mais qu'il présente une forte ressemblance avec un autre concept important de Deleuze, celui des « lignes de fuite », ou l'« échapper¹¹ ».

2. Rédemption et échapper

L'« ontologie de la différence » dynamique de Deleuze contient une résistance ou une révolution continue contre des structures statiques et représentatives. Il lui est donc nécessaire de créer ce qu'il appelle des « lignes de fuite », *en dehors* de ce monde représentatif, afin de libérer le plan d'immanence, un domaine transcendantal, de la prise de signification et de représentation. Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari exécutent de fait ce mouvement d'une logique représentative. Le résultat de ce mouvement est un style pétillant, une accumulation d'exemples innombrables, un livre

ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle, fût-il de justice ou de vérité. [...] La question "qu'est-ce que tu deviens ?" est particulièrement stupide. Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de nœcs entre deux régimes. »

7. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie II. Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1981, p. 359-360 : « Mais une ligne de devenir n'a ni début ni fin, ni départ ni arrivée, ni origine ni destination ; [...] Une ligne de devenir a seulement un milieu. Le milieu n'est pas une moyenne, c'est un accéléré, c'est la vitesse absolue du mouvement. [...] Un devenir n'est ni un ni deux, ni rapport des deux, mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite, de chute, perpendiculaire aux deux. »

8. *Ibid.*, p. 356-357 : « Pourquoi y a-t-il tant de devenirs de l'homme, mais pas de devenir-homme ? C'est d'abord parce que l'homme est majoritaire par excellence, tandis que les devenirs sont minoritaires [...]. Par majorité, nous n'entendons pas une quantité relative plus grande, mais la détermination d'un état ou d'un étalon par rapport auquel les quantités plus grandes aussi bien que les plus petites seront dites minoritaires. » *Ibid.*, p. 356 : « C'est en ce sens que les femmes, les enfants, et aussi les animaux, les végétaux, les molécules sont minoritaires. C'est peut-être même la situation particulière de la femme par rapport à l'étalon-homme qui fait que tous les devenirs, étant minoritaires, passent par un devenir-femme. Il ne faut pourtant pas confondre "minoritaire" en tant que devenir ou processus, et "minorité" comme ensemble ou état. »

9. *Ibid.*, p. 357.

10. P. GOODCHILD, *Deleuze and Guattari : An Introduction to the Politics of Desire*, Londres, Sage (coll. « Theory, Culture and Society »), 1996, p. 171 : « Unlike humans, animals do not participate in the strata of signification and subjectification. »

11. *Ibid.*, p. 170 : « Becoming turns the boundaries into lines of escape insofar as it implicates intensive thresholds within the lines of representation. »

qui est non pas une collection de chapitres avec une intrigue, mais plusieurs « plateaux », « milieux » à partir desquels tout se développe. Ce mouvement d'échapper est soutenu par les concepts importants (pas de « métaphores » !) de « lignes de fuite » (loin d'une structure hiérarchique, d'une organisation), « déterritorialisation », « nomadologie » et la « machine de guerre ». Le concept de « machine de guerre » est isolé dans ce contexte parce qu'il peut être considéré comme faisant partie du projet politique de Deleuze, lequel sera élaboré dans la deuxième partie. Contrairement à ce que le mot suggère, une machine de guerre ne produit pas nécessairement la guerre : « Dans la mesure où la guerre (avec ou sans bataille) se propose l'anéantissement ou la capitulation de forces ennemies, la machine de guerre n'a pas nécessairement pour objet la guerre¹². » Essentiellement, la machine de guerre « a pour objet non pas la guerre, mais le tracé d'une ligne de fuite créatrice, la composition d'un espace lisse et du mouvement des hommes dans cet espace¹³ ». Il s'agit donc de la création d'un « dehors », une extériorité absolue qui ne peut être saisie dans la structure de l'État. Deleuze et Guattari sont donc menés à écrire que « le rapport d'une machine de guerre avec le dehors, ce n'est pas un autre "modèle", c'est un agencement qui fait que la pensée devient elle-même nomade¹⁴ ». Ils refusent de penser en oppositions, en utilisant un modèle contre l'autre ; néanmoins, l'impression persiste qu'ils opposent un mode de vie nomade à une « vie » statique dans l'État. Les auteurs décrivent ces machines de guerre dans un *style* plutôt *combatif* : « Nous ne disons certes pas qu'elles [les machines de guerre] valent mieux, mais qu'elles animent une indiscipline fondamentale du guerrier, une remise en question de la hiérarchie, un chantage perpétuel à l'abandon et à la trahison, un sens de l'honneur très susceptible, et qui contrarie, encore une fois, la formation d'État¹⁵. »

Perdre sa propre identité à travers un devenir, résister contre la force répressive de l'État, et privilégier les minorités : ce sont certainement des thèmes principaux d'une théologie de la libération. J'estime par conséquent que ce sont des signes d'une vision de rédemption sur (le sens de) la vie.

II. LA THÉOLOGIE DE DELEUZE

1. Une théologie de la libération postmoderne ?

La philosophie de rédemption de Deleuze acquiert un fond politique par les deux idées de devenir et fuir. « Avant l'être, il y a la politique » écrivent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*¹⁶. Cette politique poursuit clairement une sorte de libération : la libération du sujet, des structures œdipiennes, de l'État, de la dette infinie installée par le capitalisme. Est-ce que le projet de rédemption de Deleuze peut donc être

12. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 519.

13. *Ibid.*, p. 526.

14. *Ibid.*, p. 36.

15. *Ibid.*, p. 443.

16. *Ibid.*, p. 249.

interprété comme une sorte de théologie de la libération ? En développant ce qui précède, l'on peut déjà distinguer quelques caractéristiques communes entre la pensée de Deleuze et certaines théologies de la libération. En effet, ils partagent une approche immanente envers le monde, une affinité avec l'analyse marxiste de la société et (en termes d'une théologie de la libération traditionnelle) une « option préférentielle pour les pauvres » : après tout, le « devenir-minoritaire » de Deleuze, n'est-il pas une sorte d'option pour les pauvres ?

Afin de pouvoir évaluer la fécondité de la connexion Deleuze-théologie de la libération, j'identifie ci-dessous quatre aspects où le projet politique et émancipateur de Deleuze et la théologie de la libération peuvent se toucher. En même temps, ces aspects peuvent toutefois aussi devenir des objections contre la connexion Deleuze-théologie. La lourdeur de ces objections mènera enfin à susciter une autre affinité théologique dans la pensée de Deleuze, plus précisément les similarités partagées avec le bouddhisme.

PRO	CONTRA
Perte d'identité — « Devenir pauvre »	Perte d'identité = purement spirituelle (auto-transcendance)
Révolution permanente/Nouvelle terre	Politique mineure/moléculaire : Pas de vraie guerre/devenir « rien »
Libération de dettes	Critique du capitalisme = dépassée ?
Nouveauté politique/contre-actualisation	Comment agir ?

- La dynamique du devenir pauvre par sa **perte d'identité** est nécessaire afin de se libérer du monde de représentation et de hiérarchie, bref de l'État. En tant que tel, Deleuze met en place une « option préférentielle pour les pauvres » : l'on se doit tous d'être solidaires avec les pauvres, car ce sont eux qui sont exclus des structures étatiques, qui n'ont pas d'identité — Deleuze les appelle les « minorités ». La définition de ce qui est pauvre ou « minoritaire », ne se formule pas sur la base de la richesse matérielle, mais de *position* : un homme ou une femme pauvre est dominé par un despote ou un système lui privant de sa liberté. En outre, la minorité n'équivaut certainement pas à une minorité quantitative. Deleuze la désigne plutôt en « signifiante » : l'homme ou la femme pauvre n'a plus d'identité dans le système oppressif. Telle que la théologie de la libération, la minorité de Deleuze porte aussi une connotation positive. Deleuze plaide en faveur du devenir-minoritaire ; la Bible vante ceux qui sont « pauvres d'esprit » (Mt 5,3), car à travers eux, ce n'est pas leur propre esprit qui parle, mais l'Esprit de Dieu qui se fait entendre. Les pauvres évangéliques sont tous ceux qui ne cherchent pas le centre de leur existence en eux-mêmes. Ainsi, outre la libération sociale et politique, la libération implique aussi une libération personnelle, spirituelle.

- En outre, le projet de libération de Deleuze entraîne une résistance continue contre la norme dominante. La résistance est infinie selon Deleuze, car la tendance de « re-territorialiser », de reconstruire une structure hiérarchique comme l'État, existera toujours. Dans *Logique du sens*, Deleuze se réfère au concept d'une « **révolution permanente**¹⁷ ». La révolution permanente en tant que devenir minoritaire de tout et de tous est la fonction ultime de la machine de guerre. Mais quel type de révolution Deleuze et Guattari envisagent-ils ? Le fonctionnement de la machine de guerre est situé à un micro-niveau, au niveau du « moléculaire » (en tant qu'opposé à la « macropolitique molaire »). En général, la fonction de la machine de guerre est « combattre », révolter contre le pouvoir de l'État. La machine de guerre est, comme expliqué auparavant, une machine (non pas un « appareil » opérant de manière logique) se trouvant à l'écart du fonctionnement de l'État. « Quant à la machine de guerre en elle-même, elle semble bien irréductible à l'appareil d'État, extérieure à sa souveraineté, préalable à son droit : elle vient d'ailleurs¹⁸ ». À d'autres occasions (en particulier dans *Anti-Œdipe*), Deleuze préfère évoquer sa vision par le concept plus obscur de « **nouvelle terre**¹⁹ ». La nouvelle terre est la « fin de l'histoire », « en elle se rejoignent les deux sens du processus, comme mouvement de la production sociale qui va jusqu'au bout de sa déterritorialisation, et comme mouvement de la production métaphysique qui emporte et reproduit le désir dans une nouvelle Terre²⁰ ».
- Troisièmement, une déterritorialisation continue est le seul processus pouvant nous **libérer** des **dettes** infinies installées par le capitalisme. Deleuze et Guattari s'accordent avec Nietzsche lorsqu'il affirme que la fonction première de l'argent n'est pas de faciliter le commerce, mais de créer et de payer des dettes installant ainsi un mécanisme basé sur la culpabilité²¹ (et la formation de culpabilité est appelée « anti-production »). Ceci explique pourquoi le capitalisme, pourtant un régime essentiellement déterritorialisant, ne crée pas la **liberté** que recherchent Deleuze et Guattari. Néanmoins, ceux-ci ne considèrent pas le capitalisme en tant que tel responsable des dettes infinies créées dans la société. Contrairement, les forces déterritorialisantes du capitalisme nous libéreraient de toutes les dettes, la relation débiteur-créditeur est maintenue par les mécanismes de pouvoir subsistants (par l'État ou d'autres institutions).

17. Voir G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 64 : « Le révolutionnaire vit dans l'écart qui sépare la progression technique et la totalité sociale, y inscrivant son rêve de révolution permanente. Or ce rêve est par lui-même action, réalité, menace effective sur tout ordre établi, et rend possible ce dont il rêve » ; *ibid.*, p. 90 : « Et comment ne sentirions-nous pas que notre liberté et notre effectivité trouvent leur lieu, non pas dans l'universel divin ni dans la personnalité humaine, mais dans ces singularités qui sont plus nôtres que nous-mêmes, plus divines que les dieux, animant dans le concret le poème et l'aphorisme, la révolution permanente et l'action partielle ? »

18. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 435.

19. ID., *Capitalisme et schizophrénie I. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 155, 356, 380-381, 384.

20. *Ibid.*, p. 155.

21. Cf. E. HOLLAND, *Deleuze and Guattari's Anti-Œdipus : Introduction to Schizoanalysis*, New York, Routledge, 1999, p. 9.

Donc au lieu d'augmenter le contrôle que porte l'État sur les flux d'argent (ce qui se passe actuellement lors d'une crise financière), ces flux devraient être libérés de tout contrôle exercé sur eux. Deleuze (et Guattari) envisage ainsi un type de capitalisme délivré des mécanismes de pouvoir.

- Finalement, Deleuze plaide pour la **nouveauté politique** : l'action immédiate contre l'État doit être évitée, en raison du péril de réaffirmer les oppositions et par conséquent la logique (représentative) de l'État. Autrement dit, l'État re-intériorise la résistance, l'intègre dans sa hiérarchie. « Philosophy is [only] “worthy of the event” when it does not simply respond to social events as they appear, but rather creates new concepts which enable us to counter-actualise the significant events and processes that define our present²² ». La contre-actualisation ou la contre-effectuation, comme l'abstraction d'un événement d'états ou d'affaires et donc comme l'isolation de son concept, est la signification précise de « libération²³ ». Le processus de contre-actualisation nous donne conscience du potentiel virtuel à l'intérieur d'un état d'affaires, le potentiel d'un changement révolutionnaire²⁴. Le concept de contre-actualisation met à l'évidence que les changements politiques les plus concrets se produisent au niveau de la micro-politique. Dans la préface de la traduction anglaise de *L'Anti-Œdipe*, Michel Foucault partage cette « conviction du petit, du moléculaire » de Deleuze et Guattari, en se référant au message politique du livre ; l'ennemi combattu par *L'Anti-Œdipe* est le « fascisme » dans son sens le plus large :

The major enemy, the strategic adversary is fascism [...]. And not only historical fascism, the fascism of Hitler and Mussolini — which was able to mobilize and the use of desire of the masses so effectively [sic] — but also the fascism in us all, in our head and in our everyday behavior, the fascism that causes us to love power, to desire the very thing that dominates and exploits us. I would say that *Anti-Œdipus* (may its authors forgive me) is a book of ethics²⁵.

Contre-actualiser un événement est un mouvement typiquement philosophique. Il décroche un réel événement de ces circonstances concrètes, et le transpose de ce fait sur le plan d'immanence. Le mouvement de contre-actualiser engendre une possibilité de révolution : en libérant l'événement de ses circonstances, il lui est possible de se développer en *une autre direction*. Deleuze veut nous libérer de « l'état des affaires » — pour lui, un événement est non pas un destin inévitable, mais un rassemblement contingent, un assemblage de lignes de force pouvant être démêlé par la pensée. Les philosophes politiques Michael Hardt et Antonio Negri par exemple s'inspirent des concepts de la nouveauté politique et la contre-actualisation pour développer la

22. P. PATTON, *Deleuze & the Political*, Londres, New York, Routledge, 2000, p. 133.

23. G. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 188 : « Autant que l'événement pur s'emprisonne chaque fois à jamais dans son effectuation, la contre-effectuation le libère, toujours pour d'autres fois ».

24. Voir S. CHOAT, « Becoming-Revolutionary : Deleuze and Marx » (conférence inédite, présentée au First International Deleuze Studies Conference, Cardiff, 11-13 août 2008), p. 4.

25. M. FOUCAULT, « Preface », dans G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalism and Schizophrenia I. Anti-Œdipus* (trad. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane), Londres, 2004, p. XIV-XV.

philosophie de Deleuze en un projet démocratique radical. Le projet se base d'une part sur le combat de Deleuze contre les mécanismes du pouvoir de l'État et d'autre part sur la croyance en la multitude, l'assemblage. Depuis cette perspective, Hardt et Negri développent dans leurs célèbres livres *Empire* et *Multitude*²⁶, une évaluation dynamique d'une société démocratique ouverte, non hiérarchique et collective. La contre-actualisation traite donc des possibilités de créer des nouveaux concepts depuis un « état d'affaires » effectif, qui permettraient d'échapper de cet état et d'effectuer une déterritorialisation.

À première vue, pour le moins, Deleuze semble représenter une philosophie anti-totalitaire, anti-dominatrice qui se positionne du côté de la minorité. Ceci serait tout à fait compatible avec la théologie de la libération : la philosophie de Deleuze est la philosophie de l'*underdog*, de l'*illégitime*, de ces personnes exclues de la « loi ». Par ailleurs, les éthiques de Deleuze exigent un abandon du sujet, sollicitant la question de comment quelqu'un peut choisir une option pour les pauvres s'il n'y a plus de « Je » pour effectuer ce choix ? Dans ce sens, est-ce que l'on ne se retrouve pas avec un individu passif (un assemblage de lignes de force) dont l'on peut éventuellement et facilement se servir pour *supporter* la logique du capitalisme ? Cependant, des objections sérieuses peuvent être formulées contre ces quatre éléments, mettant en question la valeur de la théologie de la libération de Deleuze. Malgré le fort entrelacement des quatre points de critique, je les présente parallèlement aux thèmes discutés ci-haut.

- Un devenir en tant que perte d'identité, de subjectivité, est un acte plus spirituel que politique. Selon l'ontologie immanente de Deleuze, chaque créature détient le devoir de l'auto-transcendance, de se libérer de la logique de la représentation pour que Dieu (Être) parle à travers elle. Ceci est un programme spirituel, nécessitant l'abandon du sujet : la seule dynamique, comme nous l'apprennent aussi les mystiques, qui mène vers la vraie *vie*²⁷... Le concept de la « nouvelle terre » appartient lui aussi plutôt à une vision spirituelle qu'à un programme politique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari se réfèrent par exemple à « la constitution d'une terre et d'un peuple qui manquent²⁸ ». Par l'abandon du sujet, Deleuze imagine la suite du sujet postmoderne « décentré ». Il se débarrasse du sujet « faible » non pas par le retour vers un concept « fort » de subjectivité, une sorte de nouveau « *cogito* », mais en renonçant complètement à l'idée d'un sujet et en restituant la parole, l'acte et la conscience à l'Être. Ceci implique que le devenir-pauvre ne peut jamais aboutir à une identité nouvelle et « meilleure ». Le processus de deve-

26. Cf. M. HARDT, A. NEGRI, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 ; ID., *Multitude : War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Press, 2004 ; M. HARDT, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota, 1993.

27. G. DELEUZE, « Immanence : une vie... », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 361 : « La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive ».

28. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 104.

nir étant infini, l'on se dirige finalement vers le « néant » : les pauvres, la femme n'*existent* effectivement pas dans l'univers de la micropolitique de Deleuze. Seuls des lignes de force et des assemblages contingents de ces lignes « sont » au niveau du moléculaire. Suivant Luce Irigaray, l'on peut argumenter qu'en considérant le processus du devenir comme infini, Deleuze commet une erreur grave : il *affirme* seulement l'oppression des pauvres ou de la femme, le pauvre est privé d'une identité qui lui inciterait d'agir, de révolter contre sa position²⁹. Dans la philosophie de Deleuze, l'Être s'avère contrôler l'action politique — et les événements singuliers produits dans le plan d'immanence (qui est l'Être), sont le résultat d'assemblages accidentels de lignes de force. La combinaison du mystique et du politique, un élément-clé de la théologie de la libération, paraît par conséquent résolue. La perte d'identité est certainement un processus mystique. Néanmoins, puisque Deleuze rejette un Dieu transcendant avec lequel l'âme pourrait s'unir après l'abandon de son *ego*, la perte d'identité n'a pas une direction « positive » ; il ne fait que s'éloigner de la représentation. Tandis que l'âme divine est colorée par l'amour et l'espoir, l'âme de l'Être de Deleuze se trouve dispersée dans toutes les directions.

- De plus, et concernant la révolution permanente, Deleuze, interviewé par Negri, confirme que le futur des révolutions dans l'histoire ne peut être confondu avec le devenir-révolutionnaire des êtres humains : les deux cas ne concernent même pas le même groupe de personnes³⁰. La thématique de la perte d'identité réapparaît. De fait, les « femmes » et les « minorités » n'existent pas dans l'univers de Deleuze : lors du processus du devenir, l'on se débarrasse de son identité. Le sujet n'existe plus, mais l'« autre » a également disparu. La lecture de *Mille Plateaux* nous apprend que l'imperceptible, l'indiscernable et l'impersonnel sont les trois vertus pour Deleuze et Guattari³¹. Donc, au premier abord, la micropolitique porte la connotation de la « responsabilité de l'individu », une notion prometteuse pour le « petit individu » désireux de faire sa part. Mais la micropolitique de Deleuze n'a aucun rapport avec les individus. La « responsabilité » est « rendue » à l'Être, représenté comme une espèce de proto-force naturelle à laquelle il faut se fier et laquelle il faut affirmer, peu importe la direction choisie par cette force.
- Troisièmement, le type de capitalisme analysé par Deleuze et Guattari semble dépassé.

Anti-Œdipe (1972) was published in the afterglow of the events of May 1968, before the first “oil shock” of 1974 put an end to hopes for widespread social transformation in France (and elsewhere) ; *A Thousand Plateaus* (1980) —

29. Voir L. IRIGARAY, *Ce sexe qui n'est pas un*, Paris, Minuit, 1983 (spéc. le chapitre « Così fan tutti »).

30. G. DELEUZE, « Contrôle et devenir », dans ID., *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 231 : « Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le devenir révolutionnaire des gens. Ce ne sont même pas les mêmes gens dans les deux cas ».

31. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 343.

published in the thick of the oil crisis (1974-1981) — is both less engaged with pressing socio-historical events and far richer and broader in scope³².

En effet, suivant Žižek, la question se pose de savoir si Deleuze n'est pas devenu l'idéologue d'un capitalisme ancien ? Actuellement, la logique du capitalisme *est* exactement la culture et la libération de tous les désirs, la création d'une multitude d'intensités, l'anti-centralisation³³. En d'autres termes : l'analyse du capitalisme de Deleuze et Guattari a été rattrapée par la logique du capitalisme lui-même (pour le moins dans le monde occidental). La déterritorialisation ultérieure du capitalisme n'ayant vraisemblablement apporté que plus d'inégalité et de pauvreté dans certaines parties du monde, il faut à nouveau une intervention de l'État pour que celui-ci maîtrise le monstre capitaliste. Le philosophe politique et économiste Noreena Hertz, par exemple, plaide pour plus d'action politique de la part de l'État contre ce « *silent takeover* » de la logique capitaliste et contre l'accumulation des dettes dans les pays en voie de développement³⁴. Deleuze et Guattari combattent-ils donc un capitalisme qui n'existe plus sous cette forme ?

- En réponse au quatrième aspect du projet politique de Deleuze, celui de la création d'une nouveauté politique *indirecte*, l'on peut avancer la question si le mouvement virtualisant de la contre-actualisation n'aboutit pas au même problème de la reterritorialisation comme action immédiate (à savoir servant la logique de l'État). La force et le pouvoir révolutionnaire de la « multitude » peuvent en effet être mis en question. La multitude opère au niveau de la micropolitique, une politique comme des mauvaises herbes qui couvrent les institutions de l'État, ne pouvant être captivée dans la logique de l'État, car elle ne s'y oppose pas de manière dialectique. L'histoire a prouvé qu'au niveau macro, d'une manière ou d'une autre, la multitude a toujours été homogénéisée, regroupée et portée sur le plan molaire : « There is, hence, always a nonmultiple excess over multitudes³⁵. » L'argent, par exemple, ras-

32. E. HOLLAND, *Deleuze & Guattari's Anti-Œdipus*, p. IX.

33. S. ŽIŽEK, *Organs Without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Londres, New York, Routledge, 2004, p. 183-184 : « There are, effectively, features that justify calling Deleuze the ideologist of late capitalism. Is the much celebrated Spinozan *imitatio affecti*, the impersonal circulation of affects bypassing persons, not the very logic of publicity, of video clips, and so forth in which what matters is not the message about the product but the intensity of the transmitted affects and perceptions ? [...] Is this logic in which we are no longer dealing with persons interacting but just with the multiplicity of intensities, of places of enjoyment, plus bodies as a collective/impersonal desiring machine not eminently Deleuzian ? » ; *ibid.*, p. 184 : « And is the ultimate irony not that, for Deleuze, the sport was surfing, a Californian sport par excellence it there ever was one : no longer a sport of self-control and domination directed toward some goal but just a practice of inserting oneself into a wave and letting oneself be carried by it » ; *ibid.*, p. 185 : « So, when Naomi Klein writes that “neo-liberal economics is biased at every level towards centralization, consolidation, homogenisation. It is a war waged on diversity,” is she not focusing on a figure of capitalism whose days are numbered ? [...] Is not the latest trend in corporate management itself diversify, devolve power, try to mobilize local creativity and self-organization ? Is not anticentralization *the* topic of the “new” digitalized capitalism ? »

34. Cf. N. HERTZ, *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*, Londres, Arrow Books, 2002 ; ID., *I.O.U. The Debt Threat and Why We Must Defuse It*, Londres, Fourth Estate, 2005.

35. S. ŽIŽEK, *Organs Without Bodies*, p. 197 : « Hardt and Negri's slogan — multitude as the site of resistance against the Empire — opens up a further series of problems, the primary one among them being the level at

semble une multitude de désirs. D'une autre façon : en pratique, une multitude se livre souvent à un dirigeant qui soudainement prend le contrôle de cette multitude (comme l'on constate dans certains mouvements de guérilla). Même en observant la multitude à un niveau moléculaire, il faut admettre que le concept de « multitude » est impersonnel et a-historique. La multitude de Deleuze « is not the plural, but the internal consequence of univocity³⁶ ». La multitude se résume à une conséquence d'Un Être qui se différencie. Le concept de la multitude pouvant fonctionner correctement ou la seule possibilité de quelque chose comme la micropolitique (si une multitude tend à se rendre à une unité) est donc ambigu. Comment effectuer ce devenir-révolutionnaire en pratique ? Comment *agir* si l'objectif de Deleuze est de devenir imperceptible, de se retirer de l'État contre lequel l'on réagit ? Le devoir de la résistance plutôt spirituelle proposée par Deleuze est, en citant les mots de Žižek, « to resist state power by withdrawing from its terrain [déterritorialisation] and creating new spaces outside its control [nomadologie] ». Žižek formule deux critiques importantes par rapport à cette position : en premier, pourquoi ne pas agir à l'intérieur de l'État même, s'il est impossible de le détruire, s'il existera toujours. Deuxièmement, Žižek affirme que l'État et ceux qui s'y retirent, se trouvent dans une relation de « parasitisme mutuel » : « Anarchic agents do the ethical thinking, and the state does the work of running and regulating society³⁷. » La résistance ne peut être effective selon Žižek qu'en combattant l'État avec ses propres moyens, ou en reprenant le vocabulaire de Deleuze : combattre l'État, pas avec une machine de guerre, mais avec une force militaire — une armée.

Le projet libérateur de Deleuze n'a-t-il donc pas échoué ? La philosophie de Deleuze ne risque-t-elle pas de devenir exactement ce qu'il combattait, à savoir une sorte d'idéologie ? L'idée de l'immanence pure s'accompagne apparemment d'une nouvelle forme de domestication : tout est absorbé dans ce plan holistique de forces, dans ce nouvel « ordre » dynamique. En adoptant le point de vue de l'Extériorité absolue, Deleuze l'a transformée en une Intériorité nouvelle.

Les conséquences du programme politique indirect de Deleuze (et Guattari) pourraient nous inciter à alterner, ou du moins à ajuster notre idée de Deleuze comme un théologien de la libération. En effet, en raison de cet aboutissant politique ambigu, je me demande si Deleuze ne nous propose finalement pas une ontologie pour celui que j'appellerais le « consommateur bouddhiste » ou le « bouddhiste occidental » — le

which a multitude functions — what a given field of multitudes excludes, what it *has* to exclude to function. There is, hence, always a nonmultiple excess over multitudes. »

36. Cf. P. HALLWARD, « Gilles Deleuze and the Redemption From Interest », p. 18 : « If most of Deleuze's commentators look to his work for tools in the building of a "radical democracy", to advance the deconstruction of "Major" narratives and hierarchies, to support the assertion of "Minor identities" and differences, they seldom consider the terms upon which this apparent pluralism rests. Invariably, "multiplicity" with Deleuze is the predicate of a radical, self-differing singularity. His multiple is not the plural, but the internal consequence of univocity. »

37. S. ŽIŽEK, « Resistance is Surrender », dans *London Review of Books* (http://www.lrb.co.uk/v29/n22/zize01_.html), p. 2-3.

capitaliste libéral cherchant à développer sa vie spirituelle ? En guise de conclusion, cette suggestion sera élaborée brièvement.

2. La théologie de Deleuze : une ontologie pour le bouddhiste occidental ?

Deleuze lui-même affirmait explicitement par certains passages dans ces écrits son affinité avec le bouddhisme Zen et le bouddhisme en général. Dans *Logique du sens*, Deleuze prétend qu'il souhaite esquisser une image de la philosophie étant « $\frac{1}{3}$ th zen » ; dans *Le Pli*, Deleuze renvoie à l'origine japonaise du concept de l'événement³⁸. Également, les références multiples à la Chine en rapport avec le devenir-imperceptible que l'on retrouve dans *Mille Plateaux* ne sont pas négligeables. Eu égard à sa propre façon de penser, Deleuze se réfère souvent à l'Est ou à la « logique orientale ».

En effet, les concepts tels que l'abandon du sujet, le reniement du monde de représentation (qui est une illusion tant pour les bouddhistes que pour Deleuze), la vision immanente du monde (il n'y a pas de créateur transcendant ou de Dieu) et la construction de sa philosophie comme une pratique³⁹ seraient très « Zen ». Tandis que la philosophie occidentale se sert généralement de la raison humaine pour acquérir la connaissance de la réalité, pour Deleuze, « penser » ne résulte pas ou très peu d'une argumentation rationnelle. Pour lui, penser est une question d'« intuition » et de « création ». Cela résulte d'une sorte d'« empirisme » qui pourrait être attribué au bouddhisme : basé sur l'expérience, penser nécessite une certaine ouverture, envisagée également par la pratique bouddhiste de méditation (cependant, ni Deleuze, ni un bouddhiste considéreraient cette ouverture sensible et spirituelle comme un objectif ou un résultat de la méditation ; plutôt elle en découle). Cette « mindfulness » constitue le premier pas vers le « dissoudre » du sujet : « [...] focused awareness is difficult not because we are inept at some spiritual technology but because it threatens our sense of who we are⁴⁰ ». Méditer facilite la perception par nos sens d'un flux continu, un flux de couleurs, de formes, de goûts, d'idées⁴¹. Ni les concepts deleuziens, ni le *dharma* bouddhiste ne proposent des réponses toutes faites aux questions et aux problèmes de la vie. La vraie philosophie, suivant Deleuze, traite de la création de problèmes. La tâche d'un philosophe est de créer des problèmes et ensuite de les expérimenter. Le *dharma* n'est pas non plus une croyance ou un ensemble de réponses consistantes : « It is a method to be investigated and tried out⁴². » Dans ce sens, les

38. G. DELEUZE, *Logique du sens*, p. 289-290 ; ID., *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 14.

39. Cf. M. HARDT, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, p. XIII-XIV et 95-111. Une objection contre l'idée d'un rapport entre Deleuze et le bouddhisme pourrait être l'argument que les bouddhistes tendent à rejeter le désir, tandis que Deleuze le célèbre ; cependant, nous devons accentuer que (1) certains courants du bouddhisme (par exemple le bouddhisme tibétain) ne sont pas du tout négatifs vis-à-vis du désir et (2) que le désir dont Deleuze parle n'est pas le désir d'un sujet ou d'un individu. Finalement, il s'agit du *désir impersonnel de l'Être*. Cette position est tout à fait conforme au bouddhisme : ce ne sont pas les désirs qui ont disparu, mais l'attachement du sujet à ces désirs.

40. S. BATCHELOR, *Buddhism Without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, New York, Riverhead Books, 1997, p. 62.

41. *Ibid.*, p. 70 : « Notice how your senses are flooded by a ceaseless stream of colors, shapes, sounds, smells, tastes, textures, and ideas. The moving world flies toward this sensitive instrument from all directions. »

42. *Ibid.*, p. 18.

deux manières de penser sont une pratique expérimentale, une façon de vivre, plutôt qu'une collection de théories abstraites.

Manifestement, ces éléments-clés « bouddhistes » de la philosophie de Deleuze sont très inspirés de Spinoza. La « seconde religion » de Spinoza n'est plus celle de l'imagination, mais de l'entendement. « L'expression de la Nature remplace les signes, l'amour remplace l'obéissance ». La connaissance de Dieu est appelée « béatitude », un concept auquel Deleuze renvoie souvent dans sa « philosophie de Vie ». Il se peut que Deleuze ne croit pas en un Dieu transcendant et créateur, néanmoins, il transforme la divinité en une force de créativité, immanente à la vie même⁴³. Pour Deleuze, la vie est non seulement une idée, une question de théorie, mais aussi une façon d'être⁴⁴. Comme dans le bouddhisme, elle est aussi une façon *impersonnelle* d'être, car la pensée dépasse la conscience que l'on en a⁴⁵. La pensée n'est plus une caractéristique des sujets. Dans son livre sur Spinoza, Deleuze écrit que la conscience est constituée par l'illusion de liberté⁴⁶. Cet abandon du sujet, de l'« *ego* » est une présupposition de chaque forme de bouddhisme, qui s'est relevée comme un obstacle à l'interprétation du projet de Deleuze comme une théologie de la libération.

Toutefois, dans la perspective bouddhiste, ainsi que selon Deleuze, le problème de la perte de l'identité devrait être formulé en d'autres termes. Le problème concerne plutôt la « découverte » qu'*il n'y a jamais eu un sujet ou un « moi »*. Il s'agit de la (re)découverte de la nature propre de la réalité, la compréhension du sujet en tant qu'illusion — une compréhension qui peut être appelée le « Nirvana » (en termes bouddhistes) ou la « libération » (en termes deleuziens). À travers la méditation et nos expériences, l'on se rend compte que tout est emmêlé et que tout subit autant le changement. Ces expériences sont le mieux expliquées par l'abandon du concept du « moi » ou du « sujet ». La pensée occidentale par contre est polarisée autour de l'essence d'un « moi », un « Je » continu qui perdure au milieu des changements générés par le temps et l'espace. En dépit de la déconstruction du « Je » en période post-moderne, la prémisse de la plupart des philosophies occidentales demeure une structure constante, une sorte de noyau, qu'est le sujet (même si ce sujet pourrait être « fendu » comme dans la théorie psychanalytique). Une caractéristique centrale de ce sujet est son auto-conscience, permettant de nous discerner de toute autre créature⁴⁷. Deleuze comme le bouddhisme rejettent la primauté de la conscience. Pour eux, l'expérience et la perception ne sont pas des expériences et des perceptions d'une conscience, mais d'un flux détaché d'une conscience qui peut donc être inconscient. Ce

43. P. GOODCHILD, « Deleuze and Philosophy of Religion », p. 26.

44. G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 22 : « La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être. »

45. *Ibid.*, p. 29 : « Il s'agit de montrer que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, et que la pensée ne dépasse pas moins la conscience qu'on en a. »

46. *Ibid.*, p. 31 : « Il ne suffit même pas de dire que la conscience se fait des illusions : elle est inséparable de la triple illusion qui la constitue, illusion de la finalité, illusion de la liberté, illusion théologique. »

47. I. KANT, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht », dans *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (coll. « Kant Werke », Band VI), 1998, p. 407 : « Dass der Mensch in Seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. »

que l'on appelle « nous-mêmes » n'est qu'un agrégat temporaire qui subit des sensations⁴⁸.

Si la logique de Deleuze et celle du bouddhisme sont tellement écartées de la logique occidentale, pourquoi parle-t-on du « bouddhiste occidental » ? En utilisant ce terme, je souhaite rejoindre ce qui a été dit ici avec les idées économiques-politiques de Deleuze dans *Anti-Œdipe* élaborées auparavant, qui ont mené à la conclusion que finalement, plutôt que nous fournir une forte critique, Deleuze sert la logique du capitalisme. Si je calcule la somme du bouddhisme et du capitalisme, le résultat est inévitablement un phénomène contemporain qui pourrait être l'actualisation parfaite de la pensée de Deleuze aujourd'hui : le consommateur occidental qui découvre (une forme simplifiée du) bouddhisme dans sa recherche d'un « sens » de la vie, d'une évasion de son existence stressante⁴⁹. Dans l'Occident, la spiritualité bouddhiste semble être transformée en une marchandise : l'énorme quantité de publications populaires traitant de spiritualité orientale est éloquente ; l'industrie du bien-être naissante se sert de « oneliners » bouddhistes pour attirer une clientèle et offre des massages orientaux ; la popularité du yoga et de groupes de méditation ne cesse d'augmenter. Même Deleuze observe cette évolution avec inquiétude : « Et comment faire pour que le pôle Orient ne soit pas un fantasme, qui réactive autrement tous les fascismes, tous les folklores aussi, yoga, zen et karaté⁵⁰ ? » La raison de ce développement résulte éventuellement de la logique du bouddhisme même. Un argument en faveur de cette thèse est la vitesse et l'efficacité par lesquelles le capitalisme domine la société au Japon et progressivement en Chine. L'individu, en tant que bouddhiste ou adepte d'une religion orientale, n'étant pas un sujet indépendant, devient utilisable pour toute logique ; il devient un « esclave du système ». En reprenant les mots de Žižek : « The “Western Buddhist” meditative stance is arguably the most efficient way for us to fully participate in capitalist dynamics while retaining the appearance of mental sanity. If Max Weber were alive today, he would definitely write a second, supplementary, volume to his *Protestant Ethic*, entitled *The Taoist Ethic and the Spirit of Global Capitalism*⁵¹. »

Une ontologie du flux d'Être et du devenir, comme celle de Deleuze, concorde avec la logique capitaliste et avec la vision bouddhiste du monde : la combinaison idéale pour l'entrepreneur-manager qui y devient un véritable « *automaton* spirituel » — l'idéal de Deleuze (inspiré de Spinoza) et du bouddhisme.

48. C.W. GOWANS, *Philosophy of the Buddha*, Londres, New York, Routledge, 2003, p. 81 : « He [the Buddha] maintains that, if we carefully observe what we call “ourselves”, we will realize that all we ever actually observe are particular impermanent aggregates such as a red sensation. »

49. Voir S. ŽIŽEK, « From Western Marxism to Western Buddhism », *Cabinet Magazine*, 2 (Spring 2001), <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php> : « [...] although “Western Buddhism” presents itself as the remedy against the stressful tension of capitalist dynamics, allowing us to uncouple and retain inner peace and *Gelassenheit*, it actually functions as its perfect ideological supplement. »

50. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, p. 470.

51. S. ŽIŽEK, « From Western Marxism to Western Buddhism », <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php>.