



HAL
open science

La machine désirante face à la montée du néo-fascisme : une étude de la crise de la démocratie à la lumière de la pensée deleuzienne

Motahareh Fathisalout Bollon, Licia Bosco Damous

► To cite this version:

Motahareh Fathisalout Bollon, Licia Bosco Damous. La machine désirante face à la montée du néo-fascisme : une étude de la crise de la démocratie à la lumière de la pensée deleuzienne. Cyril Sintez, Emeric Nicolas, Jacqueline Guittard. Deleuze face à la norme, Mare & Martin, A paraître, 9782849346273. hal-03428507

HAL Id: hal-03428507

<https://hal.science/hal-03428507v1>

Submitted on 15 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La machine désirante face à la montée du néo-fascisme : une étude de la crise de la démocratie à la lumière de la pensée deleuzienne

Licia Bosco Damous et Motahareh Fathisalout Bollon*

« Désir d'argent, désir d'armée, de police et d'État, désir-fasciste, même le fascisme est désir. »

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *MP*, p. 204.

Résumé :

La pensée guatarro-deleuzienne nous permet de mieux saisir la dimension structurelle du fascisme qui affecte nos formes de vie. En effet, si c'est à l'échelle macro-politique que les systèmes totalitaires prennent source, cela ne peut avoir lieu que s'il y a une adhésion de masses à de tels systèmes. C'est pourquoi les micro-fascismes peuvent être considérés comme étant la racine du macro-fascisme. Celui-ci se traduit par une politique étatique de marginalisation et répression des minorités déviantes du paradigme de subjectivité dominant dans le capitalisme. Ainsi, les crises de l'économie capitaliste, notamment dans sa version néolibérale, qui remettent en question le modèle majoritaire, contribuent à la montée du néo-fascisme, par étouffement de tout mouvement émancipatoire de ce modèle. Dans ce sens, ce sont les principes fondamentaux de la démocratie, à savoir la liberté et l'égalité, qui sont heurtés par le néo-fascisme. Toutefois, les droits humains ne semblent pas venir au secours des minorités pour empêcher qu'à l'échelle micro-politique les tendances réactionnaires du désir fasciste puissent se manifester et dégénérer en macro-politique fasciste. Dans ce contexte, la pensée deleuzienne de l'éthique offre de grandes pistes de réflexion pour concevoir un devenir minoritaire, qui est en soi le devenir démocratique révolutionnaire. C'est dans la réalisation de ce devenir qu'il faut chercher l'antidote contre les micro-fascismes si présents dans nos sociétés contemporaines.

Mots clés

Néo-fascisme, désir, capitalisme, macro-fascisme, micro-fascisme, servitude volontaire, éthique, micro-politique, macro-politique

Introduction

L'ethnologie, l'anthropologie, la sémiologie, la psychanalyse, la géographie, l'économie politique, bref tout un savoir nomade¹ se greffe à une interprétation extensive et expansive de

* Licia Bosco Damous, Docteure en droit public, Paris X Nanterre, CTAD ; Motahareh Fathisalout Bollon, Maître de conférences, Faculté de droit, Université Savoie Mont Blanc.

¹ La pensée guatarro-deleuzienne est par excellence nomade. Il s'agit d'une pensée mouvante pratiquée en dehors d'un territoire fixe (un champ disciplinaire précis) et qui vise à ouvrir la philosophie à d'autres champs du savoir. C'est une pensée qui exploite plusieurs domaines de la connaissance, mais qui ne « se réclame pas d'un sujet pensant universel, mais au contraire d'une race singulière ; et elle ne se fonde pas sur une totalité englobante, mais au contraire se déploie dans un milieu sans horizon comme espace lisse, steppe, désert ou mer ». *MP*, p.469. Cf. « Pensée nomade », in *ID*, p. 351-365.

la pensée de Marx, Freud, Lacan, Reich par un « enfant fait dans leur dos² », afin de donner vie à une philosophie politique singulière grâce à la création des nouveaux concepts³. Dans ce sens, la philosophie deleuzienne, alliée à la psychanalyse politique telle qu'élaborée et pratiquée par Félix Guattari, offre une riche analyse de la dimension structurelle du fascisme. Si c'est grâce notamment à *L'anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* qu'une telle entreprise est possible, on ne peut pas ignorer le traitement de cette question dans l'ensemble de l'œuvre de Deleuze et Guattari.

Or, ni anti-lacaniste ni antipsychiatrique⁴, l'ouvrage écrit à quatre mains par Deleuze et Guattari⁵, *L'anti-Œdipe*, formule une critique de « l'inconscient structural⁶ » qui, selon les auteurs, devrait être repensé à partir d'un « inconscient machinique⁷ », lequel démythifie le complexe d'Œdipe. *L'anti-Œdipe* est alors la critique du triangle enfant-papa-maman qui réduit le désir à un investissement libidinal familiste, laissant de côté sa dimension sociale. Pour cette raison, Deleuze et Guattari dénoncent l'idéalisme de la psychanalyse qui prend le désir pour le produit d'un manque de l'objet désiré, alors même qu'il est le fruit d'une action :

« [...] le désir est machine, synthèse de machine, agencement machinique – machines désirantes. Le désir est de l'ordre de la production, toute production est à la fois désirante et sociale⁸. »

Dans la lecture de Deleuze et Guattari, la conceptualisation de l'inconscience selon le complexe d'Œdipe par Freud aurait enfermé le désir dans un drame (théâtral) de la famille bourgeoise, car :

« Quand nous rapportons le désir à Œdipe, nous nous condamnons à ignorer le caractère producteur du désir⁹. »

Or l'inconscient, pour Deleuze et Guattari, est un lieu de production du désir qui fonctionne comme une machine :

« Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que

² C'est l'expression que Deleuze utilisait pour parler de sa manière de faire la philosophie en renouvelant la pensée par rapport à son histoire, comme il le dit : « Je m'imagine arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir ». *PP*, p. 15.

³ Deleuze et Guattari définissent la philosophie comme une activité créative de création de concepts afin de revigorer la pensée. « La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » *QQPh*, p. 8. Cf. A. Cherniavsky, *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

⁴ F. Gabarron-Garcia, « L'anti-Œdipe », un enfant fait par Deleuze et Guattari dans le dos de Lacan, Père du Sinthome », *Chimères*, n° 1, vol.72, p. 305.

⁵ Dans ce sens, Deleuze et Guattari soulignent qu'en vérité cet ouvrage a été rédigé à plusieurs mains, vu la diversité d'intellectuels qui les ont influencés : « Nous avons écrit *L'Anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. » *MP*, p. 9.

⁶ Cf. F. Guattari, « Machine et structure », in *Psychanalyse et Transversalité*, Paris, *La Découverte*, 1969, p.240-249.

⁷ Cf. F. Guattari, *L'Inconscient machinique : Essai de schizo-analyse*, Paris, Éditions Recherches, 2009.

⁸ *AOE*, p. 352.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. Le désir est machine [...] ¹⁰ ».

C'est dans ce sens que le désir est action, et pas manque, car « [l]e désir est de l'ordre de la production, toute production est à la fois désirante et sociale ¹¹ ». Or, l'œdipianisation du désir le prive de sa fonction productrice, qui par ailleurs est révolutionnaire : « [...] le désir est dans son essence révolutionnaire ¹² ». En effet, le désir est une machine qui peut mener à l'éclatement des formations sociales, raison pour laquelle c'est dans sa répression que l'on trouve le moyen de sauvegarder la reproduction sociale économique. C'est précisément pour cette raison que le modèle capitaliste opère tout un processus de subjectivisation à travers la production du désir dans une direction où « [...] la répression, la hiérarchie, l'exploitation, l'asservissement soient eux-mêmes désirés ¹³ ». C'est pourquoi la psychanalyse œdipienne assure la logique capitaliste, car en reléguant le désir au théâtre familiste, elle évite que les forces révolutionnaires du désir se libèrent, en l'enfermant dans la représentation familiste ¹⁴, dans la mesure où « [...] Œdipe suppose une fantastique répression des machines désirantes ¹⁵ ». Par conséquent, « [...] la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à ne pas en finir avec ce problème-là ¹⁶ ».

Or, la répression du désir est le moyen par lequel le capitalisme opère pour moduler la subjectivité en faveur de son fonctionnement, ce qui pose « le problème fondamental de la philosophie politique [qui] reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : "Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?" Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les vouloir non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ¹⁷ ? »

Certes, dans ce passage, Deleuze et Guattari n'invoquent pas directement le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie ¹⁸, mais certains auteurs ont pu voir la reprise de sa

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 352.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Cf. « Sur le capitalisme et le désir (avec Félix Guattari) », in *ID*, p. 365-381.

¹⁵ *AOE.*, p. 8.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

¹⁸ Le texte est un discours moral sur la tyrannie et sur l'obéissance des tyranneaux (maîtres), ceux qui se mettent au service du tyran par profitabilité, tout en aliénant leur liberté et celle des autres par leur complicité. L'ambition et l'avarice est ce qui justifie la soumission des tyranneaux. Ainsi, le tyran exerce sa tyrannie par abus de pouvoir contre la volonté des subordonnés, qui s'y soumettent par crainte. C'est donc dans la crainte que réside la force de la tyrannie et non pas dans son exercice par la force en soi. Ce qui rend donc possible la tyrannie est la lâcheté des subordonnés, qui renoncent à abandonner la sécurité et la tranquillité pour y résister. C'est donc le déficit de courage qui favorise la tyrannie. Toutefois, cela n'est pas son fondement, car elle est le fruit de la servitude volontaire. La tyrannie repose donc sur la dissimulation des actes tyranniques qui s'exercent sous l'apparence de la légitimité. L'obéissance volontaire à un pouvoir insoupçonné de tyrannie se réalise par la domination favorisée par la servitude des maîtres (tyranneaux) qui, en s'asservissant, cherchent à dominer à leur tour le peuple. La lâcheté qui empêche la résistance des subordonnés conjuguée à la soif de profit des maîtres asservis fait que la société tout entière est prédisposée à accepter la tyrannie. Cf. P. Audegan, « Morale et politique de la servitude volontaire : le thème classique de la servitude volontaire des maîtres dans le *Discours* d'Étienne de la Boétie », in

pensée à travers la philosophie spinoziste¹⁹. C'est dans le quatrième livre de l'*Éthique* que Spinoza traite précisément le problème de la servitude. Ainsi, se pose la question de savoir dans quelles circonstances l'exercice de la liberté à travers le consentement conduit à la servitude. Comment les individus peuvent-ils consentir au pouvoir même si cela va à l'encontre de leur intérêt, et même si cela se produit dans un espace dit démocratique où le pouvoir se légitime par le consentement ?

Dans ce contexte, le fascisme est donc un mécanisme par lequel « [...] le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire²⁰ ». Il s'agit d'une micropolitique qui n'est pas la conséquence du fascisme historique (macro-fascisme), mais qui est sa condition structurelle, comme Michel Foucault le remarque dans la préface à la traduction américaine de *L'anti-Œdipe* :

« Le fascisme qui est en nous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite²¹. »

Ainsi, comme phénomènes structurels liés à nos formes de vie, les micro-fascismes nous soumettent à une relation de servitude donnant lieu à une prédisposition à l'adhésion des masses à une macro-politique du fascisme. En effet, il y a une capture du désir des masses par les différents systèmes totalitaires qui renouvelle constamment le phénomène fasciste (§1), de sorte à étouffer les luttes d'émancipation, afin de dissiper toute menace aux systèmes de domination impulsés par le capitalisme (§2)²². Dans ce sens, c'est au niveau de la micro-politique qu'il faut envisager le combat contre toute sorte de micro-fascismes, afin d'éviter qu'ils dégénèrent en macro-politique fasciste. Pour poursuivre une telle entreprise, la pensée deleuzienne de l'éthique offre des pistes précieuses de réflexion (§3).

§1) Du micro-fascisme au macro-fascisme : entre micro et macro-politique

Deleuze et Guattari nous font comprendre que la dimension structurelle du fascisme est liée au fait qu'il n'est pas le fruit d'une politique d'État totalitaire imposée du haut vers le bas, mais plutôt le contraire : il est la « [...] perversion du désir grégaire²³ ». Il ne s'agit donc pas d'un problème purement économique ou idéologique ; le fascisme réside avant tout dans l'agencement du désir, à un tel point que :

« Hitler faisait bander les fascistes. Les drapeaux, les nations, les armées, les banques font bander beaucoup de gens²⁴. »

Dans ce sens, en s'appuyant sur la pensée de Wilhelm Reich, Deleuze et Guattari constatent que :

P. Audegean, T. Dagron, L. Gerbier [et al.], *La Boétie : Discours de la servitude volontaire, Suivi de Les paradoxes de la servitude volontaire*, Paris, J. Vrin, 2002, p. 87-113.

¹⁹ Cf. M. Abensour, « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astériorion*, n°13, 2015. Disponible sur Internet à : <https://journals.openedition.org/asterion/2589> (consulté le 23 juin 2020).

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ M. Foucault, « Préface » (1977), *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, texte 189, p. 134.

²² F. Guattari, « Micro-politique du fascisme » in *La révolution moléculaire*, Paris, Encres Recherches, p. 44-67.

²³ *AOE*, p. 37.

²⁴ *Ibid.*, p. 352.

« [...] Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer²⁵. »

Certes, l'ouvrage de Wilhelm Reich, *Psychologie de masse du fascisme*, a bien influencé la pensée guattaro-deleuzienne sur le fascisme, mais ils critiquent l'approche de Reich par son incapacité d'opérer la nécessaire fusion entre désir et production sociale, alors même qu'il a bien cherché le lien entre les deux, mais sans dépasser les frontières, comme le remarque Guillaume Sibertin-Blanc :

« La limite du geste reichien, pour Deleuze et Guattari, tient à ce qu'il réintroduit par la bande ce que son questionnement même permettait de lever : le partage entre deux ordres de réalité et de causalité qui renonce à instruire "la coextension du champ social et du désir" et leur immanence à un seul et même processus de production univoque²⁶. »

En effet, cette conception positive du désir, qui refuse de l'allier à un manque et l'élève au rang de l'essence même de l'homme, est fondée notamment sur la philosophie spinoziste et nietzschéenne²⁷, qui est au cœur même de la critique que Deleuze et Guattari font de la perspective freudo-marxiste de Reich. C'est précisément pour cette raison qu'ils constatent que :

« Reich fut le premier à poser le problème du rapport du désir avec le champ social [...] Mais, parce qu'il n'avait pas suffisamment formé le concept d'une production désirante, il n'arrivait pas à déterminer l'insertion du désir dans l'infrastructure économique elle-même, l'insertion des pulsions dans la production sociale²⁸. »

Ainsi, pour comprendre le fascisme selon Deleuze et Guattari, il est nécessaire de saisir son essence, qui se produit d'abord au niveau moléculaire pour ensuite se répandre au niveau molaire. En effet, ce qui se passe au niveau molaire relève des questions macrosociales et au niveau moléculaire du microsocial. Autrement dit, le niveau moléculaire est lié à la micropolitique et à la façon dont nous reproduisons ou résistons aux modes de production des subjectivités dominantes forgées par le modèle capitaliste. Au contraire, ce qui se passe au niveau molaire est une question de macro-politique.

Toutefois, il n'est pas possible d'opérer une catégorisation mécanique de ces deux concepts dans un sens binaire, puisqu'ils ne sont pas complètement opposés, comme l'explique Deleuze et Guattari, car la macro-politique dépend de la micro-politique, et les investissements du désir promu au niveau moléculaire sont aussi un réflexe de ce qui se passe au niveau molaire. C'est

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : La production du désir*, Paris, P.U.F, 2010, p. 30.

²⁷ Selon Nietzsche et Spinoza, ce dernier étant d'ailleurs considéré comme le « prince des philosophes » par Deleuze (*QQPh*, p. 22), le désir est puissance d'agir ayant une force créatrice et par conséquent productive. Pour le premier, le désir est volonté de puissance, et pour le deuxième, il est le *conatus*, la puissance d'affirmer sa propre existence. C'est pourquoi le désir est révolutionnaire, car il est libre de désirer dans le monde réel de la vie pleine qui se détermine sur le plan de l'immanence et pas de la transcendance. Cf. D. W. Smith, "Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics", in N. JUN et D. W. SMITH, *Deleuze and Ethics*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2011, p. 140-160.

²⁸ *AOE*, p. 141.

pourquoi l'économie subjective est empiriquement liée à l'économie politique. C'est d'ailleurs pour cette raison que :

« [...] tout est politique, mais toute politique est à la fois macropolitique et micropolitique²⁹. »

C'est dans ce sens qu'avant de devenir politique d'État, le fascisme se produit au niveau micropolitique, car il est :

« [...] inséparable de foyers moléculaires, qui pullulent et sautent d'un point à un autre, en interaction, avant de résonner tous ensemble dans l'État national socialiste. Fascisme rural et fascisme de ville ou de quartier, jeune fascisme et fascisme ancien-combattant, fascisme de gauche et de droite, de couple, de famille, d'école ou de bureau : chaque fascisme se définit par un micro-trou noir, qui vaut par lui-même et communique avec les autres, avant de résonner dans un grand trou noir central généralisé³⁰. »

Pour cette raison, le fascisme est certes à la base de l'État totalitaire, mais il est surtout un phénomène de masse :

« Sans doute le fascisme a-t-il inventé le concept d'État totalitaire, mais il n'y a pas de raison de définir le fascisme par une notion qu'il invente lui-même : il y a des États totalitaires sans fascisme, du type stalinien, ou du type dictature militaire. Le concept d'État totalitaire ne vaut qu'à une échelle macro-politique³¹. »

Il reste à comprendre comment le fascisme est désiré par les masses. Il convient alors de se demander quels sont les affects mobilisés pour que les masses le désirent. Pour répondre à cette question, l'analyse du concept de ligne de fuite³² semble pertinente. En effet, le désir au niveau moléculaire peut chercher des lignes de rupture avec la subjectivité normative propre au système capitaliste, en la déviant vers un devenir minoritaire qui trace une ligne d'émancipation et de libération du modèle majoritaire, lequel s'explique non pas par le nombre, mais par « [...] la constante soit l'Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel³³ ».

Or, le devenir minoritaire se produit à travers la machine de guerre, qui n'est pas en soi la guerre mais bien un concept visant « une remise en question de la hiérarchie³⁴ » par la recherche de l'occupation des nouveaux espaces, nouveaux territoires en dehors de celui de l'État capitaliste grâce à la déterritorialisation³⁵. Cependant, il se peut que les lignes de fuite dégénèrent en lignes

²⁹ *MP*, p. 260.

³⁰ *MP*, p. 261.

³¹ *Idem*.

³² Cf. F. Guattari, *Lignes de fuite : pour un autre monde de possibles*, préf. L. MOZÈRE, La Tours d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2015. Dans une série d'entretiens accordés à Claire Parnet, qui a donné lieu au livre *Dialogues*, Deleuze explique que : « La ligne de fuite est une déterritorialisation. [...] Fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau... Fuir, c'est tracer une ligne, des lignes, toute une cartographie. » *D*, 47.

³³ *MP*, p. 299-300.

³⁴ *Ibid*, p. 443.

³⁵ « Se déterritorialiser, c'est quitter une habitude, une sédentarité. Plus clairement, c'est échapper à une aliénation, à des processus de subjectivation précis. » *AOE*, p. 162.

de destruction de soi et des autres, ce qui est à la base des micro-fascismes, comme l'expliquent Deleuze et Guattari :

« [...] à la différence de l'État totalitaire qui s'efforce de colmater toutes les lignes de fuite possible, le fascisme se construit sur une ligne de fuite intense, qu'il transforme en ligne de destruction et d'abolition pures. C'est curieux comme, dès le début, les nazis annonçaient à l'Allemagne ce qu'ils apportaient : à la fois des noces et de la mort, y compris leur propre mort, et la mort des Allemands. Ils pensaient qu'ils périraient, mais que leur entreprise serait de toute façon recommencé, l'Europe, le monde, le système planétaire. Et les gens criaient bravo, non pas parce qu'ils ne comprenaient pas, mais parce qu'ils voulaient cette mort qui passait par celle des autres.³⁶ »

Ainsi, les micro-fascismes phallogocentriques, homophobes, xénophobes, racistes produits au niveau des masses constituent des mécanismes rendant possible le renouvellement du macro-fascisme au niveau de l'État, grâce notamment à la capture des tendances réactionnaires du désir par le refoulement du « mineur³⁷ ». Celui-ci est la figure par excellence de la déterritorialisation et qui permet d'affranchir la subjectivité propre du modèle capitaliste incarné par le « majeur ». C'est pourquoi le fascisme représente l'anéantissement du désir révolutionnaire, car comme le soulignent Deleuze et Guattari :

« L'État fasciste a sans doute été dans le capitalisme la plus fantastique tentative de reterritorialisation économique et politique.³⁸ »

Dans ce sens, on peut envisager que toute crise du capitalisme qui met en péril ses fondements opère par la reterritorialisation des lignes de fuite révolutionnaires, ce qui explique la répression qu'il exerce sur les flux du désir en faveur de leurs investissements réactionnaires. Dans ce sens, Deleuze et Guattari remarquent que ces investissements (inconscient réactionnaire) sont :

« [...] conforme[s] à l'intérêt de la classe dominante, [...] procédant pour son compte, en termes de désir, par l'usage ségréatif des synthèses conjonctives dont Œdipe découle : je suis de la race supérieure³⁹. »

Or, dans le cadre de la démocratie libérale, la multiplicité⁴⁰ est évincée par l'universalité, qui s'incarne dans la figure du peuple comme « un », car la minorité comme affirmation des singularités est souvent effacée, même si certains dispositifs juridiques peuvent la protéger. Cet effacement se radicalise davantage avec le fascisme, ce qui pointe du doigt les failles et faiblesses du système de représentation, car le fascisme comme mode d'affectation des vies

³⁶ *MP*, p. 282.

³⁷ C'est dans l'ouvrage *Kafka. Pour une littérature mineure* que Deleuze et Guattari vont développer de façon détaillée le binôme conceptuel « mineur » et « majeur ». Le second est la norme sociale, culturelle, politique, et le premier est tout ce qui la transforme, la dépasse. Cf. G. Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : Quelles « politiques » ?, *Cités*, n°4, 2009, p.39-57.

³⁸ *AOE*, p. 307.

³⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁰ « La multiplicité ne doit pas désigner une combinaison du multiple et de l'un mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système » *DR*, p. 236. Dans le *Mille Plateaux*, le concept de multiplicité est associé à celui de rhizome : « Soustraire l'unique de la multiplicité à constituer ; écrire à n -1. Un tel système pourrait être nommé rhizome [...] Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple... Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités. » *MP*, p. 13.

minoritaires se produit souvent à partir du système politique de représentation démocratique, alors même qu'il a pour conséquence le renforcement des subjectivités majoritaires propres au capitalisme, et cela d'autant plus que « [l]a majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse⁴¹ ».

§2) Le « devenir-démocratique » comme antidote à la montée du néofascisme.

Vu le processus de subjectivation opéré par le capitalisme contemporain néolibéral, non seulement la minorité est refoulée, mais cela crée une constante crise de la démocratie par le mode de la gouvernementalité néolibérale. Ainsi, le néolibéralisme prescrit, dans tous les domaines de la vie – culturel, social, politique –, que les individus se comportent comme des *homo economicus*⁴², autrement dit des hommes économiques qui doivent être maîtres d'eux-mêmes et responsables de leur propre sort. Par conséquent, la gestion de leur vie s'accomplit comme la gestion d'une entreprise, car ils/elles doivent donc être responsables de leurs investissements personnels et la réalisation de leurs droits sociaux, indépendamment de l'hostilité du marché économique, et des effets négatifs qu'il produit sur les droits humains et sociaux. C'est pourquoi il revient aux individus de produire un capital humain apte à dégager de la rentabilité. Dans ce sens, l'*homo economicus* est le paradigme de subjectivité dominante à l'ère du capitalisme néolibéral, comme le remarquent Pierre Dardot et Christian Laval :

« Le néolibéralisme définit en effet une certaine norme de vie dans les sociétés occidentales [...]. Cette norme enjoint à chacun de vivre dans un univers de compétition généralisée, elle somme les populations d'entrer en lutte économique les unes contre les autres, elle ordonne les rapports sociaux au modèle du marché, elle transforme jusqu'à l'individu, appelé désormais à se concevoir comme une entreprise. Depuis près d'un tiers de siècle, cette norme d'existence préside aux politiques publiques, commande aux relations économiques mondiales, transforme la société, remodèle la subjectivité⁴³. »

C'est précisément dans ce contexte que le néolibéralisme renforce la place centrale donnée à l'homme blanc occidental hétérosexuel, plus apte à suivre les règles normatives de subjectivation néolibérale, autrement dit l'ultra-compétitivité qui fragilise les catégories de personnes appartenant aux minorités, souvent marginalisées, et donc moins aptes à être des *homo economicus*. Cela se produit alors même que les droits sociaux sont relégués à la logique du marché, et que les libertés économiques profitent souvent à la classe dominante, autrement dit à la majorité. Ainsi, les conséquences de cette inéquation de la minorité à la micropolitique néolibérale donnent souvent lieu à des macro-politiques sécuritaires qui marginalisent davantage ceux qui sont déjà marginalisés, mais qui visent à effacer l'insécurité sociale engendrée par des politiques néolibérales⁴⁴. Ce type de gestion des insécurités sociales révèle ce que Deleuze a pu nommer le néo-fascisme :

« Le vieux fascisme si actuel et puissant qu'il soit dans beaucoup de pays, n'est pas le nouveau problème actuel. On nous prépare d'autres fascismes. Tout un néo-

⁴¹ *MP*, p. 133.

⁴² Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

⁴³ P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, 2009, p. 5.

⁴⁴ Cf. L. Wacquant, *Punishing the Poor : The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press, 2009.

fascisme s'installe par rapport auquel l'ancien fascisme fait figure de folklore [...]. Au lieu d'être une politique et une économie de guerre, le néo-fascisme est une entente mondiale pour la sécurité, pour la gestion d'une "paix" non moins terrible, avec organisation concertée de toutes les petites peurs, de toutes les petites angoisses qui font de nous autant de micro-fascistes, chargés d'étouffer chaque chose, chaque visage, chaque parole un peu forte, dans sa rue, son quartier, sa salle de cinéma⁴⁵. »

Or face à la montée partout dans le monde de l'extrême-droite, et au renouvellement du fascisme qui opère déjà au niveau macro-politique dans plusieurs pays⁴⁶ (Brésil, États-Unis, Hongrie, Pologne, Turquie), on peut se demander si la démocratie libérale est véritablement capable de promouvoir et sauvegarder les valeurs proprement démocratiques, dès lors que les crises du capitalisme s'installent.

En effet, pour Deleuze et Guattari, le capitalisme est indifférent aux formes de gouvernement (autoritaire, socialiste, libéral), car ce qui compte c'est qu'il puisse réaliser son axiomatique⁴⁷ à travers les États qui, pour cette raison, sont isomorphes⁴⁸. Par conséquent, la conception libérale de la démocratie participe tout autant que d'autres modes de gouvernement à la mise en œuvre du modèle économique capitaliste, n'étant pas par ailleurs un mécanisme apte à corriger ses effets négatifs sur les droits humains⁴⁹, car comme le remarquent Deleuze et Guattari :

« [...] Les droits de l'homme sont des axiomes : ils peuvent sur le marché coexister avec bien d'autres axiomes, notamment sur la sécurité de la propriété, qui les ignorent ou les suspendent encore plus qu'ils ne les contredisent : "L'impur mélange ou l'impur côte à côte", disait Nietzsche. Qui peut tenir et gérer la misère,

⁴⁵ DRF, p. 125.

⁴⁶ Cf. I. Krastev et S. Holmes, *Le moment illibéral : Trump, Poutine, Xi Jinping : pourquoi l'Occident a perdu la paix*, trad. fr. J.-F. Hel-Guedj, Paris, Fayard, 2019.

⁴⁷ L'axiomatique est le mode par lequel le capitalisme intervient pour façonner le désir et assujettir l'individu à la machine capitaliste grâce à l'« assujettissement social, comme corrélat de la subjectivation », MP, p. 572. Selon Deleuze et Guattari, l'axiomatique du capital produit deux processus de subjectivation : « [...] [l']asservissement machinique et l'assujettissement social. Il y a asservissement lorsque les hommes sont eux-mêmes pièces constituantes d'une machine, qu'ils composent entre eux et avec d'autres choses (bêtes, outils), sous le contrôle et la direction d'une unité supérieure. Mais il y a assujettissement lorsque l'unité supérieure constitue l'homme comme un sujet qui se rapporte à un objet devenu extérieur, que cet objet soit lui-même une bête, un outil ou même une machine : l'homme alors n'est plus composante de la machine, mais ouvrier, usager..., il est assujetti à la machine, et non plus asservi par la machine. » MP, 570-571.

⁴⁸ L'isomorphisme est l'indifférence quant aux formes de gouvernement assumées par les États dans le cadre du modèle capitaliste. « Dans la mesure où le capitalisme constitue une axiomatique (production pour le marché), tous les États et toutes les formations sociales tendent à devenir isomorphes, au titre de modèles de réalisation : il n'y a qu'un seul marché mondial centré, le capitaliste, auquel participent même les pays socialistes. » *Ibid*, p. 544.

⁴⁹ Preuve en est que malgré la large législation nationale et internationale en matière de droits humains en vigueur dans plusieurs pays démocratiques, les États n'arrivent pas à prévenir et punir les agissements illicites des entreprises multinationales qui, par les effets négatifs de leurs activités économiques sur l'environnement et sur la vie humaine, violent souvent ces droits. Cf. L. Bosco Damous, *L'indétermination du droit international dans la régulation des activités économiques des sociétés transnationales : une étude critique selon une approche réaliste*. Thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre, 2019. En effet, selon Deleuze et Guattari, les droits humains représentent des valeurs éternelles, raison pour laquelle ils relèvent de l'universalisme et donc sont relégués au plan de la transcendance. Or, leur critique sur les droits humains vise le sujet de droit qui, dans sa conception universaliste, n'est pas capable de représenter les singularités. Ce sont donc les droits humains fondés sur la nature humaine qui sont remis en cause par leur abstraction. Par conséquent, les règles de droit positif sont considérées comme déconnectées du plan de l'immanence et donc incapables de régir les modes de vie singuliers (« mineurs »). Cf. P. Patton, « Deleuze and Democracy », *Contemporary Political Theory*, n°4, 2005, p.400-413.

et la déterritorialisation-reterritorialisation des bidonvilles, sauf des polices et des armes puissantes qui coexistent avec les démocraties ? Quelle social-démocratie n'a pas donné l'ordre de tirer quand la misère sort de son territoire ou ghetto ? Les droits ne sauvent ni les hommes ni une philosophie qui se reterritorialise sur l'État démocratique. Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme [...]. Les droits de l'homme ne disent rien sur les modes d'existence immanents de l'homme pourvu de droits⁵⁰. »

Cette position de Deleuze et Guattari à propos des droits humains comme abstraction universelle a conduit Philippe Mengue à leur reprocher « [d']entrete[nir] [une forme] d'hostilité à l'égard de la démocratie⁵¹ », et cela d'autant plus que c'est le seul régime politique à sauvegarder et promouvoir le pluralisme. Toutefois, Deleuze et Guattari ne considèrent pas la démocratie en tant que régime politique, mais en termes de devenir-démocratique ; donc le problème réside dans la promotion de la multiplicité comme pluralisme irréductible, car :

« Les démocraties sont des majorités, mais un devenir est par nature ce qui se soustrait toujours de la majorité⁵². »

Ainsi, il semble que la clé du devenir-démocratique réside dans la promotion des subjectivités mineures qui se réalisent au niveau micropolitique (« les devenirs sont moléculaires⁵³ »). Il s'agit du « devenir-femme », « devenir-enfant », « devenir-noir », « devenir-animal », bref « devenir-mineur » ou mieux plutôt « minorer » : c'est le « devenir-révolutionnaire » qui se joue souvent dans tous les mouvements d'émancipation⁵⁴. On pourrait entrevoir un rapprochement entre le « devenir-révolutionnaire » de Deleuze et Guattari et ce qu'Étienne Balibar appelle « démocratiser la démocratie⁵⁵ ». En effet, les effets des politiques néolibérales sur la citoyenneté conduisent à une dé-démocratisation, comme le remarque Wendy Brown, car les inégalités sociales qu'elles produisent ont tendance à se radicaliser et écarter tout individu qui ne se comporte pas comme un acteur du marché (*homo oeconomicus*). Or, il s'agit d'un mode d'exclusion sociale qui suspend les principes fondamentaux de la démocratie, à savoir l'égalité et la liberté :

« As liberty is relocated from political to economic life, it becomes subject to the inherent inequality of the latter and is part of what secures that inequality. The guarantee of equality through the rule of law and participation in popular sovereignty is replaced with a market formulation of winners and loser⁵⁶. »

Ainsi, pour « démocratiser la démocratie », selon Étienne Balibar, il faut réactiver la citoyenneté par un droit de lutter pour ses droits. Dans ce sens, chez Deleuze et Guattari, considérant que tout est politique, une possible « démocratisation de la démocratie » passant par un « devenir-démocratique » viserait une micropolitique de la démocratie afin de redémocratiser la macro-politique par le devenir minoritaire. Celui-ci cherche alors à se libérer

⁵⁰ *QQPh*, p. 103.

⁵¹ P. Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 99.

⁵² *QQPh*, p. 104.

⁵³ *MP*, p. 358.

⁵⁴ Cf. G. Deleuze, « Le devenir révolutionnaire et les créations politiques », entretien réalisé par Toni Negri *Futur antérieur*, 1, Printemps 1990.

⁵⁵ Cf. E. Balibar, « Démocratiser la démocratie », disponible sur Internet à : <https://www.institut-tribune-socialiste.fr/wp-content/uploads/2017/08/2015-09-Etienne-Balibar-ITS1.pdf> (Consulté le 24 juin 2020).

⁵⁶ W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Books, 2015, p. 41.

des normes de la majorité pour créer des nouvelles formes de vie individuelles et collectives en affirmant leurs singularités. C'est alors favoriser la déterritorialisation et les lignes de fuite des inégalités engendrées par le capitalisme. On pourrait dire que c'est (ré)inventer un vivre ensemble, par l'ouverture de l'espace aux « minorités des désirs⁵⁷ » pour « un devenir-commun, et qui perme[t] aujourd'hui le devenir-individu dans le devenir-commun⁵⁸ », ce qui semble être le remède même aux micro-fascismes si présents dans nos sociétés.

Or, comment la création d'un tel espace d'ouverture est-elle possible ? À défaut d'avoir légué une feuille de route ou un programme d'un devenir-démocratique, Deleuze et Guattari nous ont fait hériter de l'idée selon laquelle l'exercice créatif de la création de concepts est le présupposé de l'art de philosopher⁵⁹ ; Parce que philosopher, penser, est une question de puissance *en devenir*, la pensée est le moyen par excellence permettant de « [...] découvrir, [d']inventer de nouvelles possibilités de vie⁶⁰ ». En ce sens, la philosophie est pour Deleuze une pratique qui vise à « la dévaluation des passions tristes, la dénonciation de ceux qui les cultivent et qui s'en servent⁶¹ ». Dès lors, il semble nécessaire de puiser dans la pensée la possibilité de nouvelles formes de vie susceptibles de donner naissance à un devenir minoritaire. Sur ce point, des pistes de réflexions peuvent être recherchées du côté de « [...] plus philosophe des philosophes⁶² ». Autrement dit, c'est dans l'éthique spinoziste telle qu'elle est devenue une éthique deleuzienne que nous proposons de poursuivre.

§3) L'éthique comme le « devenir-révolutionnaire » de la démocratie

« Il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir. »

Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p.14.

Que peut nous offrir la lecture deleuzienne de Spinoza comme matière à penser le devenir-démocratique ? Promouvoir la citoyenneté, en reconnaissant le droit de cité aux subjectivités mineures, c'est en cela que résiderait le *devenir* démocratique. L'affirmation paraît utopique, dès lors que, comme nous l'avons exposé, les minorités se différencient, par définition, de la norme, le majeur et de sa forme de vie. Or, la reconnaissance du droit de cité aux individus qui choisissent d'*autres formes de vie* suppose de s'interroger sur la manière dont « nous produisons une existence et de subjectivation⁶³ ». C'est dans cette interrogation *éthique* que résiderait la promotion de la citoyenneté multiple (3.1). Or, en s'écartant de la forme de vie dictée par le capitalisme néolibéral, les minorités encourent l'exclusion et marginalisation : la société, qui a fait siennes les modalités néolibérales de vie, admet ou plutôt organise la *mise à mort* de certaines catégories de citoyens, créant par contrecoup les attitudes fascistes. Dès lors, comment dans une perspective spinoziste le pouvoir d'affecter et d'être affecté pourrait contrecarrer le

⁵⁷ A. Querrien, « Devenir-femme, communauté et multitude », *Chimères*, n°47, 2002, p. 81.

⁵⁸ *Ibid*, p.82.

⁵⁹ Cf. (note n° **Erreur ! Signet non défini.**)

⁶⁰ *N&Ph*, p.115

⁶¹ *SPE*, p. 250

⁶² *PP*, p. 225.

⁶³ *PP*, p. 155

ressentiment qui mine toute sorte d'altérité et conduit à ce que les lignes de fuites dégénèrent en micro-fascismes ? (3.2)

3.1. La réactivation des subjectivés mineures par une attitude éthique

La lecture deleuzienne de l'éthique de Spinoza, dans laquelle l'accent est mis sur l'affirmation de « vie⁶⁴ », offre quelques éléments pour penser les conditions d'une possible déterritorialisation des lignes de fuites. En effet, renvoyant à une « typologie des modes d'existences immanents⁶⁵ », l'éthique remplace le « système du Jugement » par « la différence quantitative des modes d'existences⁶⁶ ». Or, « [u]n *mode d'existence* se définit par un certain pouvoir d'être affecté⁶⁷ ». Les éléments centraux de cette définition sont les notions de « pouvoir » et de « l'affect ». Ce sont ces deux notions qui, dit Deleuze, définissent un individu :

« Un cheval, un poisson, un homme, ou même deux hommes comparés l'un avec l'autre, n'ont pas le même *pouvoir d'être affecté* : *Ils ne sont pas affectés par les mêmes choses, ou ne sont pas affectés par la même chose de la même façon [...]*. Un mode cesse d'exister quand il ne peut plus maintenir entre ses parties le rapport qui le caractérise ; de même, il cesse d'exister quand 'il n'est plus apte à pouvoir être affecté d'un grand nombre de façons' [...]⁶⁸ ».

Dès lors, l'existence d'un individu dans la société dépend de sa puissance d'affecter les autres et d'être affecté par eux. La puissance, dit Deleuze, est la notion qui permet de penser le *mode d'existence* dans son rapport à l'*affect* :

« toute puissance est inséparable d'un pouvoir d'être affecté, et ce pouvoir d'être affecté se trouve constamment et nécessairement rempli par des affections qui l'effectuent⁶⁹ ».

Ainsi, la *puissance* permet au mode d'existence de *persévérer* et *durer*, de sorte que le mode *cesse d'exister* à l'instant où il ne peut plus maintenir entre ses parties, le rapport qui le caractérise. La puissance renvoie donc à la capacité (et/ou la possibilité) de résistance d'un mode existence dans ses interactions avec d'autres modes d'existence.

Si l'affect est à la fois ce qui *caractérise* l'individu et le *maintient* dans son existence, l'existence d'un individu dans une société déterminée par le capitalisme néolibéral est tributaire de son pouvoir de résister à la captation de sa subjectivité par le capitalisme : « tout est donc ici lutte de puissances⁷⁰ ». Sur ce point, Deleuze distingue la « puissance de pâtir » de la « puissance d'agir »⁷¹. La première désigne « notre impuissance, notre servitude, c'est-à-dire le plus bas degré de notre puissance d'agir : d'où le titre du livre IV de l'Éthique, 'De la servitude

⁶⁴ *SPhP*, p. 39

⁶⁵ *SPhP*, p. 35

⁶⁶ *SPhP*, p. 35

⁶⁷ *SPhP*, p. 70, Deleuze renvoie à Spinoza, Éthique, III, postulats 1 et 2

⁶⁸ *SPE*, p. 197 ; Dans ces passages, Deleuze fait référence à Spinoza, Éthique, III, 51, Proposition et Démonstration et 57 Scholie, d'une part, et IV, 39, démonstration, d'autre part.

⁶⁹ *SPhP*, p. 134

⁷⁰ *SPhP*, p. 137

⁷¹ *SPhP*, p. 201

de l'homme⁷² ». La seconde renvoie à ce que Spinoza appelle la « force d'exister⁷³ ». La lutte entre les deux puissances s'envisage de façon suivante :

« notre pouvoir d'être affecté peut être rempli de telle façon que nous soyons séparés de notre puissance d'agir, et que celle-ci ne cesse de diminuer. En ce second sens, il arrive que nous vivions séparés de 'ce que nous pouvons'. C'est même le sort de la plupart des hommes, la plupart du temps. Le faible, l'esclave, n'est pas quelqu'un dont la force est moindre, prise absolument. Le faible est celui qui, quelle que soit sa force, reste séparé de sa puissance d'agir, maintenu dans l'esclavage ou l'impuissance⁷⁴ »

La question qui se pose, à ce stade, est celle de savoir comment peut-on maximiser la puissance d'agir des individus⁷⁵. Pour permettre à chaque individu de maximiser sa puissance en déterminant sa propre loi d'existence, il convient de s'écarter d'un état d'aliénation et de mystification du tyran pour recouvrer sa propre liberté singulière. La condition est donc double : il faut augmenter la puissance d'agir des individus en leur laissant user de leur liberté, d'une part ; il faut combattre et abandonner l'idée d'unicité de forme de vie et par voie de conséquence l'impossibilité de s'en écarter, d'autre part. En écartant la norme aux profits de l'expérience⁷⁶, l'on parvient à « créer un agencement spatio-temporel collectif inédit qui répond à la nouvelle possibilité de vie⁷⁷ », à « dessiner [...] une place où on serait forcé [d'entendre]⁷⁸ » les devenirs minoritaires, lesquelles transgresseraient les impasses de la démocratie libérale, inaptes de percer les structures hiérarchisantes du capitalisme contemporain. Ainsi, « l'affirmation de la démocratie en tant que refus permanent de toute forme d'aliénation et de soumission aux impératifs d'une souveraineté absolue contraire et opposée aux intérêts communs de l'État⁷⁹ » trouverait un sens dès lors que les intérêts de l'État, dans un sens macropolitique, ne

⁷² *SPhP*, p. 204

⁷³ Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie, De l'esclavage de l'homme ou de la force des passions, proposition XIV, Démonstration ; également Troisième partie, définition générale.

⁷⁴ *SPhP*, p. 248 et s.

⁷⁵ Deleuze aborde cette question aux travers l'analyse des affections actives et des passions joyeuses en formulant les questions suivantes : « Comment arriverons-nous à produire des affections actives ? Mais d'abord : Comment arriverons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ? ». Voir : *SPE*, p. 225

⁷⁶ L'opposition entre le « jugement moral » et l'éthique repose sur le fait que la seconde est inhérente à l'expérience, au vécu. Deleuze précise : « En vérité, nous ne sommes jamais jugés que par nous-mêmes et suivant nos états. L'épreuve physico-chimique des états constitue l'Éthique, par opposition au jugement moral » (*SPhP*, p. 59). Cette distinction entre l'Éthique et la Morale souligne la différence entre deux façons d'exister. Il s'agit, d'une part celle, qui ne peut exister qu'en raison et par l'intermédiaire d'une force extérieure (la morale). Il s'agit, d'autre part, celle qui s'accomplit sans recours à une force extérieure (l'éthique). Deleuze remplace le « Bien » et le « Mal » par « bon » et « mauvais », la transcendance par l'immanence et la pensée à la conscience. Il rappelle que « l'existence est une épreuve. Mais c'est une épreuve physique et chimique, c'est une expérimentation, le contraire d'un Jugement. » (*SPhP*, p. 58). Deleuze conclut sur ce point en précisant : « Telle est donc la différence finale de l'homme bon et de l'homme mauvais : l'homme bon, ou fort, est celui qui existe si pleinement ou si intensément qu'il a conquis de son vivant l'éternité, et que la mort, toujours extensive, toujours extérieure, est peu de chose pour lui. L'épreuve éthique est donc le contraire du jugement différé : au lieu de rétablir un ordre moral, elle entérine dès maintenant l'ordre immanent des essences et de leurs états. Au lieu d'une synthèse qui distribue récompenses et châtements, L'épreuve éthique se contente d'analyser notre composition chimique [...] » (*SPhP*, p. 59).

⁷⁷ F. Zourabichvili, « Deleuze et le possible. De l'involontarisme en politique », in Gilles Deleuze. Une vie philosophique, pp. 335-357, spé. p. 345

⁷⁸ *DRF*, p.259

⁷⁹ V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, 2002, p. 65-95, cité par S. Ansaldo « Conflit, démocratie et multitude : l'enjeu Spinoza-Machiavel », *Multitudes*, 2006/4 (n° 27), p. 217-225, consultable en ligne à l'adresse : <https://www.cairn-int.info/revue-multitudes-2006-4-page-217.htm>

convergeraient pas inexorablement avec ceux du capitalisme néolibéral : l'injonction permanente à l'adaptation⁸⁰, sous peine d'exclusion, à la norme que constitue l'*homo economicus* pourrait alors être refusée, sans que les lignes de fuites, que constituent les devenirs minoritaires, ne soient reterritorialisées.

En ce sens, puisque dans la philosophie politique de Deleuze, la macro-politique repose sur la micro-politique, la gestion de la vie au niveau de la cité passe d'abord par les rapports interindividuels. En d'autres termes, c'est dans les relations interpersonnelles (niveau micro-) qu'il convient de refuser toute soumission (de soi et de l'autre). À cet égard, la revendication de l'éthique vis-à-vis des subjectivités mineures est un tremplin entre cette double dimension micro- et macro-. C'est dire ainsi que la réflexion sur le devenir-révolutionnaire de la démocratie se concentre sur la dimension microsociale.

C'est parce qu'elle est résolument empirique, que l'éthique deleuzienne⁸¹ parvient à reconnaître, en pratique, à toutes les formes d'existences, le droit de cité. Cette « alternative [à la philosophie individualiste tend] d'assurer par un discours d'immanence le désir fondamental de chacun : la libération ou la liberté, la paix, l'amour, mais aussi le sens, la cohérence et l'orientation d'existences qui ont besoin de communiquer, de s'assembler, de coopérer pour mener à bien ce projet autant individuel que collectif⁸² ». C'est à ce prix que chaque corps peut maximiser sa puissance d'agir, en cultivant les *passions joyeuses*⁸³, celles qui permettent d'« éprouver enfin des affections actives⁸⁴ » et d'en être « formellement maître⁸⁵ ». C'est en ce sens que la démocratisation de la démocratie passe par la création des espaces favorisant les *bonnes rencontres*⁸⁶, celles que « [n]ous avons [...] fort peu de chances de faire naturellement [...]. Il semble que nous soyons déterminés à beaucoup lutter, beaucoup haïr, et à n'éprouver

⁸⁰ B. Stiegler, « Il faut s'adapter » : Sur un nouvel impératif politique, Gallimard, 2019, 336 p.

⁸¹ Cette éthique ne peut être réduite à une éthique d'opposition, de paradoxe et de lutte, comme l'ont soutenu certains commentateurs. Voir p. ex. : Ph. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éditions Kimé, 1994. Dans cet ouvrage, l'auteur place la lutte au cœur de l'éthique deleuzienne : « Éthique du paradoxe donc, puisqu'elle se pose en lutte, en résistance contre les représentations communes, soit de tout ce qui s'engendre aujourd'hui dans la 'communication et l'information', comme sens commun. Éthique de la création contre le pouvoir de l'opinion, et des différents consensus. Éthique de la résistance contre le règne écrasant de la communication et des pensées 'communes' ou consensuelles. Mais aussi éthique du petit, du 'micro' face au grand, ou plutôt face aux 'grosses' opinions des 'majorités'. Éthique du mineur, et aussi du minoritaire, des minorités de toutes sortes -toutes les minorités dont chacun de nous est composé, et sans réserver ce terme à une catégorie de la population, immigrés ou autres. Éthique donc de ce qui devient, a réellement lieu, fait événement, introduit du réellement nouveau ; éthique donc des devenirs, dont l'histoire et la politique ne sont jamais que les retombées, la stabilisation et la massification globalitaire » (p. 77). Il poursuit : « Seule est accentuée l'insistance sur la nécessité de la lutte, toujours à recommencer, contre les pouvoirs, les ordres, les stratifications de toutes sortes, en vue de la libération des flux de désir. Ce qui, très exactement, définit la position éthique par excellence » (p. 79). – Sur les différentes lectures de l'éthique de Deleuze voir : R. Lemieux, *Lecture de Deleuze, Essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze, Mémoire comme exigence partielle de la maîtrise en science politique*, décembre 2007, Université de Québec à Montréal.

⁸² F. Michaux, « De l'intérêt du discours éthique, G. Deleuze – Spinoza, philosophie pratique », *Philosophique* [Online], 19 | 2016, en ligne depuis le 29 août 2017, consulté le 29 juin 2020

⁸³ Selon Deleuze, les passions sont de deux sortes ; celles qui augmentent la puissance d'agir – il s'agit des passions joyeuses – et celles qui réduisent cette puissance – il s'agit des passions tristes. *SPhP*, p. 56 et s.

⁸⁴ *SPE*, p. 253

⁸⁵ *SPhP*, p. 70-72.

⁸⁶ Pour Deleuze, il y a deux types de rencontres, lesquels détermineront les types de passion. Le premier type de rencontre est celle qui se réalise entre deux corps où le rapport de l'un se compose avec l'autre (*SPE*, p. 218), l'autre corps est alors dit « 'convenir avec ma nature : il m'est 'bon', c'est-à-dire 'utile' [...] une affection qui, elle-même, est bonne ou convient avec ma nature [...] Cette affection est passive parce qu'elle s'explique par le corps extérieur; l'idée de cette affection est une passion, un sentiment passif. Mais c'est un sentiment de joie puisqu'il convient avec notre nature. » (*SPE*, p. 218)

que des joies partielles ou indirectes qui ne rompent pas suffisamment l'enchaînement de nos tristesses et de nos haines⁸⁷ ». Ainsi, la démocratisation suppose de vivre avec les exclus, de « ramer ensemble⁸⁸ » avec eux, afin de créer une croyance à ce monde-ci, tant « nous avons besoin de croire en ce monde⁸⁹ ». À défaut, les exclus de la démocratie risqueraient de nourrir leurs passions tristes d'inspirations et de rencontres qui feraient de l'anéantissement de l'autre l'unique moyen de réaliser leur puissance d'agir.

3.2. L'éthique comme une nécessité pour résister aux ressentiments

L'éthique de Spinoza, telle qu'elle est devenue une éthique deleuzienne conduit à dénoncer radicalement toutes les passions à base de tristesse :

« Tout ce qui enveloppe la tristesse sert la tyrannie et l'oppression. Tout ce qui enveloppe la tristesse doit être dénoncé comme mauvais, et nous séparant de notre puissance d'agir : non seulement le remords et la culpabilité, non seulement la pensée de la mort[...], mais même l'espoir, même la sécurité, qui signifient l'impuissance⁹⁰ ».

Or, en suivant la pensée de Deleuze, cette dénonciation devrait conduire à retrouver la solidarité collective, atteinte par les techniques néolibérales de gouvernementalité. Comme nous l'avons dit, la rationalité néolibérale structure la formation des sujets et colonise tous les aspects de la vie par les valeurs du marché afin de faire de la concurrence la base des relations sociales⁹¹ : « la rationalité néolibérale pousse le moi à agir sur lui-même dans le sens de son propre renforcement pour survivre dans la compétition⁹² ». Or, la fragilisation des catégories de personnes appartenant aux minorités par l'effet de l'ultra compétitivité inhérente à la logique néolibérale, peut conduire à engendrer du ressentiment. En ce sens, Wendy Bron souligne que « les caractéristiques de la société laïque moderne tardive, dans laquelle les individus sont secoués et contrôlés par des configurations globales de pouvoir disciplinaire et capitaliste aux proportions extraordinaires, et s'arc-boutent en même temps nus, dépourvus de tout répit et responsables d'eux-mêmes, s'ajoutent à une incitation au ressentiment⁹³. » Et l'auteur continue : « le libéralisme contient dès son origine une incitation généralisée à ce que Nietzsche appelle le ressentiment, la vengeance moralisatrice des impuissants, 'le triomphe du faible en tant que faible'⁹⁴ ».

Sur ce point, le récit de Nietzsche⁹⁵ sur le ressentiment et le moment de sa production est éclairant. Le ressentiment désigne « une revanche moralisatrice de l'impuissant qui cherche à

⁸⁷ *SPE*, p. 224

⁸⁸ *ID*, p. 355

⁸⁹ *C2*, p. 223

⁹⁰ *SPhP*, v° Bon-Mauvais, *op. cit.*, p. 76.

⁹¹ T. Lemke, 2007, « "The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality », *Economy and Society*, 30, 2: 190-207, spec. p. 203

⁹² P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, La découverte, coll. Poche, vol. 325, Paris, 2010, p. 412

⁹³ W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, 1995, Princeton: Princeton University Press, p.69; nous traduisons.

⁹⁴ W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, précité, p. 66 et s.; nous traduisons.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Le livre de Poche, coll. Classique de la Philosophie, Paris, 2000, p. 223

faire de la souffrance la mesure de la vertu sociale⁹⁶ ». Ce processus réactif, qui permet d’externaliser la souffrance devenue insupportable, résulte de l’enchaînement de trois moments : la production d’affecte qui submerge la souffrance ; la recherche d’un responsable : « le ressentiment : c’est ta faute, c’est ta faute... Accusation et récrimination projective⁹⁷ ». Le responsable de la souffrance est « l’agent coupable susceptible [à son tour] de souffrance⁹⁸ » ; la vengeance, afin de déplacer la souffrance. C’est en ce sens que « le soulèvement [, la révolte,] des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs⁹⁹ ». Ainsi, « dans sa tentative de déplacer sa souffrance, l’identité structurée par le ressentiment s’investit en même temps dans sa propre sujétion¹⁰⁰ ». C’est pour cette raison que les subjectivités mineures ayant perdu leur désir de liberté sont liées à leur propre oppression¹⁰¹. Placé dans le contexte des sociétés capitalistes, si le ressentiment est d’abord économique et politique, il se redéploie sur le terrain des différences sociales (p. ex. : les difficultés économiques des populations pauvres sont mises sur le dos des immigrés), pour s’exprimer sur un registre culturel¹⁰². En ce sens, si « le matériau de départ du ressentiment n’est pas une certaine situation sociale en soi, l’absence de certaines gratifications ou biens sociaux désirés, mais plutôt une situation jugée normativement comme mauvaise, non méritée et injustifiée – une situation d’indignation et d’outrage [...], il se produit toujours avec un sentiment d’impuissance [...] d’exprimer son sentiment d’indignation¹⁰³ ». Or, face à cette impuissance, le ressentiment devient aussi « une mécanisme de défense », pour être tourné contre, l’Autre, considéré comme l’envahisseur¹⁰⁴.

Sur la base de cette analyse, « et sans négliger les blessures et les souffrances qui constituent souvent les effets vécus et incarnés de l’oppression », il est possible de soutenir que « le tournant contemporain vers la souffrance [et le ressentiment] est à la fois une fonction du néolibéralisme et une réaction au néolibéralisme¹⁰⁵. » En détruisant les bases matérielles de l’existence collective et en individualisant constamment la souffrance, le capitalisme néolibéral est parvenu à définir l’identité des individus par la souffrance psychique, pour mieux exploiter ce manque d’existence collective par des discours qui réifient de plus en plus le soi¹⁰⁶ au détriment de l’altérité.

Par ailleurs, ce premier élément doit être complété par un autre. La dénonciation de tout ce qui « enveloppe la tristesse [...] comme mauvais¹⁰⁷ » attire l’attention sur l’exploitation des passions tristes par des mouvements, qui sous couvert, parfois, d’une « dynamique de lutte sociale », sont généralement « non émancipatoires, voire assez radicalement anti-

⁹⁶ C. Shi. Defining My Own Oppression: Neoliberalism and the Demands of Victimhood. *Historical Materialism*, 2018, no. 26, pp. 271-295, disponible en ligne : https://www.historicalmaterialism.org/articles/defining-my-own-oppression#_ftn33 (nous traduisons)

⁹⁷ N, p. 28

⁹⁸ F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Le livre de Poche, coll. Classique de la Philosophie, Paris, 2000, p. 223

⁹⁹ F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale*, *op. cit.*, I, § 10, p. 82

¹⁰⁰ W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, *op. cit.*, p. 70

¹⁰¹ W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, *op. cit.*, p. 68

¹⁰² W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, *op. cit.*, *loc. cit.*

¹⁰³ N. Fraser et R. Jaeggi, *Capitalism : A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, 2018, version électronique, Chapter 4 : Contesting Capitalism, p. 146 ; nous traduisons

¹⁰⁴ N. Fraser et R. Jaeggi, *Capitalism : A Conversation in Critical Theory*, *op. cit.*, p. 147 ; nous traduisons

¹⁰⁵ C. Shi. Defining My Own Oppression: Neoliberalism and the Demands of Victimhood, précité; nous traduisons

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *SPhP*, v° Bon-Mauvais, *op. cit.*, p. 76.

émancipateurs, fascistes ou fondamentaliste »¹⁰⁸. Les mouvements sociaux répressifs, qu'ils soient fondamentalistes ou populistes, reposent aussi sur la prévalence de certains modes de vie sur d'autres. Ils moralisent tous les aspects de la vie et conduisent les individus « à faire de [leur] existence un 'culte de la mort'¹⁰⁹ ». Plutôt qu'être libérées, les passions sont reterritorialisées dans des conceptions morales du monde et replacent les individus sous le joug du Jugement. « La morale classe, range, et spécifie¹¹⁰ », pour mieux désigner l'Autre. Or, l'intolérance vis-à-vis de l'Autre conduit à adopter une attitude tyrannique, qui consiste à vouloir soumettre l'Autre, l'asservir, quels que soient les effets et les conséquences de cette attitude. Dans cette logique « chacun devient l'ennemi de l'autre¹¹¹ » et l'acte de tuer devient « le premier degré de la survie¹¹² » : « chaque ennemi tué augmente le sentiment de sécurité du survivant¹¹³ ».

Cette façon si mortifère d'interagir avec l'autre peut être saisie au travers du concept de « nécropolitique¹¹⁴ », lequel explore les « formes contemporaines de soumission de la vie au pouvoir de la mort¹¹⁵ ». Si au niveau macropolitique ce concept renvoie à une nouvelle forme d'agencement d'*espaces* et de *subjectivités* en vue de la gestion des populations¹¹⁶, il permet également de souligner la dégénérescence en violence interpersonnelle – au niveau micropolitique – cette impuissance de la démocratie à être démocratisée¹¹⁷. Amputées de leur puissance d'agir dans une société dé-démocratisée par le jeu du capitalisme, les citoyens affectés par des *passions tristes* n'accèdent pas à l'émancipation : « passage de l'assujettissement à la subjectivation, en tant que modalité du 'gouvernement de soi-même'¹¹⁸ » ne se réalisent pas et la servitude volontaire demeure, en remplaçant un maître par un autre : à l'économie succède le fondamentalisme, le populisme, le néofascisme... et le point commun à ces maîtres est leur capacité à exploiter à leur profit le ressentiment, l'émotion et la misère de

¹⁰⁸ Sur les luttes de classes comme une caractéristique des formes de conflits dans la société capitaliste, voir : N. Fraser et R. Jaeggi, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, 2018, spéc. « Chapter 4, Contesting Capitalism, Class struggles and boundary struggles », p. 165 et s.

¹⁰⁹ F. Michaux, « De l'intérêt du discours éthique, G. Deleuze – Spinoza, philosophie pratique », précité

¹¹⁰ F. Michaux, « De l'intérêt du discours éthique, G. Deleuze – Spinoza, philosophie pratique », précité

¹¹¹ E. Canetti, *Masse et puissance*, trad. de l'all. par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 2004 [1^e éd. en fr. 1986], pp. 241-293.

¹¹² A. Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006, n° 21(1), pp. 29-60, spéc. p. 54

¹¹³ A. Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006, n° 21(1), pp. 29-60, spéc. p. 54, L'auteur emprunte l'idée chez M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 289-322.

¹¹⁴ « Necropolitics », trad. du lambda par Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, n° 1, hiver 2003, p. 11-40 ; A. Mbembe, *Politiques de l'inimitié, La découverte*, 2016 ; A. Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006, n° 21(1), pp. 29-60. <https://doi.org/10.3917/rai.021.0029> (consulté le 20 août 2020). Ce concept est empreint de la pensée foucauldienne mais s'en distingue. Voir : M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, chapitre V, pp.178-211, où l'auteur souligne la manière dont la biopolitique, entendue comme une gestion « calculatrice de la vie », peut devenir un « pouvoir d'exposer une population à la mort » (p. 180).

¹¹⁵ A. Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006, n° 21(1), pp. 29-60, spéc. p. 59

¹¹⁶ Pour Mbembe cette nouvelle forme de gestion des populations est liée à la mutation du capitalisme, dans la période post-industrielle, par l'avènement de l'outil informatique. Cette mutation, précise Deleuze, résulte du fait que « un capitalisme de surproduction. Il n'achète plus des matières premières et ne vend plus des produits tout faits : il achète les produits tout faits, ou monte des pièces détachées. Ce qu'il veut vendre, c'est des services, et ce qu'il veut acheter, ce sont des actions. Ce n'est plus un capitalisme pour la production, mais pour le produit, c'est-à-dire pour la vente ou pour le marché. Aussi est-il essentiellement dispersif, et l'usine a cédé la place à l'entreprise. » *Pourparlers*, 1972-1990, Éditions de Minuit, 1990, post-scriptum, p. 240-246 ; M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Paris, Éd. Exils, 2000, 559 p.

¹¹⁷ Voir sur ce point notamment : E. Balibar, « Démocratiser la démocratie », disponible en ligne : <https://www.institut-tribune-socialiste.fr/wp-content/uploads/2017/08/2015-09-Etienne-Balibar-ITS1.pdf> (Consulté le 24 juin 2020).

¹¹⁸ Ibid.

certaines catégories de population en désignant toujours *l'Autre* comme source du mal, au moyen d'une stratégie discursive de conquête¹¹⁹, qui « joue sur un mécanisme de fascination comme 'fusion du soi avec un tout exaltant qui cristallise un idéal'¹²⁰ ». Or, à cet égard, l'exemple de captation des passions par le fondamentalisme islamiste est flagrant en ce qu'il illustre parfaitement la soumission, aux yeux de tous, de la vie au pouvoir de la mort, par l'intermédiaire de la figure du « kamikaze ». Celui-ci transforme son corps en arme et fait de la résistance et autodestruction le lieu où la mort de l'Autre ne peut se réaliser qu'avec la propre mort du kamikaze¹²¹. « Ce recours à la mort [est vécue] comme solution à la terreur et à la servitude et comme possibilité pour obtenir une liberté définitive¹²² ». Ainsi, elle « acquiert un caractère de transgression » pour devenir « l'espace où la liberté et la négation opèrent »¹²³.

Or, pour sortir de ce cercle vicieux et mortifère qui fait de l'Autre ennemi de *moi*, à la fois dans le discours et dans les actes, la promotion des subjectivités multiples est cruciale pour garantir la démocratisation de la démocratie. En ce sens, la mise en garde de la philosophe féministe Nancy Fraser est éloquente :

« Si nous ne parvenons pas à mener une politique de transformation maintenant, nous prolongerons l'interrègne actuel. Et cela signifie condamner les travailleurs de tous les sexes, de toutes les convictions et de toutes les couleurs à un stress croissant et à une santé déclinante, à un endettement croissant et au surmenage, à l'apartheid des classes et à l'insécurité sociale. Cela signifie qu'il faut les plonger eux aussi dans une vague toujours plus vaste de symptômes morbides – dans des haines nées du ressentiment et exprimées sous forme de boucs-émissaires, dans des flambées de violence suivies de répressions, dans un monde vicieux où les solidarités se contractent au point de disparaître¹²⁴. »

Face à ce diagnostic, la solution, au niveau macro, consiste, pour Nancy Fraser, dans une rupture radicale avec « l'économie néolibérale et avec les différentes politiques de reconnaissance qui l'ont soutenue ces derniers temps – en rejetant non seulement l'ethnonationalisme d'exclusion mais aussi l'individualisme libéral-méritocratique¹²⁵ ». Elle doit être complétée, au niveau micro-, par le propos suivant : la résistance aux effets de l'instabilité des conditions de vie inhérente à la logique du mode de vie néolibéral, qui conduit à faire de la souffrance individuelle le moteur de l'exclusion et de la domination de l'Autre, suppose résistance et solidarité.

¹¹⁹ Sur la fabrique du discours populiste, voir : P. Charaudeau, « Réflexions pour l'analyse du discours populiste », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 97 | 2011, mis en ligne le 15 novembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/mots/20534> ; L'auteur explique notamment pourquoi le populisme n'est pas étranger à la démocratie.

¹²⁰ *Ibid.*, l'auteur emprunte l'idée à A. Dorna, « Qu'est-ce que le discours populiste ? », *Médiatiques*, n° 38, *Discours populistes et extrémistes*, 2006, p. 5

¹²¹ A. Mbembe, « Nécropolitique », précité, p. 55

¹²² P. Gilroy, *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*, trad. de l'angl. par Jean-Philippe Henquel, Paris, Éditions Kargo, 2003, p. 95, cité par A. Mbembe, « Nécropolitique », précité, p. 58

¹²³ A. Mbembe, « Nécropolitique », précité, p. 58

¹²⁴ N. Fraser et R. Jaeggi, *Capitalism : A Conversation in Critical Theory*, *op. cit.*, p. 149 ; nous traduisons

¹²⁵ *Ibid.*