

Article paru dans M. Carbone, P. Broggi, I. Turarbek (éd.), *La géophilosophie de Gilles Deleuze. Entre esthétiques et politiques*, Paris, Mimesis, 2012, p. 55-72.

La géophilosophie de Deleuze et Guattari Vers l'enjeu politique de la pensée philosophique

Igor Krtolica

« Géophilosophie » est le chapitre central de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Il en recueille l'enjeu général et formule la nécessité qui a présidé à son écriture. On s'est souvent étonné de la tonalité académique du titre de l'œuvre, puisque Deleuze lui-même avait depuis longtemps congédié comme inadéquate à la détermination de l'Idée et à la construction des concepts la question « qu'est-ce que... ? »¹. Or, au moment même où, revenant sur l'activité philosophique de toute une vie, il réaffirme la nécessité de créer des concepts plutôt que de les découvrir, tout se passe comme si c'était bien plutôt le refoulé qui, sous l'inexpugnable forme platonicienne de l'interrogation philosophique, faisait retour². Le paradoxe est trop évident pour n'avoir pas été aperçu par Deleuze lui-même. En réalité, la forme de la question « qu'est-ce que... ? » est le masque derrière lequel une pensée nouvelle se dissimule pour avancer et imposer sa force. Dès *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze remarquait ainsi qu'« une nouvelle force ne peut apparaître et s'approprier un objet qu'en prenant, à ses débuts, le masque des forces précédentes qui l'occupaient déjà. [...] C'est ainsi que le philosophe peut naître et grandir, avec quelque chance de survie, qu'en ayant l'air contemplatif du prêtre, de l'homme ascétique et religieux qui dominait le monde d'avant son apparition »³. Sauf que ce n'est plus le masque du prêtre ou du sage qu'emprunte ici Deleuze, mais celui de l'académicien. Et sous l'apparence d'une simple question d'essence perce en réalité l'exigence d'un diagnostic de la situation actuelle. De même que les *Sept Samouraïs*, sans cesser de défendre le village paysan, demeurent hantés par une question entêtante : « qu'est-ce qu'être un samouraï aujourd'hui ? »⁴, de même Deleuze maintient-il, derrière la généralité de sa question, une interrogation inquiète et obstinée sur le présent, tel qu'il sollicite le penseur : « qu'est-ce que la philosophie aujourd'hui ? ».

La question n'appelle pourtant pas une réponse d'historien. À l'instar de Heidegger, pour qui la question « qu'est-ce que la philosophie ? » réclame une « réponse philosophante » qui ne soit ni une fixation définitive de l'essence de la philosophie ni une compilation de ses images historiques successives⁵, Deleuze ne rejette pas l'exigence d'une réponse spécifiquement philosophique, qui implique simultanément de soustraire l'essence ou l'Idée à son modèle platonicien et de la distinguer de la somme de ses actualisations historiques successives. C'est dans une telle voie que Deleuze peut suggérer en même temps que sa

¹ Cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, III, 2 ; et plus tard, « La méthode de dramatisation » (1967), in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 131 sq. Sur la réception du livre, cf. F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 538.

² Cf. l'incipit du livre (G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 7-8). On sait que le projet de *Qu'est-ce que la philosophie ?* est initialement celui de Deleuze, auquel il consacre ses efforts dès le début des années 1980 (cf. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, cit., p. 26 et p. 538).

³ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 5.

⁴ Cf. G. DELEUZE, « L'acte de création » (1988), in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 296.

⁵ Cf. M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 329-335.

réponse à la question « qu'est-ce que la philosophie ? » n'a jamais varié (« la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts ») et qu'elle n'est pourtant pas séparable d'une interrogation sur ses conditions actuelles d'existence (« il ne fallait pas seulement que la réponse recueille la question, il fallait aussi qu'elle détermine une heure, une occasion, des circonstances, des paysages et des personnages, des conditions et des inconnues de la question »)⁶.

À l'en croire, Deleuze ne s'est jamais senti concerné par le thème de la mort de la philosophie. Mais si rien en elle ne la promet à sa fin, l'activité philosophique n'en est pas pour autant une spéculation oisive, voire oiseuse, une pure *skhôlè*. Bien au contraire, la question de sa nécessité historique demeure pour elle à chaque époque incontournable. En ce sens, l'explicitation du rapport que la philosophie entretient à ses conditions d'existence sociohistoriques permet d'en fournir la raison suffisante, de comprendre la nécessité dont elle procède. « On reviendra toujours à la question de savoir à quoi sert cette activité de créer des concepts [...] : pourquoi faut-il créer des concepts, et toujours de nouveaux concepts, sous quelle nécessité, à quel usage ? »⁷.

Un point de vue non historique sur l'histoire de la philosophie

Les différentes conceptions du rapport de la philosophie à sa propre histoire et à l'Histoire en général sont riches d'enseignement. Elles nous renseignent chaque fois sur la manière dont la philosophie accepte ou non de s'y trouver inscrite. Et il est vrai que l'affaire est passablement complexe, puisqu'il n'est pas plus satisfaisant de soustraire la philosophie à l'histoire en en faisant une discipline anhistorique que de la dissoudre dans une histoire des mentalités dont elle serait l'expression conceptuelle. Sans nul doute, faire de l'histoire de la philosophie *en philosophe* exige qu'on échappe au relativisme historique, puisque tous les systèmes philosophiques ne se valent pas, qu'ils doivent pouvoir être évalués afin d'établir selon un critère non historique lequel est le meilleur. Mais en même temps, examiner le rapport de la philosophie à l'histoire réclame de penser la manière qu'elle a de s'y inscrire sans s'y réduire, car si un système philosophique n'est pas une idéologie qui se bornerait à exprimer son époque, il n'est pas non plus sans rapport à son présent. Dès lors, un traitement philosophique du rapport de la philosophie à l'histoire réclame *un point de vue non historique qui ne soit pas anhistorique*⁸. Car qu'il s'agisse de déterminer le meilleur système philosophique ou d'évaluer le rapport de chacun aux traits sociohistoriques de son époque⁹, l'histoire ne peut ni fournir le critère adéquat, sous peine de renoncer à adopter un point de

⁶ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 8. Cf. G. DELEUZE, « La méthode de dramatisation » (1967), in *L'île déserte et autres textes*, cit., p. 131 : « Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se peut que des questions du type : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important concernant l'Idée ».

⁷ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 14.

⁸ Sur la difficulté de trouver un tel critère, voir M. GUEROUULT, *Dianoématique. Livre II : Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979 (dans son Introduction, Gueroult développe « l'antinomie » de l'histoire de la philosophie : comment une histoire de la philosophie, objectivement valable au point de vue de la philosophie et au point de vue de l'histoire, est-elle possible ?) ; voir aussi plus récemment G. LEBRUN, « Devenir de la philosophie », in D. KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie, III*, Paris, Gallimard, 1995, p. 569-655 (tout le propos de ce texte repose sur la nécessité d'échapper à l'alternative stérile entre relativisme historique et dogmatisme idéaliste quant à l'histoire de la philosophie).

⁹ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 58 : « Peut-on dire qu'un plan est "meilleur" qu'un autre, ou du moins qu'il répond ou non aux exigences de l'époque ? Que veut dire répondre aux exigences, et quel rapport y a-t-il entre les mouvements ou traits diagrammatiques d'une image de la pensée, et les mouvements ou traits sociohistoriques d'une époque ? »

vue philosophique sur l'histoire, ni être considérée comme inessentielle à son existence, sous peine de céder à la tentation idéaliste de méconnaître l'inscription historique de la philosophie.

Tout se passe pourtant comme si la tentative d'inscrire la philosophie dans l'histoire ne pouvait échapper, en dernier ressort, à l'alternative du relativisme ou de la téléologie : soit on refuse d'ériger un critère qui transcende l'histoire de la philosophie et on la dissout alors dans un pur relativisme, soit on y décèle un sens interne et l'on assigne alors à l'histoire de la philosophie la forme d'un destin. Malgré leur opposition complémentaire, ces deux voies sont d'importance inégale. — Deleuze et Guattari mentionnent le danger relativiste qui menace sitôt qu'on renonce à un point de vue transcendant ; mais lorsqu'ils demandent si l'on peut « se contenter ici d'un historicisme, d'un relativisme généralisé », la question reste rhétorique, car si l'on renonçait à adopter un point de vue philosophique sur l'histoire de la philosophie elle ne se distinguerait alors plus d'une simple histoire des mentalités¹⁰. — La voie opposée, qu'ont empruntée Hegel et Heidegger, possède en revanche un fort intérêt, car elle inscrit la philosophie dans l'histoire tout en adoptant sur elle un point de vue suprahistorique. Ainsi, en maintenant l'exigence d'une approche philosophique de l'histoire de la philosophie, Hegel est parvenu à imposer l'exigence de dégager les raisons qui président à son devenir, et donc déjà à son origine. C'est en effet avec lui que la question de l'origine de la philosophie en Grèce acquiert pour la première fois une entière nécessité. C'est cette question que Deleuze et Guattari posent à nouveau dans le chapitre central de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et qui constitue le point où viennent se nouer les deux aspects mentionnés plus haut, l'histoire de la philosophie et la philosophie dans l'histoire.

On sait que dans ses célèbres *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Hegel rattache la naissance grecque de la philosophie à une condition historique singulière, la liberté politique de l'homme grec. Contrairement au système despotique oriental, la constitution libre de la Grèce donne naissance à des sujets qui, se posant eux-mêmes comme tels, deviennent aptes à contempler l'objet pour lui-même. C'est dans ce rapport du sujet à l'objet que, pour Hegel, naît le concept. Ce rapport reste cependant encore non réfléchi dans la pensée grecque, et c'est seulement aux stades suivants, quand la pensée réfléchira sa relation à l'être, que le rapport du sujet à l'objet deviendra conscient¹¹. Hegel arrime ainsi le développement progressif de la philosophie dans l'histoire occidentale à son origine grecque : en effet, la Grèce est l'origine de la philosophie puisque la pensée s'y présente librement pour la première fois en saisissant l'objet pour lui-même, et cette origine est conçue comme commencement puisque l'histoire de la philosophie se confond avec l'automanifestation progressive de l'esprit ou le devenir-concret de l'absolu¹². Étrange commencement car, comme le remarquent Deleuze et Guattari, « on ne voit pas très bien ce qui distingue le stade antéphilosophique d'Orient et le stade philosophique de la Grèce, puisque la pensée grecque n'est pas consciente du rapport au sujet qu'elle suppose sans savoir le réfléchir encore »¹³. On sait que d'après Hegel la pensée se lève déjà en Orient qui pense l'objet ou l'absolu ; seulement, parce que le sujet n'y est pas libre, l'objet n'entre pas dans un rapport au sujet comme universalité concrète et demeure encore une pure abstraction, de telle sorte qu'à l'absolu comme substance vide et indéterminée fait

¹⁰ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 52.

¹¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, rééd. coll. « Folio Essais », 2007 : sur le commencement de la philosophie en Grèce, voir p. 253-269 ; sur le progrès dans l'histoire de la philosophie, voir p. 269-289.

¹² Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 90 : « Mais parce que l'objet reste *contemplé* comme "beau" sans que son rapport au sujet soit encore déterminé, il faut attendre les stades suivants pour que ce rapport soit-lui-même *réfléchi*, puis mis en mouvement ou *communiqué*. Il n'en reste pas moins que les Grecs ont inventé le premier stade à partir duquel tout se développe intérieurement au concept ».

¹³ *Ibid.*, p. 90.

face l'individu comme simple particularité accidentelle¹⁴. Il n'en reste pas moins que, bien que la citoyenneté libre soit la condition de la philosophie, puisqu'elle n'est pas encore réfléchie par les Grecs, on voit mal ce qui distingue leur universalité abstraite de celle d'Orient. La place qu'occupe la figure de Spinoza dans le système hégélien en est l'indice le plus marquant, puisque la conception spinoziste de la substance y apparaît tantôt comme la marque de son appartenance à l'Orient, tantôt comme l'incontournable commencement de la philosophie¹⁵. Qu'il refoule ce dédoublement de l'origine de la philosophie montre en réalité que Hegel la détermine rétrospectivement, en fonction de l'autodéveloppement de l'esprit. C'est seulement à cette condition que l'origine est déterminée comme point de départ ou commencement. Le caractère rétrospectif de l'origine trahit en dernier ressort la structure téléologique qui soutient la représentation hégélienne de l'histoire de la philosophie (comme progression ou évolution), où son accomplissement se replie sur son origine et où l'essence de la philosophie manifeste à la fin ce qu'elle cherchait à devenir depuis sa naissance.

Contre Hegel, Heidegger affirme qu'il est impossible de confondre la philosophie avec son histoire, même en la concevant comme progrès. Dans « Hegel et les Grecs », il montre en effet que la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie, comme automanifestation de la vérité à travers l'histoire, présuppose une structure plus fondamentale de dévoilement de la vérité (*aletheia*). Cette structure, qui règne déjà sur les Grecs et encore sur Hegel, qui précède le début de la philosophie dans la pensée grecque et persiste dans son accomplissement par la dialectique spéculative hégélienne, excède donc l'histoire de la philosophie. Elle constitue la dimension non-historique de la philosophie qui empêche celle-ci de se confondre avec son histoire¹⁶. Là où l'histoire de la philosophie est déterminée par Hegel d'après l'évolution du rapport du sujet à l'objet, ce rapport lui-même apparaît à Heidegger hanté par la différence ontologique de l'Être et de l'étant. Et ce sont les Grecs qui ont su les premiers, contrairement aux Orientaux, nommer l'Être. Cependant, ils n'ont pas su articuler leur rapport à l'Être, et c'est pourquoi l'accomplissement de l'essence de la philosophie ne réclame pas autre chose que de reprendre l'effort initial des Grecs par un travail de destruction. La philosophie sera « répétition recommençante »¹⁷. Simplement, comme Heidegger ne reconduit pas la structure du dévoilement à la contingence de ses conditions sociohistoriques de possibilité, il fait de l'origine grecque de la philosophie un miracle (comment les Grecs en viennent-ils à nommer l'Être ?) et donne à son histoire la forme d'un destin (répondre à l'appel inaugural). Il n'est pas étonnant dès lors qu'il soit à nouveau amené à concevoir l'origine comme point de départ et l'histoire de la philosophie comme une histoire intérieure à l'Occident¹⁸.

Si Heidegger est allé plus loin que Hegel, leur commune incapacité à s'arracher complètement à l'élément de l'histoire les contraint d'après Deleuze et Guattari à concevoir le

¹⁴ Cf. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, cit., p. 259.

¹⁵ Sur le rapport problématique de Hegel à Spinoza, voir P. MACHÉREY, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979 (rééd. La Découverte, 1990) ; sur la place qu'il lui accorde dans l'histoire de la philosophie, on consultera plus particulièrement le premier chapitre. Par ailleurs, on pourrait analyser les déplacements que Deleuze fait subir à la représentation hégélienne de l'histoire de la philosophie à partir du statut que chacun assigne à Spinoza quant à l'essence de la philosophie.

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, « Hegel et les Grecs », in *Questions I et II*, cit. p. 366-369 ; voir également p. 373 : « ce regard sur l'*aletheia* nous fait expérimenter qu'avec elle notre pensée est interpellée par quelque chose qui, avant le début de la philosophie et à travers toute son histoire, a déjà fait venir à soi la pensée. L'*aletheia* a devancé l'histoire de la philosophie ».

¹⁷ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 91. Cf. HEIDEGGER, « Hegel et les Grecs », in *Questions I et II*, cit., p. 335 : « Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant ».

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions I et II*, cit., p. 321 : « L'affirmation : la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que : l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement "philosophiques" ».

lien de la philosophie à son origine grecque comme un rapport analytique. « Ce qui reste commun à Heidegger et à Hegel, c'est d'avoir conçu le rapport de la Grèce et de la philosophie comme une origine, et ainsi comme le point de départ d'une histoire intérieure à l'Occident, telle que *la philosophie se confond nécessairement avec son histoire*. [...] Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin »¹⁹. S'ils ne permettent pas de résoudre le problème de la naissance, de la survie et de l'expansion limitée de la philosophie en Occident, Hegel et Heidegger n'en ont pas moins le mérite de tenir compte de cette origine et d'en faire un problème, de sorte qu'il devient après eux impossible de faire une histoire de la pensée philosophique qui méconnaisse les facteurs non historiques qui la travaillent (quitte à ce que ces facteurs soient intériorisés dans l'histoire et rendus par là analytiques et nécessaires)²⁰. C'est ce problème que Deleuze et Guattari reprennent à leur compte lorsqu'ils examinent le rapport de la philosophie aux champs sociohistoriques qui la conditionnent. Leur réponse suppose en premier lieu de renvoyer dos-à-dos la solution idéaliste, qui consiste à ériger une histoire autonome de la pensée par l'intériorisation ou la forclusion des conditions sociohistoriques extrinsèques, et la solution matérialiste, qui la réduit à n'être que l'expression ou le reflet de ces mêmes conditions²¹. Comment sortir de ce cercle où l'histoire de la philosophie se présente tantôt comme développement ou dévoilement du concept, tantôt comme histoire des mentalités ou des idéologies ?

La question de savoir comment expliquer la naissance et la survie de la philosophie, dans des milieux historiques dont elle relève sans pour autant s'y réduire, impose pour Deleuze et Guattari de dégager des *facteurs génétiques singuliers*, seuls capables de rendre raison et de la contingence de sa naissance et de la possibilité de sa survie à d'autres époques dans d'autres milieux. Il y a bien néanmoins une structure ou un *diagramme* de l'inscription de la philosophie dans le champ social qui naît avec la cité grecque et qui permet de comprendre la parenté de ses différentes formes dans l'histoire. Cette double contrainte engage le *type de conditionnement historique* qui préside à la naissance, à l'existence et à la survie de la philosophie, et c'est à ce niveau qu'opère le concept de géophilosophie dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Il ne vise pas à nier la pertinence du point de vue de l'histoire pour lui substituer celui de la géographie, mais à proposer une autre manière de faire de l'histoire qui satisfasse l'exigence d'une genèse contingente et qui la soustraie du même coup à tout évolutionnisme en l'ancrant dans une théorie des milieux d'existence. De même que pour toute formation historique, et de même que pour le capitalisme dans *L'anti-Œdipe*, la naissance de la philosophie doit être conçue comme la conjonction contingente de séries indépendantes ne prédéterminant pas la forme du produit de leur rencontre. « Pourquoi la philosophie en Grèce à tel moment ? Il en est comme pour le capitalisme selon Braudel : pourquoi le capitalisme en tels lieux et à tels moments, pourquoi pas en Chine à tel autre moment puisque tant de composantes y étaient déjà présentes ? »²². D'une telle exigence

¹⁹ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 91.

²⁰ Heidegger, par exemple, voit bien que le philosophe doit sans cesse être réactivé, comme s'il devait renaître constamment (cf. ses propos sur l'étonnement p. 338-339) ; mais il n'en indique pas les conditions de possibilité sociohistoriques, d'où son aspect miraculeux.

²¹ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 95 : « la connexion de la philosophie antique avec la cité grecque, la connexion de la philosophie moderne avec le capitalisme ne sont pas idéologiques, et ne se contentent pas de pousser à l'infini des déterminations historiques et sociales pour en extraire des figures spirituelles ».

²² *Ibid.*, p. 91. Cf. *ibid.*, p. 93 : « Pourquoi le capitalisme en Occident plutôt qu'en Chine au III^e siècle, ou même au VIII^e ? » Cette question braudélienne sur la naissance du capitalisme avait déjà été formulée sous la même forme dans *L'Anti-Œdipe* (puis dans *Mille plateaux*) à partir des travaux de Balibar « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » dans *Lire le Capital* (Paris, Maspéro, 1965) : elle commandait

génétique découlent quatre critères suivant lesquels Deleuze et Guattari opposent la géographie à l'histoire : la contingence contre la nécessité, la puissance des milieux contre le culte des origines, les lignes de fuite contre les déterminations structurales, et le devenir contre l'histoire²³. Parce que la philosophie naît dans l'histoire et donc que son activité de création de concepts n'est jamais une activité indéterminée, arbitraire ou éternelle, l'histoire est une condition du devenir de la philosophie ; néanmoins, elle en est une *condition négative*, qui la relance et dans laquelle il s'insère et se sédimente. Aux représentations hégélienne et heideggerienne de l'histoire de la philosophie, Deleuze et Guattari peuvent alors substituer celle de Nietzsche, qui dégage dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* la « nuée non-historique » auquel renvoie l'événement de la naissance de la philosophie en Grèce. « Devenir » est l'autre nom de cette nuée qui échappe à l'histoire sans verser dans l'abstraction anhistorique²⁴.

Le « devenir » n'est pas de l'histoire ; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau. Les Grecs l'ont fait, mais il n'y a pas de détournement qui vaille une fois pour toutes. On ne peut pas réduire la philosophie à sa propre histoire, parce que la philosophie ne cesse de s'arracher à cette histoire, pour créer de nouveaux concepts qui retombent dans l'histoire, mais n'en viennent pas. Comment quelque chose viendrait-il de l'histoire ? Sans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné, mais le devenir n'est pas historique. L'événement lui-même a besoin du devenir comme d'un élément non-historique. L'élément non-historique, dit Nietzsche, « ressemble à une atmosphère ambiante où seule peut s'engendrer la vie, qui disparaît de nouveau quand cette atmosphère s'anéantit ». C'est comme un moment de grâce, et « où y a-t-il des actes que l'homme eût été capable d'accomplir sans s'être enveloppé d'abord de cette nuée non-historique ? ». Si la philosophie apparaît en Grèce, c'est en fonction d'une contingence plutôt que d'une nécessité, d'une ambiance ou d'un milieu plutôt que d'une origine, d'un devenir plutôt que d'une histoire, d'une géographie plutôt que d'une historiographie, d'une grâce plutôt que d'une nature²⁵.

l'analyse de la naissance du capitalisme comme conjonction de flux décodés (capital, travail) et la conception de l'histoire universelle que Deleuze et Guattari y élaboraient. On sait qu'Althusser reprendra dans ses ultimes textes le problème d'un mixte de contingence et de nécessité conçu comme rencontre (cf. « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », in *Écrits philosophiques et politiques, Tome I*, Paris, Stock/IMEC, 1994, p. 553-594). Mais pour Deleuze, c'est surtout Foucault qui a su construire et mettre en œuvre une telle méthode dans l'analyse des formations historiques. Cf. G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 124 : « s'il est vrai que les conditions ne sont pas plus générales ou constantes que le conditionné, c'est pourtant aux conditions que Foucault s'intéresse. C'est pourquoi il dit : recherche historique et non travail d'historien. Il ne fait pas une histoire des mentalités, mais des conditions sous lesquelles se manifeste tout ce qui a une existence mentale ».

²³ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 91-92.

²⁴ Cf. F. NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, 1975 (cité par Deleuze et Guattari sous le titre *La naissance de la philosophie*). Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 108 : « La philosophie éternelle, mais aussi l'histoire de la philosophie, font place à un devenir-philosophique ». Jean Beaufret considère que Nietzsche substitue « à la fiction hégélienne d'une histoire *en extension* [...] une représentation *compréhensive* de l'histoire », dans laquelle les premiers penseurs grecs ne sont pas des stades de l'autodéveloppement de l'esprit mais « ont le singulier privilège de garder en eux-mêmes la possibilité de notre propre avenir, dans la mesure où, dès le départ, ils ont devancé tout ce qui les a chronologiquement suivis » (J. BEAUFRET, *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, 1954, p. 7). On retrouve ici le paradoxe heideggerien avisé plus haut, puisque l'élément non-historique (la réserve d'avenir ou le devenir) reste prisonnier d'une conception destinale de l'histoire de la philosophie où la fin répond à l'appel inaugural (histoire compréhensive). Chez Heidegger, la déconstruction est le nom de ce rapport paradoxal à l'histoire de la philosophie. Cette thématique, que l'on retrouvera chez Derrida, est absente de la pensée de Deleuze du fait que l'histoire n'y est qu'une condition négative de la philosophie.

²⁵ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 92.

La pensée philosophique, une déterritorialisation absolue

S'agissant de savoir quels sont ces facteurs singuliers qui ont donné naissance à la philosophie dans la cité grecque, et en quel sens la Grèce est le territoire du philosophe ou la terre de la philosophie, Deleuze et Guattari substituent au lien analytique et nécessaire de la philosophie à la Grèce un rapport synthétique et contingent. Lui seul peut rendre compte de l'imprévisible conjonction de processus indépendants (la naissance de la pensée philosophique dans la cité grecque) et de l'éventualité de leur disjonction (la disparition de la philosophie à certains moments de l'histoire). Et précisément, dans la Grèce du VI^e siècle avant J.-C., s'opère la conjonction de deux mouvements de déterritorialisation : l'un, relatif, où *la cité comme milieu d'immanence produit l'ami comme individu ayant goût pour l'opinion* ; l'autre, absolu, qui définit la pensée-Être ou la pensée-Nature produite par l'instauration d'un plan d'immanence. — En premier lieu, s'appuyant sur la typologie des formations sociales forgée dans *Mille plateaux*, et sur les travaux historiographiques de Fernand Braudel et de Jean-Pierre Vernant, Deleuze et Guattari définissent la spécificité territoriale des cités et villes par deux éléments : d'une part, les cités ne reposent pas comme les sociétés primitives sur un principe territorial, mais procèdent au contraire comme les États par déterritorialisation ; mais d'autre part, elles s'en distinguent car là où ils opèrent une déterritorialisation de transcendance (souveraineté impériale), elles procèdent à une déterritorialisation d'immanence (pure sociabilité comme milieu d'association)²⁶. Les trois conditions de fait de la philosophie sont le résultat de ce procès de déterritorialisation relative propre aux cités : le milieu d'immanence, l'ami et l'opinion constituent une terre, un peuple, et les formes mentales que leur rapport produit. — En second lieu, parce que la déterritorialisation des cités grecques est horizontale ou immanente, contrairement à celle des États impériaux, la déterritorialisation relative peut s'y conjuguer et se voir redoublée par la déterritorialisation absolue du plan d'immanence, qui en porte à l'infini les composantes (le milieu, l'ami et l'opinion). Les trois conditions de fait de la philosophie se trouvent alors relayées par la déterritorialisation de la pensée philosophique, qui trouvent en elles le moyen de son déploiement complet : le milieu d'immanence devient plan d'immanence (nouvelle terre), l'ami personnage conceptuel (nouveau peuple) et l'opinion concept (événement)²⁷. En affirmant que la philosophie est « la rencontre de l'ami et de la pensée », Deleuze et Guattari soutiennent donc que la conjonction de ces deux mouvements de déterritorialisation en définit la nécessité chaque fois contingente et qu'une telle rencontre n'est pas la raison de la naissance de la philosophie en Grèce sans fournir en même temps le diagramme formel de *toutes ses émergences historiques, effectives et possibles*²⁸. C'est ce dont témoignent a contrario les conjonctions partielles, ratées, ou impossibles, c'est-à-dire les cas où la rencontre

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 83 : « parce que [l'État] juxtapose et compare les territoires agricoles en les rapportant à une Unité supérieure arithmétique, et [la Cité] adapte le territoire à une étendue géométrique prolongeable dans des circuits commerciaux. *Spatium impérial* de l'État ou *extension politique* de la cité, c'est moins un principe territorial qu'une déterritorialisation ». Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 483-484, p. 538-542 ; F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1979 ; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965.

²⁷ Non pas que la pensée n'existe pas dans les États impériaux, mais elle s'y reterritorialise sur la figure (hexagrammes chinois, mandalas hindous, sephirots juifs, imaginaires islamiques, icônes chrétiennes, etc.) plutôt que sur le concept. Parce que la pensée par figures est « une projection du transcendant sur le plan d'immanence », elle se manifeste comme sagesse ou religion plutôt que comme philosophie (DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 86 ; cf. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 6) : c'est en ce sens que la rencontre des deux mouvements de déterritorialisation ne prend pas en Orient. Sur la distinction entre la figure et le concept, cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 85-87.

²⁸ *Ibid.*, p. 89-90.

de l'ami et de la pensée n'a pas eu lieu ou n'a pas pris : ainsi en Orient dans l'Antiquité, en Italie et en Espagne dans l'Europe moderne, ou dans les régimes autoritaires contemporains²⁹. Munis de ce diagramme formel, Deleuze et Guattari peuvent élargir le questionnement de la naissance de la philosophie à sa survie dans d'autres milieux : « pourquoi la philosophie survit-elle à la Grèce ? ». Il aura fallu qu'à nouveau se produise en Europe la conjonction d'un mouvement de déterritorialisation absolu du plan d'immanence avec l'émergence contingente (car renvoyant elle-même à une pluralité de facteurs indépendants) d'un autre mouvement de déterritorialisation relatif, plus puissant que celui des cités grecques : le capitalisme. La spécificité de la formation sociale capitaliste repose elle aussi sur deux éléments : comme l'a montré Braudel dans le troisième tome de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, elle procède à une déterritorialisation relative qui passe d'abord, dès la fin du Moyen Âge, par les circuits commerciaux des villes affranchies en rapport d'extériorité relative aux États ; elle possède par ailleurs, suivant les analyses de Marx sur la tendance du mode de production capitaliste au décodage généralisé des flux, un coefficient de déterritorialisation supérieur aux formations étatiques et urbaines, qui n'est pas sans transformer leurs rapports complexes en les entraînant dans un processus dont la limite sans cesse déplacée et repoussée n'est autre que la barrière du capital lui-même³⁰. Deleuze et Guattari font alors constamment jouer en miroir les deux combinaisons : la philosophie moderne et le capitalisme d'un côté, la philosophie grecque et la cité de l'autre. Chacune des deux consiste moins en une structure stable et inoffensive (l'ami, la pensée) qu'en une puissante dynamique de propagation des foyers d'immanence qui n'est – c'est le moins que l'on puisse dire – pas exempte des processus hégémoniques les plus violents, où les différentes phases de l'accumulation primitive (occidentale, coloniale) répondent à la thalassocratie grecque : « sous des raisons toujours contingentes, le capitalisme entraîne l'Europe dans une fantastique déterritorialisation relative qui renvoie d'abord à des villes-cités, et qui procède elle aussi par immanence. [...] Seul l'Occident étend et propage ses foyers d'immanence. [...] Ce n'est pas une suite de la tentative grecque, mais une reprise à une échelle précédemment inconnue, sous une autre forme et avec d'autres moyens, qui relance pourtant la combinaison dont les Grecs eurent l'initiative, l'impérialisme démocratique, la démocratie colonisatrice »³¹. Le capitalisme ou la nouvelle Athènes.

Le fait que les raisons synthétiques et contingentes de la philosophie soient solidaires d'une dynamique expansionniste, effectuée par le procès des foyers d'immanence dans lesquels elle naît, autorise Deleuze et Guattari à se démarquer d'une lecture idéaliste de la diffusion et de l'imposition du modèle européen dans l'histoire moderne, tant dans sa réalité objective (le capitalisme comme modèle socioéconomique universalisable) que dans sa dimension subjective (l'Homme européen comme homme par excellence). Contrairement à ce qu'affirmait Husserl dans la *Krisis*, la prétention à l'universalité du modèle occidental n'est pas le produit historique privilégié de la percée de la philosophie et de toutes les sciences

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 98-99.

³⁰ Cf. K. MARX, *Le Capital*, III, 3, Conclusions (cit. in *QPh*, p. 93). Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, III, 9-10. Sur le rôle des villes dans le développement de la philosophie à l'époque moderne, cf. Amsterdam au XVII^e siècle.

³¹ DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 93. Sur la propagation des foyers d'immanence en Occident et le rapport complexe entre villes, États et capitalisme qu'elle instaure, cf. DELEUZE, GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 538-542 : « Finalement, c'est par la forme-État et non par la forme-ville que le capitalisme triomphera : quand les États occidentaux seront devenus des modèles de réalisation pour une axiomatique des flux décodés, et auront, à ce titre, réassujetti les villes. [...] À charge de revanche pourtant ; en effet, si c'est l'État moderne qui donne au capitalisme ses modèles de réalisation, ce qui se trouve ainsi réalisé, c'est une axiomatique indépendante, mondiale, qui est comme une seule et même Ville, mégapolis ou "mégamachine" dont les États sont des parties, des quartiers ».

affines³². Il est vrai que le mouvement de déterritorialisation absolue de la pensée ne dépend du mouvement de déterritorialisation relative du milieu d'immanence que pour mieux s'en affranchir, qu'il s'en sert comme d'un relais pour produire des effets qui le débordent (ce qui explique la possibilité de l'interprétation husserlienne). Et c'est bien en ce sens que le devenir de la philosophie n'est ni indéterminé historiquement ni réductible à l'histoire. Il n'en reste pas moins qu'il requiert des milieux favorables pour le tracé d'un plan d'immanence qui en excède nécessairement les buts ; qu'il implique des amis pour inventer des personnages conceptuels qui ne peuvent se réduire à leurs rapports agonistiques ; qu'il suppose enfin des opinions pour créer des concepts qui en excèdent intrinsèquement la forme. En somme, Deleuze et Guattari ne font rien d'autre ici que fournir la raison du rapport essentiellement conflictuel que le philosophe entretient, au moins virtuellement, à la cité ou à l'État qui l'accueille, aux membres qui les peuplent et aux opinions qui leur correspondent – rapport qu'avaient déjà analysé Platon dans l'*Apologie de Socrate*, Spinoza dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique*, ou encore Nietzsche dans la *Troisième considération inactuelle*, et qui fait l'objet des derniers cours de Foucault au Collège de France. Le milieu d'immanence, parce qu'il procède à une déterritorialisation relative, constitue un milieu favorable d'existence pour l'activité philosophique, mais il ne peut pas s'en soumettre les finalités³³. C'est du point de vue de ce rapport de dépendance et d'excès, suivant lequel la pensée philosophique naît et se nourrit de la société des amis (grecque ou capitaliste) pour viser des fins qui la dépassent, que l'on doit considérer la puissance politique de la philosophie dans l'histoire.

Cette idée a connu trois phases d'élaboration successives dans l'œuvre de Deleuze. Dès *Nietzsche et la philosophie*, il octroie à la *Troisième considération inactuelle*, « Schopenhauer éducateur », le mérite d'avoir dissocié à la racine les fins de la philosophie des milieux dans lesquelles, pourtant, elle s'exerce : État, Cité, Église, Université, etc. C'est en ce sens qu'il affirme que toute pensée doit être évaluée en fonction de sa résistance aux puissances établies, dont elle peut certes intérioriser les exigences (le professeur public, fonctionnaire d'État) mais auxquelles elle n'est en droit pas soumise (l'esprit libre)³⁴. Mais dans les années 1960, ces analyses laissent encore indéterminés la nature de ces milieux d'existence et leurs rapports plus ou moins conflictuels. Ce sont les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* qui élaborent, dans un deuxième temps, une théorie des formations sociales, notamment de la forme-État, des villes et du système capitaliste. Ainsi

³² Cf. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 352-355, et notamment p. 354-355 : « L'Europe spirituelle, possède un lieu de naissance, [...] j'entends un lieu de naissance spirituel dans une nation, et donc dans les hommes individuels et les groupes humains de cette nation. C'est la nation grecque ancienne au VII^e et au VI^e siècles avant Jésus-Christ. C'est en elle que se développe une *nouvelle sorte d'attitude* à l'égard du monde-ambiant. Et comme conséquence s'accomplit la percée d'une espèce tout à fait nouvelle de formations spirituelles, qui grandissent jusqu'à former une figure culturelle systématiquement close ; les Grecs l'appelaient *philosophie*. Dans une traduction correcte, dans son sens originel, cela ne veut rien dire d'autre que science universelle, science du tout du monde, de l'uni-totalité de tout l'étant. [...] C'est dans la percée de la philosophie en un tel sens, dans lequel donc toutes les sciences sont co-incluses, que je vois, si paradoxal que cela puisse sonner, le proto-phénomène de l'Europe spirituelle. »

³³ Sur l'insoumission de la philosophie aux puissances établies et à l'ordre social, voir DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 118-126 ; sur la possibilité d'y trouver du moins des conditions favorables, voir G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003, p. 10-11 (dans ces pages, Deleuze reprend telles quelles des formules de *Nietzsche et la philosophie*) : « Il est certain que le philosophe trouve dans l'État démocratique et les milieux libéraux les conditions les plus favorables. Mais en aucun cas il ne confond ses fins avec celles d'un État, ni avec les buts d'un milieu, puisqu'il sollicite dans la pensée des forces qui se déborent à l'obéissance comme à la faute [...]. Le philosophe peut habiter divers États, hanter divers milieux, mais à la manière d'un ermite, d'une ombre, d'un voyageur ».

³⁴ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 467 ; F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, « Schopenhauer éducateur », 3.

dans *Mille plateaux* Deleuze et Guattari montrent-ils que les processus machiniques qui définissent les formations sociales possèdent des seuils de consistance et des coefficients de déterritorialisation plus ou moins grands, dont découlent la relation entre plusieurs formations sociales (coexistence extrinsèque) et leurs rapports internes à l'intérieur d'une même société (coexistence intrinsèque) – notamment entre villes, États et capitalisme dans l'Europe moderne (comme déjà, dans le monde grec, entre cités et empires)³⁵. Mais tous ces processus demeurent des mouvements *relatifs* puisque même le capitalisme conjure constamment sa tendance immanente au décodage des flux. On sait que le rapport entre capitalisme et schizophrénie est décisif précisément parce qu'il pose le problème des limites des structures sociales, le capitalisme en étant la limite relative et le processus schizophrénique la limite absolue³⁶ ; on sait par ailleurs que Deleuze et Guattari, à la fin de *L'anti-Œdipe*, assignaient la tâche d'accomplir le processus de la production désirante en portant la déterritorialisation à l'absolu³⁷ ; enfin, on sait que l'analyse du cas-Artaud dans *Différence et répétition* puis dans *Logique du sens* faisait de la schizophrénie la limite de la pensée ; de sorte qu'il devient patent que la troisième et dernière période de l'œuvre de Deleuze reprend et condense les deux premières, la théorie de la pensée critique et celle des formations sociales, afin de montrer comment la pensée philosophique remplit la tâche politique d'accomplir le processus de la production désirante³⁸. La pensée philosophique vient effectuer dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* la tâche politique de *Capitalisme et schizophrénie*, celle d'un mouvement de déterritorialisation absolue. La cohérence de ce passage de la politique à la pensée est manifeste si l'on se souvient que, dans le douzième des *Mille plateaux*, à l'orée des années 1980, Deleuze et Guattari proposaient déjà de nouer l'analyse des formations sociales au devenir de la pensée en établissant le *programme* d'une « étude des images de la pensée, et de leur historicité » qu'ils baptisaient « noologie ». En vertu de la logique des plateaux 12 et 13, ils se contentaient d'y montrer l'extériorité de la pensée à la forme-État³⁹, mais il était manifeste que la noologie exigeait également de confronter la pensée aux puissances historiques propres à la situation actuelle, notamment celles du système capitaliste. *Pourparlers* et *Qu'est-ce que la philosophie ?* rempliront ce programme⁴⁰.

En identifiant dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* la pensée philosophique à une révolution immanente, Deleuze et Guattari lui confèrent une charge politique qu'ils tirent de son essence même, celle de porter à l'absolu les processus de déterritorialisation relatifs qui en sont la condition négative. S'il leur arrive à l'une comme à l'autre de se reterritorialiser sur des formes transcendantes – la révolution sur des utopies autoritaires ou de transcendance, la pensée sur les figures de la sagesse –, elles demeurent en droit de purs événements hétérogènes aux états de choses et aux énoncés dans lesquelles elles s'effectuent. La supériorité de la philosophie sur le capitalisme repose sur cette idée que la révolution immanente porte à sa limite et retourne contre lui le procès révolutionnaire du mode de production capitaliste. La philosophie en appelle à une nouvelle terre, non pas celle de l'économie-monde mais celle d'un pur plan d'immanence ; elle en appelle à un nouveau peuple, non pas le type psycho-social de l'homme capitaliste des sociétés démocratiques mais les intercesseurs ou personnages conceptuels qui pensent en nous et invoquent une Terre à

³⁵ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 538-545.

³⁶ Sur ce point, voir le livre de G. SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, « Pour un champ analytique matérialiste ».

³⁷ Cf. DELEUZE, GUATTARI, *L'anti-Œdipe*, cit., p. 458.

³⁸ Ce statut n'est pas accordé uniquement à la philosophie, mais à toutes les formes d'exercice supérieur de la pensée (art, science et philosophie).

³⁹ DELEUZE, GUATTARI, *Mille plateaux*, cit., p. 466.

⁴⁰ L'ensemble de *Pourparlers* (Paris, Minuit, 1990) peut être lu comme l'ébauche d'une telle entreprise, un an avant la parution de *Qu'est-ce que la philosophie ?* ; la présentation qu'en fait Deleuze lui-même l'atteste (DELEUZE, *Pourparlers*, cit., p. 7).

venir ; et ce double appel ne peut être effectué que par la construction de concepts, qui ne vise pas plus un objet qu'elle ne témoigne pour un sujet, et qui déborde toute opinion⁴¹. La question initiale, « qu'est-ce que la philosophie aujourd'hui ? », la nécessité actuelle de créer des concepts reçoit dès lors sa réponse :

pour le salut de la philosophie moderne, celle-ci n'est pas plus l'amie du capitalisme que la philosophie antique n'était celle de la cité. La philosophie porte à l'absolu la déterritorialisation relative du capital, elle le fait passer sur le plan d'immanence comme mouvement de l'infini et le supprime en tant que limite intérieure, *le retourne contre soi, pour en appeler à une nouvelle terre, à un nouveau peuple*⁴².

⁴¹ Sur le rapport de la terre et du peuple à venir, cf. DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 65-68 ; sur l'opinion comme proposition rapportant une affection subjective à une perception abstraite, cf. *ibid.*, p. 138-139. Nous ne pouvons pas traiter ici la question de l'opinion, qui joue pourtant un rôle décisif dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et plus généralement dans la dernière partie de l'œuvre de Deleuze où il analyse les formes contemporaines de la *doxa*, comme consensus majoritaire démocratique homogène aux exigences du procès de production capitaliste.

⁴² DELEUZE, GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cit., p. 95. On retrouve dans ces phrases l'accent révolutionnaire sur lequel se terminait *L'Anti-Œdipe* : porter plus loin la déterritorialisation du capitalisme, vers une nouvelle terre (cf. DELEUZE, GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, cit., p. 458). Sur ce double mouvement, voir SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, cit., p. 144-151.