
Une amitié philosophique

François Dosse

Since their first meeting in 1952, Michel Foucault and Gilles Deleuze have forged a relationship of intense friendship, based on reciprocal admiration. They had, among other things, a strong bond to the work of Nietzsche.

In 1977, a series of disagreements between them led to a rupture. They did not see each other again until Foucault's disappearance in 1984. Nevertheless, Deleuze paid a vibrant philosophical tribute to his friend's work, published posthumously, by dedicating to him an illuminating research on the diagonal character of his thought.

Keywords: *Plaisir – Désir – Nietzsche – Vincennes – Événement*

L'affirmation divinatoire de Michel Foucault déclarant en 1969 que «un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien¹» a été répétée à satiété. De son côté, Deleuze n'a cessé d'exprimer son «affection» et son «admiration» pour Foucault. Selon Fanny Deleuze: «Gilles admirait très profondément Michel Foucault.» S'ils se sont beaucoup vus, côtoyés dans des combats communs, ils n'ont pourtant jamais vraiment travaillé ensemble et leurs relations de grande proximité se sont renversées en une rupture radicale et irréparable dans la mesure où les deux amis ne se verront plus. Cependant, au moment du dernier hommage rendu à Foucault à la Salpêtrière, devant quelques centaines de personnes en état de choc face à cette disparition prématurée, c'est Deleuze qui prend la parole en lisant un fragment de la préface de *L'usage des plaisirs*. Une certaine concurrence dans l'incarnation du magistère de la pensée critique a sans doute envenimé quelques désaccords de fond, en tout cas du côté de Foucault. Paul Veyne, un proche de Foucault, atteste cet état d'esprit chez son ami. Il a eu le sentiment d'une rivalité de Foucault vis-à-vis de Deleuze. Foucault aurait été exaspéré de voir l'œuvre de Nietzsche à ce point liée à la lecture qu'en a donné Deleuze et taquinait son ami Veyne en lui disant que ce qu'il aimait chez Nietzsche, c'était le Nietzsche de Deleuze. On ne peut dire que ce sentiment

¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, dans «Critique» (nov. 1970), n° 282; repris dans *Dits et Ecrits*, tome 2, Paris, Gallimard, 1994, p. 76.

de jalousie ombrageuse était partagé par Deleuze qui n'a eu de cesse d'affirmer sa proximité avec les thèses foucaaldiennes: «Je n'ai pas travaillé avec Foucault. Je crois pourtant à l'existence de beaucoup de points correspondants entre notre travail (avec Guattari) et le sien, mais comme maintenus à distance par une grande différence de méthode et même de but².» Et il poursuit cette explicitation à propos de l'hypothèse d'une éventuelle rivalité entre eux deux: «Je vais vous dire: que Foucault existe avec cette personnalité si forte et si mystérieuse, qu'il ait écrit de si beaux livres, avec un tel style, je n'en ai jamais éprouvé que de la joie³.» La rivalité avec Foucault était impensable selon Deleuze car son sentiment était simplement empli d'admiration: «Peut-être qu'on s'est connu trop tard. J'avais énormément de respect pour lui. Il rentrait dans une pièce, cela changeait l'atmosphère. Un autre air arrivait. Les choses changeaient. C'était atmosphérique. Il y avait une émanation-Foucault... Le geste de Foucault était étonnant: de métal et de bois secs, de beaux gestes⁴.»

L'histoire de leur complicité à distance commence tôt. La première rencontre date d'octobre 1952 lorsque enseignant au lycée d'Amiens et allant rendre visite à Jean-Pierre Bamberger à Lille. Deleuze et son ami vont de concert entendre une conférence de Foucault, alors assistant de psychologie à l'université de Lille. En ce début des années 50, Foucault est assez proche du PCF et Deleuze ne s'y trompe pas : «Ce que j'ai entendu était très nettement d'orientation marxiste⁵.» A l'issue de cette conférence, Bamberger les invite tous deux chez lui pour dîner, mais cette première rencontre reste glacée et semble devoir rester sans lendemain. L'occasion suivante ne se présentera qu'en 1962. Foucault, alors professeur à Clermont-Ferrand, est en train d'achever son *Raymond Roussel* et sa *Naissance de la clinique*. Quant à Deleuze, il vient de publier son *Nietzsche* qui séduit beaucoup Foucault. Jules Vuillemin ayant été élu au Collège de France, un poste est à pourvoir à l'université de Clermont-Ferrand. Foucault suggère à Vuillemin le nom de Deleuze pour le remplacer. Pressenti pour le poste, Deleuze arrive à Clermont où il passe la journée avec Foucault qu'il n'a pas revu depuis le dîner lillois il y a dix ans: «La rencontre se passe très bien, et tout le monde est content. La candidature de Deleuze a fait l'unanimité au département de philo, Vuillemin la fera également approuver par un vote unanime du Conseil de la Faculté⁶.» Cette perspective d'une collaboration Foucault-Deleuze dans un même département de philosophie en ce début des années 60 va pourtant avorter car le Ministère a déjà fait le choix d'attribuer la chaire au hiérarque du PCF, membre du bureau politique, Roger Garaudy qui bénéficie d'une certaine forme de centralisme «démocratique». Foucault, scandalisé par cette décision inique, va mener la vie particulièrement dure à son nouveau collègue devenu l'objet de tous ses sarcasmes. Il

² G. Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, entretien avec Robert Maggiori, dans «Libération» (23 septembre 1986); repris dans *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 117.

³ *Ivi*, p. 117.

⁴ G. Deleuze, *Abécédaire*, entretien avec Claire Parnet, lettre F. «Fidélité», 1988.

⁵ G. Deleuze, propos rapportés par D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 83.

⁶ *Ivi*, p. 162.

va jusqu'à le menacer du Tribunal administratif pour faute professionnelle quand il apprend que Garaudy a donné les *Pensées* de Marc-Aurèle à traduire du latin. Il lui mène une vie impossible au point que Garaudy ne reste que deux années et trouve refuge à Poitiers. Entre temps, Deleuze est nommé à l'université de Lyon, mais la petite guérilla contre Garaudy a rapproché Foucault et Deleuze dans une complicité amicale: «Ils se voient régulièrement quand Deleuze vient à Paris. Et sans pour autant devenir intimes, leurs liens sont assez forts pour que Foucault prête à plusieurs reprises son appartement à Deleuze et à sa femme lorsqu'il est absent⁷.» En ce début des années 60, Foucault et Deleuze ont un chantier en commun pour les éditions Gallimard, l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche qui doit renouveler radicalement la lecture qui en a été faite jusque-là. Ils se retrouveront donc ensemble dans les deux grands moments de ce retour à Nietzsche que sont le Colloque de Royaumont en 1964 puis celui de Cerisy en 1972. C'est leur première grande rencontre sur le terrain de la philosophie, mais elle n'est pas dénuée de malentendus car le Nietzsche de Deleuze, celui de *La volonté de puissance* et de l'éternel retour n'est pas vraiment celui de Foucault, qui valorise *La généalogie de la morale* et *Les considérations inactuelles*, retenant essentiellement sa critique de l'histoire monumentale au profit d'une pratique du discontinuisme. Ils sont aussi tous deux liés à Klossowski. On se rappelle que Deleuze connaît Klossowski depuis longtemps, l'ayant rencontré dans les cercles de Marie-Magdeleine Davy durant la guerre. Quant à Foucault, il a été présenté plus récemment à Klossowski en 1963 par Roland Barthes. Ils ont tous trois en commun de se consacrer à une nouvelle lecture de Nietzsche dont Klossowski a traduit *Le Gai savoir* dès 1954. Lorsqu'il publie son *Nietzsche et le cercle vicieux* en 1969, il le dédie à Deleuze en hommage à son *Nietzsche et la philosophie*. Au même moment, Foucault et Deleuze consacrent des études à Klossowski qui a le mérite de lier littérature et philosophie⁸. Cette réflexion parallèle sur Klossowski apporte à l'un et à l'autre une problématique qui leur est commune, directement inspirée de l'œuvre de Klossowski et placée sous le signe d'un prolongement de la littérature transgressive croisant la fiction et la spéculation philosophique sur le mode du simulacre: «A la faveur de cette *mimesis* paradoxale, à la fois actualisante et exorcisante, le simulacre devient le point d'inversion des rapports du profane et du sacré⁹.» Les grandes figures sacrales de la tradition se trouvent mises en relation de complicité avec le sacrilège, avec le Malin génie et cette ambivalence aurait été refoulée. Il importe donc de réinterroger l'identité factice des choses et des êtres en suscitant la rupture que permet le simulacre et la prolifération des masques. On retrouve là le thème foucauldien qui va faire à la fois son succès et susciter le scandale de la mort de l'homme dans *Les mots et les choses*: «Toute l'œuvre de Klossowski tend vers un but unique:

⁷ *Ivi*, p. 163.

⁸ M. Foucault, *La prose d'Actéon*, dans «NRF» (mars 1964), n° 135, pp. 444-459; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 1, pp. 326-337; G. Deleuze, *Klossowski ou les corps-langages*, dans «Critique» (mars 1965), n° 214; repris dans *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, pp. 325-350.

⁹ Ph. Sabot, *Foucault, Deleuze et les simulacres*, dans «Concepts» (2004), n. 8, p. 6.

assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi¹⁰.» Foucault et Deleuze étayent ainsi leur nietzschéisme et leur anti-hégélianisme en utilisant le simulacre comme machine de guerre contre une pensée de l'identité et de la représentation. Deleuze salue ainsi dans le dernier essai de Klossowski, *Le Baphomet* (dédié à Foucault) un récit qui permet d'échapper au dilemme moral et théologique entre le Bien et le Mal, en montrant que les deux systèmes ne sont pas alternatifs mais simultanés, constituent ainsi «une suite grandiose de Zarathoustr¹¹». Puis, la traversée de Mai 1968 avec un enthousiasme particulièrement intense ressenti tant par Deleuze à Lyon que par Foucault qui se trouve en Tunisie à Sidi Bou Saïd, renforce encore le rapprochement entre eux. Dans son cours sur Foucault, Deleuze insiste sur l'importance de Mai 68 pour comprendre les enjeux de la philosophie foucauldienne qui ne sont pas seulement théoriques, mais d'ordre pratique: «Beaucoup sont trop jeunes pour avoir vécu 68, ce qui est fâcheux, non pas par nostalgie¹².» Evoquant à distance, dix-huit ans après, cet événement fondateur, Deleuze en rappelle la portée internationale, le foisonnement indescriptible et impensable dans la traversée désertique des années 80. Il situe l'opérateur de cette rupture dans la mise en cause des diverses formes de centralisme.

1. Un siècle deleuzien ?

Lorsqu'il sera question de créer l'université de Vincennes durant l'été 68, Foucault pressenti pour mettre en pace le département de philo fait tout naturellement appel à Deleuze qui doit renoncer temporairement pour des raisons de santé. C'est le moment, 1968-69, où Deleuze publie ses deux maîtres ouvrages avec lesquels il sort des portraits, des monographies d'auteurs, pour affirmer ses propres positions philosophiques dans *Différence et répétition*, sa thèse et dans *Logique du sens*. Foucault salue ces deux ouvrages comme une véritable révolution philosophique qui lui fait émettre l'hypothèse d'un siècle deleuzien à venir. Il exprime son enthousiasme devant ce qu'il qualifie comme une «fulguration qui portera le nom de Deleuze: une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible. Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous; pensée génitale, pensée intensive, pensée affirmative, pensée a-catégorique¹³.» Comme l'indique le titre de son article, Foucault voit dans les thèses deleuziennes l'expression d'un théâtre de l'aujourd'hui dans la filiation de Zarathoustra et du jeu des simulacres de Klossowski. Le renversement du platonisme est opéré grâce à toute cette multitude de personnages qui sauvent la semblance du simulacre et déjouent

¹⁰ Deleuze, *Logique du sens* cit., p. 329.

¹¹ *Ivi*, p. 348.

¹² Id., cours du 28 janvier 1986, Université de Paris 8, archives sonores de la BNF.

¹³ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., tome 2, p. 98.

les ambitions de la distinction rationnelle entre l'essence et l'apparence. Le théâtre philosophique de Deleuze refait place aux jeux libérés des différences, des multiplicités. Foucault perçoit bien l'horizon des thèses deleuziennes, ouvert à la réouverture sur un Faire: «On peut désormais penser la différence et la répétition – les faire et les jouer¹⁴.» Dans sa magistrale recension dans *Critique*, Foucault reprend les thématiques deleuziennes sur l'événement, l'éloignement de la voie empruntée par rapport à celle de Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*, ainsi que la nature métaphysique des thèses deleuziennes: «*Logique du sens* doit surtout être lu comme le plus hardi, le plus insolent des traités de métaphysique¹⁵, étant entendu que métaphysique se définit comme un discours sur la matérialité des incorporels (fantasmes, idoles et simulacres). A cet égard, l'événement pur en tant qu'incorporel condense l'intensité métaphysique qui a échappé jusque-là aux trois tentatives de réduction entreprises par la tradition philosophique le néopositivisme en confondant l'événement à l'état de choses; la phénoménologie en déplaçant l'événement du côté d'un sens de l'après ou du déjà-là; la philosophie de l'histoire pour avoir enfermé l'événement dans la gangue temporelle d'une succession continue de la durée: «Trois philosophies, donc, qui manquent l'événement¹⁶.» Foucault perçoit déjà très bien, dès 1969, que la philosophie de Deleuze est d'abord et avant tout, comme l'a montré François Zourabichvili, une «philosophie de l'événement¹⁷». Foucault discerne aussi remarquablement bien en quoi la question fondamentale que se pose Deleuze est celle de savoir ce qu'est penser et situe le pensé dans la «disjonction affirmée¹⁸» de l'événement et du fantasme. Avec ce questionnement sur ce que penser veut dire, Foucault repère une interrogation que Deleuze affirmera entre l'axe fondamental de la pensée de son ami. En effet, achevant son cours sur Foucault, Deleuze affirme le 20 mai 1986: «Une seule chose a intéressé Foucault tout au long: qu'est-ce que veut dire penser?¹⁹.» Même si les réponses ne sont pas les mêmes, on trouve avec cette question commune une source majeure de leur complicité.

2. Le GIP

Cette proximité philosophique connaît au début des années 70 un prolongement politique avec la création du GIP par Foucault et l'engagement de Deleuze à ses côtés. L'origine de ce «Groupe d'information sur les prisons» est en fait, à une initiale près, la dissolution de la GP (Gauche prolétarienne) en mai 1970 par Marcellin. Le

¹⁴ M. Foucault, *Ariane s'est pendue*, dans «Le Nouvel Observateur» (31 mars-6 avril 1969), n° 229; repris dans *Dits et Ecrits*, cit., tome 1, p. 769.

¹⁵ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., p. 79.

¹⁶ *Ivi*, p.83.

¹⁷ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

¹⁸ Foucault, *Theatrum philosophicum* cit., p. 85.

¹⁹ Deleuze, cours du 20 mai 1986 cit.

pouvoir durcit sa politique répressive pour juguler une agitation persistante dans l'après 68 et il envoie en prison de nombreux militants de l'organisation dissoute, dont certaines de ses figures de proue comme Alain Geismar. En septembre 1970, des militants emprisonnés se lancent dans une longue grève de la faim de vingt-cinq jours pour obtenir le statut de prisonnier politique, qu'ils n'auront pas. En janvier, démarre une nouvelle grève de la faim plus largement soutenue par l'opinion. Une audience requise par Kastler, Ricoeur et Vidal-Naquet auprès du Ministère de la justice René Pleven permet la promesse d'une commission qui devra statuer et enfin, après trente-quatre jours de jeûne pour certains, «les avocats Henri Leclerc et Georges Kiejman annoncent le 8 février 1971, dans une conférence de presse à la chapelle Saint-Bernard, la suspension de la grève de la faim²⁰» et l'obtention d'un régime spécial. Au cours de cette conférence de presse, trois intellectuels de renom, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet et le directeur de la revue *Esprit*, Jean-Marie Domenach annoncent la création d'un Groupe d'information sur les prisons, le GIP. Ce groupe est directement issu du courant maoïste et de la volonté de protection des militants de la GP, mais il va s'autonomiser rapidement par rapport à ce premier objectif. À l'origine du GIP s'était en effet constitué par les anciens de la GP une GPP (Organisation des prisonniers politiques) mise sous la responsabilité de Serge July, puis de Benny Levy. Daniel Defert avance le nom de Foucault sans concertation avec lui pour s'occuper d'une commission d'enquête sur la situation dans les prisons, il accepte cette charge: «fin décembre, il réunit à son domicile ceux qu'il jugeait capables ou de constituer ou de préparer une commission d'enquête sur les prisons²¹». La méthode de l'enquête est rapidement mise au point car l'avocate Christine Martineau, en train d'écrire un livre sur le travail en prison, et a déjà préparé avec la philosophe Danièle Rancière un questionnaire qu'il faut maintenant faire parvenir aux détenus: «Notre modèle était l'enquête ouvrière de Marx²².» En définitive, à l'initiative de Foucault, quelque peu échaudé par les enquêtes populaires menées par les militants maoïstes après 68, le projet d'une commission d'enquête se transformera en idée de Groupe d'information sur les prisons. Le GIP s'organise de manière totalement décentralisée sur la base d'un groupe par prison. Très vite, ce modèle parisien fait tâche d'huile dans les prisons de province où se trouvent des militants sous les barreaux. Deleuze est tout de suite séduit par ce type d'organisation qui semble incarner un groupe à la fois guidé par une résistance pratique, effective, et qui a rompu avec le centralisme et toute forme d'appareil bureaucratique en se définissant comme une micro-structure :

²⁰ Ph. Artières-L. Quéro, M. Zancarini-Fournel, *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte 1970-72*, Paris, IMEC, 2003, p. 28.

²¹ D. Defert, *L'émergence d'un nouveau front : les prisons*, dans *Le Groupe d'information sur les prisons* cit., p. 317. Cette réunion d'une vingtaine de personnes réunit autour de Foucault, entre autres, Daniel Defert, Casamayor, Jean-Marie Domenach, Louis Joinet, Frédéric Pottecher, Christian Revon, Jean-Jacques Felice, Christine Martineau, Danièle Rancière, Jacques Donzelot.

²² *Ivi*, p. 318.

«Le GIP a développé un des seuls groupes gauchistes qui ait marché sans centralisation... Foucault a su ne pas se conduire en chef²³.» Le garde des sceaux, prétextant une tension grandissante dans les prisons depuis la prise d'otages et leur exécution par Buffet et Bontens en septembre 1971 à la prison de Clairvaux, décide cette année-là, à titre de sanction collective et pour calmer l'angoisse des gardiens, la suppression des colis de Noël pour l'ensemble des détenus. Cette décision a pour effet d'attiser le feu de la contestation qui couve dans les prisons et durant l'hiver 1971-72, on comptabilise trente-deux mouvements de révolte dont certains vont jusqu'à la destruction des cellules et occupations des toits. Le soir de Noël, le GIP organise devant la prison de la Santé à Paris une manifestation à laquelle participent Foucault et Deleuze.

Tout au long de décembre 1971, de violents affrontements se déroulent, notamment à la centrale de la prison de Toul au terme desquels on relève une quinzaine de blessés parmi les détenus. Le GIP lance à l'extérieur, dans la ville, un «Comité Vérité-Justice» et le 16 décembre Foucault donne une conférence de presse, diffusant le rapport du médecin-psychiatre Edith Rose, à ce point accablant pour les autorités qu'elle est relevée de ses fonctions. Elle y révèle, entre autres, que les détenus au mitard peuvent rester ficelés sur un lit de tôle pendant plusieurs jours «La fouille à l'arrivée en prison exclut d'après les règlements mêmes de l'administration pénitentiaire un exercice pourtant couramment pratiqué. On fait mettre le prévenu à poil, on l'oblige à se baisser et on lui demande de tousser. Soi-disant, c'est pour voir s'il n'a rien caché dans l'orifice²⁴.» Deleuze témoigne le 27 avril lors du procès pour défendre les propos du journal qui avait mis en cause la fouille pratiquée sur les détenus comme un système d'humiliation.

Les intellectuels du GIP sont parfois appelés à se déplacer en province. C'est le cas à Nancy où la mutinerie a été durement réprimée et où six des deux cent mutins sont poursuivis devant les tribunaux. Gilles Deleuze, Daniel Defert, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Jacques Donzelot et quelques autres font le trajet pour participer à une manifestation de protestation. Foucault arrêté après être intervenu pour porter secours à un immigré en train de se faire bastonner dans le métro, ne peut être là. Sur la place du centre ville, Jean-Pierre Faye devise avec un journaliste de *L'Est Républicain* qui lui explique que cette manifestation n'a pas le moindre intérêt. Faye lui conseille néanmoins d'attendre encore quelques minutes pour en juger. A peine a-t-il prononcé ces mots prophétiques que la police leur tombent dessus. Deleuze monte sur un banc pour prendre la parole vite écourtée par la charge policière et lance: «Mon chef n'étant pas là, je vais parler à sa place.» La police chargeant, Deleuze, handicapé par ses difficultés respiratoires, se trouve au plus mal, et se voit contraint de s'allonger sur le sol dans un état de semi-coma. A ses côtés, le jeune Jacques Donzelot, ami de

²³ Deleuze, cours du 28 janvier 1986 cit.

²⁴ *Mort d'un surveillant chef*, dans «Guignol» (9 septembre 1971).

Foucault, reste auprès de lui, très inquiet et quand il reprend conscience, il lui dit: «Ah, t'es là? C'est gentil!» Ils reprennent le train ensemble pour Paris et le courant amical passe au fil de leur discussion qui dure le temps des quatre heures de trajet du retour. De cet échange naîtra entre Deleuze et Jacques Donzelot une relation très amicale. Lorsque Donzelot soutient sa thèse sur *La police des familles*²⁵ à Paris 8 sous la direction de Jean-Claude Passeron, alors qu'il ne demande rien à Deleuze, c'est ce dernier qui lui propose d'être au jury en compagnie de Michelle Perrot. Lorsqu'il a été question de publier sa thèse, c'est Deleuze qui suggère à Donzelot de lui écrire une préface. Nous sommes en 1977 et la tension monte entre les deux amis Foucault et Deleuze. Jacques Donzelot vient de soutenir une thèse très foucauldienne et lorsqu'il annonce à Foucault qu'il va avoir une préface de Deleuze, il s'entend répondre: «J'ai horreur de cela, je ne supporte pas qu'un vieux vienne mettre sa griffe sur le travail d'un jeune.» En définitive pour ne pas froisser la susceptibilité de Foucault, Deleuze écrira non pas une préface, mais une postface. Deleuze lui écrit donc une très belle postface sous le titre de *L'ascension du social*²⁶.

Le 17 janvier 1972, pour protester contre la répression dans les prisons, Le GIP mobilise nombre d'intellectuels et réussit à rassembler dans une même protestation Sartre et Foucault. Un petit groupe de personnalités se donne pour objectif de pénétrer à l'intérieur du Ministère de la justice place Vendôme pour y tenir une conférence de presse²⁷. Tout ce beau monde s'assied dans le couloir du Ministère pour écouter Foucault qui entame la lecture de la déclaration des prisonniers de Melun. La police intervient mollement sous les huées et les cris de «Pleven en prison!» ou «Pleven assassin!»: «Les flics poussent de plus belle. S'énervent. Sartre résiste. Foucault résiste. Faye résiste. Deleuze résiste et n'arrête pas de rire. Mais les flics finissent par avoir raison de nous et parviennent à rejeter le groupe jusqu'au trottoir²⁸.» Finalement bouté hors des murs du Ministère protégé par une triple rangée de CRS casquées et armées, la conférence de presse se tiendra dans les bureaux de l'Agence de presse de *Libération* (APL), rue Dussoubs.

Peu de temps après, le 31 janvier 1972, Deleuze écrit dans *Le Nouvel Observateur*: «Ce que les prisonniers attendent de nous...²⁹.» Il rappelle leurs revendications sur la levée de la censure, sur le prétoire, sur le «mitar», sur l'exploitation du travail et sur la libération conditionnelle, et il voit dans l'expression des prisonniers quelque chose de

²⁵ J. Donzelot, *La police des familles*, Paris, Minuit, 1977.

²⁶ G. Deleuze, *L'ascension du social*, postface à Donzelot, *La police des familles* cit., pp. 213-220.

²⁷ Il y a là notamment le couple Deleuze, Claude Mauriac, Jean-Paul Sartre, Michel Vian, Jean Chesneaux, Michel Foucault, Daniel Defert, André Glucksmann, René Schérer, Sylvie Marion, Jean-Pierre Faye, Jérôme Peignot, Marianne Merleau-Ponty, Monique Antoine, Jacques-Alain Miller, François Régnault, Dominique Desanti, Jean-Pierre Bamberger, Yves Hardy, Christian Descamps, le photographe Elie Kagan...

²⁸ A. Jaubert, dans *Michel Foucault, une journée particulière*, Lyon, AEdelsa éd., 2004, p. 15.

²⁹ G. Deleuze dans «Le Nouvel Observateur» (31 janvier 1972).

tout à fait nouveau qui ne relève plus de la «confession publique», mais d'une «critique personnalisée³⁰»: «Arrive le jour où pas un gardien de prison ne pourra battre un prisonnier sans que, le lendemain ou un mois après, il ne soit publiquement dénoncé par celui qu'il aura battu ou par un témoin³¹.» Foucault, dans ces manifestations, se montre particulièrement attentif et soucieux de l'état de santé de son ami Deleuze. Ainsi le 16 décembre 1972 au cours des affrontements avec les forces de l'ordre, Claude Mauriac se trouve avec Foucault et un petit groupe après une charge policière, la tête dans les mains pour récupérer: «Vous avez vu Deleuze... J'espère qu'il n'a pas été arrêté... Ainsi s'inquiète Michel Foucault – très pâle³².»

Ces interventions militantes communes en 1971 et 1972 entre Deleuze et Foucault va permettre un dialogue entre eux deux à propos de la manière dont ils définissent les tâches nouvelles des intellectuels par rapport au pouvoir. C'est au cours de cet entretien que Deleuze affirme en 1972 que «nous sommes tous des groupuscules³³». Deleuze voit dans le GIP l'expression d'un nouveau type d'organisation capable de renouveler les rapports entre théorie et pratique en les resituant dans un cadre plus concret, local et partiel: «Pour nous l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante et représentative³⁴.» Foucault considère de son côté que le rôle universel de l'intellectuel comme incarnation du discours de Vérité est terminé car la démocratisation de la société a permis à chaque catégorie sociale d'exprimer au mieux ses insatisfactions sans avoir besoin des intellectuels dont le rôle subsiste, mais doit se concentrer sur la lutte contre les formes de pouvoir là où il est en tant qu'intellectuel à la fois l'objet et l'instrument. Il lui appartient donc de bien délimiter le foyer de pouvoir en question et d'en faire la généalogie pour gagner en efficacité pratique. Ces années 1971-72 sont celles d'un exceptionnel rapprochement des deux amis sur ce terrain de la pratique politique. Pourtant, on peut considérer que leur manière d'envisager la relation entre la théorie, la conceptualisation d'un côté et la pratique, l'expérimentation de l'autre est assez différente. Selon Judith Revel, d'un côté, Foucault part d'expériences et de pratiques et il conceptualise. Deleuze et Guattari inventent des machines de guerre et les expérimentent. En effet, on a d'un côté un Foucault qui passe à Sainte-Anne et s'intéresse à la psychiatrie, qui crée le GIP puis écrit *Surveiller et punir* et travaille sur l'analytique du pouvoir. Au contraire, Deleuze et Guattari produisent des concepts, des machines, et testent ce qu'ils peuvent donner dans la réalité sociale. C'est là où le tandem Deleuze/Guattari est si exceptionnel et riche car Guattari est inscrit dans toute une série de pratiques sociales liées au militantisme, à la psychothérapie institutionnelle, ainsi qu'à toute une série

³⁰ *Ivi*; repris dans *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 286.

³¹ *Ivi*, p. 287.

³² Cl. Mauriac, *Mauriac et Fils*, Paris, Grasset, 1986, p. 388, 16 déc. 1972.

³³ G. Deleuze, *Les intellectuels et le pouvoir*, dans «L'Arc» n° 49 (4 mars 1972); repris dans *L'Île déserte et*, cit., p. 289.

³⁴ *Ibidem*.

d'organismes de recherches comme le CERFI qui sont autant de lieux d'expérimentation des concepts élaborés en commun avec Deleuze, alors que Foucault tente de proposer une boîte à outils: «Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine», précise Foucault³⁵. Au point de croisement entre le concept et l'expérimentation que fut l'action du GIP où Foucault a entraîné Deleuze, le rapprochement est tel que Foucault se laisse convaincre par Deleuze, malgré ses réticences vis-à-vis de Guattari et de ses groupes, à participer à quelques numéros des publications du CERFI en ces années 1972-73. Foucault participe ainsi à deux numéros essentiels de la revue *Recherches* publiés par le CERFI: *Les équipements du pouvoir* (n°13, décembre 1973) et *Trois milliards de pervers* (1973). Dans le même temps, au cours de l'année 1971-72, Deleuze participe au séminaire de Foucault au Collège de France au cours duquel on examine le cas de Pierre Rivière qui a égorgé mère, frère et sœur au XIX^e siècle à l'âge de 20 ans, laissant un mémoire, partiellement publié en 1836.

3. Le moment des fractures

L'autre moment de mobilisation commune de Foucault et Deleuze aura été, un peu plus tard que l'époque du GIP, l'affaire Klaus Croissant en 1977. Croissant est l'avocat de la bande à Baader en Allemagne. Le 11 juillet 1977, il arrive à Paris pour y demander l'asile politique car il est dénoncé dans son pays comme un agent de Baader, instrumentalisé par les terroristes. A peine arrivé à Paris, les autorités allemandes demandent son arrestation et son extradition. Le 30 septembre, il est arrêté par la police française et mis en prison. L'avocat, ami de Félix Guattari et très actif au CINEL, Gérard Soulier apprend la nouvelle alors qu'il était en train de s'endormir sur son confortable divan par *Le Monde*. Il saute de son divan en apprenant la nouvelle et prend l'annuaire des avocats qui incarnent une autorité morale et appelle Jean-Jacques de Felice, Tubiana, Antoine Comte qui organisent une conférence de presse avec la participation du président de la Ligue des droits de l'homme, Henri Noguères. De son côté, Alain Peyrefitte, alors garde des sceaux, déclare le 26 octobre 1977 qu'«il n'est pas possible que la France devienne une terre d'asile pour terroristes». Début novembre, l'audience devant statuer sur la demande d'extradition se tient à la 10^e chambre de la cour d'Appel de Paris et le 16 novembre 1977, alors qu'une petite foule se tient devant la prison de la Santé pour protester contre l'extradition et dans laquelle se trouvent à la fois Foucault et Deleuze, la police charge. Croissant est reconduit à la frontière allemande. Cette fois, cependant, en

³⁵ M. Foucault, *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, entretien avec M. D'Eramo, dans «Avanti» n°53 (3 mars 1974); repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 523.

cette fin de l'année 1977, les désaccords entre les deux amis sont en train de défaire leur relation de complicité. S'ils se retrouvent bien dans la protestation contre l'extradition de Croissant, Foucault n'a pas signé la pétition dans laquelle se trouvent Deleuze et Guattari car il la trouve trop complaisante à l'égard de ses clients, les terroristes de la RAF. Il entend limiter strictement son soutien à l'avocat Croissant³⁶. Claude Mauriac se rappelle: «J'avais rappelé Foucault pour lui demander comment il avait réagi au coup de téléphone de Guattari, au sujet de l'extradition demandée pour l'avocat de Baader, Klaus Croissant. Déjà, sans nous être donné le mot, nous avions refusé de signer un texte, d'accord sur un non absolu à l'extradition, mais refusant l'un comme l'autre d'assumer ce qu'il était dit, dans le même texte, de l'Allemagne³⁷.»

Le biographe américain de Foucault, James Miller a posé explicitement la question à Deleuze pour savoir ce qui avait bien pu affecter de manière aussi irréversible une de ses amitiés les plus importantes. Deleuze lui a répondu en trois points le 7 février 1990, soit 5 ans après la disparition de Foucault:

1. Il est évident qu'il n'y a pas une réponse unique. L'un de nous a pu dire telle réponse un jour, ou telle autre un autre jour. Non par variabilité. Mais c'est un domaine où les raisons sont multiples, aucune n'étant "essentielle". Justement parce qu'aucune de ces raisons n'est essentielle, elles sont toujours plusieurs à la fois. La seule chose importante, c'est que pendant longtemps je l'avais suivi philosophiquement, et à certains moments, je n'ai plus eu les mêmes évaluations que lui sur plusieurs points à la fois. 2. Cela n'a entraîné aucun "refroidissement" entre nous, ni aucune "explication". Nous nous sommes vus moins souvent, comme par une force des choses. Et dès lors, il nous devenait de plus en plus difficile de nous revoir. Bizarrement, ce n'est pas par mécontentement que nous cessions de nous voir, mais au contraire parce que nous ne nous voyions plus que s'est installée peut-être une sorte d'incompréhension ou de distance. 3. Je peux vous dire que je regrette constamment, et de plus en plus, de ne pas le voir. Alors qu'est-ce qui m'a empêché de lui téléphoner? C'est là qu'intervient une raison plus profonde ou plus essentielle que les autres. A tort ou à raison, j'ai cru qu'il souhaitait une solitude accrue, pour sa vie, pour sa pensée, qu'il avait besoin de cette solitude en ne gardant de relations qu'avec ses intimes. Je pense maintenant que j'aurais dû essayer de le revoir, mais je crois ne pas l'avoir fait par respect. Je souffre toujours de ne pas l'avoir revu, d'autant plus que je ne crois pas qu'il y ait eu des raisons extérieures.³⁸

A la lecture de cette lettre, on ne peut qu'être frappé par la force du lien amical qui a persisté jusqu'au bout sous les bruits et les fureurs d'une brouille qui n'a pas affecté l'essentiel. Les éléments de cette rupture sont, comme le souligne Deleuze dans cette lettre, multiples. En premier lieu, en cette année 1977, il y a leur prise de position diamétralement opposées à propos des nouveaux philosophes, soutenus par Foucault et violemment récusés par Deleuze. Nous venons de voir que leur défense de Klaus

³⁶ On saura par la suite, mais bien plus tard que cette personnalité démocratique, avocat de son état, était en fait un agent de la Stasi.

³⁷ Mauriac, *Mauriac et Fils* cit., p. 294.

³⁸ G. Deleuze, lettre du 7 février 1990 à James Miller, dans J. Miller, *Michel Foucault*, Paris, Plon, 1993, p. 346.

Croissant n'est pas étayée sur les mêmes bases ; il faut ajouter à cela leur désaccord profond sur la question israélo-palestinienne. Sur ce point, Edouard Saïd s'est entretenu avec James Miller en novembre 1989. Il considère que le conflit du Proche-Orient a été une des causes majeures de leur brouille: «Il tenait cette information de Deleuze lui-même³⁹», ce que n'a pas contredit Deleuze lorsque Miller lui a posé la question. Entre les positions pro-israéliennes de Foucault et pro-palestiniennes de Deleuze qui écrit un article à la gloire de Yasser Arafat⁴⁰, le fossé se creuse. En octobre 1976, Foucault dénonce la résolution de l'ONU assimilant le sionisme à un racisme⁴¹ et en 1978, en pleine crise libanaise, il s'en prend au totalitarisme de la Syrie et de l'URSS et épargne la politique israélienne. Nouveau désaccord au plan politique à l'occasion du changement de pouvoir en 1981 avec l'arrivée de la gauche. Deleuze est séduit et même enthousiaste par les débuts de la politique mise en place par Mitterrand et considère qu'il faut laisser travailler les socialistes et mesurer avec bienveillance leurs décisions. Foucault quant à lui estime qu'il faut les critiquer comme tout pouvoir et même davantage, car des communistes sont au gouvernement de Pierre Mauroy. Jacques Donzelot rencontre pour la dernière fois Gilles Deleuze à l'occasion de la cérémonie officielle au Panthéon organisée pour fêter l'élection de François Mitterrand à l'Elysée. Deleuze lui exprime son enthousiasme: «C'est formidable ce qu'il se passe!», alors que pour Donzelot il ne s'agit que d'un politicien cynique. Cette différence d'appréciation éclate à l'occasion du coup d'Etat du général Jaruzelski en Pologne, brisant d'un coup le rêve de Lech Walesa. Foucault rédige avec Bourdieu un appel qui incrimine les faiblesses du nouveau gouvernement socialiste devant ce nouveau coup de force stalinien et dénonce toute forme de Realpolitik. Deleuze contacté pour signer se récuse et signe par contre un appel concurrent, émanant de Jack Lang et mis au point par Jean-Pierre Faye, qui dénonce la répression en Pologne tout en saluant l'action de Mitterrand.

4. Désir et/ou Plaisirs

A tous ces désaccords d'ordre politique, il faut ajouter des différences notoires dans les orientations philosophiques, même si elles ne suffisent évidemment pas à rendre compte d'une rupture de leur lien. En 1977, Bernard-Henri Lévy stigmatise un système foucault-deleuzien comme pensée du désir tombant sous le coup de la critique arendtienne du totalitarisme, thèse que reprendront peu ou prou Alain Renaut et Luc Ferry dans leur *Pensée 68*. Cette dénonciation part d'une méconnaissance totale quant à ce que signifie le désir pour Deleuze, et il n'y eut

³⁹ Miller, *Michel Foucault* cit., p. 345.

⁴⁰ G. Deleuze, *Grandeur de Yasser Arafat*, dans «Revue d'Etudes palestiniennes», (hiver 1984), n° 10, pp. 41-43 (texte de septembre 1983); repris dans *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 221-225.

⁴¹ M. Foucault, dans «Le Monde», 17-18 octobre 1976, repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 96.

d'ailleurs aucun véritable accord sur ce point avec Foucault. Il s'agit au contraire d'un dissensus essentiel entre eux, qui a lourdement compté dans leur rupture. Après avoir exprimé sa plus vive admiration lors de la publication de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*, Foucault reste perplexe en prenant connaissance en 1972 de *L'Anti-Œdipe*. Certes, il écrira plus tard une magnifique préface pour l'édition américaine qui paraîtra en 1977 et dans laquelle il présente *L'Anti-Œdipe* comme le premier livre éthique écrit depuis bien longtemps. Selon son grand ami Jacques Donzelot toutefois, cette préface serait insincère. Foucault n'aurait pas aimé *L'Anti-Œdipe*. Jacques Donzelot écrit de son côté un compte-rendu enthousiaste dans *Esprit*, et Foucault se sent soulagé de ne pas avoir à le faire sur le moment. En 1976, Foucault entend régler ses comptes à la psychanalyse, à Lacan et à sa théorie du manque en publiant son premier volume d'une *Histoire de la sexualité*⁴². Dans cet ouvrage inaugural de tout un vaste programme de publications annoncées, Foucault s'en prend au désir au sens freudien. Il s'inscrit en faux par rapport aux thèses selon lesquelles la société serait de plus en plus répressive depuis l'âge classique, et montre que l'on n'assiste nullement à une raréfaction progressive des discours sur le sexe, mais au contraire à une profusion de ceux-ci: «Depuis la fin du XVI^e siècle, la mise en discours du sexe, loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante⁴³.» L'Occident, pour Foucault, ne réprime pas la sexualité, l'a placée au centre d'un dispositif de production de vérité. La première cible est bien sûr la psychanalyse et son serviteur, le psychanalyste qui se voit comparer à un curé qui aurait mis ses oreilles en location. Mais la seconde cible est, sinon Deleuze, tout au moins une certaine vulgate deleuzo-guattarienne qui trouve une légitimation à une forme de spontanéisme du désir au nom de *L'Anti-Œdipe*, même au prix de profonds malentendus. Foucault, avec cet ouvrage, entend jeter un soupçon définitif sur le terme de désir. Or *L'Anti-Œdipe* n'avait-il pas eu comme concept-clé celui de «machine désirante»? Deleuze et Guattari se trouvent de fait pris dans l'œil du cyclone par la critique foucauldienne. Deleuze réagit d'ailleurs en adressant à Foucault une lettre personnelle par l'intermédiaire de François Ewald, dans laquelle il argumente point par point. Il n'aura pas de réponse et cette lettre sera publiée bien plus tard, en 1994, sous le titre «Désir et plaisir⁴⁴». Dans cette lettre, Deleuze se pose la question de savoir s'il est possible de penser comme équivalents ce qui pour lui relève du «corps sans organes-désirs» et pour Foucault du «corps-plaisirs»? Il rappelle dans ce texte la virulence du rejet de la notion de désir chez Foucault: «La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près: je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez

⁴² M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

⁴³ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴ G. Deleuze, *Désir et plaisir*, dans «Le Magazine littéraire» (octobre 1994) n° 325 ; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 112-122.

autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que le désir se dit réprimé⁴⁵.» De son côté, Deleuze considère, de manière spinozienne, que les plaisirs ne sont qu'autant d'obstacles sur le chemin du désir d'être, du *Conatus*, de l'accomplissement de soi, du persévérer dans l'Être et ne peuvent donc que conduire à la perte. Le plaisir, pour lui, interrompt «le processus immanent au désir⁴⁶». Certes, l'un comme l'autre ont le même adversaire: le dispositif de rabattement sur la sexualité. Mais les moyens pour combattre le psychanalisme sont très différents et leur opposition pèse davantage qu'une simple querelle scholastique de dénomination comme semble le penser Benoît Goetz qui minorise le désaccord: «Question de choix de mots pour lutter contre les mêmes maux⁴⁷.» Ces questions tout à fait amicales de la part de Deleuze ne recevront pas de réponse de Foucault blessé qui voit là une raison supplémentaire de rompre avec son ami: «Peu de temps après, Foucault décida subitement de ne plus jamais voir Deleuze⁴⁸.» Pour mieux comprendre en quoi Foucault est plus que froissé par l'accueil très sceptique de Deleuze, il faut rappeler que certes son livre connaît un succès public évident et immédiat au point qu'il faut retirer 22.000 exemplaires en plus du tirage initial. La presse aussi lui réserve une appréciation très favorable. Par contre, la thèse centrale du livre, qui met en question le combat anti-répressif, déroute dans l'entourage de Foucault. On ne comprend pas bien comment toute une décennie de luttes émancipatrices au nom des minorités sexuelles serait à verser du côté du déploiement d'un biopouvoir. Les critiques et incompréhensions se font entendre et le *Oublier Foucault* de Baudrillard vient couronner un contexte qui fragilise Foucault quelque peu ébranlé puisque tout l'édifice qu'il avait programmé est abandonné. Il ne publiera le second tome de son *Histoire de la sexualité* qu'en 1984, soit après sept années de silence et sur des bases totalement renouvelées. Cette question du désir est d'autant plus centrale dans la rupture avec Deleuze qu'au cœur de leur rencontre, comme le souligne David Rabouin, il y a l'impératif de penser le désir⁴⁹. Selon Deleuze comme selon Foucault, Freud et Lacan auraient échoué à penser le désir en le rabattant sur le manque et l'interdit: «Mais si les deux philosophes se rencontrent, plus que jamais, sur une cause commune, ils n'en sont pas moins irréductiblement distants⁵⁰.» En 1983, Foucault est très clair sur ce désaccord dans un long entretien avec Gérard Raulet qui lui demande s'il admettait une certaine parenté avec Deleuze, jusqu'à un certain point «Est-ce que cette parenté irait jusqu'à la conception du désir deleuzien?», Foucault répond de manière catégorique et lapidaire: «Non, justement

⁴⁵ *Deux régimes de fous* cit., pp. 118-119.

⁴⁶ *Ivi*, p. 119.

⁴⁷ B. Goetz, *Nager entre deux mots*, dans «Le Portique» (2004), n. 13-14, p. 255.

⁴⁸ Miller, *Michel Foucault* cit., p. 345.

⁴⁹ D. Rabouin, *Entre Deleuze et Foucault : penser le désir*, dans «Critique» (juin-juillet 2000), n° 637-638, pp. 475-490.

⁵⁰ *Ivi*, p. 485.

pas⁵¹.» Ils n'apportent donc pas les mêmes réponses à un questionnement qui leur est commun car ils partagent le souci de construire une éthique de vie non fasciste et ils se rejoignent aussi sur l'absence de naturalité et de spontanéité du désir qui est toujours pris dans des agencements, ce qui fait contraste avec nombre d'usages abusifs de leurs thèses sur fond de malentendu: «On nous objecte qu'en soustrayant le désir au manque et à la loi, nous ne pouvons plus qu'invoquer un état de nature, un désir qui serait réalité naturelle et spontanée. Nous disons au contraire: *il n'y a de désir qu'agencé ou machiné*» précise Deleuze en 1977⁵². Le chantier de réflexion sur ce que le désir veut dire au plan philosophique reste très ouvert et David Rabouin de rappeler la polysémie du terme⁵³. Or, le projet de Deleuze et Guattari est d'envisager le désir comme concaténation dans des agencements et en une perspective résolument constructiviste. Pour Eric Alliez, «le coup de génie philosophique de Deleuze est de réinventer un nouveau vitalisme, de chercher les conditions non de possibilité, mais de réalité entre expression et construction». Se rejoue aussi au plan de leurs conceptions différentes du désir leur appropriation personnelle de Nietzsche que Deleuze retient surtout pour la question du désir dans *La volonté de puissance*, alors que ce qui intéresse Foucault est la question de la vérité dans *La généalogie de la morale*. A l'ancrage nietzschéen du désir chez Deleuze, il faut surtout ajouter la puissance d'être spinozienne. Il fait entrer la puissance d'être dans une ontologie. Dans son cours sur Foucault, Deleuze reviendra en janvier 1986 sur la conception foucauldienne du désir/plaisir, présentant son refus de la notion de désir et son attachement à l'idée du corps et de ses plaisirs comme l'expression d'une sexualité sans sexe sur laquelle il achève son ouvrage *La volonté de savoir*. Cette volonté de substituer à une conception globale centrée sur le sexe, une approche moléculaire de plaisirs multiformes trouve selon Deleuze sa source d'inspiration chez Proust lorsqu'il définit trois niveaux dans *Sodome et Gomorrhe*: celui des grands ensembles des amours hétérosexuels, un second dans lequel le même est renvoyé au même: l'homme à l'homme, la femme à la femme. Proust introduit un troisième niveau «transversal non plus vertical⁵⁴» dans lequel chaque homme a une composante féminine et chaque femme une composante masculine, mais qui ne communiquent pas entre eux, d'où le besoin impérieux d'avoir les quatre termes et des agencements moléculaires. Pulvérisant le thème de la culpabilité, Proust «va jusqu'à parler de plaisirs locaux⁵⁵».

⁵¹ M.-Foucault, entretien avec Gérard Raulet, *Structuralisme e post-structuralisme*, dans «Telos» XVI (printemps 1983), n° 55, pp. 195-211 ; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 4, p. 445.

⁵² G. Deleuze et Cl. Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs Flammarion, 1977, p. 115.

⁵³ «Nous désignons aujourd'hui comme le désir: *Eros, epithumia, hormè, endeavour, appetite, lust, Sehnsucht, Wunsch, Wille, Begierde*, inclination, souhait, élan...», Rabouin, *Entre Deleuze et Foucault: penser le désir* cit., p. 475.

⁵⁴ Deleuze, cours du 21 janvier 1986 cit.

⁵⁵ *Ibidem*.

5. La Vérité

Avec la parution de *La volonté de savoir*, un autre différend oppose Foucault et Deleuze, c'est la remontée du thème ancestral de la vérité chez Foucault. Dans la lettre qu'il envoie à Foucault, Deleuze s'inquiète explicitement de cette résurgence de la thématique du Vrai chez son ami: «Le danger est: est-ce que Michel revient à un analogue de «sujet constituant» et pourquoi éprouve-t-il le besoin de ressusciter la vérité, même s'il en fait un nouveau concept?⁵⁶» Il ne s'agit cependant pas pour Foucault d'en revenir à une conception dogmatique de l'opposition frontale entre le vrai et le faux, ce que confirme le témoignage de son ami Paul Veyne. Parlant de la conception du vrai chez Heidegger et chez Wittgenstein un soir avec Paul Veyne, il ajoute «textuellement (car j'ai noté sa phrase) la question est: d'où vient que la vérité soit si peu vraie?⁵⁷» Il s'agit bien d'exhumer un concept en sommeil de la tradition, mais comme le souligne Hervé Couchot, «pour le faire jouer sur une autre scène et fût-ce au prix de le retourner contre lui-même⁵⁸». Mais Deleuze exprime dans sa lettre de 1977 sa perplexité à propos des capacités, des moyens de ce retournement. A partir du moment où Foucault part de l'idée que les dispositifs de pouvoir sont porteurs de vérité et que face à eux se dressent des contre-pouvoirs eux aussi porteurs de vérité, faisant ainsi dépendre la question du vrai du pouvoir, se pose «le problème du rôle de l'intellectuel chez Michel; et sa manière de réintroduire la catégorie de vérité, puisque, la renouvelant complètement et en la faisant dépendre du pouvoir, il trouvera dans ce renouvellement une matière retournable contre le pouvoir. Mais là, je ne vois pas comment⁵⁹». Essayant de comprendre l'usage foucauldien du vrai dans son cours de l'année 1985-86, Deleuze perçoit une disjonction à l'œuvre chez Foucault entre les pratiques du visible et celles de l'énoncé. C'est à partir de cette tension paradoxale que se joue le jeu du vrai, car parler n'est pas voir. Mais les deux positions sont accordées à la vérité entre les deux amis philosophes. Foucault finit par trouver dans la visée de vérité la fonction même de la philosophie: «Je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot « philosophie » sinon celle-là⁶⁰.» A contrario, pour Deleuze, ce n'est pas la vérité qui détermine l'importance d'une affirmation ou

⁵⁶ Deleuze, *Désir et plaisir* cit., p. 59; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 113.

⁵⁷ P. Veyne, *Le dernier Foucault et sa morale*, dans «Critique» (août-sept. 1986), n° 471-472, note 1, p. 940.

⁵⁸ H. Couchot, *Philosophie et vérité: quelques remarques sur un chassé-croisé*, dans «Concepts» (2004), 8, p. 29.

⁵⁹ Deleuze, *Désir et plaisir* cit., p. 62; repris dans *Deux régimes de fous* cit., p. 118.

⁶⁰ M. Foucault, introduction au cours de l'année 1978 au Collège de France, 11 janvier 1978, enregistrement public, cité par Couchot, *Philosophie et vérité: quelques remarques sur un chassé-croisé* cit., p. 39, note 1.

d'un concept, «ce sont au contraire son importance et sa nouveauté qui déterminent sa "vérité"⁶¹».

6. Deleuze, lecteur de Foucault

Tout au long de son parcours, Deleuze a été plus qu'attentif à l'œuvre de Foucault dont il a régulièrement rendu compte. Il a notamment écrit en 1970 puis en 1975 deux études: l'une sur *L'Archéologie du savoir* et l'autre à propos de *Surveiller et punir*⁶². Mais surtout, il consacre tout son cours de 1985-86 à Foucault et publie durant l'été son *Foucault*. A cette occasion il accorde un certain nombre d'entretiens⁶³. Sitôt Foucault disparu, le fait de se consacrer à son œuvre atteste la force du lien et le difficile travail de deuil qu'entreprend Deleuze qui perd là plus qu'un ami. A la question qui lui est posée du pourquoi un livre sur Foucault, il répond de manière très claire et très sensible: «Par nécessité pour moi, par admiration pour lui, par émotion de sa mort, de cette œuvre interrompue⁶⁴.» La manière de faire son deuil de la disparition de Foucault aura été pour Deleuze de mettre en évidence la logique propre de la pensée de Foucault en cherchant la cohérence au travers des crises, des soubresauts, des déplacements incessants qu'elle traverse. Suivant les leçons de Martial Guérault, Deleuze défend l'idée que l'on en peut extraire la partie d'une œuvre de son ensemble. Il faut tout rendre et en restituer la logique, le geste: «La logique d'une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses. On se croyait au port, et l'on se trouve rejeté en pleine mer, suivant une formule de Leibniz. C'est éminemment le cas de Foucault⁶⁵.» Deleuze refait donc tout le parcours de l'œuvre de Foucault, et y trouve à la fois une profonde unité et des déplacements majeurs. Toute son œuvre, selon Deleuze, est articulée sur la distinction de nature entre le voir et le parler, entre le visible et l'énonçable. Il est sur ce point fondamentalement dualiste et il déploie ces deux dimensions irréductibles l'une à l'autre: «Pour lui, le primat des énoncés n'empêchera jamais l'irréductibilité historique du visible, au contraire⁶⁶.» Il repère cependant des évolutions notoires. Jusqu'à la publication de *L'Archéologie du savoir* en 1969, ce qui domine chez Foucault est la question du savoir. Puis, avec *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, Foucault se

⁶¹ *Ivi*, p. 43.

⁶² G. Deleuze, *Un nouvel archiviste*, dans «Critique» (mars 1970), n° 274; *Ecrivain non: un nouveau cartographe*, dans «Critique» (déc. 1975), n° 343: articles repris et remaniés dans G. Deleuze, *Michel Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pp. 11-30 pour le premier article, pp. 31-51 pour le second.

⁶³ Entretiens avec Deleuze sur Foucault repris dans *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 115-161.

⁶⁴ G. Deleuze, entretien avec Didier Eribon, dans «Le Nouvel Observateur» (23 août 1986); repris dans *Pourparlers*, cit., p. 129.

⁶⁵ *Ivi*, p. 129.

⁶⁶ Deleuze, *Michel Foucault* cit., p. 57.

lance dans une nouvelle dimension, celle du pouvoir. Deleuze s'interroge sur ce qui a poussé Foucault à passer du registre du savoir à celui du pouvoir et suggère l'idée que ce serait la question du double qui aurait suscité ce déplacement fondamental, car le problème de Foucault est le problème du double et «l'énoncé est le double de quelque chose qui lui est identique⁶⁷». Le savoir étant l'intégration de rapports de forces, Foucault joue alors d'une double partition, celle des relations de forces constitutives du pouvoir qui viennent s'ajouter aux relations de formes qui constituent le savoir. Les singularités propres émanent alors d'un rapport endogène du savoir avec le pouvoir: «S'il n'y a sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent⁶⁸.» Dans ce second temps, Foucault déploie ce qu'il entend par pouvoir, notamment avec *Surveiller et punir* qui fait passer l'axe du savoir sur l'axe du pouvoir. Foucault passe de la position de l'archiviste à celle du cartographe attentif à ce qui bouge et aux stratégies déployées. Le primat est alors accordé au pouvoir sur le savoir: «Ce sont les rapports de forces de pouvoir qui sont causes immanentes des formes, des formations historiques qui constituent les savoirs⁶⁹.» Mais cette relation en miroir entre savoir et pouvoir débouche sur une aporie. Pour retrouver une dynamique, il faut faire intervenir un troisième axe que Deleuze considère comme déjà-présent mais sur le mode mineur et qui va occuper le dernier Foucault, celui de ses deux derniers ouvrages, avec l'étude des modes de subjectivation que l'on a abusivement pris pour le retour du sujet. Cette dimension de la subjectivation «était présente chez Foucault, mais pas pour elle-même, entremêlée dans le savoir et le pouvoir⁷⁰». La question majeure qu'il se pose est de savoir comment le pouvoir et le savoir tentent de reconquérir ce troisième axe, celui de la subjectivation, pour se le réapproprier à l'intérieur de leur propre logique. Ainsi, une dynamique est retrouvée car «plus le pouvoir s'empare de la subjectivation, plus de nouveaux modes de subjectivation se forment⁷¹».

Comme il l'a pratiqué assez systématiquement avec d'autres philosophes de la tradition, peut-on dire que Deleuze avec son *Foucault* lui a fait un enfant dans le dos en le rabattant sur ses propres positions? C'est un peu le point de vue de Potte-Bonneville qui voit dans l'ouvrage de Deleuze la meilleure porte d'entrée dans l'œuvre foucauldienne, une belle invitation à lire et à éclairer, mais en même temps, il y perçoit une entreprise de recouvrement, d'occultation d'un certain nombre d'aspects de la pensée de Foucault. Ainsi, la question de l'histoire disparaît complètement, ce qui est

⁶⁷ Id., cours sur Michel Foucault, Université Paris 8, 17 décembre 1985 cit.

⁶⁸ Id., *Michel Foucault* cit., p. 89.

⁶⁹ Id., cours sur Michel Foucault, université Paris 8, 25 février 1986 cit.

⁷⁰ Id., cours sur Michel Foucault, université Paris 8, 6 mai 1986 cit.

⁷¹ *Ibidem*.

assez étrange pour parler de Foucault. Lorsque le spécialiste de l'œuvre de Foucault qu'est Frédéric Gros consacre une étude consacrée à l'image que retient Deleuze de Foucault, il y voit une «Fiction métaphysique⁷²». Il n'y reconnaît ni son Foucault ni son latin et rappelle que le «comprendre» Foucault de Deleuze ne signifie pas commenter son œuvre: «Comprendre un auteur pour Deleuze, c'est d'une certaine manière le *fonder* d'abord... c'est délivrer plutôt la métaphysique inhérente à une œuvre⁷³.» Ce serait aussi pouvoir le rêver, et le rêve comme double de ce qu'il a été, en métaphysicien. Certes, Frédéric Gros reconnaît l'extraordinaire cohérence mise en lumière par la lecture de Deleuze de l'œuvre de Foucault qui tiendrait au fait que «lisant Foucault, Deleuze y retrouve les acquis de sa lecture de Bergson⁷⁴». Depuis la rédaction de cet article de 1995, Frédéric Gros a cependant pu mesurer la justesse de certains axes de la lecture deleuzienne. Comme l'écrit Robert Maggiori à la sortie du *Foucault* de Deleuze, ce dernier «n'explique par Foucault, qui s'explique si bien lui-même dans ses livres, ni ne le commente, noyé qu'il est déjà sous les commentaires. Mineur respectueux de la roche qui lui résiste, et habile à en dégager toutes les scories, Deleuze creuse – jusqu'à trouver dans la production de Foucault ce qui est le plus productif et majore les possibilités de la pensée⁷⁵».

7. La disparition

Courant 1984, la rumeur commence à courir dans Paris que Foucault est très malade: de quoi? On ne sait, mais certains apprennent son hospitalisation sans en connaître la raison. Deleuze s'inquiète de l'état de santé de son ami avec lequel il n'a plus de contact depuis la fin des années 70: «Avant la mort de Foucault, Deleuze m'avait appelé une fois très inquiet pour me demander si j'avais des nouvelles et Foucault est mort 15 jours après: “Est-ce que tu sais ce qui se passe? Qu'est-ce qu'il a?”, je ne savais rien sinon qu'il avait été hospitalisé. Et Deleuze d'ajouter: “Mais peut-être que ce n'est rien du tout et Foucault va sortir de l'hôpital et nous retrouver pour nous dire que tout va bien”». De son côté, d'après Didier Eribon, un des plus vifs désirs de Foucault se sachant condamné à court terme aurait été de se réconcilier avec Deleuze. Ils se seront quittés sans cet apaisement amical de se redire une dernière fois à quel point ils étaient liés. Le fait que Daniel Defert ait demandé à Deleuze de prendre la parole aux obsèques de Foucault atteste cette double volonté de rapprochement par-delà la séparation de la mort.

⁷² F. Gros, *Le Foucault* de Deleuze: une fiction métaphysique, dans «Philosophie» (sept. 1995), n° 47, pp. 53-63.

⁷³ *Ivi*, p. 54.

⁷⁴ *Ivi*, p. 63.

⁷⁵ R. Maggiori, *Gilles Deleuze-Michel Foucault: une amitié philosophique*, dans «Libération» (2 septembre 1986).

Deleuze, qui détestait les colloques, fait exception pour son ami Foucault après sa disparition et participe à la rencontre internationale organisée en janvier 1988 en hommage à Foucault, et intitule son intervention «Qu'est-ce qu'un dispositif?⁷⁶» Dans le cours qu'il lui consacre en 1985-86, Deleuze évoque la mort de Foucault à propos de la promotion aussi bien chez ce dernier que chez Blanchot du «On», du «Il», de leur critique de toute personnologie. Dans *L'espace littéraire*, Blanchot déploie le «On meurt» comme événement, concevant que la mort ne peut venir que du dehors. On retrouve ce thème du «On meurt» réinterprété par Foucault qui «est mort comme il a pensé la mort⁷⁷». Pour Foucault, qui partage dans ce domaine la conception de Bichat qu'il a largement commentée et analysée dans une tonalité très personnelle, «Foucault nous disait quelque chose qui le concerne directement⁷⁸», la mort n'est pas l'événement insécable, ultime, ce moment limite tel que l'envisagent les moralistes et les médecins. Bichat considère que tout l'organisme résiste à la mort car toutes ses fonctions sont portées vers la vie. Bichat introduit dans le domaine médical une conception nouvelle et originale selon laquelle la mort est coextensible à la vie, d'où le «On meurt», un peu, chaque jour, tout au long de l'existence, de morts partielles qui essaient dans la vie et se poursuivent après la disparition ultime. On n'en finit donc jamais de mourir: «Foucault vit la mort à la manière de Bichat. Il est mort comme cela. Il est mort en prenant sa place dans le “On meurt” et sur le mode de “morts partielles”⁷⁹.»

8. Deux philosophies de l'événement

Foucault et Deleuze se sont libérés d'une philosophie de l'histoire au sens d'une téléologie hégéliano-marxiste pour laisser place à une philosophie de l'événement. L'un comme l'autre n'aura eu de cesse, de manière différenciée quant à leur rapport à l'histoire, aux historiens et à l'archive, de traquer le surgissement du nouveau, les fulgurances qui bouleversent les habitudes et les prêts à penser. C'est dans les phases de crise, de mutation que se donnent à voir ces moments de cristallisation si essentiels pour la compréhension de ce qui se joue dans l'histoire sociale comme dans l'histoire de la pensée. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Deleuze lui-même en abordant la pensée de Foucault à partir de ses déplacements, de ses passages qui attestent des moments de crises dont la traversée est éclairante des tensions portées par une pensée entre sa virtualité et son actualité. Dans son attention au nouveau, Foucault hérite de toute la filiation de l'école épistémologique française, celle de Bachelard, Canguilhem et de la

⁷⁶ G. Deleuze, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, pp. 185-195.

⁷⁷ Id., cours sur Foucault, Université Paris 8, 26 novembre 1985, archives sonores de la BNF.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

généalogie nietzschéenne. A partir de cette tradition, il prône une approche discontinuiste du temps, privilégiant les césures radicales qu'il appelle temporairement les *épistémè*, terme qu'il abandonne après *Les mots et les choses*:

Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas "retrouver", et surtout pas "nous retrouver". L'histoire sera "effective" dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments, elle dramatisera nos instincts; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même... C'est ce que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher⁸⁰.

La perspective définie est celle d'un agir «trancher», d'une pragmatique de la pensée en fonction de l'événementialité. A la suite de Nietzsche, Foucault substitue à la quête d'origines temporelles et à la quête de causalités un positivisme critique s'attachant à repérer les discontinuités grâce à un descriptif des potentialités matérielles. En second lieu, Foucault entend repérer la singularité des événements hors de leur finalité avouée. Enfin, l'événementialisation, le chaos sublunaire permettent de minorer la figure du sujet conscient et son illusion de maîtriser le temps: «L'histoire effective fait ressurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'agir⁸¹.» Foucault oppose l'histoire traditionnelle à une approche moderne post-nietzschéenne qu'il suggère: «Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale⁸².» Foucault oppose aux trois modalités platoniciennes de l'histoire son propre usage déconstructeurs des mythes historiques. A l'histoire-reconnaissance, il oppose l'usage parodique de la réalité; à l'histoire-continuité, il oppose un usage destructeur d'identités et à l'histoire-connaissance, un usage destructeur de vérités. Dans cette perspective, l'histoire-synthèse, totale est un leurre car «une possible tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s'est formé en lui... de manière qu'apparaisse la *déchirure* sans chronologie et sans histoire d'où provient le temps⁸³.» A l'occasion d'une conférence donnée au Japon le 9 octobre 1970, Foucault insiste de nouveau sur ce déplacement qui valorise l'événement: «Les deux notions fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le *changement* et l'*événement*⁸⁴.» De quel type d'événement s'agit-il chez Foucault? On peut différencier deux phases chez lui: celle qui va jusqu'à la

⁸⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, dans *Hommage à Hyppolite*, Paris, PUF, 1971; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, pp. 147-148.

⁸¹ *Ivi*, dans *Hommage à Hyppolite*, p. 161.

⁸² *Ivi* dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 148.

⁸³ Id., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 343.

⁸⁴ Id., *Revenir à l'histoire*, dans «Paideia» (février 1972), n° 11; repris dans *Dits et Ecrits* cit., tome 2, p. 277.

publication de *Les mots et les choses* en 1966, il s'agit alors du basculement de grands socles synchroniques, de grandes structures qui ont pour nom des *épistémès* qui surgissent et disparaissent de manière énigmatique, coupés de leurs racines. Ce sont de grands basculements discursifs et ce sont ces coupures qu'interroge Foucault dans *Les mots et les choses* en faisant se succéder l'*épistémè* de la Renaissance jusqu'au XVI^e siècle avec un redoublement de la nature sur elle-même; celui de l'âge classique du XVII^e siècle qui est l'âge du jugement et de l'épreuve comparatiste, et enfin l'âge moderne, celui des XVIII^e-XIX^e siècles au cours desquels s'imposent trois transcendants: la vie, le langage, le travail. Après 1968, avec *L'archéologie du savoir*, il s'agit toujours d'événements discursifs, mais dans une histoire générale conçue comme «un espace de dispersion». Le terme d'archéologie renvoie ici à son étymologie grecque qui signifie «commencement». Il est question encore de discontinuités, mais cette fois à l'intérieur de séries hétérogènes qui constituent ce que les historiens de l'école des *Annales* appellent une «histoire sérielle». Les événements y sont alors topiques et leurs effets limités à leur série d'appartenance. L'histoire sérielle définit son objet en repérant des séries de documents homogènes et l'historien fait alors apparaître des événements qui ne seraient pas apparus sans lui. L'événement n'est plus constitué comme ce qui est visible et à expliquer, mais il est question d'exhumer des couches plus profondes d'événements: «Il y a d'autres événements qui, eux, sont des événements invisibles, imperceptibles pour les contemporains⁸⁵.» Foucault prend l'exemple de la quantité de protéines absorbée par les populations européennes qui connaît une progression spectaculaire. C'est un «événement prodigieusement important⁸⁶» pour l'histoire de la consommation, de la santé, de la longévité, et bien plus important qu'un changement de régime politique par ses effets. Cette approche sérielle a donc deux conséquences. En premier lieu, elle permet une démultiplication, une pluralisation des discontinuités historiques et donc des événements qui les suscitent. En second lieu, elle induit des temporalités différentielles, un enchevêtrement de temporalités multiples, chacune porteuse d'un certain type d'événements. Comme le dit Deleuze, la démarche sera donc essentiellement «topologique», et non typologique. Il s'agit de repérer les divers statuts, emplacements, positions occupées par celui qui tient un discours dont la signification est à référer à un point particulier de l'espace. Foucault pose précisément la question de la place du locuteur: «Qui parle? Qui, dans l'ensemble de tous les individus parlant, est fondé tenir cette sorte de langage? Qui en est titulaire?⁸⁷». Ainsi le savoir médical ne fonctionne pas n'importe comment et ne se réfère pas seulement à sa logique interne. Le statut du médecin comporte des critères de compétence. L'acte médical vaut par celui qui l'a accompli, par sa qualité socialement reconnue, par sa

⁸⁵ Id., conférence au Japon, 1970, *Dits et Ecrits* cit., p. 277.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁷ Id., *L'archéologie du savoir* cit., p. 68.

place dans l'institution. Professeur ou généraliste, interne ou externe, docteur ou officier de santé : chaque statut correspond à l'assimilation d'un savoir ou savoir-faire particulier dans une hiérarchie médicale qui est en même temps une hiérarchie sociale: «La parole médicale ne peut pas venir de n'importe qui⁸⁸». La pratique discursive se situe bien à l'intérieur des pratiques non discursives qui doivent donc être réintégrées dans l'horizon d'étude de l'archéologue.

Deleuze et Guattari insistent aussi dans leur conception de l'événement sur son caractère de surgissement d'une nouveauté, de commencement, d'origine à lui-même. Dans *Dialogues*, Deleuze parle de «fulguration de surface⁸⁹» et toute sa philosophie peut être qualifiée, comme l'a fait François Zourabichvili de «philosophie de l'événement⁹⁰». Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari s'appuient sur Péguy (*Clio*) pour expliquer qu'il y a deux manières de considérer l'événement. En recueillir l'effectuation dans l'histoire, le conditionnement et remonter à l'événement, s'installer en lui et passer par toutes les composantes et singularités. *Mille Plateaux* énonce en 1980 l'importance des scissions événementielles puisque chacun des 13 plateaux est placé sous le signe d'une date inaugurale. De nouveaux agencements qui ne cessent de varier entraînent une chaîne de transformations nouvelles à partir de modifications continues, ce qui présuppose pour Deleuze et Guattari le fait qu'un «agencement d'énonciation ne parle pas “des” choses, mais parle à même les états de choses ou les états de contenu⁹¹». Cette pensée de l'événement n'est en rien un présentisme. Au contraire, la philosophie comme création de concepts doit être en rupture avec son époque. Elle est fondamentalement inactuelle et intempestive selon la conception nietzschéenne partagée avec Foucault: «Agis contre le temps, donc sur le temps, et espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir⁹².» Deleuze distingue histoire et devenir. La création du nouveau est toujours inactuelle et constitue un devenir. Ce dernier a certes besoin de l'histoire, des états de choses, pour ne pas rester totalement indéterminé, et en même temps il s'en échappe. Le devenir fait irruption dans le temps et ne s'y réduit jamais. Il en est ainsi de l'événement traversé par Deleuze, Guattari et Foucault avec intensité, Mai 68 qui ne peut être compris sur le seul axe des faits historiques de l'enlèvement car ce serait omettre l'essentiel qui se situe dans ce en quoi cet événement est créatif. L'événement est un défi à la conception traditionnelle de l'histoire. Il est même sa mise en crise. Cette position est défendue par Deleuze et Guattari dans la mesure où pour eux ce qui arrive ne saurait être expliqué par l'histoire et le temps met en crise la causalité sous laquelle règne un hasard irréductible qui la rend ontologiquement secondaire, sans la nier. Dans *Logique*

⁸⁸ *Ivi*, p. 69.

⁸⁹ G. Deleuze, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977; Champs-Flammarion, 1996, p. 80.

⁹⁰ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 110.

⁹² F. Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, avant-propos.

du sens, Deleuze récuse deux modes d'approche de l'événement. Celui, essentialiste, platonicienne, qui subsume la pluralité des événements en un Événement pur, mais aussi l'approche circonstancialiste selon laquelle l'événement se réduit à l'accident attesté. Il y répond en insistant sur la pluralité des événements comme «jets de singularités⁹³» ainsi que par le fait que l'événement en tant que tel ouvre sur un questionnement: «L'événement par lui-même est problématique et problématisant⁹⁴.» Dans *Le Pli*, Deleuze suit Whitehead pour répondre à la question: «Qu'est-ce qu'un événement?». Selon lui, il se manifeste comme une vibration aux harmoniques infinies, des séries extensives, la surrection du nouveau, à la fois public et privé, potentiel et actuel, marqué par des intensités: «Les événements sont *des flux*. Qu'est-ce qui nous permet de dire, dès lors : c'est le même fleuve, c'est la même chose ou la même occasion?⁹⁵» Cette fondamentale indétermination tient au caractère toujours labile, mobile de la préhension de l'événement: «Où est l'événement, en quoi consiste un événement: chacun pose cette question en courant, “Où est la prise de la Bastille?”, *tout événement est un brouillard de gouttes*. Si les infinitifs “mourir”, “aimer”, “bouger”, “sourire”, etc., sont des événements, c'est parce qu'il y a en eux une part que leur accomplissement ne suffit pas à réaliser, un devenir en lui-même qui ne cesse à la fois de nous attendre et de nous précéder comme une troisième personne de l'infinitif, une quatrième personne du singulier⁹⁶.»

Pour penser l'événement, Deleuze et Guattari considèrent que ce dernier doit se décliner sur deux modes temporels distincts. Il y a d'abord son effectuation dans un état de chose, dans un présent. Il relève alors d'un temps particulier que l'on dénomme le *Chronos* et par lequel il fixe les choses et les personnes selon une certaine mesure: «D'après *Chronos*, seul le présent existe dans le temps... le passé et le futur sont deux dimensions relatives au présent dans le temps⁹⁷.» Mais en même temps, l'événement ne se réduit pas à son effectuation, d'où la nécessité d'envisager une seconde dimension temporelle dont relève l'événement que Deleuze qualifie d'*Aïôn* qui est une éternité paradoxale par laquelle quelque chose d'incorporel, d'ineffectuable déborde et survit à l'effectuation et s'ouvre sur le temps indéfini de l'événement, c'est «une ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas-encore-là, un trop tard et un trop tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient de se passer⁹⁸». A ce second niveau, l'événement a lieu dans un temps sans durée. C'est un pur changement qui n'est perceptible qu'après-coup. Il ne cesse d'advenir et il est incapable d'en finir car ses divers moments ne sont en rien successifs, mais simultanés.

⁹³ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 68.

⁹⁴ *Ivi*, p. 69.

⁹⁵ G. Deleuze, *Le Pli*, Minuit, 1988, p. 108.

⁹⁶ Id., *Dialogues* cit., p. 79.

⁹⁷ Id., *Logique du sens* cit., p. 190.

⁹⁸ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux* cit., p. 320.

On peut penser à et égard à la manière dont Michel de Certeau disait que «un événement n'est pas ce qu'on peut voir ou savoir de lui, mais ce qu'il devient⁹⁹». D'où le paradoxe de l'événement qui se trouve sur la ligne de l'*Aiôn* et pourtant ne le remplit pas. C'est *Chronos* qui le remplit par des états de choses: «Deux temps, dont l'un ne se compose que de présents emboîtés, dont l'autre ne fait que se décomposer en passé et futur allongés. Dont l'un est toujours défini, actif ou passif, et l'autre, éternellement Infinitif, éternellement neutre¹⁰⁰.» Quant à l'*Aiôn*, il fait figure de joueur idéal, il est le «hasard insufflé et ramifié. C'est lui, le lancer unique dont tous les coups se distinguent en qualité¹⁰¹». Deleuze explique ainsi pourquoi on ne retient surtout que les événements malheureux comme les pestes, les grandes épidémies, les guerres, la mort individuelle et collective. Est-ce parce qu'il y aurait davantage d'événements malheureux que d'événements heureux? Non bien sûr, mais cela tient justement à la structure double de tout événement selon qu'il est sur la ligne du *Chronos* ou de l'*Aiôn*. Il est en même temps effectuation présente et il y a aussi un passé et un futur de l'événement qui esquivent tout présent car ces dimensions sont libres des limitations propres à un état de chose. Selon Deleuze, tous les événements consonent dans l'Être, et en ce sens il déploie une métaphysique, car l'Être est «l'Unique événement où tous les événements communiquent¹⁰²». Deleuze se pose la question de savoir comment peut s'opérer la communication d'événements de nature différente et se transformer en un seul et même événement. Cette synthèse de «séries divergentes, hétérogènes et disparates¹⁰³» ne produit pas une synthèse connective du type «si..., alors», ni conjonctive du type «et», mais positivement, elle produit une «synthèse disjonctive». Dans la perspective majeure qui est la sienne, Deleuze qui accorde toujours un primat aux forces de l'affirmation sur les forces négatives essaie de penser l'événement dans sa singularité: «Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum Tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions¹⁰⁴».

⁹⁹ M. de Certeau, *La prise de parole*, Paris, «Points» Seuil, 1994, p. 51.

¹⁰⁰ Deleuze, *Logique du sens*, p. 79.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 81.

¹⁰² *Ivi*, p. 211.

¹⁰³ *Ivi*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 207.