

## RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

### Actualisation et événement

GIET, Vivien

*Published in:*  
Penser l'événement

*Publication date:*  
2023

*Document Version*  
Version revue par les pairs

#### [Link to publication](#)

*Citation for pulished version (HARVARD):*

GIET, V 2023, Actualisation et événement: De la constellation à la carte. Dans H Dumoulin, J-B Vuillerod & J Revel (eds), Penser l'événement. CNRS Editions, Paris.

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## **Actualisation et événement : De la constellation à la carte**

Vivien Giet<sup>1</sup>

La pensée de l'événement dans le travail d'historienne de Michèle Riot-Sarcey convoque deux références hétérogènes, Walter Benjamin et Gilles Deleuze. Ces pensées singulières entretiennent un rapport étroit au matérialisme, mais il est difficile de les rapprocher sur ce point tant leurs interprétations sont hétérodoxes, conflictuelles, prises dans des agencements avec d'autres philosophes et dans d'autre conjoncture. Et s'il est vrai que le soulèvement révolutionnaire apparaît chez eux comme événement et comme rupture, loin des récits linéaires et progressistes, il est tout de même étonnant que M. Riot-Sarcey les unisse autour de cette question. De ce fait, l'historiographie que nous donne à voir *Le procès de la liberté* n'est pas dénuée de tensions. C'est d'autant plus le cas avec G. Deleuze qui, dans la radicalité de sa pensée du devenir, affirme que « l'événement, dans son devenir, dans sa consistance propre, dans son autositionnement propre, échappe à l'histoire<sup>2</sup> ». Cette idée est intimement liée à la critique du souvenir et de la mémoire dont les commentateurs de G. Deleuze parlent finalement peu, compte tenu de son importance et des difficultés posées par le corpus deleuzien à ce sujet.

L'itinéraire que l'on se propose de parcourir est le suivant : en exposant la manière dont M. Riot-Sarcey pense l'actualisation événementielle en lectrice de W. Benjamin, on insistera sur les antinomies que cette pensée entretient avec le concept de mémoire. Notre hypothèse ici est que G. Deleuze se démarque d'un tel mouvement lorsque, avec Félix Guattari, il propose de penser l'événement de manière spatiale. L'enjeu de ce chapitre sera de mieux comprendre les rapports entre événement et virtualité dans une perspective matérialiste.

### **Le procès de la liberté : continuité souterraine d'une discontinuité**

Le chapitre 7 du *Procès de la liberté* se montre attentif à « Un peuple au multiple visage ». Si nous nous y penchons d'emblée, c'est dans l'optique de comprendre plus nettement la

---

<sup>1</sup> Version de l'auteur.

<sup>2</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 2002, p. 106. Cité par M. Riot-Sarcey, *Le procès de la liberté*, Paris, La Découverte, 2016, p. 324.

manière dont M. Riot-Sarcey décrit l'événement comme une constellation laissant place à d'infinies reprises et s'ouvrant à des perspectives tout aussi nombreuses. Des événements tels que la révolte des canuts ou l'assemblée générale des ouvriers du papier peint le 18 mars 1848 n'interviennent pas, sous la plume de M. Riot-Sarcey, comme des moments historiques nets, clos sur eux-mêmes. En effet, les paroles et les actions de ces ouvriers apparaissent comme impossibles à épuiser « dans un texte, aussi complexe soit-il<sup>3</sup> ». Le « sujet » même de ces événements brille par son insaisissabilité : le peuple n'est certainement pas un objet qui se tient devant l'historien et dont il peut faire le tour. Ce n'est qu'en tant qu'on explore ce caractère éclaté, diffus de ce que l'histoire majoritaire tente d'unifier sous la figure du peuple, que l'on peut parler d'événement, et s'approcher de sa potentialité de rupture dans la structure de l'organisation sociale et temporelle. Dans *Le procès de la liberté*, l'irruption populaire sur la scène politique tient d'un autositionnement et trouve sa vitalité dans une « actualisation » d'expériences passées. Les ouvriers s'associent par des « expériences remémorées dans l'action présente<sup>4</sup> ». Et c'est d'abord cette pratique effective de reprise créatrice qui, dans sa multiplicité et son intensité, inépuisable théoriquement, constitue le cœur de l'événement bien au-delà des simples signes communs avec le passé que les archives écrites semblent exposer. L'historien aurait donc pour tâche, face à un événement, de rendre visible « une actualité constamment renouvelée qui écarte le mouvement incessant d'un passé inachevé<sup>5</sup> » – donc une mémoire dans et de l'action, « inscrite dans le corps collectif de la tradition ouvrière »<sup>6</sup>, grosse de possibles. Ce « corps collectif » désigne sans doute les associations d'ouvriers qui émergent régulièrement pour faire face à l'exploitation. Intempestive, la forme associative tisserait l'unité souterraine de la lutte au cœur de l'histoire du XIXe.

L'unité corporelle de la tradition dans une histoire minoritaire chaque fois interrompue n'est pourtant pas une évidence. Pour comprendre, sans doute faut-il se pencher sur le travail de Walter Benjamin, central dans la réflexion de l'historienne française. L'actualisation (*Vergegenwärtigung*) telle qu'elle est pensée par W. Benjamin dans les *Thèses sur le concept d'histoire* est ce type de transmission dont relève la « tradition » invoquée par Michèle M. Riot-Sarcey. Saut du tigre dans le passé, l'action révolutionnaire possède la force de sauver un passé oublié et de faire émerger de radicalement nouveau : une mémoire des vaincus balayée par

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 131

l'Histoire, mais dont il convient de saisir la survivance, d'utiliser la force inactuelle. Structure du temps complexe qui rappelle le passé pour créer du nouveau, offrant à la discontinuité une « souterraine continuité<sup>7</sup> ».

W. Benjamin, accorde à la mémoire une importance centrale dans la structure même de l'expérience. « Effectivement, conclut-il, l'expérience appartient à l'ordre de la tradition<sup>8</sup> ». Autrement dit, pour sortir d'un vécu comparable à nul autre pareil, tel que le décrit Giorgio Agamben lorsqu'il s'attarde sur la vie dans la grande ville<sup>9</sup>, pour entrer dans un temps plein et riche de potentialités, W. Benjamin valorise l'actualisation d'une tradition, la saisie d'expériences minoritaires qui viendraient rompre avec l'histoire des vainqueurs qui se présente comme l'écoulement d'un temps homogène. Si M. Riot-Sarcey revendique une continuité souterraine, c'est bien au sens de l'actualisation d'une tradition minoritaire. Certes W. Benjamin ne parle pas en ces termes, mais il n'est pas absurde de penser que la tradition des vaincus présente également cette continuité paradoxale.

Cette structure sautillante et à la fois continue doit d'ailleurs beaucoup à *Matière et mémoire*. Et bien que W. Benjamin critique le caractère volontaire de l'actualisation chez Henri Bergson, cette dernière demande également d'effectuer un saut dans le passé pour faire ressurgir un souvenir, enfui dans les profondeurs de la mémoire. On suit ici la présentation qu'en fait G. Deleuze dans *Le bergsonisme*, et en particulier dans le troisième chapitre où la mémoire apparaît comme « coexistence virtuelle ». En effet, dans *Matière et mémoire*, H. Bergson avançait que le souvenir se conservait en soi et que le passé lui-même devait être pensé comme persistant : « à la limite, les déterminations ordinaires s'échangent : c'est du présent qu'il faut dire à chaque instant déjà qu'il "était", et du passé, qu'il "est", qu'il est éternellement, de tout temps<sup>10</sup> ». Cette idée bergsonienne, très étrange au départ, apporte un éclairage et un abandon de nombreux « faux problèmes » et, en particulier, ceux de la conservation du souvenir et de la réalité du passé. L'argumentation peut être sommairement présentée comme ceci : si le présent passe, c'est qu'il est fondamentalement et tout à la fois son propre passé.

Aussi, ce passé constitue moins une copie dégradée d'un état psychologique donné au présent qu'une virtualité fondamentale, « la condition pure sans laquelle [le présent] ne

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>8</sup> W. Benjamin, « Sur quelques thèmes baudelairiens », *Œuvre III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 332.

<sup>9</sup> G. Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, 2000.

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, p. 50.

passerait pas. En d'autres termes, chaque présent renvoie à soi-même comme passé<sup>11</sup> ». De cette manière, le passé comme mémoire se comprend de façon paradoxale dans une coexistence avec le présent qu'il est. Cela ne veut évidemment pas dire que tout est actuel de la même manière, que le passé empiète en permanence sur le présent de tout son poids. On sait que la métaphore bergsonienne du cône visait justement à traduire l'actualité et la virtualité par un certain état de contraction. L'actualité d'un présent se tient donc à la pointe du cône dans une tension très proche de celle de la matière. Au contraire, un souvenir lointain qu'il s'agira d'actualiser se trouve dans un plan du passé fortement dilaté. Le moment de la remémoration consistera donc à plonger dans la bonne strate du passé et redonner à cet élément une actualité nouvelle par le passage à différents plans de conscience<sup>12</sup>. Malgré toutes les différences qu'il nous est possible d'énumérer entre H. Bergson et W. Benjamin sur ce point, reste un mouvement fondamental d'actualisation qui demande une plongée pour rechercher un élément dans le passé. Ce saut, d'une dimension à une autre, c'est sans doute là la part platonicienne – d'ailleurs soulignée à plusieurs reprises par G. Deleuze concernant le bergsonisme – de ces penseurs, qui ne va pas sans poser problème à la pensée du devenir et de l'événement que G. Deleuze élabore au contact de F. Guattari.

### **Évolution ou involution ? Vers une critique de la mémoire et du souvenir**

Effectivement, la matière subit dans les premiers écrits de H. Bergson une dévalorisation très forte : elle n'est là que comme dureté froide faisant obstacle à la vie. Il faut cependant nuancer ce point éminemment problématique, sur lequel d'ailleurs H. Bergson est partiellement revenu dans *L'évolution créatrice* : « Car, tant qu'il s'agit de la matière brute, on peut négliger l'écoulement sans commettre d'erreur grave : la matière, avons-nous dit, est lestée de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>12</sup> Il est tout à fait clair que ces plans de conscience ne sont pas les mêmes que ceux du passé ontologique, sans quoi tout ce trajet fait de dilatation et de contraction hétérogène lui ferait perdre sa consistance singulière : « Dans la métaphore du cône, un niveau même très contracté, très proche du sommet, n'en présente pas moins, tant qu'il n'est pas actualisé, une véritable différence de nature avec ce sommet, c'est-à-dire avec le présent. Et surtout, pour actualiser un souvenir, nous n'avons pas à changer de niveau ; si nous devons le faire, l'opération de la mémoire serait impossible. Car chaque souvenir a son niveau qui lui est propre ; il est trop démembré ou éparpillé dans les régions plus larges, trop resserré et confondu dans les régions plus étroites. S'il fallait passer d'un niveau à l'autre pour actualiser chaque souvenir, chaque souvenir perdrait donc son individualité ». (*Ibid.*, p. 61.)

géométrie, et elle ne dure, elle réalité qui descend, que par sa solidarité avec ce qui monte<sup>13</sup> ». Mais si on admet que la pensée bergsonienne de la matière et de la multiplicité de ses contractions permet d'éviter un dualisme abstrait, G. Deleuze n'en produit pas moins un écart dès 1969 avec deux différences notables en ce qui concerne la mémoire pure et sa profondeur : la première concerne le caractère central de celle-ci, qui disparaît tout à fait de *Logique du sens* pour penser la structure du temps, et la seconde est repérable en ce qu'une attention nouvelle est portée aux effets de surfaces. Or, en s'attardant sur la pensée stoïcienne et celle de Lewis Carroll, G. Deleuze rompt avec toute pensée par filiation ou descendance. Être superficiel, cela signifie ici ne pas chercher le réel ailleurs que dans ses effets de surface. Le sens d'une chose où ses effets ne trouveront pas leur vérité dans le caractère abyssal de l'être ou dans un ciel des idées. Arpenter les surfaces, c'est refuser de remonter ou de redescendre vers quelque chose de plus primordial, c'est surfer entre les choses, à leurs frontières. Par-là, G. Deleuze se défait de la critique platonicienne du simulacre en se reposant sur la théorie stoïcienne des incorporels : il ne s'agira pas de dépasser les phénomènes apparents pour remonter aux idées, mais « les simulacres cessent d'être ces rebelles souterrains, ils font valoir leurs effets<sup>14</sup> ». Les corps interagissent entre eux et c'est à leur surface qu'on trouve les effets incorporels qui font événement. Ces effets trouvent un régime propre d'interaction et imposent de penser une structure du temps différente, pur infinitif, mouvement sans présent par lequel on devient autre qu'on était tout autant qu'on se fait autre qu'on ne devient. Affirmation paradoxale où le passé et l'avenir tirent ensemble chacun en leur sens. Et commentant « Alice dans le miroir » de L. Carroll, où Alice se voit toujours confrontée à d'infinies variations de taille, G. Deleuze s'attache à maintenir ces deux mouvements comme puissance affirmative de différenciation où les effets oscillent entre le moins, le trop et le pas-assez, le déjà et le pas-encore : « car l'événement infiniment divisible est toujours les deux ensembles, ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe<sup>15</sup> ».

La suite du trajet deleuzien à ce propos est plus difficile à saisir. On sait qu'en 1972, en conclusion d'une conférence sur Nietzsche, G. Deleuze n'hésite pas à dire : « J'ai changé. L'opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout<sup>16</sup> ». Cette façon de parler laisse croire que cette question n'irrigue plus la pensée de G. Deleuze. Cependant, le travail de

---

<sup>13</sup> H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1946, p. 368.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 364.

Frédéric Fruteau de Laclos tend à montrer qu'on en trouve des traces dont la valorisation fluctue :

Cette opposition [entre profondeur et surface] était fondamentale en ce que les différences répétées virtuellement en profondeur, dans l'épaisseur du cône (ici inversé) de la mémoire, étaient censées s'actualiser en fulgurant en surface suivant le mouvement forcé d'une volonté de puissance. Deleuze a pu dire après 1972, tantôt que seules les surfaces importaient, tantôt que tout se passait désormais en profondeur<sup>17</sup>.

Pour notre compte, on s'accordera avec A. Sauvagnargues qui estime que Deleuze dans ses travaux postérieurs à *Logique du sens*, en ramenant le virtuel et l'actuel sur un même plan, réversible et pliable, se défait de l'insistance bergsonienne sur la profondeur : « La durée bergsonienne devient une multiplicité virtuelle, procédant sur un seul plan par actualisation discontinue, au lieu de composer un élan ramassant la continuité de son mouvement dans une durée imprévisible<sup>18</sup> ». Il faut comprendre par là le fait que G. Deleuze porte son attention non plus à la manière dont le virtuel s'actualise comme après coup selon cette activité décrite par H. Bergson d'un saut dans le passé, mais dans une indiscernabilité qui n'en maintient pas moins la différence. Il faudra revenir plus loin sur la manière dont ce mouvement se produit concrètement dans le champ politique-historique. Mais retenons ici l'hypothèse selon laquelle G. Deleuze ramène H. Bergson à la surface et comprend le dédoublement du présent en actuel et virtuel sur un seul et même plan d'immanence.

Ce mouvement s'observe de manière relativement claire dans le texte « Souvenir d'un bergsonien ». Ce paragraphe de *Mille Plateaux* opère en effet à la fois une reprise et une démarcation très intéressante par rapport à H. Bergson. Avec F. Guattari, G. Deleuze préserve l'idée d'une communication entre des éléments hétérogènes dans le devenir (l'idée d'une simultanéité des flux de durées développée par H. Bergson dans *Durée et simultanéité*), mais en privilégiant ce jeu d'alliances, de combinaisons entre éléments hétérogènes, il s'agit de penser une multiplicité directement pratique et exploratoire contre l'insistance bergsonienne sur la mémoire et la valorisation du virtuel hypostasié.

Penser géographiquement permet de se dégager d'une telle approche et de comprendre un agencement comme construction pratique plus ou moins mobile. L'événement dans son

---

<sup>17</sup> F. Fruteau de Laclos, « Les tendances divergentes du bergsonisme de G. Deleuze », *DoisPontos*, Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paranae da Universidade Federal de Sao Carlos, « Bergson, suas leituras e seus leitores », Vol. 14, no. 2, 2017, p. 235.

<sup>18</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 351.

devenir s'oppose « au souvenir, (...) à la mémoire » qui forment des systèmes ponctuels, c'est-à-dire des faits de coordonnées assignables : « Devenir n'est pas une évolution, du moins une évolution par descendance et filiation<sup>19</sup> ». Le devenir forme des blocs, des alliances, des communications entre éléments hétérogènes qui n'ont rien d'une évolution strictement anthropologique<sup>20</sup>.

Le caractère « orthogonal » de la mémoire est ici en cause – et, bien qu'elle ne soit pas explicitement visée, le rapport de la mémoire pure bergsonienne à son actualisation n'en sort certainement pas indemne. G. Deleuze et F. Guattari insistent un peu plus loin sur la critique du souvenir, sa ponctualité rattachée à une position majoritaire :

C'est la soumission de la ligne au point qui constitue l'arborescence. Bien sûr, l'enfant, la femme, le nègre ont des souvenirs ; mais la Mémoire qui recueille ces souvenirs n'en est pas moins l'instance virile majoritaire qui les prend comme « souvenirs d'enfance », comme souvenirs conjugaux ou coloniaux<sup>21</sup>.

On le voit, la mémoire est vue comme une instance fixe qui forme des territoires cloisonnés, majoritaires regroupant les souvenirs de manière organisée, cohérente, localisée (enfance, scolarité, couple...). Soumis d'une manière ou d'une autre à la question de leur origine, malgré mille variations, les souvenirs restent des points-sources qui reterritorialisent le devenir. À suivre G. Deleuze, un devenir, dans son mouvement, se soustrait à ces coordonnées temporelles établies. Comme l'avait remarqué M. Riot-Sarcey à propos du peuple en action, l'événement n'est pas compréhensible comme tissu de relations entre plusieurs points définis et l'on peut se reporter ici à une citation de *Mille Plateaux* qui rappelle *Logique du sens* : « un devenir n'est ni un ni deux, ni rapport des deux, mais entre-deux, frontière ou ligne de fuite, de chute, perpendiculaire aux deux<sup>22</sup> ». Mais, de ce fait et contrairement à M. Riot-Sarcey, la mémoire est toujours vue par F. Guattari et G. Deleuze comme relevant d'une territorialisation, comme facteur d'intégration dans des territoires fixes : « Le devenir est une anti-mémoire. Sans doute y a-t-il une mémoire moléculaire, mais comme facteur d'intégration à un système molaire

---

<sup>19</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 2009, p. 291.

<sup>20</sup> On renvoie ici à ce bel article d'Isabelle Stengers, « Penser la vie : le problème a changé », dans lequel elle oppose le bloc de devenir hétérogènes à l'évolution bergsonienne qui trouve un sens avec l'homme dans la création d'ordre spirituelle, humaine. Cf. I. Stengers, « Penser la vie : le problème a changé », *Revue internationale de philosophie*, vol. 241, no. 3, 2007, p. 323-335.

<sup>21</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 360.

<sup>22</sup> *Ibid.*



ou majoritaire. Le souvenir a toujours une fonction de reterritorialisation<sup>23</sup> ». Signe évident d'une critique virulente : le souvenir est dans ces pages souvent associé au fantasme qui, on le sait, avait largement été attaqué théoriquement dans *L'Anti-Œdipe*. Bref, si évoluer c'est partir d'une origine et, à la manière d'un d'arbre avec un tronc bien stable, développer diverses ramifications, devenir ou involuer<sup>24</sup> ce serait former des blocs mobiles qui défont toute identité à soi des sujets et des objets. Il est évident qu'envisager les événements historiques dans la perspective de Benjamin, c'est engager une résistance par rapport à l'historiographie majoritaire. Mais l'insistance de ce dernier sur la libération messianique de la classe ouvrière dont la mémoire composite forme une tradition *sui generis* conduit à quelques apories<sup>25</sup>. Construire une tradition minoritaire, n'est-ce pas rejouer une continuité historique problématique ? Dans quelle mesure ce travail de remémoration est-il possible si, comme le pense Benjamin, la structure même de l'expérience est transformée par la technique moderne ? Comment s'opère la transmission entre opprimés et que recouvre au juste cette catégorie ? À notre sens, c'est le mérite de la géophilosophie proposée par Deleuze que de proposer une porte de sortie à ces problèmes théoriques.

### Qu'est-ce que tracer une carte ?

À suivre G. Deleuze, il nous faudrait donc changer de pratique théorique pour saisir l'événement. L'alternative se présente dans l'opposition du traçage de la carte et du suivi du calque. Où se joue le partage entre ces deux attitudes ? Quelle différence entre écrire l'histoire telle qu'elle a eu lieu et faire la cartographie d'un événement ? Tracer une carte ne relève pas ici de la logique de la représentation : celle-ci cherche à restituer un ordre simple, chronologique et causal avec la ferme intention de copier fidèlement le réel. Cartographier est avant tout une pratique vitale par laquelle chacun crée des espaces de déplacements, se repère et s'oriente, cherche à localiser des impasses et des issues. Référons-nous au commentaire de Guillaume Sibertin-Blanc qui est tout à fait éclairant :

Le schème cartographique propose ainsi pour Deleuze l'image d'un savoir non représentationnel, mais immanent à nos pratiques de l'espace. Qu'il s'agisse de pratiques

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Concept d'abord utilisé par André Lalande en opposition à H. Bergson. Voir F. Fruteau de Laclos, « Les tendances divergentes du bergsonisme de G. Deleuze », art. cit., p. 246.

<sup>25</sup> Sur les contradictions dans la philosophie de la mémoire chez Benjamin, voir J. McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Cornell University Press, 1993.

sociales, esthétiques, politiques, ou encore psychiques, symboliques ou imaginaires, la carte ne porte pas simplement « sur » des mouvements, tel un savoir qui resterait extérieur à son objet ; elle fait faire le mouvement, et aide à le faire<sup>26</sup>.

Cette pratique se dégage du paradigme représentatif censé rendre compte du réel dans un rapport de correspondance ou de fidélité. La carte s'inscrit dans une épistémologie pragmatique où l'important est de s'orienter et d'avancer en expérimentant. L'exemple des cartes de l'inconscient dessinées par Fernand Deligny : explorer l'inconscient, en tracer les lignes, les chemins en deçà du signifiant, ne pas rabattre un délire sur une cause ou une structure générale et déjà-connue<sup>27</sup>. Non représentative, la carte se passe aussi de la tendance qui hante la pratique psychanalytique consistant à fixer le désir sur une instance signifiante clairement établie : « Bien voir, comme dit F. Deligny, que ces lignes ne veulent rien dire. C'est une affaire de cartographie. Elles nous composent, comme elles composent notre carte. Elles se transforment, et peuvent même passer l'une dans l'autre<sup>28</sup> ». La carte est d'emblée un outil pratique. Ainsi, dans la démarche de F. Deligny « la carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit<sup>29</sup> ».

En quoi la carte, au-delà de sa construction expérimentale, noue-t-elle un lien particulier entre théorie et pratique ? Autrement dit, que fait une telle carte et qu'en faire ? « Nous pouvons les retourner, retenir telles ou telles de leurs coordonnées, telles ou telles de leurs dimensions, et suivant le cas nous aurons une formation sociale, un délire pathologique, un événement historique..., etc<sup>30</sup> ». Tout cela reste très abstrait à ce stade et le mieux pour en saisir l'enjeu est de se pencher sur la manière particulière dont G. Deleuze reprend M. Foucault en accordant « de plus en plus d'intérêt à l'histoire et à l'arrangement empirique des agencements qui actualisent un diagramme de forces »<sup>31</sup>. Dans *La Volonté de savoir*, la question du pouvoir se présente comme un nœud de rapports de forces, pur réseau de relations que M. Foucault laisse ouvert dans une description topologique :

---

<sup>26</sup> G. Sibertin-Blanc, « Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze », *L'Espace géographique*, 2010, n° 3, p. 225-238.

<sup>27</sup> F. Deligny, *Cartes et lignes d'erre/Maps and Wander Lines. Traces du réseau de Fernand Deligny 1969-1979 et Journal de Janmari*, Paris, Éditions L'Arachnéen, 2013.

<sup>28</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 248.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op. cit., p. 414.

Les points, les nœuds, les foyers de résistance sont disséminés avec plus ou moins de densité dans le temps et l'espace, dressant parfois des groupes ou des individus de manière définitive, allumant certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement. Des grandes ruptures radicales, des partages binaires et massifs ? Parfois. Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leur corps et dans leur âme, des régions irréductibles<sup>32</sup>.

Le pouvoir ne s'impose pas sur le désir de sujets libres, mais l'ensemble se joue au sein de rapports de forces éminemment contradictoires ou plutôt divergents. Commentant ce passage, G. Deleuze insiste sur les diagrammes – « cartographie, coextensive de tout un champ social<sup>33</sup> » – qu'il dessine et les lignes de fuites qui s'en dégagent. Le cartographe n'est pas celui qui explique ce qu'est l'histoire ou ce qu'elle doit être, mais ouvre les possibles en cherchant avec sa carte où et comment la résistance ou la fuite fonctionne, il tisse la trame « d'un devenir des forces qui double l'histoire<sup>34</sup> ». Quels espaces peuvent être investis, quels lieux permettent une installation, quels autres doivent être fuis ? Le cartographe trace des champs de forces avec leurs tendances, leurs milieux, leurs potentiels. Ces champs de forces impersonnelles, il faut en montrer les impasses, les espaces où ça grince, mais aussi, dans une logique plus productive, les interstices, là où il y a du possible. Avec *La volonté de savoir*, apparaît une idée centrale que G. Deleuze ne cesse de reprendre à son compte en tant que la ligne de fuite n'est pas comme un corrélat du pouvoir, mais est tout à fait première, désir non formé qui coexiste avec des tentatives de capture, d'orientation, d'incitation<sup>35</sup>.

On retrouve alors le problème de l'actualisation. Comment le diagramme, bien qu'abstrait, se trouve-t-il non seulement réel mais efficace ? Comme le signale Igor Krtolica, la pensée de G. Deleuze parvient à sortir du problème de l'actualisation du diagramme (machine abstraite) dans des agencements singuliers (machine concrète) en rejetant l'opposition binaire de deux moments et évite ainsi de les comprendre sur le mode d'une réalisation d'un élément profond<sup>36</sup>. G. Deleuze, avec F. Guattari, a toujours été attentif à ce que les concepts opposés

---

<sup>32</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité, t. 1 La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 127.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, p. 42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>36</sup> I. Krtolica, « Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault », *Filozofija I Društvo*, vol 20, n° 3, 2009, p. 97-124.

qu'il formait ne soient pas dans des simples rapports de face à face<sup>37</sup>. Prenant l'exemple historique de l'Empire romain et des invasions barbares, *Mille Plateaux* évite le schéma binaire organisation romaine/mobilité barbare. Bien au contraire, ces distinctions travaillent les unes dans les autres, formant des tracés dont l'actualisation peut surprendre (« Les Vandales [...] qui font la reterritorialisation la plus inattendue, un empire de l'Afrique<sup>38</sup> »). Lignes de fuite et organisations molaires coexistent et se superposent de telle sorte qu'on retrouve bien l'idée déjà évoquée plus haut de l'immanence comme surface feuilletée : « Il y a l'immanence mutuelle des lignes. Ce n'est pas facile non plus de les démêler. Aucune n'a de transcendance, chacune travaille dans les autres. Immanence partout<sup>39</sup> ». Avec ces lignes intriquées et superposées, il est dès lors évident que la différence entre écrire une histoire et tracer une carte n'est pas une simple question d'objet – entre l'organisé, le gros et le fuyant, le petit –, mais renvoie à des « systèmes de référence distincts, suivant que l'on considère une ligne surcodée à segments, ou bien un flux mutant à quanta<sup>40</sup> ».

La description de la nomadologie comme étant « le contraire d'une histoire<sup>41</sup> » n'est donc pas un dualisme figé dans une mauvaise dialectique. À nouveau, il ne s'agit pas de voir ces différences comme relevant d'une opposition abstraite. Pour s'en convaincre, on peut prolonger cette idée d'immanence de la rupture à travers le rapport Nomade/État<sup>42</sup> :

---

<sup>37</sup> On croit ainsi pouvoir largement nuancer la critique que Fredric Jameson adresse à la pensée deleuzienne comme dressant de nombreux dualismes douteux. Voir F. Jameson, *Valences of the Dialectic*, Londres-New York, Verso, 2009.

<sup>38</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>42</sup> Pour une analyse précise de cet argument, on ne peut que renvoyer à un article à G. Sibertin-Blanc, « Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'anti-historicisme chez Gilles Deleuze », *Le Philosophoire*, vol. 1, n° 19, 2003, p. 119-154. G. Sibertin-Blanc revient en détail sur ce passage de *Mille Plateaux* (aux pages 523-527) qui se penche sur l'histoire universelle à partir de l'idée de machine de guerre, intrinsèquement liée aux nomades et à leur caractère fuyant et leur puissance de mobilité. Pour cela, G. Deleuze et F. Guattari engagent une critique de l'État hégélien en s'appuyant sur la théorie clausewitzienne de la guerre. Pour résumer l'argumentation, on peut dire qu'il ne s'agit pas de saisir la guerre comme le fait primordial d'un État en contradictions avec d'autres sujets étatiques (Hegel), ni comme l'horizon de la guerre absolue se réalisant, mais comme Idée trouvant des formations singulières en s'actualisant comme machine de guerre concrète.

Ce n'est pas en termes d'indépendance, mais de coexistence et de concurrence, dans un champ perpétuel d'interaction, qu'il faut penser l'extériorité et l'intériorité, les machines de guerre à métamorphoses et les appareils identitaires d'État, les bandes et les royaumes, les mégamachines et les empires<sup>43</sup>.

Si la position majoritaire, celle des États, organise et distribue clairement les places en marquant nettement et fixement son territoire, on peut alors lui opposer une machine de guerre nomade explorant l'espace ouvert et vivant dans un mouvement qui s'attache à ce qu'aucun point ne vaille absolument. Une cartographie attentive aux ruptures n'est pas une valorisation de la figure du nomade comme peuple, mais prend la rupture et la fuite comme point de départ et s'évertue à en suivre les lignes. Une idée que G. Deleuze prolonge dans son commentaire sur Foucault : « le dernier mot du pouvoir, c'est que la résistance est première<sup>44</sup> ». Le rôle du concept de *machine de guerre* n'est par conséquent pas d'échapper à une actualisation concrète, mais de montrer que l'actualisation est toujours déjà multiple et changeante, que l'agencement concret est toujours déjà travaillé par des forces immanentes.

C'est en cela, et on rejoint encore G. Sibertin-Blanc ici, que le nomade est « noumène de l'histoire ». Par-là, il faut entendre deux choses. La première est que ce sujet mobile, changeant de territoire en même temps qu'il le crée, n'est pas saisissable théoriquement. Il n'existe que par son activité de fuite permanente, notamment par rapport à l'État qui cherche à en capter et mobiliser la puissance en vue d'exercer sa violence et sa domination et, de ce fait, ne laisse pas de traces historiques. Le deuxième sens du caractère nouménal du nomade consiste en ce qu'on ne peut s'empêcher malgré tout de le poursuivre. L'histoire ne peut effectivement pas se passer de cette force proprement événementielle, mouvante, qui en réalité la rend possible. Autrement dit, si le nomade échappe à l'histoire positive, c'est que sa pratique la conjure, mais c'est seulement compris précisément comme ce qui échappe ou fait rupture qu'il constitue la discontinuité immanente à l'histoire universelle, aux marges de la science historique. Les nomades actualisent leur fuite d'une manière singulière et c'est l'analytique de cette rupture qui s'impose lorsque l'on veut réellement se livrer à une science historique minoritaire, ambulante ou nomade à même de saisir véritablement l'événement dans sa singularité.

L'importance de l'entreprise historique de M. Foucault nous permet donc de dessiner cette distinction entre histoire et devenir telle qu'elle est élaborée par la machine deleuzo-guattarienne. On saisit mieux en quoi l'histoire qui s'attache à penser les événements par

---

<sup>43</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 446.

<sup>44</sup> G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 95.

distinction d'agencements finis, en invoquant des dates et des périodicités, des noms ou des sujets même contestataires, inaperçus et infimes, plutôt que d'établir un diagramme de forces, rate le caractère productif et exploratoire de l'événement<sup>45</sup>.

### **Héritage et pensée du dehors : actualisations divergentes**

On y voit plus clair à présent sur la critique de l'historiographie et il nous est possible de revenir sur l'histoire événementielle dans le travail de M. Riot-Sarcey. Elle évite d'enfermer l'histoire dans des signifiants univoques, des sujets clairement établis et refuse de penser sa pratique comme dévoilement d'une vérité universelle. Nonobstant, la production historiographique de M. Riot-Sarcey mobilise tout aussi clairement l'idée selon laquelle marquer les discontinuités historiques et la différence avec le passé, c'est aussi retrouver une certaine « continuité souterraine ». Elle parle alors d'un « potentiel positif du passé révolutionnaire » et montre l'impasse que représente la démarche qui vise à le dénier en adoptant une pensée de l'histoire progressiste<sup>46</sup>. L'actualisation révolutionnaire est rattachée à la tradition contestataire, la mémoire des pratiques permet une nouvelle liberté d'action.

C'est là que se joue l'écart avec la philosophie de G. Deleuze. Pour saisir ce point, il n'est pas inutile, de rappeler brièvement ce que *Capitalisme et Schizophrénie* doit conjointement à M. Foucault et à M. Blanchot. À savoir, la question de l'impersonnel. Ce qui se joue avec ces auteurs, c'est la proposition d'une politique sans héritage, d'une pragmatique révolutionnaire qui n'aurait rien à tirer du passé – qu'il soit pensé comme édifice ou comme ruine : penser un diagramme ou des rapports d'affects suppose qu'on saisisse des forces composantes plutôt que des agencements composés. On trouvera dans le dernier chapitre du *Foucault* de G. Deleuze cette distinction entre le déjà agencé, formant une unité, et les forces mutantes<sup>47</sup>. M. Foucault

---

<sup>45</sup> On nous dira que chaque plateau est pourtant accompagné d'une date. Mais ceci de manière non linéaire, de telle sorte qu'apparaisse la logique événementielle qui rythme l'ouvrage non pas chronologiquement, mais, pour le dire avec les mots de François Dosse, qui fait « place à l'Aïon ». Cf. F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009, p. 298.

<sup>46</sup> M. Riot-Sarcey, *Le procès de la liberté*, op. cit., p. 287.

<sup>47</sup> On pourra nous objecter que cet ouvrage fait intervenir à nouveau la mémoire (la mémoire absolue) dans le processus de subjectivation qui reste à notre sens radicalement immanent et sans profondeur. C'est au cœur des forces impersonnelles constituantes que la subjectivité se creuse, ou plie un petit espace. Ce dedans, cette profondeur est au cœur du dehors. Pour ce qui est de la mémoire, il s'agit ici d'une mémoire transcendantale dont

ne fait pas d'histoire : son travail historique tâche de mettre en avant une série d'*a priori* historiques, des variables, des conditions, lesquelles trouvent à chaque fois à s'actualiser singulièrement et, en ce sens, l'important n'est pas tellement de s'arrêter sur des éléments stratifiés. Processus proprement asubjectif : pensée du dehors plutôt que (ré)itération. Dans ses textes sur 1968, M. Blanchot valorisait l'infinitude de l'action politique : non pas par inconséquence politique, mais par refus du cloisonnement, sachant que les forces ne trouvent pas de repos, mais fluent et s'agencent en permanence. Ainsi, écrivait-il, de manière tout aussi saisissante que problématique : « tout cela qui dérange, appelle, menace et finalement questionne, sans attendre de réponse, sans se reposer dans la certitude, jamais nous ne l'enfermerons dans un livre qui tend à la clôture, forme raffinée de la répression<sup>48</sup> ». Plus radical que M. Riot-Sarcey sur cette question de la transmission, G. Deleuze retiendra de M. Blanchot l'abandon de toute fermeture, du sujet, de l'objet, du sens pour faire place à des mouvements plus aveugles et plus mobiles. G. Deleuze lui-même, sans reculer, souligne une forme de danger couvant dans cette politique qui se soustrait à toute identité, lorsqu'il aborde la question de mouvements amorcés par un rythme assignifiant :

Cette puissance, le son ne la doit pas à des valeurs signifiantes ou de « communication » (qui la supposent, au contraire), ni à des propriétés physiques (qui donneraient plutôt le privilège à la lumière). C'est une ligne phylogénique, un phylum machinique, qui passe par le son, et en fait une pointe de déterritorialisation. Et cela ne va pas sans de grandes ambiguïtés : le son nous envahit, nous pousse, nous entraîne, nous traverse. Il quitte la terre<sup>49</sup>.

L'actualité de l'événement avec G. Deleuze et F. Guattari se situe au carrefour de l'hétérogène. On l'a vu, les fuites concrètes se passent de revendiquer une continuité et agissent comme des puissances exploratoires en créant des consistances singulières. L'actualisation dans un agencement se passe de traces ou de fragments mnésiques. Si *L'Anti-Œdipe* insistait dès les premières pages sur nos bricolages psychiques c'est pour mieux écarter les continuités

---

G. Deleuze nous dit qu'elle est plus intimement liée à l'oubli qu'au souvenir. H. Bergson n'est évidemment pas absent puisque le sujet se constitue temporellement par la mémoire. Mais si l'on comprend bien ce passage extrêmement dense, cette mémoire absolue est bien plus un pliage de forces extérieures, assimilation qui doit beaucoup à M. Blanchot et à F. Nietzsche, sources privilégiées par M. Foucault. Sur le rapport du pli à la subjectivité, on pourra lire Florence Caeymaex, « Foucault d'après Deleuze. Un pli non phénoménologique », in S. Laoureux, G. Cormann et J. Pieron (dir.), *Différence et identité : les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Olms, 2006, p. 173-187.

<sup>48</sup> M. Blanchot, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2008, p. 157.

<sup>49</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 429.

que pouvaient établir psychanalyse et histoire. On comprend alors mieux ce moment curieux de *Mille Plateaux* qui écarte la pratique arborescente du chaman reliant dans une constellation des points que constituent les esprits<sup>50</sup>. Avec G. Deleuze, il s'agirait moins de créer des images qui puissent être reprises, que de se laisser prendre par la puissance de différenciation qui anime l'événement en se soustrayant au sens que se donnent les acteurs eux-mêmes ; l'événement n'a pas à se saisir du passé par un saut<sup>51</sup>.

Le problème n'est pas tant que Deleuze et Benjamin diffèrent dans leur position quant à l'actualisation de l'événement révolutionnaire, il s'agit plutôt du fait que cette différence reste inexplorée et sa productivité potentielle laissée en friche. La rupture deleuzienne, se soustrayant au souvenir, s'établit sans référence à la continuité et l'actualisation est nécessairement exploratoire. La construction d'une « tradition des opprimés » telle que la conçoit Benjamin ne doit sa nouveauté radicale qu'à la condition d'une remémoration du passé qui trace une continuité aporétique avec les vaincus d'hier. L'actualisation révolutionnaire ne va pas sans poser d'énormes difficultés entre subjectivité et temporalité. Dans quelle mesure ces pensées diffèrent, peuvent se répondre ou communiquer ? Quels types de virtualités nous entraînent dans un devenir révolutionnaire ? Comment se tracent ces lignes de partage et de connexions entre la mémoire des pratiques et la création de nouveaux espaces reposant sur des agencements hétérogènes ? Ici se dessine une carte théorique qu'il nous faut encore explorer et, on l'espère, construire.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>51</sup> Dans *Cinéma 2*, c'est n'est pas le souvenir ou le rêve mais la fabulation, dont la figure temporelle est le cristal où actuel et virtuel sont indiscernables qui se voit dotée d'une puissance politique lorsque le peuple vient à manquer. G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Éditions de Minuit, 1985.