Heccéités postcoloniales

ou des « noms » de Deleuze

Haecceities postcolonials or « names » given by Deleuze.

Réda Bensmaïa

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2934>

DOI : [10.4000/leportique.2934](https://doi.org/10.4000/leportique.2934)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Réda Bensmaïa, « Heccéités postcoloniales », *Le Portique* [En ligne], 39-40 | 2017, document 2, mis en ligne le 20 janvier 2019, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2934> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2934>

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

Heccéités postcoloniales

ou des « noms » de Deleuze

Haecceities postcolonials or « names » given by Deleuze.

Réda Bensmaïa

Si la philosophie de l'avenir existe, elle doit naître
hors d'Europe ou résulter de rencontres et
d'impacts entre l'Europe et la non-Europe.

Michel Foucault ¹.

Impossible de comprendre comment ils ont
pénétré jusqu'à la Capitale ; cependant ils sont là,
et chaque matin semble accroître leur nombre.

Franz Kafka ².

- 1 Dans le livre qu'il avait consacré à Gilles Deleuze, Arnaud Bouaniche ³ rappelait que dans son *Spinoza, philosophie pratique*, Deleuze ouvrait curieusement sa présentation de l'œuvre de Spinoza sur un dialogue entre deux personnages de *L'Homme de Kiev* de l'écrivain américain Bernard Malamud – un dialogue que Bouaniche s'empressait de voir « comme une véritable *mise en abyme* du changement de perspective » qui, selon lui, s'était opéré dans l'œuvre de Deleuze [après Mai 68] et qui était indicateur de la place que Spinoza occupait dans l'œuvre Deleuzien. Ce que note bien Bouaniche et qui est d'un grand intérêt pour nous qui nous engageons à mieux cerner la nature des relations que Deleuze entretenait avec ses « intercesseurs », c'est que lorsque l'un des personnages est sommé par un juge d'expliquer ce qui l'avait amené à lire l'œuvre de Spinoza et quelle signification cette rencontre avait pour lui, le personnage en question « met[tait] en avant dans sa réponse, *non pas le contenu spéculatif ni les propositions théoriques de la pensée de Spinoza, mais bien les EFFETS PRATIQUES qu'elle produit* non seulement sur lui-même comme lecteur et comme individu (« Je n'étais plus le même homme »), mais encore sur son auteur (« Spinoza voulait faire de lui-même un homme libre »), prenant ainsi le parti, selon les mots du juge, « d'aborder le problème à travers l'homme plutôt qu'à travers son œuvre » ⁴.
- 2 Pour nous qui désirons mieux comprendre la popularité que Deleuze a fini par acquérir auprès des écrivains postcoloniaux, ce qu'il y a d'intéressant dans cet apologue, c'est

qu'il nous donne une première indication de la direction qu'il faut prendre pour être sûr de bien cerner la question. Comme on le sait, Spinoza a toujours été pour Deleuze une référence majeure sur le plan de la théorie philosophique mais aussi sur le plan des « rencontres » entre philosophes et non-philosophes, théoriciens professionnels et « grand public ». On retrouve ce souci « pédagogique » dans les grands textes, mais aussi dans des textes « techniquement » moins élaborés – lettres, interviews, etc. – mais où la même préoccupation se manifeste : la philosophie devra être faite – aimée et comprise – *par tous* et non par les seuls « professionnels ». Il suffirait pour avérer ce fait, de renvoyer à la réponse de Deleuze ⁵ à la question que je lui avais posée – un peu avant la parution des textes que j'avais rassemblés autour de son œuvre dans la revue Allemande *Lendemain* ⁶ – de savoir s'il pensait que son travail pouvait être « accessible » au grand public et quelle était la place qu'il accordait au discours philosophique. Voici ce que Deleuze écrivait en substance et toujours en renvoyant à Spinoza : « ...Le paradoxe de Spinoza, c'est d'être le plus philosophe des philosophes, le plus pur en quelque sorte, *mais en même temps celui qui s'adresse le plus aux non-philosophes et sollicite le plus une intense compréhension non-philosophique*. C'est pourquoi strictement *tout le monde est capable de lire Spinoza*, et d'en tirer de grandes émotions ou de renouveler complètement sa perception, *même s'il comprend mal les concepts spinozistes* » ⁷. On retrouve la même prise de position quant au statut de la philosophie dans « *En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens – même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques* » ⁸ : « L'enseignement de la philosophie, nous dit Deleuze, ainsi, s'oriente directement sur la question de savoir en quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens, ou à des musiciens, etc., – même et surtout quand elle ne parle pas de musique ou de mathématiques. *Un tel enseignement n'est nullement de culture générale, il est pragmatique et expérimental*, toujours hors de lui-même, précisément parce que les auditeurs sont amenés à intervenir en fonction de besoins ou d'apports qui sont les leurs ».

- 3 L'une des hypothèses que l'on peut tirer de ces déclarations que des années séparent, c'est que ça n'est pas à partir du contenu *spéculatif* de sa pensée que les écrivains, militants et intellectuels postcoloniaux iront à la rencontre de Deleuze, mais à partir des « effets pratiques » que son travail a pu susciter chez chacun d'entre eux.
- 4 Ce que nous voudrions mettre en évidence dans les pages qui suivent ce sont les éléments critiques et théoriques qui ont rendu la rencontre Deleuze-Postcolonie possible. Comme nous le verrons cela implique que l'on rende compte *au préalable* des multiples « avatars » de la pensée deleuzienne et que l'on puisse déterminer à *quel* « Deleuze » l'on a à faire lorsqu'on allie son « nom » à tel ou tel des différents courants de la théorie postcoloniale.

I. Des noms de Deleuze

- 5 Il ne fait aujourd'hui aucun doute pour la plupart des exégètes des théories postcoloniales et subalternalistes que le travail de Gilles Deleuze est devenu l'une des références majeures des intellectuels et théoriciens qui ont participé au développement de ces théories. Les uns évoqueront ses prises de position politiques (sur l'Algérie, la Palestine, le colonialisme, voire les prisons et les sociétés de contrôle) là où d'autres mobiliseront plutôt la pertinence de tels des concepts qu'il aura forgé avec Félix Guattari pour avérer qu'il est bien l'un des inspireurs principaux de « la » théorie

postcoloniale. Ce qui est problématique dans ce genre d'appropriation théorique, c'est qu'elle a tendance à se donner un peu trop facilement et sans recul critique ce qui aurait dû, en toute logique, faire l'objet d'une enquête préalable. La vulgate postcoloniale aujourd'hui, et ce, surtout aux États-Unis !, veut que ce que Gilles Deleuze a écrit à partir des années 1970 s'inscrit *sans autre forme de procès* dans la dite « théorie postcoloniale ». Mais à quelle « théorie » fait-on référence dans ce cas ? Peut-on, sans crier gare, renvoyer un travail aussi spécialisé et complexe que celui de Deleuze à une « théorie » qui a sa spécificité propre et, qui le plus souvent, a tendance à être rebelle à toute récupération ou appropriation idéologiques ? Ne brouille-t-on pas les pistes et ne risque-t-on pas de perdre de vue ce qu'il y a de vraiment important dans la « rencontre » entre le travail de Deleuze et le mouvement de pensée postcolonial en se donnant pour acquis ce qui devrait être un préalable : c'est-à-dire, faire *la part des choses* en prenant soin de montrer que c'est encore bien à « Deleuze » que l'on a affaire lorsqu'on (ne) fait référence (qu')aux textes qu'il a écrit avec Guattari ; ou lorsqu'on fait *comme si* ce que Deleuze a écrit *avant* sa collaboration avec Guattari revenait au « même ». Ne trahit-on pas la pensée de Deleuze lorsqu'on omet de poser la question de savoir si c'est au même Deleuze que l'on a affaire lorsqu'on passe par exemple de *Logique du sens* à *Mille Plateaux* ?

- 6 D'autres questions doivent être posées dans la même lignée : les « émules » d'un deleuzisme généralisé ont-ils pris soin de vérifier si les emprunts qu'ils faisaient à un travail aussi spécialisé lui rendaient justice ? Ont-ils tenu compte des dérives que l'application ou les emprunts non problématisés de concepts en provenance de la pratique philosophique deleuzienne pouvait produire ? Enfin, à quel « carrefour » a bien pu se faire la rencontre entre une philosophie qui se voulait « intempestive » et qui rejetait l'idée du philosophe comme maître à penser ou « chef de file » et des courants de pensée dont l'un des objectifs principaux était d'agir sur l'actualité et de transformer les données sociales et politiques du monde hérité de la décolonisation ?
- 7 L'une des hypothèses de ce travail est que les rapports que les théoriciens subalternistes et postcoloniaux ont eu avec la pensée deleuzienne n'auront peut-être été qu'une longue suite de malentendus dont il ne serait pas responsable. Il reste qu'il est nécessaire de rendre compte de ce qui a fait que le travail de Deleuze ait pu jouer un rôle aussi important dans le développement des théories postcoloniales, et d'expliquer, comme le dit F. Cusset dans *French Theory*, « comment des textes aussi tranchants, parfois difficiles d'accès, ont pu s'inscrire aussi profondément dans la fabrique culturelle américaine » et, dans un deuxième temps, dans la trame complexe de ce qui allait s'imposer comme l'émergence d'un « nouveau discours mondial sur la résistance micropolitique et la subalternité »⁹. Pour ce faire, il nous a paru que la stratégie critique la meilleure n'était pas de faire une revue des « cas » patents où la greffe [ou le transfert théorique] deleuziens avaient pu « prendre », mais de mettre en évidence les « éléments » qui permettent de comprendre – permettons-nous ici un concept Derridien pour une fois ! – la « dissémination » des « noms » de Deleuze dans un champ aussi large que celui de la théorie postcoloniale. Ce que nous espérons pouvoir montrer dans les pages qui suivent c'est que la rencontre entre Deleuze et la mouvance postcoloniale ne peut se comprendre qu'à partir d'un « champ » – appelons-le « transcendantal » si l'on veut – où, et Deleuze et ses émules se trouvent pris.
- 8 Comme l'ont rappelé bon nombre de commentateurs, l'œuvre Deleuzien a, relativement au travail d'autres philosophes, mis beaucoup de temps avant d'être reconnu comme

l'une des références importantes des grands débats qui allaient agiter les milieux intellectuels dans les années soixante-dix et les années quatre-vingt. Si les travaux qu'il publie sur Hume, Bergson, Nietzsche et Spinoza lui valent une reconnaissance de la part des philosophes professionnels, ce n'est qu'avec la publication de *Logique du sens* et (surtout) *Différence et Répétition* que le « nom » de Deleuze commence à émerger comme un véritable événement de pensée chez tous ceux et celles qui avaient su déceler dans les premières œuvres autre chose qu'un simple travail d'historien de la philosophie. Si l'on commence à soupçonner que Deleuze ne fait pas que reprendre le flambeau des grands historiens de la philosophie (Guérout, Hyppolite, Delbos, etc.) rien n'indique que son travail est en voie de devenir (avec celui de Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Foucault) l'une des références incontournables de ce qui aura nom d'abord « French Theory » et très bientôt « postcolonial theory ». La nouveauté du style et la difficulté de lecture attenante que comportent les textes en question ne facilitent pas toujours l'adoption des concepts qui y sont proposés et ne permettent pas encore (nonobstant l'étude sur Sacher Masoch) de les « adapter » aux questions de l'heure : que ces dernières aient trait aux questions relatives au statut du langage, du sujet, du pouvoir, de la théorie du genre et de la sexualité et, peut-être encore moins la théorie postcoloniale ¹⁰. Il faudra attendre les années 1990 pour que ce qu'Alain de Beaulieu ¹¹ a appelé très justement, « l'entreprise deleuzienne », puisse conquérir la place qu'on allait lui reconnaître de manière définitive comme essentielle à la compréhension de ce qui se jouait sur la scène philosophique mondiale (et non plus essentiellement européenne).

- 9 Cependant, depuis la disparition de Deleuze, l'influence et l'impact de son œuvre n'a fait que se renforcer. En 2002 et 2003, à *L'Île déserte et autres textes* et *Deux régimes de fous* sont venus s'ajouter par exemple la création du « Fonds documentaire Gilles Deleuze » (déposé à Saulchoir en France) ainsi que la mise en ligne des cours que Gilles Deleuze avait donné à Vincennes. Ce qu'il faut aussi relever ¹², s'agissant de la réception de l'œuvre de Deleuze, c'est, comme l'a bien noté Arnaud Bouaniche, « combien son influence, avant même de s'exprimer dans un usage conscient et délibéré de ses thèmes et de ses analyses, [s'est] mesurée d'abord à l'effet de fécondation ou de stimulation qu'elle a exercé sur tous ceux qui se sentaient concernés par la pensée et la création ». Et c'est ainsi qu'on allait retrouver, réunis « côte à côte », des personnalités que rien au départ ne paraissaient regrouper autour d'une même œuvre: l'historienne des sciences Isabelle Stengers, le compositeur Pierre Boulez, le philosophe Dionys Mascolo, mais aussi le cinéaste portugais Manoël de Oliveira qui dit dans une lettre adressée à Deleuze combien il avait été touché par tout ce qu'il avait pu dire du cinéma dans sa conférence de 1991 à la FEMIS et la sidération qu'il avait éprouvée en prenant connaissance des propos de Deleuze sur la création. La réaction d'Oliveira est d'autant plus intéressante qu'elle va à l'essentiel et qu'elle dit dans les termes les plus directs ce que beaucoup d'artistes diront à propos de leur « rencontre » avec le travail de Deleuze sur le cinéma, la musique, la peinture ou la littérature. Tous/toutes diront le sentiment d'« inquiétante étrangeté » qu'ils ont éprouvé à la lecture de tel ou tel texte de Deleuze et les affinités – « secrètes » qu'ils découvrent entre ce qu'ils ont essayé de faire dans leurs œuvres et la manière dont Deleuze décrit les processus de création dans son travail à lui. Les « thèmes » changent, les questions varient, mais l'impression que quelque chose d'essentiel leur est révélée persistent chez tous ceux que l'œuvre de Deleuze a su toucher. Tout se passe, leur semble-t-il, comme si le travail de Deleuze venait leur faire *prendre conscience* d'une dimension de leur œuvre qu'ils avaient

pressentie mais qu'ils n'étaient pas vraiment parvenus à cerner conceptuellement. Les exemples ne manquent pas qui renvoient à ce véritable événement qu'a été pour de très nombreux créateurs dans des domaines différents ce type de « rencontre » avec les textes de Deleuze et à la « joie » qu'elle leur a procurée :

- 10 « En lisant Deleuze de plus près, dira par exemple le poète Jean-Philippe Cazier dans une interview menée par Stéfan Leclercq, mon travail a pris d'autres directions, *liées aux développements de la pensée de Deleuze et à son idée de littérature mineure*. Ce fut aussi une *rencontre* avec un style très fort, des mouvements très intenses – tout cela engendrant également de la poésie en moi »¹³. De son côté, un peintre comme Ange-Henri Pieraggi, n'hésite pas à rattacher l'élargissement du champ de son travail et la découverte de nouvelles directions de création à la même « rencontre » :

- 11 « La lecture de *L'Image-Mouvement* a été pour moi très importante. La mise en évidence qu'un visage en gros plan perd ses connexions d'espace et de temps, qu'il perd donc toute aptitude à l'individuation, à la socialisation et à la communication, pour s'élever au niveau d'une entité exprimant l'affect [...] *a été une grande joie intellectuelle...* »¹⁴ Ce qu'un grand nombre d'autres « rencontres » montrent à l'évidence, c'est que, comme l'a bien montré Arnaud Bouaniche, « la perception d'un Deleuze un peu pythique » et « voyant » « ne tient pas tant à la difficulté de saisir quelque chose comme un fil conducteur monologique dans ce qu'il dit ou écrit et encore moins à la mobilisation d'un arsenal conceptuel], mais, le plus souvent, à une « écoute » et une « compréhension par percepts et affects » qui entrent en quelque sorte directement en résonance avec un concept qui « fait mouche » et touche à quelque chose d'essentiel. Il y a en ce sens, dans ce type de « rencontres », une expérience du même ordre que celle que Roland Barthes¹⁵ décrivait lorsqu'il parlait du rapport que l'on a aux textes « selon le plaisir » plutôt que selon « une visée tactique », un « usage social » ou encore une « couverture imaginaire » : « Je ne puis doser, écrivait Barthes, imaginer que le texte soit perfectible, prêt à entrer dans un jeu de prédicats normatifs : c'est trop *ceci*, ce n'est pas assez *cela*; le texte (il en est de même pour la voix qui chante) ne peut m'arracher que ce jugement, nullement adjectif : *c'est ça !* Et plus encore : "*c'est cela pour moi !*" » Et Barthes de préciser dans un accent tout à fait Deleuzien : « Ce "pour moi" n'est *ni subjectif, ni existentiel, mais nietzschéen...* ».

- 12 Comme nous essaierons de le mieux mettre en évidence, c'est bien à ce type d'expérience que les écrivains et critiques qui nous servirons ici de « passeurs » montrent à l'évidence dans leur rapport à l'œuvre de Deleuze : une œuvre qui leur arrache un « *C'est ça ! C'est exactement cela pour moi !* » qui provient d'un ailleurs qu'ils ne sont pas toujours à même de localiser ou même de nommer, mais qu'ils/elles expérimentent comme n'étant ni simplement « subjectif » ou uniment « existentiel, mais...Deleuzien ! » Il est des pensées qui jouent le rôle de « transition intuitive » et celle de Deleuze est de celles-là. Et, c'est pourquoi, comme le dit Jean-Hugues Barhélémy à propos de Gilbert Simondon, mais qui s'applique très bien à Deleuze, c'est une œuvre qui « fascine » et est souvent « utilisée » par beaucoup « sans être mobilisée ni même expliquée dans le détail et pour elle-même absolument »¹⁶. D'un texte à un autre, d'un concept à un autre, c'est toujours le même type d'expérience qui est vécue de manière intensive et parcourue d'affects extrêmement forts : l'expérimentateur vient de reconnaître une « scène de langage » qui le ravit ou de rencontrer un « personnage conceptuel » qui le *clive* et le fait entrer dans un « bloc de devenir », une « évolution a-parallèle »¹⁷ inouïs.

- 13 Ceci dit, il reste néanmoins que toutes les « rencontres » avec l'œuvre deleuzien ne se présentent pas toujours sous les mêmes auspices. S'il y a bien un Deleuze « pythique » et psychopompe, un Deleuze qui inspire les créateurs et qui leur apparaît comme le penseur qui a le mieux cerné certains des enjeux de leur travail, la situation devient beaucoup plus compliquée lorsqu'il s'agit de faire la part de tous les textes où le rapport à l'œuvre de Deleuze – et en particulier aux textes qu'il a écrit en collaboration avec Guattari – ne se présentent plus avec la même transparence. Des textes qui montrent bien que le Deleuze des artistes et des créateurs n'est pas toujours celui des philosophes professionnels par exemple ou des théoriciens de la postcolonie. Peut-être est-ce à cet aspect prométhéen à quoi Foucault faisait allusion lorsqu'il disait qu'« un jour, peut-être, le siècle serait Deleuzien » – un « mot » qui renvoyait moins, nous semble-t-il, à l'idée que la pensée de Deleuze dominerait un jour la scène intellectuelle mondiale et en ferait le maître par excellence ou le penseur du siècle (on sait ce que Deleuze a dit de cette « sotie » bien foucaldienne¹⁸), mais plutôt une allusion à quelque chose de bien plus profond et que nous appellerons les « noms » de Deleuze. N'est-ce pas du reste Deleuze « lui-même » qui disait qu'« un individu acquiert un véritable nom propre, à l'issue du plus sévère exercice de *dépersonnalisation*, quand il s'ouvre aux *multiplicités* qui le traversent de part en part... »¹⁹ Ce que Foucault pressent et comprend très tôt, c'est qu'un penseur qui « complique » l'idée d'une univocité radicale de l'être avec une théorie des multiplicités et des identités pré-individuelles, ne pouvait pas être « réduit » à un (seul) nom et que c'est avant tout cette *dispersion des noms* et, partant, des *problématiques* qu'elle engage dans son sillage qui allait « faire » que le siècle serait « deleuzien ». Le siècle serait deleuzien parce qu'il allait, « peut-être », trouver dans son œuvre la caisse de résonance de tout le brouhaha qui le caractérise, les vagues de pensées, de mouvements d'idées et d'événements sur lesquelles on allait devoir *surfer* si l'on voulait en saisir les forces vives²⁰. Le siècle serait Deleuzien parce que par les dispositifs qu'il avait pu mettre en place, il a fini par se transformer en « passeur » [*go-between*] grâce à qui une « nouvelle lumière, de nouvelles énonciations, de nouvelles formes de subjectivation » allaient pouvoir se faire jour. Mais le « peut-être » de Foucault n'a sans doute pas été placé-là par accident ou par simple manière de dire : dans le contexte où il avait été lancé, le « mot » de Foucault indiquait peut-être aussi le danger de voir cette véritable « machine de guerre nomade » qu'est la pensée deleuzienne se transformer en une « boîte à outils » – l'expression est deleuzienne, comme on sait ! – qui n'allait devoir plus rien à la radicalité initiale du travail engagé par Deleuze dans son œuvre. Foucault savait que « l'effet Deleuze » ainsi que les dispositifs qui lui servent de relais pouvaient aussi bien aller dans le sens d'une révolution des « images de la pensée » et des « mœurs » qui lui correspondent que dans la direction opposée : la « stase » molaire, le durcissement identitaire, le communautarisme... Il suffit pour s'en convaincre de renvoyer à ce que Deleuze (et Guattari dans ce cas) n'ont cessé de rappeler à leurs lecteurs pour les mettre en garde : un rhizome peut toujours cacher des racines, une ligne de fuite des strates, des segmentarités, voire un appareil répressif d'état : « Il arrive, diront Deleuze et Guattari, qu'on en fasse trop, qu'on en rajoute, on opère avec un fouillis de lignes ou de sons; mais alors au lieu de produire une machine cosmique [ici en musique ou en peinture!], capable de "rendre sonore", on retombe dans une machine de reproduction, et qui finit par reproduire seulement un gribouillage effaçant toutes les lignes, un brouillage effaçant tous les sons [...] On n'a plus qu'une caisse de résonance en train de faire trou noir »²¹.

- 14 Ce que ces quelques « exemples » montrent, c'est qu'aux avatars d'un Deleuze historien de la philosophie viennent constamment s'ajouter concurremment d'autres « noms » qui tous se présenteront apparemment avec la même (fausse) évidence : c'est ainsi qu'à un *Deleuze poststructuraliste* faisant partie de la « French Theory » et que l'on rattachera, sans autre forme de procès, à une multitude de courants de pensée (Théorie esthétique, Théorie littéraire, Queer studies, théorie féministe, « pratiques artistes », etc.²²), on aura par exemple un *Deleuze pop'philosophe* qui rassemblerait cette fois les créateurs (artistes peintres, musiciens, poètes, etc.) ; mais aussi un *Deleuze schizo-analyste* – soit un Deleuze, qui à présent écrit ses livres « à quatre mains » avec Félix Guattari et qui aurait radicalement pris de la distance par rapport à ce qu'il avait fait dans son travail d'historien ou de poststructuraliste « pur et dur », pour s'engager résolument dans une perspective plus directement politique. Et à ce stade-là, comme on le verra, on trouvera d'autres courants de pensée qui lui seront rattachés : Altermondialisme, Anarchisme, néo-fascisme, postcolonialisme, subalternisme, politiques identitaires, etc. Or, c'est cette prolifération des noms (de Deleuze) qui nous a fait retarder le moment de le voir s'inscrire sans autre forme de procès dans la mouvance postcoloniale.
- 15 Si l'on peut toujours convoquer des textes (de Deleuze) pour justifier ou défendre l'une ou l'autre de ces perspectives sur l'œuvre Deleuzien – Spinoza ne disait-il pas que « nulle hérésie n'est en peine de texte » ? – il reste que 1) les noms auxquels ces textes renvoient ne sont pas toujours compatibles sur le plan théorique : le Deleuze pop'philosophe peut bien co-habiter avec le schizo-analyste mais rien ne dit qu'ils renvoient à la même vue des choses ou que l'on « tient » le « vrai » – le « bon » – Deleuze parce qu'on est parvenu à concilier les deux « courants » ; 2) telles quelles, l'une et/ou l'autre de ces « thèses » ne permettent pas de *cerner* ce qui a conditionné la mise en place du dispositif « Deleuze-postcolonie » et de préciser sous quel nom Gilles Deleuze y fait son « entrée » théorique. Cette question nous paraît d'autant plus légitime que Deleuze est pendant longtemps passé pour un auteur difficile et que l'on ne pouvait pas rattacher facilement à un courant de pensée particulier. Comme l'a très bien vu le lecteur attentif qu'est Badiou, Gilles Deleuze est toujours resté « diagonal au regard de tous les blocs d'opinion philosophique » et « n'aura été ni phénoménologue, ni structuraliste, ni heideggérien, ni importateur de “philosophie” analytique anglo-saxonne, ni néo-humaniste libéral »²³ et, l'on pourrait ajouter, ni théoricien subalterniste ou postcolonial dans les travaux qu'il a fait *en son nom propre*. Ses auteurs préférés – pour ne pas dire « fétiches » – n'étaient pas Kateb Yacine, Édouard Glissant, Aimé Césaire, Albert Memmi ou Franz Fanon mais Franz Kafka, Melville, Beckett ou ...Proust ; et c'est en ce sens que l'on peut effectivement dire qu'« en parfaite harmonie avec l'aristocratie de sa pensée [...] Deleuze [a constitué] une polarité à lui tout seul »²⁴. Comment dès lors rendre compte du fait qu'il « passe » avec Derrida, Foucault ou Lyotard pour l'un des grands inspirateurs de la théorie postcoloniale et subalterniste ? Comment s'expliquer que tant de théoriciens et critiques de ces deux courants de pensée n'hésitent pas à l'inscrire dans la mouvance de leur travail alors qu'il a superbement ignoré chacun de leurs auteurs-fétiches ? À quel dispositif faut-il alors nous référer pour comprendre l'adoption de Deleuze comme « intercesseur » des penseurs postcoloniaux ? Une question que l'on peut aussi formuler en nous demandant : sous quel *nom* et sous quelles conditions Deleuze entre-t-il dans le dispositif « postcolonial theory » et quels, alors, en seraient les caractéristiques ?

- 16 Ce qui nous paraît avoir conditionné l'actualisation de ce dispositif singulier, c'est l'insistance de l'« appel » que l'on trouve, dans pratiquement dans tous les textes *que Deleuze a écrit avec Félix Guattari*, à des productions de subjectivité capables de résister aux différentes formes de contrôle que la colonisation a imposé aux colonisés. Deleuze ne s'est peut-être pas intéressé *directement* aux auteurs-phares de la théorie postcoloniale (Franz Fanon, Albert Memmi, Gramsci ou encore Edward Saïd, Hommi K. Bhabha, Gayatri C. Spivak, Ranajit Guha, Gyan Prakash, Dipesh Chakrabarty, Valentin Mudimbe ou Achille Mbembe), mais il a toujours été attentif aux conséquences *politiques* des thèses qu'il avançait dans le travail qu'il faisait. C'est du reste l'une des raisons qui l'a amené à s'engager dans la véritable « conversion » qu'il a opéré dans le travail qu'il a fait avec Félix Guattari, mais aussi avec Carmelo Bene, Dyonis Mascolo et bien d'autres. C'est ainsi que je comprends en tout cas la place qu'il a accordé dans son œuvre à l'idée de « rencontre » et au « pathos » qu'il y rattachait : « Quand on travaille, écrivait-il dans le livre qu'il a écrit avec Claire Parnet, on est forcément dans une solitude absolue. *On ne peut pas faire école, ni faire partie d'une école*. Il n'y a de travail que noir, et clandestin. *Seulement* c'est une solitude extrêmement peuplée. Non pas de rêves, de fantasmes ni de projets, mais de rencontres. *Une rencontre, c'est peut-être la même chose qu'un devenir ou des noces*. C'est du fond de cette solitude qu'on peut faire n'importe quelle rencontre. On rencontre des gens (*et parfois sans les connaître ni les avoir jamais vus*), mais aussi bien des mouvements, des idées, des événements, des entités »²⁵... Deleuze aimait aussi à dire que « le philosophe est *créateur [...], pas réflexif* »²⁶ indiquant par là que ça n'était pas de « penser sur »²⁷ (le cinéma, la politique, etc.) ou « parler pour » (le peuple, les minorités, etc.) qui l'intéressait mais de « faire le mouvement », de créer des concepts qui n'en restent pas aux mots ou aux propositions –aux « phrases » – mais s'élèvent jusqu'aux énoncés : « la pensée comme archive »²⁸ ! Et dès lors, l'hypothèse à laquelle nous aboutissons c'est que c'est *en même temps* – autrement dit dans le même *cadre épistémique* – que les théories postcoloniales apparaissent et que la pensée de Deleuze se forme selon une évolution a-parallèle : la guêpe et l'orchidée !
- 17 On se rappelle que c'est dans le petit texte où il parle des « intercesseurs » que Deleuze rendait compte de ce qui conditionne la « rencontre » entre des pratiques radicalement différentes : « Comment est-il possible que, sur *des lignes complètement différentes*, avec des rythmes et des mouvements de production complètement différents, *comment est-il possible qu'un concept, un agrégat et une fonction se rencontrent ?* »²⁹ C'est aussi dans ce texte que l'on trouve les « éléments » – au sens kantien d'une *Elementartheorie* – qui permettent de comprendre de quelle manière la pratique philosophique la plus exigeante peut entrer en résonance avec des pratiques qui paraissent lui être complètement étrangères : « Créer des concepts, nous dit Deleuze, c'est non moins difficile que de créer de nouvelles combinaisons visuelles, sonores, ou créer des fonctions scientifiques. Ce qu'il *faut voir*, c'est que les *interférences entre lignes* ne relèvent pas de la surveillance ou de la réflexion mutuelle. Une discipline qui se donnerait pour mission de suivre un mouvement créatif *venu d'ailleurs* abandonnerait elle-même tout rôle créateur. L'important n'a jamais été d'accompagner le mouvement du voisin, mais de faire son propre mouvement. Si personne ne commence, personne ne bouge. *Les interférences ce n'est pas non plus l'échange : tout se fait par don ou capture* »³⁰. Ce n'est, du même coup, peut-être pas tout à fait par hasard si dans ce texte, beaucoup des « exemples » auxquels Deleuze renvoie pour « illustrer » le mode de fonctionnement des « intercessions » se rapportent à des questions liées à la colonisation et à la nécessité d'échapper au discours du « maître » : « Perrault pense que, écrit Deleuze, s'il

parle tout seul, même s'il invente des fictions, il tiendra forcément un discours d'intellectuel, *il ne pourra pas échapper au discours du maître ou du colonisateur*, un discours préétabli [...] Alors, aux fictions préétablies qui renvoient toujours au colonisateur, opposer le discours de minorité, *qui se fait par des intercesseurs* »³¹.

- 18 À ce stade de notre analyse, on pourrait être tentés de « fermer la boucle » et défendre la thèse que c'est justement *en tant qu'intercesseur* que Deleuze *entre en jeu* dans le débat – ou la « ritournelle » – « postcolonial(e) ». Il suffirait pour cela, comme beaucoup de commentateurs l'ont fait, de renvoyer à la multitude de travaux qui, de notoriété publique et académique, ont directement affiché une « dette » à l'égard du travail de Gilles Deleuze ou se sont carrément dits d'obédience « deleuzienne »³². On pourrait aussi *étayer* une telle thèse, en mettant par exemple en évidence les concepts qui définissent aujourd'hui ce que l'on pourrait appeler la *vulgate postcoloniale deleuzienne*. Quel texte en effet qui se réclame de la mouvance postcoloniale ou subalternaliste peut encore ignorer les concepts de « littérature mineure », de « multitude », de « machine de guerre nomade », de « devenir » (*mineur, animal, femme, intense*), de « rhizome », de « ritournelle », de « visagété » ? Quel critique par ailleurs peut-il encore ignorer l'adaptation (aux problématiques postcoloniales) des concepts que Deleuze et Guattari ont introduit dans *L'Anti-Œdipe*, *Mille Plateaux* ou *Qu'est-ce que la philosophie* ? Peut-on encore se passer d'un détour par les concepts schizo-analytiques de « machine désirante », de « corps sans organes », d'« anomal » et de combien d'autres concepts « Deleuzo-Guattariens » sans avoir le sentiment d'avoir manqué un « plateau » ou une « rencontre » importante ? On dira : mais est-ce encore de *Deleuze* dont on parle dans ce cas ? De quel Deleuze parle-t-on lorsque l'on constate que la plupart des concepts qui « sont passés » dans la théorie postcoloniale sont tirés des travaux que Deleuze a écrit avec Félix Guattari ? À quel *nom* de Deleuze fait-on référence dans ce cas ? À quel Deleuze la théorie postcoloniale fait-elle référence lorsqu'elle engage tel ou tel des concepts que nous avons énumérés plus haut sans se soucier des ruptures (de style, de thématique parfois) qui ont marqué le développement de la pensée deleuzienne au fil des années ? Ne court-on pas le risque d'*instrumentaliser* sa pensée en ne tenant pas compte des transformations qui ont marqué l'évolution de sa pensée et le passage du travail en solo à celui de la collaboration avec Guattari ? S'en tire-t-on à bon compte lorsqu'on intègre sans autre forme de procès le Deleuze *pré*-Guattarien au Deleuze *post*-Guattarien³³ ? C'est en tout cas ce genre de questions qui nous ont amenés à poser d'entrée de jeu la question des « noms » de Deleuze. Une question, on le comprend peut-être mieux à présent, qui a moins pour souci de mettre en doute l'implication théorique de Deleuze dans la mouvance postcoloniale que d'en mieux baliser certains tenants et aboutissants *critiques*.
- 19 L'autre question auquel nous amène ce genre de d'interrogations a, paradoxalement, à voir avec l'idée d'« intercession » elle-même. Nous avons vu que les concepts et les problématiques théoriques et politiques qui ont été engagés par Deleuze et Guattari dans les livres qu'ils ont écrit en commun permettaient amplement de « faire le lien » entre leur travail et les « retombées » que ce travail allait avoir sur la théorie postcoloniale. Deleuze et Guattari n'ont peut-être jamais engagé de « dialogues » directs avec leurs confrères postcoloniaux, mais tous les textes qu'ils publient en tandem ou individuellement montrent qu'ils étaient parfaitement conscients des conséquences des thèses qu'ils avançaient pouvaient avoir dans un champ théorique global. Il suffit pour cela de relire cet « accélérateur de concepts » qu'est *Mille Plateaux* par exemple avec cette perspective en vue pour se rendre compte qu'un tel livre ne

pouvait pas avoir été écrit sans la conscience la plus aiguë des grandes questions mondiales de l'heure. N'est-ce pas dans des chapitres comme « 20 novembre 1923 – Postulats de la linguistique », « 1933 – Micropolitique et segmentarité », « 1227 – Traité de nomadologie : la machine de guerre » ou encore « 7000 av. J.-C. – Appareil de capture » – que les théoriciens-phare du postcolonialisme puiseront certains de leurs concepts-clés sur le statut de la langue « en pays dominé », sur les questions d'espace, de territoire, de frontières, mais aussi bien sur les questions relatives aux « formations de subjectivité » et d'identité, de socius et d'état, et enfin des rapports entre Pouvoir et Savoir. Lorsqu'en septembre 1999, Didier Éribon pose à Deleuze, à propos de *Qu'est-ce que la philosophie ?* – soit un texte qui, au premier abord, ne se présentait pas comme un « brûlot » politique – la question de savoir si ce n'était pas-là un « manifeste politique » que Guattari et lui proposaient dans leur livre de « géophilosophie », la réponse de Deleuze ne s'est pas faite attendre : « La situation actuelle est très embrouillée. On tend à confondre la conquête des libertés et la conversion au capitalisme. *Il est douteux que les joies du capitalisme suffisent à libérer les peuples.* On chante l'échec sanglant du socialisme. Mais on n'a pas l'air de considérer comme un échec l'état du marché mondial capitaliste, avec les *sanglantes inégalités qui le conditionnent, les populations mises hors marché, etc.* »³⁴. D'autres textes montrent l'importance qu'avait pour Deleuze et Guattari tout ce qui avait trait à la mondialisation et, tout particulièrement, à la situation postcoloniale de la France par exemple ou aux aspirations néo-colonialistes des États-Unis. Tous les « ingrédients » de la rencontre et de l'intercession sont là, sans cependant que l'on puisse lever le paradoxe princeps : à aucun moment nos auteurs, et en particulier Deleuze, n'engageront de dialogue direct avec les représentants de la théorie postcoloniale ni ne se mêleront au débat – la « conversation » diront d'aucuns – qui fait rage ailleurs : en Inde, en Amérique Latine, en Algérie mais aussi en Italie, en Espagne et bientôt mondialement³⁵. Comment dès lors lever cette difficulté et nous sortir de cette apparente « impasse » ? Comment comprendre l'écart – le mot n'est peut-être pas le plus adéquat ici – entre l'« influence » du travail de Deleuze et Guattari sur les théoriciens de la postcolonie et l'absence de rapport direct que nous avons signalé plus haut ? C'est encore avec la notion d'*intercesseur* que l'on peut trouver une voie de « sortie ». Qu'est-ce, encore une fois, qu'un « intercesseur » pour Deleuze ? Qu'est-ce qui le caractérise ?

- 20 « Ce qui est essentiel, nous dit Deleuze, c'est les intercesseurs. *La création, c'est les intercesseurs. Sans eux, il n'y a pas d'œuvre.* Ça peut être des gens – pour un philosophe, des artistes ou des savants, pour savant des philosophes ou des artistes – mais aussi des choses, des plantes, des animaux comme dans Castaneda ».
- 21 Voici pour la définition générique. Mais Deleuze s'empresse de préciser aussitôt que :
 Fictifs ou réels, animés ou inanimés, il faut fabriquer ses intercesseurs. C'est une série. Si on ne forme pas une série, même complètement imaginaire, on est perdu. J'ai besoin de mes intercesseurs pour m'exprimer, et eux ne s'exprimeraient jamais sans moi : on travaille toujours à plusieurs même quand ça ne se voit pas. À plus forte raison quand c'est visible. Félix Guattari et moi, nous sommes intercesseurs l'un de l'autre³⁶.
- 22 On ne peut lire un tel passage sans penser à ce que Deleuze élaborait, selon une tout autre ligne de réflexion, dans *Logique du sens* (Série 8) consacrée à l'idée de structure. Ce qui est intéressant à relever dans ce cas, ce sont les parallèles que l'on peut établir entre les deux définitions et l'importance qui est donnée à l'idée de « série » pour

l'intercesseur et pour la structure. Voici comment Deleuze décrit les conditions *a minima* d'une « structure en général » :

1* Il faut au moins deux séries hétérogènes, dont l'une sera déterminée comme « signifiante » et l'autre comme « signifiée » (jamais une seule série ne suffit à former une structure).

2* Chacune de ces séries est constituée de termes qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres [...]; 3* Les deux séries hétérogènes convergent vers un élément paradoxal, qui est comme leur « différenciant ». C'est lui, le principe d'émission des singularités ³⁷.

- 23 Ce qui est frappant dans les deux cas, c'est bien évidemment le renvoi aux séries hétérogènes ; mais, pour nous qui cherchons à mieux comprendre la composition de cette structure et la place que la *série* occupe dans son fonctionnement, un nouvel élément fait son apparition qui n'était pas mis en évidence dans le texte sur les intercesseurs, mais qui, ici, va être doté d'un statut extrêmement important et jouer un rôle fondamental: nous avons nommé cet « élément paradoxal » dont parle Deleuze, ce « différenciant » qui, comme on le sait peut prendre une *multitude de noms*, mais qu'on ne pourra jamais « épingler », réduire à l'un. C'est encore de cet élément atopique et toujours en mouvement que Deleuze dira qu'« il *n'appartient à aucune série*, ou plutôt [qu'il] appartient à toutes deux à la fois, et *ne cesse de circuler à travers elles* ». Nous interpellent aussi les autres caractéristiques qui sont attribuées à cet élément que l'on voit peu à peu doté de pouvoirs de plus en plus grands et d'une puissance de métamorphose d'autant plus extra-ordinaire : toujours « déplacé par rapport à lui-même », toujours « manquant à sa propre place », à « sa propre identité », à « sa propre ressemblance et à son propre équilibre » il est constamment « en devenir ».
- 24 Je ne crois pas céder à un délire interprétatif en disant que c'est sur le modèle de cet « élément » que Deleuze définit sa pratique philosophique : le philosophe comme « différenciant » qui ne cesse de circuler entre les séries, entre les discours ; le philosophe-*Stalker* toujours déplacé par rapport à lui-même, manquant à sa propre place et à sa propre identité et qui, de ce fait, ne peut pas être rattaché à une idéologie ou une doctrine « achevées » ou closes sur elles-mêmes. C'est, à notre avis, cette caractéristique qui a conditionné les différents types de rapports que l'on a pu avoir vis-à-vis du travail de Deleuze et qui permet de comprendre la multiplicité des « noms » qu'il allait pouvoir « incarner » pour un « public » de plus en plus nombreux et hétérogène. C'est à partir de cette position (de « différenciant ») que Deleuze abordera toutes les questions qui caractériseront sa pratique philosophique : une position où l'on n'aura plus affaire au « sujet » de la philosophie transcendantale ou de la métaphysique, mais à une « singularité libre, anonyme et nomade qui parcourt aussi bien les hommes, les plantes et les animaux indépendamment de leur individuation et des formes de leur personnalité ³⁸ ». Tout comme Nietzsche – dont il fût un formidable interprète et qui fût l'intercesseur par excellence de toute son œuvre –, dans sa découverte des singularités impersonnelles et pré-individuelles, Gilles Deleuze a lui aussi vu « un nouveau moyen d'explorer le fond, de porter en lui un œil distinct, *de discerner en lui mille voix, de faire parler toutes ces voix*, quitte à être happé par cette profondeur qu'il interprétait et peuplait comme elle n'avait jamais été ³⁹ ». Et c'est du reste toutes les « actualisations » que cette « atopicalité » et le caractère toujours mouvant du « sujet » à chaque fois autre qu'elle « fonde » ⁴⁰ qui fera que (le nom de) Deleuze pourra se retrouver associé à la diversité des « rencontres » auxquels son œuvre donnera lieu. Il faudra alors toujours compter, en ce sens, avec un (nom de)

Deleuze *virtuel et/ou indifférentié* qui restera toujours à découvrir *malgré toutes les actualisations* que, tel qu'« en lui même » mais toujours « autre », ses lecteurs le réinventent à chaque fois qu'un affect ou un percept tiré de l'un des concepts de son œuvre les interpellera.

- 25 C'est, selon nous, un tel dispositif qui conditionne la différence de nature des « rencontres » que l'œuvre deleuzien suscitera auprès de ses lecteurs. C'est, par exemple, en toute connaissance de cause des obstacles (d'interprétation) à surmonter et des précautions théoriques à prendre, qu'un philosophe comme Žižek par exemple écrit son livre sur Deleuze. Ne nous prévient-il pas d'emblée qu'« un livre *Lacanian sur Deleuze* ne peut ignorer un certain nombre de "faits" : comme par exemple, les débats entre Badiou et Deleuze sur les rapports existants entre psychanalyse et philosophie ? » Žižek ajoutait de manière symptomatique pour nous ici : « *Organs without Bodies* n'est pas un "dialogue" entre ces deux théories mais quelque chose de tout à fait différent du genre : tentative de délimiter *les contours d'une rencontre entre deux champs incompatibles*. Une "rencontre" ne peut être réduite à un échange purement symbolique : ce qui y résonne, par-delà l'échange symbolique, *est l'écho d'un impact traumatique*. Là où les "dialogues" sont ce qu'il y a de plus commun, les [véritables] *rencontres* sont [plutôt] rares »⁴¹. Dont acte ! Mais ce qui est remarquable dans ce cas, c'est la conscience que Žižek montre qu'il a de la nature du type de « rencontre » que l'on peut avoir lorsqu'on a affaire à un travail philosophique de la trempe de celui de Deleuze. Žižek « comprend » que la rencontre ne peut se réduire ou se rapporter à un simple « échange symbolique » et n'hésite pas à évoquer l'idée « d'un impact traumatique » parce qu'il sait qu'en écrivant ce livre « sur » Deleuze à l'occasion d'un *différend* entre lui, Badiou et Lacan, il devra mobiliser « all the facts », c'est à dire aller au fond des choses et régler ses comptes avec Badiou et Lacan par l'intercession de Deleuze. Et dans ce cas, ce n'est peut-être pas tout à fait par accident si c'est le concept de CsO (« *Corps sans organes* ») qui servira de catalyseur entre les séries et de déclencheur de la « rencontre » : « limite de déterritorialisation du corps schizo et conçu pour faire pièce au corps morcelé et aux mauvais objets partiels⁴² », converti en OsC (« *Organes sans Corps* ») dans le titre du livre, il se transforme en le « précurseur sombre » des attendus critiques que Žižek développera dans son livre et fonctionne comme embrayeur des questions qui y seront traitées. Mais en disant qu'il s'agit de mobiliser « all the facts », Žižek indique aussi que l'un de ses objectifs dans ce livre, c'est de « traquer » le Deleuze qui se faufile entre les thèses qu'il émet dans les livres qu'il écrit seul ou avec Guattari. Pour Žižek, il s'agit moins d'*expliquer mieux* la pensée de Deleuze que de tester ses propres thèses et concepts à l'occasion d'une lecture systématique de son œuvre. Mais pour réaliser une telle entreprise, il faut au préalable avérer que l'on *sait* à qui on a à faire. Savoir oui, mais de quel savoir ? En prenant Deleuze comme « intercesseur », Žižek veut mettre à l'épreuve sa pensée et la problématique qui la fonde en même temps qu'il réélabore et met au service de son propre système la lecture qu'il fait *via Deleuze* de Lacan, Foucault, Derrida, Badiou et Butler. La « rencontre » a une dimension « traumatique » parce que *dans ce cas précis*, elle court à tout instant le risque de lâcher la proie pour l'ombre et de prendre *pour (du) Deleuze* ce qui pourra toujours se révéler n'être que l'un de ses avatars. C'est pour cette raison, nous semble-t-il, que, parti à la recherche du « vrai » (?) Deleuze, Žižek se trouve obligé à son tour d'égrener, pour les écarter, ce qu'il perçoit comme certains des noms (ou faux noms) de Deleuze : « So, why Deleuze? commence-t-il par s'interroger au tout début de son livre. In the past decade, Deleuze emerged as *the central reference of contemporary philosophy*: notions like

“resisting multitude”, “nomadic subjectivity”, the “anti-oedipal” critique of psychoanalysis, and so on are the common currency of today’s academia – not to mention the fact that Deleuze more and more serves as the theoretical foundation of today’s anti-globalist Left and its resistance to capitalism⁴³ ». En moins de deux phrases, voilà Žizek déjà confronté à deux des « noms » de Deleuze qui ont « émergés » au fil des années mais où il ne reconnaît pas encore « son » Deleuze ou, si l’on préfère, le Deleuze qui serait le plus « authentique » (et qui se « cacherait » derrière l’une ou l’autre de ses incarnations). Quelques lignes plus loin, c’est la rencontre, apparemment encore plus « traumatique » que les précédentes d’un autre « spectre » de Deleuze : soit du Deleuze « plus proche » de la psychanalyse et de Hegel : « *Organs without Bodies here goes “against the current”* : its starting premise is that, *beneath this Deleuze* (the popular image of Deleuze based on the reading of the books he co-authored with Félix Guattari), *there is another Deleuze*, much closer to psychoanalysis and Hegel, a Deleuze whose consequences are much more shattering »⁴⁴.

- 26 D’autres philosophes, et parmi les plus attentifs à la pensée de Deleuze, se trouveront confrontés au même problème qui consiste, en quelque sorte, à prendre Deleuze au piège, l’enfermer dans un système et lui donner un nom. C’est par exemple le cas d’Alain Badiou qui écrit un livre qui se veut un hommage à Deleuze mais qui néanmoins ne peut résister à la tentation de ramener sa pensée à une figure dominante et même à un « goût » au nom de l’univocité de l’être⁴⁵. Dans ce livre, où l’idée d’intercession prend tout son sens, Badiou nous présente un Deleuze avec lequel il se sent beaucoup d’affinités et avec lequel, – ce qui en fait un parfait « intercesseur » – il a les plus grands désaccords philosophico-théoriques. Et ici aussi les « noms » de Deleuze affluent : montré comme « l’inspirateur philosophique des anarcho-désirants » pendant les années Vincennes, Gilles Deleuze n’en est pas moins présenté dans la même foulée comme « un ennemi d’autant plus redoutable qu’il [était] intérieur au “mouvement” [« gauchiste »] » (p. 8). Un peu plus loin dans le texte, Badiou rappelle qu’il n’avait pas hésité, un temps fut, à « identifier comme “fasciste” l’apologie [que Deleuze faisait] du mouvement spontané, sa théorie des “espaces de liberté”, sa haine de la dialectique, [et] pour tout dire : sa philosophie de la vie et de l’un-tout naturel... » (p. 9). Ailleurs dans le même texte, Badiou n’hésite pas à placarder la pensée de Deleuze comme n’étant rien de plus (ou de moins) qu’« un platonisme ré-accentué » (p. 42). Badiou finit par révéler que Deleuze et lui avaient fini par former un « tandem paradoxal » (p. 12), basée sur « une divergence mobile » et après avoir critiqué « le rôle équivoque des disciples » qui ont tendance à se rallier au Maître « pour de mauvaises raisons » et qui « finissent par trahir », Badiou lui aussi aboutit à la même conclusion : *il y a équivocité entre les différents noms du Maître, une équivocité qui a nom « Deleuzisme »* : « Il existe de fait un *deleuzisme cynique*, écrit Badiou, aux antipodes de la sobriété et de l’ascèse du Maître »⁴⁶. Et si c’était la notion de « Maître » elle-même qui était trompeuse ? Si elle n’était qu’une « retombée » – elle-même « fortuite » et nécessaire à la fois – de la « logique » qui est à la base de la prolifération des noms de Deleuze dans le domaine de la philosophie et *hors de son champ* ? Et si, en d’autres termes, ce que nos philosophes appellent « deleuzisme » n’était en fin de compte que cette « machine » – « désirante » en diable ! – à clivage et retombées multiples. Et si, enfin, le « Deleuze » que nos philosophes s’acharnaient à traquer (*pigeonhold* ?), n’était jamais que le « précurseur sombre » du « différenciant » dont Deleuze parle dans *Différence et répétition* et dont il nous dit qu’il « n’a pas d’autre place que celle à laquelle il manque, pas d’autre identité que celle à laquelle il manque : [et qu’il] est précisément l’objet=X, celui qui « manque à

sa place » comme à sa propre identité »⁴⁷. Et dans ce cas précis, ça n'est plus à « Deleuze » qu'il faut demander des comptes sur telle ou telle des « retombées » (conceptuelles, affectives ou perceptives) que le « couplage » par le précurseur sombre des séries divergentes provoque, mais à ses lecteurs. Reprocher à *Deleuze* telle ou telle « déviation » par rapport à des normes ou des principes transcendants, lui attribuer sans crier gare une identité à l'issue du parcours de l'une ou l'autre des séries qu'il met en résonance – Bergson-durée-cinéma, Nietzsche-Spinoza, Virtuel-Actuel, temps-vérité, hasard-éternel retour, pli-dehors, etc. – c'est ne pas tenir compte des multiples mises en garde de Deleuze sur la nature des rapports que le « différenciant » entretient avec ce qu'il conditionne dans tout système intensif. Deleuze précisait pourtant bien que : « si l'on rapporte la différence à son différenciant, si l'on se garde de prêter au différenciant une identité qu'il n'a pas et ne peut pas avoir, la différence sera dite petite ou grande d'après ses possibilités de fractionnement, c'est-à-dire d'après le déplacement et le déguisement du différenciant, mais en aucun cas on ne pourra prétendre qu'une différence petite témoigne d'une condition stricte de ressemblance, pas plus qu'une grande ne témoigne pour la persistance d'une ressemblance simplement relâchée. La ressemblance est de toute manière un effet, un produit de fonctionnement, un résultat externe – une illusion qui surgit dès que l'agent s'arroge une identité dont il manque... »⁴⁸.

II. Heccéités

- 27 Si dans *Différence et répétition* et *Logique du Sens* la théorie du sujet et de l'événement est élaborée dans le cadre encore (post)structural(iste) du « différenciant » qui fait entrer en résonance les séries hétérogènes, dans *Dialogues* c'est sur un tout autre plan que Gilles Deleuze reprend la question pour l'ouvrir à une dimension radicalement nouvelle. On se rappelle en effet que dans le chapitre III de ses dialogues avec C. Parnet, Deleuze indique qu'il faut distinguer entre « deux types de plans » : un plan, qui est « autant qu'on veut, structural et génétique », qu'il nomme « *d'organisation* », et qui concernerait essentiellement « le développement des formes et la formation des sujets »⁴⁹ ; et un « tout autre plan » qu'il appelle « *plan de consistance* » qui présente la particularité de ne connaître « que des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, entre éléments non formés, relativement non formés, molécules ou particules emportées par des flux » et qui, de plus, « ne connaît pas d'avantage des sujets, mais plutôt ce qu'on appelle des « heccéités »⁵⁰. On apprend dans le même texte qu'en effet, d'une part, « toute individuation ne se fait pas sur le mode d'un sujet ou même d'une chose : [par exemple] , une heure, un jour, une saison, un climat, une ou plusieurs années – un degré de chaleur, une intensité, des intensités très différentes qui se composent – [et qui] ont une individualité parfaite qui ne se confond pas avec celle d'une chose ou d'un sujet formés » et, d'autre part, que « ce n'est pas l'instant, ce n'est pas la brièveté qui distingue ce genre d'individuation » et qu'« une heccéité peut durer autant de temps, et même plus que le temps nécessaire au développement d'une forme et à l'évolution d'un sujet ». Lorsqu'on saura que ça n'est pas au même type de temps que l'on a affaire avec les heccéités mais à « un temps flottant » par opposition à Chronos, on aura peut-être commencé à rassembler les éléments qui permettent de mieux comprendre ce qui lie cette entité mystérieuse qu'est une heccéité à la problématique de la multiplicité des noms de Deleuze que nous avons analysé plus haut. Parce qu'il sert « à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, [...] qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée [et ne peut] pas être déterminé comme

celui d'une conscience » et renvoie à « ce qui ni n'est individuel ni personnel », le concept d'heccéité se révèle être ce qui, dorénavant, *préside* à la genèse des individus et des personnes comme émetteur de singularités : « Ce sont les heccéités qui s'expriment dans des articles et pronoms *indéfinis, mais non indéterminés*, dans des noms propres qui ne désignent pas des personnes, *mais marquent des événements, dans des verbes infinitifs qui ne sont pas indifférenciés, mais constituent des devenirs ou des processus* ».

- 28 Et ceci explique cela : les heccéités permettent de nommer les singularités qui caractérisent « des forces, des événements, des mouvements et des mobiles, des vents, des typhons », mais aussi bien une « époque » voire même un siècle : quel terrible cinq heures du soir ! Quel terrible vingtième siècle !
- 29 Or que font Deleuze (et Guattari) dans *l'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* sinon d'essayer de repérer et de donner un nom à toutes les vagues de forces qui ont formé le siècle et celles qui s'annoncent en silence – encore « indéfinies, mais non indéterminées ». Deleuze savait que nous appartenions à des dispositifs auxquels correspondaient entre autres devenirs ou processus en formation, ces heccéités que nous appellerons *postcoloniales*⁵¹ et qui ont nom : « mouvements de libération nationale », décolonisation, émigration, crise de la lutte des classe, « crise du modèle républicain », « post-histoire », « diasporisation du savoir », « postmodernisme », « conflits des civilisations », « racialisation des conflits sociaux », « blanchitude », « mort des grands récits », « tiers-monde », « Quart monde », « Sida »...
- 30 Deleuze (et Guattari) n'ont pas *inventé* ces heccéités mais, en réactivant le concept d'heccéité, ils ont permis de jeter une nouvelle lumière sur la manière d'aborder l'*actualité* tout en sachant, comme l'avait bien vu Gilles Deleuze, que « l'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devenons, *ce que nous sommes en train de devenir, c'est à dire l'Autre, notre devenir-autre*⁵² ». C'est, à notre avis, cet « *en train de devenir... l'Autre* » et les heccéités auxquelles il renvoie, que Deleuze (et Guattari) auront tenté de traquer en créant les concepts qu'ils ont légués à la postérité. Des concepts dont ils espéraient qu'ils puissent nous permettre de mieux cerner les nouveaux modes de subjectivation et de socialisation : « Quels nouveaux modes de subjectivation voyons-nous apparaître *aujourd'hui*, qui, certainement, *ne sont ni grecs ni chrétiens* ?⁵³ », s'interrogeait Deleuze dans un texte qu'il avait consacré à Michel Foucault. Autant de questions dont on comprend qu'elles aient pu, en tant qu'elles 'débordaient' le cadre strictement européen, séduire et parfois même fasciner les écrivains, penseurs et chercheurs postcoloniaux. *Séduire*, en tant que même si elles ne s'adressaient pas toujours directement à eux, ces questions touchaient à ce qui, dans le monde, était en train de bouger et qu'ils partageaient selon le principe qui veut que, dans ce cas, HECCÉITÉS = DANS QUEL SIÈCLE SOMMES-NOUS ? QUELLE VAGUE NOUS EMPORTE ? QUELLE HISTOIRE ? QUELLES VISIBILITÉS NOUVELLES APRÈS LA POSTCOLONIE ? Etc. *Fasciner*, en ce que, même si la rencontre ne s'est pas toujours faite sur un plan spéculatif, il s'est toujours trouvé un concept pour venir *cliver* les poètes, les musiciens et les cinéastes postcoloniaux qui étaient allés à la rencontre de son œuvre et qui se sont retrouvés « deleuziens » non pas « sans le savoir », mais par « quelque chose qui semble n'avoir été réussi que par lui »⁵⁴. Nous savons à présent que ce « quelque chose=X » qui entraîne le philosophe et le non philosophe provient de la multiplicité des noms de Deleuze et de la richesse des concepts qu'il a su créer pour rendre compte de ces heccéités qui le fascinaient tant lui-même et qui se sont trouvées être celles-là mêmes – pour nous en tenir aux écrivains postcoloniaux du Maghreb – qu'un Kateb

Yacine, un Abdelwahab Meddeb, un Abdelkébir Khatibi, un Rachid Boudjedra ou un Nabile Farès n'avaient cessé d'explorer dans leurs œuvres ⁵⁵.

NOTES

1. Michel Foucault, cité par Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché: Enquêtes sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p. 7.
2. Franz Kafka, cité par Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, p. 39-40.
3. Arnauld BOUANICHE, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007.
4. Arnauld BOUANICHE, *Ibid.*, p. 131.
5. Voir *Pourparlers*, « Lettre à Réda Bensmaïa », Paris, Minuit, 1990, p. 223-225.
6. *Lendemain*, n° spécial sur Gilles Deleuze, n° 53, Réda Bensmaïa Éditeur, 1989.
7. *Ibid.*, p. 255.
8. Voir *Deux régimes de fous. Textes et Entretiens*, 1975-1995, p. 152 s.
9. Voir François CUSSET, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 21.
10. Voir Paul PATTON, "The event of colonisation", *Deleuze and the Contemporary World*, Edited by Ian Buchanan, Edinburgh University Press, 2006. Paul Patton ouvre son article en notant que "Colonisation was not a topic that figured largely in Deleuze's work", p. 109. D'autres critiques et commentateurs relèveront le même phénomène.
11. Voir Alain BEAULIEU, *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Avant-propos, Paris, P.U.F. « Débats », 2005, p. 10.
12. Voir Alain BEAULIEU, *Ibid.*, et Arnauld BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, Pocket, La Découverte, 2007. Voir en particulier, « Usages », p. 294 et suivantes. Je ne fais ici que résumer les exemples que ces deux auteurs donnent de l'impact de l'œuvre Deleuzien sur les artistes, les scientifiques et les critiques.
13. Voir Alain BEAULIEU, « La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, coll. « Débats », p. 164.
14. Alain BEAULIEU, *Ibid.*, p. 161.
15. Roland BARTHES, *Le Plaisir du Texte*, Paris, Seuil, Coll. « Tel Quel », p. 24.
16. Voir Jean-Hugues BARHÉLÉMY, *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, Paris, P.U.F., 2005, p. 151.
17. Gilles DELEUZE, *Dialogues*, p. 13.
18. Voir Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 122 : « Je ne sais pas ce que voulait dire Foucault, je ne lui ai jamais demandé. Il avait un humour diabolique. Peut-être voulait-il dire ceci : que j'étais le plus naïf parmi les philosophes de notre génération. Chez nous tous, on trouve des thèmes comme la multiplicité, la différence, la répétition. Mais j'en propose des concepts presque bruts, tandis que les autres travaillent avec plus de médiations, etc. »
19. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 15-16. S'il fallait avérer que la question du nom n'est pas accidentelle chez Deleuze, il est possible de renvoyer à bien d'autres occurrences où ce « thème » est abordé. Voir par exemple la formulation qu'en donne Deleuze dans *Dialogues*, p. 13 : « ...On rencontre des gens (et parfois sans les connaître ni les avoir jamais vus), mais aussi des mouvements, des idées, des événements, des entités. Toutes ces choses ont des noms propres, mais le nom propre ne désigne pas du tout une personne ou un sujet. Il désigne un effet, un zigzag,

quelque chose qui passe ou qui se passe entre deux comme une différence de potentiel : “effet Compton”, “effet Kelvin” ». Je souligne.

20. Voici ce que l’on peut lire dans le chapitre intitulé « Les intercesseurs » sur ce qui caractérise le « mouvement » dans le monde d’aujourd’hui : « ...aujourd’hui on voit que le mouvement se définit de moins en moins à partir de l’insertion d’un point de levier. Tous les nouveaux sports – surf, planche à voile, deltaplane... – sont du type : insertion sur une onde préexistante. Ce n’est plus une origine comme point de départ, c’est une manière de mise en orbite. Comment se faire accepter dans le mouvement d’une grande vague, d’une colonne d’air ascendante, “arriver entre” au lieu d’être origine d’un effort, c’est fondamental ». Voir *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 165. C’est sur ces « vagues » – ailleurs renommées « heccéités » – que bon nombre d’écrivains se retrouveront au diapason ou, si l’on préfère, en résonance avec ce Deleuze a essayé de « capter » par la création de concepts.

21. *Mille Plateaux*, p. 424. Je pense ici aux constants « avertissements » que Gilles Deleuze et Félix Guattari lancent à leurs lecteurs chaque fois qu’une expérimentation (relayée par un concept) présente des risques de *dés-intégration* du sujet ou un danger pour la survie.

22. Pour cet aspect des choses, voir le beau livre de François CUSSET, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003. Voir en particulier le chapitre intitulé « Politiques identitaires », p. 143-178, où François Cusset n’a aucune difficulté à montrer les liens qui allaient se tisser entre l’importation théorique française et la théorie postcoloniale. Il reste qu’il a du mal à faire entrer le travail de Deleuze dans le « concasseur » de la théorie postcoloniale, subalternaliste ou « identitaire » : « La réception de Deleuze et Guattari est plus complexe [par rapport à celle de Derrida], *marquée dans ce domaine par vingt ans de malentendus !...* », p. 162. En revanche, lorsqu’il s’agit du rapport aux « machinations théoriques » deleuziennes pratiquées par des expérimentateurs et créateurs artistiques sur internet ou sur film – les D.J. (Disk-Jockeys), les Paul Miller (DJ Spooky), les *Lords of Chaos* et autres *Legions of Dooms*, les frères Washovski – François Cusset n’a aucune hésitation : « Les auteurs français sont présentés l’un après l’autre comme les prophètes du grand réseau – au premier rang Deleuze et Guattari, dont le motif botanique du rhizome, ce réseau souterrain et non hiérarchique de tiges à liaisons latérales, annonceraient exactement l’Internet », *Ibid.*, p. 266. C’est moi qui souligne.

23. Alain BADIOU, *Deleuze ou la clameur de l’être*, Paris, Hachette, 1997, p. 141. Badiou ne montre-t-il du reste pas une conscience aiguë du problème que nous essayons de formuler ici – celui d’une certaine « équivocité » des « noms » de Deleuze – lorsqu’il intitule l’un des premiers chapitres de son livre « Quel Deleuze ? » et qu’il note : « *On ne peut [...] guère s’attendre à ce que cette philosophie, où l’Un est souverain, où la hiérarchie de la puissance est ascétique, et où la mort symbolise la pensée, soit, comme on le croit souvent, dévouée à l’inépuisable variété du concret* ». C’est moi qui souligne.

Rares seront en effet les théoriciens postcoloniaux qui relèveront le défi lancé par Deleuze à toute tentative de « dialectiser » le rapport de l’être aux simulacres que sont les différents modes de son actualisation. Il n’y a peut-être que dans les travaux d’Achille Mbembe où l’Un souverain et la mort entrent scène ...théoriquement. Voir Achille MBEMBE, *On the Postcolony*, University of California Press, 2001. Voir en particulier le chapitre intitulé : « Out of the World », p. 173 s.

24. BADIOU, *Ibid.*, p.141. C’est Badiou qui souligne.

25. Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion 1977, p. 13. C’est moi qui souligne.

26. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, p. 166.

27. « Dès que l’on est dans une époque pauvre, la philosophie se réfugie dans la réflexion “sur”... s’exclamait Deleuze dans *L’Autre Journal*. Si elle ne crée rien elle-même, que peut-elle bien faire, sinon réfléchir sur ? Alors elle réfléchit sur l’éternel, ou sur l’historique, mais elle n’arrive plus à faire elle-même le mouvement ». On retrouve la même réaction de la part de Deleuze dans « Portrait du philosophe en spectateur ». À la question de savoir comment il serait « passé de la

peinture au cinéma », Deleuze répond : « Je ne suis pas passé de l'une à l'autre. Je ne crois pas que la philosophie soit une réflexion sur autre chose, peinture ou cinéma. La philosophie s'occupe de concepts : elle les produit, elle les crée, etc. », *Deux régimes de fous : Textes et Entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 197.

28. *Pourparlers*, p. 131.

29. *Pourparlers*, « Les intercesseurs », p. 169.

30. *Ibid.*, p. 170-171.

31. *Ibid.*, p. 171-172. Plus loin dans le texte, il sera question des problèmes liés à la Calédonie : « Sur le problème calédonien, on nous a dit qu'à un certain moment ce territoire a été traité comme une colonie de peuplement, si bien que les Canaques sont devenus minoritaires sur leur propre territoire. À partir de quelle date ? À quel rythme ? Qui a fait ça ? La droite refusera ces questions... », p. 173.

32. Je pense moins ici aux études, monographies et *Critical Readers* « sur » Gilles Deleuze que l'on a vu paraître un peu partout dans le monde qu'à des travaux comme *Empire* de Michael HARDT et NEGRI ou *Les Temps Capitaux*, t. 1, *Récits de la conquête du temps* d'Éric ALLIEZ, soit à des études qui ont moins pour ambition d'« expliquer » tel ou tel aspect de la pensée de Deleuze que de mettre en pratique certains des « attendus » théoriques ou politiques qui traversent l'œuvre deleuzienne. On comprendra aisément que dans le cadre très limité de cet article, il nous sera impossible d'engager une analyse du rapport des grands représentants de la théorie postcoloniale : Hommi K. Bhabha, Gayatri C. Spivak, Edward Said, etc. Il nous suffit ici d'avoir pu montrer ce qui a conditionné ce que nous avons appelé la « dissémination » des noms de Deleuze.

33. Éviter de se poser une question de ce type est, on le comprend bien, lourd de conséquences en ce que, d'une certaine manière, cela tend immanquablement à annuler la « logique » de l'intercession telle que Deleuze l'a formulée. Et si, au moment même où il s'engage dans ce nouveau mode d'écriture à deux, Deleuze avait continué d'approfondir une perspective philosophique qui n'était qu'à lui ? Et si la rencontre avec Guattari était la poursuite et l'approfondissement d'une problématique que Deleuze percevait comme non encore « achevée » dans les textes qu'il écrit séparément ? *Last but not least*, est-ce que la prise en compte des seuls textes que Deleuze écrit avec Guattari permettent de comprendre jusqu'où va et d'où provient l'apport de Deleuze dans l'« entreprise » Deleuzo-Guattarienne ? Il est évident que le présupposé sous-jacent à toutes ces questions, c'est qu'il y a un agenda deleuzien qui n'est pas analytiquement inscrit dans l'œuvre qu'il produit avec Guattari. Quel est dans ce cas l'apport de la guêpe à l'orchidée ?

34. Gilles DELEUZE, *Deux régimes de fous*, « Nous avons inventé la ritournelle », p. 355.

35. Il est vrai que, comme l'a bien montré François Cusset, même pour les problèmes qui ont trait aux questions postcoloniales, c'est surtout aux États-Unis que se trouve l'épicentre de cette « conversation ». Il est vrai aussi cette dernière ne semble pas avoir « pris » en France. Voici le constat, plutôt pessimiste que faisait François Cusset dans le chapitre intitulé *symptomatiquement* « Et pendant ce temps-là en France... » : « La France ou le monde à l'envers. Pendant qu'à la suite des États-Unis le reste du champ intellectuel mondial incorporait peu à peu les perspectives lacano-derridiennes et foucault-deleuziennes [sic], non seulement celles-ci mais, très vite, la possibilité même d'un débat à leur sujet se trouvaient bannies de l'Hexagone. Elles n'y seraient bientôt plus qu'un monopole de nostalgiques et, à mesure que disparaissent les auteurs concernés (Barthes en 1980, Lacan en 1981, Foucault en 1984, Guattari en 1992, Deleuze en 1995, Lyotard en 1998), l'apanage des seuls héritiers intellectuels et des ayants-droits officiels », François CUSSET, *op. cit.*, chapitre 14, p. 324. Il faut préciser que ce « constat » fait pendant à un long chapitre où Cusset avait tenté de montrer l'emprise de la théorie postcoloniale dans l'université américaine. Il serait bon de mettre en rapport ce qui est révélé ici et ce que Cusset avait mis en place dans le chapitre du même livre intitulé « Politiques identitaires », p. 143 et suivantes. Voici ce que l'on peut lire en substance sur ce qui se passe dans les universités américaines et qui contraste violemment

avec ce qui se passe au même moment en France : « Après les Cultural Studies, il faut aller au cœur des nouveaux discours communautaires de l'université américaine : les études ethniques et postcoloniales. C'est ici que le vieux concept d'identité va se trouver remis en question ou du moins doublement mis en perspective : d'une part dans un sens *cratologique*, l'identité devenant le théâtre même des rapports de pouvoir mondiaux, un sédiment complexe des luttes historiques ; et d'autre part du côté d'une pluralisation, d'une complexification identitaires, en insistant sur les récits croisés et les trajets entrelacés, sur l'identité diasporique et les lignées des migrants ». Et, F. Cusset d'ajouter ceci qui ne nous étonnera point : « Combinaison, si l'on veut, d'une *trame foucaldienne*, où le sujet se construit d'abord par assujettissement aux institutions de contrôle et au discours dominant, et d'une *thématique deleuzienne*, celle d'un sujet démultiplié le long de lignes de fuite nomadiques ». Ici aussi le renvoi à Deleuze comme l'une des références théoriques majeures de la théorie postcoloniale sous ou l'autre de ses manifestations est présentée comme une évidence. Tout se passe comme si l'une des conditions de possibilité de son émergence était inséparables de ce « renvoi ».

36. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, « Les intercesseurs », p. 171. C'est moi qui souligne.

37. Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, 8^e série, Paris, Minuit, 1969, p. 65-66.

38. Gilles DELEUZE, *Logique du Sens*, « Des Singularités », p. 131. C'est moi qui souligne.

39. *Ibid.*, p. 131.

40. *Ibid.*, p. 131. « C'est seulement lorsque quelque chose est identifié [sic] entre séries divergentes, entre mondes impossibles, qu'un objet = X apparaît, transcendant les mondes individuels en même temps que l'Ego qui le pense transcende les individus mondains, donnant dès lors au monde une nouvelle valeur en face de la nouvelle valeur du sujet qui se fonde ». Ce texte, qui date de 1969, montre la persistance et l'importance de la problématique des séries divergentes et de leur « rencontre » grâce à l'objet (ésotérique et atopique) = X. C'est toute la problématique du (philosophe comme ?) « précurseur sombre » des protocoles à venir qui se profile dans cette définition « informelle » ou « modale » du sujet (de l'énonciation).

41. Slavoj ZIZEK, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004, p. XI.

42. Voir *Le Vocabulaire de Deleuze*, Robert Sasso and Arnaud Villani Editors, Les Cahiers de Noesis, N° 3, Printemps 2003.

43. « Ainsi, pourquoi Deleuze ? Durant la dernière décade, parce que Deleuze s'est imposé comme une référence centrale de la philosophie contemporaine et que, des notions comme "multitude résistante", "subjectivité nomade", critique "anti-oedipienne" de la psychanalyse, etc., sont devenues la monnaie courante du monde académique – et ce, sans faire mention du fait que Deleuze sert de plus en plus comme la *fondation théorique de la Gauche anti-globalist et de sa résistance au capitalisme* ». Slavoj ZIZEK, *Ibid.*, p. XI. C'est moi qui traduit et qui souligne.

44. *Ibid.*, p. XI. Il y aura encore bien d'autres métamorphoses des incarnations et réincarnations de Deleuze qui tendront toutes à montrer que Deleuze a « mal lu », « mal compris » Hegel qu'il répète maladroitement, incomplètement et sans en être conscient. Un travail détaillé serait à faire pour montrer ce que l'ignorance de la « logique » du Snark que met en jeu Deleuze peut créer comme dégâts interprétatifs. Il est vrai que Zizek dit s'attaquer au « Deleuzianism » et pas à Deleuze. Un peu plus loin dans le même texte, dans le chapitre intitulé « A Yuppie Reading Deleuze », on peut lire ceci qui confirme notre hypothèse sur l'origine de la multiplication des noms de Deleuze : « There are, effectively, écrit Zizek, features that justify calling Deleuze the ideologist of late capitalism... », p. 183 s.

45. Voir Alain BADIOU, *La Clameur de l'être*, Hachette, 1997.

46. BADIOU, *Ibid.*, p. 141.

47. Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 157. Le fait que Deleuze reprenne presque dans les mêmes termes la « logique » des « mots ésotériques » dans sa définition du « précurseur sombre » et de son efficace dans les systèmes intensifs en dit long sur la continuité

de sa pensée sur ce point. Cette « insistance » nous dit l'importance accordée par Deleuze à la vicariance du « sujet » dans le système des différences.

48. Gilles DELEUZE, *Ibid.*, Paris, P.U.F., 1968, p. 158. C'est moi qui souligne.

49. *Dialogues*, p. 110. « Un tel plan, précise Deleuze, est celui de la Loi, en tant qu'il organise et développe des formes, genres, thèmes, motifs, et qu'il assigne et fait évoluer des sujets, personnages, caractères et sentiments : harmonie des formes, éducation des sujets ». C'est moi qui souligne.

50. *Ibid.*, p. 111. Sauf indications de ma part, toutes les citations qui suivront dans les lignes qui suivent seront tirées du même passage de ce texte.

51. Non point parce qu'elles se rapporteraient exclusivement à des questions se rapportant à la postcolonie, mais en tant qu'elles renvoient à des questions qui n'ont pris forme qu'après la fin du processus de décolonisation. Mais c'est en ce qu'elles « débordent » très largement toute détermination de nation, de race, de culture ou même d'histoire qu'elles peuvent être dites des « heccéités ».

52. Gilles DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Deux régimes de fous*, p. 322.

53. *Ibid.*, p. 324.

54. Gilles DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981-2001, p. 173.

55. J'ai tenté d'« illustrer » ailleurs certaine « forme » qu'a pu prendre la rencontre entre le travail de Gilles Deleuze et certains de ces écrivains dans les deux articles suivants : « Becoming-Animal, Becoming-Political in Rachid Boudjedra's *L'Escargot entêté* » et « On the concept of "Minor Literature": From Kafka to Kateb Yacine », in Réda BENSMAÏA, *Gilles Deleuze, Postcolonial Theory and the Philosophy of Limit*, Bloomsbury, London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney, 2017, p. 99-113 et 113-129.

RÉSUMÉS

Dans cet essai, je me propose d'analyser le concept d'Haeccéité, un concept emprunté à l'histoire de la philosophie que Deleuze réinterprète en l'engageant dans une perspective critique radicalement nouvelle : conçu pour rendre compte de l'essence des choses, les Haeccéités prennent à présent le sens de « purs événements » et d'individuations pré-individuelles. Elles ne sont plus le « décor » du « fond » des choses mais plutôt l'assemblage silencieux et imperceptible de l'actualisation des « choses », des « idées », et des « événements ». C'est cette possibilité d'aller au-delà de la transparence des représentations du (post)-colonial qui est à l'origine de la connexion du travail de Gilles Deleuze aux écrivains et théoristes postcoloniaux.

In this essay I propose an analysis of the concept of Haeccéity, a concept drawn from classical philosophy which Gilles Deleuze reinterprets and engages in a completely new critical perspective: meant to define the essence of things, Haeccéities have now become pure events, individuations without subjects. Haeccéities are no longer just a "décor" in the background of things but rather the silent and imperceptible assemblage that determine the actualisation of "things", "ideas", "events". It is this ability to go beyond the transparency of the representations of the (post)-"colonial" that makes Gilles Deleuze's work connected to the postcolonial writers and theorists.

AUTEUR

RÉDA BENSMAÏA

Réda Bensmaïa est Professeur Emérite à Brown University où il a enseigné au Département d'études françaises et francophones et au Département de littérature comparée à la Brown University. Il est l'auteur de plusieurs livres : *The Barthes Effect, Introduction to the reflective Text* (Minnesota, THL Series, 1987) publié précédemment chez Gunther Narr Verlag en français sous le titre: *L'Effet-Barthes : Introduction au texte réfléchissant* ; *The Years of Passage* (University of Minnesota Press, *Theory out of Bounds*, 1995) ; *Alger ou la Maladie de la Mémoire* (L'Harmattan, 1997); *Experimental Nations or The Invention of the Maghreb*, (Princeton University Press, 2003); *Gilles Deleuze, Postcolonial Theory and the Philosophy of Limit* (Bloomsbury, 2017).