



Empirisme, pluralisme et politique chez Deleuze et Stirner.

Saul Newman

Préface du traducteur :

Pour faciliter la lecture de cet article nous avons doublé l'annotation de l'auteur d'une annotation particulière reprenant certaines références dans les paginations des textes originaux en français ou le cas échéant des traductions françaises existantes. Les notes de l'auteur sont marquées en bleu et regroupées, comme dans l'édition originale, à la fin du texte ; celles du traducteur sont en noir et disséminées au fur et à mesure du déroulement du texte en bas des pages.

Résumé :

Le but de l'article est d'examiner la logique du pluralisme empiriste dans le travail de Deleuze et de Stirner. Je suggère qu'il y a un parallèle entre la critique stirnerienne de l'idéalisme hégélien et de l'humanisme feuerbachien et la philosophie de la différence et du pluralisme empiriste de Gilles Deleuze.

Je vais explorer ces similarités à travers une discussion des approches que ces deux penseurs développent devant le problème de la représentation idéaliste, et du rejet de la différence corporelle qui en est une conséquence : pour Stirner, la représentation de l'individu comme étant l'Homme dans le discours humaniste, mène à une oppression fondamentale ; pour Deleuze, les structures universalisantes de la dialectique impliquent la subordination du différent au Même.

Ensuite, je rechercherai les conséquences politiques de ceci - à travers l'idée stirnerienne de l'insurrection individuelle et de l'égoïsme, et la notion deleuzienne de la pensée « rhizomatique » en opposition à la pensée centrée sur l'État - en développant à partir de là une éthique politique de la singularité.

Le but de l'article est d'explorer la logique du pluralisme empiriste dans le travail de Gilles Deleuze et Max Stirner. Stirner et Deleuze sont deux penseurs rarement mentionnés ensemble. La pensée de Stirner émergea, comme scelle de Marx, des profondeurs de l'ombre de l'hégélianisme. Néanmoins, pendant que Marx tentait une inversion de Hegel sur des positions socialistes et



collectivistes, Stirner développait une critique de l'idéalisme allemand qui était suprêmement individualiste et opposée aux unités conceptuelles. Sa philosophie de l'égoïsme était une défense de la différence individuelle contre les attaques des idées et abstractions essentialistes - comme le socialisme et l'humanisme - les « spectres » de l'idéalisme qui ont englobé l'individu sous une forme de généralité ou une autre. Deleuze, d'autre part, a été vu, de même que Foucault et que Derrida, comme l'un des penseurs « post-structuralistes » contemporains les plus influents, tandis que Stirner n'est généralement pas considéré comme un « post-structuraliste », et a été l'objet d'une attention insuffisante à la lumière de la réflexion contemporaine¹. Deleuze est couramment perçu comme un philosophe de la différence. Sa critique des abstractions conceptuelles et sa célébration du multiple et du corporel mettent à contribution nombre de terrains divers, de la politique et la psychanalyse à la littérature et à la théorie cinématographique. Quoi qu'il en soit, c'est précisément dans cette valorisation de la différence et de la corporalité, et dans le rejet des abstractions idéalistes, qu'un plan crucial de convergence avec Stirner apparaît. La pensée de Deleuze peut être vue comme l'extension logique de la tentative de Stirner pour débarrasser la pensée des « spectres » de l'idéalisme et de l'essentialisme. Deleuze, dans son travail sur Nietzsche, se réfère à Stirner comme au « dialecticien qui révèle le nihilisme comme étant la vérité de la dialectique.¹ »² Stirner tourne la dialectique sur la tête, en révélant comme son point culminant et son essence, non l'esprit de la Rationalité, mais l'égoïste, le corporel individu unique. La dialectique, pour Stirner, produit non la naissance d'idéaux grandioses, mais leur mort. Plutôt que d'être l'anéantissement de la différence et de la singularité, la dialectique est en fait leur triomphe final. Deleuze poursuit ce retournement de l'idéalisme et de l'abstraction conceptuelle. Cet article va explorer et développer ce plan de convergence, pour voir où cela pourrait conduire.

Je procéderai de la manière suivante : premièrement, je vais développer le concept de pluralisme empiriste au travers d'une discussion de la critique de la représentation chez Stirner et chez Deleuze. Deuxièmement, j'examinerai les implications politiques de cette critique de l'idéalisme, au fil d'une exploration du pouvoir étatique et de son oppression ainsi que de l'effacement de la différence individuelle qui le caractérisent. Troisièmement, j'essaierai de développer, d'après la pensée de Stirner et de Deleuze, une politique et une éthique de la multiplicité et de la corporalité au travers de la notion de singularité.

Critique de la représentation.

¹ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PARIS, PUF, 2003, p. 186.

Quand, Deleuze disait, « Je suis un empiriste, c'est à dire, un pluraliste, » que voulait-il dire? L'empirisme est une valorisation du corporel, du sensuel et du matériel par rapport à l'abstrait, à l'idéal et au surnaturel. Le pluralisme met l'accent sur la pluralité, la multiplicité et la différence par rapport à l'unité, la « mêmété » et la centralité. Le *pluralisme empiriste* peut être vu, alors, comme l'affirmation philosophique du « principe » matériel de la différence et de la pluralité. Deleuze et Stirner, dans des voies différentes, sont des défenseurs de ce principe. Cependant le terme « principe » est quelque peu trompeur s'il suggère une conceptualisation abstraite de la différence. Stirner et Deleuze rejettent les abstractions et les conceptualisations précisément parce qu'elles nient la différence et la pluralité. Ils cherchent à théoriser, en d'autres termes, une différence non-conceptuelle, une différence qui dépasse les limites conceptuelles. Ils refusent de « stériliser la blessure »³ en pensant par concepts et idéaux imposants, au lieu de permettre à l'intensité viscérale du monde de jaillir, en formant d'étranges et imprévisibles petits ruisseaux dans le sensible. Pour eux la vie prend une plus grande intensité, une réalité plus réelle que les concepts et les définitions qui cherchent désespérément à l'expliquer. Donc, pour Deleuze, il y a une distinction qualitative entre la différence réelle et la différence conceptuelle, entre la différence en soi et son inscription dans un concept général. Il demande:

« Quel est le concept de différence - celui qui n'est pas réductible à la simple différence conceptuelle mais demande sa propre Idée, sa propre singularité au niveau de l'idée? »^{2,4}

Je soutiens que cette différence non-conceptuelle qui revendique sa propre singularité, peut être théorisée dans les termes de l'idée stirnerienne de l'« unicité ». L'unicité, comme nous le verrons, est une forme de *l'individualité* qui ne peut être réduite à une idée générale. C'est pourquoi, la différence, aussi bien pour Stirner que pour Deleuze, est non-conceptuelle et matérielle. C'est une différence « réelle », en tant qu'elle est opposée à une abstraction conceptuelle de la différence qui nie la corporalité. Cette distinction capitale émerge à travers la critique de la représentation. Dans *Différence et Répétition* Deleuze s'engage dans une critique de la pensée représentative. Son argument est que la représentation limite la pensée et nie la différence. Ceci parce que dans la pensée représentative la différence est toujours conçue comme une différence par rapport à quelque chose, différence par rapport au Même. Ainsi, la différence est toujours une pauvre répétition d'une idée originale - ce n'est jamais la différence en soi. Deleuze commence en distinguant la répétition de la généralité. La généralité souscrit à deux ordres principaux : l'ordre

² Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, PARIS, PUF, 2003, p. 41.

des ressemblances, et l'ordre des équivalences³.⁵ La généralité signifie, pour le dire autrement, qu'un terme peut se substituer à un autre. La répétition, d'autre part, se réfère à ce qui ne peut être remplacé ou substitué. La répétition est une conduite en relation avec le singulier - une chose qui n'a pas d'équivalent et qui ne peut être échangée contre une autre. Elle existe en elle-même. Chaque terme qui est répété est d'une sorte différente du précédent. Deleuze dit alors :

« Si l'échange est le critère de la généralité, le vol et le don sont ceux de la répétition. ⁴ »⁶

Alors que la généralité est la monotone imposition de la loi - par exemple l'équivalence des sujets devant la loi - la répétition questionne cette loi de l'échange en célébrant le singulier, l'exception à la règle.

La répétition et la généralité sont aussi opposées, selon Deleuze, si on se place dans la perspective de la représentation. La représentation est la relation d'un concept à son objet. Cependant cette logique opère dans un double sens : il y a toujours un concept pour chaque objet particulier ; et d'un autre côté, il y a seulement un objet par concept. Cette double logique de la représentation construit l'idée de la différence comme différence conceptuelle. Paradoxalement cette différence conceptuelle, pour Deleuze, facilite les ressemblances et les généralités, plutôt que la différence en elle-même. La généralité est l'affirmation du pouvoir infini des concepts pour exprimer et représenter les objets, alors que la répétition bloque et limite cette représentation infinie. De la répétition habilitée à se définir elle-même, il émerge, là, la répétition, en tant que différence non-conceptuelle. La différence non-conceptuelle est la différence qui échappe à l'ordre conceptuel. Selon les mots de Deleuze :

« Cela exprime un pouvoir étrange de l'existant, une opiniâtreté de l'existant dans l'intuition, à laquelle résiste la spécification par les concepts et peu importe dans quel sens cela peut être pris. ⁵ »⁷

C'est pourquoi la répétition est la différence sans un concept pour en rendre compte - une forme de différence en soi. Elle va toujours au-delà de l'Idée, cherchant son altérité, son extérieur. Néanmoins qu'il soit bien clair que cette forme de différence n'est pas une différence absolument extérieure à l'Idée, parce que cela réaffirme seulement l'idée dans son extériorité d'opposition. Ou plutôt, la différence non-conceptuelle est *interne* à l'idée, mais va néanmoins toujours au-delà

³ Ibid., p. 7.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 23.

d'elle. C'est le mouvement des singularités qui joue derrière le masque de la généralité, surgissant toujours de derrière ses retranchements.

On doit se méfier, alors, d'une affirmation absolue de la différence par rapport à la mêmété. Affirmer le côté subordonné de la hiérarchie, cela restaure souvent la hiérarchie elle-même, en sens inverse. Effectuer une transgression absolue, c'est réaffirmer précisément la chose que l'on transgresse. De ce point de vue la différence deviendrait simplement une autre identité absolue - elle deviendrait, en d'autres termes, le Même. Deleuze dit par la suite :

« Il ne suffit pas à l'esclave de prendre le pouvoir pour cesser d'être esclave. ⁶ »⁸

Pour Nietzsche, être un esclave est la qualité d'être sans pouvoir, sans considération pour la place qu'on tient dans la hiérarchie. Dans le même ordre d'idée, si la différence est simplement affirmée par rapport à la mêmété sans procéder à sa ré-évaluation, elle devient simplement une autre identité du Même. Elle reste un « esclave » de la hiérarchie qu'elle a réinventée. C'est pourquoi la différence doit être qualitativement différente. Elle doit être repensée en des termes qui résistent à la réabsorption dans la structure de l'identité. La différence doit transformer les termes de la hiérarchie. Aussi, en plaçant la différence au-dessus de la généralité, Deleuze dépasse le couple binaire : différence/mêmété. Todd May renforce ce point. Il soutient que Deleuze ne présuppose pas un monde de différence absolue parce que cela ferait de la différence un concept abstrait et métaphysique qui envelopperait tout - ce que Deleuze rejetterait.⁹ Donc, plutôt que de devenir un concept absolu et une identité essentielle, la différence doit rester ouverte à l'Autre - ouverte même aux possibilités du Même. De cette façon, la différence devient différence en soi, et pas différence en opposition au Même. Ce serait une différence nietzschéenne qui, contrairement à la représentation, n'a pas besoin d'une identité extérieure pour s'opposer à elle afin de s'affirmer. Ainsi, Deleuze introduit un principe de différence qui ne résiste pas seulement aux généralités conceptuelles, mais qui résiste aussi à ses propres tendances à l'absolutisme conceptuel.

Donc au fil de la distinction entre répétition et généralité, a émergé le principe de la différence « non-conceptuelle », différence qui ne peut s'inscrire à l'intérieur de la structure du général. Elle peut être pensée comme une *surabondance* qui dépasse les limites du concept. Ceci suggère une attaque contre la logique de la représentation elle-même. Les concepts ne peuvent plus représenter d'une façon adéquate les différences réelles. Pour Deleuze, la différence est primaire alors que la représentation est secondaire :

« la différence est derrière tout, mais derrière la différence il n'y a rien. ⁷ »¹⁰

Deleuze entreprend une critique de l'hégélianisme, qui privilégie l'Idée plutôt que la

⁶ Ibid., p. 77.

⁷ Ibid., p. 80.

différence empirique.¹¹ La différence pour Hegel est vue en termes de contradiction, c'est à dire toujours résolue dialectiquement. La différence est ainsi effacée en étant *dialectisée* et ramenée à une identité essentielle et universelle dont la logique est le déploiement. Deleuze soutient que voir la différence en termes de contradiction c'est nier la différence. La différence ne peut pas être incluse dans la structure représentative de la dialectique - c'est toujours la différence, en toute indépendance. D'une façon similaire, Deleuze rejette aussi la philosophie platonicienne des formes abstraites. Pour Platon seules les formes abstraites étaient absolument réelles alors que les objets matériels étaient de simples copies, par conséquent dégradées, de la forme. La différence était même discréditée plus gravement, selon ce modèle de représentation, en étant pensée comme une copie imparfaite d'une copie. Quoi qu'il en soit, Deleuze soutient que le monde ordonné des formes est miné par l'Autre - les *simulacres*, à propos desquels il est impossible de dire lequel est la forme originale et lequel est la copie imparfaite, du fait que la forme apparaît simplement comme une autre différence, une autre copie.

Ainsi, la représentation est basée sur la centralité et la prédominance de l'identité. Néanmoins, comme Deleuze le montre, cette prédominance est en train de s'effondrer. Les identités essentielles qui rendent compte du monde en viennent à être mises en question. Nous vivons dans le monde des simulacres, où les identités sont seulement simulées - ce sont des masques pour le jeu des différences et des singularités qui les constituent. C'est pour cette raison que la répétition n'appartient pas à l'ordre de la représentation. Parce qu'il n'y a pas de modèle originel ou d'identité originelle à répéter, il y a un jeu infini de signes et de symboles - on enlève un masque et on trouve en dessous, non l'essence originelle mais un autre masque. Il n'y a pas de possibilité de parvenir à l'original, à l'essence première ou à l'Être premier qui est à l'origine des répétitions, parce que cette essence n'existe pas. Elle est elle-même une autre répétition ou une autre représentation. La logique de la représentation est ainsi subvertie quand on l'étend à l'infini. Les concepts et les généralités qui sont censés représenter le monde sont ainsi dévalués. Le monde est fait entièrement de différences, différences qui ne nécessitent pas un concept dominant pour les représenter. Ces différences sont inégales, non par comparaison avec un standard ou une norme universels, mais en étant différentes entre elles en distribution et en effet. C'est ce que Deleuze appelle la *distribution nomadique* - distribution dans un espace ouvert, sans un concept ordonnateur au centre⁸.¹² Tout dans le monde est déjà différent de tout le reste - il n'y a pas besoin ici d'une conceptualisation de la différence pour rendre compte de cela.. La différence peut être expérimentée et détectée directement. Elle se réfère au corporel, au monde sensible - une réalité empirique qui ne peut être incluse à l'intérieur de

⁸ Ibid., p. 54-55.

formes abstraites et de structures représentatives Deleuze dit alors ::

« La représentation laisse échapper le monde affirmé de la différence. La représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et déclinante, par là même une fausse profondeur ; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien. Le mouvement, pour son compte, implique une pluralité de centres, une superposition de perspectives, un enchevêtrement de points de vue, une coexistence de moments qui déforment la représentation. »⁹¹³

Bon nombre de points importants ont émergé de la critique deleuzienne de la représentation. Premièrement, la notion de différence non-conceptuelle, ou de différence en soi est évidente. C'est une différence qui, comme nous l'avons vu, déborde les structures conceptuelles, n'ayant pas besoin de ces généralités. Elle conteste la domination du concept sur ce qu'il est censé représenter. Deuxièmement, il y a une transformation du principe de différence lui-même. La différence n'est plus une identité d'opposition à l'identité dominante du Même. Ceci, comme nous l'avons vu, ne fait que réaffirmer la structure hiérarchique de l'identité. La différence est plutôt transformée de telle façon qu'elle déconstruit les oppositions binaires. Troisièmement, ce principe de différence non-conceptuelle est la base pour un pluralisme empiriste. L'identité conceptuelle, comme nous l'avons vu, est composée d'une pluralité du réel, de différences et de singularités concrètes. Les concepts et les abstractions sont seulement des masques qui cachent une matérialité sensible et plurielle - le monde des différences et des intensités réelles. Il y a, alors, une corporalité immanente qui résiste à toutes les tentatives de représentation. Le pouvoir des concepts abstraits sur la réalité empirique est ainsi subverti. Bien plus, cet empirisme est aussi transcendantal. Patrick Hayden définit l'empirisme transcendantal comme une « ontologie basée sur la primauté de la différence. »¹⁴ Donc le pluralisme empirique de Deleuze est transcendantal parce qu'il présuppose une ontologie de la différence. La différence est, en d'autres termes, le principe premier sur lequel reposent les pluralités du monde empirique.

Deleuze s'intéresse aux conditions réelles de l'expérience de la réalité. Il voit les abstractions, les concepts, et les généralités comme une tentative de déni de ces conditions réelles de l'expérience en les considérant comme des reflets d'une essence ou d'une idée centrales. Ainsi, pour les Idéalistes, la particularité empirique est seulement une réalisation de l'Idée. Cependant, pour Deleuze, la réalité est une singularité, avec ses propres termes et ses propres conditions d'existence. Le principe de la multiplicité est utilisé ici pour décrire la condition de l'existence matérielle. La multiplicité est gouvernée par la logique de la différence comme une relation contingente entre des

⁹ Ibid., p. 78.

réalités. Dans cette optique, la réalité empirique est constituée par des multiplicités - elle est formée au fil d'un arrangement contingent de forces et d'intensité.

La représentation est un mode de pensée qui nie ces multiplicités et pluralités immanentes. Elle est basée sur une image ou un modèle arborescent qui prédétermine la pensée sur une base rationnelle.¹⁵ Sa structure est comme un système de racine et d'arbre : il y a une unité centrale, vérité ou essence - comme la Rationalité- qui est la racine, et qui détermine la croissance de ses « branches ¹⁰ ». Ce modèle présuppose une identité centrale. Il prend la pensée au piège de l'opposition d'identités binaires telles que blanc/noir, mâle/femelle, hétéro/homosexuel.

La pensée doit toujours se développer selon une logique dialectique et est ainsi piégée à l'intérieur des divisions binaires qui nient la différence et la pluralité. Le modèle arborescent est alors le point de départ pour les abstractions et les concepts généraux qui dominent notre pensée.

Les spectres de l' Idéalisme.

Stirner entreprend une critique similaire de la représentation, plaidant que les abstractions et les concepts généraux sont des fictions qui nient la sensualité corporelle et la différence de vie. Stirner affirme la différence et la singularité, les voyant comme des éléments premiers de la réalité empirique. Dans ce sens, il semble qu'il souscrive à un pluralisme empiriste analogue à celui de Deleuze. Les abstractions comme la vérité, la rationalité, la moralité, et l'essence humaine, sont des *apparitions* qui n'ont aucune réalité matérielle, mais qui essaient de mettre les différences individuelles en conformité avec leurs principes. Pour Stirner, le monde vit avec ces apparitions, ces abstractions idéales qui déforment l'expérience sensuelle. Nous sommes hantés par ces fantômes, qui ne sont pas de notre fabrication, mais qui dominent néanmoins notre pensée:

« Où que tu portes tes regards, auprès ou loin de Toi, partout
T'entoure un monde de fantômes : Tu n'as jamais que des « apparitions » et
des visions. Tout ce qui T'Apparaît n'est que la manifestation de l'esprit qui
l'habite, est une « apparition » fantomatique, le monde n'est pour Toi qu'un
« monde d'apparences », derrière lequel l'esprit mène son train.¹¹ »¹⁶

En d'autres termes, la conviction qu'il y a une essence derrière toute chose, une vérité plus profonde qui doit être découverte derrière la surface, est un signe manifeste de l'ampleur avec laquelle les spectres de l'idéalisme ont pénétré nos pensées. Stirner soutient que croire en l'Essence

¹⁰ En français dans le texte.

¹¹ Stirner, Op. Cit., p. 108.



revient à nier l'expérience réelle, sensuelle. Il n'y a rien au-delà de la surface sauf une autre surface, et chercher quelque chose au-delà de la surface c'est nier la vie elle-même. La critique stirnerienne de la représentation est ici évidente. Si nous voyons notre monde corporel comme un simple reflet ou une simple représentation d'un concept essentiel, nous nions cette réalité et cherchons une apparition. À l'inverse de la philosophie idéaliste, qui considère le monde extérieur comme une simple « apparition » ou un reflet d'une vérité ou d'une idée essentielles, Stirner veut avancer l'idée que c'est cette vérité essentielle qui est elle-même une apparition. Bien plus, c'est une apparition oppressante et destructrice parce qu'elle détache l'individu de sa réalité sensuelle en le faisant courir après une essence qui n'existe pas.

La critique stirnerienne de l'idéalisme et de la pensée représentative se développe à partir de sa critique de l'humanisme feuerbachien. Dans *L'Essence du Christianisme*, Feuerbach appliquait la notion d'aliénation à la religion. La religion est aliénante, selon Feuerbach, parce qu'elle requiert de l'homme qu'il abdique ses qualités et ses pouvoirs propres pour les projeter sur un Dieu abstrait, hors de portée de l'humanité. En agissant ainsi, l'homme déplace son moi essentiel, qui le laisse aliéné et dévalorisé. Les qualités de l'homme deviennent les qualités de Dieu. Feuerbach soutenait que les prédicats de Dieu étaient en réalité ceux de l'homme en tant qu'espèce, et que c'était Dieu qui était une hypostatisation de l'homme. Alors que l'homme devrait être le seul critère pour déterminer la vérité, l'amour et la vertu, ces caractéristiques sont maintenant la propriété d'un être abstrait qui devient leur seul et unique critère. Quoi qu'il en soit, Stirner soutient qu'en prétendant que les qualités que nous avons attribuées à Dieu ou à l'Absolu sont en fait les qualités de l'homme, Feuerbach a fait de l'homme même un être tout puissant. Feuerbach concrétise le projet humaniste des Lumières de replacer l'Homme à sa juste place au centre de l'univers. Cependant, c'est précisément cette tentative de faire de l'homme un Dieu, de rendre le fini infini, que Stirner condamne. Selon lui, Feuerbach, en proclamant qu'il avait renversé la religion, a simplement inversé l'ordre du sujet et du prédicat, ne faisant rien pour saper la *place* du pouvoir religieux lui-même. La catégorie aliénante de Dieu est retenue et solidifiée en s'enracinant en l'homme. L'Homme de ce fait supprime Dieu, s'arrogeant lui-même la catégorie de l'infini. L'Homme devient le substitut de l'illusion chrétienne. Stirner dit:

« L'être suprême est l'être de l'homme, mais du fait que c'est son être et non lui-même il est toujours aussi indifférent que Nous le plaçons en dehors de lui et le considérons comme un « Dieu » ou que Nous le trouvions en lui et l'appelions « l'être de l'homme » ou « l'homme ». Je ne suis ni Dieu, ni l'homme, ni l'être suprême ni Mon être, aussi est-ce au fond une

seule et même chose que Je pense l'être intérieur ou extérieur à Moi. ¹²»¹⁷

Ainsi pour Stirner, l'essence est quelque chose d'externe à l'individu concret, et en cherchant le sacré dans « l'essence humaine », en posant comme postulat un homme essentiel et en lui attribuant certaines qualités qui avaient jusque là été attribuées à Dieu, Feuerbach a simplement réintroduit l'aliénation religieuse. L'individu concret se trouve aliéné encore une fois à une abstraction extérieure à lui - cette fois l'essence *humaine* à la place de l'essence divine. Stirner montre qu'en précisant avec certitude les caractéristiques et les qualités essentielles à l'Homme, Feuerbach a écarté ceux en qui ces qualités ne se trouvent pas. Et ainsi l'homme devient comme Dieu, et tout comme l'homme était dévalorisé devant Dieu, de même l'individu concret est dévalorisé devant cet être parfait, l'Homme. Pour Stirner, l'Homme est tout aussi oppressant, si ce n'est plus, que Dieu. L'Homme est la nouvelle abstraction idéaliste, qui nie la matérialité sensible de l'individu en voulant « parler en (son) nom », le représenter. C'est une apparition, une *idée fixe* - quelque chose qui profane l'unicité de l'individu en le comparant à un idéal qui n'est pas de sa propre création.

Cette critique de la représentation s'étend à toutes les abstractions, parmi lesquelles la vérité rationnelle et la morale. Les vérités rationnelles sont toujours considérées comme supérieures aux perspectives individuelles et Stirner avance que c'est une négation supplémentaire de la différence individuelle. Stirner n'est pas nécessairement opposé à la vérité en soi, mais plutôt à la façon dont elle est devenue un idéal abstrait, sacré, hors de portée de l'individu et brandi tyranniquement au-dessus de la pluralité des perspectives. Stirner dit alors :

« Aussi longtemps que Tu crois à la vérité, Tu ne crois pas en Toi, et
Tu es un valet, un homme religieux. ¹³ »¹⁸

Par ces mots il veut dire que croire absolument à la vérité rationnelle c'est s'enchaîner soi-même à une abstraction qui nie le monde corporel. Comme Deleuze, Stirner croit que les généralités comme la vérité rationnelle, qui semblent être unifiées, sont faites en réalité à partir d'une multiplicité de différences. Stirner rejette les idées fixes telles que la vérité rationnelle et la morale, du point de vue de la différence individuelle, qu'il appelle « unicité ». Comme Deleuze, Stirner voit la primauté de la différence individuelle comme première - le point de départ pour les pluralités et les multiplicités du monde empirique. Les abstractions et les idées fixes sont condamnées parce qu'elles englobent la différence individuelle à l'intérieur de leurs généralités, niant ainsi

¹² Stirner, Op. Cit., p. 106.

¹³ Ibid., p. 385.

l'« unicité ». Dans cette optique, la généralité de l'Homme nie l'individu concret :

« « L'Homme » dépasse chaque homme particulier et, bien que « son être », il n'est en fait pas du tout son être propre, qui serait à vrai dire aussi particulier que lui-même, individu particulier, et non pas un être général et « supérieur », l'« être supérieur » des athées. ¹⁴ ¹⁹ »

En d'autres termes, pour Stirner la vraie essence des individus est quelque chose d'aussi singulier et unique que l'individu lui-même. C'est une essence qui paradoxalement nie l'essence, parce qu'elle ne se réfère pas à une généralité abstraite hors d'elle-même. L'unicité peut être vue comme une forme de différence non-conceptuelle, de la même façon que chez Deleuze. C'est une différence définie à travers l'expérience réelle, empirique, de la différence, plutôt qu'à travers un concept abstrait de la différence. L'unité de base de la différenciation est, pour Stirner, l'« Unique », ou *l'Unique*. L'Unique est plus que l'individu concret - c'est un principe de la différence en lui-même. Comme le principe deleuzien de la différence non-conceptuelle, l'Unique déborde les limites des concepts, sans avoir besoin des généralités externes :

« aucun concept ne M'exprime, rien de ce que l'on donne comme mon être ne M'épuise. ¹⁵ » ²⁰ »

Stirner veut aller au-delà de l'essence, qui est simplement un autre masque, une autre répétition, jusqu'à ce que l'on trouve l'*individuum*, le fondement de *l'Unique*. L'*individuum* n'est pas, cependant, une essence, mais plutôt un principe de différence pure qui nie l'essence. Chercher l'essence c'est nier la réalité empirique concrète du monde. Stirner dit:

« Quand on va voir au fond d'une chose, c'est à dire quand on en recherche l'être, on découvre souvent tout autre chose que ce qu'elle paraît être : un cœur trompeur derrière un discours mielleux, de misérables pensées derrière des paroles pompeuses, etc. Ainsi, en rehaussant l'être, rabaisse-t-on le phénomène jusque-là mal connu à une pure apparence, une illusion. L'être de ce monde si attirant et merveilleux n'est, pour celui qui regarde au fond, que vanité : la vanité est l'être du monde et de son train. ¹⁶ » ²¹ »

¹⁴ Ibid., p. 111.

¹⁵ Ibid., p. 397.

¹⁶ Ibid., p. 112. La traduction anglaise de *l'Unique* que Newman utilise semble préférer au terme de vanité, celui de vacuité : *emptiness* qui en anglais est différent de *vanity*. La polysémie française du terme vanité (elle comprend aussi la vacuité) semble plus appropriée pour la traduction du terme *Eitelkeit* que Stirner utilise ici (cf : Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 2003, p. 43.) qui témoigne d'une polysémie analogue (gloriole, coquetterie, vanité et vacuité).

En d'autres termes, il n'y a pas d'essence au cœur de l'existence - simplement une vacuité. L'essence réelle du monde, selon Stirner, c'est précisément l'expérience concrète - le train du monde - qui est dégradée jusqu'à apparaître comme une illusion au fil de la recherche d'une essence. Cette vacuité à la base de l'existence est un *néant créateur*, un principe de différence à travers lequel de nouvelles multiplicités et pluralités peuvent se former. On peut alors avancer l'idée que *l'Unique* de Stirner en tant que principe de la différence est l'équivalent logique du principe deleuzien de la différence non-conceptuelle. Tous deux posent la différence en soi - différence qui se méfie de la logique de la représentation. De plus, tous deux sont des réalisations de la différence qui conduisent à la construction de nouvelles multiplicités et pluralités. Ils sont les principes directeurs qui définissent le monde de l'expérience réelle, empirique. C'est pourquoi, Stirner et Deleuze, au travers d'une critique de la représentation, développent une logique de pluralisme empiriste qui sape les abstractions et les idées fixes qui nous dominent. La discussion va maintenant porter sur les implications politiques de cette critique de la représentation.

Critique de l'État.

J'ai avancé l'idée qu'aussi bien Stirner que Deleuze s'engagent dans une critique de la représentation qui cherche à libérer la pensée de l'image idéaliste qui nie la différence empirique. L'image *arborescente* de la pensée, pour Deleuze, est un plan conceptuel autoritaire sur lequel les discours centralisés et essentialistes tels que la connaissance rationnelle sont fondés. Ces discours sont inextricablement liés au pouvoir politique. Pour Stirner, aussi, les discours essentialistes comme la vérité et la moralité, sont inévitablement reliés au pouvoir politique et aux pratiques d'auto-répression.

L'expression politique de cet autoritarisme conceptuel est l'État. Pour Stirner et Deleuze, l'État est un appareil monstrueusement oppressant, et l'ennemi de la vie corporelle, plurielle. L'État est l'incarnation de l'unité conceptuelle, qui nie la vie en l'incluant dans ses structures centralisées et essentialistes, et qui fournit le terrain pour une série entière de discours et de pratiques de domination. Comme une abstraction, l'État transcende ses différentes manifestations concrètes, pourtant au même moment il opère à travers elles. L'État est plus qu'une institution particulière existant sur une scène historique particulière. C'est un principe abstrait de pouvoir et d'autorité qui a toujours existé sous des formes différentes, et qui est toutefois, d'une certaine façon, plus que ces réalisations particulières. Par exemple, le rejet stirnerien de l'État va au-delà d'une critique d'États particuliers - comme l'État libéral ou l'État socialiste. Il constitue plutôt une attaque de l'État lui-

même - de la catégorie même du pouvoir étatique, pas simplement des différentes formes qu'il prend. Ce qui doit être vaincu, selon Stirner, c'est précisément l'idée du pouvoir étatique lui-même - le *principe dirigeant*.²²

Deleuze souligne aussi l'autonomie conceptuelle de l'État. Il voit aussi l'État comme une forme abstraite de pouvoir pas entièrement identifiable à ses réalisations concrètes particulières. Deleuze se réfère à une *structure étatique* - un modèle abstrait du pouvoir qui :

« organise la parole dominante et établit l'ordre d'une société, la connaissance et le langage dominant, les actions et les pensées conformistes, les segments qui prévalent sur les autres. »²³

Pour Deleuze, l'État est une *machine abstraite* plutôt qu'une institution concrète, dont l'activité essentielle est de « diriger » à travers d'autres institutions minuscules et d'autres pratiques de domination. L'État *surcode* et régule ces dominations mineures et les frappe de son sceau. Ce qui est important à propos de cette machine abstraite ce n'est pas la forme sous laquelle elle apparaît, mais plutôt sa fonction, qui est la constitution d'un champ d'intériorité dans lequel la souveraineté politique peut être exercée. L'État peut être vu, alors, comme un procédé de *capture*.²⁴

L'État, pour Deleuze, est immanent dans la pensée, à qui il donne un terrain, le logos - en lui fournissant un modèle qui définit « son but, ses voies, ses conduites, ses canaux, ses organes... »²⁵ De plus, tout en étant l'image représentative de la pensée, l'État fonctionne aussi comme l'image représentative du sujet.

Il opère au travers d'un processus de *subjectivation*, au cours duquel, l'individu devient une part de l'image de l'État et se fait ainsi le complice de sa propre domination. L'État fait cela en construisant une image essentielle du sujet humain à laquelle chacun doit se conformer. Pour Stirner, l'Homme essentiel du discours humaniste fonctionne aussi comme une image normalisante qui domine l'individu et marginalise la différence et l'unicité.²⁶ Le concept d'Homme est construit comme un site de pouvoir, une unité politique'' à travers laquelle l'État domine l'individu. L'État demande que l'individu se conforme à une certaine identité essentielle de façon à ce qu'il puisse devenir un membre de la société étatique et, ainsi, être soumis :

« L'État trahit son hostilité envers Moi en exigeant que Je sois homme...il M'impose l'état d'homme comme un devoir.^{17,27} »

Stirner a rompu avec l'ontologie humaniste traditionnelle en considérant l'Unique individuel et l'essence humaine comme des entités séparées et opposées. L'humanité n'est pas une essence

¹⁷ Stirner., p. 229.

transcendantale. Elle est plutôt une fabrication du pouvoir ou, au moins, une construction discursive qui peut être fabriquée pour servir les intérêts du pouvoir.

Deleuze, comme Stirner, voit le sujet humain comme une norme représentative et un effet du pouvoir, plutôt que comme une identité essentielle et autonome. La subjectivité est construite de telle façon que son désir devient le désir de l'État. Selon Deleuze, l'État, qui, jadis, opérait à travers un appareil de répression massif, n'a plus besoin de cela aujourd'hui - il fonctionne grâce à l'auto-domination du sujet. Le sujet devient son propre législateur :

« plus vous obéissez à l'énonciation de la réalité dominante, plus vous commandez en parlant du sujet dans la réalité mentale, pour finalement n'obéir qu'à vous-même... Une nouvelle forme d'esclavage a été inventée, celle où on est l'esclave de soi-même. »²⁸

De plus, pour Deleuze, le désir est canalisé vers l'État au travers de notre soumission volontaire à la représentation oedipienne. Œdipe est la défense de l'État contre le désir sans contraintes.²⁹ La représentation oedipienne ne réprime pas le désir en soi, mais plutôt le « représente » de telle façon qu'il croit lui-même qu'il doit être réprimer. La répression oedipienne est simplement l'image représentative qui masque la domination réelle du désir. Le désir, pour Deleuze, n'est pas un désir essentiel humaniste - ce qui est simplement le masque conceptuel. Il souscrit, plutôt, à une ontologie complètement différente - une ontologie empiriste transcendantale. C'est pourquoi le désir qui est réprimé de cette façon est réel, matériel et *constructiviste* - il forme des assemblages avec d'autres désirs, créant les multiplicités qui inventent le monde corporel. La répression de ce désir est la manifestation la plus brutale et la plus despotique de la façon dont la vie empirique et plurielle est dominée par les concepts abstraits et les généralités. Le désir est réprimé parce que, sans entrave, il est une menace pour l'État.³⁰ La représentation oedipienne individualise ce désir en le coupant de ses connections éventuelles et en l'emprisonnant à l'intérieur du sujet individuel. C'est bien dans le même sens que, pour Stirner, le sujet humain essentiel emprisonne l'Unique, essayant de capturer ses pluralités et ses flux en un unique concept.

La question du désir joue d'ailleurs un rôle capital dans la pensée politique de Stirner et de Deleuze. Pour ces penseurs nous pouvons désirer notre propre domination, tout comme nous pouvons désirer la liberté.³¹ Le désir n'est pas réprimé ou nié - il est plutôt canalisé vers l'État. Ainsi, pour Stirner, le désir est constitué de telle façon qu'il devient désir d'État.³² Dans cette optique, la domination de l'État est rendue possible par notre complicité - grâce à notre *désir* d'autorité. Comme Deleuze, Stirner n'est pas intéressé par le pouvoir en lui-même, mais par les raisons pour lesquelles nous nous autorisons à être dominés par le pouvoir.

Il veut étudier de quelles manières nous participons à notre propre oppression, et montrer que le pouvoir n'est pas seulement concerné par les questions économiques et politiques - il est aussi enraciné dans les besoins psychologiques. Il s'est enfoncé profondément dans notre conscience sous la forme d'idées abstraites telles que l'État, l'essence humaine, et la moralité. La domination de l'État, soutient Stirner, dépend de notre empressement à le laisser nous dominer.³³ Parce que l'État est une abstraction conceptuelle, et donc une fiction, il existe seulement parce que nous l'autorisons à exister et parce que nous lui abandonnons notre autorité, de la même façon que nous créons Dieu en abandonnant notre autorité et en la plaçant hors de nous. C'est en réalité sur notre pouvoir que le pouvoir de l'État est fondé.. Le pouvoir politique ne peut pas reposer uniquement sur la contrainte. Il a besoin de notre empressement à obéir. C'est seulement parce que l'individu n'a pas pris conscience de ce pouvoir, parce qu'il se rabaisse lui-même devant l'autorité, que l'État continue d'exister.

Ainsi pour Stirner comme pour Deleuze, l'État doit être dépassé comme idée avant de pouvoir être dépassé en réalité. L'État est une abstraction conceptuelle qui ne règne pas seulement sur les idées, les discours et les pensées, mais aussi « représente » l'individu à lui-même d'une façon qui canalise son désir vers l'État. Dans cette optique, l'individu corporel entreprend sa propre répression, et perpétue les structures conceptuelles qui nient la vie.

La politique de la singularité.

La question politique qui doit être posée, dans cette lecture pluraliste et empiriste de Stirner et de Deleuze, est: « comment résistons-nous à la domination? ». Quelles stratégies, quelles pratiques, et quels concepts politiques sont valables pour nous dans cette lutte pour la vie? Pour Stirner et Deleuze, la résistance à l'État doit se positionner au niveau de nos pensées, de nos idées et, plus fondamentalement de nos désirs. Nous devons apprendre à penser par-delà le paradigme de l'État. La politique révolutionnaire du passé a échoué parce qu'elle est restée piégée dans la généralité conceptuelle. La politique est capturée par les concepts essentialistes et des structures manichéennes qui prennent fin seulement en réaffirmant l'autorité. Peut-être l'idée de révolution devrait-elle être abandonnée complètement. Peut-être la politique devrait-elle s'efforcer de s'émanciper des identités et des généralités essentialistes plutôt que de les réaffirmer. Stirner, dit, par exemple, que la résistance contre l'État devrait prendre la forme, non pas d'une révolution, mais d'une *insurrection*. L'insurrection commence avec l'individu refusant son identité essentielle, le « Je » au travers duquel le pouvoir opère : elle a pour point de départ « le mécontentement des hommes avec eux-

mêmes¹⁸». ³⁴ De plus, l'insurrection ne vise pas au renversement des institutions politiques elles-mêmes. Elle vise à ce que l'individu jette à bas sa propre identité essentielle - dont le résultat est un changement dans les arrangements politiques. Cette notion de rébellion enveloppe un processus de *devenir* - qui s'apparente à la réinvention continuelle de soi-même, plutôt qu'à la limitation de soi-même par les identités essentialistes répressives.

L'insurrection comme stratégie de résistance aux identités essentialistes et aux généralités abstraites a beaucoup en commun avec la pensée politique de Deleuze. Deleuze, comme Stirner, voit le *devenir* - devenir autre qu'Homme - comme une forme de résistance. Le devenir est un processus d'évolution d'au moins deux identités séparées - un procédé d'assemblage et de connexion. Cette notion de devenir est similaire à l'idée stirnerienne de l'Unique en tant que flux, un processus continu de changement qui nie l'essence. Le devenir est une variable constante d'identités et d'assemblages avec d'autres identités, à tel point que le concept d'identité n'est plus adéquat pour le décrire. Le devenir produit des *lignes de fuite* qui échappent au *formatage étatique* et se réfèrent à un Dehors de pure et simple différence. C'est pourquoi, si nous sommes prêts à résister à la subjectivation, nous devons refuser d'être qui nous sommes et devenir autre. De la même façon que pour l'insurrection, la résistance, pour Deleuze, doit être une

« tâche laborieuse qui est dirigée non pas seulement contre l'État et le pouvoir établi, mais directement sur nous- même. » ³⁵

Un aspect important de ce « travail » de résistance est de s'engager dans des formes non-autoritaires de pensée - pensée qui déborde les abstractions et unités conceptuelles. Nous devons nous souvenir que pour Stirner et Deleuze, la pensée abstraite, conceptuelle, facilite la domination politique. C'est pourquoi, Deleuze veut s'engager dans une pensée au-delà des généralités. À cette fin il emploie un modèle *rhizomatique* pour contrer la domination de l'image arborescente de la pensée citée plus haut. La pensée rhizomatique fuit les abstractions, les unités et les concepts généraux, et elle cherche les multiplicités, les pluralités et les *devenir*. Le rhizome est basé sur la métaphore de l'herbe, qui croît au petit bonheur et imperceptiblement, et est opposée à la croissance bien en ordre du système arborescent de l'arbre. L'intention du rhizome est de permettre à la pensée de:

« secouer ses idées et d'en faire pousser son herbe - même localement à la marge. » ³⁶

Le rhizome, dans ce sens, se méfie de l'idée même de modèle : c'est une multiplicité

¹⁸ Stirner, Op. Cit., p. 351.

désordonnée et sans fin de connexions, qui n'est pas dominée par un seul centre ou une seul endroit mais qui est, plutôt, décentralisée et plurielle. Il embrasse quatre caractéristiques : la *connexion*, l'*hétérogénéité*, la *multiplicité* et la *rupture*. Il rejette les divisions binaires et les hiérarchies, et il n'est pas gouverné par le déploiement d'une logique dialectique. Ainsi, il interroge les abstractions qui gouvernent la pensée. Pour cette raison Deleuze présente un nouveau modèle de pensée qui est plus approprié aux conditions empiriques réelles du monde. C'est un modèle qui prend en compte les pluralités et les singularités, et n'essaie pas de les effacer dans une logique dialectique et des structures binaires, oppositionnelles. La pensée rhizomatique met l'accent sur le multiple, le pluriel et le contingent, au détriment de l'universel, de l'abstrait et de l'essentiel. C'est un modèle qui se défie des abstractions conceptuelles et de la pensée représentative, permettant, à la place, le libre jeu de la différence et de la singularité qui résonne dans la réalité empirique. La pensée rhizomatique est une pensée qui se méfie du Pouvoir, en refusant d'être limitée par lui. La rhizomatique:

« n'abandonnerait à personne, à aucun pouvoir, le soin de poser des questions et de « soulever » des problèmes ».³⁷

Je voudrais soutenir que l'attaque de Stirner contre les abstractions, les essences et les idées fixes, est un exemple de la pensée rhizomatique prise dans ce sens. Comme Deleuze, Stirner cherche les multiplicités et les différences individuelles, plutôt que les abstractions et les unités. Les abstractions comme la vérité, la rationalité, l'essence humaine, sont des images qui nient la pluralité et tordent la différence en mêmeté. Stirner invente ici une nouvelle forme de pensée qui met l'accent sur la multiplicité, la pluralité et l'individualité au détriment de l'universalisme et du transcendantalisme. Cette pensée anti-centraliste anticipe l'approche de Deleuze.

Le style de pensée « rhizomatique » a des implications radicales pour la théorie politique. Si l'arène politique ne peut plus être dessinée selon les lignes de bataille traditionnelles du pouvoir politique centralisé et du sujet autonome qui lui résiste, c'est parce que toute action politique est capable de former de multiples connexions rhizomatiques, y compris avec le pouvoir auquel elle est censée s'opposer :

« Ces lignes en embrassent une autre. C'est pourquoi on ne peut jamais postuler un dualisme ou une dichotomie, sauf sous une forme rudimentaire du bien et du mal. »³⁸

C'est de cette façon que la politique du pluralisme empiriste va au-delà des structures oppositionnelles qui ont jusqu'ici limité la politique radicale. Elle transcende la « politique d'identité » sur laquelle sont fondées les revendications politiques autour d'une certaine

particularité ou identité en opposition à d'autres particularités - par exemple, celles basées sur les questions de genre, d'orientation sexuelle, d'identité ethnique, etc. La politique d'identité est fondée sur une logique binaire d'opposition, qui est l'un des traits de la pensée arborescente que Stirner et Deleuze rejetteraient. Selon cette logique, l'identité se forme grâce à l'opposition à une autre identité. Toutefois la politique rhizomatique, comme nous l'avons vu, rejette ces oppositions binaires, privilégiant à leur place la multiplicité des connexions entre identités. Voici comment le champ de la politique est ainsi un système rhizomatique : de multiples connexions se forment entre des identités différentes - même si elles sont en opposition - ouvrant ainsi des possibilités toujours nouvelles et imprévisibles. C'est pourquoi, postuler une identité d'opposition - penser uniquement en termes d'oppression des femmes par les hommes, des homosexuels par les hétérosexuels, des noirs par les blancs, etc. - c'est limiter nos possibilités politiques. La politique du pluralisme empiriste peut être vue comme une tentative d'aller au-delà des catégories politiques existantes et d'en inventer de nouvelles - pour étendre le champ de la politique au-delà de ses limites présentes en démasquant les connexions qui peuvent se former entre la résistance et le pouvoir auquel on résiste. Comme le dit Deleuze :

« Vous pouvez faire une rupture, dessiner une ligne de fuite, et il y aura encore un danger que vous re-stratifiiez tout, des formations qui restaurent le pouvoir comme signifiant. »³⁹

Aussi, alors qu'il pourrait apparaître que cette affirmation d'une identité différentielle avec des droits particuliers seraient l'expression politique logique du pluralisme empiriste, Stirner et Deleuze rejetteraient une telle politique basée sur l'essentialisation de la différence. Tout en regardant la différence comme le principe premier du monde corporel, ils voient aussi les identités essentielles comme des restrictions fondamentales de cette différence même. Les catégories essentielles élèvent la différence au niveau de la généralité, et c'est précisément pour cela qu'ils y sont opposés. La différence, pour Deleuze et Stirner, est non-conceptuelle, non-essentialiste, et constitutivement ouverte au flux et au devenir. C'est une affaire de multiplicité et de contingence plutôt que d'achèvement d'une identité fixe. Une fois que la différence parvient à une identité fixée - une fois qu'elle s'est élevée au niveau du « sacré », - selon le mot de Stirner, alors elle devient aussi oppressante et restrictive que la totalité à laquelle elle est opposée. La différence doit rester ouverte - ouverte à l'Autre, ouverte, même aux possibilités du Même.

C'est pourquoi, la politique du pluralisme empiriste demeure ouverte à l'Autre. Elle est ouverte à une dimension universelle qui transcende les particularités et les différences absolues. Dans son désir de résister aux possibilités totalisantes de l'universel, la politique du particulier

affirme à sa place la logique totalisante de l'État et du capitalisme. On pourrait soutenir que c'est précisément parce que la politique du particulier échappe à la dimension de l'universel, qu'elle finit par réaffirmer sa domination. En d'autres termes parce que la politique du particulier rejette toute notion de l'universel elle est une « non-politique » - une politique qui prive de sens et de signifié la dimension politique.⁴⁰ Le radicalisme potentiel de la politique d'identité - la réalité de l'antagonisme qu'elle semble démentir - est vicié par son rejet de l'universel. Parce qu'elle rejette l'universel, la politique d'identité ne peut valablement défier les structures générales du pouvoir et de la domination. Le pluralisme empiriste, par contre, présuppose un champ politique de la différence qui reste malgré tout constitutivement ouvert aux possibilités de l'universel, dimension politique vitale niée par la politique d'identité.

Cette ouverture de la différence à l'universel peut être excellemment théorisée par la notion de *singularité*, plutôt que de particularité. La particularité est une fermeture de la différence à l'universel, alors que la singularité suggère une certaine *indécision* entre la différence et l'universel. Nous avons vu de quelle façon le général ou l'universel est mis en question dans la perspective de la différence, conçue comme étant ce qui le dépasse. L'autre versant de cette stratégie du pluralisme empiriste est que la différence est maintenant mise en question depuis la perspective de l'universel qui la dépasse - elle est ouverte à quelque chose au-delà de ses propres limites. Par exemple, les écrits de Michel Foucault sur la révolution attestent d'une profonde révérence pour un espace de l'universel. Il plaide pour une option *anti-stratégique* sur la question de la résistance :

« être respectueux quand quelque chose de singulier émerge, être intransigeant quand un pouvoir viole l'universel. »⁴¹

Je dirais que cette approche anti-stratégique, est une défense vigoureuse de la dimension de l'universel en politique. Pour Foucault, ce domaine de l'universalité est la source de la révolte - c'est l'horizon vide auquel toute action ou lutte politique, aussi particulière soit-elle, rend hommage. Quand le pouvoir « viole l'universel », quand l'État ou les forces de domination essaient de fermer ce domaine, pour remplir sa place vide, alors nous devrions risquer nos vies pour le défendre. Foucault parle aussi d'un respect de la « singularité ». Mais, par *singularité*, Foucault n'entend pas la particularité au sens d'une identité politique particulière. Il semble plutôt entendre un genre d'événement singulier dont l'émergence est imprévisible et, à bien des égards, inexplicable, qui fracasse notre réalité politique et disloque fondamentalement la structure du pouvoir. A partir de là on peut développer une position politico-éthique de la singularité - une politique qui ne fait pas valoir la différence à l'exclusion de l'universalité, ni l'universalité à l'exclusion de la différence, mais qui plutôt garde vivante une fondamentale indécision entre elles.



De plus, la singularité implique une éthique et une politique de la vie - elle se réfère à la lutte de la vie empirique, avec ses pluralités et ses unités, ses collectivités et ses individualités, ses différences et ses universalités, contre les abstractions idéalistes qui les nient. La singularité est l'expression politique et éthique de la richesse et de l'intensité corporelle de la vie. Elle peut être conçue, comme je l'ai montré, comme l'expression politico-éthique du pluralisme empiriste de Stirner et de Deleuze. Université de Western Australia.

¹ Il y a tout de même des exceptions. Voyez Andrew Koch, *Max Stirner : The Last Hegelian or The First Poststructuralist*, *Anarchist Studies* 5 (1997), pp. 55-107. Jacques Derrida se réfère aussi à Stirner dans son travail intitulé *The Spectres Of Marx : The state of debt, the work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York : Routledge, 1994).

² Gilles Deleuze, *Nietzsche and philosophy*, trans. Hugh Tholinson (London : The Athlone Press, 1992), p. 161.

³ J'extrais ce terme du *Eight Technologies of Otherness* (London : Routledge, 1997) de Sue Golding.

⁴ Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, trans. Paul Patton (London : Athlone Press, 1994), p. 26.

⁵ Ibid., p. 1.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 14.

⁸ Ibid., p. 54.

⁹ Voyez Todd May, *Reconsidering Différence : Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze* (University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press, 1997).

¹⁰ Deleuze, *Difference and répétition*, p. 57.

¹¹ Voyez Bruce Baugh, *Transcendental Empiricism : Deleuze's Response to Hegel*, *Man and World* 25 (1992), pp. 133-148.

¹² Deleuze, *Difference and repetition*, p. 36.



¹³ Ibid., pp. 55-56.

¹⁴ Patrick Hayden, *Multiplicity and Becoming : The Pluralist Empiricism of Gilles Deleuze* (New York : Peter Lang, 1998), p. 15.

¹⁵ Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson (New York : Columbia University Press, 1987), p. 25.

¹⁶ Stirner, *The ego and its Own*, éd. David Leopold (Cambridge : Cambridge University Press, 1995), p. 35.

¹⁷ Ibid., p. 33.

¹⁸ Ibid., p. 353.

¹⁹ Ibid., p. 38.

²⁰ Ibid., p. 366.

²¹ Ibid., p. 40.

²² Ibid., p. 226.

²³ Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 129.

²⁴ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrénia*, trans. Brian Masumi (London : Athlone Press, 1988), p. 434.

²⁵ Ibid.

²⁶ Stirner, *Ego*, p. 204.

²⁷ Ibid., p. 179.

²⁸ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 162.



²⁹ Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 88.

³⁰ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia* (New York : Viking Press, 1977), p. 116.

³¹ Deleuze et Guattari disent : « À la question « comment le désir peut-il désirer sa propre répression, comment peut-il désirer son propre esclavage? », nous répondons que les pouvoirs qui accablent le désir et le subjuguent, sont déjà eux-mêmes des formes de l'assemblage des désirs. » Voyez *Dialogues*, p. 133.

³² Stirner, *Ego*, p. 312.

³³ Ibid., pp. 195-196.

³⁴ Ibid., p. 316.

³⁵ Deleuze, « Many Politics », *Dialogues*, pp. 124-153, 138.

³⁶ Deleuze et Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 24.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 9.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ C'est un point qui a été éclairci par Slavoj Žižek en référence au multiculturalisme libéral. Voyez *The Ticklish Subject : The Absent Centre of Ontology* (London : Verso, 2000), p. 209.

⁴¹ Michel Foucault, « *Is it Useless to revolt?* » *Philosophy and Social Criticism* 8, 1 (1981), pp. 1-9,9.