

Yves Citton

DE LA VOYANCE A LA CONTRE-SCENARISATION

Il semble que, pour toute une génération, le mot de « révolution » soit simultanément perçu avec un sentiment de nécessité et de malaise. *Nécessité* dès lors qu'on éprouve l'évidence que « les choses ne peuvent pas continuer comme ça », que ce soit par une *impossibilité de fait* (ce mode de développement sociétal nous pousse vers la catastrophe écologique) ou par une *intolérabilité de droit* (de pareilles injustices, des inégalités aussi aberrantes, des souffrances aussi remédiables ne sauraient être cautionnées une minute de plus). *Il faut donc que cela change*, non seulement dans tel ou tel aspect particulier de la réalité historique, mais dans sa structure même, dans ses principes de composition, dans ses orientations les plus générales : chaque effort de pensée fait pour imaginer une réforme spécifique débouche sur la nécessité d'opérer une restructuration profonde des logiques sociales – une « révolution ».

Aussitôt nommée, une telle « révolution » qu'il s'agirait de « faire » suscite pourtant un indéniable *malaise*. On en connaît les termes, fréquemment rabâchés depuis une vingtaine d'années. Le mot même de « révolution » n'indique-t-il pas, comme aimait à le souligner Lacan, que « tout finit par revenir à la même place », sur le modèle des révolutions célestes ? N'est-il pas simpliste de n'imaginer le changement historique que selon le schème du renversement symétrique (inspiré du miroir aux alouettes religieux promettant aux « derniers » d'ici-bas d'être demain les « premiers » d'un « autre monde ») ? Ne s'expose-t-on pas aux pires désillusions en imaginant qu'une Action sociale, parce qu'elle aura été « radicale », remettra une fois pour toutes les choses à leur « juste place », en rendant enfin à chacun ce qui lui est dû ? En conjuguant « la Révolution » au singulier majuscule, ne suggère-t-on pas naïvement qu'une seule solution (la dictature du prolétariat, l'autogestion) résoudra tous les problèmes de la même manière sur toute la planète ?

Parce qu'il a été approprié par des mouvements se réclamant d'une version réductrice (voire profondément hypocrite) du marxisme, le mot de « révolution » suscite aujourd'hui un malaise qui paraît difficile à secouer. Même si elles doivent, de toute nécessité, être « radicales », les transformations sociales que nous nous efforçons d'imaginer ne sauraient être ni un simple renversement symétrique du Bas vers le Haut, mais impliqueront l'articulation complexe de dimensions multiples et déphasées entre elles ; ces transformations ne consisteront pas en un Acte de rupture événementielle, mais en faisceaux de processus se déroulant dans le temps selon des rythmes variables et difficiles à coordonner entre eux ; elles devront être réinventées localement, en fonction d'une pluralité de paramètres politiques, sociaux et culturels, qui feront de chaque étape de ces changements un processus singulier irréductible à aucune logique universelle.

Cet alliage instable et inconfortable de nécessité et de malaise paraît devoir conduire – à la surface des choses au moins – à un sentiment de *désarroi* et de *paralysie* que j'essaierai tout à la fois de mesurer et de déjouer à partir de deux approches symétriquement opposées. Je l'aborderai d'abord brièvement par le haut – par la spéculation – en essayant de la recadrer dans une typologie extrêmement générale des révolutions, telles qu'elles ont pu se déployer

dans le très long terme de nos développements historiques. Je l'aborderai ensuite par le bas – par l'explication de texte – en me livrant à l'analyse détaillée d'un séminaire de Gilles Deleuze consacré à la « mutation » qui a scandé selon lui l'histoire du cinéma. Dans les deux cas, il s'agira de saisir ce qui fait la spécificité historique de notre rapport à une révolution à la fois *nécessaire* et *discréditée* par les connotations généralement associées au mot de « révolution ».

LES DIEUX, LES SOUVERAINS, LES APPROPRIATIONS ET LES DONNEES

En prenant les choses de très haut, on pourrait affirmer spéculativement que l'histoire humaine a connu à ce jour quatre grands types de révolutions, qui se sont superposées selon les conjonctures historiques plutôt qu'elles ne se seraient succédées dans le long terme des évolutions sociétales.

Il a pu y avoir, à l'échelle collective comme à l'échelle individuelle, des *révolutions contre les Dieux* : on peut les définir comme des refus de se soumettre à des croyances instituées dans des entités supposées être dotées d'un pouvoir transcendant, refus qui se manifestent généralement par le rejet des médiateurs humains (les prêtres) et des institutions (les appareils ecclésiastiques) en charge d'assurer la médiation avec ces êtres transcendants. Dire que le dieu révérend par la communauté est impuissant, qu'il est mort ou qu'il n'a jamais existé que comme une illusion humaine, voilà donc un premier type de geste révolutionnaire : un geste qui dégonfle une fausse connaissance dénoncée comme étant vide de contenu réel ; un geste qui – des philosophes matérialistes grecs à Nietzsche en passant par Spinoza et Diderot – pousse à abattre des institutions (religieuses) au nom d'une autre conception de la réalité, fondée sur une autre analyse des données sensibles et sur d'autres modes de raisonnements.

Il a pu aussi y avoir, indépendamment ou non des croyances religieuses et métaphysiques, des *révolutions contre les Souverains* : on peut les définir comme des refus de se soumettre à un pouvoir politique perçu comme injuste et illégitime dont les comportements ont suscité l'indignation de la multitude. Même si tous les changements brutaux de régimes politiques ne sont pas « populaires », mais relèvent souvent de coups d'État internes aux classes dominantes, et même si, comme le rappelait La Boétie, les pires tyrannies se nourrissent d'une puissance de la multitude qu'elles parviennent à capturer par des mécanismes relevant de la « servitude volontaire », ce type de révolutions qui abattent les appareils de dominations gouvernementales et se proposent d'en construire de nouvelles formes sur de nouvelles bases nourrit notre imaginaire traditionnel de « la révolution », avec son cortège de princes détrônés, de rois guillotins, de dynasties exilées, de tyrans pendus et de drapeaux rouges plantés sur les palais.

Il y a sans doute aussi eu, plus ou moins étroitement liées aux précédentes, des *révolutions contre les Appropriations* : l'illégitimité du pouvoir politique, la vacuité des médiations religieuses sont souvent apparues plus clairement à des multitudes poussées à contester le partage des biens matériels par l'urgence de remplir leurs ventres vides. Au-delà des conjonctures dramatiquement exacerbées par des situations de famine, on peut rêver de refus de soumission qui seraient déclenchés (demain) par l'aberration du non-partage (ou du *mé-partage*) de la « prospérité » dans nos « sociétés d'abondance ». (N'est-ce pas une dimension centrale de l'événement Mai 68 ?) Ce qui suscite l'indignation, ce n'est plus l'oppression abusive exercée par les représentants du pouvoir politique, mais une intolérable inégalité ou une révoltante iniquité dans la distribution des biens et des services, et cela quel que soit le niveau de misère ou de confort relatif propre aux indignés. À la limite, au-delà des mouvements d'« appropriations prolétariennes » qui ont pu conduire des exploités à

« récupérer » par le pillage ce qui leur avait été volé par le système d'exploitation (comme le met en scène avec humour l'admirable *Non si paga!* de Dario Fo), cette indignation peut pousser des activistes (comme ceux des manifestations anti-OMC) à casser des vitrines sans même chercher à piller le contenu des magasins. La dénonciation du régime global de circulation et d'appropriation des biens prend le pas sur le besoin d'acquiescer pour soi-même des propriétés inaccessibles : c'est se rebeller doublement contre ce régime que de ne pas même avoir envie de voler un sac Vuitton après en avoir éclaté la vitrine d'un coup de pavé.

À l'horizon d'un tel geste – ainsi, plus généralement, qu'à celui des trois types de révolutions évoqués ci-dessus – il faut toutefois repérer un quatrième type de phénomènes insurrectionnels, bien plus discrets, que j'aimerais appeler des *auto-révolutions contre les Données*, et que l'on pourrait définir comme des efforts que les individus font pour altérer les catégories intellectuelles et sensibles – *les Clichés* – à travers lesquelles ils perçoivent leur réalité et s'y repèrent. On voit ce qui sépare ce dernier type des trois précédents : alors qu'il s'agissait jusqu'ici de s'opposer à des caractéristiques extérieures et objectives de la réalité (la parole et le pouvoir des prêtres, les actions d'un gouvernement, les principes de distribution des biens), il s'agit ici de *lutter contre soi-même* (d'où la dimension *auto-révolutionnaire*), contre ses propres habitudes, contre ses sensations, contre ses perceptions, contre certains de ses désirs, de ses émotions spontanées, de ses goûts et de ses dégoûts. Au lieu de « bouleverser les fondements » des structures sociales qui organisent nos interactions, de telles auto-révolutions paraissent à première vue en rester à *la surface* de notre contact avec les choses et les processus qui nous entourent et nous constituent : elles ne renversent rien de visible, se contentant de nous faire sentir ou penser différemment.

Simultanément, on comprend que de telles altérations infinitésimales de notre sensibilité constituent à la fois une pré-condition et le résultat *le plus profond* des mouvements révolutionnaires traditionnels. Pour abattre les statues des idoles, pour refuser d'obéir à l'ordre d'un roi, pour trouver plus de joie à casser une vitrine qu'à voler un sac, il faut avoir *préalablement* transformé sa perception de l'idole, du roi et du sac : il faut s'être amené (individuellement ou collectivement) à ne plus voir l'idole comme divine, le roi comme légitime, le sac comme désirable. Si les révolutions passées ont porté des fruits durables, c'est dans la mesure où elles ont eu pour *conséquence* de « changer la façon commune » de sentir et de penser (pour reprendre la finalité que Diderot assignait à son *Encyclopédie*). Ce qui est en jeu, c'est de transformer la façon dont les membres d'une population se laissent *affecter* par ce qui les entoure. Couper la tête des statues ou des rois, pour autant que cela puisse jamais être justifié, n'est qu'un moyen de couper *la croyance* au pouvoir des dieux et des rois, dans la tête de ceux qui assistent à ce spectacle.

La particularité de ce quatrième type de révolutions tient non seulement à ce qu'il consiste à transformer sa propre sensibilité (et non directement à *faire* quelque chose dans la réalité extérieure), mais aussi à ce que, contrairement au troisième type qui posait la question de l'acquisition (généralement pour exiger davantage), la lutte contre les Clichés tend à *refuser ce qui est donné* (le *datum*) : il ne s'agit pas de *vouloir prendre* (ce à quoi on estime avoir droit), mais de *refuser d'avalier* (ce dont on se sent gavé), avec pour horizon l'anorexie et l'abstentionnisme constitués en gestes politiques. Parler d'auto-révolution *contre les Données* rend compte des accusations d'« irréalisme » qui sont si souvent retournées (par l'économisme régnant) contre tout effort de réflexion politique radicale : casser les clichés, réformer sa sensibilité, reconfigurer ses catégories de pensée, cela implique de passer par un moment de refus des données (*data*), des « informations » que nous fournit le monde sur son état actuel. On comprend qu'il soit dès lors facile d'accuser « l'extrême-gauche » d'aveuglement, d'utopisme ou d'autisme : « vous ne voulez pas voir la réalité comme elle est ! », « vous niez l'évidence (que le monde a changé, que la globalisation condamne l'État-Providence, que la démographie contraint à reculer l'âge de la retraite, que les illusions de 68

se sont cassé le nez) ! ». Tout le travail de réflexion (et d'explication) propre à « l'extrême-gauche » consiste à montrer que *les données ne sont jamais données par la réalité elle-même*, mais seulement par certaines questions qu'on lui pose à l'intérieur de certains schémas de pensée (entretenus par certaines pratiques et certains rapports de force). Ce qu'il s'agit de refuser, ce ne sont pas tant les *données* elles-mêmes que *les présupposés* à partir desquelles elles ont été *produites*. Les points de croissance du PIB, les résultats de tel ou tel sondage correspondent bien à certaines caractéristiques (« objectives ») de « la réalité extérieure » – celles précisément dont se nourrit la permanence des Clichés –, pas besoin de le *nier*. La lutte consiste au contraire à *affirmer* la possibilité et le besoin de poser d'*autres* questions, de faire apparaître d'*autres* caractéristiques de la même réalité, de *produire d'autres données*.

Si, comme je le soulignais plus haut, ces quatre types de révolutions se sont le plus souvent superposés en des mixes toujours singuliers lors de chaque événement révolutionnaire du passé, on pourrait faire l'hypothèse que le dernier est appelé à jouer un rôle de plus en plus central et de plus en plus manifeste, au fur et à mesure que nos formes de régulations sociales (« libérales ») reposent plus intensément sur *le pouvoir des publics* (publics des électeurs, des consommateurs, des spectateurs). On se souvient peut-être que Herbert Marcuse, quelques mois avant Mai 68, proclamait « la fin de l'utopie », au vu du fait que désormais le principal obstacle à la mise en place de formes de vie émancipantes pour la plupart des humains ne relevait plus des limites de la réalité matérielle (impossibilité de satisfaire nos besoins), mais tenait à ce que nos désirs restaient englués dans de *faux besoins* où résidaient dorénavant nos principales sources d'oppression, de misère et d'auto-mutilation¹. Le fait que Rousseau et bien avant lui toute la tradition stoïque aient déjà tiré la même leçon n'enlève rien à l'actualité de cette constatation, ni à la nouveauté de la conjoncture historique dans laquelle elle prend place : jamais en effet la circulation des différentes formes de pouvoirs n'a été aussi intensément canalisée par les canaux qui structurent les phénomènes de communication dont se nourrissent les publics. *La façon dont je suis affecté* par les données (et les clichés) qui me parviennent en tant que membre de ces publics devient donc de plus en plus importante dans la reconduction ou la reconfiguration des rapports de pouvoir au sein de nos sociétés mass-médiatisées. En deçà même de mes habitudes (actives), et même si je ne suis qu'une goutte d'eau dans le vaste système fluvial de médiasphères très fortement et très inégalement structurées, c'est donc à mes désirs, à mes goûts et à mes dégoûts (ainsi qu'à ceux de millions d'autres anonymes) que sont suspendues les positions de pouvoir auxquelles tentent de s'accrocher les prêtres, les gouvernants, les marketeurs et les stars d'aujourd'hui. Quoique présentes au seuil, au cœur et à l'horizon de *tout* processus révolutionnaire, les *auto-révolutions des Données* apparaissent donc comme étant plus que jamais *le* lieu privilégié sur lequel une entreprise à visée révolutionnaire doit faire porter ses opérations.

LA MUTATION DE LA VOYANCE

Après avoir ainsi très sommairement cerné par le haut l'importance des auto-révolutions des Données, je vais suivre un texte qui me semble emblématique de la façon dont la « pensée 68 » a perçu, analysé et modélisé cette forme de révolution. Lors de ses années de cours dédiées au cinéma (1981-1984), Gilles Deleuze a été amené à définir « une mutation » essentielle dans l'histoire de cette forme d'art, mutation qu'il situe temporellement dans l'après-guerre (avec l'émergence du néoréalisme italien et de la nouvelle vague française) et qui conduit à placer *la voyance* au cœur de l'expérience cinématographique.

Ce thème de la voyance renvoie bien entendu implicitement à l'héritage rimbaldien et au mouvement révolutionnaire de la Commune. En nouant voyance et révolution, Rimbaud ne faisait pourtant lui-même que s'inscrire dans une tradition littéraire multi-séculaire, qui

remonte au moins à la façon dont Étienne de La Boétie décrit, dans son *Discours de la servitude volontaire*, ceux que l'on pourrait d'ores et déjà appeler des « Libertins », qui « ne se contentent pas comme le gros populus de regarder ce qui est devant leurs pieds », mais qui se « remémorent encore les choses passées pour juger de celles du temps advenir, et pour mesurer les présentes »². Cyrano de Bergerac, un siècle plus tard, sollicitera la voyance d'un voyage sur la lune, puis sur le soleil, pour donner à ses lecteurs la vision d'un monde qui renverse les données de la politique terrestre ; Diderot, encore un siècle après, convoquera les hallucinations fiévreuses de d'Alembert pour faire entrevoir un renversement de la métaphysique dominante, pendant que Rousseau conviait son lecteur à une expérience visionnaire à travers la fiction de son *Émile* : à ceux qui se moqueraient de son projet de réforme éducative en relevant que « rien de ce que vous supposez n'existe » ou que « les jeunes gens ne sont point faits ainsi », il rétorquait par avance que « c'est comme si l'on niait que jamais poirier fût un grand arbre, parce qu'on n'en voit que des nains dans nos jardins »³. En s'auto-proclamant inspirateur d'une « Secte des Voyants », politiquement bien plus radicale que les « demi-Lumières » prônées par les Philosophes, Léger-Marie Deschamps, en ces mêmes années 1760, hissait un drapeau de voyance sous lequel s'inscriront dans les décennies ultérieures des auteurs aussi divers qu'André Chénier ou Victor Hugo.

Lorsque Rimbaud proclame le 15 mai 1871 « qu'il faut être *voyant*, se faire *voyant* », une semaine avant la terrible répression qui noiera la Commune de Paris dans un bain de sang, il reprend donc un lieu commun bien établi : une révolution (indissociablement intellectuelle et politique) n'est possible que dès lors qu'on aura su *détacher ses yeux des données visibles* dans le présent actuel pour *se donner la vision* de quelque chose qui n'est nulle part donné à voir dans la réalité existante, mais qu'il est *absolument nécessaire d'entrevoir* afin de mesurer la mutilation dont relève cette réalité existante. Ce que Rimbaud ajoute à ce lieu commun, c'est une dimension tragique, douloureuse et inquiétante, qui tend à miner souterrainement l'espoir qui portait la plupart des textes antérieurs : le « dérèglement de tous les sens » auquel est appelé le voyant rimbaldien passe par une « souffrance », une « torture », un empoisonnement qui font de lui non seulement « le suprême Savant », « le grand maudit » ou « le grand criminel » – autant de formules aisément retournables en titres de gloire – mais aussi « le grand malade ». Alors que, de La Boétie à Diderot et de Deschamps à Hugo, le Voyant était porteur d'un *espoir d'action* curative du corps social malade, au sein d'une perspective (rationaliste) de Progrès historique, il paraît ici consumé dans une vision qui tend à le *paralyser* : « Il arrive à l'inconnu, et quand, affolé, il finirait par perdre l'intelligence de ses visions, il les a vues ! ». L'espoir n'est certes que reporté sur les générations ultérieures, en charge de reprendre le flambeau du progrès : « Qu'il crève par son bondissement par les choses inouïes et innommables : viendront d'autres horribles travailleurs ; ils commenceront par les horizons où l'autre s'est affaissé ! »⁴ La voyance n'en paraît pas moins s'absorber dans une expérience individuelle (révolutionnante), plutôt que s'articuler à une pratique collective (révolutionnaire).

Comment donc l'analyse que propose Gilles Deleuze de la mutation cinématographique s'inscrit-elle dans cette (petite) histoire de la voyance ? Reprenons (en la simplifiant) l'articulation générale entre deux types d'images proposée dans le cours de 1984. *Avant* la mutation, on était dans le domaine de *l'image-mouvement*, dont la caractéristique principale est de pouvoir s'inscrire « dans le déroulement d'un schème sensori-moteur », scandé par les trois grandes espèces de l'image-mouvement : « un enchaînement de *perceptions* et d'*actions* par l'intermédiaire d'*affections* »⁵. On est dans un monde de « récit », c'est-à-dire dans un monde où un sujet « passe d'un objet à un autre, d'une situation à une autre, selon des schèmes sensori-moteurs bien développés », et ce passage s'opère « sur un même plan », de même qu'une « vache passe d'une touffe d'herbe à une autre touffe d'herbe sur le plan vert de

la prairie » (cd v-3). Je vois (perception), je ressens (affection) et je réagis à la situation, le tout au sein d'un même plan de réalité.

Ce qui caractérise la mutation du régime de l'image-mouvement vers le régime de *l'image-temps*, c'est essentiellement « le relâchement et, à la limite, la rupture du schème sensori-moteur », « c'est la faillite, c'est l'écroulement des liens sensori-moteurs ». La mutation se passe entre *deux manières très différentes d'être impuissant* : « dans le cinéma classique, on me ligote, on me bâillonne et on me laisse sur les rails du train ; si le personnage est réduit à l'impuissance, s'il ne peut plus réagir à la situation, c'est en vertu des exigences de la situation et du développement de l'action » (cd v-7). Je vois, je ressens, et je tente de réagir, mais un obstacle extérieur à ma volonté (quoique intérieur à la situation) m'empêche de passer à l'acte (couper mes liens, sauver la jeune fille kidnappée). Avec le néoréalisme et la nouvelle vague, on se trouve en revanche dans *une autre forme d'impuissance* propre à « des situations coupées de leur prolongement moteur » : « le personnage se trouve dans une situation où il ne sait pas que faire, où il n'y a rien à faire » (cd v-7). Le personnage est-il « passif » ? « Il vaudrait mieux dire : il est *réceptif*. Il reçoit de plein fouet ». Avec cette nuance pourtant que « ce qui est le plus proche ne le concerne qu'à peine, même sa mort ne le concerne qu'à moitié » (cd v-7). Est-il « spectateur » ? « Essayons de trouver le meilleur mot : tout se passe comme s'il était *visionnaire*. Le cinéma a cessé d'être un *cinéma d'action*, il est devenu un *cinéma de voyant* », qui nous place dans des « situations optiques et sonores pures », c'est-à-dire dans des situations « qui ne se prolongent plus dans une motricité, dans des mouvements » (cd v-7).

Deleuze précise aussitôt que cette impuissance a pour corollaire quelque chose de fondamentalement « optimiste ». « Ce sont des situations où, avec un peu d'exercice, on *devient voyant*, on *voit* quelque chose, que ce soit le trop beau ou le trop injuste » (cd v-10). « Ce n'est pas de la simple passivité, ni de la simple réceptivité : il s'agit de devenir voyant pour *dénoncer* et *appréhender*, même dans le plus quotidien, quelque chose qui est *intolérable*, ce que William Blake appelait *l'Empire de la misère*, hors de nous et en nous – car c'est la même misère qui est la nôtre en nous et que nous subissons hors de nous. Devenir visionnaire pour Blake, c'était l'œuvre du Poète, mais d'un type nouveau de poète, à savoir celui qui avait une tâche *révolutionnaire*, au sens nouveau de « révolutionnaire » : *apprendre aux gens à voir* » (cd v-10).

LA PARALYSIE DU VOYANT

C'est précisément ce « sens nouveau de révolutionnaire » que j'aimerais questionner ici. On comprend très bien pourquoi Deleuze peut parler de révolution : il décrit très précisément l'effort de rejet des Données qui constituait le quatrième type de révolution dégagé plus haut – « casser les clichés » est un thème récurrent de son discours sur le cinéma. Schèmes sensori-moteurs, clichés, traitement des « données » et acceptation du donné ont intimement partie liée :

Tous nos schèmes sensori-moteurs sont faits pour que nous passions à côté des problèmes, ils sont même faits pour ça, pour que nous passions d'un objet à un autre, pour nous traiter comme des vaches : tu passes d'une touffe à une autre, et tu fous la paix. [...] Lorsqu'on a *vu* quelque chose, ou bien on s'empresse d'oublier, ou bien on ne sera plus jamais le même : j'ai *vu* quelque chose ! Je n'ai plus d'esquive. Et pourtant je suis réceptif, mais ce que je vois, c'est trop beau, c'est intolérable : on appellera « intolérable » tout ce qui dépasse nos seuils sensori-moteurs. [...] Et vous comprenez d'un coup quelque chose que vous n'avez pas saisi sur cent autres cas semblables : vous *voyez* quelque chose, vous êtes devenu un *voyant*, et vous avez saisi en une seconde

beaucoup plus que vous n'avez saisi en vingt ans. Vous verrez un atelier dans une usine et puis votre esquivance sensori-motrice « Il faut bien que les gens travaillent », ça vaudra plus, ça paraîtra dérisoire : vous aurez *entrevu* quelque chose dont vous reviendrez pas. La bourgeoise voit l'usine et elle balbutie : « J'ai cru voir des condamnés ! » Pourtant elle en avait vu mille fois des usines. Ca tournera mal pour elle : elle a *vu* quelque chose ! (cd v-11)

Le cinéma, comme la littérature et l'art en général, sont donc au cœur d'un processus révolutionnaire : *apprendre aux gens à voir*, c'est les *aider à casser les clichés* (sur l'usine, sur le travail, sur la consommation, sur la croissance) par l'entremise desquels ils acceptent la réalité dégradée qui les mutile. On comprend que ce nouveau cinéma consiste en « une fantastique pédagogie de l'image » (chez Rossellini, Godard, les Straub ou Ozu) (cd v-10). *Aider les gens à devenir voyants*, c'est les pousser à saisir en quelques secondes ce qu'ils n'ont pas saisi en vingt ans, que ce soit pour voir l'intolérable qui nous entoure et qui nous constitue, ou pour entrevoir l'horizon d'un « autre monde possible » dont l'accès nous est barré principalement par nos habitudes de brouter notre verte prairie en nous contentant de « passer d'une touffe à une autre » (Deleuze) et de « regarder ce qui est devant nos pieds » (La Boétie).

Si casser les clichés passe par *l'enrayement* ou *l'écroulement des schèmes sensori-moteurs*, on sent toutefois le danger évident de ce mode de pratique révolutionnaire. Le voyant a beau être « réceptif » et « visionnaire », sa situation ne s'en définit pas moins par une forme particulière d'*impuissance*, directement liée au fait que cette situation se trouve coupée de tout prolongement moteur : « le personnage se trouve dans une situation où il ne sait pas que faire, où il n'y a rien à faire » (cd v-7). Comment mieux décrire la situation (subjective) de « la gauche » (extrême ou pas) au cours de ces trente dernières années ?

Deleuze lui-même ne cantonne nullement la voyance à la paralysie. Il précise explicitement que « c'est plus compliqué » et que « les schèmes sensori-moteurs subsistent : ce qu'on nous montre dans le néoréalisme, c'est le moment où ils ne fonctionnent plus » (cd v-7), mais il ne s'agit là que d'un « moment », destiné à être dépassé. Il n'empêche que, comme chez Rimbaud, on perçoit le soupçon d'une désillusion et d'un décollement de cette voyance à l'égard de la perspective traditionnelle des « progrès de l'esprit humain » : entre la perception et la réaction, le néoréalisme « introduit un petit moment extraordinaire dans lequel le personnage ne sait pas comment réagir et a le besoin de s'approprier par les yeux et les oreilles ce qui est donné à voir et à entendre, il faut qu'il s'approprie avant de réagir – *et peut-être qu'il ne réagira jamais* » (cd v-8). Combien de révolutionnaires, ne sachant pas « que faire » après Mai 68, en ont été réduits à « s'approprier », par les yeux, les oreilles ou les stock options, ce qui était donné à voir, à entendre et à gagner, sans avoir « jamais réagi » contre l'intolérable qu'ils avaient pourtant *vu* ? On connaît le dernier vers (avorté) du grand poème « révolutionnaire » de Rimbaud sur la Commune : « Ce n'est rien ! J'y suis ! J'y suis toujours. »⁶ Le constat est certes rassurant, au milieu ou au terme d'un carnage épouvantable – mais il n'est pas particulièrement encourageant quant aux perspectives d'avenir d'une révolution nécessaire...

L'Empire de la misère, hors de nous et en nous, semble s'être merveilleusement bien accommodé de cette réceptivité visionnaire. À une *première* paralysie (plus largement répandue) qui découle de la simple *acceptation des Données*, il a vu s'ajouter une seconde forme de paralysie (minoritaire) propre au *moment figé de la voyance*. Symptomatiquement, Deleuze caractérise le néoréalisme comme un « un néoromantisme » (cd v-10). Il a pour devenir possible une nouvelle forme de « belle âme » condamnée à osciller entre *une voyance extatique* lorsque, face à un livre, dans un musée, au cinéma ou dans un spectacle vivant, elle rencontre quelque chose de *trop-beau*, et une *voyance sidérée* lorsque, en lisant son journal ou en croisant le regard d'un sans abris, elle bute sur le *trop-injuste*. Encore cette paralysie

motrice, qui se manifeste souvent à travers une *anorexie politique*, coexiste-t-elle paradoxalement avec des bouleversements affectifs qui laissent au moins suspecter une vie intérieure intense, quoique souvent douloureuse : à l'horizon de l'écroulement des schèmes sensori-moteurs, Deleuze laissait en effet entrevoir un état d'acédie ou de dépression que de nombreux révolutionnaires d'aujourd'hui partagent malheureusement avec le personnage néoréaliste : « ce qui est le plus proche ne le concerne qu'à peine, même sa mort ne le concerne qu'à moitié » (cd v-7). Ne sommes-nous pas en train de rater notre tournant écologique, et l'humanité ne fonce-t-elle pas à plein régime de croissance vers l'abîme de son auto-destruction ? Cela nous empêche-t-il de prendre nos avions et nos voitures pour aller bronzer ou dissenter dans des contrées exotiques ?

RE-AGENCEMENT ET CONTRE-SCENARISATION

Loin de toute auto-flagellation, de toute culpabilité et de tout défaitisme, le thème de la voyance, développé dans les cours sur le cinéma de 1984, revient dans l'article que Gilles Deleuze et Félix Guattari font paraître la même année dans *Les Nouvelles littéraires* sous le titre « Mai 68 n'a pas eu lieu ». Ce qui a compté dans cet « événement », « c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose ». La voyance débouche bien sur une première forme de réaction motrice minimale : comme le disait le cours sur le cinéma, « il s'agit de devenir voyant pour *dénoncer* quelque chose qui est intolérable », l'Empire de la misère, hors de nous et en nous. Loin d'avoir été paralysés, comme nous faisons parfois mine de vouloir nous en convaincre nous-mêmes, les révolutionnaires des trente dernières années ont dépensé beaucoup d'énergie, de salive et de mises en mouvements à dénoncer les différentes formes d'intolérable qui prolifèrent hors de nous et en nous, de même qu'ils ont été de plus en plus insistants à exiger « la possibilité d'autre chose » (« un autre monde possible »).

On connaît le diagnostic porté par cet article sur Mai 68 qui n'a – malheureusement – pas pris une ride :

Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le corps, le temps, la sexualité, le milieu, la culture, le travail...).

Quand une mutation sociale apparaît, il ne suffit pas d'en tirer les conséquences ou les effets, suivant des lignes de causalité économiques ou politiques. Il faut que la société soit capable de former des agencements collectifs correspondant à la nouvelle subjectivité, de telle manière qu'elle veuille la mutation. C'est cela, une véritable « reconversion ». [...] Mai 68 ne fut pas la conséquence d'une crise, ni la réaction à une crise. C'est plutôt l'inverse. C'est la crise actuelle, ce sont les impasses de la crise actuelle en France qui découlent directement de l'incapacité de la société française à assimiler Mai 68. La société française a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif, telle que l'exigeait 68.⁷

Sans aucune nostalgie pour la mythologie de l'Acte révolutionnaire, ou pour l'Action politique, il s'agit de poser la question en termes d'« agencements collectifs ». C'est à tort qu'on a généralement négligé la richesse étymologique de ce terme central de la pensée de Deleuze et Guattari. Jusqu'au XVIII^e siècle au moins, l'*agencement* est bien moins voisin de l'*agir* (*agency*), ou de la composition de forces au sein d'une machine, que de l'anoblissement et de l'embellissement esthétique : *agencer*, c'est « rendre *gentil* » (de l'ancien français *gent*), rendre gracieux, joli, plaisant (on agence une chevelure). Mais plus fondamentalement encore,

c'est « rendre mieux né » (du latin *genitus*), avec le paradoxe que cela implique, puisque la naissance, c'est justement ce qui échappe à notre pouvoir de transformation : on peut *devenir* autre chose, on peut transformer ce qu'on est devenu, mais on ne peut pas *naître autrement qu'on est né* (sauf dans le cas du personnage de Plume chez Henri Michaux). Or c'est bien de cela qu'il s'agit, *et* dans la notion d'agencement, *et* dans le rapport de la société française à l'événement Mai 68. Si la société française « n'a rien su *proposer* aux gens : ni dans le domaine de l'école, ni dans celui du travail » (*ibid.*), c'est qu'elle n'a pas su s'inventer le peuple qui lui manquait. Le peuple (les « gens »), on le sait, ne sont pas pour Deleuze et Guattari une « donnée » (*datum*), mais le résultat d'agencements collectifs qu'il appartient à chacun de nous de bricoler avec les moyens du bord.

La fantasmagorie de l'Acte s'expose à tous les défauts, à toutes les faiblesses et à tous les dangers qui ont discrédité au cours des trente dernières années le discours traditionnel sur La Révolution. L'appel aux agencements collectifs déjoue ces pièges en n'impliquant ni un simple renversement, ni une rupture unique, ni une solution universaliste, mais en nous invitant à nous connecter avec « nos amis », avec « notre cœur », avec tous les « noirs inconnus » et tous « ceux que nous nous imaginons frères » (pour reprendre les collectivités esquissées par Rimbaud dans son célèbre cri révolutionnaire) – et à embellir, anoblir, « rendre gentils » ces collectifs pour, à travers eux, nous réinventer une nouvelle naissance commune.

L'importance de la voyance ouverte par Mai 68, telle que la présentent Deleuze et Guattari, est toutefois également à situer sur un autre plan. Le schéma historique que nous propose leur bref article renverse explicitement le rapport temporel traditionnel à l'événementialité révolutionnaire : l'événement ne relève plus de l'Acte que nous sommes *sommés d'accomplir* sous l'obnubilation d'un Grand Soir à *venir* (et de Ses lendemains enchanteurs). L'événement a *déjà* eu lieu : il ne reste plus qu'à inventer des agencements collectifs à la hauteur des possibles qu'il a créés. Bien entendu, chaque invention locale d'un tel agencement constitue un petit événement local, qui ouvre à son tour des possibles nouveaux et instaure des subjectivités inédites. Mais La Révolution n'est plus « nécessaire » : l'événement « nécessaire » à l'ouverture des possibles a déjà eu lieu. Une « révolution nécessaire » ne serait-elle d'ailleurs pas une contradiction dans les termes, puisque l'événement est par définition « irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales », « en décrochage ou en rupture avec les causalités » (*ibid.*, p. 215), et donc en rupture avec ce qui constitue notre accès à la notion même de nécessité ?

Est-ce à dire qu'il suffirait de « laisser faire » les germes de restructuration introduit dans la société française par le chaos-catastrophe-diagramme qu'a été l'événement Mai 68 ? L'invention d'agencements collectifs est nécessaire au *court-circuitage* de trajets de développement qu'il serait illusoire ou dangereux d'attendre de l'évolution spontanée de la machine sociale (capitaliste) dans sa combinatoire aveugle. La tâche consiste donc à imaginer des *détours*, à l'égard des « données » actuelles de la réalité sociale, qui permettent de restructurer cette réalité et de court-circuiter les captures et les déperditions de puissance qui caractérisent le fonctionnement actuel de la machine.

Si l'esthétique et l'éthique paraissent jouer un rôle bien plus central que « la politique » dans les auto-révolutions contre les Données évoquées plus haut, c'est peut-être sur le plan de *la poétique* qu'il faudrait situer l'essentiel du travail d'agencement collectif qui nous reste à accomplir pour nous hisser à la hauteur des possibles ouverts par Mai 68. Malgré de gros retours de manivelle et quelques grands reflux réactionnaires, les trente dernières années ont en effet connu, on l'a dit, une riche activité souterraine de dénonciation, de réflexion et d'organisation (d'associations, de comités, de coordinations, de revues). Seule la surface macro-médiatique laisse l'impression uniforme que « le désert croît » : à y regarder de plus près, on verrait sans doute, non pas seulement quelques îlots d'oasis rendant tolérable voire plaisante la vie de quelques minorités agissantes⁸, mais des myriades de formes de vie en

germe dans « le désert » lui-même, juste sous la surface du sable, échappant généralement aux radars de « l'activité politique » traditionnelle⁹.

Ce qui fait cruellement défaut, ce ne sont pas tant ces agencements collectifs eux-mêmes que les moyens de les inscrire au sein d'agencements d'échelle plus vaste, qui composent leurs forces disséminées et leur donnent ensemble une consistance et un poids accrus, auxquels ils ne peuvent prétendre isolément. La forme que pourrait prendre un tel agencement reste bien entendu ouverte, même si certains seront sans doute méfiants envers tout ce qui ressemblerait de trop près à la structure actuelle d'« un parti ». Ce dont le déficit est aujourd'hui le plus dommageable est bien plutôt de l'ordre du *récit*. Même si Jean-François Lyotard avait de bonnes raisons de caractériser notre époque « postmoderne » par la crise des « grands récits » formateurs de la modernité, on peut douter que cette crise débouche sur le dépérissement des grands récits comme tels. Les vingt dernières années ont au contraire vu le grand récit néolibéral s'imposer d'autant plus facilement que ceux qui se seraient sentis enclins à le réfuter se sont laissé aveugler par une lecture trop sommaire de la prédication lyotardienne.

Qu'est-ce en effet qu'un récit ? Les considérations rappelées plus haut sur l'imagemouvement le caractérisaient par l'instauration d'un monde où un sujet puisse « passer d'un objet à un autre, d'une situation à une autre, selon des schèmes sensori-moteurs bien développés », et cela au sein d'« un même plan » intégré, de même qu'une « vache passe d'une touffe d'herbe à une autre touffe d'herbe sur le plan vert de la prairie » (cd v-3). Avoir des schèmes sensori-moteurs bien développés et passer de touffe en touffe sur un même plan de réalité n'est dévalorisé par Deleuze que si cela devait exclure tout recul de critique et d'invention. Mais parvenir à s'orienter dans le plan d'immanence où se déroule « une vie », organiser ses schèmes sensori-moteurs de façon à s'agencer « une vie » de joie et de pensée, plutôt qu'une existence baignant dans le ressentiment et la misère, voilà ce qu'a visé toute la philosophie de Gilles Deleuze jusqu'à son dernier écrit¹⁰. Sous le nom d'*affabulation*, il a maintes fois souligné l'importance et la puissance de la production de récits, à travers les « agencements collectifs d'énonciations » propres à la narrativité littéraire ou cinématographique¹¹.

Les « noirs inconnus » que Rimbaud et son cœur voulaient « s'imaginer frères » étaient aussi qualifiés de « romanesques amis » : ce qui manque aujourd'hui aux multiples « révolutions nécessaires » pour qu'elles puissent balayer notre scène commune des faux Dieux, des tristes Princes, des Appropriations iniques, des Clichés abrutissants et des Données leurrantes qui l'encombrent, c'est moins une « Action politique » qu'*un travail de frayage relevant de l'imaginaire narratif*. Au sein de nos régimes médiocratiques, où l'on a vu que les publics jouent un rôle inédit, le Pouvoir consiste moins en milliers de tanks, en tonnes d'or, en usines ou en portefeuilles financiers (quoique tout cela pèse bien entendu aussi son poids propre), qu'en *une capacité de scénarisation* : comment *faire croire* aux « gens » que l'herbe est plus verte de notre côté de la prairie ? Et comment leur *faire voir* vers quelles touffes se diriger (au magasin, dans la quête d'un emploi ou dans les urnes) pour les quinze jours ou pour les cinq ans à venir ? C'est sur le plan de l'accès à ce pouvoir de scénarisation que se jouent les inégalités les plus décisives de notre époque, et c'est à son niveau que devrait porter notre effort de constitution d'agencements collectifs d'énonciation à la hauteur des possibles créés par Mai 68.

Néolibéraux et néoconservateurs ont merveilleusement réussi à faire croire aux « gens » que le *Marche ou crève* individualiste et entrepreneurial du capitalisme était la façon la plus efficace de produire la richesse. Pour ce faire, ils ont bricolé un récit collectif mettant au crédit de la privatisation une baisse spectaculaire du coût des conversations téléphoniques dont l'essentiel tient en réalité à des avancées technologiques. Ce récit a été perçu comme crédible puisque chacun *a vu* le prix de sa communication téléphonique diminuer en même

temps que les grandes agences étatiques étaient remplacées ou concurrencées par des opérateurs privés. Sur la base de ces Données bien établies, la scénarisation néolibérale a pu faire passer le fétichisme de la compétition de touffe en touffe (l'électricité, le gaz, les transports, les prisons, les universités, les écoles), sans rencontrer de contre-scénarisation forte et crédible de la part des milieux de « gauche ». Si une révolution est nécessaire, elle ne peut passer que par un double travail parallèle de *ré-agencement des publics* (visant à « rendre mieux nés » les « gens » actuellement bernés par les fables néolibérales et néoconservatrices) et de *contre-scénarisation*¹² (visant à réagencer les données observables dans nos situations quotidiennes au sein de récits qui mettent en valeur la constitution commune de notre monde plutôt que son exploitation privative).

On commence à nouveau à prêter attention aux propriétés constituantes de la forme-récit, que ce soit pour ses usages douteux (managériaux et propagandistes)¹³ ou pour ses virtualités émancipatrices¹⁴. Si, pour reprendre un propos récent de Judith Revel, il faut désormais « s'obliger à faire l'épreuve de l'affirmativité et de la positivité, parce que seule l'affirmation d'être nouveau mérite le nom d'ontologie »¹⁵, c'est peut-être dans un travail positif de scénarisation que réside la possibilité de déblocage des impasses politiques du présent. Parler de *contre-scénarisation*, c'est reconnaître qu'on ne sort jamais des récits parfaitement nouveaux, prêts à l'usage, de son chapeau magique, mais que c'est en apportant *des variations locales* sur des récits déjà en circulation et en les réorientant *contre* certaines de leurs tendances actuelles qu'on peut espérer re-scénariser notre réalité. L'impératif d'affirmativité et de positivité ne s'en trouve aucunement diminué : à nous de nous donner l'envie et les moyens de fabuler les récits d'un plan commun d'immanence dont les multiples parcours nous conduiraient, de touffe en touffe, vers un autre monde possible, structuré de façon moins inégale et moins inique que notre monde actuel, orienté vers la culture du commun et l'émancipation des singularités plutôt que vers l'emballlement consumériste, l'oppression de soi et la « fabrique de l'infélicité »¹⁶.

¹ Herbert Marcuse, *La Fin de l'utopie* (1967), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Seuil, 1968, p. 10-11.

² Etienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire* (vers 1550), Paris, Payot, 2002 (1976), p. 156.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation* (1762), Paris, GF, 1966, p. 331.

⁴ Arthur Rimbaud, Lettre à Paul Demeny, *Œuvres*, Paris, Classiques Garnier, 1960, p. 346.

⁵ Gilles Deleuze, *Cinéma*, série de 6 cd, Paris, Gallimard, 2006, cd v, « Du cinéma à la philosophie », piste 2 – noté dorénavant cd v-2. (Mes transcriptions.) Ces thèmes sont disséminés dans les deux ouvrages que Deleuze a consacrés au cinéma : *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983 et *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

⁶ Arthur Rimbaud, « Qu'est-ce pour nous, mon cœur, que les nappes de sang » (1871-72), *Œuvres*, op. cit., p. 172.

⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu » (1984), in Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 216.

⁸ Pour une exploration de cette analogie, voir Bernard Aspe, *L'Instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 2007.

⁹ Voir par exemple le dossier « Une micropolitique de la ville : l'agir urbain » proposé par le n° 31 de la revue *Multitudes* (hiver 2008).

¹⁰ Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... » (1995), *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 359-363.

¹¹ Voir par exemple Gilles Deleuze, « La littérature et la vie », in *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 15.

¹² C'est à cet effort de contre-scénarisation que s'attache la revue *Multitudes* depuis sa création en 2000, en développant, entre autres sujets, ses analyses du « capitalisme cognitif » (n° 32), de l'art contemporain (n° 28 et 14), du revenu garanti (n° 27), du post-colonial (n° 26), de l'écologie politique (n° 24), des post-média (n° 21), des migrations (n° 19), de l'intermittence (n° 17), de l'Europe (n° 14), des nouveaux féminismes (n° 11) ou de la biopolitique (n° 1). Tous ses anciens numéros sont disponibles sur son site internet <http://multitudes.samizdat.net>. Une compilation d'articles est parue en 2007 sous le titre *Politique des Multitudes. Démocratie, intelligence collective et puissance de la vie à l'âge du capitalisme cognitif* (Paris,

Éditions Amsterdam, 2007). De nombreuses monographies sur tous ces sujets sont parus ou à paraître aux éditions Amsterdam.

¹³ Christian Salmon, *Storytelling. La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2007.

¹⁴ Voir par exemple Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

¹⁵ Judith Revel, « Foucault, et après ? Boîte à outils politique pour les temps présents », in *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n° 3, janvier 2008, p. 43.

¹⁶ Pour reprendre la belle et triste expression qui sert de titre à l'article de Franco Berardi (Bifo), cf <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article296>.