

Face à l'atonie de la vie intellectuelle française d'aujourd'hui – et face au silence pesant qui écrase tous ceux qui tentent de s'en démarquer – Deleuze apparaît comme l'un des derniers auteurs majeurs, un philosophe créatif, original, subversif même, aux marges de l'université en tout cas, et lié à une extrême gauche contestataire dont il ne fut cependant jamais un militant actif : il s'est toujours refusé à renier Mai 68 autant que Marx, et jusqu'au bout, il se réclamera non pas tant de la révolution que d'une apologie constante, têtue, de ce qui est ou pourrait être un devenir-révolutionnaire, échappant à toutes les retombées et à toutes les totalisations. Proclamant, jusque dans les années 1990, la nécessité de la « résistance au présent », chantre de la « colère contre l'époque »[2], il fut et reste cependant un philosophe reconnu, adulé même, dont les cours à Vincennes firent salle comble et dont le succès en librairie, d'ouvrages pourtant ardues et volumineux, persiste jusqu'à aujourd'hui.

Du fait même de cette permanence, il serait illusoire et superficiel de brosser le portrait nostalgique d'une génération engagée, celle des Foucault, Deleuze, Châtelet, Althusser, Castoriadis, Badiou, etc., en grande partie disparue, face à ce qui serait aujourd'hui le désert montant d'une pensée normalisée, académique, ayant renié Marx, réduit Mai 68 à un carnaval étudiant, rendu ridicule et obscène le mot de révolution, et exorcisé tout ce qui relève d'une volonté transformatrice, ou même seulement politiquement et idéologiquement critique. D'une part, parce que l'engagement des hérauts de cette époque est de nature complexe et qu'il correspond à un tournant, pris notamment en opposition à Sartre et au type d'engagement intellectuel qu'il incarna et théorisa[3], et au rejet du marxisme tel que le concevait le PCF, et tel que les pays socialistes en renvoyaient alors l'image répulsive. D'autre part, donc, parce que l'on constate, ici ou là, d'un net regain d'intérêt pour la pensée de certains auteurs de cette génération (Deleuze et Foucault, tout particulièrement), constat décidément incompatible avec la thèse d'une époque définitivement engloutie et qui atteste plutôt d'une continuité complexe, d'un héritage, paradoxal et débattu, mais bien réel[4].

En effet, il est presque surprenant de constater à quel point Deleuze est bel et bien présent dans le paysage intellectuel d'aujourd'hui comme l'une de ses références vivantes, qui alimente colloques, publications et revues, non pas simplement selon le mode du commentaire élogieux mais sur le terrain d'une reprise et d'une poursuite, d'un nouveau militantisme aussi, parfois, et d'une relative mais réelle réhabilitation institutionnelle. « Le siècle sera deleuzien », « peut-être », avait prédit Foucault. Et il se trouve que le millénaire commençant, est foucauldien tout autant, très localement sans doute, mais d'autant plus fidèlement. Et négriste aussi[5]. D'un tel constat naît une question : comment comprendre que le retrait présent d'un certain type d'engagement politique, la quasi-disparition de perspectives radicalement alternatives au capitalisme, s'accompagne du projet maintenu d'une autre conception de la ou du politique, dont 68 se présente pour Deleuze et une partie de sa génération, comme l'appel ou l'amorce ? Où se place la rupture et, au fond, y a-t-il vraiment rupture ? Autrement dit, la pensée de Deleuze et sa conception de la révolution se situent-elles au terme d'une trajectoire, là où s'effondre toute perspective révolutionnaire, ou bien au milieu du gué de sa redéfinition en cours, micrologique et microvoire infrapolitique, ou encore au début d'une nouvelle séquence historique qui signerait la caducité de ces deux diagnostics et qui conduirait à rompre avec la rupture des années 1960 ?

Quoi qu'il en soit, le facile tableau d'une décadence, de 68 à nous, ne convient décidément pas[6], même s'il présente l'avantage d'inverser le diagnostic de ses procureurs patentés, façon Ferry et Renaut. Il reste plutôt à comprendre comment s'est effectuée une transition

Deleuze, Marx et la révolution : ce que "rester marxiste"

<https://www.contretemps.eu>

veut dire

redaction

complexe et contradictoire, d'une partie de cette génération à la nôtre, transition qui non seulement marque en effet une rupture et un déclin, mais tout autant une poursuite et une continuité, celle du lent et silencieux effondrement du marxisme théorico-politique, parfaitement compatible avec la profusion des mentions du nom même de Marx, et qui exige aussitôt la redéfinition de la « révolution » ainsi que ce qui semble être sa transmutation philosophique, comme c'est exemplairement le cas chez Deleuze. C'est donc une dénivellation qu'il convient de saisir. Et ce changement de perspective, s'il est bien lié aux inventions propres à Deleuze au sein d'une oeuvre foisonnante, est tout autant inséparable d'un contexte politique et intellectuel.

Car les circonstances sont multiples. Elles consistent dans la transformation idéologico-politique qui se joue des années 1960 aux années 1990, mais aussi dans l'irruption de la crise économique, d'un retournement brutal et durable de la conjoncture, et celle la fin des politiques sociales de type keynésien, qui n'ont pas permis de l'éviter, et de la parenthèse fordiste, qui met à mal une certaine conception de l'action étatique et de ses capacités réformatrices et régulatrices. Crise du marxisme lui-même, enfin, en tant que le maintien sclérosé mais aussi le retravail, ici ou là, d'un héritage et d'une démarche théorico-pratique, échoue dans tous les cas à rencontrer une mobilisation populaire qui lui conserverait ou lui conférerait sa dimension d'intervention politique à part entière, vivifiante, porteuse de perspectives véritables. Bref, tout concourt, au cours de cette période qui va jusqu'à nous, à faire de Marx un nom, définitivement haïssable pour les uns, obsolète pour les autres, mais aussi, en troisième lieu, une référence désormais philosophique, forcément philosophique, qui autorise à rapatrier sur le seul terrain théorique les vertus de la critique autant que ses armes.

Ainsi, le progressif effacement du marxisme, faute d'avoir su demeurer ou redevenir théorico-politique, se double parfois du maintien voire de la relative prolifération de la référence à Marx qui accompagne cette refonte, souvent souterraine, dont la pensée de Deleuze se fait l'écho, sans fournir les moyens conceptuels de la compréhension de ses conditions et de ses enjeux. Pour autant, il ne s'agit nullement de lire l'oeuvre Deleuze comme un simple effet, d'abord parce qu'il est un acteur à part entière de cette histoire, ensuite parce que sa pensée instaure un rapport véritablement original et complexe à Marx, qui permet en retour et aux antipodes de tout réductionnisme, d'éclairer le contexte plus général d'une mutation idéologique et théorique. En un sens, le rôle joué par Deleuze dans cette conjoncture tient aussi à son propre décalage par rapport à l'époque et à un devenir dont il n'épouse que tangentiellement certaines « lignes de fuite », et ce décalage est d'abord chronologique : né en 1925, appartenant à la génération marquée par la Libération, Deleuze est l'un de ceux qui voient se modifier radicalement le paysage social et politique, en accompagnant et en participant à cette mutation par ses analyses, tout en affichant une volonté contestataire invariable, et cela alors même qu'elle ne se développe que marginalement en allusions politiques, allusions nombreuses mais jamais vraiment thématiques[7].

C'est pourquoi, au total, le mot de « révolution » sous sa plume dit moins une visée, qu'il ne désigne le bouleversement même de son sens.

Le mot, du coup, se fait écho troublé, référence vacillante, maintenue mais sublimée tout aussi bien, aux événements de 68, lus non comme échec politique, au moins partiel, mais comme substitution réussie du devenir à l'histoire. « On dit que les révolutions ont un mauvais avenir.

Mais on ne cesse de mélanger deux choses, l'avenir des révolutions dans l'histoire et le

devenir révolutionnaire des gens »[8], Mai 68 étant défini quelques lignes plus haut comme « l'irruption du devenir à l'état pur ». C'est pourquoi on peut situer la question deleuzienne de la révolution à l'épicentre d'un séisme : encore enracinée sur le terrain qui sombre de l'engagement politique, elle migre sur celui, qui corrélativement ré-émerge, d'une approche métaphysique renouvelée et qui en appelle tout autant à Bergson, à Nietzsche et à Whitehead qu'à un Marx, dorénavant postmoderne penseur des flux en même temps qu'icône maintenue d'une insoumission revendiquée ...

C'est pourquoi la réponse, donnée par Deleuze en 1990 à Toni Negri, mérite qu'on s'y arrête : « je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes »[9]. Il faut lire cet énoncé en lui conservant toute sa complexité, et même son ambiguïté. Il s'agit de « croire » et donc de douter. Il est tout à l'honneur de Deleuze de n'avoir jamais fait du marxisme une évidence. Mais le mot sous sa plume n'a jamais eu un sens bien défini (ce qui, entre autres choses, le rapproche de Foucault), il désigne souvent une certaine configuration politico-théorique derrière laquelle on peut deviner la présence de forces politiques constituées, le PCF notamment, et un mode d'implication ou de compagnonnage, mais dont rien n'est dit non plus. Et puis, il s'agit de « rester », et rester chez un penseur du devenir ne saurait être un objectif stimulant, tout au plus un constat, quelque peu désenchanté et forcément dubitatif. En lisant la suite du propos de Deleuze, on apprend que « rester marxiste » signifie, en outre, que : « nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements »[10]. En un sens, bien des choses sont d'ores et déjà énoncées ici, qui témoignent à la fois de la profonde fidélité de Deleuze à un passé politique non explicité -et qui de ce fait ne saurait être un héritage- ainsi que du déplacement radical sur le terrain de ce qu'une « philosophie politique », projet radicalement étranger à Marx, peut bien entendre et avoir à dire de la révolution.

I. Le capitalisme et les flux

Pour examiner plus avant cette question, il est utile de partir du versant économique de l'analyse deleuzienne du capitalisme, tant elle révèle les fondements ontologiques de l'idée deleuzienne de révolution. En effet, c'est une ontologie du flux et du devenir qui affleurent ici plus nettement qu'ailleurs, même si elle structure partout en profondeur la pensée deleuzienne. La question de la possibilité d'une transformation politique, s'il elle existe, se joue toute entière à ce niveau, précisément parce qu'elle se confronte à la façon dont Marx lui-même avait corrélié l'analyse socio-économique du capitalisme à la perspective de son dépassement révolutionnaire. Mais, même s'il se situe sur le terrain d'une étude de ce qu'il nomme la production, Deleuze ne propose jamais d'analyse économique à proprement parler, et cela alors même qu'il emprunte souvent des catégories économiques, en leur conférant un sens métaphorique bien plus large et équivoque que leur sens technique, et que la définition marxiste, à laquelle ils sont souvent mais allusivement reconduits.

La raison en est profonde. *L'Anti-OEdipe*, paru en 1973, et *Mille Plateaux*, paru en 1980, qui constituent les deux volets d'une oeuvre unique, intitulée Capitalisme et schizophrénie, ont pour ambition est de définir le capitalisme contemporain, en rejetant expressément tout découplage entre une base et une superstructure, entre une réalité économique et les diverses dimensions sociales et individuelles qui l'accompagnent.

Thèse marxienne s'il en est ! Mais le rejet proclamé de toute analyse réductionniste, dont on ne sait qui elle vise au juste, semble masquer une autre réduction tendancielle, celle de

la production à l'échange, de la politique aux pratiques étatiques répressives et de contrôle, des contradictions sociales aux agencements machiniques. Cette réduction est d'autant moins visible donc, qu'elle va de pair avec l'extension du terme de production au désir individuel et la multiplication corrélative de ses occurrences. Le refus de scinder base et superstructure, c'est-à-dire en vérité de les distinguer, ne produit-il pas cette fois, en sens inverse des simplifications du marxisme doctrinaire, l'écrasement de la base contre la superstructure, le rabattement du réel sur son concept, de la révolution sur la « révolution », c'est-à-dire de la politique sur la « philosophie politique » ? Et cela d'autant plus efficacement que, dans le même temps, toute catégorie de représentation se voit congédiée ?

De fait, la contestation de l'ordre capitaliste délaisse la thématique de l'idéologie, de l'aliénation autant que celle de la lutte des classes pour lui préférer celle du désir. En dépit d'une réelle proximité à l'égard du freudo-marxisme, Gilles Deleuze et Felix Guattari rejettent l'analyse de Wilhelm Reich, tant il leur paraît maintenir un parallélisme entre désir et vie sociale et autoriser une superposition d'instances. Ni Freud ni Marx, donc, pas plus que l'un avec l'autre, mais leur critique conjointe. Il s'agit bien plutôt de penser une « production désirante », synonyme de « coextension du désir et du champ social »[11]. Et c'est en ce point qu'apparaît la singularité d'un mode d'invention conceptuelle qui est tout autant un style philosophique : car la mise en cohérence du désir et du social ne va pas de soi. Si leur parenté n'est pas rapportée à une causalité commune, leur corrélation exige un opérateur conceptuel qui, métaphorisant l'un comme l'autre et l'un par l'autre, permet l'affirmation de leur correspondance et l'établissement de leur synonymie, autorisant alors le passage constant d'un niveau à l'autre. Cet opérateur est la notion de flux, qui traverse toute l'oeuvre de Deleuze et qui tend à assimiler toute réalité historique à un processus vital et à un échange énergétique[12].

Mais le discours du flux, au premier abord assez vague et peu défini, se fait rapidement savant et technique, par l'adjonction de plusieurs concepts inédits, qui deviendront les notions cardinales de Capitalisme et schizophrénie :

« Le capitalisme tend vers un seuil de décodage qui défait le socius au profit d'un corps sans organes et qui, sur ce corps, libère les flux du désir dans un champ déterritorialisé »[13].

La compréhension d'un tel énoncé n'a rien d'immédiat. Mais la dimension contre-intuitive du texte mérite qu'on s'y arrête : il ne s'agit pas d'un simple artifice rhétorique, même si l'on peut y voir une certaine posture, celle du philosophe prenant à contre-pied toutes les opinions admises et le langage ordinaire, au risque d'engendrer la densité absconse d'une langue d'initié. Mais on peut être initié assez aisément, finalement, sans que soit rompu le charme poétique : il suffit de lire intégralement ce fort volume qu'est l'Anti-OEdipe. Les mêmes termes prolifèrent, mais se déplacent tout en se répétant et, au fil des pages, leur sens s'éclaire à travers la multiplicité de leurs associations et les variations de leur usage, sans qu'aucune définition précise ne soit jamais fournie. Il n'en demeure pas moins que l'opération effectuée tend à métaphoriser tout savoir par un autre, situant sur un même plan la linguistique héritée de Hjelmslev, l'économie « marxienne » ou marxiste, la critique anti-oedipienne de la psychanalyse, les mathématiques d'inspiration riemanniennes. En permanence, la légitimité de tels échanges conceptuels se fonde sur une ontologie générale du devenir et sur une poétique, tant du monde que du discours[14].

Sur le terrain spécifique de l'économie, l'apologie des flux accompagne l'explication du capitalisme comme « surgissement des flux décodés » contre leur codage antérieur[15] qu'il s'agisse de la cité antique, de la commune germanique, de la féodalité. Au cours de cette évolution, l'Etat change de rôle : pour Deleuze et Guattari, il cesse d'être cette « machine » qui « détermine un système social », mais « il est déterminé par le système social auquel il s'incorpore dans le jeu de ses fonctions »[16]. « C'est pourquoi le capitalisme et sa coupure ne se définissent pas simplement par des flux décodés, mais par le décodage généralisé des flux, la nouvelle déterritorialisation massive, la conjonction des flux déterritorialisés »[17]. Le capitalisme est donc d'abord le résultat d'une disparition des formes d'Etat antérieures selon une logique unique et linéaire, celle d'un décodage montant et généralisé :

« Pour le travailleur libre, déterritorialisation du sol par privatisation ; décodage des instruments de production par appropriation ; privation des moyens de consommation par dissolution de la famille et de la corporation ; décodage enfin du travailleur au profit du travail lui-même ou de la machine – et, pour le capital, déterritorialisation de la richesse par abstraction monétaire ; décodage des flux de production par capital marchand ; décodage des Etats par le capital financiers et les dettes publiques ; décodages des moyens de production par la formation du capital industriel, etc. »[18].

Il s'agit bien de substituer à une analyse en termes de contradictions historiques déterminées, celle de Marx, une analyse en termes de lignes de fuite parallèles, généralisées, presque interchangeable. Du coup, la sphère politique sous les espèces de l'Etat se voit étrangement séparée et opposée aux flux marchands[19]. Si la référence au marxisme (mais surtout, en partie implicitement mais manifestement, à Braudel) transparaît dans le vocabulaire, il ne s'agit pas d'en affiner ou d'en perfectionner les concepts sur le terrain même du savoir historique mais de les intégrer à la construction d'une métaphysique générale, et cela à travers le tracé de perspectives historiques extrêmement larges et d'autant plus suggestives. Si, à lire de tels textes, on ne peut qu'être frappé par le caractère extraordinairement brillant de l'analyse, cette impression de virtuosité est produite par le rapprochement audacieux de réalités distinctes, dont les définitions propres sont éludées. Par suite, et paradoxalement, l'une des raisons de la fascination durable exercée par cette oeuvre sans équivalent est son esquisse des linéaments d'une histoire universelle et cela en dépit même des dénégations de type post-moderne à l'égard des grands récits[20].

Il en découle une autre conséquence théorique, proprement stupéfiante, si l'on s'y arrête. Car une telle analyse du capital ouvre à la seule perspective d'une « déterritorialisation » poursuivie et accélérée de ses flux marchands ! En effet, s'il n'existe pas de contradictions, pas de luttes de classes porteuses de la perspective d'une autre formation économique et sociale, on ne peut qu'en rester encore et toujours aux flux, et à la seule alternative de les bloquer artificiellement ou de les libérer toujours davantage. La notion de déterritorialisation risque alors de se révéler, in fine et sur le terrain économique, synonyme de dérégulation et déréglementation, dont les effets n'ont rien d'émancipateur. Et pourtant, c'est ici même que ressurgit le terme de révolution, de façon stupéfiante une fois encore, mais tempéré par des points d'interrogation, qui le transforme surtout en doute radical :

« Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? – se retirer du marché mondial, comme Samir Amin le conseille aux pays du tiers-monde, dans un curieux renouvellement de la “solution économique” fasciste ? Ou bien aller en sens contraire ? C’est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d’une théorie et d’une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, “accélérer le procès”, comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n’avons encore rien vu »[21].

La prophétie finale, même parée de l’autorité censément hérétique de Nietzsche, a de quoi faire frémir[22] ! Il est clair que ce n’est pas d’abord la pensée de Marx qui est mobilisé ici, et qu’on retrouve une ontologie du devenir bien plutôt référée à Nietzsche, référence par ailleurs plus précisément et continûment travaillée par Deleuze qui lui consacre un livre entier de commentaire savant. Mais surtout, à lire ces lignes, il est permis de se demander si la libération des flux ne rencontre pas, avant tout, les thématiques libérales les plus radicales et les plus anarchisantes, celles d’un Hayek notamment, et sans que Deleuze n’en dise quoi que ce soit de façon explicite, même s’il s’appuie expressément par endroits sur la théorie marginaliste des néo-classiques[23] (sans s’interroger sur sa compatibilité avec les thèses marxistes).

Ainsi la révolution est-elle toujours l’envers d’une étatisation par essence mortifère, comme si l’oeuvre deleuzienne se faisait la chambre d’écho de l’échec sur le long terme, au tournant des années 1970, des politiques keynésiennes d’accroissement des dépenses publiques, échec non analysé mais métaphoriquement renvoyé au blocage, à l’arrêt, à l’asphyxie de ce qui vit et circule : savoir économique et critique de la psychanalyse convergent en une étonnante conception du flux et de ce qui lui fait obstacle, qui s’inscrit dans un dualisme prétendant lui aussi à une validité historique universelle :

« L’axiomatique sociale des sociétés modernes est prise entre deux pôles et ne cesse d’osciller d’un pôle à l’autre. Nées du décodage et de la déterritorialisation, sur les ruines de la machine despotique, ces sociétés sont prises entre l’Urstaat qu’elles voudraient bien ressusciter comme unité surcodante et reterritorialisante, et les flux déchaînés qui les entraînent vers un seuil absolu [...]. On oscille entre les surcharges paranoïaques réactionnaires et les charges souterraines, schizophréniques et révolutionnaires »[24].

Étrange révolution ! On admettra que sous la capacité à donner une cohérence aux réalités les plus diverses, se cache une extrême simplification des phénomènes économiques et sociaux dont Marx avait voulu exposer la causalité complexe dans des termes définis. Ici, c’est le chatoiement du vocabulaire s’accompagne d’une simplification théorique qui, l’une comme l’autre, l’une accompagnée de l’autre, séduisent[25].

Dans un capitalisme fluidifié, toute perspective de planification est horripilante[26] et rime avec socialisme de caserne. Mais Deleuze ne poursuit pas une analyse qui le rapprocherait sans doute trop des thèses libérales, sans d’ailleurs en dire quoi que ce soit. Finalement, les seules « vraies » révolutions restent à l’échelle de la micro-économie qui les décrit, mais situées sur un autre terrain : micro, elles aussi, invisibles, à peine pensables, et Deleuze y insiste lors de l’entretien déjà cité avec Toni Negri. Alors que la diatribe contre le marché y

est nette, Deleuze fait montre d'un certain pessimisme et définit les minorités par leur puissance d'invention : « une minorité n'a pas de modèle, c'est un devenir, un processus ». Le processus s'est déplacé de l'économique vers le politique, mais ce faisant, il devient singulier, créatif et rare, plus nietzschéen que jamais : « le peuple, c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste, même quand il conquiert une majorité » [27]. Poursuivant l'analyse par la description des sociétés de contrôle se substituant aux sociétés disciplinaires, selon une distinction empruntée à Foucault, Deleuze poursuit en expliquant que les formes de résistance changent elles aussi : « les piratages ou les virus d'ordinateurs qui remplaceront les grèves et ce qu'on appelait au XIXe siècle "sabotage". » [28] Et à Negri, qui lui demande si le communisme est encore possible, Deleuze répond, énigmatique :

« Vous me demandez si les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront pas des formes de résistance capables de redonner des chances à un communisme conçu comme "organisation transversale d'individus libres" ? Je ne sais pas, peut-être [29] ».

L'entretien s'achève sur une apologie des événements irréductibles à leurs conditions et sur la création de « vacuoles de non-communication » comme seule visée quelque peu concrète. La thèse n'est pas isolée. Dans Mille Plateaux, on lit au sujet de Mai 68 que « ceux qui jugeaient en termes de macro-politique n'ont rien compris » [30]. La thématique de la révolution s'y avère sans ancrage possible dans une analyse du travail et des conflits sociaux, elle se déporte vers les moeurs et vers l'art, vers l'écriture et la philosophie. Et le maintien de la thématique révolutionnaire ne met que mieux en lumière l'effondrement au milieu duquel elle continue à luire, comme une perspective décidément plus poétique que politique.

II. Lire Marx avec Nietzsche

L'ontologie deleuzienne est ici une pensée du devenir, de l'élan, de la vie, qui excède largement la seule question économique mais l'englobe et du coup la déplace. Bergson et Nietzsche en sont les alliés substantiels. Dans l'Anti-OEdipe, leur mention est bien plus rare que celle de Marx et de Freud. Mais le traitement réservé à Marx est d'une nature bien particulière : jamais commenté pour lui-même, par un auteur pourtant passé maître dans l'art de la lecture à la fois savante et originale, académique et déroutante. On le sait, peu avant sa mort, Deleuze projetait d'écrire un Grandeur de Marx, dont le titre dit tout de cette fameuse « colère contre l'époque » et de son courage provocateur. Mais il est frappant, car c'est un fait, que l'urgence n'en ait pas été plus ancienne à ses yeux et que le projet en soit si tardif.

A lire les oeuvres les plus originales de Deleuze, tout se passe comme si la présence fantomatique de Marx y était la plus constante, par comparaison avec d'autres références, et comme si, dans le même temps, la multiplication des références imprécises et des propos généraux interdisait une lecture intégralement réglée, une analyse explicite, une critique suivie. A y regarder de plus près, la mention de Marx relève d'un double type d'approche : d'une part, une caution indiscutée et revendiquée, d'autre part l'occasion de rappeler des méconnaissances, des blocages ou des limites lapidièrement énoncées. Il semble que l'absence d'une lecture entièrement élaborée provienne de ce double registre,

qui désigne à lui seul un rapport très singulier à Marx et au marxisme (qu'on trouve en partie aussi, quoique de façon moins élogieuse mais plus définie, chez Foucault[31]). Deleuze récuse lui-même la question qu'il nomme « épistémologique » et qui semble rendre inutile toute analyse plus construite en même temps qu'il rejette fièrement toute obéissance : « nous n'avons aucun problème de retour à Freud ou à Marx »[32]. Le « retour à » évoque à la fois la posture académique du peu excitant « retour à Kant » et une démarche régressive qui s'enfermerait dans le commentaire d'auteurs canoniques.

Le rapport à Marx se révèle dès lors extrêmement complexe. La référence élogieuse à Marx, qui est un aspect important de la pensée de Deleuze à une époque où les « nouveaux philosophes » le vouent aux gémonies et où Jean-Marie Benoist proclame sa mort[33], n'est pas sans courage, ni réelle portée politique de ce fait même. Mais cette portée provient largement de cette opposition à un contexte extérieur, qui rend désormais coupable tout rapport à Marx, bien plus qu'elle n'est liée à une élaboration spécifiquement politique. La preuve en est qu'on doit ajouter à ce positionnement connu, d'autres remarques, à peine antérieures, mais beaucoup plus substantielles et d'une tonalité toute différente. Ainsi, dans le cours du 28 mai 1973, Deleuze expose les trois différences qui séparent Guattari et lui de ce qu'il nomme le « marxisme ». La première différence est « que le marxisme pose les problèmes en termes de besoin ; au contraire notre problème se posait en termes de désir ». La seconde concerne l'idéologie : « il n'y a pas d'idéologie, il n'y a que des énoncés d'organisation de pouvoir ». Et la troisième porte sur le double mouvement caractéristique du marxisme, récapitulation et développement. Et Deleuze ajoute : « je crois que ces trois différences pratiques qui font que notre problème n'a jamais été celui d'un retour à Marx, bien plus, notre problème c'est beaucoup plus l'oubli, y compris l'oubli de Marx. Mais, dans l'oubli de petits fragments surnagent »[34].

Comment l'affirmation du fait d'être « resté marxiste » peut-elle s'accompagner sans contradiction de cet étrange constat de naufrage ? Pour lever le paradoxe, il faut alors considérer que « rester marxiste » signifie non pas tant maintenir une référence théorique à utiliser et étudier comme telle, que jouer d'un marqueur avant tout politique, au sens restreint du terme, qui fonctionne dans le paysage très rapidement changeant de la période 60-90, et cela de façon très diverse : d'abord synonyme d'inscription dans un champ philosophique où la référence à Marx et au marxisme est une constante ou du moins une banalité, la mention revendiquée d'une obéissance apparaît rapidement, dès le milieu des années 1970 et plus encore dans les années 1990, comme le refus d'un abandon ou d'un reniement, à l'heure où ceux-ci sont devenus la norme idéologique. A cet égard, Deleuze et Guattari sont parmi les rares figures intellectuelles du moment qui font montre d'une résistance obstinée à l'air du temps, dont les déclarations de marxisme sont à entendre comme un refus sans concession d'accompagner ce brutal renversement de tendance et de suivre l'exemple des reconversions cyniques et libérales de quelques anciens soixante-huitards.

Mais, à ce refus de tourner casaque, il faut ajouter que la référence à Marx est loin de signifier une inscription dans une tradition marxiste, quelle qu'elle soit. Et c'est en ce point que le souvenir de Marx, qui ressemble parfois à une forme de persistance rétinienne, peut coïncider très exactement et sans contradiction avec son « oubli ». Qu'à cet oubli échappent un nom et certains concepts ne dit que mieux le reflux en cours, le retrait général d'une conceptualité et d'une certaine définition du travail théorico-politique à travers le maintien même de la référence à celui-là même -Marx- qui voulut l'impulser. Cette affirmation peut s'appuyer sur deux aspects de la pensée de Deleuze. D'une part, la façon dont la mention des oeuvres et des concepts de Marx est précisément effectuée dans

son oeuvre, et en particulier dans Capitalisme et schizophrénie. En second lieu, on rencontre bien chez lui une théorie de l'oubli, qui éclaire ce complexe rapport à Marx.

Commençons par ce second point, qui permet de mieux comprendre comment la permanence d'une référence s'accompagne de l'effondrement de son référent même, non pas l'oeuvre marxienne bien entendu, mais une certaine alliance du travail théorique et de l'action politique que le terme de révolution, entre autres choses, désigne ou désignait.

Concernant l'oubli, la conception deleuzienne de l'histoire s'alimente à une source bien déterminée : Nietzsche, bien sûr, qui fait de cet oubli un concept élaboré et central. Il est banal de dire que toute la conception du désir s'alimente à cette lecture, combinée à celle de Spinoza, pour penser la puissance et la productivité de l'être, en rejetant tout ce qui relève d'un découpage en instances superposées, de la division entre superstructure et infrastructure (même si Marx parle lui de base, ce qui est bien différent), du pouvoir opposé au désir. Alain Badiou, qui en ce domaine parle d'or, va jusqu'à affirmer, dans l'ouvrage qu'il consacre à Deleuze, que « le siècle aura été ontologique »[35]. Et Deleuze procède en effet à une lecture d'abord ontologique et quasi-métaphysique de Marx, l'inscrivant sans heurt au sein d'une tradition, celle de la philosophie politique [36].

Dès lors, Marx et Nietzsche deviennent compatibles, commensurables, non pas tant à l'aune de la politique qu'ils induisent (et Deleuze n'envisage jamais Nietzsche sous l'angle d'une forme d'engagement pourtant bien réel[37]), mais par le goût de la philosophie qu'ils auraient en commun, par le jeu de leur commune ontologisation qui en élude l'ancrage proprement historique : confrontée à celle qui se voit attribuée à Marx, la métaphysique de Nietzsche apparaît alors prometteuse de bien plus de libération et porteuse d'une charge subversive bien supérieure. Mais sans doute est-ce parce que Nietzsche se situe d'emblée sur le terrain d'une ontologie que Deleuze lui consacre un livre, dont la dimension spécifiquement politique réside intégralement mais seulement dans la thématique violemment anti-hégélienne et anti-dialectique de l'ouvrage. Pendant de L'Anti-OEdipe, cette Anti-Dialectique est en même temps un commentaire savant et somme toute très proche de ce que produit l'université française dans ce domaine, mise à part une qualité d'écriture et d'analyse qui le distingue de bien des productions de ce type, mais partageant avec elles la même évidence admise qu'une pensée philosophique s'éclaire par le seul agencement de ses concepts, par son déploiement autonome sur ce que Deleuze appellera par la suite un « plan d'immanence ». Pour sa part, Emile Bréhier avait en son temps théorisé les principes d'une « lecture interne », tandis Martial Guérout abordait les philosophies de Descartes ou de Spinoza comme un monde à part entière, construit et explicable selon le seul « ordre des raisons »[38].

Et si l'on admet que la philosophie est à elle-même sa propre clé, l'immanence est précisément ce que théorise Nietzsche contre tous les dualismes et contre la dialectique hégélienne. C'est par un jeu métaphorique de mise en contraste que Nietzsche, philosophe analogique s'il en est, permet à Deleuze de faire de Hegel le repoussoir de toutes les théories de la vie et de la puissance, aperçues sous l'angle lumineux du désir et non sur le terrain du vitalisme réactionnaire et biologisant où elles puisent néanmoins et en partie leur inspiration[39] ! Comble de paradoxe, mais bien sûr infiniment séduisant par l'anti-doxa apparemment audacieuse qu'il véhicule, la dialectique serait une pensée du ressentiment, la philosophie même de la conscience malheureuse, dont Deleuze laisse entendre qu'elle est pour Hegel lui-même la figure tutélaire de de son oeuvre. Le soin apporté à la lecture de Nietzsche contraste avec la désinvolture avec laquelle est brossé le portrait d'un Hegel réactif et pour tout dire nihiliste. Le propos est une fois encore sidérant et la dénonciation de la dialectique semble se nourrir de sa méconnaissance résolue : la négation comme peur

de l'affirmation, comme dénégation, devient la clé de toute dialectique. En un sens, le rapport à Marx se joue en grande partie dans ces pages dont nul ne s'offusque mais qui participe elles, de cette longue tradition française de lutte contre la pensée hégélienne et marxienne, et dont la simplification, la diffamation et l'imputation gratuite sont les armes les plus communes. Ce procédé deleuzien est peu souligné[40] : pourtant, pas une citation de Hegel ou de Marx n'accompagne ce procès en hérésie.

Partout, la présentation des thèses hégéliennes inclut comme évidence et préalable leur condamnation expéditive et dédaigne l'analyse précise : « la dialectique se nourrit d'oppositions parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels autrement subtils et souterrains »[41]. Le ton est celui de la diatribe :

« La découverte chère à la dialectique est la conscience malheureuse, l'approfondissement de la conscience malheureuse, la solution de la conscience malheureuse, la glorification de la conscience malheureuse et de ses ressources. Ce sont les forces réactives qui s'expriment dans l'opposition, c'est la volonté de néant qui s'exprime dans le travail du négatif. La dialectique est l'idéologie naturelle du ressentiment, de la mauvaise conscience. Elle est la pensée dans la perspective du nihilisme et du point de vue des forces réactives. D'un bout à l'autre elle est pensée fondamentalement chrétienne »[42].

Au total, on ne saura jamais ce que veulent dire négation, opposition et contradiction pour Hegel et on pensera que la notion de différence lui est inconnue, en dépit d'une ultime et feinte concession : « la dialectique hégélienne est bien réflexion sur la différence, mais elle en renverse l'image. A l'affirmation de la différence en tant que telle, elle substitue la négation de ce qui diffère ; à l'affirmation de soi, la négation de l'autre ; à l'affirmation de l'affirmation, la fameuse négation de la négation »[43]. Pourtant, dans la Doctrine de l'Essence, second livre de la Science de la logique, Hegel confère à la différence un rôle essentiel précisément dans la mesure où c'est l'unité de l'identité et de la différence qui permet la détermination de l'essence, comme étant elle-même le procès négatif et réflexif de sa propre différenciation. Faute de quoi, ce sont les notions d'identité et de différence qui demeurent des généralités vides. C'est pourquoi « la détermination proprement dite est la différence »[44]. L'apologie généralisée de la différence serait donc, aux yeux de Hegel, la rechute au niveau d'une catégorie d'entendement, conception qui, même si on la réfute, mérite qu'on la prenne de façon exacte en considération.

Plus généralement, une telle approche permet d'éluder le fait que la négation hégélienne n'est aucunement une mystérieuse puissance négatrice à l'action dissolvante, mais négation déterminée, moment propre de la chose et donc principe de sa concrétude. Critiquer l'idéalisme hégélien de façon précise, c'est d'abord éviter de lui attribuer des thèses qui lui sont étrangères. Mais c'est précisément cette critique, et celle qu'en l'occurrence Marx a lui-même entreprise, que Deleuze récuse en bloc par le moyen de cette attaque en règle contre des généralités qu'il a beau jeu de présenter comme détestables : qui voudrait se réclamer du « négatif », trivialement conçu ? « L'affirmation de l'affirmation » n'est pas un concept mieux défini, mais il a pour lui de susciter tout de suite la sympathie. D'autre part, et par suite, c'est la critique marxienne de la dialectique hégélienne qui tombe elle-même sous le coup d'une critique si dévastatrice et sans qu'il semble nécessaire, là non plus, de s'y arrêter longuement.

Dans des pages étonnantes, Deleuze formule une question rhétorique, dont on ne sait si

elle atténue ou aggrave la condamnation qu'elle accompagne. Le raisonnement se construit en deux temps : une fois admis que la dialectique hégélienne est quelque chose comme une maladie, Deleuze passe aux descendants de Hegel et notamment à Stirner. Stirner est celui qui reconduit la dialectique à sa vraie place, celle d'une sophistique procédurière. Chez Stirner, c'est finalement le moi qui détruit tout : en ce sens « Stirner est le dialecticien qui révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique »[45]. Son mérite est d'avoir compris que la dialectique ne renvoie ultimement qu'au moi, et c'est sur ce terrain que Marx intervient à son tour. Le passage mérite d'être cité :

« Marx élabore sa fameuse doctrine du moi conditionné : l'espèce et l'individu, l'être générique et le particulier, le social et l'égoïsme se réconcilient dans le moi conditionné suivant les rapports historiques et sociaux. Est-ce suffisant ? Qu'est-ce que l'espèce et qui est l'individu ? La dialectique a-t-elle trouvé son point d'équilibre et d'arrêt, ou seulement un dernier avatar, l'avatar socialiste avant l'aboutissement nihiliste ? Difficile en vérité d'arrêter la dialectique et l'histoire sur la pente commune où elles s'entraînent l'une l'autre : Marx fait-il autre chose que marquer une dernière étape avant la fin, l'étape prolétarienne ? »[46].

Rien n'y fait donc, la dialectique est entraînée dans une cascade de négations, qui la domine elle-même, et qui fait que, subjective ou objective, elle succombe à l'auto-destruction dont elle n'est que le discours inconscient et imprudent.

III. La révolution, l'histoire, la philosophie

Là encore l'extrême généralité du propos permet à Deleuze de forger un motif anti-dialectique qui peut s'insérer partout, dont on trouve régulièrement la marque dans son oeuvre et qui détermine en grande partie sa lecture de Marx. « Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique »[47]. La conséquence est que, tantôt, il faut opérer la « libération de Marx à l'égard de Hegel »[48], tantôt il faut associer dans la même critique Freud, Marx et la bourgeoisie, à cause de leur conception partagée de l'histoire. Dans le premier cas, Deleuze répond qu'Althusser s'en occupe. Dans le second, la critique redevient dévastatrice au point que « rester marxiste » semble véritablement impraticable, sauf à demeurer assez niais et un peu aigri. En effet, deux notions sont pour Deleuze à pourchasser, qui demeurent distinctes même si elles sont fortement articulées, celle de développement et celle de mémoire. « Même l'activité révolutionnaire devrait procéder à cette capitalisation de la mémoire des formations sociales. C'est si l'on veut le côté hégélien conservé par Marx, y compris dans le Capital »[49], affirme Deleuze. A la mémoire, et à ce surprenant « capital » des révolutions, il oppose par ailleurs et de nouveau l'apologie nietzschéenne de l'oubli.

La critique de la notion de développement se situe sur le même terrain, celui d'une théorie de l'histoire auquel Deleuze oppose la discontinuité et la créativité affirmative : « le marxisme comme la psychanalyse est pénétré d'une certaine idéologie du développement »[50].

Plus loin il ajoute :

« Alors que la culture bourgeoise a toujours parlé à l'intérieur de son développement [...] la contre-culture retrouve aujourd'hui l'idée que, si nous

avons quelque chose à dire, ce n'est pas en fonction de notre développement quel qu'il soit, mais en fonction et à partir de notre sous-développement. La révolution ne consiste pas du tout dans le fait de s'inscrire dans le mouvement de développement et dans la capitalisation de la mémoire, mais dans le maintien de la force d'oubli et de la force de sous-développement comme forces proprement révolutionnaires »[51].

Et de fait, l'élaboration d'une contre-culture philosophique est le projet le plus fondamental de Deleuze, projet paradoxal tout aussi bien, puisque certaines références se voient finalement substituées à d'autres, mais il s'agit d'abord de se démarquer systématiquement de toutes les références dominantes, et Marx en est une.

Mais se démarquer n'est justement pas se débarrasser, et la proximité constante, manifestement respectueuse mais secrètement bagarreuse, de Deleuze avec l'oeuvre de Marx se comprend à la lumière de cette critique poursuivie et de cette proximité tout à la fois assumée et refusée, qui s'intéresse bien moins aux textes, qu'à la production d'une contre-pensée, d'un contre-marxisme, qui n'a rien d'un anti-marxisme, mais rien d'un autre marxisme non plus, et cela pour des raisons politiques et théoriques fondamentales. Et à cet égard, « rester marxiste » doit s'entendre comme le fait de construire au plus près de Marx mais en décalage perpétuel avec lui une analyse qui invente d'autres mots et d'autres concepts en tous les points nodaux de l'analyse marxienne du capitalisme. Et c'est à ce niveau que se révèle le rapport lui aussi complexe et contradictoire de Deleuze à la philosophie, à l'université, à la politique.

Selon les cas, Deleuze procède au rejet explicite de certaines des notions cardinales attribuées au marxisme ou élaborées par Marx, à la critique plus nuancée mais jamais être précise d'autres notions et à l'évacuation non signalée de certains concepts (aliénation, luttes des classes, communisme, en particulier). Ce rejet et cette critique dessinent les linéaments d'une autre philosophie et d'une toute autre conception de la politique et de la révolution. Rappelons certaines des thèses les plus polémiques à cet égard, qui parsèment son oeuvre : il n'y a pas d'idéologie[52], toute représentation dévoie l'action[53], « la véritable histoire, c'est l'histoire du désir »[54], l'alternative n'est pas entre marché et planification[55], mais elle se trouve du côté « des charges souterraines, schizophréniques, et révolutionnaires »[56], il n'y a pas de dialectique, « l'histoire ne passe pas par la négation, et la négation de la négation, mais par la décision des problèmes et l'affirmation des différences »[57], une société ne se définit pas par ses contradictions mais par ses lignes de fuite[58], le désir est premier, « le visage est une politique »[59], le capitalisme ne définit plus des classes mais des individus moléculaires ou molécularisés, c'est-à-dire de « masse », il faut passer à une micro-politique[60], « nous définissons les formations sociales par des processus machiniques, non par des modes de production »[61], etc.

Il ne s'agit pas de réduire à ces quelques formules la pensée de Deleuze, mais à travers cette liste, d'ailleurs incomplète, de faire percevoir ce constant travail qui consiste, au plus près de Marx ou d'un certain marxisme, à en subvertir le sens en déplaçant, décalant, contrariant des énoncés jugés trop pauvres et trop simples. Si la démarche n'a par elle-même rien de contestable, si ce n'est le silence sur les opérations qu'elle engage, et si elle produit en effet une forme d'invention théorique singulière qui est la marque propre et la richesse indéniable de la pensée de Deleuze, on peut cependant la confronter à elle-même, non pas seulement à la revendication de marxisme, on l'a vu, mais aussi à une définition de l'activité de penser dans son rapport à la pratique, à une certaine conception de la philosophie donc et à un type d'engagement ou de désengagement politique tout aussi

Il est intéressant de s'arrêter à nouveau sur des procédés stylistiques qui sont l'occasion de cette invention théorique particulière et le moyen de ce décalage, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de Marx. La pensée de Deleuze, on l'a dit, procède souvent par analogies, glissements, déplacements, au point qu'une écriture singulière et un style reconnaissable en résultent, qui sont tout autant une façon de penser. Deleuze ne construit pas de système mais décale, généralise et métaphorise, suggère et contourne, mentionne et survole, esthétise[62]. L'impression que de stupéfiantes découvertes s'y jouent vaut notamment au niveau de tous les textes qui convoquent des termes lourdement « marxistes » en les parant soudain d'un lustre nouveau et d'une profondeur fascinante, et dont la compréhension demeure en attente. On rencontre par endroits un marxisme à la fois aisément repérable à certains de ces termes-clés, qui sont moins des concepts que des signaux, aussitôt rendus méconnaissables et inouïs par l'adjonction de concepts étrangers qui en déboîtent la logique ordinaire et « bien connue ». On lit, par exemple, dans Mille Plateaux :

« Bref, les flux codés "libérés" dans la science et la technique par le régime capitaliste engendrent une plus-value machinique qui ne dépend pas directement de la science et de la technique elle-mêmes, mais du capital, et qui vient s'ajouter à la plus-value humaine, en corriger la baisse relative, toutes deux constituant l'ensemble de la plus-value de flux qui caractérise le système »[63].

Ou bien la « plus-value machinique » est une innovation théorique qui vaut comme objection majeure et définitive à la conception marxienne de la valeur et il faudrait la construire précisément, ou bien c'est un à-peu-près qui engendre seulement l'impression qu'une réflexion puissamment novatrice sous-tend ce type d'énoncé[64].

Mais la complexité seulement affirmée, la surenchère dans l'affirmation de ce que, jusque-là on n'avait pas compris ni même aperçu, et surtout pas Marx ni le « marxisme », produit justement l'impression que le texte est plus littéraire qu'analytique, traversé d'intuitions fulgurantes qui dédaignent tout étayage argumentatif, et que la pose novatrice remplace parfois la construction besogneuse. On peut s'arrêter sur autre un passage de Mille Plateaux où il est question des agencements que Deleuze substitue aux modes de production :

« Sous son aspect matériel ou machinique, un agencement ne nous semble pas renvoyer à une production de biens, mais à un état précis de mélange des corps dans une société, comprenant toutes les attractions et répulsions, les sympathies et les antipathies, les altérations, les alliages, les pénétrations et expansions qui affectent les corps de toutes sortes les uns par rapport aux autres. Un régime alimentaire, un régime sexuel règlent avant tout des mélanges de corps obligatoires, nécessaires ou permis »[65].

Un monde s'ouvre, et la « production de biens » paraît une pauvre et sèche abstraction au regard de l'accumulation de termes physiques, chimiques, technologiques qui suggèrent une complexité bien supérieure et se présentent néanmoins comme « état précis » qui reste à décrire ! Mais de quoi s'agit-il : avant tout de la thèse majeure et fondamentale qui

veut que le désir détermine l'histoire. Énoncé si poétiquement, le pouvoir d'évocation d'une telle thèse relègue tout énoncé analytique au rang de découpage inepte et d'extrême indigence intellectuelle. Mais qu'apprend-on au juste ici sur ce qu'est une société ? On doit plutôt en conclure que le marxisme de Deleuze est, au moins par endroit, un ensemble de thèses « classiques » et figées, qui s'ornementent et se compliquent sans cesse de leur réfutation, jamais explicite et jamais directement adressée à Marx lui-même. Que Capitalisme et Schizophrénie se composent de deux si forts volumes montre à quel point cette contradiction-là est motrice d'un discours qui se poursuit sans fin lui-même ! Et le plaisir bien réel qu'on prend à lire Deleuze s'apparente fort, parfois, à celui qu'on éprouve à l'écoute d'une fugue. La révolution est l'un de ces motifs, sans cesse réurgent, mais ne renvoyant jamais, dorénavant, à autre chose qu'à l'ensemble des variations sur ce thème. Une ritournelle.

Conclusion

Qu'est-ce que la philosophie ? C'est cette question qui, au total, semble hanter toute l'oeuvre deleuzienne, tant son classicisme maintenu y côtoie sa constante dénégation, tant la référence subtile s'y présente comme invention et redécouverte : « le concept lui-même abandonne toute référence pour ne retenir que des conjugaisons et des connexions qui constituent sa consistance » ou encore : « le concept se définit par sa consistance, endo-consistance et exo-consistance, mais il n'a pas de référence : il est auto-référentiel, il se pose lui-même et pose son objet en même temps qu'il est créé »[66]. De tels énoncés, s'ils posent aussi la question du matérialisme[67], concernent, à ce titre même mais avant tout, le rapport à la politique, d'ailleurs remarquablement absente de cet ouvrage tardif qu'est Qu'est-ce que la philosophie ? alors même qu'il confronte la philosophie à l'art et à la science. C'est pourquoi la révolution chez Deleuze est d'abord un concept, qui fait transiter la question de la politique sur le terrain d'une métaphysique, tout en continuant à jouer de ses résonances les plus concrètes, et en dramatisant, par les échos lointains, mais violents et sourds, que continue de charrier un mot comme celui-là en France, la sérénité d'une ontologie. Mais il faut aller plus loin : le paradoxe deleuzien s'avère être bien plutôt une contradiction, qui traverse sa réflexion sans s'y enraciner, percolant l'ensemble de la réalité sociale, politique et idéologique du moment et lui faisant retour.

Car il ne s'agit nullement d'accuser Deleuze de renoncements coupables : ce serait oublier à quel point la persistance de la thématique révolutionnaire en théorie est tributaire de la construction d'alternatives en dehors d'elle. Mais il s'agit alors de lire son oeuvre en faisant infraction à la thèse d'une autonomie du discours philosophique et d'une neutralité de l'institution universitaire de son enseignement, marges comprises. Tout le mérite de Deleuze réside en un sens dans le maintien d'une visée contestatrice, d'un vocabulaire aussi, d'une référence positive et fréquente à Marx, alors qu'il appartient lui-même à une époque de crise et de retournement, à cet égard. Renonçant aux certitudes embaumées d'un marxisme officiel ou d'un gauchisme tonitruant, il s'efforce bien de maintenir ouverte la perspective d'une critique du capitalisme et d'un refus de tous les conformismes à un moment où bien des efforts en sens contraire visent à refermer la porte, à exorciser le spectre de Mai 68, à définir désormais par l'antitotalitarisme de salon et la détestation professionnelle de Marx un engagement politique, certes bien réel, mais sans alternative permise et qui, du coup, se présente benoîtement comme « mort des idéologies » et refus des « idées de sang »[68].

Pourtant, le possible deleuzien n'est jamais un projet et demeure la possibilité abstraite

d'autres choix de vie[69]. Dans la présentation inaugurale qui ouvre Pourparlers, Deleuze affirme que la philosophie n'est pas une puissance et que, pour cette raison, « elle ne peut pas engager une bataille avec les puissances » mais doit se contenter d'une guérilla, guérilla qui traverse chacun de nous[70] et qui repousse à l'infini l'horizon d'un dépassement historique réel. Retour du proudhonisme philosophique[71] ? En tout cas, le diagnostic est largement partagé, hier comme aujourd'hui. On l'a dit, la cause en est, pour une part, située du côté de l'histoire de la société française depuis 68, de ses multiples mutations, dans le mouvement complexe de ses luttes et des oscillations de la conscience de ses divers acteurs, dans l'incapacité du PCF à prendre la mesure de 68, dans son refus d'accompagner la contestation ouvrière au-delà de sa dimension syndicale, à quoi s'ajouta l'incapacité parallèle des mouvements gauchistes à participer à la construction d'un front hégémonique et leur enfermement dans un activisme sans lendemain. La droite et l'ensemble des classes dirigeantes se ressaisirent bien plus rapidement et parvinrent sans grand mal à se rallier une partie des anciennes figures de proue de la contestation étudiante, alors que dans le même temps une CFDT très active politiquement et se nourrissant des réflexions, conduites notamment dans le cadre de la revue Esprit, élaborait efficacement la perspective d'une « deuxième gauche » autogestionnaire, qui fut vite en mesure de séduire et de recycler, au sein d'une social-démocratie « relookée », une autre partie des acteurs de 68. La crise économique, éclatant au début des années 1970, accéléra la recomposition politique et rendit possible la progressive montée des thèses et des choix libéraux, transforma de la gestion du procès de travail et fit naître un nouveau mode d'accumulation, permettant la révision unilatérale du compromis social antérieur, puis l'assaut final des politiques de démantèlement de l'Etat social, au lendemain de la « divine surprise » d'une désagrégation éclair des pays socialistes, et en dépit de moments de mobilisation et de contestation puissantes, et dont le résultat du référendum concernant le traité constitutionnel européen est l'épisode le plus récent, remobilisation fortement grevée par la crise de la « gauche » et par la recomposition syndicale en cours...

Ces faits sont connus et, en dépit de cette lecture trop linéaire et lacunaire, la continuité des années 1960 à nous s'avère à la fois évidente et complexe. On peut alors ajouter que l'échec d'une transformation historique vraiment radicale, révolutionnaire précisément en tant qu'elle initie le passage politique à l'instauration d'un mode de production non capitaliste, tient aussi à la force propre des convictions et des idées, à l'affrontement organisé des constructions politiques et des représentations théoriques qu'en fournissent et qu'en cristallisent les médias, petits et grands, mais aussi la philosophie et les sciences sociales[72], ainsi que les formes diverses, collectives, d'élaboration et de propagation d'une pensée spécifiquement politique, dans le feu des mobilisations populaires et dans le cadre des structures existantes. Des analyses ainsi construites et diffusées, mais aussi censurées et déformées, de la compréhension des mutations en cours ainsi permises ou empêchées, et de la construction de la révolution comme perspective sociale et politique concrète, débarrassée de tout folklore mais non pas de toute histoire, au sein de ce qui devrait être un réel affrontement théorique et politique, dépendent aussi l'orientation des mouvements sociaux et politiques, le processus d'une constante politisation du social précisément. Au rebours de cette perspective, la recomposition politique, des années 1960 à nous, fut une recomposition idéologique régressive de grande ampleur, dont les acteurs majeurs furent bel et bien « engagés », en un sens au fond très classique et très consciemment partisan. Il faut donc s'y résoudre : c'est bien la seule alliance de la pensée et de la révolution qui entrèrent en crise au cours de cette séquence historique.

De ce point de vue, la « philosophie politique » de Deleuze, qui peut sembler bien étrange au premier abord, se révèle au fond très significative d'une histoire complexe, et tout

spécialement de l'histoire de la philosophie et de son enseignement en France, charriant et décalant les enjeux politiques du moment, dont elle échoue, par impuissance mais aussi par vocation, à conceptualiser précisément la nature : maintenant l'actualité de Marx et la pertinence du mot « révolution », Deleuze en refonde la portée et en déplace le sens au point qu'ils ne visent plus à être des outils de compréhension du réel et des ferments des bouleversements en cours, mais plutôt à se faire l'accompagnement, presque nostalgique, de leur retrait politique même : des événements discursifs, fort paradoxaux si l'on songe que le mot « révolution » consonne finalement avec l'obsolescence de sa visée globale et que la référence à Marx coïncide avec la désertion de ses champs de recherche et d'intervention. La question de l'engagement est transformée, certes, mais sans être thématisée autrement que sous la bannière de sa -plus modeste mais plus efficace, dit-on- miniaturisation en une micro-politique spécifique d'intellectuels spécifiques. Le travail et ses mutations en cours ne sont plus des objets de recherche même si la question des agencements et des machines en effleurent encore le domaine déserté et la centralité contestée. Ainsi, le rôle de l'Etat, alors même qu'il se trouve radicalement et très précisément redéfini, selon des logiques dont la compréhension est politiquement décisive, n'est-il pensé que selon les axes d'une histoire universelle, où il est d'abord opposé au marché, et cela au moment même où les classes dirigeantes en organisent, par son intermédiaire, la fulgurante expansion !

Paradoxalement, c'est le rapport maintenu de Deleuze à Marx qui fait le mieux percevoir le retrait d'une conception du travail théorique dont il fut le promoteur. En devenant philosophique et conceptuelle, la mention de Marx enfreint certes un interdit asphyxiant, mais elle correspond aussi au déclin universitaire, éditorial, médiatique, politique d'une pensée qui se voulut conséquente, jusqu'en ses effets politiques et surtout à partir d'eux, comme présumés de son efficience même. Et c'est cet ultime paradoxe-là qui se retourne alors en une contradiction bien vivante : car c'est bien cette unité d'une pensée et de sa visée historique que dit et persiste à dire le terme de révolution, derrière et en dépit de toutes ses mutations conceptuelles, par la puissance politique maintenue de sa nomination. Même si un écho n'est pas un concept, et moins encore un projet. Toute l'ambiguïté de l'usage deleuzien du mot se trouve situé là, sur le terrain de cette unité indémontrable entre une théorie qui se construit et une pratique qui se cherche, bien au-delà de ce qui en est dit dans les oeuvres de Deleuze et Guattari : la révolution n'est pas un concept aussi et surtout parce qu'elle excède toutes ses conceptualisations et parce que le mot demeure habité d'une dialectique qui, quoi qu'on en dise, se révèle inexpulsable. En ce sens, le maintien de la référence à Marx et du mot de « révolution », en présence même de l'affaissement ou de l'enfouissement de la perspective de son actualisation concrète, continue aussi de désigner son vide mais aussi son manque, d'en dessiner le lieu et d'en dire l'exigence, de maintenir vaille que vaille une actualité et d'inciter à une reprise qui ne soit pas seulement philosophique sans cesser d'être théoricienne. Après tout, et pour filer la métaphore deleuzienne, on peut considérer que ce qui continue ainsi d'émerger à la surface, fragmentaire et méconnaissable, suscite d'autant plus la curiosité et indique utilement les directions dans lesquelles il convient de creuser ! C'est en ce sens, à distance de toute orthodoxie et de toute allégeance, qu'on peut aussi lire Deleuze aujourd'hui.

Ce texte a été publié initialement dans le [numéro 17](#) de la revue *Contretemps* (septembre 2006).

Notes

[1]. Gilles Deleuze, *Pourparlers*. Paris : Éd. de Minuit, 1990, p. 7 et p. 232.

[2]. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris : Éd. de Minuit, 1991, p. 104.

[3]. De ce point de vue, l'entretien de 1972 entre Deleuze et Foucault, intitulé « les intellectuels et le pouvoir » fait à lui seul figure de manifeste politique : la théorie est une pratique « mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice » répond Foucault à Deleuze. La thématique marxiste ou marxisante de l'alliance entre théorie et pratique s'y voit maintenue mais tout aussitôt hypothéquée par le refus de toute conception globale ou totalisante. Mais, d'une part, l'engagement politique de Deleuze bien moindre que celui de Foucault, concerne principalement à sa participation au Groupe d'information sur les prisons (GIP) et au soutien apporté en 1980 à la candidature de Coluche. D'autre part, il est frappant de constater à quel point le refus d'un l'engagement intellectuel traditionnel s'y combine à une phraséologie « prolétarienne », Deleuze lui-même concluant l'entretien par cette phrase « toute défense ou attaque révolutionnaire partielle rejoint [...] la lutte ouvrière » (*L'île déserte et autres textes*. Paris : Éd. de Minuit, 2002, p. 298). Mais c'est la seule occurrence d'une « lutte ouvrière » qui n'est jamais mentionnée dans le reste de son œuvre, comme si une rhétorique persistait et surnageait, tout spécialement dans les interviews, au moment même et à l'endroit précis où une tradition antérieure s'engloutit, celle d'un engagement militant de philosophes, s'inscrivant délibérément dans le champ politique, même si c'est de façon complexe, comme Sartre, Merleau-Ponty ou Aron.

[4]. Quant au diagnostic de l'atonie, il est lui-même à rapporter à une réalité éditoriale et médiatique qui fonctionne comme une puissante censure, et qui fait périodiquement ses choux gras de la déploration de ce qu'elle engendre, « mort des idéologies » et « silence des intellectuels », il est toujours utile de le rappeler.

[5]. Antonio Negri fait de la pensée de Deleuze une référence majeure tandis que Michael Hardt, qui participa activement à son introduction aux Etats-Unis, notamment sous l'angle de sa dimension politique, opère significativement la jonction des thématiques de la puissance et de la multitude, via la référence à Marx et à un spinozisme allusif : « The multitude is assembled through this practice as a socialbody defined by a common set of behaviors, needs and desires. This is Deleuze's way of grasping the living forces of social order, just like Marx's living labor that refuses to be sucked dry by the vampires set in flight by capital. And this quality of living is defined both by the power to act and the power to be affected : a social body without organs » (Michael Hardt, *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993, p. 121-122).

[6]. C'est une telle lecture que suggère d'ailleurs Deleuze lui-même, parlant dans un entretien de 1980 de la « période sèche » du présent, et l'opposant à la période précédente : « après Sartre, la génération à laquelle j'appartiens me semble avoir été riche (Foucault, Althusser, Derrida, Lyotard, Serres, Faye, Châtelet, etc.) ». (*Pourparlers*. Paris : Éd. de Minuit, 2003, p. 41) Dans ces listes souvent proposées et à géométrie variable, on peut noter qu'apparaît rarement le nom d'Henri Lefebvre et moins encore ceux de Lucien Sève et d'Ernest Mandel, auteurs dont la créativité théorique n'est pas moindre, mais qui s'inscrivent dans des formes d'engagement politique plus « classiques », tacitement jugées anachroniques et disqualifiantes.

[7]. C'est Felix Guattari, bien plus que Deleuze, qui pratiquera toute sa vie une activité militante intense : d'abord trotskyste, animant le groupe oppositionnel « Voie communiste » de 1955 à 1965, il participera activement aux luttes anti-colonialistes, puis apportera son soutien aux « autonomes » italiens, fondera en 1977 le CINEL pour de « nouveaux espaces de liberté » et rejoindra dans les années 80 le courant écologiste en théorisant l' « écosophie ». À quoi s'ajoute bien entendu sa pratique anti-psychiatrique, notamment en collaboration avec Jean Oury dans le cadre de la clinique de La Borde. Ce sont les oeuvres écrites en commun par lui et Gilles Deleuze qui présentent de la façon la plus marquée une dimension politique et qui maintiennent la thématique révolutionnaire.

[8]. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 231.

[9]. Ibid., p. 232.

[10]. Ibid.

[11]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*. Paris : Éd. de Minuit, 1973, p. 37.

[12]. Alain Badiou fait de la notion deleuzienne de vie l'axe de sa critique à l'égard d'une conception politique qui perd sa spécificité. Sur cette question, cf. Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*. London : Routledge, 2003.

[13]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 41.

[14]. Fredric Jameson écrit : « We will therefore describe the New Historicism as a return to immanence and to a prolongation of the procedures of « homology » which eschews homology's theory » (*Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London : Verso, 1991, p. 188). La remarque est tout à fait pertinente ici, même si elle vise l'historien américain Walter Benn Michaels. Mais en tant qu'elle prend place dans une analyse du discours théorique postmoderne, elle concerne plus largement un courant de pensée auquel on peut indéniablement, par certains aspects de sa pensée, rattacher Deleuze, même si Jameson lui-même ne le fait pas et sans que l'on puisse ici discuter plus avant la catégorie de postmodernité.

[15]. Ibid., p. 258.

[16]. Ibid., p. 262.

[17]. Ibid., p. 265-266.

[18]. Ibid., p. 267.

[19]. Ce qui est une clé fondamentale pour comprendre la façon dont Deleuze conçoit l'action politique : elle ne peut jamais avoir pour objet la question du pouvoir conçu autrement que comme répression et contrôle, ce qui exclut d'entrée de jeu l'analyse des contradictions et des luttes sociales qui entourent et traversent l'instance étatique elle-même et l'ensemble des institutions politiques et sociales.

[20]. Cf. notamment l'introduction de *Mille Plateaux*, qui théorise la notion de rhizome et la définit comme « anti-généalogie » (Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*. Paris : Éd. de Minuit, 1980, p. 18).

[21]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 285.

[22]. Fredric Jameson insiste sur cette dimension prophétique de la pensée de Deleuze, qu'il rapproche de sa façon d'organiser en dualités es catégories d'analyse. Cf. Fredric Jameson, « Les dualismes aujourd'hui ». In Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Le Plessis- Robinson : Éd. Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 387. Ce même texte de Deleuze et Guattari est cité par Antonio Negri et Michael Hardt dans *Empire* (Paris : Éd. Exils, 2000, p. 259), qui commentent : « Deleuze et Guattari ont soutenu qu'au lieu de résister à la mondialisation du capital, il fallait plutôt l'accélérer ».

[23]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 545-550. Daniel Bensaïd rappelle qu'on trouve pour la première fois chez les auteurs néo-classiques, et notamment chez Léon Walras et Charles Gide, le projet de remplacer la valeur-travail par la « valeur-désir » (Une lente impatience. Paris : Stock, 2004, p. 283).

[24]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 310.

[25]. Et séduisent à ce point que la prolifique littérature de management d'aujourd'hui en fait volontiers l'une de ses références, notamment pour vanter les mérites du « nomadisme » salarié. Cf. Luc Boltanski & Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 1999, p. 216-227

[26]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 304.

[27]. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 235.

[28]. Ibid., p. 237.

[29]. Ibid.

[30]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 264.

[31]. Dans la préface que Foucault rédige en 1977 pour la traduction américaine de *L'Anti-OEdipe*, il définit aussitôt l'importance qu'il donne à ce livre par son rapport critique au marxisme et à la psychanalyse : « Pendant les années 1945-1965 (je parle de l'Europe), il y avait une certaine manière correcte de penser, un certain style du discours politique, une certaine éthique de l'intellectuel. Il fallait être à tu et à toi avec Marx » : tels sont les premiers mots de cette préface. (Michel Foucault, *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1994, t. 2, p. 133).

[32]. « Deleuze et Guattari s'expliquent : table ronde », *Quinzaine littéraire*, n° 143, juin 1972. Repris dans Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*. Paris : Éd. de Minuit, 2002, p. 308.

[33]. En 1970, Jean-Marie Benoist publie *Marx est mort*. En 1977, paraissent dans la foulée *La barbarie à visage humain* de Bernard- Henri Lévy (où Deleuze et Guattari sont justement stigmatisés comme marxistes) et *Les maîtres penseurs* d'André Glucksmann. Deleuze réagira immédiatement et avec vigueur à l'opération politico-médiatique de promotion des « nouveaux philosophes », en les replaçant dans le cadre de la grande peur suscitée par la perspective d'une victoire électorale de la gauche unie, communistes inclus. Recontextualisation très féconde, mais limitée en un sens, car centrée sur le court terme de la seule échéance des présidentielles. Sur cette question, cf. Dominique Lecourt, *Les piètres penseurs*. Paris : Flammarion, 1999 et surtout Perry Anderson, *La pensée tiède*. Paris : Éd. du Seuil, 2005, p. 34-35, ainsi que François Cusset, *French Theory*. Paris : La Découverte, 2003, ch. 14. Anderson et Cusset accordent un rôle central à la parution de

L'archipel du Goulag, de Soljenitsyne en 1974, qui inaugure le renversement de la conjoncture idéologique.

[34]. « Marx-désir/besoin ; Faye ; la monnaie ; sur Baudrillard ». Cours du 28 mai 1973. Disponible sur internet à l'adresse suivante : www.webdeleuze.com (consulté le 16 décembre 2005).

[35]. Alain Badiou, *Deleuze, la clameur de l'Être*. Paris : Hachette, 1997, p. 31.

[36]. Deleuze reconduit le projet d'une philosophie politique, dans la phrase même où il affirme être resté marxiste. « L'Anti-OEdipe est tout entier un livre de philosophie politique » déclare-t-il quelques pages plus haut (Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 230).

[37]. Cf. le monumental ouvrage de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il rebelle aristocratico, biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino : B. Boringhieri, 2003.

[38]. Emile Bréhier, *Transformation de la philosophie française*. Paris : Flammarion, 1950, analysé par Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine*. Paris : Éd. sociales, 1962, p. 10-15. Quant à la tradition universitaire française qui illustre de telles convictions sans toujours les exposer, elle fut et reste totalement hégémonique.

[39]. Sur ce point, cf. Barbara Steiner, *Nietzsche et la biologie*. Paris : PUF, 2001.

[40]. Fredric Jameson est l'un des rares commentateurs de Deleuze qui signale qu'il malmène et maltraite Hegel autant que le font les autres post-structuralistes (op. cit. p. 379), diagnostic auquel fait écho la question de Lucien Sève : « quelle sorte de « marxisme » autorise la détestation de la dialectique ? » (Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui, I. Marx et nous*. Paris : La Dispute, 2004, p. 43).

[41]. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962, p. 181.

[42]. *Ibid*, p. 183.

[43]. *Ibid*, p. 224

[44]. *Science de la logique, La doctrine de l'essence*, trad. J.-P. Labarrière et G. Jarczyk. Paris : Aubier- Montaigne, 1976, p. 34. Dans son analyse du capitalisme contemporain, Michel Vakaloulis détecte une « religiosité de la différence » chez l'individu postmoderne, coexistant sans difficulté avec la standardisation généralisée et les sociétés de contrôle, dont il réfère à Deleuze l'analyse (*Le capitalisme post-moderne*. Paris : PUF, 2001, p. 42). En l'occurrence, il serait intéressant de s'interroger sur la compatibilité de la critique et de cette référence.

[45]. *Ibid*, p. 186.

[46]. *Ibid*.

[47]. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 14 ;

[48]. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, p. 200. Face à l'interlocuteur qui s'étonne d'un refus de la moindre concession à Hegel, tandis qu'un philosophe conservateur comme Bergson a les honneurs, Deleuze répond : « pourquoi je ne le fais pas pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de "charger" la

vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'Etat et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarnent philosophiquement dans Hegel. Avec la dialectique du négatif et de la contradiction, il a inspiré naturellement tous les langages de la trahison, aussi bien à droite qu'à gauche (théologie, spiritualisme, technocratie, bureaucratie, etc.) ». La trahison est donc des deux côtés et la violence de l'anathème désigne au total la dimension proprement politique de cette condamnation, dimension qui transparait toujours, sans jamais être thématisée pourtant. Car il resterait à démontrer en quoi Hegel et le « hégélianisme » est coupable de tels crimes ! Quoi qu'il en soit, l'accusation fait désastreusement écho à la lecture d'André Glucksmann dans *Les Maîtres penseurs*.

[49]. Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, p. 386.

[50]. *Ibid*, p. 386.

[51]. *Ibid*, p. 386-387

[52]. Gilles Deleuze, *L'île déserte*, éd. cit, p. 368.

[53]. *Ibid.*, p. 289.

[54]. *Ibid.*, p. 366.

[55]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 304.

[56]. *Ibid.*, p. 310.

[57]. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968, p. 344.

[58]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 263.

[59]. *Ibid.*, p. 222.

[60]. *Ibid.*, p. 265.

[61]. *Ibid.*, p. 542.

[62]. Perry Anderson note, comme un trait distinctif de la pensée française, sa virtuosité littéraire qu'il rapporte à la tradition rhétorique véhiculée par les khâgnes et l'école normale (*La pensée tiède*, p. 19-20). On peut y ajouter cette opération d'euphémisation et d'extrême spécialisation, qui explique que le lectorat de Deleuze se recrute presque exclusivement parmi les étudiants et enseignants de philosophie. François Cusset insiste sur ce qu'il nomme la « privatisation des savoirs » (*op. cit.*, p. 240) et les enjeux strictement universitaires de la « French Theory » importée aux Etats-Unis. Ces conditions de réception valent aussi dans le cas français aujourd'hui et permettent de comprendre la réhabilitation institutionnelle du deleuzisme, déviation mineure et parfois clinamen stratégique au sein de l'université.

[63]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, p. 278.

[64]. C'est Felix Guattari qui élabore la notion de « plus-value machinique » et la définit comme dépense généralisée d'énergie pour faire pièce à l'analyse marxienne en termes de

temps de travail. Mais l'analyse demeure tout aussi vague du point de vue de ses tenants et aboutissants proprement économiques.

[65]. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 114.

[66]. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éd. de Minuit, 1991, p. 87 et p. 27.

[67]. Et cela à l'opposé des conclusions de John Beasley Murray, qui affirme que Deleuze et Guattari renouvellent le matérialisme et « nous encouragent par là même à envisager un matérialisme historique plus historique et plus matériel devant permettre la refondation d'une théorie de l'idéologie » (« Gilles Deleuze ou le matérialisme, cette matière à pensée ». In Eustache Kouvélakis & Jacques Bidet (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*. Paris : PUF, 2001, p. 423). Ce qu'on a analysé comme un effondrement des instances du réel les unes sur les autres interdit de poser la question de la vérité autant que celle du rapport de la théorie à une pratique distincte d'elle. Le terme de matérialisme perd tout simplement son sens ici.

[68]. « Il faut se résoudre à admettre que l'idée du socialisme et du communisme est devenue une idée de sang » écrivent Dominique Pignon et Pierre Rigoulot dans le n° 426 des *Temps Modernes*, paru en janvier 1982, dans un article intitulé « La gauche schizophrène et la Pologne ».

[69]. Cf sur ce point l'analyse de François Zourabichvili, « Deleuze et le possible, de l'involontarisme en politique ». In Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, p. 338-340.

[70]. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, p. 7.

[71]. Dont Marx disait qu'il était « la contradiction faite homme », Lettre à J.-B. Schweitzer du 24 janvier 1865 In *Misère de la philosophie*. Paris : Éd. Sociales, 1977, p. 190.

[72]. Castoriadis diagnostique pour sa part un « effondrement de l'auto-représentation de la société » (Cornélius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe IV : la montée de l'insignifiance*. Paris : Éd. Seuil, 1996, p. 21).