

dialectique, dépend de notre capacité à faire compter au monde la non-identité des apparences, bref à soutenir la vérité comme une question relative à la bataille des représentations.

- 1 Ce texte était conçu comme une suite aux *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie* rédigées en 1842.
- 2 Ludwig Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, volume IX, Berlin, édité par Werner Schuffenhauer, Akademie Verlag, 1970, p. 43 (trad. A.B.).
- 3 *Ibid.*
- 4 Ludwig Feuerbach, « Einige Bemerkungen über den "Anfang der Philosophie" von D' F. J. Reiff », in *Gesammelte Werke*, volume IX, *op. cit.*, p. 145 (trad. A.B.).
- 5 Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier, éditions François Maspero, 1968, p. 129.
- 6 *Ibid.*, p. 299 (traduction modifiée).
- 7 C'est sans doute pourquoi le dialogique de Feuerbach a ouvert la voie d'une pensée politique qui n'est pas redevable à l'éthique.
- 8 Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Éditions sociales, 1976, p. 12.

## Interventions

### Isabelle Garo

Enseigne la philosophie à Lille. Elle a publié *Marx, une critique de la philosophie* (Paris, Seuil, 2000).

## Deleuze, Marx et la révolution : ce que « rester marxiste » veut dire

*Ce texte a fait l'objet d'une présentation orale partielle dans le cadre du séminaire « Marx au XXI<sup>e</sup> siècle », co-organisé à la Sorbonne par le CHSPM (dir. Jean Salem), le CERPHE (dir. Pierre-François Moreau) et la revue Contretemps. Les rapports de Deleuze à Marx et au marxisme sont complexes et multiples. D'un côté, Marx constitue l'une des références centrales de la pensée deleuzienne, notamment dans l'Anti-OEdipe et Mille Plateaux, et ce dans un esprit de résistance obstinée à l'anti-marxisme dominant des années 1960 aux années 1990. D'un autre côté, Deleuze fait partie des philosophes de sa génération qui reconsidèrent radicalement la question de l'engagement politique et les perspectives de dépassement du capitalisme. Il s'agit alors d'examiner de plus près ce rapport à Marx et au marxisme, dans les textes qui en traitent, mais aussi en les replaçant dans le contexte idéologique et politique de la période, précisément dans la mesure où la séquence historique qu'elle constitue semble aujourd'hui s'achever.*

« *Je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes<sup>1</sup>* »

## Introduction

Face à la relative atonie de la vie intellectuelle française d'aujourd'hui, 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 renonçant à toutes les totalisations. Proclamant, jusque dans les années 1990, la nécessité de la « résistance au présent », chantre de la « colère contre l'époque<sup>2</sup> », 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 broser 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 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<sup>3</sup>, 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, 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.

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. D'un tel constat naît une question : comment comprendre que le retrait présent d'un certain type d'en-

gagement politique 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 micro- voire infra- politique, 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<sup>4</sup>, 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 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 de l'effondrement du marxisme théorico-politique, alors que les effets d'une lutte sans merci contre ses représentants, à partir du milieu des années 1970, se combinent à sa stérilisation partielle. Cet effondrement est parfaitement compatible avec la profusion des mentions du nom même de Marx, et la redéfinition de la « révolution », 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 œuvre foisonnante, est tout autant inséparable du contexte politique et intellectuel dans lequel elle s'inscrit.

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, de 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 le compromis social et une certaine conception de l'action étatique et de ses capacités réformatrices et régulatrices. Crise du marxisme lui-même, enfin : le maintien sclérosé mais aussi le retravail, ici ou là, d'un héritage et d'une démarche théorico-pratique, échouent 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.

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 et par l'abandon de tout engagement militant « classique<sup>5</sup> ». C'est pourquoi 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 seuls événements de 68, lus non comme échec politique, au moins partiel, mais comme substitution réussie du devenir à l'histoire. 68 apparaît alors à la fois comme achèvement, épuisement et réorientation de toute l'histoire révolutionnaire antérieure, classée du côté de ce qui, par essence, finit mal<sup>6</sup>. « 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<sup>7</sup> », 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<sup>8</sup> ». 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<sup>9</sup> ». 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 convient 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 affleure ici plus nettement qu'ailleurs, même si elle structure partout en profondeur la pensée deleuzienne. 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-Œdipe*, paru en 1973, et *Mille-Plateaux*, paru en 1980, qui constituent les deux volets d'une œuvre unique, intitulée *Capitalisme et schizophrénie*, ont pour ambition 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 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 corrélatrice de ses occurrences. Mais 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 » ?

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 freudomarxisme, 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<sup>10</sup> ». 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. Et puisque 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'œuvre de Deleuze et qui tend à assimiler toute réalité historique à un processus vital et à un échange énergétique<sup>11</sup>.

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<sup>12</sup> qu'il s'agisse de la cité antique, de la commune germanique, de la féodalité. Il s'agit 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'État se voit étrangement séparée et opposée aux flux marchands. 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*, synonyme de dérégulation et dérèglementation, dont les effets n'ont rien d'émancipateur. Et pourtant, c'est ici même que ressurgit le terme de révolution :

« 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<sup>13</sup> ».

A lire ces lignes, il est permis de se demander si l'apologie du flux ne converge pas, avant tout, avec les thématiques libérales les plus radicales, dans la lignée des analyses de Walras, 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<sup>14</sup>, sans jamais s'interroger sur sa compatibilité avec les thèses marxistes, fondées sur la thèse antagoniste de la valeur-travail.

Ainsi la révolution est-elle toujours l'envers d'une étatisation par essence mortifère, comme si l'œuvre 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 se combinent en une étonnante théorie du flux et de ce qui lui fait obstacle, nouvelle version d'un dualisme prétendant 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 re-territorialisante, 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<sup>15</sup> ».

Deleuze ne poursuit pas une analyse qui le rapprocherait sans doute trop manifestement des thèses libérales en la matière. 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, entendu en un sens extrêmement restreint, et 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<sup>16</sup> ». Poursuivant l'analyse par la description des sociétés de contrôle se substituant aux sociétés disciplinaires, selon une distinction empruntée à Foucault, Deleuze affirme 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 XIX<sup>e</sup> siècle “sabotage”<sup>17</sup> ». Difficile de signifier plus clairement sans l'énoncer que ni le travail directement productif ni la classe ouvrière pas plus que le salariat ne sont plus au centre de l'analyse ni de l'époque. 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. Dès lors, 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-Edipe*, 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. À lire les œuvres 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. À 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 pointer des limites et des insuffisances, lapidièrement énoncées.

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<sup>18</sup>, 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. Et 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<sup>19</sup> ». 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 1960-1990, et cela de façon très différenciée : 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 obédience 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. À 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 ex-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 de l'intervention théorico-politique à travers le maintien même de la référence à celui-là même – Marx – qui voulut l'impulser.

Mais l'oubli est une pièce maîtresse dans la conception deleuzienne de l'histoire, qui s'alimente à une source bien déterminée : Nietzsche, bien sûr, qui fait de cet oubli un concept élaboré et central. Il est bien connu que toute sa 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 de base), du pouvoir opposé au désir. Dès lors, Marx et Nietzsche deviennent compatibles, commensurables, non pas tant à l'aune de la politique qu'ils induisent (et Deleuze n'envise jamais Nietzsche sous l'angle d'une forme d'engagement pourtant bien réel<sup>20</sup>), 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 d'une libération plus radicale et porteuse d'une charge subversive bien supérieure.

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<sup>21</sup> ! 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 son œuvre. 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.

Plus généralement, une telle approche permet d'éluider 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. La conséquence de la condamnation deleuzienne est que la critique marxienne de la dialectique hégélienne tombe elle-même sous le coup d'une critique si dévastatrice qu'il ne semble pas même nécessaire de s'y arrêter. Pour Deleuze, c'est Stirner qui se révèle finalement être celui qui reconduit la dialectique à sa vraie place, celle d'une sophistique procédurière. Chez Stirner, c'est le moi qui détruit tout : en ce sens « Stirner est le dialecticien qui révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique<sup>22</sup> ». 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 :

« 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 ?<sup>23</sup> »

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'autodestruction dont elle n'est que le discours inconscient et imprudent.

Là encore l'extrême généralité du propos permet à Deleuze de forger un motif antidialectique qui peut s'insérer partout, dont on trouve régulièrement la marque dans son œuvre et qui détermine en grande partie sa lecture de Marx.

« Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique<sup>24</sup> ». La conséquence est que, tantôt, il faut opérer la « libération de Marx à l'égard de Hegel<sup>25</sup> », 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 naïfs 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 révolu-

tionnaire 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*<sup>26</sup> », affirme Deleuze. À la mémoire, et à ce surprenant « capital » des révolutions, il oppose par ailleurs et de nouveau l'apologie nietzschéenne de l'oubli.

### III. La révolution, l'histoire, la philosophie

La proximité constante, manifestement respectueuse mais secrètement bagarreuse, de Deleuze à l'égard de l'œuvre de Marx se comprend à la lumière de cette critique sans cesse poursuivie et de cette parenté tout à la fois revendiquée et refusée, qui le conduit à s'intéresser 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 précise d'autres notions et à l'évacuation non signalée de certains concepts (*dialectique, matérialisme, 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. Il s'agit, au plus près de Marx ou d'un certain marxisme, d'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, et à travers la revendication maintenue de marxisme, à une définition de l'activité de penser dans son rapport à la pratique, à une certaine définition de la philosophie et donc à un type d'engagement ou de désengagement politique tout aussi bien.

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, génère-

ralise et métaphorise, suggère et contourne, mentionne et survole, esthétise<sup>27</sup>. 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 elles-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<sup>28</sup> ». 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<sup>29</sup>. Mais la complexité seulement affirmée, la sur-enchère 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.

## Conclusion

*Qu'est-ce que la philosophie ?* C'est cette question qui, au total, semble hanter toute l'œuvre deleuzienne, tant son académisme 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<sup>30</sup> ». De tels énoncés, s'ils posent aussi la question du matérialisme, 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 à travers 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 œuvre 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 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<sup>31</sup> ».

Pourtant, le possible deleuzien n'est jamais un projet et demeure la possibilité abstraite d'autres choix de vie<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup> et qui repousse à l'infini l'horizon d'un dépassement historique réel. Retour du proudhonisme philosophique<sup>34</sup> ? 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. 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 la gestion du procès de travail et vit émerger un nouveau mode d'accumulation. S'engagea alors la révision unilatérale du compromis social antérieur au lendemain de la « divine surprise » d'une désagrégation éclair des pays socialistes.

Ces faits sont connus et, en dépit de ce résumé trop linéaire et lacunaire, la continuité des années 1960 à nous s'avère à la fois évidente et complexe. 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 micropolitique 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.

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 rejet et au déclin universitaire, éditorial, médiatique, politique d'une pensée qui se voulut conséquente, jusqu'en ses effets politiques mais surtout à partir d'eux, en tant que présupposés de son efficacité 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. C'est aussi sous cet angle qu'on peut lire et relire Deleuze aujourd'hui.

- 1 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 7 et p. 232.
- 2 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 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 (*L'Île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, p. 298).
- 4 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*, Minuit, 2003, p. 41).
- 5 C'est Félix Guattari, bien plus que Deleuze, qui pratiquera toute sa vie une activité militante intense : d'abord trotskiste, animant le groupe oppositionnel « Voie communiste » de 1955 à 1965, il participera activement aux luttes anticolonialistes, puis apportera son soutien aux « autonomes » italiens, fondera en 1977 le CINEL pour de « nouveaux espaces de liberté » et rejoindra dans les années 1980 le courant écologiste en théorisant l'« écosophie ». À quoi s'ajoute bien entendu sa pratique antipsychiatrique, notamment en collaboration avec Jean Oury dans le cadre de la clinique de La Borde. Ce sont les œuvres 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.
- 6 Ce diagnostique est repris et développé dans *l'Abécédaire* : « Toutes les révolutions foirent. Tout le monde le sait : on fait semblant de le redécouvrir, là. Faut être débile ! », Deleuze mentionnant indistinctement les révolutions soviétique, anglaise, américaine, française (1789), algérienne. Il ajoute plus loin au sujet de 68 : « Je crois tellement à la différence entre l'Histoire et le Devenir ! C'était un devenir révolutionnaire sans avenir de révolution. » (*L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet, dir. Pierre-André Boutang, Vidéo Éditions Montparnasse, 1996, *G comme gauche*).
- 7 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 231.
- 8 *Ibid.*, p. 232.
- 9 *Ibid.*, p. 232.
- 10 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1973, p. 37.
- 11 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*, Routledge, 2003.
- 12 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 258.
- 13 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 285.
- 14 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, éd. cit., pp. 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 » (Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, Stock, 2004, p. 283).
- 15 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 310.
- 16 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 235.
- 17 *Ibid.*, p. 237.



- 18 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, parti communiste inclus.
- 19 « Marx-désir/ besoin-Faye-la monnaie-sur Baudrillard », 28 mai 1973, in : *Les cours de Gilles Deleuze*, www.webdeleuze.com.
- 20 Cf. le monumental ouvrage de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il rebelle aristocratico, biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, 2003.
- 21 Sur ce point, cf. Barbara Steiner, *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001.
- 22 *Ibid.*, p. 186.
- 23 *Ibid.*, p. 186.
- 24 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 14 ;
- 25 Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 200. Face à un 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'État 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.) ».
- 26 Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, éd. cit., p. 386.
- 27 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*, éd. cit., pp. 19-20).
- 28 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, éd. cit., p. 278.
- 29 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.
- 30 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 87 et p. 27.
- 31 « 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 ».
- 32 Cf. sur ce point l'analyse de François Zourabichvili, « Deleuze et le possible, de l'involontarisme en politique », in : Éric Alliez, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, éd. cit., pp. 338-340.
- 33 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. cit., p. 7.
- 34 Dont Marx disait qu'il était « la contradiction faite homme », Lettre à J.-B. Schweitzer du 24 janvier 1865, Éditions Sociales, 1977, p. 190.

## Lu d'ailleurs

