

La problématisation de l'excès chez Deleuze. De l'ontologie critique à la clinique politique

par JEAN MATTHYS

Abstract

This paper argues that a Deleuzian take on the notion of excess should not be used as an abstract ontological discourse aiming to provide metaphysical guarantees to political processes. On the contrary, one should consider the profound transformation which affects the goals and means of philosophical practice under the project of schizo-analysis, understood as an immanent and cautious cartography of lines of desire, so as to contribute to their becoming-consistent and ability to last and endure, despite the irreducibly problematic, excessive and ambivalent nature of desire. This argument is supported by a critical reading of the practical horizon of Deleuze's philosophy in the 1960s and how his differential ontology is supposed to support and guarantee emancipatory forms of de/subjectivization. The subsequent clinical and "careful" shift of Deleuze's practical and political thought in the 1970s is then interpreted as the effect of both a new reading of Spinoza and the collaboration with Guattari, converging towards the necessity to create new forms of institutions in order to cope with the fundamentally precarious nature of politics.

Problématisation de l'excès

Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes.

G. Deleuze (1990 : 242)

Dans le contexte de profonde désorientation qui est le nôtre, où les lignes de déterritorialisation et de fuite que tracent les diverses luttes minoritaires semblent vouées à être axiomatisées par le capital, colmatées par les appareils identitaires d'État, épuisées à tourner à vide dans les marges¹, ou encore menacées de tourner en ligne d'abolition dans des formes de destruction des autres et/ou de soi, il existe une tentation pour la pensée critique de faire usage de la philosophie deleuzienne comme d'une sorte

¹ Rappelons la position de Deleuze en 1977 à propos des « marginaux » : « Je partage l'horreur de Michel [Foucault] pour ceux qui se disent marginaux : le romantisme de la folie, de la délinquance, de la perversion, de la drogue, m'est de moins en moins supportable. Mais les lignes de fuite, c'est-à-dire les agencements de désir, ne sont pas pour moi créées par les marginaux. Ce sont au contraire des lignes objectives qui traversent une société, où les marginaux s'installent ici ou là, pour faire une boucle, un tournoiement, un recodage » (Deleuze 2003 : 118).

de Révélation, et de concevoir la pratique philosophique comme la récitation d'un mantra, incantation magique des réserves de puissances créatrices de la Différence qui seraient *garanties* dès lors qu'elles se voient conférées un statut de fondement ontologique, à la fois nécessaire, éternel et irréductible. Face à un monde qui ne cesse de contredire la prophétie supposée d'une libération émancipatrice des flux et des multiplicités, un certain usage de la pensée deleuzienne semble consister à maintenir coûte que coûte la promesse dans une situation qui organise les conditions structurelles de sa violation permanente – non sans un certain arrière-goût de piété et d'idéalisme. Elle fournit alors la justification d'une attitude éthico-politique condamnée à osciller entre volontarisme et attentisme, forçage maniaque et retombées dépressives. Dès lors qu'elle perd son statut de pratique d'analyse immanente, fine et patiente des machines désirantes et des lignes de devenir, mise au service de leur sélection « prudente » au sein d'agencements consistants, la philosophie deleuzo-guattarienne se trouve cantonnée à une fonction de conjuration de notre impuissance de penser et d'agir – alors que c'est au contraire en affrontant cette impuissance, en inventant les espaces institutionnels qui en permettent l'« élaboration » et la problématisation dans une certaine durée, que des puissances inédites de penser et d'agir peuvent être conquises, en excès sur les coordonnées structurales d'une situation qui nous « sépare de ce que nous pouvons ».

Notre thèse, à valeur programmatique, est que le rôle – l'usage possible que nous appelons de nos vœux – de la philosophie deleuzo-guattarienne n'est pas de révéler l'existence d'un excès ontologique qui, sous le nom de la Différence ou de la Multiplicité, garantirait la possibilité de la transformation sociale et de l'émancipation. Si tel était le cas, cette pensée ne serait qu'une nouvelle mouture de la fonction historique de la philosophie comme dispositif étatico-majoritaire consistant à fournir des garanties métaphysiques aux processus politiques, tous les sacrifices et destructions se voyant ainsi toujours déjà fondés et justifiés d'avance, depuis une position abstraite et en surplomb sur les processus historiques réels. Nous estimons au contraire que Deleuze, en particulier à partir de la rencontre avec Guattari qui l'amène à radicaliser certaines intuitions déjà présentes mais peut-être encore trop sous-déterminées dans ses premiers travaux, esquisse une nouvelle pratique de la philosophie à vocation inséparablement critique et clinique, en prise avec les « *modes d'existence immanents* » (Deleuze 1968b : 248)². Cette nouvelle pratique aux multiples noms – « RHIZOMATIQUE = SCHIZO-ANALYSE = STRATO-ANALYSE = PRAGMATIQUE = MICRO-POLITIQUE » (Deleuze & Guattari 1980 : 33) – est irréductible à une rhétorique révolutionnaire qui ne fait que reproduire l'impuissance en s'efforçant de la conjurer. « En vérité, il ne suffit pas de dire Vive le multiple, bien que ce cri soit difficile à pousser. [...] Le multiple, *il faut le faire*, non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose » (Deleuze & Guattari 1980 : 13). L'excès se révèle alors être une tâche de part en part pratique, qui déborde en réalité même l'injonction à « le faire » : *qu'en faire ? Comment « faire avec » l'excès*, étant entendu que c'est par lui qu'advient toute

² Guillaume Sibertin-Blanc a particulièrement bien mis en évidence cet aspect profondément clinique de la politique deleuzienne, en particulier à partir de *L'Anti-Œdipe* (Sibertin-Blanc 2010 : 137-151).

création, mais que c'est aussi par lui que les levées désirantes retombent, échouent, s'abolissent, et peuvent tourner en ligne de mort ? Il s'agit donc de penser et d'élaborer une problématisation *de* l'excès, au double sens du génitif : d'une part, c'est nécessairement par lui que surgissent de nouvelles manières de poser les problèmes, rompant avec l'état actuel d'une problématique donnée³ ; mais d'autre part, et en même temps, la tâche de la critique-clinique schizo-analytique consiste à sélectionner les agencements déterminés qui permettent une certaine « prise » consistante *de* cet excès tout autant qu'une prise *sur* lui, afin de maîtriser pratiquement autant que faire se peut les pentes mortifères sur lesquelles il menace toujours de faire filer le désir. Ni le laisser-être, ni le laisser-faire, ni l'attendre : faire-avec.

Processus de désubjectivation : la tentation de l'identité

L'erreur qui consiste à concevoir les rapports entre moléculaire et molaire, production désirante et production sociale, déterritorialisation et territorialisation, lisse et strié sur le mode d'une dichotomie – couples terminologiques dont Deleuze et Guattari seraient supposés valoriser unilatéralement le premier terme, comme un nouveau nom du Bien, et condamner abstraitement le second comme avatar du Mal – est inséparable du fait que l'on a pas assez remarqué la radicalité de la transformation de la pratique philosophique à laquelle les auteurs appellent⁴. Si, à propos des différents types de lignes (segmentarité souple ou dure, lignes de fuite), « on ne peut jamais se donner un dualisme ou une dichotomie, même sous la forme rudimentaire du bon et du mauvais », c'est parce que l'on ne peut rien se donner sur le mode d'une garantie ontologique : « le bon et le mauvais ne peuvent être que le produit d'une sélection active et temporaire, à recommencer » (Deleuze & Guattari 1980 : 16). Cette pratique n'a d'autre fonction que de s'efforcer de démêler au cas par cas, dans une sorte d'enquête cartographique, ce qui est en réalité inextricable dans l'existence actuelle d'un agencement collectif. La schizo-analyse n'a ainsi de sens que comme dispositif d'auto-analyse des groupes révolutionnaires en prise avec des dangers qui guettent leurs désirs avant tout de l'intérieur. Si *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* présentent encore bien certains caractères d'un discours spéculatif visant à caractériser ontologiquement la nature positive du désir et des multiplicités, il ne faut pas perdre de vue la nouvelle fonction pratique à laquelle ce discours est tout entier subordonné, à la fois d'enquête et de sélection immanentes, loin de toute théorie générale de l'être. « Car, avant l'être, il y a la politique » (Deleuze & Guattari 1980 : 249).

En réalité, c'est bien au nom même de la différence qu'il s'agit de refuser l'hypostasiation du discours philosophique en glose (académique aussi bien que rhétorico-révolutionnaire) sur « l'être comme devenir multiple ». Si l'excès devient un

³ Sur la possibilité d'un usage économique-politique de la catégorie de problématique conçue comme « Idée sociale », débordant largement les connotations strictement épistémologiques du terme, voir les références à Althusser et ses collaborateurs dans *Différence et répétition* (Deleuze 1968a : 240-241).

⁴ Sur les différents sens et usages possibles des dualismes, cf. Deleuze 1986 : 89 et Deleuze & Guattari 1980 : 31.

nouveau nom du Bien – origine de toute chose et source du salut –, c'est, dans une forme de renversement du renversement du platonisme, une forme paradoxale d'identité qui fait alors retour dans son caractère a-problématique : la différence ne doit plus faire l'objet d'une élaboration pratique, mais est supposée constituer l'objet d'une jouissance immédiate (Butler 2011 : 250). Il y a alors retour d'une forme d'aspiration à la plénitude, à l'immédiateté et donc à une forme d'identité, par où Deleuze voisinerait avec certaines lectures de Lacan et Hegel, dans sa manière de reconduire la promesse d'une réalité nouménale du désir hors-la-loi – et ce quand bien même chez Hegel cette immanence à l'absolu n'advient qu'au terme d'un procès laborieux de médiations et de négations, et que chez Lacan il s'agit là d'un inatteignable, d'une impossibilité, l'Impossible-même de la jouissance réelle (Butler 2011 : 258-259). Dans une sorte de traversée du fantasme, toute identité ayant été déposée comme ce qui empêche d'accéder à la réalité du désir comme principe an-archique, l'assomption de la Différence prend à son tour la figure d'un principe d'identité, garantissant le processus de dé/subjectivation et les devenirs révolutionnaires⁵. De plus, c'est une nouvelle figure non thématifiée du sujet qui fait retour, comme celui qui est précisément (pré)supposé être l'agent de cette assomption, au moment et par le fait même de prétendre s'être entièrement désubjectivé et dessaisi de soi au profit d'une plongée dans le réel des forces chaotiques et impersonnelles du désir.

Au contraire, il nous semble que la schizo-analyse se fonde tout entière sur l'idée que la productivité différentielle du désir sous la norme immanente de l'excès n'est pas donnée ou garantie, mais requiert un travail spécifique d'expérimentation prudente et d'attention à cette non-identité à soi qui caractérise le réel « excessif » du désir, le désir comme réel. Ce travail d'assomption de la non-identité⁶ est interminable, et donc indéfiniment problématique, mais pas au sens d'une tendance vers la limite d'un horizon en soi inatteignable : il est infini parce qu'il met en jeu un processus interminable, *parce qu'il n'a pas de fin*, ni terme, ni finalité. C'est que la fin, sous ce double aspect du terme ou

⁵ « [S]upposer que la traversée du fantasme permettrait la dissolution du symptôme, c'est, en définitive, supposer que l'assomption de l'impossible identité de soi à soi générerait paradoxalement une forme d'identité de soi à soi, celle qui résulterait du "dépassement" (Aufhebung) de la jouissance du symptôme, générerait une forme d'accord avec son "être" conçu dorénavant comme "être de désir" » (Lenoble 2016 : 16).

⁶ On notera la présence d'un débat interne à l'assemblage « Deleuze-Guattari » autour de l'acte d'assumer : dès ses textes des années 1960, Guattari insiste sur l'importance pour le groupe d'assumer sa propre finitude et le risque d'avoir à être confronté au non-sens, à la mort et à l'altérité (Guattari 1972 : 42 ; 54 ; 78 ; 85) ; dans les mêmes années, dans sa relecture du personnage conceptuel nietzschéen de l'âne, Deleuze au contraire insiste sur l'irréductibilité du vouloir affirmatif à « l'assomption du réel et de la vie » (Deleuze 2014 : 284-287). On se contentera ici de suggérer que cette tension révèle une dialectique interne à un certain héritage sartrien que partagent les deux auteurs, qui se réfléchit en quelque sorte dans le concept de mauvaise foi : assumer la finitude, la contingence, l'altérité et la mort, est-ce se (dé)charger moralement ? est-ce vouloir à tout prix « coller » à ses déterminations identitaires finies en déniaire que l'infini de notre liberté y est pourtant en même temps irréductiblement en jeu ? est-ce au contraire reléguer la finitude dans une zone de pur non-être ? est-ce, comme chez un certain Hegel, prétendre l'intérioriser dans un « sujet », c'est-à-dire, au moment même où l'on veut *faire pleinement droit* à la finitude comme telle, atteindre un point de renversement paradoxal par où celle-ci n'est jamais conçue dans la radicalité d'un hétérogène irréductible, d'un réel comme tel non intériorisable, d'une différence à soi sans origine, ni sujet, ni fin ?

du but, reconduit toujours une forme d'identité – fût-ce sous la forme hégélienne d'une pleine assomption, « devenue » au terme d'un procès mais néanmoins définitive, de la non-identité comme nouvelle forme, absolue cette fois, d'identité à soi. C'est ce que semble suggérer ce passage de *L'Anti-Œdipe*, lorsqu'il conditionne à une juste compréhension du caractère *processuel* du désir le fait de faire de la production désirante le principe immanent et la catégorie opératoire de la schizo-analyse.

À une condition toutefois, qui constitue le troisième sens de processus : il ne faut pas que celui-ci soit pris pour un but, une fin, ni qu'il se confonde avec sa propre continuation à l'infini. La fin du processus, ou sa continuation à l'infini qui est strictement la même chose que son arrêt brutal et prématuré, c'est la causation du schizophrène artificiel, tel qu'on le voit à l'hôpital, loque autistisée produite comme entité. Lawrence dit de l'amour : « D'un processus nous avons fait un but ; la fin de tout processus n'est pas sa propre continuation à l'infini, mais son accomplissement... Le processus doit tendre à son accomplissement, non pas à quelque horrible intensification, à quelque horrible extrémité où l'âme et le corps finissent par périr ». (Deleuze & Guattari 1972 : 12-13)

Mettre à l'arrêt le désir productif, lui donner un but, le faire tourner en rond dans un trou noir : trois manières, toujours plus ou moins solidaires entre elles, de l'assujettir à une ultime forme d'identité. Si l'opération de dé/subjectivation, en ce qu'elle implique une critique et une destruction vécue de l'identité imaginaire du sujet souverain, est infinie, interminable, ce n'est pas tant parce qu'elle échouerait toujours à atteindre asymptotiquement un horizon de déterritorialisation absolue, retombant en fait toujours dans des formes d'identité, au moins relatives ; c'est plus profondément *parce qu'elle réussit*, et dans la mesure même où elle réussit à produire du différent, à créer du nouveau, à interrompre la répétition mortifère, dans un « processus qui se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède » (Deleuze & Guattari 1972 : 462). La réussite de la déprise subjective, la désimaginarisation du rapport de soi à soi, se mesure précisément de ce qu'elle interrompt la répétition à l'identique et produit autre chose, crée du différent : comment pourrait-elle, en tant que telle, atteindre un terme qui l'interrompe⁷ ?

La philosophie de la différence, saisie dans ses implications pratiques, subjectives, libidinales et institutionnelles, interdit ainsi toute lecture contemplative, platement « philosophique », sur le mode de l'abandon à soi dans le grand chaos du devenir. Concevoir l'assomption subjectivante de la non-identité à soi comme une nouvelle forme paradoxale d'identité, que ce soit en l'estimant ontologiquement donnée (la philosophie devenant révélation ontologique de la vérité éternelle de l'Être comme devenir), historiquement atteinte (à la manière de Hegel la concevant comme *Faktum* historique) ou en la projetant dans un horizon inatteignable (à la façon kantienne de l'idéal régulateur, ou lacanienne de l'impossible), n'est jamais qu'une façon de reconduire, sous la forme la plus abstraite et névrotique, la logique de l'identité. La désimaginarisation du

⁷ C'est en ce sens que Deleuze relit dès 1962 la théorie nietzschéenne de l'éternel retour, à savoir précisément comme le retour du différent comme tel.

rapport de soi à soi comme rapport d'identité n'est « impossible » qu'en présupposant que le résultat du procès devrait (s'il était atteignable) encore prendre la forme d'une identité. Mais en réalité, le « résultat » du procès, en tant qu'il réussit, ne réside en rien d'autre qu'en la relance du processus désirant-différenciant lui-même. Plutôt que de poser l'impossibilité de l'aboutissement du processus en réintroduisant une figure aporétique d'un sujet desubjectivé (qui ne cesse ainsi de se présupposer), il s'agit d'acter du caractère *larvaire*, partiel et processuel, produit et producteur, fini-illimité, d'un Je impersonnel, qui a à faire la différence en traçant un plan expérimental et pragmatique d'immanence, afin de faire usage et œuvre de l'excès : sujet larvaire, cogito avorté pour moi dissous (Deleuze : 1968a : 4 ; 146), *conatus problématique*, plutôt que le retour de l'identité et de la transcendence sous la forme de la non-identité comme nouvel avatar de la garantie.

Ce à quoi l'identité à soi du moi doit laisser la place, n'est pas l'abîme ou le vide d'un sujet clivé. Comme le remarque Althusser dans l'une de ses *Trois notes sur la théorie du discours*, « Il n'y a pas de sujet *divisé, scindé* : il y a toute autre chose : à côté du *Ich*, il y a une *Spaltung*, c'est-à-dire proprement un *abîme*, un précipice, un manque, une béance. Cet abîme n'est pas un sujet, mais c'est ce qui s'ouvre à côté d'un sujet » (Althusser 1996 : 165). La *Spaltung* n'est pas sujet, parce que le sujet n'est pas manque ou abîme : il y a abîme à côté du sujet. Comme l'écrit F. Bruschi, relisant cette critique althussérienne du premier Lacan à la lumière d'une logique deleuzo-guattarienne de l'excès virtuel plutôt que du vide :

l'abîme est constitué par l'ensemble de structurations de l'inconscient qui « insistent » sur sa structuration actuelle en l'empêchant de se renfermer sur elle-même. C'est bien cet excès qui vient déranger le vécu idéologique d'un sujet se concevant comme plein ou assumant l'effort d'atteindre sa plénitude, dans la mesure où il rend possible des restructurations a-subjectives de l'inconscient qui transforment les coordonnées symboliques au sein desquelles le sujet évolue dans sa quête d'identité. (Bruschi 2014 : 306-307)

La possibilité du bougé dans la structuration actuelle de l'inconscient relève d'une logique de l'excès réel des structurations a-subjectives et prépersonnelles plus ou moins « impossibles » de l'inconscient, et non d'une logique du négatif d'une traversée du fantasme qui parviendrait à se tenir sur le point de coïncidence asymptotique entre la nécessité de l'identification et son impossibilité. En concevant le sujet comme coïncidant avec l'échec de la symbolisation, et l'articulant ainsi à la catégorie du manque, Lacan en reste encore trop attaché à une logique de l'identité – identité dont Deleuze a bien montré qu'elle n'est pas supprimée, mais reconduite et reproduite, voire intensifiée, devenant « représentation infinie », lorsqu'elle fait place à la catégorie du négatif et du manque. Un sujet défini par le manque, le vide et l'échec de sa clôture, n'est jamais que le négatif – au sens photographique –, l'envers spéculaire et donc solidaire de sa conception identitaire. Dans cet échec même qui le définit, le sujet maintient la forme de l'identité. À l'inverse, s'il y a chez Deleuze quelque chose comme une pensée de la dé/subjectivation comme dépassement de la logique identitaire, elle ne passe pas par l'assomption achevée du vide

ou de l'incomplétude du sujet par soi, mais par l'expérience intensive et l'expérimentation pragmatique, interminable et prudente de l'excès productif des synthèses de l'inconscient.

Si elle n'est donnée ni comme origine oubliée ou impossible, ni comme finalité, l'assomption de la non-identité de soi à soi comme support de subjectivation ne peut pas être conçue comme l'effet d'une simple transformation des représentations subjectives par la Révélation philosophique du caractère différentiel de l'être. De *Différence et répétition* jusque *Mille plateaux*, il s'agit de penser une expérience, une pratique, une opération pragmatique qui, loin d'amener le sujet à faire coïncider le concept et la chose dans une forme d'identité, et loin de présupposer la bonne volonté du penseur et l'affinité du penser avec le vrai, prend toujours la forme d'une rencontre avec un Dehors hétérogène et « excessif » qui force à penser en confrontant la pensée à sa propre impuissance, la poussant à « aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut » en faisant advenir une puissance de penser qui ne préexiste pas au choc « traumatique » de la rencontre avec un excès réel⁸. N'étant pas donnée comme capacité présupposée d'auto-transformation, la différence, il faut la faire et en faire quelque chose – c'est-à-dire *apprendre* à la faire (Deleuze 1968a : 78 ; 85). Qu'il s'agisse là d'un véritable *faire* supposant tout un *apprentissage* est en rapport de co-implication stricte avec le refus de toute présupposition d'une identité comme support garanti de subjectivation ou de capacité d'action, et ce, que ce soit dans l'objet ou le sujet, dans la méthode, le concept ou l'Esprit absolu.

Du marteau à la lime

On n'y va pas à coups de marteau, mais avec une lime très fine.

G. Deleuze & F. Guattari (1980 : 198)

Si nous rejetons comme modèle de transformation subjective l'abandon de soi au monde et au forces chaotiques de la Vie qui nous dépasse⁹, il n'y en a pas moins selon nous une autre idée de l'« expérience immanente de l'absolu » (Butler 2011 : 258) qu'il s'agit de sauvegarder : dans l'épreuve située d'un désir qui a à expérimenter et instituer les formes et les conditions de sa persévérance dans l'être. Cette expérience n'est pas le saut

⁸ Notons que ce caractère traumatique n'exclut en rien le caractère « joyeux » d'une telle rencontre qui fait événement. Le trauma souligne d'une part l'élément d'hétérogénéité radicale de la rencontre réelle, qui force à penser autrement, nouvellement, en faisant advenir un nouveau problème insistant, et d'autre part, la *trace* ou le *signe* insistant de cette rencontre ; la joie, quant à elle, renvoie, dans son sens spinoziste, à la création d'une nouvelle puissance de penser qui se produit à l'occasion de la « composition » nouvelle (et qui est donc toujours une forme de *recomposition* perceptive, affective, libidinale et conceptuelle) rendue possible par la rencontre avec le Dehors.

⁹ La critique paradigmatique de la pensée deleuzienne comme d'une philosophie de l'Un-tout naturel reste celle d'Alain Badiou (Badiou 2013). Sur l'aspect « romantique » de cette « mystique optimiste de l'immanence », cf. Gualandi 1998 : 131-141.

hors du fini pour plonger dans le bain de l'absolu (par où le fini s'y réalise en s'y dissolvant), mais au contraire, l'expérience d'un infini au cœur du fini, où la finitisation de l'infini est la condition d'une infinitisation du fini, sous la forme d'un « *absolu local* » (Deleuze & Guattari 1980 : 474), prise de consistance déterminée d'un bout du chaos qui requiert une pratique spécifique de l'expérimentation prudente des conditions de sa durée.

La position deleuzienne au cours de sa production théorique ne semble pas univoque à ce niveau, mais révèle au contraire sinon une évolution, du moins une coexistence d'au moins deux tendances hétérogènes plus ou moins dominantes selon les textes et les périodes. Si dès ses débuts la réflexion spéculative deleuzienne n'est jamais séparée d'une visée pratique-critique, ce sont les *modalités de cette articulation* entre théorie et pratique qui connaissent une transformation au fil de l'œuvre, en particulier autour de 1969, date de la rencontre avec Guattari.

Dans les travaux sur Bergson, Nietzsche et Lucrèce, jusques et y compris dans *Logique du sens*, la perspective pratique du deleuzisme semble être tentée d'en rester à l'opération d'un *court-circuit* entre ontologie et éthique, rendu possible par une valorisation singulière de l'esthétique comme modèle de l'acte créateur libre. Si l'être est la prolifération des différences, l'éternel retour du différent en tant que différent, la tâche pratique est celle d'une participation maximale à cette productivité expressive l'être, par la production de nouvelles valeurs, de nouvelles manières de vivre, sentir et penser. Ainsi la philosophie pratique nietzschéenne suture l'éthique à l'ontologie, la première consistant à affirmer la vérité de la seconde, c'est-à-dire *affirmer l'affirmation* qu'est l'être conçu comme éternel retour de la différence. Si cette affirmation à la seconde puissance n'est pas un geste purement théorique ou contemplatif, sa réalisation pratique ne peut prendre que la forme paradigmatique de l'expérience de la création esthétique, devenue le modèle de la « grande politique » qui hypothèque en réalité la possibilité d'une véritable politique qui ne pourra non seulement pas se contenter de « coups de marteaux », mais devra même s'en méfier et leur substituer une expérimentation prudente, opérant par destructions contrôlées et prises de consistance relative, finies et mobiles. C'est au prix de ce déplacement problématisant que la critique parviendra, dans les années Guattari, à se prolonger, se dépasser et se réaliser comme clinique. Mais en attendant ce déplacement en faveur de la figure de l'expérimentateur de « l'enfant spinoziste », la figure éthique dominant les écrits des années 1960 est celle, aristocratique, de « l'homme libre », du poète (Deleuze 1968a : 75), de l'homme-artiste et de la société de créateurs (Deleuze 1966 : 118)¹⁰ : image empreinte de « hauteur classique » et de « profondeur archaïque » (Deleuze 2003 : 59). Cette approche non dénuée d'un sens romantique du tragique semble également hantée par une certaine fascination pour les processus de destruction, de Nietzsche à Fitzgerald.

¹⁰ Dans la préface de 1976 à l'édition italienne de *Logique du sens*, Deleuze revient de façon critique sur une certaine aspiration de *Différence et répétition* à « une sorte de hauteur classique et même à une profondeur archaïque » (Deleuze 2003 : 59). À la fin des années 1980, il demandera à propos de Foucault : « Ne peut-on invoquer des dispositifs où la subjectivation ne passe plus par la vie aristocratique ou l'existence esthétique de l'homme libre, mais par l'existence marginalisée de l'"exclu" ? » (Deleuze 2003 : 319).

Si cette perspective conçoit la philosophie comme une opération essentiellement *critique*, radicale et impitoyable, elle semble ne pas pouvoir dépasser le registre de la démystification et de la dénonciation, que l'on retrouve particulièrement dans les écrits consacrés à Lucrèce et Nietzsche.

L'objet spéculatif et l'objet pratique de la philosophie comme Naturalisme, la science et le plaisir, coïncident sur ce point : il s'agit toujours de dénoncer l'illusion, le faux infini, l'infini de la religion et tous les mythes théologiques-érotiques-oniriques dans lesquels il s'exprime. À qui demande : « à quoi sert la philosophie ? », il faut répondre : qui d'autre a intérêt ne serait-ce qu'à dresser l'image d'un homme libre, à dénoncer toutes les forces qui ont besoin du mythe et du trouble de l'âme pour asseoir leur puissance ? (Deleuze 1969 : 323)

L'acte philosophique opère dans la critique une sorte de suture immédiate du pratique et du spéculatif dans une unique tâche, qui prend la forme d'une dénonciation démystificatrice. Dans le même sens, à propos de Nietzsche cette fois :

Y a-t-il une discipline, hors la philosophie, qui se propose la critique de toutes les mystifications, quels qu'en soient la source et le but ? Dénoncer toutes les fictions sans lesquelles les forces réactives ne l'emporteraient pas. Dénoncer dans la mystification ce mélange de bassesse et de bêtise, qui forme aussi bien l'étonnante complicité des victimes et des auteurs. Faire enfin de la pensée quelque chose d'agressif, d'actif et d'affirmatif. Faire des hommes libres, c'est-à-dire des hommes qui ne confondent pas les fins de la culture avec le profit de l'État, de la morale ou de la religion. Combattre le ressentiment, la mauvaise conscience qui nous tiennent lieu de pensée. Vaincre le négatif et ses faux prestiges. Qui a intérêt à tout cela, sauf la philosophie ? La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même : entreprise de démystification. (Deleuze 2014 : 164-165)

Quelle étrange positivité que celle de la *dé*-mystification, de la *dé*nonciation ! La quête deleuzienne de la positivité n'a semble-t-il pas encore atteint le point d'immanence absolue du problématique, irréductible à toute dialectique tragique de la création et de la destruction où la première justifie la seconde. Il nous semble que, fort paradoxalement, alors que ce livre contient les charges les plus développées et directes contre la dialectique hégélienne, c'est dans l'ouvrage de 1962 que Deleuze se trouve au plus près d'une certaine dialectique hégélienne de la négation de la négation, en trouvant chez Nietzsche une « conversion du négatif en son contraire », où la négation « s'est vaincue elle-même » (Deleuze 2014 : 274-275)¹¹. Dans un tel contexte, la « joie de l'anéantissement », la « joie de détruire » semble laisser peu de place au problématique et à la prudence : d'où sans doute le malaise qu'exprimera Deleuze dans *Logique du sens*, posant ces « ces questions [qui] accusent le ridicule du penseur » : « comment éviter que la vie profonde ne devienne entreprise de démolition, et ne le devienne "bien entendu" ? » ; comment le penseur abstrait peut-il « rester à la surface sans demeurer sur

¹¹ Sur la persistance de thèmes profondément hégéliens dans le *Nietzsche* de Deleuze, cf. Verstraeten 1998.

le rivage ? » (Deleuze 1969 : 184). Ces interrogations expriment l'inconfort d'avoir à tenir ensemble les deux « processus » distincts mais indémêlables de la vie : dès lors que l'on réduit les formes actuelles, individuées et organisées au statut de retombées des véritables puissances créatrices de la Différence, il y a nécessairement dans la Vie comme création quelque chose qui se tourne contre la vie comme organisation. Ce n'est donc sans doute pas par hasard que les exemples d'événements retenus par Deleuze soient alors toujours du type : guerre, folie, maladie, drogue, mort – il n'y a pas de création sans destruction féroce de ce qui limite la vie au moment même où elle s'actualise dans des formes. Mais une destruction qui ne redoublerait pas de prudence ne conduirait qu'à la destruction des conditions de toute création. « On ne peut pas dire d'avance, il faut risquer en durant le plus de temps possible » (Deleuze 1969 : 188). Telle est l'aporie pratique à laquelle tend à aboutir ce qui apparaît alors comme un primat du virtuel sur l'actuel, de la Vie sur les formes.

Ainsi, dans ce premier moment, la perspective pratique de la philosophie deleuzienne prend avant tout la forme d'une *critique* de la pensée du négatif, qui se déploie *immédiatement* sur les deux plans de la pensée spéculative (les fausses conceptions de l'infini, la survalorisation dialectique du négatif) et des formes de vie (le culte du négatif et le ressentiment comme ressort fondamental du pouvoir). On le voit, il ne s'agit certainement pas de critiquer ce premier Deleuze en lui reprochant un manque de souci directement pratique dans ses réflexions ontologiques ; d'un certain point de vue, c'est strictement l'inverse : ce qui nous pose problème, c'est l'opération récurrente d'un certain court-circuit entre l'ontologie et la pratique, par où la pensée est supposée contribuer immédiatement et comme par ses forces propres à la libération pratique des puissances vitales, par la double opération de développement d'une pensée de l'affirmation ontologique (et corrélats spéculatifs : univocité, immanence, différence, an-archie, etc.) et d'une critique démystificatrice de la culture du négatif. Ou alors, inversement et selon un jeu de renvoi spéculaire, la critique démystificatrice n'est pas tant supposée toute-puissante dans sa capacité à transformer immédiatement les formes de vie, qu'elle n'est en réalité le reflet passif et l'expression « en son genre » des puissances affirmatives spontanées de la Vie. Dans les deux cas, se révèle à ce stade du système l'absence d'une pensée de la *médiation*, comprise comme nécessité de créer des formes nouvelles, à la fois discursives et institutionnelles, d'inscription de la pratique philosophique au sein des différentes pratiques dont elle vise à libérer les puissances propres, selon des modalités laborieuses requises par l'épaisseur réelle d'un véritable travail clinique, et irréductible à toute forme de discours philosophique dont la forme resterait celle d'une révélation de la véritable nature de l'être (comme devenir et affirmation) et de démystification (critique du culte du négatif).

Spinoza, ou la conquête de l'immanence problématique

Le second moment coïncide avec le début de la collaboration avec Guattari, mais est comme anticipé par le travail sur Spinoza publié en 1968. Si comme le soutient Dosse, la

thèse complémentaire sur Spinoza est déjà presque achevée à la fin des années 1950 (Dosse 2007 : 177), Spinoza constitue un élément à la fois souterrain et adjacent aux lectures deleuziennes de Hume, Bergson, Lucrèce et Nietzsche – Deleuze faisant lui-même d'ailleurs plusieurs références explicites en ce sens. Mais Spinoza n'est pas parallèle sans en même être quelque peu « à côté », décalé, avançant à la limite déjà un Deleuze qui ne semble pouvoir achever son système à la fin des années 1960 qu'en devant se distancer de Spinoza au profit de Nietzsche¹². Si, comme le dira Deleuze en 1988 à propos de sa période d'historien de la philosophie (1943-1968), « tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche » (Deleuze 1990 : 185), Spinoza semble à la fois toujours déjà présent, omniprésent même, dans ce que M. Hardt appelle la période de « constitution » de la pensée deleuzienne (Hardt 1993), mais moins à la manière d'une strate fixe ou d'un référent univoque que d'une *ligne de déséquilibre interne*, opérateur de problématisation et agent d'ouverture du système au long de sa (trans)formation. C'est qu'il y a bien une schize qui traverse et coupe l'œuvre deleuzienne en deux : une coupure qui se produit entre 1969 et 1972, par laquelle, comme l'écrit D. Lapoujade, « tout change » (Lapoujade 2014 : 138). Ce changement apparaît particulièrement dans l'écart qui existe entre les titres des deux monographies que Deleuze a consacrées à Spinoza : dans *Spinoza et le problème de l'expression* de 1968, le problème restait fondamentalement celui de dégager une logique de l'expression comme mouvement fondamental d'une ontologie de l'univocité ; en 1981, avec la réédition augmentée du *Spinoza. Textes choisis* de 1970 sous le nouveau titre de *Spinoza. Philosophie pratique* (Deleuze 1981), le spinozisme est désormais tout entier indexé à la recherche d'une philosophie de part en part *pratique*, qui ne puisse plus se contenter du court-circuit esthétisant entre ontologie et éthique comme c'était le cas sur la ligne Bergson-Lucrèce-Nietzsche dans la période 1956-1969. En un sens, *Spinoza et le problème de l'expression* cerne, *fait bordure* du système dans son état en 1968-1969, au sens où il en permet tout à la fois une récapitulation totalisante selon les deux axes d'une ontologie de l'univocité et d'une éthique de la joie, et le dé-limite en faisant signe vers le dehors d'une problématisation illimitée comme modalité d'une nouvelle pratique de la philosophie en prise sur les processus politiques effectifs. C'est en effet la rencontre avec la politique et l'approfondissement d'un souci pratique-clinique par la médiation de la rencontre avec Guattari peu de temps après Mai 68 qui va précipiter cette métamorphose du système. Mais cette rencontre ne constitue pas un choc du Dehors sans en même temps trouver dans ce spinozisme décalé-latent un élément interne au système avec et sur lequel il va réagir et « prendre » de façon à en dégager la valeur de problématisation que l'état du système deleuzien des années 1960 ne cessait de recouvrir

¹² « Pourtant subsiste encore une indifférence « entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des modes*, et seulement *des modes*. Une telle condition ne peut être remplie qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc. [...] Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose » (Deleuze 1968a : 59). Spinoza est symptomatiquement quasiment entièrement absent de *Logique du sens*.

pour tenter de se clore sur soi¹³. Ce n'est paradoxalement qu'avec cette réouverture à l'œuvre tout au long des années 1970 et culminant dans la pragmatique schizo-analytique de *Mille plateaux*, que l'ensemble de l'entreprise deleuzienne semble trouver sa véritable consistance¹⁴, en renouant avec la problématique politique et institutionnelle qu'avaient posée *Empirisme et subjectivité* et *Instincts et institutions* dès 1953.

Si l'on retrouve bien chez Spinoza l'horizon d'une participation et d'un accroissement de l'expressivité productive de l'être à travers la libération du mode fini conçue comme sortie de son état natif de servitude, on voit apparaître un souci réellement pratique du point de vue du processus, voire des moyens stratégiques par lesquels parvenir à ce nouveau régime d'existence¹⁵. La critique se complète d'une clinique des modes d'existence immanents qui la commandent. La liberté n'est plus uniquement l'enjeu d'une révélation intellectuelle de la Vérité de l'être comme devenir et différences, ni la critique non moins intellectuelle et morale des erreurs théoriques à la fois effet et causes reproductrices d'une servitude organisée par la figure du prêtre ; désormais, la philosophie a à se concevoir, se penser et se pratiquer comme une théorie de la libération comme processus matériel, affectif et intellectuel, dont elle doit aider à dégager les axes de développement et d'involution, les forces sur lesquelles elle peut compter, les alliances à forger, autant que les obstacles et les dangers qu'elle doit affronter. La Pensée perd tout privilège, et devient une dimension immanente au processus de devenir-actif comme libération des puissances différenciantes¹⁶.

Si *l'Éthique* est le grand livre sur le CsO (Deleuze & Guattari 1980 : 190), c'est qu'elle constitue une sorte de modèle pour la schizo-analyse : « une méthode d'explication des modes d'existences immanents » (Deleuze 1968b : 248). Cette « explication » ne doit pas se comprendre en un sens purement intellectuel, théorique ou descriptif : il ne s'agit pas seulement de dégager la logique qui commande et articule des modes de sentir, de penser

¹³ « [C]hez Spinoza, aucun "problème" n'apparaît dans l'usage de la méthode géométrique » (Deleuze 1968a : 209).

¹⁴ « [L]a consistance réunit concrètement les hétérogènes, les disparates, en tant que tels : elle assure la consolidation des ensembles flous, c'est-à-dire des multiplicités du type rhizome. En effet, procédant par consolidation, la consistance agit nécessairement au milieu, par le milieu, et s'oppose à tout plan de principe ou de finalité. Spinoza, Hölderlin, Kleist, Nietzsche sont les arpenteurs d'un tel plan de consistance. Jamais d'unifications, de totalisations, mais des consistances ou des consolidations » (Deleuze & Guattari 1980 : 632-633).

¹⁵ Sur la nature profondément stratégique et problématisante du *conatus* spinozien, cf. Bove 2012.

¹⁶ Gualandi (1998) voit dans la pensée deleuzienne le maintien *in extremis* d'une forme de privilège accordé à la Pensée en tant qu'elle seule est capable de contre-effectuer (virtuel) sa finitude historique (actuel) ; d'où une retombée inévitable dans le registre de la foi et de la croyance « mystique ». Il est remarquable combien ce type de lectures critiques, à l'instar de celle de Badiou (2013), n'accordent aucune place significative à la rencontre avec Guattari, ni à la présence d'un « deuxième » Spinoza chez Deleuze – deux faits qui marquent précisément un déplacement « matérialiste » de toute la problématique philosophique deleuzienne en direction de l'éthico-politique, clinique et critique. Anne Sauvagnargues note en ce sens que le « ruban topologique » se déplace au fil de l'œuvre deleuzienne, abandonnant le privilège accordé au virtuel, en faveur des « phénomènes de consolidation ». À partir de *Mille Plateaux* en particulier, « les phénomènes de consolidation ne sont plus tenus seulement pour des épaisseurs doxiques ou des tendances à l'organisation hostiles à la vie, réactionnaires et qui déclenchent des phénomènes de domination. Les individuations ne marquent plus la baisse de l'intensité ; l'actualisation prend un nouvel intérêt, celui d'une prise de forme qui stabilise temporairement des rapports de forces labiles. Ce qui indique le mieux ce nouveau statut de l'histoire comme actualisation, c'est l'intérêt pour les formes » (Sauvagnargues 2009 : 413-414).

et d'agir en la composition d'un *mode* d'existence singulier ; dans un sens normatif, l'explication devient l'impératif de dépl(o)issement des puissances d'une chose. *Expliquer* des modes d'existence immanent revient ainsi à nouer dans la figure du dé-pli la saisie par la pensée et l'exigence immanente de déploiement maximal de la puissance des corps. *L'Éthique* est donc une méthode à la fois analytique et pratique d'explication : saisie intellectuelle et génétique de la singularité des modes d'existence rapportés à l'éternité qui leur revient en tant que manières finies de l'être infini (troisième genre de connaissance), et processus par lequel les modes conquièrent la pleine possession de leur puissance d'agir et de penser en allant jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent, jusqu'au bout de leur différence.

En fin de compte, si Spinoza est « le Christ des philosophes » (Deleuze & Guattari 1991 : 59) c'est que, dépassant la perspective dominant l'axe Bergson-Lucrèce-Nietzsche, il a construit le plan d'immanence non pas comme vérité de l'être qui requiert de nous révélation et démythification spéculative, contemplation et création esthétique, mais comme plan de composition des corps sur le mode toujours problématique d'une individuation dynamique et hétérogène, et sur lequel la transcendance ou la vision morale du monde apparaît toujours comme les moyens d'une impuissantisation des corps et des esprits, soumis à la reproduction d'un ordre identique et à la reconnaissance du toujours déjà connu du sens commun.

Dans ce contexte, le ton éthique n'est plus à l'apologie de l'hybris, au franchissement tragique des limites. Jusque 1969, on l'a vu, en particulier dans *Logique du sens* (ouvrage dans lequel Spinoza brille par son absence), les exemples choisis par Deleuze pour penser la rupture événementielle qui fait sortir le temps de ses gonds en posant problème à la pensée et exige la production d'une nouvelle puissance de sentir, de percevoir et d'agir, sont systématiquement caractérisés par un certain *pathos* : la mort, la maladie, la blessure et la guerre. Mais il faut noter l'exception que constitue l'exemple de l'apprentissage de la nage développé dans *Différence et répétition* (Deleuze 1968a : 214), et qui, précisément par son aspect le plus radicalement « problématique » de n'être justement pas pathétique ou tragique, mais relevant d'une expérimentation des rencontres sous le signe de la prudence, sera repris dans les cours sur Spinoza de 1981. Trois ans plus tôt déjà, Deleuze rompt avec le thème de l'hybris, désormais figure du mauvais excès.

Ce que veut réellement Spinoza, c'est définir l'essence de quelqu'un d'une façon intensive, comme une quantité intensive. Tant que vous ne connaissez pas vos intensités, vous risquez la mauvaise rencontre et vous aurez beau dire : que c'est beau, et l'excès, et la démesure... pas de démesure du tout, il n'y a que l'échec, rien d'autre que l'échec. Avis pour les overdoses. C'est précisément le phénomène du pouvoir d'être affecté qui est dépassé avec une destruction totale. (Deleuze 1978)

Et un peu plus loin, dans le même sens, quoique tirant en même temps Spinoza le plus loin possible dans le sens d'une valorisation des « expériences limites », mais sans la valorisation nietzschéenne esthético-romantique du *dépassement* :

Quelqu'un ne pourra jamais dire qu'est bon pour lui quelque chose qui dépasse son pouvoir d'être affecté. Le plus beau, c'est de vivre sur les bords, à la limite de son propre pouvoir d'être affecté, à condition que ce soit la limite joyeuse puisqu'il y a la limite de joie et la limite de tristesse ; mais tout ce qui excède votre pouvoir d'être affecté est laid. (Deleuze 1978)

Ambivalence du désir et conversion du refoulement

Avant d'être explicité dans ses cours et son livre sur Spinoza de 1980-1981, et d'être largement développé dans *Mille plateaux*, ce déplacement « prudentiel » prend déjà place dans *L'Anti-Œdipe*. Si d'aucuns, à l'instar de Vincent Jacques, voient dans ce dernier ouvrage la persistance d'un thème aristocratique nietzschéen dans la figure héroïsée du schizo comme celui qui franchit les limites (Jacques 2016 : 33), le livre de 1972 n'en multiplie déjà pas moins les appels à la « prudence » dans l'expérimentation désirante (Deleuze & Guattari 1972 : 383-385). En particulier, si la schizo-analyse a notamment pour tâche négative d'entreprendre tout un « affreux curetage » de l'inconscient, nécessairement mais plus ou moins violent, brutal et malveillant, cette tâche destructrice aux relents nietzschéens ne constitue qu'une partie du programme schizo-analytique. Même si « tout se fait en même temps » (Deleuze & Guattari 1972 : 462), l'essentiel est ailleurs.

Si l'essentiel de la tâche destructrice est de défaire le piège œdipien du refoulement proprement dit, et toutes ses dépendances, chaque fois d'une manière adaptée au « cas », l'essentiel de la première tâche positive est d'assurer la conversion machinique du refoulement originaire, là aussi de manière variable adaptée. C'est-à-dire : défaire le blocage ou la coïncidence sur laquelle repose le refoulement proprement dit, transformer l'opposition apparente de la répulsion (corps sans organes-machines objets partiels) en condition de fonctionnement réel, assurer ce fonctionnement dans les formes de l'attraction et de la production d'intensités, dès lors intégrer les ratés dans le fonctionnement attractif comme envelopper le degré zéro dans les intensités produites, et par là faire repartir les machines désirantes. (Deleuze & Guattari 1972 : 410)

Si la répression secondaire ou « répression proprement dite » repose sur le refoulement primaire du corps sans organe qui la rend possible, il s'agit d'interrompre la forme répressive de leur « rencontre » par laquelle la première se justifie de toute éternité au nom de la seconde, et par laquelle la seconde contribue effectivement à la première en se faisant désir de répression du désir. C'est à cette condition que l'on pourra mettre la production sociale et ses artefacts molaires au service de la production désirante, et non plus l'inverse.

S'il ne peut s'agir de méditer la mort plutôt que la vie, il n'y en a pas moins un enjeu vital pour les groupes-sujets d'entretenir un certain rapport productif à leur finitude, à l'expérience de la mort comme « intensité = 0 » enveloppée et vécue dans tout état du

désir. Le groupe-sujet est « producteur de désir et désir qui produit, il invente des formations toujours mortelles qui conjurent en lui l'effusion d'un instinct de mort » (Deleuze & Guattari 1972 : 421). On retrouve ici le thème lucrétien, mais qui est tout aussi bien spinoziste, d'une complicité entre d'une part un fantasme d'immortalité et de toute-puissance, de position d'identité à soi et de garantie surmoïque, et d'autre part l'effusion d'un goût de la mort, pour les autres et pour soi, d'un culte de la tristesse qui condamne le désir à la plus grande impuissance pratique et créatrice au moment même et par le fait même de dénier son caractère foncièrement fini, mortel, précaire et mobile, sans lequel aucune création, aucune intensité vécue n'est possible. À ce complexe infini-limité, articulé autour d'un grand Sujet infini, fétichisé dans sa toute-puissance et qui rassure et garantit le sujet dans son identité ségrégative, fixée et limitée (« je suis des vôtres, et de la classe et de la race supérieure » (Deleuze & Guattari 1972 : 333)), Deleuze et Guattari opposent la perspective d'un « fini-illimité » (Deleuze & Guattari 1975 : 139 ; Deleuze 1986 : 140) qui sache faire usage productif de ses stases improductives, réinjecter l'anti-production dans le cycle pour relancer le processus désirant, « faire avec » des « intensités basses » et des reterritorialisations relatives, et faire ainsi l'expérience de la mort comme « intensité = 0 » enveloppée dans toute intensité vécue (Deleuze & Guattari 1972 : 397-400), sans s'effondrer dans un CsO catatonique, se crispier sur des territorialités stratifiées, ou filer une ligne d'abolition et de destruction.

C'est que, de la même manière que *Différence et répétition* identifiait dans la bêtise et l'image dogmatique de la pensée un risque irréductible, relevant d'une forme d'illusion transcendantale interne à la pensée elle-même, *L'Anti-Œdipe* propose une théorie du désir comme producteur de réel et pleinement positif, qui non seulement n'empêche en rien de penser les conditions d'une production sociale du manque et de la répression, mais est au contraire la condition d'une telle pensée ; ce n'est qu'en ne se donnant *pas* par avance (en l'introjectant dans l'essence du désir) ce qu'il s'agit d'expliquer (le manque et le négatif comme produits d'une station particulière du désir, historico-socialement déterminée), que la théorie deleuzo-guattarienne de la production désirante peut poser le véritable problème politique : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » (Deleuze & Guattari 1972 : 38). La répression du désir, et même le désir désirant sa propre répression, constituent une possibilité intime du désir lui-même, dans sa pleine positivité. C'est parce qu'il est positivité radicale, ignorant le principe de contradiction, que le désir peut aussi désirer cela, sa propre répression. Il ne peut s'agir de nier cette possibilité en lui opposant, dans une forme de fantasme de toute-puissance, un désir massif, univoque, pure positivité transcendante et nouvelle figure démiurgique d'un Principe métaphysique, mais bien plutôt d'analyser la logique et les conditions historico-sociales des usages illégitimes des synthèses, pour s'efforcer de les conjurer autant que possible au sein d'agencements institutionnels à la fois finis et ouverts¹⁷.

¹⁷ Cette attention fine à l'ambivalence du désir tenant à sa nature pulsatoire nous semble avoir largement manquée par les critiques de Žižek (2008) et Butler (2011). Rejetant quant à lui le Deleuze purement affirmatif et positif récupéré par l'idéologie néolibérale, Culp (2016) a tenté récemment de renverser cette interprétation en plaidant en faveur d'un « Dark Deleuze ». Cette simple inversion ne nous semble

Clinique institutionnelle

Pas sûr qu'un amour y résiste, ni une politique.

G. Deleuze & F. Guattari (1980 : 251)

Cette idée d'un danger, ou plutôt d'une multiplicité de dangers internes au désir lui-même se retrouvera dans *Mille plateaux*, où la question semble gagner en urgence. Si la théorie du refoulement primaire dans *L'Anti-Œdipe* donne les moyens de comprendre ce qui, depuis l'intérieur du processus désirant, le dispose à sa capture fétichiste par le socius, c'est dans *Mille plateaux* qu'est formulée le plus clairement l'idée de dangers qui guettent le désir de l'intérieur, loin des schèmes « paranoïaques-critiques » (Suhamy 2016 : 80) qui n'imputeraient les maux et les échecs du désir qu'à des forces extérieures.

Après la rencontre politico-clinique de 1969, et plus encore après l'expérience des différentes formes de « retombées » politiques au terme de la décennie-68 (des écueils de la lutte armée au trou noir de la drogue, où « la causalité immanente du désir, moléculaire et perceptive, échoue » (Deleuze & Guattari 1980 : 349)), l'hybris et l'affirmation de la volonté de puissance auxquelles la théorie spinoziste de la *potentia agendi* était rapproché autant que possible, laissent place au problématique et à la prudence de l'expérimentation aux limites. Il ne s'agit certes pas de revenir sur la clause de positivité de l'être, mais au contraire, de pousser la positivité jusqu'au point où elle devient ambivalente, profondément et irréductiblement problématique, et ne fonctionne plus comme garantie d'une réserve ontologique de puissance différentiante. Ce geste est à la fois un déplacement interne au spinozisme, et une manière de le pousser jusqu'au bout de ce qu'il peut. Pas plus qu'être spinoziste ne signifie dire que tout est bien car tout est Dieu, être deleuzien ne consiste à proférer la litanie des flux et du multiple ; mais exige au contraire de pousser la positivité affirmative de l'être jusqu'au problématique qui requiert prudence, expérimentation et invention singulière, dans l'immanence du processus où se produisent les choses, jamais en position de surplomb de la belle âme.

La production désirante, comme actualisation-transformation du concept spinozien de *conatus*, devient alors pour la politique moins un principe qu'un problème : non pas un fondement ontologique qui garantirait le déploiement d'une transformation du social par la multiplication spontanée de connexions hétérogènes, mais un champ d'intensités, de lignes multiples et ambivalentes, dont il s'agit à chaque fois en situation d'évaluer les tensions, les lignes de développement-connexions possibles, les stabilisations nécessaires, les stratifications devenues improductives, les dangers de tourner en ligne d'abolition et de mort. La véritable positivité est celle du problématique : non pas la positivité immédiate et abstraite de l'âne qui dit oui à tout et se charge d'assumer tout le réel (Deleuze 2014 : 279-291) ou encore de la belle-âme qui dit oui à toutes les

guère pertinente : c'est selon nous du côté de la *problématisation*, conçue comme la modalité pratique de la positivité et de l'immanence poussées à leurs conséquences les plus extrêmes, que doit se comprendre la manière deleuzo-guattarienne d'éviter les deux écueils symétriques de la positivité métaphysique garantie et de la négativité nihiliste.

différences, mais ne sait pas dire non, ne sait pas détruire pour sélectionner (Deleuze 1968a : 2-3 ; 74-75) ; ni la positivité dialectique qui résulte de deux négations (syllogisme de l'esclave) ; ni une positivité dogmatique donnée comme garantie ontologique de ce que toujours « ça » produit, fuit et crée ; ni une négativité ontologique non moins garantie (qu'on la déplore dans la mauvaise conscience du tragique, ou qu'on en fasse un nouveau fantasme de maîtrise, une nouvelle identité par assomption de la non-identité). Problématique est l'immanence.

La question devient alors celle d'une cartographie des lignes et d'une expérimentation des agencements qui articulent les fuites *et* les strates, de manière à mettre celles-ci au service des premières.

La schizo-analyse en tant que telle ne pose pas le problème de la nature du socius qui doit sortir de la révolution ; elle ne prétend nullement valoir pour la révolution même. Un socius étant donné, elle demande seulement quelle place il réserve à la production désirante, quel rôle moteur y a le désir, sous quelles formes s'y fait la conciliation du régime de la production désirante et du régime de la production sociale, puisque c'est la même production de toute manière, mais sous deux régimes différents [...] si un tel socius peut, et jusqu'à quel point, supporter le renversement de puissance qui fait que la production désirante s'assujettit la production sociale, et pourtant ne la détruit pas, puisque c'est la même production sous la différence de régime, – s'il y a, et comment, formation de groupes-sujets, etc. (Deleuze & Guattari 1972 : 460-461)

Cette tâche conduit à poser la question d'une sélection et donc d'une positivité (certes relative, car il n'y a de positivité que relative à un agencement donné du désir : le bon plutôt que le Bien) des strates, des institutions, des organisations, et donc des intérêts préconscients et des buts et finalités de l'agir politique¹⁸. C'est au niveau de cette prise de consistance institutionnelle que Deleuze et Guattari diagnostiquent l'échec de Mai 68, son « non-lieu » : de ne pas avoir réussi à instituer des « lieux », des agencements collectifs qui soient comme les conditions de *durée* des lignes de fuite de Mai (Deleuze 2003 : 215-220 ; Sibertin-Blanc 2012). Il ne s'agit certes pas de tout renverser, et de dire que les lignes de fuite ne vaudraient qu'en rapport aux actualisations stratifiées qu'elles rendent possibles, par où l'on mettrait les lignes de fuite en position de moyen subordonné à une finalité molaire distincte, autonomisée, fétichisée – « Dieu, l'esprit objectif, l'humanité, la culture, ou même le prolétariat... » (Deleuze 2014 : 115). Si l'on maintient le couple moyen-fin, alors il faudrait le renverser : considérer les institutions comme conditions et moyens de la durée des lignes de fuite dont l'accomplissement est une fin en soi – « ce processus qui se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède, et tant qu'il procède » (Deleuze & Guattari 1972 : 462). La schizo-analyse pose explicitement le problème de la prise de consistance et de la « durée », qui ne peut être ni la continuation à l'infini (il faut savoir mourir en tant que groupe-sujet, contre les fantasmes éternitaires des Œdipes de groupe), ni le blocage du processus – ces deux dangers qui sont « strictement la même chose »

¹⁸ Ce que Sauvagnargues qualifie d'un nouvel « intérêt pour les formes », l'actualisation et l'histoire, après un primat du virtuel, de la contre-effectuation et du devenir. (Sauvagnargues 2009 : 407-428).

(Deleuze & Guattari 1972 : 13). Une évaluation qui ne peut être que prudente et immanente, singulière, au cas par cas : celle qui sélectionne le « minimum de lois » pour un maximum d'institutions (Deleuze 2007 : 68-69), le minimum de strates, des « petites provisions de signifiante », de « petites rations de subjectivité » (Deleuze & Guattari 1980 : 198), assez pour tenir, durer, pour faire filer de nouvelles lignes¹⁹. « C'est une lutte, et qui ne comporte jamais à ce titre la clarté suffisante » (Deleuze & Guattari 1980 : 201).

« Le pire n'est pas de rester stratifié » : conserver et/donc/pour créer

N'y a-t-il pas dans l'évolution du ton entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, quelque chose d'analogue à ce que de nombreux commentateurs ont remarqué à propos de l'évolution de Spinoza entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* ? à savoir l'impression que, de l'un à l'autre, s'accroît le sentiment d'une *précarité de la politique* (Sibertin-Blanc 2013 : 234-238), la nécessité de redoubler de prudence, ne pas « déstratifi[er] à la sauvage » (Deleuze & Guattari 1980 : 199) et de faire passer le discours philosophique d'une demande d'un droit à la libre pensée critique et à la libre expérimentation, à une étude matérialiste des lignes de force et de fragilité de différents régimes collectifs d'existence, où s'impose avec force la question des conditions de la durée, de la capacité d'une forme sociale donnée à tenir et persévérer dans son être, condition *sine qua non* de toute création ? Selon l'expression de F. Zourabichvili, ne pourrait-on y voir comme un « conservatisme paradoxal » profondément spinoziste : non pas « conserver ce qui existe » mais « faire exister ce qui conserve » (Zourabichvili 2002 : 262) – et, un pas plus loin : *inventer les conditions institutionnelles de ce qui peut se conserver, afin de parvenir à faire durer ce qui est capable d'invention* ?

À l'ère de la subsomption de plus en plus réelle voire « absolue » des activités et des volontés, des corps et des âmes sous le capital²⁰, c'est la capacité à désirer et à se donner des normes et formes de vie « autres » qui est *en jeu* – comme ce qui est radicalement menacé autant que comme ce par où peut être produit du non-identique. Mais afin que l'excès et le non-identique puissent avoir une prise sur les conditions de leur durée et exister autrement que sur le mode d'interstices, quasi exclusivement représentés et localisés dans les marges de la folie et de l'activité esthétique qui leur servent de modèle et d'exutoire sublimé et fantasmatique, il est peut-être nécessaire de penser la forme et

¹⁹ « C'est que le CsO ne cesse d'osciller entre les surfaces qui le stratifient et le plan qui le libère. Libérez-le d'un geste trop violent, faites sauter les strates sans prudence, vous vous serez tué vous-même, enfoncé dans un trou noir, ou même entraîné dans une catastrophe, au lieu de tracer le plan. Le pire n'est pas de rester stratifié – organisé, signifié, assujéti – mais de précipiter les strates dans un effondrement suicidaire ou dément, qui les fait retomber sur nous, plus lourdes à jamais. Voilà donc ce qu'il faudrait faire : s'installer sur une strate, expérimenter les chances qu'elle nous offre, y chercher un lieu favorable, des mouvements de déterritorialisation éventuels, des lignes de fuite possibles, les éprouver, assurer ici et là des jonctions de flux, essayer segment par segment des continuums d'intensités, avoir toujours un petit morceau d'une nouvelle terre » (Deleuze & Guattari 1980 : 199).

²⁰ Pour une relecture récente de la distinction marxienne entre subsomption formelle et réelle, cf. Cavazzini & Loute 2017. Sur l'hypothèse d'un capitalisme devenu « absolu », cf. Ogilvie 2017 ; Balibar 2020 : 228-237 ; 272-277.

les contenus possibles, toujours nécessairement finis, interminables et transformables, de leur *institution*, c'est-à-dire aussi de leur finalisation et de leur stratification relatives²¹. Il s'agirait alors de réhabiliter un finalisme matérialiste de la finitude, où les fins que l'on se donne constituent la forme des conditions de possibilité et de durée d'une singularité finie, individuelle et collective. Une singularité dont le caractère radicalement localisé et fini, littéralement « ponctuel » d'un point de vue spatial mais capable d'imposer dans la durée un nouvel art des conséquences, n'exclut point, mais est au contraire la condition de sa puissance subversive et de ses capacités d'alliances et de connexions hétérogènes, au profit d'une nouvelle Terre : « chercher un "lieu" » et « trouver des "alliés" » (Deleuze & Guattari 1980 : 199), dresser un plan de *consistance* qui serait capable de redonner quelque contenu stratégique au mot d'ordre qui sinon resterait aussi vide qu'aveugle : « abattre le capitalisme, redéfinir le socialisme, constituer une machine de guerre capable de riposter à la machine de guerre mondiale, avec d'autres moyens » (Deleuze & Guattari 1980 : 590).

BIBLIOGRAPHIE

- Althusser, L. (1993). *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris : Stock/IMEC.
- Badiou, A. (2013). *Deleuze. La clameur de l'Être* [1997]. Paris : Fayard.
- Balibar, É. (2020). *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. Paris : La Découverte.
- Bove, L. (2012). *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Vrin.
- Bruschi, F. (2014). « Le sujet entre inconscient et idéologie. Althusser et la tentation du freudo-marxisme ». In *Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Vol. VI, n° 1, pp. 288-319.
- Butler, J. (2011). *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle* [1987] (traduit de l'anglais par P. Sabot). Paris : Presses Universitaires de France.
- Cavazzini, A., Loute, A. (2017). « Éditorial ». In *Cahiers du GRM*, n° 11, OpenEdition. URL : <http://journals.openedition.org/grm/997>
- Culp, A. (2016). *Dark Deleuze*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1968a). *Différence et répétition*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1968b). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Presses Universitaires de France
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1978). « Sur Spinoza. Cours du 24 janvier 1978 ». URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/11>
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris : Minuit.

²¹ Il s'agirait dès lors, face au capitalisme contemporain, d'éviter aussi bien une posture « accélérationniste » de type post-opéraïste que celle de pure fuite marginale (Garo 2011 : 250-264), au profit d'une relance de la réflexion politique de nature proprement stratégique (Garo 2019).

- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers. 1972-1990*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (2007). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* [1967]. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (2014). *Nietzsche et la philosophie* [1962]. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris : La Découverte.
- Garo, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Paris : Demopolis.
- Garo, I. (2019). *Communisme et stratégie*. Paris : Éd. Amsterdam.
- Gualandi, A. (1998). *Deleuze*. Paris : Les Belles Lettres.
- Guattari, F. (1972). *Psychanalyse et transversalité*. Paris : Maspero.
- Hardt, M. (1993). *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Jacques, V. (2016). « De Différence et répétition à *Mille Plateaux*, métamorphose du système à l'aune de deux lectures de Spinoza ». In Sévérac, P., Sauvagnargues, A., *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, pp. 29-44. Paris : ENS Éditions.
- Lapoujade, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris : Minuit.
- Lenoble, J. (2016). « L'enjeu du dernier enseignement de Lacan. Vers une approche réflexive du "Un réel" ». In Andronico, A. (ed), *La Legge di Lacan. Psicoanalisi e Teoria del Diritto*, pp. 11-39. Milano : Mimesis.
- Ogilvie, B. (2017). *Le travail à mort. Au temps du capitalisme absolu*. Paris : L'Arachnéen.
- Sauvagnargues, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, G. (2012). « D'une conjoncture l'autre : Guattari et Deleuze après coup ». In *Actuel Marx*, n° 52, pp. 28-47. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Suhamy, A. (2016). « Deleuze en deux chevaux ». In Sévérac, P., Sauvagnargues, A., *Spinoza-Deleuze : lectures croisées*, pp. 71-81. Paris : ENS Éditions.
- Verstraeten, P. (1998). « La question du négatif chez Deleuze ». In Verstraeten, P., Stengers, I., *Gilles Deleuze*, pp. 175-188. Paris : Vrin.
- Žižek, S. (2008). *Organes sans corps. Deleuze et conséquences* [2003] (traduit de l'anglais par C. Jaquet). Paris : Éd. Amsterdam.
- Zourabichvili, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris : Presses Universitaires de France.