

Spinoza contre les Maos : une nouvelle étape dans l'anti-hégélianisme de Gilles Deleuze

par JEAN-BAPTISTE VUILLEROD

Abstract

This article aims to show that Deleuze's Spinozism and anti-Hegelianism, during the 1970s, needs to be understood in the light of his criticism of the French Maoïsts (Benny Lévy, André Glucksmann, Alain Badiou...). The fact that Deleuze's rejection of Hegel is not pursued with Nietzsche, but with Spinoza, means thus that there is a new political issue in his philosophy. In this context, the debate between Spinoza and Hegel refers to an opposition between two figures of revolutionaries: Masaniello and Mao, the liberation of desire or the repressive organization of revolution.

1. Spinoza, anti-hégélien et révolutionnaire ?

La philosophie de Spinoza est porteuse d'une puissance, d'une potentialité inventive qui touche quelque chose de profond dans la vie des individus et des groupes. Dans *L'Éthique*, en particulier, il y a quelque chose d'incandescent, un je ne sais quoi qui saisit l'existence, un style qui se fait « oiseau de feu » (Deleuze 1990: 225) et qui nous emporte comme un « balai de sorcière » (Deleuze & Parnet 2008: 22). Il n'est question, dans le texte spinoziste, que d'une chose : la libération des puissances d'agir de chaque être, la création du commun qui permet à l'individu et au collectif de déployer tous leurs possibles. Cela explique sans doute que l'œuvre de Spinoza ait fait l'objet, à partir des années 1960, d'une véritable politisation (qu'on pense par exemple à l'interprétation marxiste qu'en propose Althusser dans *Lire le Capital*) et qu'il soit devenu, au cœur des luttes qui se sont jouées autour de Mai 68 et dans les années qui ont suivi, un auteur révolutionnaire. La libération du désir et du corps, portée notamment par les groupes féministes et homosexuels militants de cette période, résonnait avec ce que Spinoza nous disait du *conatus*, de la composition des individus dans un corps collectif, de la joie et de la liberté. Des auteurs comme Antonio Negri (*L'anomalie sauvage*) ou, aujourd'hui, comme Frédéric Lordon (*Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*) ont relayé jusqu'à nous l'idée d'une politique révolutionnaire du désir qui fait de Spinoza notre contemporain.

Dans cette perspective, Gilles Deleuze est sans conteste l'un des premiers qui a su

nouer avec rigueur les liens entre la philosophie spinoziste et les luttes politiques du présent. Avec Félix Guattari, il a su pointer la portée contestataire de ce que, avec l'auteur de *L'Éthique*, il nomme le « désir » : cette force d'association créatrice et joyeuse des corps qui fait éclater les règles de la société et qui en fait le véritable « impossible du social » (Sibertin-Blanc 2010 : 61), un impossible qui est pourtant à construire et à revendiquer. Nous nous proposons ici de revenir sur la lecture spécifique que Deleuze a proposée de Spinoza en tant qu'auteur révolutionnaire, ainsi que sur les circonstances dans lesquelles s'est opérée cette lecture au début des années 1970. Que cette entreprise suppose le « tournant pragmatique » (Sauvagnargues 2006: 13) de la pensée deleuzienne rendu possible par la collaboration avec Félix Guattari, et qu'elle implique aussi le passage de Deleuze à la politique dans l'après-Mai 68, qui lui a permis de réaliser concrètement la philosophie critique qu'annonçaient les œuvres d'histoire de la philosophie des années 1960 (Krtolica 2015: 60-61), c'est que nous vérifierons dans notre étude. La singularité de notre approche tient cependant à l'importance que nous accordons au dialogue avec Hegel dans la tentative deleuzienne de politisation du spinozisme, et à la centralité du débat polémique avec les courants maoïstes de l'époque que ce dialogue avec l'hégélianisme permet de mettre au jour. Pour mieux comprendre l'usage politique que Deleuze fait de Spinoza dès le début des années 1970, nous partirons donc de sa critique de Hegel et du sens de cette critique dans le contexte polémique de cette période au sein des groupuscules militants de l'époque.

Notre point de départ est un étonnement, une surprise qui concerne ces quelques lignes que Deleuze écrit en 1970, lorsque paraît la première édition de son petit livre sur *Spinoza* :

Le reproche que Hegel fera à Spinoza, d'avoir ignoré le négatif et sa puissance, c'est la gloire et l'innocence de Spinoza, sa découverte propre. Dans un monde rongé par le négatif, il a assez confiance dans la vie, dans la puissance de la vie, pour mettre en question la mort, l'appétit meurtrier des hommes, les règles du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Assez de confiance dans la vie pour dénoncer tous les fantômes du négatif. (Deleuze 2003: 22)

A priori, rien de nouveau sous le soleil. Il semble qu'on retrouve ici les mêmes attaques que Deleuze, en 1962, avait adressées à Hegel par l'intermédiaire de Nietzsche : l'hégélianisme comme morale d'esclave, comme mode d'existence nihiliste orienté uniquement par la tristesse et la haine (Deleuze 2005). Pourtant, il semble que la scène ait quelque peu changé puisque, désormais, c'est Spinoza qui tient le rôle du pourfendeur de la philosophie hégélienne.

Il est vrai que Deleuze, dès *Spinoza et le problème de l'expression*, a toujours eu tendance à tirer Spinoza vers Nietzsche et a toujours considéré que les deux auteurs participaient d'un devenir commun de la philosophie (Deleuze 1968: 233). On pourrait donc se fonder sur « la grande identité Spinoza-Nietzsche » (Deleuze 1990: 185) et considérer

que ce qui vaut pour Nietzsche, notamment son anti-hégélianisme, vaut *a fortiori* pour Spinoza. Néanmoins, il faut remarquer que, avant 1970, Deleuze n'a jamais orchestré de duel frontal entre Spinoza et Hegel. Hegel est certes mentionné dans *Spinoza et le problème de l'expression*, mais ce n'est jamais pour l'opposer à la philosophie spinoziste. L'étonnement persiste...

On pourrait bien sûr objecter encore que l'absence d'affrontement explicite entre Hegel et Spinoza ne signifie pas qu'un duel implicite et souterrain ne se joue pas dans les profondeurs d'un sous-texte ou d'un hors-texte. D'une part, on peut considérer que la mise en scène de la critique spinoziste de la théologie négative, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, relève en réalité d'un combat implicite contre la négativité hégélienne. En effet, accordant à la critique de la théologie négative une importance qu'elle n'a aucunement dans la philosophie spinoziste, Deleuze jouerait ici avec l'histoire de la philosophie pour faire dialoguer à rebours de la chronologie réelle le spinozisme et l'hégélianisme. D'autre part, il est également légitime de prendre en compte le contexte intellectuel dans lequel Deleuze écrit, et notamment de souligner l'importance qu'Althusser, dans *Lire le Capital*, avait donnée à Spinoza dans sa critique marxiste de Hegel (Althusser 2008: 40, 402-403). Dès lors, la référence à Spinoza dans la seconde moitié des années 1960 était immédiatement connotée comme anti-hégélienne. Deleuze pouvait ainsi se passer d'un discours trop explicite pour développer sa lecture anti-hégélienne de Spinoza et pouvait se reposer sur le partage de présupposés communs à son temps. Il faut reconnaître à ces objections une réelle pertinence. Notre objectif, ici, n'est aucunement de les remettre en cause et il est tout à fait possible, voire même probable, que Deleuze ait associé avant 1970 Spinoza à une critique de Hegel. Pour autant, le fait que ce duel ne fasse son apparition *textuelle* qu'à cette date doit néanmoins continuer de nous interroger. Car une question se pose toujours : pourquoi faut-il attendre cette date pour que l'implicite devienne explicite, pour que s'imprime à l'encre noire ce duel dont nous avons quelques raisons de croire qu'il est antérieur ? L'étonnement persiste de nouveau.

Notre hypothèse est que le duel Spinoza-Hegel qui apparaît sous la plume de Deleuze en 1970 marque une nouvelle étape dans son anti-hégélianisme, une étape irréductible aux formes que la critique de Hegel avait prise dans les écrits antérieurs du philosophe. Dans ces derniers, la critique de Hegel avait d'abord été d'ordre épistémologique et ontologique, dans les textes sur Bergson où ce sont les catégories de négation et de contradiction qui sont rejetées dans l'hégélianisme (Deleuze 2002: 28-72; Deleuze 2008a), puis d'ordre éthique dans *Nietzsche et la philosophie*, lorsque Deleuze met au jour les implications morales réactionnaires de la réconciliation avec l'existant prônée par la philosophie hégélienne. Ces critiques sont bien sûr réinvesties dans la critique spinoziste de Hegel, mais elles sont enrichies d'une dimension politique inexistante ou minorée dans les textes précédents. Cette dimension politique, on la doit au nouveau contexte dans lequel se trouve Gilles Deleuze à l'époque : son arrivée dans l'atmosphère bouillonnante

de Vincennes en plein cœur de l'après-Mai 68. Sa réflexion, alors, s'élabore avec Félix Guattari qu'il a rencontré quelques mois plus tôt, en juin 1969 (Dosse 2009: 13). Ce que Deleuze a lui-même nommé son « passage à la politique » au moment de Mai 68 (Deleuze 1990: 230) correspond à une nouvelle étape de son parcours intellectuel, désormais indissociable de son travail avec Guattari. Nous voudrions montrer ici que l'anti-hégélianisme de Deleuze se transforme à cette occasion et prend une tournure véritablement politique qui a pour enjeu la définition de ce que Guattari nomme une « autre race de militants » (Guattari 2012: 453). Cette nouvelle espèce de révolutionnaires prend pour cible les maoïstes français, qui maniaient à l'époque un langage hégélien et qui parfois se revendiquaient comme tel. C'est à comprendre cette étape proprement « guattarienne » de l'œuvre de Gilles Deleuze, qui mêle spinozisme, anti-hégélianisme et nouvelle conception du révolutionnaire, qu'est consacré notre propos.

Pour ce faire, nous commencerons par présenter le spinozisme de Deleuze et Guattari au début des années 1970, notamment dans *L'Anti-Œdipe*, puis nous verrons en quel sens il doit être conçu comme une prise de parti en faveur d'un certain mode d'existence révolutionnaire, particulièrement opposé à l'hégélianisme maoïste.

2. Le spinozisme de *L'Anti-Œdipe*

C'est dans *L'Anti-Œdipe* que s'exprime au mieux la nouveauté du spinozisme de Deleuze au début des années 1970. Dans ce premier texte co-écrit avec Félix Guattari, le recours à Spinoza prend trois formes : ontologique, politique, éthique. L'articulation de ces trois modalités délivre le sens de cette nouvelle figure, quasi mythique, d'un « Spinoza sous l'habit du révolutionnaire napolitain » (Deleuze & Guattari 2008: 35).

L'Anti-Œdipe repose sur une ontologie des machines désirantes qui doit beaucoup à l'ontologie spinoziste que Deleuze avait déjà dégagée dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Le parallèle est explicitement posé entre, d'un côté, la substance et le corps sans organes, et, de l'autre, les machines désirantes ou objets partiels et les attributs de la substance : « Le corps sans organes est la substance, au sens le plus spinoziste du mot ; et les objets partiels sont comme ses attributs ultimes, qui lui appartiennent précisément en tant qu'ils sont réellement distincts et ne peuvent à ce titre s'exclure ou s'opposer. » (Deleuze & Guattari 2008: 390) C'est ainsi la théorie spinoziste de la distinction réelle, en tant qu'elle implique un certain rapport entre la substance et les attributs, qui permet à Deleuze et à Guattari de penser les machines désirantes comme multiplicité positive sur le corps sans organes. Pour le comprendre, il faut revenir à la théorie deleuzienne de l'univocité de l'être.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze oppose sa théorie de l'être univoque à une théorie de l'être équivoque. L'équivocité de l'être, pour sa part, pose que l'être se dit en plusieurs sens et que, par conséquent, certains êtres *sont* plus que d'autres, ont plus d'être

que d'autres. C'est pourquoi c'est un principe de distribution et de hiérarchisation entre les modes d'existence (Deleuze 2011: 49). La pensée de l'équivocité admet donc, certes, la différence, mais elle rapporte toujours cette différence à une identité ontologique première dont les étants participent plus ou moins. Paradoxalement, en pluralisant le sens de l'être, la théorie de l'équivocité fait violence au libre et égal déploiement des étants. Contre une telle conception, Deleuze inverse littéralement ce dispositif grâce à une théorie scotiste et spinoziste de l'univocité de l'être : l'être, dès lors, se dit en un seul et même sens de tous les étants, ce qui a pour conséquence de doter tous les modes d'existence d'une même teneur ontologique, et ainsi d'empêcher toute distribution figée et toute hiérarchisation : « L'important, c'est qu'on puisse concevoir plusieurs sens formellement distincts, mais qui se rapportent à l'être comme à un seul désigné, ontologiquement un. » (53)

La théorie de la distinction réelle, telle qu'on la trouve chez Spinoza, a précisément ce sens : « Les attributs chez Spinoza sont réellement distincts, ou conçus comme réellement distincts. » (Deleuze 2008: 56) C'est pour cette raison que « la distinction formelle entre attributs ne correspond à aucune division dans l'être ». L'univocité de l'être est maintenue tout en faisant une place à la pluralité des différences : « ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs. » On pourrait bien sûr objecter ici que, chez Spinoza, la substance reste transcendante par rapport à ses attributs, et continue de constituer une forme supérieure de l'être – objection que Deleuze prend en compte dans *Différence et répétition* (Deleuze 2011: 59). Néanmoins, telle que la conçoit Deleuze, la substance spinoziste n'est aucunement transcendante par rapport à ses attributs. Au contraire, elle se confond tout entière avec eux, car la substance est « *la même pour* tous les attributs. Bien plus : elle est *la même que* tous les attributs. » Par conséquent, l'être qui se dit en un seul et même sens laisse place à une multiplicité pure, pleinement positive, où chaque attribut s'affirme avec autant de droit, autant de charge ontologique que les autres : « Ainsi la multiplicité des attributs est strictement égale à l'unité de la substance : par cette stricte égalité, nous devons entendre que les attributs sont *formellement* ce que la substance est *ontologiquement*. » (Deleuze 1968: 308-309)

Ce droit à l'existence du multiple pur est précisément ce qui fonde, dans *L'Anti-Œdipe*, le parallèle entre le corps sans organes et les objets partiels, d'une part, et la substance et les attributs d'autre part. Mais ce n'est pas là que se situe l'originalité du spinozisme du livre de 1972, puisque l'ontologie des machines désirantes repose en grande partie sur les acquis de la lecture deleuzienne de Spinoza dans les années 1960. Bien plus originales, par contre, se révèlent être les usages politique et éthique que Deleuze et Guattari font de Spinoza à cette époque.

Il faut en effet remarquer que c'est Spinoza qui permet de formuler le problème politique qui structure l'ensemble du propos de *L'Anti-Œdipe* :

Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre. Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans

l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » (Deleuze & Guattari 2008: 36-37)

C'est ainsi la préface du *Traité théologico-politique* qui donne sa problématique à *L'Anti-Œdipe*. Spinoza y interrogeait les mécanismes par lesquels le régime monarchique parvenait à faire en sorte que les hommes « combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut » (Spinoza 1954: 609). Cette question a été redécouverte par Wilhelm Reich lorsqu'il questionnait les raisons pour lesquelles les prolétaires, dont les conditions économiques et sociales auraient dû les pousser à rejoindre la lutte communiste, développaient une idéologie fasciste dont ils n'avaient rien à attendre objectivement (Reich 1974). Mais Spinoza fut le premier qui a su développer une telle logique immanente au désir et qui, par conséquent, a su poser la question de son auto-répression. C'est pourquoi Deleuze et Guattari placent leur propos sous sa bannière : « *L'anti-Œdipe*, c'était l'univocité du réel, une sorte de spinozisme de l'inconscient. » (Deleuze 1990: 198) L'ontologie des machines désirantes, elle-même fondée sur la théorie spinoziste de l'univocité de l'être, est bien sûr la base d'une pensée de la libération du désir, mais aussi de la problématique politique de l'auto-répression du désir. C'est parce que le désir, c'est-à-dire l'affirmation positive et créatrice des êtres, est partout à l'œuvre, qu'il faut renvoyer la répression du désir au désir lui-même. C'est parce qu'il n'y a pas, d'un côté, le désir et, de l'autre, une répression transcendante (qu'elle vienne de l'État bourgeois ou du Parti), qu'il faut parvenir à expliquer, non pas comment le désir est réprimé de l'extérieur, mais comment il se tord sur lui-même pour s'auto-asservir.

Toute l'argumentation de *L'Anti-Œdipe* repose sur cette problématique spinoziste. Le chapitre II montre comment la psychanalyse est l'instrument privilégié par lequel le capitalisme parvient à donner mauvaise conscience au désir en lui faisant croire qu'il désire la mère ou qu'il désire le père, de sorte qu'il en arrive à avoir honte de lui-même, à s'auto-réprimer et par conséquent à ne pas investir le champ social de manière révolutionnaire. Le chapitre III se présente ensuite sous la forme d'une histoire universelle dans laquelle Deleuze et Guattari analysent les diverses manières par lesquelles les sociétés s'y sont prises pour réprimer le désir. Le chapitre IV développe enfin le concept de schizo-analyse pour parvenir à penser l'émancipation du désir. Tout découle du spinozisme de l'inconscient politique qui sert de point de départ au livre. On ne saurait donc minorer l'importance de la question politique de Spinoza pour l'organisation du propos deleuzo-guattarien. Si Deleuze avait déjà mentionné la question politique dans ses livres sur Hume, sur Nietzsche et sur Spinoza, il n'avait jamais fait d'un questionnement politique la problématique centrale d'un de ses livres. Il faut attendre la rencontre avec Guattari et l'après-Mai 68 pour que Deleuze retrouve dans l'interrogation spinoziste le point de problématisation archimédien autour duquel construire une véritable pensée

de la politique.

C'est alors que l'éthique spinoziste peut jouer tout son rôle et fournir la véritable solution au problème politique posé par *L'Anti-Œdipe*. Spinoza sert en effet de modèle existentiel au révolutionnaire que Deleuze et Guattari appellent de leurs vœux :

Les révolutionnaires, les artistes et les voyants se contentent d'être objectifs, rien qu'objectifs : ils savent que le désir étreint la vie avec une puissance productrice, et la reproduit d'une façon d'autant plus intense qu'il a peu de besoin. [...] Le vivant voyant, c'est Spinoza sous l'habit du révolutionnaire napolitain. (Deleuze & Guattari 2008: 35)

L'éthique spinoziste permettrait ainsi d'émanciper le désir de sa propre répression. Elle sert de modèle à un révolutionnaire joyeux, qui situe la tâche de la révolution au niveau du fonctionnement inconscient du désir au sein des groupes militants. Cette libération du désir est rendue possible par « l'expérimentation » (445), c'est-à-dire par la rencontre d'un dehors qui relance le flux du désir. Dans *Spinoza. Philosophie pratique*, Deleuze insiste sur l'art des rencontres joyeuses que prône Spinoza au quatrième livre de *l'Éthique* : « Chez Spinoza, il y a un rôle très particulier de l'expérimentation, non seulement dans *l'Éthique*, mais sous forme de pressentiment qui surgit à la fin des pages rédigées du *Traité de la réforme* : un appel rapide, mais intense, aux expérimentations. » (Deleuze 2003: 158) Deleuze et Guattari saisiront cette logique expérimentatrice des rencontres par le concept d'« éthologie » (168), comme art de composition affective des corps entre eux, susceptible de relancer les potentialités créatrices de la vie.

La schizo-analyse, en tant qu'elle désigne à la fois la destruction de toutes les instances répressives du désir et la relance libérée du désir (Deleuze & Guattari 2008: 458), est une tâche tout entière spinoziste. Spinoza aura donc non seulement servi à poser l'ontologie des machines désirantes et le problème politique qui en découle immédiatement, mais il est aussi celui qui initie à la solution éthique à ce problème. Son art des expérimentations, son éthologie, est une éthique de la relance du désir destinée à briser les chaînes qu'il s'impose à lui-même. Le révolutionnaire accompli, celui qui va jusqu'au bout de ce que peut la vie et qui ne s'arrête pas à mi-chemin, a pour modèle Spinoza en Masaniello.

3. Hegel en habit du président Mao

Nous avons dit plus haut que ce spinozisme « nouvelle mouture » des années 1970 prenait Hegel ou l'hégélianisme pour cible. Comment le comprendre ? L'enjeu, désormais, est le mode d'existence révolutionnaire. Au révolutionnaire spinoziste, joyeux et créateur, s'oppose un révolutionnaire triste, « rongé par le négatif », qui réprime le désir chez lui et chez les autres. Une brève analyse du contexte post-soixante-huitard dans le-

quel Deleuze et Guattari écrivent révèle que ce sont les maoïstes qui sont visés par là. Ce sont eux les nouveaux hégéliens, et à Spinoza en habit de révolutionnaire napolitain s'oppose désormais Hegel en habit du président Mao. Cette nouvelle scène explique à la fois la nouvelle forme que prend l'anti-hégélianisme de Gilles Deleuze au début des années 1970, mais également la nouvelle forme du spinozisme qu'il développe à cette époque avec Guattari.

À de nombreuses reprises, Deleuze et Guattari critiquent la répression du désir qui a lieu au sein des groupuscules gauchistes dans l'après-Mai 68. Dans un entretien initialement destiné au magazine *Actuel*, Guattari qualifiait les groupuscules gauchistes de « machines à écraser le désir », y voyant de « petites églises », des sectes répressives (Deleuze 2002: 369-370). Horizontalement, le partage des tâches y est parfaitement déterminé, chacun joue son rôle et accomplit son devoir avec sérieux. C'est « l'ascétisme du militant ». Verticalement, le « leader » commande d'une main de fer et la « discipline » règne en maître. De haut en bas, de gauche à droite, tout est verrouillé. La transversale du désir se trouve bloquée et la créativité n'a aucun interstice pour effectuer sa percée. Guattari rappelle alors le problème politique de *L'Anti-Œdipe*, celui d'une opposition entre le désir inconscient et l'intérêt révolutionnaire : « Mais si l'on quitte la sphère de la lutte d'intérêt pour considérer la fonction du désir, il faut reconnaître que l'encadrement de certains groupuscules abordait la jeunesse dans un esprit de répression : contenir le désir libéré pour le canaliser. » Les groupuscules gauchistes, des « anarchistes aux maoïstes », défendent donc une idéologie révolutionnaire la plus radicale qui soit, cela ne fait aucun doute, mais ils restent profondément réactionnaires du point de vue des investissements inconscients. Guattari le résume en affirmant que, en mai 68, « le flic s'intériorise dans la politique du groupuscule » (Guattari 2012: 152). Deleuze, pour sa part, dénonce « le style militant fait d'amour haineux qui décide d'un certain nombre d'énoncés dominants exclusifs », et rappelle que « la manière constante dont les groupes révolutionnaires ont trahi leur tâche est trop connue » (Deleuze 2002: 278).

Cela se concrétise dans le positionnement profondément conservateur que les groupuscules gauchistes ont adopté vis-à-vis de la sexualité, rejetant hors de leur combat les luttes féministes et homosexuelles. C'est pourquoi Deleuze et Guattari soulignent dans *L'Anti-Œdipe* que « c'est la sexualité qui constitue les indices » d'une libération profonde, et non superficielle, du désir (Deleuze & Guattari 2008: 419). De là également la sympathie de Deleuze et Guattari pour le Mouvement de Libération des Femmes et pour le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, ce « dehors » qui a « rendu possible *L'Anti-Œdipe* » (Deleuze 1990: 18; ainsi que Deleuze & Guattari 2008: 72). Mai 68, à cet égard, a constitué un déclic pour les luttes féministes, puisque, comme le rappellent Catherine Achin et Delphine Naudier, « les femmes ont de fait pris activement part aux événements, mais se trouvent, récurrence de l'histoire des mouvements révolutionnaires, exclues de la prise de parole » (Achin & Naudier 2008: 383). Martine Leibovici parle, elle, de « contradiction » au sein des groupuscules gauchistes entre leur position révolution-

naire et la persistance, en eux, de la domination masculine (Leibovici 2003: 123). La situation est sensiblement la même au sein du FAHR. Dans *Le désir homosexuel*, Guy Hocquenghem a mis l'accent sur le caractère profondément homophobe des mouvements gauchistes et y voit l'exigence de pousser plus loin l'entreprise révolutionnaire : « Les mouvements homosexuels ont pu jouer ici avec d'autres le rôle de faille par où s'est brutalement révélé le sens réactionnaire de l'attente d'un bouleversement dû à un prolétariat viril, bourru et roulant des épaules. » (Hocquenghem 1972: 104) Nous sommes là exactement au lieu de la problématique deleuzo-guattarienne, en ce point de tension où, paradoxalement, les mouvements les plus révolutionnaires au niveau idéologiques révèlent une profonde répression du désir dès qu'il s'agit de la question sexuelle.

Deleuze et Guattari choisissent leur camp. Ils se mettent du côté de ceux qui ont été le plus loin dans la libération du désir, libération dont les mouvements d'émancipation sexuelle au début des années 1970 est le signe. Mais ils critiquent sévèrement les groupuscules gauchistes, et notamment les maoïstes. Les textes préparatoires pour *L'Anti-Œdipe* ne laissent aucun doute sur leur adversaire. Guattari écrit au sujet de la Gauche Prolétarienne :

L'ennemi principal ce sont alors les sécrétions anti-productives du mouvement ouvrier qui sont là comme mises en place à l'avance pour récupérer les choses (un peu comme on place, en début de partie, un pion au jeu de go, dans un territoire où l'on aura à revenir). Pour l'heure, mon cher Gilles, le futur ennemi principal ce sont les G. P., car ils sont plus proches de la faille à venir. Ce sont eux qui seront les agents de la récupération dans la schize qui touche les jeunes travailleurs. Ce sont eux les gens sérieux qui [illisible] dans les usines où ils sont implantés un courant contestataire ouvrier. Toute leur idéologie les met à distance d'une conjonction réelle avec ces jeunes types qui aiment le Pop, la came, qui ne sont pas hostiles à l'homosexualité, etc. (Guattari 2012: 252)

Guattari exècre notamment le culte de la personnalité qui règne dans la GP autour de leur chef Victor (Benny Lévy) et la discipline triste et ascétique qui règne au sein des mouvements maoïstes. Dans son journal, à la date du 1^{er} avril 1972, il écrit : « Ces maos sont les ennemis irréductibles du mouvement révolutionnaire dans ce qui est son essence : la libération de l'énergie désirante... » (Cité par Dosse 2008: 268)

Le révolutionnaire maoïste correspond tout à fait au mode d'existence hégélien, triste et répressif, que dénonce Deleuze dans son petit livre sur *Spinoza* et auquel il oppose, avec Guattari, le révolutionnaire spinoziste. Ce n'est pas là un hasard et il faut bien voir que Hegel et, plus généralement, la tradition dialectique représentaient à l'époque, pour les maoïstes, une référence centrale. Cela est particulièrement clair du côté de la Gauche Prolétarienne. Dans le fameux entretien entre Foucault et les maoïstes « Sur la justice populaire », par exemple, Benny Lévy (alias Victor) parle le langage hégéliano-marxiste de la dialectique. Il analyse la situation sociale et politique en termes de contradictions

au sein des masses et voit dans l'Armée rouge la résolution de cette contradiction :

Bref, tout ne passe pas par le mouvement de masse seul. Cela veut dire qu'il existe dans les masses des contradictions. Ces contradictions au sein du peuple en mouvement peuvent parfaitement faire dévier le cours de son développement, dans la mesure où l'ennemi s'appuie sur elles. Tu as donc besoin d'une instance qui normalise le cours de la justice populaire, qui lui donne une orientation. (...) Dans l'exemple de la révolution chinoise l'instance qu'a permis de résoudre ces contradictions – et qui a encore joué ce rôle après la prise du pouvoir d'État, au moment de la Révolution Culturelle, c'est l'Armée Rouge. (Victor 1972: 343)

Et André Glucksmann, au sujet du dynamisme de la fascisation contre les révoltes populaires, écrit que : « Cette dynamique n'est achevée dans aucune des métropoles impérialistes, elle est dialectique, c'est-à-dire qu'elle est fonction de la bataille qui oppose le peuple et la bourgeoisie dominante dans chaque pays. » (Glucksmann 1972: 277) La dialectique des classes conduit Glucksmann à une rhétorique de la guerre ouverte entre, d'un côté, le peuple, et, de l'autre, l'État qui cherche à intensifier les contradictions au sein du peuple pour le diviser et maintenir le pouvoir entre les mains de la bourgeoisie. Comme chez Benny Lévy, cette dialectique vise *in fine* à montrer que l'« unité du peuple ne se forge pas d'un coup, ni spontanément » (332), et qu'il faut l'avant-garde maoïste, établie en usine, pour réunifier les masses divisées. Tout le Mao-Tsé-Toung du traité *De la contradiction* ou du texte sur *La juste solution des contradictions au sein du peuple* se retrouve ici (Mao-Tsé-Toung 2007) : d'abord une contradiction antagonique entre le peuple et l'État, ensuite des contradictions non-antagoniques au sein du peuple, et enfin l'Armée rouge comme avant-garde du parti prolétarien censée résoudre les contradictions au sein du peuple pour accomplir la révolution. S'ensuit ce que Mao nomme, dans le *Petit livre rouge*, un « parti discipliné, armé de la théorie marxiste-léniniste », où chacun se pense « serviteur du peuple », « responsable envers le peuple », prêt à tous les « sacrifices » nécessaires (Mao-Tsé-Toung 1966 : 190-191). Mao parle d'un « esprit d'abnégation », d'un « homme aux sentiments nobles, intègres, un homme d'une haute moralité » (189-190). Il s'agit là d'un pur ascétisme mis au service de la cause prolétarienne et parlant à outrance le langage de la dialectique.

La référence à Hegel est explicite, à l'époque, chez Alain Badiou, alors militant à l'Union des Communistes de France marxiste-léniniste (UCFml). Ce dernier ne se contente pas du langage dialectique, mais propose une véritable lecture maoïste de Hegel. Ainsi, à Vincennes, où il a entretenu des relations houleuses avec Deleuze (Dosse 2009: 431-434), Badiou propose une cours sur « La contradiction chez Hegel » dès l'ouverture de l'université, lors de l'année scolaire 1968-1969 (Soulié 1998: 51). Aidé de Joël Bellassen et de Louis Mossot, il fait paraître en 1978 des traductions de Zhang Shiyong sous le titre *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*. Les notes qui accompagnent le texte sont particulièrement révélatrices puisqu'elles déploient la manière dont le maoïsme

français, à l'époque, pouvait s'appropriier Hegel.

Tout l'enjeu du texte est de dépasser l'idéalisme de la dialectique hégélienne en montrant que, malgré cette tendance idéaliste, il y a chez Hegel un primat du Deux qui le fait rejoindre, par sa *Science de la logique*, les principes maoïstes de la lutte des classes : « La vérité de l'Un est, mais ne peut être dite *en entier*, puisque l'entier existe en tout point comme l'acte d'une partition, d'un Deux. » (Badiou, Bellassen & Mossot 1978: 38) Le primat du Deux, c'est le primat de l'excès, c'est l'impossibilité d'atteindre le tout, puisque ce tout est toujours perforé par le vide qui l'excède (39). L'objectif de cet excès inévitable par rapport à toute totalisation est de taille, puisqu'il s'agit de penser le dépérissement du pouvoir totalisant de l'État, non par l'accaparement de la force étatique elle-même, mais par son contournement au sein d'une révolution culturelle qui part des masses et qui excède toute structure étatique globale (49-50). Hegel, une fois débarrassé de la logique du Tout – une critique qui perdure chez Badiou jusqu'à *Logiques des mondes* (Badiou 2006: 153-164) – devient la caution théorique d'une politique maoïste qui, contre le Parti Communiste Français, se détourne entièrement du pouvoir d'État et entend mener la révolution au niveau de l'idéologie des masses. On comprend, dès lors, qu'il puisse être question d'une « filiation Hegel → Mao » (Badiou, Bellassen & Mossot 1978: 81), bien que celle-ci soit nuancée compte tenu des deux orientations contradictoires, idéaliste et matérialiste, de la philosophie hégélienne :

Il y a donc à l'œuvre dans Hegel, une voie *matérialiste* (et dialectique), qui est proprement ce que désigne le noyau rationnel, dimension « critique et révolutionnaire » de son œuvre. Cette voie est contrecarrée, de façon interne au propos dialectique, par son contraire idéaliste. Et cette contradiction est à l'œuvre *partout*, dans chaque temps de la dialectique hégélienne. (89)

L'appropriation de Hegel par le maoïsme français est assurément nuancée, mais elle est bien réelle et trouve chez Badiou l'une de ses expressions théoriques les plus accomplies.

Dans un texte virulent de l'époque (Badiou 1977), qui critique *L'Anti-Œdipe* et répond aux attaques anti-maoïstes de *Rhizome* que Deleuze et Guattari venaient de publier, Badiou mentionne le parti marxiste-léniniste comme « inducteur dialectique du communisme ». La dialectique du parti consiste dans le fait, d'une part, qu'il se montre attentif au soulèvement imprévisible des masses, mais que, d'autre part, il sait immédiatement s'adapter à cet imprévisible pour le diriger et lui donner son efficacité maximale. Ces « formidables dialectiques » de l'histoire échapperaient totalement à Deleuze et Guattari, renommés pour l'occasion « les petits professeurs de l'embuscade désirante ». Badiou voit dans la politique du désir un stratagème bourgeois pour étouffer la lutte des classes au profit d'une dissémination multiple des percées révolutionnaires : « Ce que les gens abominent, et entendent noyer, selon les cas, dans l'absoluité de l'Un ou la pulvérulence du Multiple, c'est la division en deux, c'est la dialectique. » Deleuze et Guattari sont alors

placés du côté de la liberté kantienne, pendant que le maoïsme est situé du côté de la dialectique hégélienne : « La Liberté, au fait, quelle Liberté ? “Groupe-sujet”, la Liberté comme Sujet. Deleuze et Guattari ne s'en cachent guère : retour à Kant, voilà ce qu'ils ont trouvé pour conjurer le fantôme hégélien. » Hegel est nécessaire, parce qu'il est la dialectique, et que la dialectique c'est la garante d'une compréhension « objective » de l'histoire et du rôle du parti dans le mouvement des masses : « Le parti dirige toujours la transition prolétarienne. Il est la dialectique. Son effet propre, c'est la scission créatrice des masses et de l'État comme processus dirigé, comme dictature du prolétariat. » Encore et toujours le parti, son savoir et sa discipline contre le flux irrationnel du désir.

Ces pérégrinations hégéliennes et dialectiques dans le maoïsme français des années 1970 nous montrent qu'il n'y a nul hasard dans l'apparition, à cette époque, d'un Spinoza anti-hégélien sous la plume de Deleuze. Spinoza devient chez Deleuze et Guattari le nouveau modèle d'une existence révolutionnaire véritable, au moment même où les maoïstes, qui chantent les louanges de Hegel, deviennent l'un des principaux adversaires politiques des auteurs de *L'Anti-Œdipe*.

4. Conclusion : Mao ou Masaniello

Tout se passe comme si la critique de la morale d'esclave hégélienne, que Deleuze dénonçait dans *Nietzsche et la philosophie*, s'était concrétisée historiquement à ses yeux dans le maoïsme : un mode d'existence révolutionnaire orienté uniquement par la discipline, le devoir, le respect ascétique d'une doctrine, qui parle le langage de la guerre et d'une dialectique peuple-État excluant les questions sexuelles et sociétales. Tel est l'adversaire contre lequel Deleuze et Guattari luttent, au moment de *L'Anti-Œdipe*, en lui opposant le révolutionnaire spinoziste, joyeux, créateur, expérimentateur dans tous les domaines du monde social. Spinoza est la réponse à Hegel en même temps qu'il est la réponse aux « colonels fascistes [qui] se mettent à lire Mao » (Deleuze & Guattari 2008: 454) – autrement dit, Masaniello est la réponse à Mao-Tsé-Toung.

Quelque chose de nouveau se joue ici dans l'anti-hégélianisme de Gilles Deleuze, un anti-hégélianisme qui, certes, devient de moins en moins présent au fil de l'œuvre et ne retrouvera jamais l'importance qu'il avait dans les textes sur Bergson, sur Nietzsche ou dans *Différence et répétition*, mais qui ne continue pas moins d'évoluer et d'opérer en des lieux fondamentaux de sa pensée. Spinoza est le nom d'une politisation de cet anti-hégélianisme, ou de sa « guattarisation », comme on voudra. L'enjeu, désormais, n'est rien de moins que la forme que doit prendre la politique révolutionnaire et le mode d'être du militant. Il est toujours question de manière de vivre, comme dans *Nietzsche et la philosophie*, mais d'une manière de vivre la lutte. Mao ou Masaniello, telle est l'alternative devant laquelle Deleuze et Guattari ont placé leurs contemporains.

Nous sommes encore aujourd'hui pris dans cette problématique propre aux luttes so-

ciales de notre temps, qui passent outre les appareils d'État et la forme-Parti, mais qui n'en courent pas moins le risque de voir renaître en leur sein des dérives autoritaires. La critique de toute forme de dogmatisme et d'autoritarisme, y compris au sein des groupes militants eux-mêmes, comme condition de la valorisation d'une existence joyeuse et de la libération collective du désir des corps, donne assurément au Spinoza de Deleuze toute son actualité. Ces questions sont toujours celles des mouvements féministes et *queer*, des luttes antiracistes et des luttes contre l'exploitation du travail. De nos jours, elles concernent également les combats écologiques et la possibilité d'intégrer les non-humains au centre des politiques du désir – une possibilité qui trouve aussi dans la philosophie de Spinoza des intuitions profondes, compte tenu de l'insistance avec laquelle *L'Éthique* s'attache à réinscrire l'humain dans une nature qui le dépasse (Sharp 2011). Qu'il faille rester vigilant à ne jamais trahir le désir en répression, pour les Masaniellos d'hier, d'aujourd'hui et de demain, c'est là sans doute l'un des enseignements les plus durables de l'œuvre de Gilles Deleuze.

BIBLIOGRAPHIE

- Achin, C., & Naudier, D. (2008). « Les féminismes en pratiques ». In Damamme, D., Gobbille, B., Matonti, F., & Pudal, B. (Ed.), *Mai-Juin 68* (pp. 383-399). Paris: Les éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- Althusser, L., et al. (2008). *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Badiou, A. (1977). « La situation actuelle sur le front de la philosophie. Contre Deleuze et Guattari ». URL : <https://lesmaterialistes.com/ucf-ml-situation-actuelle-front-philosophie-contre-deleuze-guattari-1977>.
- Badiou, A., Bellassen, J., & Mossot, L. (1978). *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*. Paris: Maspéro.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*. Paris: Seuil.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2002). *L'île déserte*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2003). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2005). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2008). *Le bergsonisme*. Paris: PUF.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (2008). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2008). *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Dosse, F. (2008). « *L'Anti-Œdipe* : gestation d'une œuvre et réception controversée ». In Cornibert, N., & Goddard, J.-C. (Eds.), *Ateliers sur l'Anti-Œdipe* (pp. 259-284). Milan-Genève: Mimesis/MétisPresse.

- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte.
- Deleuze, G. (2011). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Glucksmann, A. (1972). « Fascismes : l'ancien et le nouveau ». *Les Temps Modernes*, 310 bis.
- Guattari, F. (2012). *Écrits pour l'Anti-Œdipe*. Paris: Lignes.
- Hocquenghem, G. (1972). *Le désir homosexuel*. Paris: Editions universitaires.
- Krtolica, I. (2015). *Gilles Deleuze*. Paris: PUF.
- Leibovici, M. (2003). « L'appel du temps ? Retour sur le Mouvement de Libération des Femmes ». *Tumultes*, 20.
- Mao-Tsé-Toung (1966). *Citations du président Mao Tse-Toung*. Pékin: Éditions en langues étrangères.
- Mao-Tsé-Toung (2007). *De la pratique et de la contradiction*. Paris: La Fabrique.
- Reich, W. (1974). *La psychologie de masse du fascisme* (trad. P. Kamnitzer). Paris: Payot.
- Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze et l'art*. Paris: PUF.
- Sibertin-Blanc, G. (2010). *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris: PUF.
- Sharp, H. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Soulié, C. (1998). « Histoire du département de philosophie de Paris VIII. Le destin d'une institution d'avant-garde ». *Histoire de l'éducation*, 77.
- Spinoza, B. (1954). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Victor (1972). « Sur la justice populaire ». *Les Temps Modernes*, 310 bis.