

Systeme et révolution : Deleuze et le défi spinozien de l'infini actuel

par EMILIA MARRA

Abstract

This contribution insists on the two fundamental directions of the *Capitalism and Schizophrenia* project, namely psychoanalysis and political economy, in order to test the materialist thesis that the centrality of experience coincides with the centrality of theory. If knowledge is, in Spinozian terms, knowledge of causes, the contribution of the post-Hegelian sciences makes it possible to think through to the end the coincidence between desire and life, whose terrain of action is a place of transformation, movement, speed and slowness. From the contemplative universe we then move on to the concept of the infinite in action, the fundamental tension of a thought of immanence, from which it is possible to redefine the meaning of guerrilla and revolution in terms of effects.

L'état d'immanence signifie : *par-delà le bien et le mal*. Il se lie à la non-ascèse, à la liberté des sens. Il en est de même de la naïveté du jeu. Parvenant à l'immanence, notre vie sort enfin de la phase des maîtres.

G. Bataille, *Sur Nietzsche*

En décrivant le « phénomène collectif » de Mai 1968, Deleuze et Guattari emploient la formule suivante : « Du Possible, sinon j'étouffe ... » (Deleuze & Guattari 2003). Cet énoncé, très célèbre dans le cadre des études deleuziens, peut être considéré comme le cri de bataille de la génération philosophique à laquelle Deleuze appartient. Il s'agit, comme le dit Foucault lors d'un entretien avec Madeleine Chapsal en 1966, de ceux qui n'avaient pas encore vingt ans pendant la guerre¹, et qui se trouvaient à réfléchir à nouveau sur la causalité hors de tout paradigme classique. Malgré le courage spéculatif de la

¹ Cf. Foucault 1994. « D'une façon très soudaine, et sans qu'il y ait apparemment de raison, on s'est aperçu, il y a environ quinze ans, qu'on était très, très loin de la génération précédente, de la génération de Sartre, de Merleau-Ponty – génération des *Temps modernes* qui avait été notre loi pour penser et notre modèle pour exister... – *Quand vous dites "on s'est aperçu", "on", c'est qui ?* – La génération des gens qui n'avaient pas vingt ans pendant la guerre ».

génération des *Temps modernes*, guidée par Sartre et Merleau-Ponty, un legs problématique persistait dans son propre questionnement interne de la philosophie, en contribuant au démantèlement progressif du rôle du théorique face au présent. L'ouverture d'un nouveau champ de possibles, l'interrogation d'un événement qui « passe à l'intérieur des individus autant que dans l'épaisseur d'une société » (Deleuze & Guattari 2003 : 215), offrent l'occasion de mettre à l'épreuve des théories philosophiques expérimentales, qui répondent précisément à ce sentiment d'étouffement auquel la pensée française de la première moitié du XX^{ème} siècle n'avait pas suffisamment réagit.

En 1979, sur la base des avantages offerts par la distance herméneutique, toujours considérée fiable, cette exigence générationnelle de changement a été interprétée comme le besoin de « démystifier » tout métarécit, selon l'heureuse expression du Lyotard de *La condition postmoderne* (1979). Héritière des maîtres du soupçon, la philosophie postmoderne a poursuivi son mouvement de mise en question des coordonnées avec lesquelles on interprète la réalité, avec ses efforts de déconstruction ou bien de dissolution des paradigmes classiques de la pensée, de critique du logocentrisme, voire de dépassement de toute subjectivité. Ainsi schématisée et réduite, la philosophie post-structuraliste se trouve limitée à la critique d'ennemis théoriques simplifiés : l'épouvantail à détruire y est indiqué dans la philosophie de Hegel, identifiée à la fois dans la méthode dialectique et dans l'histoire de l'Esprit absolu. Cette réduction, qui a d'un côté l'avantage d'intégrer dans un seul front des penseurs parfois très éloignés les uns des autres², court le risque, de l'autre côté, de satisfaire trop tôt notre besoin de synthèse, nécessaire pour nous permettre d'écrire un nouveau chapitre d'histoire de la philosophie. Car si l'on s'arrête un instant sur cet horizon théorique, on remarque que dans la même année où Lyotard publie son texte, un autre volume voit le jour ; un texte certes moins éclatant dans ces effets immédiats, mais néanmoins très indicatif d'un parcours alternatif créé par le postmodernisme – dont Lyotard d'ailleurs ne dit mot. Ce texte s'intitule *Hegel ou Spinoza*, et son auteur, Pierre Macherey, soutient la thèse suivante : plus Hegel a essayé de s'éloigner de Spinoza, plus Spinoza en réalité était proche de lui ; ou, comme l'avait déjà écrit Althusser, c'est en essayant « d'être simplement marxistes » que lui et son groupe ont fait un détour nécessaire par Spinoza. Ce nom ne nous vient pas que de l'école althussérienne : il y a dans le XX^{ème} siècle français une véritable renaissance de Spinoza, sous le signe duquel une pensée commune devient possible, à savoir le projet, à la fois théorique et politique, d'une *philosophie de l'avenir*. Face au déclassé du rôle de la philosophie, encouragé par les discours sur la fin de la métaphysique et de la pensée tout court, face à la méfiance envers la révolution marxiste après l'échec de l'expérience soviétique, le dialogue avec Spinoza devient plus serré.

² Comme François Cusset ne manque pas de souligner, dans son *French Theory*, lorsqu'il insiste sur le fait que la seule possibilité de créer une catégorie comme celle de poststructuralisme était précisément de le faire « par négation », à savoir en indiquant des ennemis théoriques communes aux auteurs considérés (la dialectique, la négation, la conscience, ...). Cf. Cusset 2003.

Ce dialogue n'émerge pas comme le résultat d'une négation déterminée de la pensée hégélienne – ce qui, d'ailleurs, ne serait qu'une opération dialectique à l'intérieur de laquelle Spinoza finirait par n'être rien de moins que le précurseur de Hegel – mais, tout au contraire, comme un effort remarquable, à l'intérieur duquel Hyppolite a joué un rôle central, de confrontation avec cet auteur afin de reformuler le rapport entre le tout et ses parties hors de tout mouvement de totalisation. Autrement dit, et comme Macherey ne manque pas de le souligner, il s'agit encore, entre Hegel et Spinoza, de la question du système. Ce qui nous intéresse dans ce contexte, c'est que dans le même entretien de 1966 Foucault déclare que le point de rupture entre sa génération et celle de Sartre était exactement – suite aux études de Lévi-Strauss sur la société et des recherches lacaniennes sur l'inconscient – d'avoir réinterprété la question du sens dans les termes d'un effet de surface, et d'avoir appliqué la démarche philosophique à la recherche de ce qu'il y avait plus en profondeur : le système³. Pour sa part, Deleuze ne fait que confirmer cette direction de recherche : « je crois à la philosophie comme système » (Deleuze 2033 : 338), il écrira péremptoirement dans l'introduction à la monographie que Jean-Clet Martin lui consacre, et il éclairera, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, que ceux qui parlent de l'échec des systèmes d'aujourd'hui (qu'il s'agisse aussi bien des systèmes philosophiques que de systèmes sociaux, langagiers, sémiotiques, inconscients) ne voient pas que c'est simplement le concept de système qui a changé⁴.

Ces prémisses faites, on peut désormais formuler les termes de notre interrogation : la réflexion deleuzienne semble être le lieu d'une rencontre entre plusieurs lignes de recherche, propres à son époque, qui ont comme trait commun l'urgence de préserver la possibilité d'une pensée de la totalité. Une urgence d'ailleurs déterminée *in primis* par la nécessité spéculative de contraster la tentative du XX^{ème} siècle de dévaluer et la philosophie et le marxisme en tant que puissances de transformation. Si l'École de Francfort y avait répondu avec la disqualification du concept de système, thèse centrale de la *Dialectique négative*, en substituant ainsi à la mort naturelle de la philosophie une sorte

³ « Nous avons éprouvé la génération de Sartre comme une génération certes courageuse et généreuse, qui avait la passion de la vie, de la politique, de l'existence... Mais nous, nous nous sommes découvert autre chose, une autre passion : la passion du concept et de ce que je nommerai le "système" [...]. Par système, il faut entendre un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment, indépendamment des choses qu'elles relient » (Foucault 1994 : 514).

⁴ « L'exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts, ainsi la pensée scientifique. Et l'on reviendra toujours à la question de savoir à quoi sert cette activité de créer des concepts, telle qu'elle se différencie de l'activité scientifique ou artistique : pourquoi faut-il créer des concepts, et toujours de nouveaux concepts, sous quelle nécessité, à quel usage ? Pour quoi faire ? La réponse d'après laquelle la grandeur de la philosophie serait justement de ne servir à rien est une coquetterie qui n'amuse même plus les jeunes gens. En tout cas, nous n'avons jamais eu de problème concernant la mort de la métaphysique ou le dépassement de la philosophie : ce sont d'inutiles, de pénibles radotages. On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé. S'il y a lieu et temps de créer des concepts, l'opération qui y procède s'appellera toujours philosophie, ou ne s'en distinguerait même pas si on lui donnait un autre nom ». (Deleuze & Guattari 1991 : 13-14).

d'euthanasie, la pensée de Deleuze ouvre à nouveau la possibilité d'une ontologie du Tout sous le signe de Spinoza. Afin de la définir hors du langage deleuzien, on propose ici de l'appeler, avec Franck Fischbach, « une ontologie de la production ou de l'activité comme activité infiniment, naturellement, nécessairement et matériellement productive » (Fischbach 2014 : 33) : cette définition, avec laquelle Fischbach décrit ce que Marx a recueilli de Spinoza, nous semble tout aussi adéquate pour décrire la démarche deleuzienne, dans la mesure où elle nous offre la possibilité de faire émerger des aspects de l'interprétation de Spinoza qui risquent autrement de rester cachés.

« Le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret »

Que la philosophie deleuzienne soit une ontologie, cela signifie d'abord qu'elle n'est pas une anthropologie. En prenant ses distances par rapport au tournant humaniste de Sartre – figure déterminante dans sa formation philosophique et même dans le style d'écriture de ses premiers textes, bien que reniés par la suite –, Deleuze s'éloigne également d'un certain marxisme, dominant pendant les années 1940 et 1950. La limite de ce mouvement, comme le dira très clairement Althusser, se trouve dans l'insuffisance de ses racines théoriques, dont l'effet le plus évident consiste dans un renoncement au caractère objectif de la philosophie au profit d'éléments très génériques d'activisme et de subjectivisme⁵. Face à une *praxis* qui tourne simplement en rond, l'opération théorique accomplie par Jean Hyppolite dans son *Logique et existence* apporte une voie de sortie de l'impasse, méritant par là le titre de texte-phare de la génération de Deleuze. La grandeur du volume d'Hyppolite se trouve dans sa neutralisation de l'interprétation anthropologiste de Hegel, inaugurée par Koyré et soutenue par l'existentialisme, dévoilant ainsi implicitement l'existence d'une autre lecture possible des textes de Marx. Autrement dit, le défi d'une pensée de la totalité devient celui de lier à nouveau les sciences de la nature avec les sciences de l'homme à partir d'un caractère de nécessité de l'Un qui ne peut clairement pas être rencontré dans l'*anthropos*, mais qu'il faut traquer dans l'*ontos*. La tentative deleuzienne jusqu'à la fin des années 1960 sera celle de poursuivre le projet d'Hyppolite en direction d'un empirisme transcendantal, donc d'interroger l'expérience réelle en transformant ainsi la métaphysique dans une logique du sens, le sens n'étant que « l'identité absolue de l'être et de la différence » (Deleuze 2002 : 22). Sur la question de la différence, et en particulier sur l'exigence de la libérer de la cage de la contradiction, se joue la bataille la plus célèbre du poststructuralisme. En nous bornant à la pensée de Deleuze, il est intéressant de remarquer les termes dans

⁵ « De fait, hormis les utopistes Saint Simon et Fourier, que Marx aime tant à évoquer, hormis Proudhon qui n'était pas marxiste, et Jaurès qui l'était peu, où sont nos théoriciens ? L'Allemagne a eu Marx et Engels, et le premier Kautsky ; la Pologne, Rosa Luxembourg ; la Russie Plékhanov et Lénine ; l'Italie Labriola, qui (quand nous avons Sorel !) correspondait d'égal à égal avec Engels, puis Gramsci. Où sont nos théoriciens ? Guesde, Lafargue ? » (Althusser 2005 : 13-14).

lesquels cette problématisation se pose lorsqu'il est en train de commenter le volume d'Hyppolite :

M. Hyppolite dit qu'une ontologie de la pure différence nous restituerait à une réflexion purement extérieure et formelle, et se révélerait en fin de compte ontologie de l'essence. Toutefois, la même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? S'il est vrai que la deuxième et la troisième partie du livre de M. Hyppolite fondent une théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence, en revanche dans la première partie (théorie du langage) et dans tout le livre (allusions à l'oubli, à la réminiscence, au sens perdu), M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ? (Deleuze 2002 : 23)

Au-delà de la vraie intention d'Hyppolite, qu'on laisse forcément de côté, le dessein des thèses fondamentales de *Différence et répétition* et de *Spinoza et le problème de l'expression* est ici tracé.

Ontologie de la production

Bien que la catégorie d'expression soit abandonnée par la suite, il y a toutefois dans *Spinoza et le problème de l'expression* un point fondamental à retenir, une racine qui offrira ses fruits les plus mûrs quelques années plus tard, dans les pages de *L'Anti-Œdipe*. Lorsque Deleuze s'engage dans la critique du néoplatonisme, afin de remarquer l'originalité de la formulation spinozienne du concept de causalité, nous nous trouvons face à une question très subtile, parce qu'on peut très bien définir à la fois l'Un néoplatonicien et la Substance spinoziste comme causalité efficiente, cause par soi et cause première. Pour y percevoir l'indice d'une différence, il faut penser les deux du point de vue de la *production* et du point de vue des *effets de cette production*.

Les deux types de causalités engendrent une chaîne générative et, en ce sens, elles se montrent en tant que causes efficientes. Si les deux types de causes ont en commun le fait de ne pas sortir d'elles-mêmes dans l'acte de production, leur différence réside dans leurs productions respectives. L'effet produit par la cause émanatrice n'est pas en soi et ne demeure pas en soi, à savoir il ne trouve pas en soi la raison et le sens de cette opération, et il sort de l'unité originaire de sa cause. Deleuze nous rappelle que pour le néoplatonisme la production est obtenue par distinction et par différenciation, et non pas par composition⁶. Cela signifie que l'effet est moins que la cause, que la cause donne moins à son effet que ce qu'elle est, que le développement est appréhendé par une théorie de la dégradation. En revanche, chez Spinoza l'accent est posé sur la dimension d'une produc-

⁶ Cf. Deleuze 1969, « L'immanence et les éléments historiques de l'expression ».

tion qui ne laisse rien sortir à l'extérieur de soi. En d'autres termes, Dieu est cause immanente puisque ses effets sont toujours à l'intérieur de lui-même : l'effet reste dans la cause comme la cause reste en soi.

Une fois le rapport d'union entre Dieu et ses modes déterminé, il faut impérativement penser une théorie de la distinction qui soit en mesure de préserver les identités singulières dans leur spécificité : c'est à ce point-là que la catégorie d'expression entre en jeu, en guise de bouclier contre l'accusation (hégélienne) d'acosmisme. Loin de se caractériser comme une figure de la médiation entre la substance, les attributs et les modes, l'expression est la forme de manifestation de tout ce qui est, le lien à travers lequel la *physis* des Anciens retrouve son intégrité : essence et production sont indissociables dans une seule et même Nature, cette nature n'étant rien d'autre que vie dans le monde. Le fond antidialectique de cette posture philosophique se voit très clairement lorsqu'on rappelle que dans le *Sophiste*, où se trouve développé l'exemple peut-être le plus célèbre de la dialectique dans le monde ancien, Platon, à propos du pêcheur à la ligne, oppose les arts de la production aux arts d'acquisition. Tout le développement de l'histoire philosophique de l'univocité de l'Être, telle qu'on la trouve dans *Différence et répétition*, ne fait qu'affirmer, au contraire, que pensée et action ne font qu'un. Si la formule « expressionnisme philosophique » ne sera plus utilisée par Deleuze, cela ne signifie pas que le concept qui la sous-tend se perde dans l'œuvre deleuzienne. Tout au contraire, ce qui persiste est exactement la question de l'élaboration théorique nécessaire d'un rapport entre le tout et ses parties qui ne tombe pas dans l'une des solutions adoptées par le vitalisme ou bien par le mécanisme. Le risque d'une totalisation dialectique dissipé, il s'agit maintenant de s'éloigner à la fois de l'idée que la totalité résulte de ses parties et de la position selon laquelle les parties ne seront rien d'autre qu'émanation d'une totalité originaire.

Le caractère objectif

C'est dans l'*Anti-Œdipe* que Deleuze et Guattari posent cette même question du point de vue de la praxis, où la production ne se distingue pas du processus de production, ou bien, pour rester proche de la définition empruntée à Fischbach, de l'activité productrice. C'est ainsi que l'ébauche d'une ontologie spinozienne croise Marx et la psychanalyse, et le résultat de cette rencontre sera le développement d'un système de la production sous la définition de « totalité à côté »⁷. Que les textes de Marx offrent une indication

⁷ Nous sommes à l'âge des objets partiels, des briques et des restes. Nous ne croyons plus en ces faux fragments qui, tels les morceaux de la statue antique, attendent d'être complétés et recollés pour composer une unité qui est aussi bien l'unité d'origine. Nous ne croyons plus à une totalité originelle ni à une totalité de destination. Nous ne croyons plus à la grisaille d'une fade dialectique évolutive, qui prétend pacifier les morceaux parce qu'elle en arrondit les bords. Nous ne croyons à des totalités qu'à côté. Et si nous rencontrons une telle totalité à côté de parties, c'est un tout *de* ces parties-là, mais qui

précieuse en direction d'une unification sans résidu entre Nature et Production, cela avait été explicité par l'une des références des deux auteurs : Gérard Granel. L'aspect problématique de cette élaboration théorique était pourtant l'affirmation, dans *L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure* (1968), selon laquelle le marxisme n'était pas une philosophie, mais au contraire une science dans laquelle l'homme, en tant que producteur (tel qu'on le retrouve dans les *Manuscrits de 1844*), et l'être, en tant que production, jouent un rôle central dans le dépassement de toute philosophie. Cherchant à poursuivre cette hypothèse sans toutefois renoncer à la philosophie, Deleuze et Guattari proposent de penser ce qui se joue dans la triade Spinoza-Marx-psychoanalyse dans le cadre théorique d'un système philosophique global de production à l'intérieur duquel il n'y a rien de représentatif, mais où tout est vie et vécu. Pour ce faire, la catégorie d'expression doit être abandonnée : elle reste, au fond, l'un de derniers refuges de l'idéalisme. « J'ai besoin d'air pour respirer », écrivait Feuerbach (1973 : 34), en soutenant ainsi l'inséparabilité entre dedans et dehors, homme et nature, sujet et objet ; et c'est autour de ce caractère de « nécessité imprégnée » qu'il faut recentrer la critique de l'anthropologie chez Deleuze et Guattari.

Pour ce faire, les deux auteurs partent d'une question très urgente à l'époque : il y avait quelque chose comme un désir collectif dans les événements de 1968, un désir qui a été trahi par les événements des années suivantes, œuvre des puissances politiques, des partis, voire des syndicats. Lors d'un entretien en 1972, année de sortie de *L'Anti-Œdipe*, Guattari se demande : étant donné que les cadres ne font que trahir les subordonnés, pourquoi ces derniers continuent à les écouter ? Quels sont les cas où le désir des masses se retourne contre elles-mêmes ?⁸ On se trouve ici face au grand thème spinozien de la servitude volontaire, question centrale de toute philosophie politique⁹. Hors de tout souci concernant la fin de la métaphysique, Deleuze poursuit son projet philosophique, en partant cette fois, à l'aide de Guattari, d'une réflexion sur les événements de son temps. Le mélange entre processus organiques, économiques, psychologiques, historiques devient alors tellement dense qu'une nouvelle conceptualité devient nécessaire. C'est en réponse à cette nécessité que le concept de machine voit le jour, la machine

ne les unifie pas, et qui s'ajoute à elles comme une nouvelle partie composée à part » (Deleuze & Guattari 1972 : 50-51).

⁸ « Dans certaines conditions les masses expriment leur volonté révolutionnaire, leurs désirs balaient tous les obstacles, ouvrent des horizons inouïs, mais les derniers à s'en apercevoir, ce sont les organisations et les hommes qui sont censés les représenter. Les dirigeants trahissent ! C'est évident ! Mais pourquoi les dirigés continuent-ils à les écouter ? Ne serait-ce pas la conséquence d'une complicité inconsciente, d'une intériorisation de la répression, opérant par paliers successifs, du Pouvoir aux bureaucrates, des bureaucrates aux militants et des militants aux masses elles-mêmes ? On l'a bien vu après Mai 68 ». (Deleuze & Guattari, en Deleuze 2002 : 302).

⁹ « 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 1972 : 36-37).

étant un processus de production au-delà de toute dichotomie philosophique, dont le principe immanent est le désir. Loin d'être lié à un manque quelconque, le désir ne fait pas de référence à un objet ou à un sujet, mais au contraire il est le témoignage par excellence du caractère objectif de l'existence. Comme Deleuze et Guattari l'écrivent :

Le réel n'est pas impossible, dans le réel au contraire tout est possible, tout devient possible. Ce n'est pas le désir qui exprime un manque molaire dans le sujet, c'est l'organisation molaire qui destitue le désir de son être objectif. 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 1972 : 35)

Voici pourquoi Deleuze ne demande pas de l'air face à l'étouffement qu'il ressent – comme le fait Feuerbach –, mais du Possible. Le possible deleuzo-guattarien garde le lien avec le concret dans la mesure où il ne s'oppose pas au réel et ne fait pas signe vers un autre monde ; par contre, la différence par rapport à la matérialité feuerbachienne se trouve dans le fait que le possible ne fait plus référence à l'objet singulier. Le possible devient plutôt l'aspect intensif de l'existence, la garantie de l'émergence du nouveau dans le donné, ce nouveau n'étant à son tour qu'un produit qui relève du processus de production qui l'a créé. Autrement dit, le possible n'est que cet aspect objectif de l'existence, puissance vitale en tant que telle, qui se débarrasse de la dichotomie sujet-objet. Le possible est au service du geste révolutionnaire en vertu de sa capacité à émerger là où tout semble bloqué, là où, comme l'écrivait Marx dans le troisième Manuscrit :

La lumière, l'air, etc., ou la propriété animale la plus élémentaire cessent d'être un besoin pour l'homme. La saleté, cette stagnation, cette putréfaction de l'homme, ce cloaque (au sens littéral) de la civilisation devient son élément de vie. L'incurie complète et contre nature, la nature putride devient l'élément de sa vie (Marx 1972 : 93).

C'est exactement à ce point-là qu'une nécessité apparaît, et que la création d'un nouveau concept devient possible.

Matérialisme et infini

Dans leur critique de la psychanalyse lacanienne, Deleuze et Guattari poursuivent la défense de l'idée spinozienne selon laquelle la connaissance est toujours une connaissance des causes, en intégrant l'inconscient dans le projet d'unification de la causalité selon un seul principe immanent : ils nous expliquent en effet que le malentendu par rapport à la conception du désir naît de l'opposition entre causalité psychique et causalité matérielle. A partir du schizo qui, au lieu d'être un cas clinique devient plutôt – si l'on peut ici anticiper l'une des expressions que l'on trouvera dans *Qu'est-ce que la philoso-*

phie ? – un personnage conceptuel, ils nous mènent en direction d'une unification de l'*Homo natura* et de l'*Homo historia*, en fondant ainsi le champ de l'analyse matérialiste. Toutefois, du point de vue social, le mouvement schizophrénique d'un processus de désir objectivement identique à soi-même rencontre le refoulé : la production primaire du désir, où tout est possible, c'est l'impossible du social. « Le spinozisme de l'inconscient »¹⁰, comme Deleuze décrit le projet entier de *L'Anti-Œdipe*, continue à être de l'ordre de l'impensable, ou mieux du « vertige de l'immanence » (Deleuze & Guattari 1991 : 50), comme il nous dit ailleurs à propos de Spinoza, en étant en même temps le plan du réel. Le plan d'immanence, où cette dernière s'affirme comme immanence pure, et non plus comme immanence à quelque chose, ne diffère pas de cet inconscient producteur. Le désir et la vie ne sont que des synonymes, et ils rencontrent la même difficulté : si l'essence du désir n'est que son être « production de production », il semble que ce concept nous fasse tomber dans une régression à l'infini. Comment penser ce qui est infini en vertu de sa *causa essendi* ? On retrouve ici une question à laquelle Spinoza avait répondu dans une lettre connue comme la « Lettre sur l'infini », envoyée à son ami Meyer (Spinoza 1955). Dans ce document, après avoir opéré une typologie de l'infini, Spinoza écrit que le nom le plus adéquat au mouvement que l'on veut décrire est « infini en acte ». En d'autres mots, l'infini positif est, chez Spinoza, rien de moins que la réalité du fini. Comme il a été très bien remarqué, lorsque Hegel s'approche du texte spinozien, il met en œuvre à ce propos un malentendu colossal, qui le conduit à affirmer que l'univers spinozien est immobile. Au contraire, chez Spinoza, il y a toujours mouvement dans la matière ; comme le remarque Deleuze : chez Spinoza, tout est une question de vitesses et de lenteurs.

Conclusion

L'enjeu ici présenté nous permet de formuler la thèse fondamentale du matérialisme : la centralité de l'expérience, c'est la centralité de la théorie. Mais voilà le point que l'on voudrait proposer comme suggestion ou ouverture théorique : psychanalyse et économie politique – sciences nées après Hegel – sont la clé d'accès à un matérialisme qui soit à la hauteur théorique de l'idéalisme, parce qu'elles sont précisément le lieu où les déterminations négatives hégéliennes trouvent son propre aboutissement, en tant qu'esprit subjective et esprit objective. Psychanalyse et économie politique, les deux directions de recherche du projet entier de *Capitalisme et schizophrénie*, sont les deux sciences adéquates pour expliquer les liens de causalité dans l'existence, et c'est à partir de l'exacte compréhension de cette causalité que toute connaissance devient possible. En se plongeant dans cette analyse on découvre, avec les présupposés spinoziens que

¹⁰ « *L'Anti-Œdipe*, c'était l'univocité du réel, une sorte de spinozisme de l'inconscient » (Deleuze 1990 : 198).

l'on a remarqués tout au long de la présentation, que l'étude des causes nous amène directement au caractère objectif du déjà donné.

Toutefois, ce déjà donné ne se configure pas comme un immobilisme, mais tout au contraire comme le lieu de la transformation, du mouvement, des vitesses et des lenteurs, d'une production vitale. C'est dans le mouvement perpétuel de la production de production que cette objectivité émerge comme immanence radicale, désormais en mesure de s'affirmer au-delà de tout Sujet ou Objet ; nous nous trouvons ainsi face à cette intuition spinozienne par rapport à laquelle Deleuze se demande : « serons-nous jamais mûrs » (Deleuze & Guattari 1991 : 50). Il s'agit d'un infini actuel dans la forme d'un Chaos, à l'intérieur duquel la philosophie, l'art et la science luttent pour construire des plateaux qui ne soient pas des territorialisations, mais du Possible. La question révolutionnaire, posée par Deleuze dans la conférence « Pensée nomade », explique très lucidement la difficulté qui se pose : comment faire pour trouver une unité dans la lutte sans tomber dans l'appareil d'État ou bien dans une organisation despotique ?¹¹ Avec Spinoza, on voit bien pourquoi la réponse à cette question ne peut pas se trouver dans un territoire : la lutte se joue dans le mouvement, dans les devenir, dans l'idée d'un infini actuel. Par conséquent, la forme de cette unité doit être repensée à chaque fois au fur et à mesure des mouvements qui produisent la conjoncture du réel, afin de pouvoir y intervenir sous la forme d'une guérilla, toujours adressée, d'abord, à soi-même :

Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais aussi passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie (Deleuze 1990 : 7).

Ainsi, la lutte contre les puissances se traduit enfin dans le devenir-possible de l'impossible.

BIBLIOGRAPHIE

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. Paris : La Découverte.
Cusset, F. (2003). *French Theory*. Paris: La Découverte.
Deleuze, G. (1969). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit.
Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris : Minuit.
Deleuze, G. (2003). « Lettre-préface de Gilles Deleuze ». In *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit (338).
Deleuze, G. (2003). « Jean Hyppolite. *Logique et existence* ». In *L'île déserte et autres textes*. Paris : Minuit.

¹¹ « On se bien que le problème révolutionnaire aujourd'hui, c'est de trouver une unité des luttes ponctuelles sans retomber dans l'organisation despotique et bureaucratique du parti ou de l'appareil d'État : une machine de guerre qui ne referait pas un appareil d'État, une unité nomadique en rapport avec le Dehors, qui ne referait pas l'unité despotique interne » (Deleuze 2002 : 362).

- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2003). « Mai 68 n'a pas eu lieu ». In G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit (215-217).
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2003). « Deleuze et Guattari s'expliquent... ». In *L'île déserte et autres textes*. Paris : Minuit.
- Feuerbach, L. (1973). « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel ». In *Manifestes philosophiques*. trad. L. Althusser. Paris : PUF.
- Fischbach, F. (2014). *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. Paris : Vrin.
- Foucault, M. (1994). « Entretien avec Madeleine Chapsal ». In *Dits et écrits 1954-1988. Vol. I : 1954-1969*. Paris : Gallimard (513-514).
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris : Minuit.
- Marx, K. (1972). *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Trad. Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales.
- Spinoza, B. (1955). *Œuvres complètes*. Trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi. Paris : Bibliothèque de la Pléiade.