

À propos du « livre barjot » de L'Anti-Œdipe

par JOFF P. N. BRADLEY

traduction par JEAN-SÉBASTIEN LABERGE

Abstract

The 50th anniversary of the publication of *Anti-Œdipus* in 1972, just a few years after the events in May-June 1968 in Paris, affords us the opportunity to reflect on the very simple question, what has happened to desire and its 'infinite swarming' (Deleuze 2004: 267)? What has impeded the impetus of *Anti-Œdipus*? Why has the spirit of liberatory desire seemingly faded away and why do the dreams of 1968 appear long gone?

Échec

Deleuze avait-il raison de considérer l'*Anti-Œdipe* comme un échec ? On le voit lorsque Deleuze se lamente auprès de Catherine Backès-Clément de sa frustration face aux (non)effets de 1968 et de son premier livre avec Guattari:

L'Anti-Œdipe est après 68: c'était une époque de bouillonnement, de recherche. Aujourd'hui il y a une très forte réaction. C'est toute une économie du livre, une nouvelle politique qui impose le conformisme actuel... le journalisme a pris de plus en plus de pouvoir sur la littérature. Et puis, une masse de romans redécouvrent le thème familial le plus plat, et développent à l'infini tout un papa-maman: c'est inquiétant, quand on se trouve un roman tout fait, préfabriqué, dans la famille qu'on a. C'est vraiment l'année du patrimoine, à cet égard *L'Anti-Œdipe* a été un échec total. (Dosse 2007 : 263)

Dans l'article « L'étudiant, le fou et le Katangais », publié en 1969 et prononcé l'année précédente au III^e Congrès international de psychodrame, sociodrame et thérapie institutionnelle, Guattari parle des tristement célèbres *Katangais*, les voyous qui ont envahi la Sorbonne et plusieurs autres institutions à travers la France. Les Katangais – le lumpenprolétariat parisien – étaient d'infâmes mercenaires qui occupaient les sous-sols de la Sorbonne. Le mystère entourant les Katangais, dont le nom semble provenir des rebelles katangais de la guerre du Congo, est levé et décrit plus franchement par Seale et McConville comme suit :

Une trentaine de voyous, de petits délinquants, d'anciens légionnaires étrangers, de déserteurs – se faisant appeler « les Katangais » – s'installent dans un sous-sol de la Sorbonne et sèment une terreur incertaine autour d'eux. Ils étaient venus pour aider les étudiants, mais ils ont jeté le discrédit sur eux. Une nuit de la mi-juin, il y eut une bagarre et ils furent mis dehors par un service d'ordre des étudiants, mobilisés par le comité d'occupation. (1968: 109)

Tout en se gardant de parler de leur rôle en tant que classe d'avant-garde impeccable et irréprochable des ouvriers et des étudiants, Guattari parle de la tâche révolutionnaire comme de la suppression même de l'ordre du prolétariat. Simplement, la classe ouvrière doit échapper aux modèles hérités d'organisation et d'institutions. Les distinctions entre l'avant-garde et le prolétariat, le prolétariat et le sous-prolétariat ou le lumpenprolétariat doivent disparaître pour qu'une transformation fondamentale se produise. À leur place doivent émerger de nouvelles subjectivités capables de communiquer de manière transversale. Son argument pourrait être aligné sur les critiques contemporaines de la jeunesse d'aujourd'hui, qui est parfois perçue comme restant enfermée dans des modes de pensée, d'action et de croyance qui l'empêchent de réaliser l'impossible, de penser l'impensable, de créer un monde nouveau pour tous, d'être digne de l'événement (Deleuze; Guattari 1991 : 151). Selon cette lecture, les étudiants sont entravés par « le système imaginaire de castes » (Guattari 2003: 223) et pour Guattari, un mouvement d'insurrection, un véritable mouvement révolutionnaire étudiant, est déterminé et inhibé par des dispositifs, il demeure « encasté dans l'imaginaire » (Ibid.). Guattari soulève l'importante question de savoir comment assurer une communication transversale entre des éléments hétérodoxes, contaminés, disjoints – les Katangais en tant que tels – car ce sont ces groupes qui, en échappant au contrôle social, inventent un autre avenir – *un otro mundo es posible* – un autre monde est possible. De manière spectaculaire, Guattari trouve dans la figure du Katangais planétaire un prototype du « militant révolutionnaire authentique », de « l'homme nouveau » de la future société socialiste (Ibid.: 239).

Le problème de l'université, on l'a bien vu en 68, n'est pas celui *des* étudiants et *des* enseignants, c'est le problème de l'ensemble de la société dans la mesure où se trouvent mis en cause aussi bien le rapport entre la transmission de connaissance, la formation de cadres, le désir des masses que les exigences de l'industrie, etc. (Guattari 2012: 28)

Mai 1968 nous a appris à lire sur les murs et depuis, on a commencé à déchiffrer les graffitis dans les prisons, les asiles et aujourd'hui dans les pissotières. (Guattari 1973: 3; cf. Bradley 2020)

Guattari note que *les événements* ont déclenché des crises et des traumatismes dans l'éducation, mettant en évidence les dysfonctionnements des structures universitaires,

les mauvaises méthodes d'enseignement, les problèmes de santé mentale des étudiants, la nécessité d'offrir des soins psychothérapeutiques aux étudiants et d'autres problèmes propres à la vie étudiante qui existaient dans les années 1960, mais qui n'étaient pas souvent abordés. Il situe dans l'irruption de 1968 la reconnaissance d'une « interaction fondamentale entre les problèmes psychopathologiques individuels et l'entourage social, professionnel et politique » (Guattari 2003: 231). En d'autres termes, la crise de 68 a dramatisé les crises enracinées dans la société française. Guattari examine comment la névrose et la folie peuvent devenir un fondement de la vérité, révélant les problèmes sous-jacents du socius.

La schizoanalyse est l'un des noms que Guattari a donnés au projet de toute une vie de réinventer la psychanalyse et la pratique thérapeutique en l'étendant au champ matériel et social, car le désir est toujours déjà collectif dans sa dimension et son articulation. Sans réinvention, « on a l'inconscient qu'on mérite » (Guattari 1979: 7), dans nos perceptions du monde, dans notre corps, notre territoire et notre sexe, insiste Guattari. Nous avons l'inconscient que nous méritons dans les relations amoureuses, dans la famille, l'école, les quartiers, les usines, les stades et les universités, ajoute-t-il, mais l'inconscient machinique, avec sa production et sa reproduction d'images et de mots, est également « tourné vers l'avenir ». Sa « trame » est le possible lui-même, le possible à fleurs de langage, de peau, de socius, de cosmos, etc. (Ibid.: 8). La question est de savoir comment libérer le désir en refusant le choix entre spontanéité et hiérarchie. Pour Guattari:

Désir libéré, cela veut dire que le désir sort de l'impasse du fantasme individuel privé: il ne s'agit pas de l'adapter, de le socialiser, de le discipliner, mais de l'agencer de telle sorte que son procès ne soit pas interrompu dans un corps social opaque et, qu'au contraire, il aboutisse à une énonciation collective. Ce qui compte, ce n'est pas l'unification autoritaire, mais plutôt une sorte d'essaimage à l'infini des machines désirantes: dans les écoles, les usines, les quartiers, les crèches, les prisons, etc. Donc, pas question de coiffer, de totaliser les mouvements partiels, mais de les brancher sur un même plan de bascule. Tant qu'on en reste à une alternative entre le spontanéisme impuissant des masses et le codage bureaucratique et hiérarchique d'une organisation de parti, les mouvements de libération du désir se feront récupérer, encercler, marginaliser... (Guattari 2012: 77)

En gardant à l'esprit la libération du désir, la figure du schizo, « *l'ange exterminateur* » du capitalisme que l'on trouve dans *L'Anti-Œdipe*, peut être repositionnée et désignée comme Katangais. Une partie de ce projet est une tentative de repenser et de repositionner la crise de la production de la subjectivité qui reste pertinente pour le moment que nous vivons, ce qui équivaut à une crise du désir. Les soi-disant attitudes subjectives de ceux qui échappent au contrôle social peuvent être appelées « les

Katangais du tiers monde ». Qui et où sont les « Katangais du tiers monde » ? Qui sont ceux qui vivent en marge des sociétés industrielles avancées ou ailleurs dans le Sud ?

Quelques questions se posent: quelle est la nature de la « tiers-mondisation » de nos sociétés actuelles qui fait proliférer des éléments criminels-déclassés? Qui et où sont les militants de notre société contemporaine? S'agit-il des pauvres, des détenus, des patients psychiatriques, des étudiants, de la classe des *hackers* (Culp 2022)? Comment expliquer l'explosion nihiliste des comportements autistiques et des passages à l'acte pulsionnels des soi-disant délinquants, le lumpenprolétariat du XXI^e siècle, le *Katangais-étudiant*? Pourquoi le prototype du militant révolutionnaire authentique semble-t-il singulièrement absent, voire anachronique, non seulement des sociétés occidentales, mais aussi des technopoles urbaines de l'autre côté de la planète, à Tokyo, Séoul ou Pékin par exemple? De telles questions exigent un retour à *L'Anti-Ceïpe* pour comprendre l'(im)possibilité de la réémergence de la subjectivité telle que Guattari l'appelle, une subjectivité des marges (*emarginati*), une forme de subjectivité qui peut inventer un nouvel ordre social, qui peut invoquer une nouvelle valorisation au-delà de celles « phalocratiques, compétitives, brutales » du même, une nouvelle forme de subjectivité au-delà des machines célibataires capitalistes qui peut affirmer les véritables « devenirs de désir » (Guattari; Rolnik 2007: 408).

Dans quelle mesure l'effondrement du désir, et ce que Deleuze et Guattari, à la suite de Wilhelm Reich, qualifient de désir désirant sa propre répression, nous parle-t-il de notre époque où le monde semble prisonnier de modèles de subjectivité qui ont moins à voir avec le processus schizo qu'avec l'autisme ou des formes d'ipséité mortifère ? Il est donc légitime de se demander – comme le font Deleuze et Guattari dans leur essai « Mai 68 n'a pas eu lieu » –, qu'en est-il dans la tiers-mondisation des sociétés industrielles avancées, dans les vastes métropoles et leurs ghettos, dans l'écologie grise du « tiers monde européen », qu'en est-il « d'un Mai 68 généralisé, d'une bifurcation ou d'une fluctuation amplifiée », et de la possibilité d'un « nouvel internationalisme » (Deleuze 2003: 217)?

Le fait que 2021 ait vu des hommes et des femmes d'une richesse obscène se lancer dans l'espace à des fins touristiques et d'enrichissement personnel, tandis que le reste d'entre nous, humbles êtres vivants, souffrons des effets du changement climatique et de la propagation du coronavirus, semble suggérer que ce n'est pas George Orwell, mais plutôt Aldous Huxley, qui avait raison quant à la trajectoire générale des sociétés occidentales, car Huxley avait prévu que la satisfaction immédiate des pulsions primaires était le véritable secret du contrôle et de la domination. Bernard Stiegler, qui a également écrit sur la sociopathologie et la psychopathologie de 1968 et de ses suites, suit cette ligne d'argumentation en soutenant que ceux qui vivent dans la nouvelle forme de capitalisme culturel souffrent d'une forme de misère spirituelle, car ils trouvent le désir et la sublimation découplés des pulsions. Il note la perte de croyance dans ce qu'il appelle nos sociétés incontrôlables et pour lui, précisément, « *la croyance est un nom du*

désir » (Stiegler 2006: 26). Quelle est la nature de ce désir transformé? Il est clair que l'énergie du jeune prolétariat numérique est aujourd'hui dépensée dans d'autres activités que le ferment révolutionnaire. La vie se passe dans l'*addiction* aux jeux vidéo, au porno, aux jeux d'argent, à des formes infinies d'intoxication « pour échapper à la réalité de la journée de travail » (Bradley; Lee 2018: 642).

Une humanité excédentaire est apparue, de nombreux jeunes à travers la planète souffrent d'un chômage et d'un sous-emploi structurels. Dans les vastes bidonvilles du monde, dans nos technopoles urbaines, dans les non-lieux du monde, de nombreux jeunes sont contraints d'embrasser l'économie informelle et l'existence précaire. Le lumpenprolétariat réactionnaire est passé des « vagabonds, criminels, prostituées », parias et intouchables, aux travailleurs précaires et épuisés, aux travailleurs pauvres, au personnel contractuel, au personnel journalier, au personnel contractuel zéro heure et, plus désespérément, au sous-prolétariat ou au sous-prolétariat permanent. Le *lumpenproletariat* est désormais une classe ouvrière mondiale qui réunit le précaire et l'humanité excédentaire.

Alors que des hommes et des femmes riches comme Richard Branson, Yusaku Maezawa et Jeff Bezos gravitaient autour de notre planète, il n'y a pas eu de critique du capitalisme, mais plutôt un massif désaveu collectif et une paralysie politique, alors que nous nous enfouissions encore plus profondément dans les patrons technologique et consumériste. C'est compréhensible compte tenu du sentiment d'anxiété et de stress qui se répand sur la planète, mais il s'agit néanmoins d'un désaveu. L'expression spectaculaire de cette paralysie politique s'est également produite à la fin de la débâcle qu'a été la présidence Trump. Les téléspectateurs du monde entier ont vu des Katangais sans pouvoir pénétrer dans le Capitole, téléphones portables à la main, une génération *selfie* débile se filmant elle-même, sans savoir quoi faire ensuite. Plus préoccupée par les réseaux sociaux, les flux en direct et les *likes* instantanés, la jeunesse américaine privée de ses droits ne s'est jamais posé la question: que se passera-t-il si nous accédons au pouvoir, que se passera-t-il le lendemain? Ces deux actes obscènes de stupidité restent gravés dans ma mémoire. L'un virevolte autour de la planète sans se soucier de l'humanité qui se trouve en dessous. L'autre, la foule de Trumpiste, les nouveaux Katangais de l'apolitisme et de l'appauvrissement le plus misérable.

Les voyous qui ont pris d'assaut le Capitole sont précisément les ignorants décrits par Stiegler ci-dessus. Mais ce n'est pas tout. Leur idiotie laisse ceux qui les regardent tout aussi stupéfaits, car nous, voyeurs, réalisons que c'est nous qui, collectivement, *ne croyons plus en ce monde*. Nous ne croyons pas aux événements qui nous arrivent, comme le dit Deleuze. L'attention ailleurs, nous haussons nonchalamment les épaules et retournons à nos écrans mobiles. Nos vies, leurs vies, sont vraiment comme un mauvais film (Deleuze 1985: 223). En effet, nous pouvons dire ceci: il n'y a pas d'esprit prévalent pour rompre avec l'ordre et la passivité de nos institutions. Je crois que cela est

symptomatique de l'activisme politique d'aujourd'hui.¹ Les choses vont si mal que ce n'est même pas que le capitalisme a perdu son esprit et que la misère spirituelle règne comme le dit Stiegler (2004), mais *en masse* nous avons perdu *notre esprit* dans les technologies de l'esprit et du contrôle. Cette perte est une conséquence de la désublimation, et de la tendance à l'épuisement de la libido. La pathologie sociale de 1968 conduit au déclin du pouvoir de socialisation et au règne des pulsions. Notre époque est celle de la liquidation de toutes les barrières surmoïque. Ce n'est ni l'âge d'or du principe de plaisir, ni la libération des « instincts », mais le règne des pulsions. Face à cet état de fait misérable, « notre tâche la plus difficile » est simplement celle-ci: « croire en ce monde, en cette vie [...] la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. » (Deleuze; Guattari 1991: 72; voir Bradley; Lee 2018). Le monde a vraiment besoin d'un sursaut et les sociétés incontrôlables ont besoin d'un sursaut et cela, je pense, serait un acte révolutionnaire (2006: 69). Je crois que les outils de la schizoanalyse restent suffisamment aiguisés et précis pour accomplir cette tâche.

BIBLIOGRAPHIE

- Bradley J. P. N. (2020). "On the disordering ritornello of graffiti" in *Criticism and Theory* 25/3.
- Bradley J. P. N.; Lee, A. T. (2018). "On the lumpen-precariat-to-come" in *tripleC: Communication, Capitalism; Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society* 16/2, pp.639–646. Online: 10.31269/triplec.v16i2.1006.
- Culp A. (2022). *A Guerrilla Guide to Refusal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. Paris: Minuit.
- Deleuze G. (2003). *Deux régimes de fous*. 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.
- Guattari F. (1973). « Liminaire » in *Recherches* 12 « Trois milliards de pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités », (éd.) G. Hocquenghem *et al.*, pp.2-3.
- Guattari F. (1979). *L'Inconscient machinique*. Paris: Recherches.

¹ Un certain type d'initiation de groupe permet de spécifier une marque prévalente : une pratique militante réelle dans un contexte social réifié crée un effet de coupure, bien éloigné du sentiment de passivité que donne la participation aux institutions habituelles. Peut-être après coup serai-je amené à considérer que, de ma part, il y avait là l'induction d'un certain activisme, l'illusion d'une efficacité, une fuite en avant... Pourtant, je crois que ceux qui ont fait l'expérience du militantisme dans de telles organisations de jeunesse, organisations de masse, au parti communiste ou dans les groupuscules, ne seront plus jamais comme les autres. Peu importe ici le critère d'efficacité dans la réalité ; certains types d'action, de concertation, traduisent une cassure avec des processus sociaux habituels, et surtout une rupture d'avec les modes de communication et d'effusion hérités de la famille. (Guattari 2003 : 156)

- Guattari F. (2003). *Psychanalyse et transversalité*. Paris: La Découverte.
- Guattari F. (2012). *La Révolution moléculaire*. Paris : Les prairies ordinaires.
- Guattari F.; Rolnik S. (2007). *Micropolitiques*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Seale P.; McConville M. (1968). *French revolution 1968*. Londres: Penguin.
- Stiegler B. (2004). *De la misère symbolique. Tome 1: L'Époque hyperindustrielle*. Paris: Galilée.
- Stiegler B. (2006). *Mécréance et Discrédit. Tome 3: L'Esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.