



# Deleuze, entre Nietzsche et Marx : l'histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire

Igor Krtolica

DANS **ACTUEL MARX** 2012/2 (N° 52), PAGES 62 À 77  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130586999

DOI 10.3917/amx.052.0062

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2012-2-page-62.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# DELEUZE, ENTRE NIETZSCHE ET MARX : L'HISTOIRE UNIVERSELLE, LE FAIT MODERNE ET LE DEVENIR-RÉVOLUTIONNAIRE

Par Igor KRTOLICA

« Je crois que Félix Guattari et moi, nous sommes restés marxistes, de deux manières différentes peut-être, mais tous les deux. C'est que nous ne croyons pas à une philosophie politique qui ne serait pas centrée sur l'analyse du capitalisme et de ses développements ». On connaît ce célèbre témoignage de fidélité de Deleuze à la pensée marxiste. Mais on ne saurait omettre la suite de cette remarque, qui est porteuse d'un enseignement majeur quant à ce qu'il en retient, donc aussi bien quant à ce qu'il n'en retient pas. « Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c'est le Capital lui-même »<sup>1</sup>. La question des limites du capitalisme, limites qu'il anticipe et conjure à la fois en vertu de sa dynamique contradictoire, est le prisme à travers lequel on peut observer le déplacement que Deleuze fait subir à la pensée marxiste. Ce déplacement comporte trois aspects : une idée d'histoire universelle du point de vue capitaliste conçue en fonction des limites de la production sociale et désirante ; un diagnostic porté sur la modernité au regard de la faillite des messianismes du XIX<sup>e</sup> siècle ; une conception du devenir-révolutionnaire qui vient se substituer à la notion marxiste de révolution. Sous ces trois aspects, il nous semble que c'est principalement la référence à Nietzsche qui explique l'interprétation deleuzienne de Marx. Si bien que Deleuze aurait presque pu dire : « Si je suis devenu et resté marxiste, c'est en grande partie à Nietzsche que je le dois »<sup>2</sup>.

1. G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 232.

2. Ces trois aspects, nous le verrons, dessinent une relation entre Marx et Nietzsche, dont on remarquera qu'elle est fort éloignée de celle que Foucault proposait en 1964 dans « Nietzsche, Freud, Marx ». Contrairement à Foucault, Deleuze articule Nietzsche et Marx autour de l'idée que l'histoire suppose nécessairement une temporalité non historique, celle du devenir ou de l'événement. De l'importance donnée à ces catégories découle leur divergence autour de l'histoire universelle (G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 206 : « Nous avons toujours eu le goût d'une histoire universelle, qu'il détestait »).

## L'HISTOIRE UNIVERSELLE, HISTOIRE DU NIHILISME ET DU CAPITALISME

Dans l'œuvre de Deleuze, l'idée d'une histoire universelle apparaît deux fois, une première fois avec Nietzsche, une seconde avec Marx. Dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), elle se présente comme une histoire du nihilisme et, dix ans plus tard, dans *L'Anti-Œdipe* (1972), comme une histoire des formations sociales à la lumière du capitalisme. Cela ne va pas sans problème. C'est d'abord que l'histoire universelle s'énonce tantôt en termes de volonté de puissance, tantôt en termes de structures sociales. Nous ne pouvons présupposer qu'aucune équivoque ne s'introduit par là dans le concept d'histoire universelle. Est-ce au même sens qu'elle s'énonce en termes de volonté de puissance et en termes de structures sociales, de production désirante et de formations de pouvoir? Il revient à *L'Anti-Œdipe* de fournir explicitement la réponse en posant d'emblée l'identité de nature de la production désirante et de la production sociale<sup>3</sup>. En faisant de la production sociale une institution du désir et en mettant le désir dans l'infrastructure, Deleuze et Guattari professent un marxisme hétérodoxe autant qu'un freudisme déviant, dont on sait qu'il est directement inspiré de Spinoza. Mais, en vérité, c'est aussi une position strictement nietzschéenne, suivant la coextension de la volonté de puissance et des complexes de pouvoir<sup>4</sup>. De ce point de vue, c'est donc Nietzsche pas moins que Spinoza qui permet à *L'Anti-Œdipe* de « dépasser le parallélisme stérile entre Freud et Marx »<sup>5</sup>.

Il ne suffit pourtant pas de marquer l'identité entre la production désirante et la production sociale, au risque de ne pouvoir expliquer le fait que les institutions sociales (l'Église, la psychanalyse) répriment le désir. C'est pourquoi, d'après Deleuze et Guattari, l'identité de nature des deux productions n'est pas séparable de leur distinction de régime: « Ce sont les mêmes machines, sous deux régimes différents - bien que ce soit une étrange aventure pour le désir, de désirer la répression »<sup>6</sup>. La répression du désir par le social n'intervient donc pas de l'extérieur, comme une instance extrinsèque qui viendrait après coup bloquer un désir spontané et libre. Elle est au contraire une aventure du désir lui-même qui, sous des conditions déterminées, en vient à désirer sa propre répression. (C'est en ce sens que Spinoza sut poser la question politique par excellence: « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de

3. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minitext, 1972, p. 37: « La production désirante n'est pas autre chose que la production sociale ».

4. Dans le *Traité politique*, Spinoza évacue les résidus contractualistes du *Traité théologico-politique* au profit d'une pure ontologie de la puissance; dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche pose la commune mesure des expressions de la volonté de puissance et des formations de pouvoir.

5. Sur l'importance respective de Spinoza et de Nietzsche, voir *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, pp. 36-37 et p. 75.

6. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 40.

leur salut? »). Ce sont ces conditions, dans lesquelles le désir en vient à désirer sa propre répression, qu'analyse *L'Anti-Œdipe*. Deleuze en avait déjà dressé le tableau au terme de son analyse du triomphe historique des forces réactives au quatrième chapitre de *Nietzsche et la philosophie*, en conclusion duquel il écrivait : « Les mécanismes, qui correspondent à chaque moment du triomphe des forces réactives, forment une théorie de l'inconscient qui devrait être confrontée avec l'ensemble du freudisme »<sup>7</sup>. C'est cette confrontation qui fut menée avec l'aide de Guattari. À l'analyse du triomphe historique des forces réactives, exprimant l'essence de la religion, répond ainsi dans *L'Anti-Œdipe* celle de la psychanalyse œdipianisante, comme « nouvel avatar de l'idéal ascétique »<sup>8</sup>.

Paradoxalement, c'est le triomphe des forces réactives qui, accusant la différence de régime entre la production sociale et la production désirante, rend perceptible leur identité de nature. De même que la maladie nous fait percevoir l'essence de la santé, c'est sous les traits négatifs de la volonté de néant ou de la répression familialiste que nous apparaît l'essence affirmative et sociale du désir. C'est pourquoi Deleuze peut faire du nihilisme ou du capitalisme la *ratio cognoscendi* du désir et de l'affirmation la *ratio essendi* de la volonté de puissance ou du processus désirant<sup>9</sup>. Il y a donc bien identité de nature entre les deux, puisque le nihilisme est encore une forme de la volonté de puissance et le capitalisme une institution du désir parmi d'autres, à condition de préciser qu'il y a entre eux une profonde différence de régime.

Nous ne savons toujours pas si l'idée d'une histoire universelle peut indifféremment être considérée du point de vue nihiliste et du point de vue capitaliste, et comment elle pourrait l'être. L'histoire universelle prend chez Deleuze deux aspects solidaires. Elle implique en premier lieu une *théorie des stades historiques*. Ainsi montre-t-il qu'il y a chez Nietzsche trois stades successifs du nihilisme : le nihilisme négatif qui déprécie la vie au nom de valeurs supérieures (Dieu comme position d'un arrière-monde ou l'essence comme monde vrai derrière celui des apparences), le nihilisme réactif, qui dévalorise les valeurs supérieures elles-mêmes (Dieu est mort et l'homme réactif prend sa place) et enfin le nihilisme passif, extrême aboutissement du nihilisme réactif, qui nie toute valeur (tout est vain) et se trouve réduit à désirer s'éteindre passivement (le dernier des hommes) - moment de la conscience judaïque et chrétienne, moment de la conscience européenne et moment de la conscience bouddhique. Symétriquement, la typologie des structures sociales de *L'Anti-Œdipe* se présente sous les traits

7. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 168.

8. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 321. Voir le tableau consacré au triomphe des forces réactives, qui récapitule la généalogie du ressentiment, de la mauvaise conscience et de l'idéal ascétique (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, p. 166).

9. Sur ce point, on comparera *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 198-199, et *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 312.

d'une histoire des formations de pouvoir, qui voit se succéder la société primitive comme machine territoriale fonctionnant par codage des flux sociaux (Sauvages), l'État comme machine despotique opérant par leur surcodage (Barbares) et enfin le capitalisme comme machine axiomatique engageant un décodage généralisé des flux (Civilisés)<sup>10</sup>. En second lieu, tout se passe comme si l'histoire universelle, qui semble dans chaque cas suivre une évolution nécessaire, atteignait son but final par un *mouvement d'autocritique*. De même que le nihilisme est vaincu par lui-même, le capitalisme est son propre fossoyeur. La transmutation de toutes les valeurs et la révolution prolétarienne apparaissent alors comme le produit interne d'une dynamique contradictoire qui conduit à son propre renversement. Du point de vue de la succession de stades historiques et du point de vue de son accomplissement dans un renversement final, la compréhension deleuzienne de l'histoire universelle, qu'elle soit inspirée de Nietzsche ou héritée de Marx, s'élabore alors au plus près de la dialectique hégélienne. Pourtant, dès *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze met explicitement en garde contre la tentation d'assimiler l'histoire universelle au mouvement dialectique et téléologique qui sous-tend la doctrine hégélienne de l'histoire<sup>11</sup>. Mais quelle est la différence ?

#### LE NIHILISME ET LE CAPITALISME VAINCUS PAR EUX-MÊMES ?

Chez Nietzsche, le moteur de l'histoire universelle est le nihilisme, ou *la tendance à la dépréciation de toutes les valeurs*. Le procès historique est animé par une volonté de néant qui se déploie dans les trois moments du nihilisme, chacun dévalorisant les valeurs précédentes : le nihilisme négatif déprécie la vie au nom de valeurs supérieures ou divines ; le nihilisme réactif dévalorise les valeurs supérieures elles-mêmes pour mettre l'homme à sa place ; enfin, le nihilisme passif nie l'existence de toute valeur, y compris les valeurs humaines, trop humaines, au point de ne plus désirer autre chose que sa propre abolition<sup>12</sup>. Parallèlement, le moteur de l'histoire universelle chez Marx, tel que Deleuze et Guattari l'entendent, est *la tendance au décodage généralisé de tous les flux*. L'évolutionnisme apparent qui conduit des sociétés primitives aux États puis au capitalisme n'est pas arbitraire ; il correspond à des seuils croissants de décodage. Pour Deleuze et Guattari, toute structure sociale procède à un codage déterminé des flux désirants en assignant et distribuant sur le socius des sujets formés et des fonctions finalisées, si bien qu'elle anticipe et conjure à la fois un coefficient de décodage supérieur à ce qu'elle peut supporter. Ce coefficient constitue

10. Voir G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., V, 2-3 ; et G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., chap. III.

11. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 180.

12. *Ibid.*, p. 174.

sa *limite réelle*. En procédant au codage des flux et en conjurant leur décodage, les sociétés primitives expriment le fonctionnement de toute machine sociale ; l'effectuation de l'État impose une formidable opération de décodage des flux, recodés dans une unité transcendante ; enfin, le capitalisme instaure un coefficient de décodage supérieur à l'État, et surtout il incarne le cauchemar qui hante toutes les autres formations sociales, le décodage généralisé des flux (flux fonciers, commerciaux, monétaires, flux de production, de moyens de production, de travailleurs, etc.)<sup>13</sup>. C'est le moment de l'accumulation primitive.

Dans *L'Anti-Édipe*, l'histoire universelle a pour condition une relecture du procès de l'accumulation primitive théorisé par Marx. On sait que le capitalisme naît de la rencontre d'un flux de capital non investi et d'un flux de travail nu ou libre. En s'inspirant des remarques de Braudel dans *Civilisation matérielle et capitalisme* et de Balibar dans *Lire Le Capital*, Deleuze et Guattari insistent d'abord sur le caractère *contingent* de la conjonction des flux décodés. Ce n'est pas le mode de production capitaliste qui a entraîné la destruction des formations précapitalistes, c'est, à l'inverse, leur dissolution qui a rendu possible *quoique non nécessaire* son apparition. D'où l'idée récurrente que cette conjonction aurait aussi bien pu ne pas avoir lieu ou avoir lieu autre part, à un autre moment<sup>14</sup>. Deleuze et Guattari peuvent ensuite étendre la portée du procès d'accumulation primitive<sup>15</sup>, car, comme l'ont montré Rosa Luxemburg puis Samir Amin, ce procès est non seulement la condition inaugurale du système capitaliste mais aussi la condition interne de sa reproduction, puisqu'il la répète à chaque stade de son évolution (expansion impérialiste)<sup>16</sup>. Ce procès de décodage ne préside donc pas seulement à la généalogie des éléments constituants du système capitaliste, il est également la condition interne de son fonctionnement et de son développement. Force motrice en plus d'être condition préalable, « l'accumulation primitive ne se produit pas une fois à l'aurore du capitalisme, mais est permanente et ne cesse de se reproduire »<sup>17</sup>.

Cette tendance au décodage des flux comporte cependant une contretendance immanente, ainsi que le remarque Marx dans sa théorie des crises, de sorte que la dynamique du mode de production capitaliste se révèle intrinsèquement contradictoire<sup>18</sup>. Celui-ci ne cesse de déplacer ses

13. Voir G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, op. cit., p. 164, et sur la nature de ces flux décodés, pp. 263-265.

14. *Ibid.*, pp. 265-266, et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 93. Voir F. Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, I, Paris, Armand Colin, 1967, p. 313. Voir également É. Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in L. Althusser et al., *Lire Le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996, p. 288.

15. Voir K. Marx, *Le Capital*, III ; G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, op. cit., pp. 284-285, p. 311.

16. Voir K. Marx, *Le Capital*, I, Section VIII : « L'accumulation primitive du capital », et les commentaires d'Étienne Balibar dans *Lire Le Capital*. Voir S. Amin, *L'Accumulation à l'échelle mondiale*, Paris, Anthropos, 1970.

17. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, op. cit., p. 275.

18. Voir K. Marx, *Le Capital*, Livre III, 3, Conclusions.

limites immanentes et de les reproduire à plus grande échelle. Cette dynamique de reterritorialisation des flux décodés autorise une socialisation du désir, et c'est pourquoi le capitalisme ne constitue « que » la *limite relative* des structures sociales<sup>19</sup>. En revanche, la schizophrénie comme production primaire du désir ne connaît pas une telle reterritorialisation, si bien qu'elle empêche toute stratification du désir dans une structure sociale. À ce titre, elle est la *limite absolue* de toute formation sociale, même du capitalisme<sup>20</sup>. Il n'en reste pas moins que seule la formation capitaliste est intrinsèquement portée vers sa limite, de sorte qu'elle anticipe et conjure à la fois sa propre abolition. Et chez Nietzsche, la volonté de néant n'est pas dans une autre situation, elle qui désire et fuit sa propre destruction. Le procès capitaliste et le procès nihiliste doivent donc se définir par cette tendance contradictoire à repousser leur limite pour la retrouver chaque fois à une échelle agrandie – le capital ou la mort.

Si Nietzsche et la philosophie insiste sur la nature anti-hégélienne de l'histoire universelle, il revient à *L'Anti-Œdipe* de formuler explicitement les conditions de possibilité d'une telle histoire. Quelles sont-elles? D'abord, l'histoire universelle est rendue possible par l'*autocritique* dont fait preuve le capitalisme, et qui en fait une figure du nihilisme: « Si c'est le capitalisme qui détermine les conditions et la possibilité d'une histoire universelle, ce n'est vrai que dans la mesure où il a essentiellement affaire avec sa propre limite, sa propre destruction: comme dit Marx, dans la mesure où il est capable de se critiquer lui-même (au moins jusqu'à un certain point: le point où la limite apparaît, même dans le mouvement qui contrarie la tendance...) »<sup>21</sup>. Ensuite, parce que le décodage généralisé des flux sociaux ou la dévalorisation de toutes les valeurs n'est pas une tendance universelle mais le produit contingent d'un processus d'universalisation, *il n'y a d'histoire universelle que rétrospective et contingente*. Simplement, bien que l'histoire universelle ne soit pas téléologique, puisque son mouvement lui fait anticiper sa propre limite, on ne peut éviter de poser le problème « en termes eschatologiques »<sup>22</sup>. Suivant l'ordre des raisons, la production sociale découle de la production désirante, et l'*Homo natura* précède l'*Homo historia*; mais suivant l'histoire, « nous devons dire aussi bien, et plus exactement, que la production désirante est d'abord sociale, et ne tend à se libérer qu'à la fin »<sup>23</sup>. Comment interpréter alors le caractère *auto-critique* des dynamiques nihilistes capitalistes sans en faire des

19. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 317.

20. *Ibid.*, pp. 291-301, p. 317. Sur la distinction des limites des structures sociales, voir G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, pp. 66-67.

21. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 164.

22. *Ibid.*, p. 43. Sur la différence entre téléologique et eschatologique, voir É. Balibar, « Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n° 23-24, nov. 2007, pp. 183-208.

23. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 40.

avatars du travail du négatif et de la téléologie? Le problème se pose chez Marx non moins que chez Nietzsche, et au plus près de Hegel. Comment s'opère cette conversion qui a pour nom tantôt « transmutation de toutes les valeurs », tantôt « révolution », si ce n'est dialectiquement?

Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze ne présente jamais l'accomplissement de l'histoire universelle comme le fruit d'une double négation, qui est un simple « fantôme d'affirmation »<sup>24</sup>. Parce qu'elle a besoin de nier deux fois pour affirmer, la dialectique hégélienne est encore une forme de nihilisme, un de ses derniers avatars<sup>25</sup>. Que le nihilisme ou le capitalisme soit vaincu par lui-même n'a pas le sens d'une *Aufhebung*: rien n'est conservé de ce qui est nié, car l'affirmation expulse le négatif (Deleuze peut donc opposer la négativité du positif de Nietzsche à la positivité du négatif de Hegel<sup>26</sup>). Cela signifie en premier lieu que l'histoire universelle n'est pas le déploiement interne et nécessaire d'une fin, même immanente. Il est vrai qu'elle est le temps nécessaire pour que l'événement accède à son essence ou à son sens - ainsi de la mort de Dieu. Mais justement, pour Hegel, le temps historique n'est que le temps nécessaire pour que le sens en soi de l'événement devienne pour-soi, si bien que la matière même de l'histoire n'est que l'apparence bariolée des événements (voir le rôle des grands hommes). Or, à l'inverse, un événement a pour Nietzsche autant de sens qu'il y a de forces capables de s'en emparer, de sorte que le temps historique n'est pas la durée nécessaire au développement interne du sens de l'événement, mais celui « nécessaire à la formation de forces qui donnent à la mort de Dieu un sens qu'elle ne contenait pas en soi, qui lui apportent une essence déterminée comme le splendide cadeau de l'extériorité »<sup>27</sup>. Certes, il arrive à Marx de présenter la révolution prolétarienne et l'avènement du communisme comme le produit intérieur de la dynamique capitaliste. Mais les analyses de conjoncture, la nécessaire mobilisation des travailleurs ou encore les révolutions avortées montrent qu'il n'en est rien, et que l'entreprise révolutionnaire implique la constitution de forces qui n'existent pas encore. C'est pourquoi, en second lieu, ni le nihilisme ni le capitalisme ne peuvent mener par et jusqu'au bout leur autocritique. Ils ne le peuvent que jusqu'à un certain point, limite problématique que l'on nommera aussi bien « moment de conversion » ou « situation objectivement révolutionnaire ». Quelles sont alors ces forces aptes à opérer la conversion, la transvaluation ou la révolution? « *Qui mène la critique?* »<sup>28</sup>

24. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 206.

25. *Ibid.*, pp. 183-186.

26. *Ibid.*, pp. 206-207.

27. *Ibid.*, p. 180.

28. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 107.



## LE DIAGNOSTIC DE LA MODERNITÉ : QUI MÈNE LA CRITIQUE ?

Si l'on n'invoquera pas le surhomme, qui est le produit positif de la critique elle-même et non son agent, on ne se contentera pas plus d'invoquer l'homme, puisque toute la question est précisément de savoir lequel. Quelles forces se cachent derrière lui ? Deleuze considère que toute la descendance kantienne court derrière la nature énigmatique de l'instance critique, dont Kant a su poser l'exigence mais dont il a dès l'origine compromis la réponse. Car en mettant l'Homme à la place de Dieu, Kant a préservé l'essentiel, c'est-à-dire la place. Parce que l'anthropologie remplace la théologie, « le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien »<sup>29</sup>. À la suite de Nietzsche, Deleuze considère que cette objection ne vaut pas moins pour la dialectique issue de Kant, de Hegel à Feuerbach<sup>30</sup>. Car dans le mouvement contradictoire d'aliénation et de réappropriation de la dialectique, c'est toujours l'homme qui est le principe et le terme de l'aventure critique. Et surtout, c'est toujours l'homme réactif qui se dissimule derrière la raison, l'esprit, la conscience de soi ou l'homme en général.

Marx n'échappe pas entièrement à cette critique, lui qui fut tributaire, un temps au moins, d'une telle dialectique. Le jugement ambivalent dont il fait l'objet dans *Nietzsche et la philosophie* tient au fait que la dialectique humaniste, selon laquelle l'Homme doit récupérer les attributs qui lui ont été retirés, rattache encore Marx à l'histoire du nihilisme : c'est toujours une volonté négative qui anime la conception dialectique de l'histoire où le produit positif est le résultat d'une double négation. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la doctrine de Marx présente certaines affinités avec la figure nietzschéenne de l'homme supérieur. Car l'homme supérieur – le Prolétaire, le Camarade ou l'Homme de l'avenir – projette l'image idéalisée de l'homme lui-même, figure de sa réalisation totale où l'homme récupère les attributs de Dieu et prend sa place :

On sait que, chez Nietzsche, la théorie de l'homme supérieur est une critique qui se propose de dénoncer la mystification la plus profonde ou la plus dangereuse de l'humanisme. L'homme supérieur prétend porter l'humanité jusqu'à la perfection, jusqu'à l'achèvement. Il prétend récupérer toutes les propriétés de l'homme, surmonter les aliénations, réaliser l'homme total, mettre l'homme à la place de Dieu, faire de l'homme une puissance qui affirme

29. F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 10 ; voir G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 102-106. À la suite de Nietzsche, Heidegger et Foucault feront le même diagnostic.

30. Voir G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., pp. 182-183. Sur l'anthropologisme hégélien, voir G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 22. En réalité, le diagnostic porte sur toute la philosophie moderne : voir G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 1, p. 210 et p. 223.

et qui s'affirme. Mais en vérité l'homme, fût-il supérieur, ne sait pas du tout ce que signifie affirmer<sup>31</sup>.

Néanmoins, on dira aussi bien que Marx pousse la dialectique au-delà d'elle-même, puisque, dès *L'Idéologie allemande*, l'Homme n'est plus le sujet abstrait de l'aliénation historique, mais l'effet ou le produit de l'activité générique de production, si bien qu'on ne sait pas si Marx est l'ultime représentant de la dialectique ou bien son premier fossoyeur<sup>32</sup>. Nul doute que, dans l'intervalle qui sépare *Nietzsche et la philosophie* de *L'Anti-Cédipe* (qui ne porte plus trace de la critique anti-humaniste de Marx), la lecture des travaux d'Althusser a joué un rôle décisif pour Deleuze, celui-ci apercevant la possibilité d'arracher Marx à la dialectique hégélienne ainsi qu'à toute forme d'humanisme<sup>33</sup>.

Le surhomme n'a rien à voir avec l'homme supérieur. « Le surhomme n'est pas un homme qui se surpasse et réussit à se surpasser. Entre le surhomme et l'homme supérieur, la différence est de nature, dans l'instance qui les produit respectivement comme dans le but qu'ils atteignent respectivement »<sup>34</sup>. L'interprétation deleuzienne du surhomme s'oppose explicitement à celle de Heidegger, qui suggère que le surhomme est la réalisation de l'essence humaine<sup>35</sup>. L'enjeu est pratique non moins que spéculatif, puisqu'il s'agit de savoir non pas uniquement si Nietzsche appartient encore ou non à la métaphysique occidentale inaugurée par Platon, mais aussi si le surhomme triomphe ou non du nihilisme, et accomplit l'histoire universelle. Or, si le surhomme ne peut être la réalisation de l'essence humaine, c'est que celle-ci « n'attend pas le surhomme pour se déterminer »<sup>36</sup>. C'est l'homme supérieur qui l'accomplit, et qui la rate parce qu'il l'accomplit (« C'est comme but atteint qu'il est aussi bien but manqué »<sup>37</sup>). C'est l'instance humaine, trop humaine, qui est elle-même ratée. La question revient donc : quelle est l'instance qui produit le surhomme ? *Qui* est apte à mener la critique si l'on ne peut pas plus en confier la tâche à l'homme réactif, qui doit être surmonté, qu'au surhomme, qui en est le produit positif ?

Deleuze répond : l'homme qui veut périr, « l'homme en tant qu'il veut être dépassé, surmonté... »<sup>38</sup>. Celui-ci ne veut pas conserver l'homme en le

31. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, pp. 126-127. Voir *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 189.

32. Voir G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 186.

33. Voir notamment L. Althusser, « Contradiction et surdétermination » et « Marxisme et humanisme », in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.

34. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 194 (nous soulignons).

35. Voir M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. fr., Paris, PUF, 1959, pp. 53-55 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1986, pp. 303-304 ; *Nietzsche*, II, Paris, Gallimard, 1971.

36. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 194.

37. *Ibid.*, p. 193.

38. *Ibid.*, pp. 107-108.

dépassant, nulle *Aufhebung*, nulle sursomption. Ce n'est pas un désir d'extinction passive qui l'anime à la manière du dernier des hommes (moment de la conscience bouddhique), mais une volonté de destruction active de soi (moment de la transmutation). « Dans l'homme qui veut périr, qui veut être surmonté, la négation a rompu tout ce qui la retenait encore, elle s'est vaincue elle-même, elle est devenue puissance d'affirmer, déjà puissance du surhumain, puissance qui annonce et prépare le surhomme »<sup>39</sup>. Mais le préparer, ce n'est pas l'avoir en puissance. Dans la galerie des personnages conceptuels nietzschéens, c'est Ariane qui exprime le mystère de cette transmutation – « mystère », car rien ne garantit la réalisation ni le succès de l'opération. Ariane figure cette position de l'homme qui veut être dépassé, position propre à nous autres modernes et que Nietzsche éprouve comme la sienne – « Nous autres (...) qui en quelque sorte vivons en attente sur les montagnes, placés entre aujourd'hui et demain, et comme tendus par la contradiction entre aujourd'hui et demain »<sup>40</sup>. À Ariane incombe alors la tâche d'opérer la conversion de l'homme supérieur en surhomme. Elle symbolise l'entrée dans le devenir-actif ou le devenir-révolutionnaire. On ne sera pas surpris, dès lors, que Deleuze ait publié, à vingt-cinq ans d'écart, deux textes consacrés au mystère d'Ariane, elle qui se situe, à l'instar de l'homme moderne, *entre deux rives, entre aujourd'hui et demain, entre Thésée, l'homme supérieur qui l'abandonne au point de lui donner envie de mourir (« Ariane veut périr »), et Dionysos, le surhomme qui l'emporte pour en faire sa fiancée (de leurs noces naîtra le surhomme)*<sup>41</sup>.

## LES MESSIANISMES DU XIXE SIÈCLE ET LA FATIGUE MODERNE

La figure idéalisée de l'homme supérieur n'est pas propre à l'idéologie marxiste; elle caractérise les deux grands messianismes révolutionnaires de l'histoire moderne, américain et soviétique. À partir des années 1980, chez Deleuze, leur mise en parallèle devient un leitmotiv, sous trois aspects. C'est d'abord l'érection commune d'une figure de l'homme réalisé, surproduit de l'évolution démocratique ou de la révolution prolétarienne, le Frère ou le Camarade.

Le tableau du prolétaire au XIX<sup>e</sup> siècle se présente ainsi: l'avènement de l'homme communiste ou la société des camarades, le futur Soviet, puisque sans propriété, sans famille et sans nation il n'a pas d'autre détermination que

39. *Ibid.*, p. 201.

40. F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 343.

41. Voir G. Deleuze, « Mystère d'Ariane selon Nietzsche » (1987), repris dans *Critique et clinique*. C'est seulement dans la version de 1987 que les allusions politiques à la modernité deviennent explicites.

d'être homme, *Homo tantum*. Mais c'est aussi le tableau de l'Américain, avec d'autres moyens, et les traits de l'un et de l'autre se mélangent ou se superposent souvent. L'Amérique pensait faire une révolution dont la force serait l'immigration universelle, les émigrés de tous les pays, autant que la Russie bolchevique pensera en faire une, dont la force serait l'universelle prolétarisation, "Prolétaires de tous les pays" ... : deux formes de la lutte de classe. Si bien que le messianisme du XIX<sup>e</sup> siècle a deux têtes, et ne s'exprime pas moins dans le *pragmatisme* américain que dans le socialisme finalement russe<sup>42</sup>.

C'est aussi l'échec historique des deux révolutions, l'américaine puis la soviétique, immédiatement trahies. « On ne peut pas séparer la faillite des deux révolutions, l'américaine et la soviétique, la pragmatique et la dialectique. L'émigration universelle ne réussit pas mieux que l'universelle prolétarisation. La guerre de Sécession sonne déjà le glas, comme le fera la liquidation des Soviétiques »<sup>43</sup>. C'est enfin leur conséquence commune, la méfiance qu'elles engendrent à l'égard des images qui les animaient. « Images de papier, c'est le sort de l'Américain comme du Prolétaire »<sup>44</sup>. Image de l'homme réalisé, faillite historique des révolutions, disparition de la croyance en leurs promesses sont les trois traits qui dressent le tableau des messianismes américain et soviétique, et de la situation dont nous héritons aujourd'hui.

Ce que Deleuze nomme « le fait moderne », et qui définit notre position dans l'histoire universelle, n'est pas uniquement la conséquence de l'échec des messianismes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. D'autres facteurs historiques, sociaux, économiques et politiques expliquent la transformation de la sensibilité générale qui se cristallise autour de la Seconde Guerre mondiale : la crise économique des années 1930 et le vacillement du rêve américain, le fascisme, la guerre et ses suites, la nouvelle conscience des minorités... Deleuze nomme « fatigue » cet état subjectif caractéristique de la modernité. On ne confondra surtout pas la fatigue et l'épuisement. L'une désigne une impuissance subjective à actualiser le possible, l'autre une pure et simple absence de possible<sup>45</sup>. Chez Nietzsche, l'épuisement est le symptôme d'une volonté devenue inapte à vouloir et ne rêvant plus que d'une extinction passive, d'une force devenue incapable de se transformer - volonté de néant, « grande lassitude », stade du nihilisme

42. G. Deleuze, « Bartleby ou la formule », *Critique et clinique*, op. cit., p. 110.

43. *Ibid.*, p. 113.

44. *Id.* Voir G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 234.

45. Voir G. Deleuze, « L'Épuisé », in S. Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 1992, p. 57.

passif<sup>46</sup>. La fatigue, au sens où l'entend Deleuze, désigne en revanche une volonté coupée de sa capacité à actualiser les potentialités dont pourtant elle dispose, une force capable de se transformer mais privée de la puissance subjective de le faire - ni l'homme supérieur, ni le dernier des hommes, mais l'homme en tant qu'il veut être surmonté, sans pourtant y arriver, une paralysie de la volonté.

Chez Deleuze, le fatigué est le personnage conceptuel de notre modernité, la disposition subjective issue des catastrophes du XX<sup>e</sup> siècle, dont Maurice Blanchot et Dionys Mascolo ont su déceler les symptômes : « La catastrophe consiste en ceci que la société des frères ou des amis est passée par une telle épreuve qu'ils ne peuvent plus se regarder l'un l'autre, ou chacun soi-même, sans une 'fatigue', peut-être une méfiance, qui deviennent des mouvements infinis de la pensée, qui ne suppriment pas l'amitié, mais lui donnent sa couleur moderne, et remplacent la simple 'rivalité' des Grecs »<sup>47</sup>. Il s'agit donc d'un événement qui, s'il découle de faits historiques contingents et objectifs, constitue les *conditions a priori de la subjectivité moderne*. Il affecte celle-ci en droit et de l'intérieur<sup>48</sup>. Cette disposition subjective se caractérise par une étrange paralysie de la volonté, comme si nous n'étions plus concernés ou que nous n'y croyions plus. Or, en tant qu'elle affecte la nature des rapports sociaux, une telle disposition est de nature politique<sup>49</sup>. Le roman de Melville *Le grand escroc* exprime l'ambiguïté de cette subjectivité politique moderne. Car s'il semble de prime abord que Melville mette en scène « une série de personnages tortueux (...) qui ne demandent qu'un peu de confiance humaine, pour mener une escroquerie multiple et rebondissante »<sup>50</sup>, on peut tout aussi bien considérer que, plutôt qu'une série de faussaires qui, mimant la fraternité et la solidarité des frères authentiques, abusent de la crédulité des passagers, ce sont les Américains qui sont devenus trop méfiants pour voir et entendre ces frères. Est-ce un roman sur la confiance perdue ou bien sur la confiance abusée? Les Américains sont-ils trop crédules ou trop méfiants?

« Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. (...) C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu ». « Croire au monde, c'est ce qui nous manque le plus; nous avons tout à fait perdu

46. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 173; *Cinéma 2. L'Image-temps*, Paris, Minuit, 1985, pp. 183-186; et *Critique et clinique*, op. cit., pp. 132-133.

47. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, op. cit., pp. 102-103.

48. Voir M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. IX-XXVI; G. Deleuze, « Correspondance avec Dionys Mascolo », in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, pp. 305-310.

49. Le personnage conceptuel du fatigué a été inventé par Deleuze, et nous croyons qu'il est sans équivalent chez Nietzsche. On en trouve à plusieurs reprises le portrait sous la plume de Deleuze au cours des années 1980 : voir le personnage du voyant dans *L'Image-temps* (chap. I et VII), les enfants de Mai 68 dans « Mai 68 n'a pas eu lieu » (in *Deux régimes de fous*, op. cit., pp. 216-217). Dans ces deux derniers cas, on remarquera l'extension mondiale que Deleuze accorde à cette nouvelle disposition subjective.

50. G. Deleuze, *Critique et clinique*, op. cit., p. 114; voir *L'Image-temps*, op. cit., pp. 189-192.

le monde, on nous en a dépossédés »<sup>51</sup>. Nous avons perdu le monde, car nous ne croyons plus aux images qui l'animaient et nous reliaient à lui, images de papier. Deux aspects définissent notre situation, et dessinent la tâche de l'avenir. D'une part, nous ne croyons plus à un nouveau monde à conquérir, une *terre* à unifier, c'est plutôt notre capacité à habiter la seule que nous ayons qui est mise en question. Comme dit Nietzsche, « l'homme n'habite que le côté désolé de la terre ». Tel est, à la lettre, le résultat de la longue histoire du nihilisme capitaliste, dont Guattari cherchera à prendre la mesure dans *Les trois écologies*<sup>52</sup> : une destruction croissante des territoires existentiels. Par ailleurs, nous ne croyons plus à un *peuple* qui devrait prendre conscience de lui-même, peuple idéal à réaliser ou peuple décomposé à unifier. Comme dit Klee, « le peuple manque ». L'assujettissement des masses par le fascisme, l'unité populaire tyrannique du stalinisme, la décomposition du peuple américain, la prise des consciences des minorités dans le Tiers Monde : ces divers épisodes ont compromis la croyance au peuple<sup>53</sup>. Mais comment susciter une nouvelle croyance en une terre et en un peuple à venir sans réveiller la foi messianique et humaniste ?

74

#### LE DEVENIR-RÉVOLUTIONNAIRE : SOCIÉTÉ DE FRÈRES ET CONVERSION DE LA CROYANCE

L'ambiguïté du roman de Melville mesure à quel point la méfiance est devenue une condition intérieure du rapport social. Une fois le messianisme révolu, une fois le modèle de la totalité abandonné, quel sens la communauté des égaux, la société de frères ou d'amis, peut-elle encore avoir ? Non pas celui de la *philia* antique, où l'amitié se noue entre semblables, ni celui de l'*agapè* chrétienne, où l'amour s'ouvre au prochain, même à l'ennemi, car, dans les deux cas, la différence est soumise à l'identité, soit qu'elle reste relative sous la condition du semblable (identité générique), soit qu'elle se fonde dans l'amour universel du prochain (identité universelle). L'égalité des Grecs suppose une similarité trop restrictive et réclame une innocence que nous n'avons plus, tandis que l'amour chrétien témoigne d'une faiblesse de la volonté plutôt que d'une puissance d'instaurer de nouvelles connexions, d'un renoncement au combat plutôt que d'un goût pour la rivalité agonistique<sup>54</sup>. À l'instar de Nietzsche, de nombreux écrivains américains (Melville, D. H. Lawrence ou encore Whitman) dénoncent la confusion de la société de frères avec l'amour chrétien et marquent « l'opposition radicale de la fraternité avec la 'charité' chrétienne ou la

51. *Ibid.*, p. 223 ; voir *Pourparlers*, *op. cit.*, pp. 238-239.

52. Voir F. Guattari, *Les Trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 11, p. 17.

53. Voir G. Deleuze, *L'Image-temps*, *op. cit.*, p. 282.

54. G. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 69.

'philanthropie' paternelle »<sup>55</sup>. Le sens moderne de l'amitié, de la fraternité ou de la camaraderie, ne réduit pas la différence à l'identité, générique ou universelle, mais en fait un principe de mise en relation. La communauté est une connexion de fragments sans totalisation, patchwork, archipel ou mur de pierres sèches, « où chaque élément vaut pour lui-même et pourtant par rapport aux autres »<sup>56</sup>.

La nouvelle politique exige donc de faire de la différence un rapport, « rapport sans rapport ou sans rapport autre que l'incommensurable »<sup>57</sup>. Le rapport ne s'instaure ni avec le semblable ni avec le prochain, mais avec le lointain, qui est sans commune mesure, différence non soumise à l'identité. Double exigence en réalité, celle d'instaurer des connexions pour lutter contre le particularisme (méfiance), et celle de maintenir l'incommensurabilité des termes connectés pour conjurer la fusion dans le Tout ou l'Universel (amour, charité). Tel est pour Deleuze le sens du pragmatisme américain, philosophique et littéraire. La question de « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », comme disait Bataille, la communauté de l'homme sans terre, sans peuple, le Prolétaire ou le Frère, doit donc se poser sous « ce double principe d'archipel et d'espérance » : d'archipel, car ce sont des *singularités* qui entrent en rapport ; d'espérance, car elles entrent bien *en rapport*, à la mesure de la confiance qu'elles se portent mutuellement<sup>58</sup>. « Si les parties sont des fragments qui ne peuvent pas être totalisés, on peut du moins inventer entre elles des relations non préexistantes »<sup>59</sup>. « Le problème collectif alors, c'est d'instaurer, trouver ou retrouver le maximum de connexions (...) dont une société est capable, les flux qu'elle supporte, invente, laisse ou fait passer »<sup>60</sup>.

La nouvelle croyance, la croyance pragmatiste qui expulse la foi messianique, théo-anthropologique, suppose une « conversion de la croyance »<sup>61</sup>, où la croyance ne s'adresse plus à un autre monde ou à un monde transformé (foi chrétienne ou révolutionnaire). Elle porte sur ce monde-ci, mais pas tel qu'il est ou tel qu'il peut être. Elle s'adresse à quelque chose qui n'est pas donné, même sous la forme d'un possible à réaliser : croyance à la possibilité de créer de nouvelles connexions, de nouvelles manières de sentir et de penser, de nouvelles possibilités de vie qui nous relie au monde. Conformément aux analyses bergsoniennes, l'imprévisible nouveauté qui advient dans le réel n'est pas la réalisation

55. *Ibid.*, p. 108. À propos de la sympathie et de la camaraderie démocratique chez Whitman, et de sa difficulté à s'arracher à la morale chrétienne de la charité et du salut, voir D. H. Lawrence, *Études sur la littérature classique américaine*, trad. fr. T. Aubray, Paris, Seuil, 1945, pp. 211-218.

56. G. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, pp. 110-111.

57. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 46.

58. G. Deleuze, *Critique et clinique*, *op. cit.*, p. 111.

59. *Ibid.*, p. 78.

60. *Ibid.*, pp. 69-70.

61. G. Deleuze, *L'image-temps*, *op. cit.*, p. 224.



d'un possible préexistant, puisque c'est le réel qui se fait possible. Si le possible procède de l'impossible, croire ce monde-ci c'est donc « y croire comme à l'impossible »<sup>62</sup>.

Cette « conversion de la croyance », c'est aussi bien celle que Deleuze voit à l'œuvre dans la conception kantienne de l'affect révolutionnaire, qui présente dans le *Conflit des facultés* une audacieuse solution au problème de l'histoire universelle, c'est-à-dire au problème du développement complet des dispositions naturelles de l'espèce et à sa manifestation dans l'histoire : « la *sympathie* d'aspiration qui frise l'enthousiasme » qu'éprouvent les spectateurs de la Révolution française à son égard serait le signe historique de la tendance effective du genre humain vers le mieux<sup>63</sup>. L'essentiel est alors que cet enthousiasme, signe phénoménal de l'Idée ou présentation de l'infini dans l'ici-maintenant, est éprouvé par les spectateurs indépendamment du succès ou de l'échec de la révolution. Au lieu de l'évaluer à l'aune de son avenir, Kant propose ainsi une évaluation *immanente* de la révolution : elle est autoposition et son concept est autoréférentiel. Que les révolutions soient finalement trahies et la raison déçue n'enlève donc rien au devenir-révolutionnaire, qui trouve son sens en lui-même. « La victoire d'une révolution est immanente, et consiste dans les nouveaux liens qu'elle instaure entre les hommes, même si ceux-ci ne durent pas plus que sa matière en fusion et font vite place à la division, à la trahison »<sup>64</sup>. Parce qu'il instaure de nouvelles connexions, crée un nouveau lien qui nous rattache au monde, le devenir-révolutionnaire *suscite* la croyance manquante, en *appelle* à un nouveau peuple et à une nouvelle terre. En même temps qu'il devient, il dresse donc les forces subjectives nécessaires à la conversion, il forme la subjectivité politique adéquate à la transmutation ou à la révolution. Il réveille les gens fatigués.

Deleuze introduit néanmoins deux nuances de taille par rapport à Kant, qui le rattachent à sa conception nietzschéenne-marxienne de la révolution. D'abord, l'enthousiasme concerne autant les acteurs que les spectateurs de l'action révolutionnaire. La dimension désintéressée de l'affect révolutionnaire se trouve donc évacuée, conformément à la conception nietzschéenne de la morale, pour qui la moralité d'une action ne se situe pas dans son désintéressement ou l'universalité de sa maxime mais dans le type d'intérêt ou de vie qu'elle exprime, dans la qualité de la volonté qu'elle manifeste. Ensuite, Deleuze soustrait l'événement révolutionnaire à la temporalité du progrès historique, pour en faire non pas le surgissement de l'éternel ou de l'anhistorique, mais la manifestation phénoménale de la nuée non-historique de l'événement (limite absolue

62. *Ibid.*, p. 221.

63. E. Kant, *Conflit des facultés*, VI.

64. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 167.



du champ social), irréductible à ses effectuations dans des états de choses (formations de pouvoir relatives). Ainsi, le devenir-révolutionnaire n'est pas une opposition entre la contemplation et l'action, ni entre l'éternité et l'histoire<sup>65</sup>. Il est la déterritorialisation absolue, qui accomplit l'histoire universelle, en tant qu'il devient et tant qu'il devient.

Que les deux grandes révolutions modernes, l'américaine et la soviétique, aient si mal tourné n'empêche pas le concept de poursuivre sa voie immanente. Comme le montrait Kant, le concept de révolution n'est pas dans la manière dont celle-ci peut être menée dans un champ social nécessairement relatif, mais dans « l'enthousiasme » avec lequel elle est pensée sur un plan d'immanence absolu, comme une présentation de l'infini dans l'ici-maintenant, qui ne comporte rien de rationnel ou même de raisonnable. Le concept libère l'immanence de toutes les limites que le capital lui imposait encore (ou qu'elle s'imposait à elle-même sous la forme du capital apparaissant comme quelque chose de transcendant). (...) La révolution est la déterritorialisation absolue au point même où celle-ci fait appel à la nouvelle terre, au nouveau peuple<sup>66</sup>. ■

—  
77  
—

65. G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 230.

66. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., pp. 96-97.