

Deleuze, Guattari et l'anarchie

Daniel Colson

Revue *Le Portique* 20 | 2007

Gilles Deleuze et Félix Guattari : Territoires et devenirs

origine : <http://leportique.revues.org/index1356.html>

Avec le recul du temps on perçoit mieux en quoi les nombreuses mais brèves et intenses expériences révolutionnaires des mouvements ouvriers de la fin du xix^e et du début du xxe siècles, échappent au modèles et aux représentations marxistes qui leur ont si longtemps servi à la fois de drapeau et de linceul. Ce qui est vrai de l'histoire ouvrière et émancipatrice l'est également de la pensée de Deleuze, de sa capacité à répéter et à intensifier cette histoire émancipatrice sur le terrain de la pensée, et à manifester ainsi la renaissance et l'actualité du projet libertaire.

Je voudrais tout d'abord souligner les limites de ce que je vais dire, et je vais donc être obligé de parler brièvement de moi. Je ne suis pas philosophe mais sociologue et mes recherches, pendant longtemps, n'ont eu, apparemment que très peu de choses à voir avec la philosophie. Mes centres d'intérêts portaient et continuent de porter sur l'histoire ouvrière et industrielle, ce qui n'est pas sans rapport avec Deleuze et Guattari il est vrai. Deleuze, je l'ai lu tardivement et de nombreux passages de ses livres continuent de m'être assez énigmatiques.

L'oeuvre de Deleuze, on l'aime ou ne l'aime pas, on l'aime de façon un peu folle ou pour le moins exaltée ou on la déteste de

façon tout aussi folle et exaltée, même s'il s'agit d'une exaltation rentrée. On peut également ignorer Deleuze, ce qui est malgré tout le cas du plus grand nombre. Mais c'est évidemment dommage. Pour ma part, lorsque j'ai commencé de le lire, il ne m'a plus été possible de m'arrêter. C'est un peu comme dans l'extrait du roman de Malamud que Deleuze cite au début de son petit livre sur Spinoza. Comme l'homme de Kiev découvrant Spinoza, en lisant Deleuze je ne comprenais pas tout, presque rien au début il faut bien le reconnaître, mais, effectivement, c'était comme si j'enfourchais un balai de sorcière, ou plus précisément comme si, sans comprendre, je comprenais, comme si j'avais la certitude que la compréhension précise ou de détail viendrait ensuite, alors même que tout ce que je lisais était clair et évident pour moi, à condition de ne pas s'arrêter, de continuer de lire, toujours plus et toujours plus loin. Un mouvement qui ne m'a plus quitté, qui m'a permis de relire ce que j'avais lu, de le comprendre un peu moins mal ; mais qui explique également le désarroi que j'ai éprouvé, comme beaucoup d'autres j'imagine, lorsque j'ai appris la mort de Deleuze, un désarroi en grande partie égoïste. Ce qui m'accablait c'était la certitude que je ne lirais plus jamais un nouveau livre de Deleuze.

Au moment où j'ai commencé cette lecture, je m'étais décidé – malgré mes nombreux préjugés et de fortes préventions –, à lire enfin Proudhon. Et cette seconde lecture, parallèle à la première, explique sans doute, entre autres choses, mon enthousiasme pour Deleuze, un enthousiasme analogique et toute aussi intuitif. En lisant Deleuze, je me disais deux choses : ce que je suis en train de lire et que je comprends si mal, c'est très précisément ce qu'il me semble avoir compris et découvert dans les archives poussiéreuses de l'histoire ouvrière de la région de Saint-Étienne. J'étais un peu dans la situation des ouvriers cartonniers dont parle Deleuze – dans

l'Abécédaire il me semble –, et qui, sans tout comprendre loin de là, se retrouvaient pourtant, intimement pourrait-on dire, dans les plis baroques et les monades leibniziennes. Mais cette affinité ou cette intimité entre les livres de Deleuze et les histoires pleines de fureurs des grèves et des affrontements inter-ouvriers, je la retrouvais également de façon toujours obscure mais beaucoup plus explicite dans la lecture de Proudhon ou plus précisément dans la lecture de Deleuze à la lumière de Proudhon. En lisant le début de *Différence et répétition* par exemple, le début de *L'Anti-Œdipe* ou *Mille Plateaux*, ou encore le dernier chapitre de *Spinoza Philosophie pratique*, je me disais sans cesse, « mais c'est très précisément ce que Proudhon dit ou essaie de dire ! », un Proudhon qui n'avait évidemment pas lu Deleuze, et un Deleuze qui, à ma connaissance ignorait tout de Proudhon. Entre Deleuze et Proudhon, et toute proportion gardée, il me semblait découvrir une rencontre comparable à celle qu'éprouve Nietzsche lisant Leibniz. Et de Proudhon à Deleuze, ou de Deleuze à Proudhon, je découvrais tout à coup comment l'anarchisme ouvrier s'inscrivait ou trouvait son répondant dans une très longue tradition philosophique – mille ruisseaux ou fleuves de pensée –, de Spinoza à Whitehead, en passant par Leibniz et Nietzsche, mais aussi Gabriel Tarde, Gilbert Simondon et beaucoup d'autres encore.

Deleuze lui-même bien sûr, mais aussi sa bibliothèque, cette bibliothèque que Deleuze à la fois habite et qu'il fait exister, devenaient pour moi un monde analogue, sur le terrain de la pensée, aux différents mondes que l'anarchisme ouvrier avait tenté de faire exister, souvent très brièvement, pendant un demi-siècle, un monde analogue à ceux que des auteurs comme Proudhon, Bakounine, Coeudey ou Déjacques avaient également inventés et pensés quelques décennies plutôt.

C'est donc de cette rencontre – pour moi –, entre Deleuze et l'anarchisme dont je voudrais maintenant dire quelques mots et ceci à travers deux problèmes :

Le premier problème est celui qui était tout d'abord annoncé un peu imprudemment dans l'intitulé de ma communication : la question de l'espace et du territoire.

Le second problème peut être rapporté à une sorte de querelle d'héritiers, d'enfants légitimes ou relevant de la bâtardise je ne sais pas trop. Chez beaucoup de lecteurs deleuziens – la plupart sans doute –, il est assez évident que Deleuze a beaucoup de choses à voir avec Marx, s'inscrit, à sa manière bien sûr et de façon originale, dans l'imposante tradition marxiste. L'association entre Deleuze et Guattari, la politisation explicite de Deleuze à partir de 1968, *L'Anti-Œdipe*, l'hégémonie du marxisme chez les intellectuels de cet époque et beaucoup d'autres choses encore, expliquent sans doute cette évidence selon laquelle la pensée de Deleuze a à voir avec le marxisme, que Deleuze, de toute façon, envisageait d'écrire un livre sur Marx et que même si ce livre n'a jamais été écrit ou publié, cette absence n'infirme en rien une telle proximité. Pour le lecteur de Deleuze que je suis, convaincu d'une grande proximité entre Deleuze et l'anarchisme, cette interprétation marxiste ou marxienne de sa pensée a toujours paru étonnante. Et elle constitue pour moi une véritable difficulté dans la mesure où il ne me semble pas par ailleurs que l'on puisse trouver le moindre accommodement possible, sur le fond bien sûr, entre anarchisme et marxisme. C'est donc le second problème que je voudrais aborder. Mais je vais revenir tout d'abord à la première question, à la question de l'espace et du territoire, une question qui n'est évidemment pas sans lien avec la seconde.

De meilleurs spécialistes de la pensée de Deleuze pourront sans doute, mieux que moi, expliquer la façon dont Deleuze choisit

la géographie contre l'histoire, défait les présupposés et les illusions de l'histoire providentielle, impériale et impérieuse, qui s'était imposée à nos sociétés avec la modernité, de la bourgeoisie triomphante aux dogmes marxistes du matérialisme historique, en passant par la certitude, commune à tous, du progrès à la fois inéluctable et libérateur. Je me contenterais ici de rappeler comment, parmi beaucoup d'autres façons, Deleuze pose le primat non de l'espace sur le temps, mais de la multiplicité et de la diversité des êtres que le temps de l'histoire prétend disqualifier et réduire à l'unité d'un seul devenir, à l'histoire universelle, au « tribunal du monde » dont parle Hegel, à cet « absolu » où vient s'abolir toute différence et toute singularité.

Je voudrais vous lire deux brèves citations, parmi beaucoup d'autres possibles et qui témoignent de la façon dont un œil anarchiste peut se reconnaître dans Deleuze. Elles sont extraites du petit livre sur Spinoza et plus précisément du dernier chapitre, le si bien dit « Spinoza et nous ». Deleuze écrit ceci :

« Une seule Nature pour tous les corps, une seule Nature pour tous les individus, une Nature qui est elle-même un individu variant d'une infinité de façons. Ce n'est plus l'affirmation d'une substance unique, c'est l'étalement d'un plan commun d'immanence où sont tous les corps, toutes les âmes, tous les individus. » (p. 164).

La seconde citation complète la première, elle porte toujours sur la nature :

« La Nature, le plan d'immanence ou de consistance, toujours variable, et qui ne cesse pas d'être remanié, composé, recomposé, par les individus et les communautés. » (p. 171).

À ces deux citations je voudrais joindre une troisième encore plus courte, une citation tirée de *Mille Plateaux* cette fois où Deleuze et Guattari donnent sans doute la plus lumineuses des définitions de l'anarchie : « l'anarchie », disent-ils, « cette étrange unité qui ne se dit que du multiple » (p.196).

On me dira – j'essaie de mettre un peu de polémique dans la discussion –, que ma citation est incomplète, qu'il faudrait surtout indiquer qu'elle est la reprise d'un passage d'Héliogabale, un livre d'Antonin Artaud et que ce dernier, dans ce texte, est très loin de renoncer aux vertus magiques de l'histoire et de la dialectique. Mais on peut donner la citation complète de Deleuze et Guattari qui disent ceci : « l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple ». Et c'est alors que Deleuze et Guattari ouvrent une note où l'on retrouve la façon dont fonctionne la bibliothèque de Deleuze dont nous avons parlé plus haut. Je vous lis cette note : « Il est vrai qu'Artaud présente encore l'Identité de l'Un et du multiple comme une unité dialectique [...]. Il fait d'Héliogabale une sorte d'hegélien. Mais c'est manière de parler, car la multiplicité dépasse dès le début toute opposition, et destitue le mouvement dialectique » (*ibid.*).

Il me semble que les commentateurs les plus avertis de Deleuze ne remarquent pas suffisamment en quoi cette définition de l'anarchie – que Deleuze et Guattari empruntent à Artaud –, n'a rien d'anecdotique ou de marginale. Elle est au coeur de la pensée de Deleuze, au plus près de concepts aussi importants à ses yeux qu'être univoque ou volonté de puissance par exemple. En effet, dans l'évaluation du rapport intime et déterminant que Deleuze entretient avec l'anarchisme, comme pensée et comme projet politique, l'être univoque, la volonté

de puissance et l'anarchie sont très précisément homologues et, très logiquement (au regard de ce qu'ils disent), trois façons singulières et différentes de justement dire la même chose. Ils relèvent d'une seule et même définition : l'être univoque, parce qu'il se dit « en un seul et même sens, de toutes ses différences et modalités intrinsèques »(Différence et Répétition, p. 53), parce que son univocité « ne se dit plus que du multiple », comme le rappelle Zourabichvili 1 ; la volonté de puissance parce que son « unité est celle du multiple et ne se dit que du multiple » (Nietzsche et la Philosophie, p. 97) ; et l'anarchie bien sûr, comme on vient de le voir, parce que « l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple » 2.

Il vous faut évidemment me croire sur parole, si je vous dit que l'ensemble de la pensée de Proudhon est construite autour de cette idée d'un plan de la Nature où tout est donné, sans reste, sans passé ni avenir, et où pourtant rien n'est jamais semblable parce que pris dans un mouvement incessant de composition, de décomposition et de recomposition des êtres, des êtres qui sont toujours à la fois des collectifs et des individus, des êtres composés et instables ne vivant et n'existant qu'à partir de la multitude infinie des rapports et des contradictions d'un monde où tout est donné, où tout est possible, un monde où les contradictions ne se résolvent jamais, s'entretiennent au contraire, exigent sans cesse la présence des autres, dans un mouvement d'association et de désassociation où, comme l'écrit Deleuze à propos de Spinoza, il s'agit de construire le plan d'immanence où l'on vit, à travers les bonnes rencontres, les bonnes associations, ce que Proudhon appelle l'anarchie positive.

Ne pouvant pas exiger de vous que vous lisiez Proudhon – en si peu de temps –, je me contenterais d'indiquer trois indices de

cette proximité de Deleuze et de l'anarchisme, sur le terrain de l'espace, de la dispersion et de la multitude des êtres dans l'espace, de ce rapport de l'histoire et du temps où comme le dit Élisée Reclus, la géographie s'impose à l'histoire, impose l'espace dans l'histoire et contraint cette dernière discipline à n'être en fin de compte qu'une dimension particulière de l'approche géographique : une « géographie dans le temps » nous dit Élisée Reclus.

Le premier indice est le plus visible sinon le plus significatif. On le trouve justement dans l'importance de la géographie chez les rares intellectuels du mouvement anarchiste. Élisée Reclus est géographe, et son œuvre immense, longtemps oubliée, et que l'on vient de redécouvrir, témoigne bien à travers sa description encyclopédique des différentes sociétés humaines, de cette étrange unité qui ne se dit que du multiple dont parlent Deleuze et Guattari pour définir l'anarchie, cette unité du multiple que l'on retrouve dans le titre d'une des œuvres majeure d'Élisée Reclus – *L'Homme et la Terre* –, ou encore dans l'exergue des six gros volumes de cet ouvrage : « l'homme est la nature prenant conscience d'elle-même ». Cette prise de conscience, elle opère, pour Reclus, à travers la multitude infinie non pas des sociétés, que l'on pourrait toujours prétendre dénombrer, mais des expériences humaines, à proprement parler innombrables, et dont Élisée Reclus s'est inlassablement efforcé de décrire les singularités. Aux côtés d'Élisée Reclus on peut joindre Pierre Kropotkine, un géographe russe, encore plus engagé dans les activités du mouvement anarchiste international, un géographe que l'on pourrait également qualifier d'éthologue et dont les travaux témoignent à leur tour de l'étrange unité qui, dans l'anarchie, s'attache aux multiples, non plus seulement la multitude infinie des expériences humaines, mais cette autre multitude encore plus infinie pourrait-on dire des expériences ou des êtres

relevant de l'animalité, de la vie des plantes et des pierres, des ruisseaux et des montagnes dont Élisée Reclus avait raconté par ailleurs l'histoire, non pas l'histoire des ruisseaux et des montagnes, mais L'Histoire d'un ruisseau, L'Histoire d'une montagne, parmi la multitude infinie des ruisseaux et des montagnes possibles.

Le second indice de la proximité entre Deleuze et l'anarchisme, du côté de l'anarchisme, vu à partir de l'anarchisme, on le trouve dans la façon dont ce dernier s'est déployé pendant sa brève histoire ouvrière. On connaît le mode d'organisation du mouvement socialiste puis communiste, à dimension marxiste : un centre et le sommet concentré d'une pyramide, une périphérie et une base où agissent les impulsions et les directives du centre et du sommet, où se modèlent et se mettent en ordre de bataille les différentes conditions locales qu'entraînent la marche de l'histoire, le savoir des savants capables d'en décrypter la logique et l'appareil ou l'outil organisationnel, État ou parti (mais c'est la même chose), capable de transmettre et d'appliquer les ordres et les consignes. L'anarchisme ouvrier obéit à une toute autre logique qui l'a obligé à sans cesse combattre les prétentions du socialisme marxiste, à refuser les différentes Romes de la lutte révolutionnaires, Londres, Berlin puis Moscou et Pékin. Dans l'anarchisme ouvrier il n'existe ni centre, ni sommet, mais une succession ou une concomitance purement fortuite d'expériences ou d'éclats collectifs et révolutionnaires souvent très brefs et chaque fois singuliers. Au cours d'une rencontre anarchiste internationale, à Genève en août 1882, un délégué ouvrier anonyme de la ville de Sète, en France, s'écriait sous les applaudissements enthousiastes des participants, « Nous sommes unis parce que nous sommes divisés ! ». Une phrase étrange mais qui ne fait que reprendre la définition que Deleuze et Guattari donnent de l'anarchie. Par cette phrase comprise de

façon immédiate par tous les militants présents, le délégué de Sète voulait effectivement dire : « nous sommes unis parce que nous sommes différents, parce que nous sommes les délégués d'un grand nombre d'expériences collectives différentes », d'êtres collectifs dirait Proudhon, dispersés au quatre coins du monde, expression actuelles d'une multitude d'autres êtres collectifs virtuels qui ne demandent qu'à surgir un peu partout sur tous les continents, chacun avec ses formes propres, à travers une singularité sans cesse répétée, du plus petit au plus grand, une singularité et une dispersion où l'anarchisme trouve justement son unité, son existence commune, cette étrange unité qui ne se dit que du multiple. En effet, comme le montrent les travaux trop peu nombreux qui s'intéressent à elle, l'anarchie des mouvements ouvriers libertaires – de l'interaction la plus immédiate à ses compositions et ses figures les plus larges –, se diffracte et se disperse dans une multitude de différences, mais toutes capables d'exprimer les autres, de leur faire écho, d'utiliser chaque fois de manière singulière des références, des symboles et des textes certes communs mais tout aussi hétéroclites, échevelés et désordonnés que les mouvements qui les utilisent et les réutilisent dans des contextes et des agencements toujours nouveaux. Qui y a-t-il de commun en effet, entre d'un côté la très sérieuse et cultivée Fédération Jurassienne de la première internationale, avec sa mono-industrie horlogère, ses traditions suisse et protestante, son travail à domicile, ses tarifs, ses nombreuses associations techniques, et de l'autre côté, mais au même moment, les syndicats du sud de l'Espagne et leurs ouvriers agricoles islamo-judéo-catholiques, illettrés, millénaristes et le plus souvent sans travail et sans ressources ? Comment expliquer la diversité de formes d'un mouvement se réclamant du même projet, se référant aux mêmes textes, et pourtant aussi différent que les actions itinérantes des I. W. W. des États-Unis, les associations culturelles et révolutionnaires de l'East End juif de Londres, les

ouvriers et les paysans ukrainiens et leur armée insurrectionnelle, les bourses du travail françaises, ou encore les groupes anarchistes tatars, russes, arméniens, juifs, ukrainiens et géorgiens de la ville d'Odessa que décrit Michaël Confino 3, puisant chacun dans leurs langues et leurs traditions propres une profusion d'images et de notions capables de dire de façon toujours nouvelle leurs colères et leurs espérances, toutes les nuances de l'oppression et des possibles émancipateurs ? 4. Comment expliquer que deux centres ouvriers aussi proches que Rio de Janeiro et São Paulo, puissent, au même moment (au tournant du xix^e et du xx^e siècles), se réclamer tous les deux de l'anarchisme, animer avec la même énergie de vastes et durs conflits sociaux, des organisations et des initiatives ouvrières nombreuses, alors que l'un (São Paulo) se reconnaît dans les conceptions et le modèle organisationnel communiste libertaire de Malatesta, tandis que l'autre (Rio de Janeiro), tout aussi actif et puissant, est largement issu de l'individualisme de Nietzsche, de Stirner, et n'hésite pas à inviter les militants des unions de métier, des sociétés de secours mutuels, des coopératives de consommation et de production, des commissions d'usine, des ligues de quartier, des délégués et autres coordinations ou commissions techniques, à s'identifier à Zarathoustra, à promouvoir l'apparition de surhommes, d'hommes-dieux capables de sortir le peuple de sa léthargie et de son abrutissement, de libérer les forces et les possibles révolutionnaires dont il est porteur 5 ? Je ne développerais pas d'avantage ce second indice, certainement le plus probant dans l'étroite affinité que l'anarchisme ouvrier entretient avec la pensée de Deleuze. Ou vice versa.

Je serais plus rapide sur le troisième et dernier indice. Il repose sur un paradoxe apparent. Dispersés au quatre coins du monde, férus de géographie, de sciences naturelles ou de géologie, comme le montrent les bibliothèques ouvrières de l'époque, les

différents mouvements ouvriers anarchistes, s'ils ne disposent que de très peu d'ouvrages théoriques – à l'exclusion de Proudhon et de Bakounine il est vrai –, utilisent et produisent par contre un grand nombre de livres d'histoire, de récits historiques. L'histoire de la Première Internationale par James Guillaume par exemple, l'histoire du mouvement makhnoviste par Archinov ou, plus tardives, La Révolution inconnue, de Voline, sur la révolution russe, ou encore Sans Patrie ni frontières de Ian Valtin qui décrit la vie des mouvements ouvriers en Europe au cours des événements tragiques de l'entre deux guerres. Cette contradiction entre d'une part des mouvements qui se pensent et se perçoivent d'abord dans l'espace, à travers la dispersion discontinue d'entités collectives radicalement singulières, et d'autre part la façon d'en rendre compte, non pas théoriquement, mais sur le registre continu de l'histoire, ne constitue cependant qu'une contradiction apparente. À la manière de L'Histoire d'un ruisseau, ou de L'Histoire d'une montagne d'Élisée Reclus, l'utilisation du récit par la littérature militante anarchiste ne fait pas référence à l'histoire académique ou révolutionnaire. Dans ces écrits historiques des différents mouvements ouvriers libertaires, il ne s'agit ni de l'histoire de l'humanité, ni de l'histoire du prolétariat, ni de l'histoire de la révolution, cette histoire monumentale que dénonce Nietzsche, cette histoire que Walter Benjamin décrit comme un « grand cortège triomphal qui passent au dessus de ceux qui jonchent le sol ». L'anarchisme ouvrier ne dit pas l'histoire avec ses étapes et ses périodes, ses reculs et ses avancées mais toujours tendue vers son achèvement final, à la fin des temps, dans les verts paradis et les mausolées du communisme enfin accompli. L'anarchisme ouvrier ne dit pas l'Histoire avec un grand H, il raconte des histoires, parfois de toutes petites histoires, parfois des histoires romancées comme pour le livre de Valtin, très souvent des histoires de vaincus comme le rappelle le beau titre du livre de

Michel Ragon, les histoires de ceux qui jonchent le sol – un peu partout justement –, qui ont été écrasés par les roues de l'Histoire dont parle Benjamin. L'anarchisme raconte des histoires et dans ces histoires, hétéroclites, dispersées aux quatre coins du monde, surgissent brusquement des mondes chaque fois différents et étranges. Sur le terrain de la guerre par exemple, avec l'armée insurrectionnelle des makhnovistes parcourant en tout sens et à toute vitesse les immenses plaines du sud de l'Ukraine que décrit Hélène Chatelain ; les marins de Cronstadt résistants dans leur casemates enneigées, les miliciens espagnols dans les caves de la cité étudiantes à Madrid, ou encore la bataille désespérée de ce qui reste du mouvement ouvrier, à l'ombre des fascismes rouge et brun que décrit Valtin dans *Sans patries ni frontières*.

Nous pouvons en arriver maintenant au second problème que je vous avais annoncé, mais en fait il n'a été question que de lui depuis le début. Je continue de le poser à partir de ma propre position : comment expliquer que dans la tradition deleuzienne on puisse avec tant d'évidence présupposer une proximité entre la pensée de Deleuze et celle de Marx ? Comment ce rapprochement peut-il être compatible avec une proximité, beaucoup plus évidente selon moi, entre Deleuze et l'anarchisme, et alors même que si anarchistes et communistes, pensée libertaire et marxisme ont pu se côtoyer et même parfois combattre côte à côte, ils peuvent être considérés comme deux perceptions du monde aussi radicalement différentes que celle de la tique, du bûcheron ou du petit chaperon rouge traversant une même forêt ?

Il est vrai que Félix Guattari venait du communisme et du marxisme, d'un marxisme et d'un communisme de plus en plus hétérodoxes, comme beaucoup d'autres penseurs avant lui, en particulier dans l'entre-deux guerres : Benjamin justement,

mais aussi Marcuse, Scholem, Reich par exemple, des auteurs dont les anarchistes se sentent proches, mais dont on peut montrer également, avec Michael Löwy, en quoi ils sont effectivement infiniment plus proches de l'anarchisme et de l'anarchisme ouvrier que du communisme, au-delà d'un habillage et d'un questionnement marxiste qui s'explique par le prestige d'alors d'une pensée qui fleurissait à l'ombre des illusions et des mensonges de la révolution russe.

Que l'on puisse, historiquement, à travers son devenir, rapprocher Guattari du marxisme peut donc éventuellement se comprendre, mais Deleuze lui-même c'est, à mon avis, beaucoup plus difficile. En quoi le Nietzsche de Deleuze pourrait-il être compatible avec Marx ? Comment continuer d'être marxiste sans faire jouer la dialectique hégélienne ? Je ne voudrais pas multiplier des questions ou des objections qui exigeraient évidemment de prendre le temps d'y répondre. Je me contenterais, d'une autre manière, et ce sera ma conclusion d'avancer une hypothèse, pour non seulement expliquer l'entêtement à vouloir placer Deleuze du côté de la pensée marxiste, mais aussi les apparences aveuglantes et trompeuses du marxisme de Guattari et avant lui de Benjamin et de beaucoup d'autres. Cette hypothèse je la tire de mon domaine de compétence, l'histoire ouvrière, l'histoire de cette aventure de près d'un siècle que l'on nommait l'histoire du mouvement ouvrier.

Dans la volonté de tirer Deleuze du côté de Marx et du marxisme, on peut à mon avis, percevoir deux raisons, une bonne et une mauvaise. La bonne raison tient à la dimension indéniablement révolutionnaire, radicalement révolutionnaire de la pensée de Deleuze et au souci d'en rendre compte. Deleuze est du côté de tout projet et de tout mouvement émancipateur et plus particulièrement de cet immense

mouvement d'émancipation que furent les mouvements ouvriers révolutionnaires, pendant près d'un siècle. La mauvaise raison c'est de croire que ces mouvements ouvriers révolutionnaires relèvent du marxisme, prennent sens à l'intérieur de la pensée marxiste, au risque ainsi de ne pas parvenir à comprendre comment la pensée de Deleuze non seulement fait écho à ces mouvements révolutionnaires, mais les pense ou les répète sur le terrain de la pensée. Au risque encore de ne pas comprendre comment le nietzschéisme de Deleuze, mais aussi les traditions philosophiques qu'il met au jour de Spinoza à Bergson, de Tarde à Whitehead, constituent justement le fond et une des composantes essentielles du projet de l'anarchisme et donc de l'anarchisme ouvrier.

Cette cécité sur la pensée de Deleuze, mais aussi sur celle de Guattari et avec eux de beaucoup d'autres, tient à un autre aveuglement qui est sans doute sur le point d'être dissipé, sur le terrain de l'histoire ouvrière cette fois. En effet, dans l'intérêt modéré que les historiens – marxistes dans leur immense majorité –, ont porté aux différents mouvements ouvriers, il est longtemps apparu comme évident que le communisme et le marxisme avaient pris très logiquement la suite de l'anarcho-syndicalisme et du syndicalisme révolutionnaire, et ceci sur le registre trompeur du temps et de l'histoire, doublement : dans l'évidence chronologique des faits, mais aussi à l'intérieur d'une conception progressiste et providentialiste d'une histoire qui devait nécessairement conduire au socialisme à travers des étapes transitoires dont l'anarcho-syndicalisme et le syndicalisme révolutionnaire auraient été des brefs moments plus ou moins nécessaires ou inévitables vite dépassés par le déterminisme et le sens de l'histoire, avec ses poubelles et ses survivances diverses.

Mais l'effondrement du communisme, la disparition des classes ouvrières qui lui correspondaient et la victoire provisoirement éclatante du capitalisme sous sa forme la plus libérale, permettent d'apprécier autrement ce que furent les expériences des différents mouvements ouvriers à caractère révolutionnaire, et plus particulièrement de comprendre ce qui c'est passé dans l'entre-deux-guerres, dans cette époque terrible où devaient sombrer les espérances et les potentialités révolutionnaires du mouvement ouvrier. Dans cette réévaluation, et du point de vue de l'émancipation ouvrière, le communisme avec son immense appareil théorique se réduit alors, au moment de sa naissance tout au moins et jusqu'au second conflit mondial, à une sorte de simple épiphénomène qui sanctionnait et qui masquait tant bien que mal, au nom de l'avenir, la terrible et définitive défaite ouvrière face aux forces réactionnaires et en particulier face aux diverses formes de fascisme et de régimes autoritaires.

Paradoxe de la prise de conscience tardive d'un échec ouvrier scellé depuis longtemps. C'est sans doute à ce prix qu'il devient sans doute possible, non seulement de réévaluer la portée universelle et toujours actuelle de ces expériences ouvrières passées, de leur force révolutionnaire et émancipatrice, mais aussi, du même coup, de percevoir la signification et la portée révolutionnaires de la pensée de Deleuze et de Guattari.

Notes

1 . F. Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 82.

2 . Ce rapport très particulier de l'Un et du multiple que Deleuze rapporte à l'anarchie et à l'être univoque peut être rapproché de ce que dit Bakounine non sur l'unité mais sur la façon dont cette unité passe par le « commun » : « une nature

commune, un caractère commun n'existe pas en lui-même, par lui-même, en dehors des choses ou des corps distincts et réels auxquels il se trouve attaché » (Œuvres, Stock, tome 1, 1908, p. 31).

3 . « Idéologie et sémantique : le vocabulaire politique des anarchistes russes », Cahiers du monde russe et soviétique, XXX (3-4), juil.-déc. 1989.

4 . Sur ce renouvellement incessant du vocabulaire anarchiste, en particulier au regard du caractère stéréotypé du discours bolchevique et social démocrate, *ibid.*, p. 259.

5 . E. Carvalho, dans le journal Asgarda, n° 1, du 18 mars 1902.

Pour citer cet article

Référence électronique

Daniel Colson, « Deleuze, Guattari et l'anarchie », *Le Portique* [En ligne], 20 | 2007, mis en ligne le 06 novembre 2009,

URL : <http://leportique.revues.org/index1356.html>

Daniel Colson, « Deleuze, Guattari et l'anarchie », *Le Portique* [En ligne]

Petit lexique philosophique de l'anarchisme, de Proudhon à Deleuze, Paris, le livre de poche, 2001;

Trois essais de philosophie anarchiste : Islam, Histoire et Monadologie, Paris, Éditions Léo Scheer, 2004.

Anarcho-Syndicalisme et Communisme. Saint-Étienne 1920-1925, préface de Pierre Ansart, éd. Centre d'Études Foréziennes/Atelier de Création Libertaire, 1986[

Proudhon et l'anarchie, éd. Atelier de création libertaire, mars 2017,

La Gryffe - La longue histoire d'une librairie libertaire, Atelier de création libertaire, mai 2020

