

Daniel Bensaïd

La politique éclipsée

« Il faut avoir la modestie de se dire que le moment où l'on vit n'est pas ce moment unique ou irruptif de l'histoire, à partir de quoi tout s'achève et tout recommence. »

Michel Foucault

Si la chouette de Minerve prend son envol au crépuscule, il arrive aussi que le discours philosophique devance l'esprit du temps. Deleuze et Foucault furent, dans une certaine mesure, les éclaireurs du monde dans lequel nous sommes entrés depuis deux décennies. Ils annonçaient l'effondrement du paradigme politique de la modernité. En quoi ils nous sont proches, mais aussi nous irritent, parfois contre nous-mêmes.

Les années quatre-vingt furent celles d'un degré zéro de la stratégie. Non seulement des stratégies de subversion, mais aussi des stratégies de domination, qui entretiennent entre elles un rapport spéculaire. La subversion est

1/ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, tome II, Quarto Gallimard, Paris, 2001, p. 1397.

2/ *Ibid.*, p. 398.

3/ Gilles Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 50. Dans *Deleuze, la clameur de l'être* (Hachette, 1997), Alain Badiou rend à Deleuze un hommage posthume embarrassé : dans les années rouges (les années soixante-dix et Vincennes), « pour le maoïste que je suis, Deleuze, inspirateur philosophique de ce que nous appelions les anarcho-désirants, est un ennemi d'autant plus redoutable qu'il est intérieur au mouvement et que son cours est un des hauts lieux de l'université. Je n'ai jamais tempéré mes polémiques, le consensus n'est pas mon fort. » Badiou tire quelque peu à lui la couverture de la réconciliation, en retrouvant sous le multiple deleuzien une « métaphysique de l'Un » (p. 20) et en récusant l'idéal anarchisant d'autonomie qu'on lui attribue : c'est la faute au « rôle équivoque des disciples », souvent « fidèles à un contresens », et finissant par trahir. Or Deleuze reste « diagonal » par rapport à tous les blocs d'opinion philosophique qui ont dessiné le paysage intellectuel depuis les années soixante.

subalterne à ce à quoi elle résiste et s'oppose. Ce n'est pas la moindre faiblesse des rhétoriques stoïciennes de la résistance, en dépit de leur vertueux acharnement à ne pas céder devant les rhétoriques dégoûtantes de la résignation à l'ordre inéluctable des choses.

Chacun à sa manière, Deleuze, Guattari, Foucault ont contribué à révéler, mais aussi à nourrir, cette crise stratégique naissante. C'est une des raisons des malentendus attachés à leur succès. Après les politiques du pouvoir, vient le temps des impolitiques du contre-pouvoir. Après « l'impatience de la liberté », l'humble apprentissage et le patient labeur qui lui donne forme ^{4/}.

Quelque chose se perdait dans cette transition. Les catégories sur lesquelles, de Machiavel à Rousseau, de Marx à Lénine, s'articulaient les politiques d'émancipation entraient en déshérence. De la thématique du rhizome à celle de la multitude, les tâtonnements théoriques indiquaient un manque, bien plus qu'ils ne le comblaient. Il faudra pour y parvenir, le lent et long mûrissement de nouvelles expériences fondatrices. En attendant, l'époque est aux décompositions sans recomposition, aux événements crépusculaires sans lever de soleil.

Le début du nouveau siècle annonce peut-être la renaissance des controverses stratégiques. Mais il reste un de ces moments utopiques qui préparent obscurément l'émergence de concepts nouveaux, qui, en déchiffrant les traces du possible, annoncent le temps où un regard désillusionné pourra enfin percer les mystères et les prodiges du monde en train de naître. Soit donc Deleuze et Foucault, comme révélateurs d'une triple crise annoncée : celle de l'historicité moderne, celle des stratégies d'émancipation, celle des théories critiques. Autrement dit, d'une crise conjuguée

de la critique des armes et des armes de la critique.

L'époque, qu'un fâcheux contresens inspiré de 68 fit prendre pour celle d'un grand bond en avant, se révéla, au tournant des années soixante-dix, plus contradictoire. Ironique retournement dialectique : « Nous sommes renvoyés à l'année 1830, c'est-à-dire qu'il faut tout recommencer ^{2/}. » Il fallait donc renoncer à nous concevoir comme les héritiers ou les rejetons d'Octobre, pas même comme ceux de la Commune ou des barricadiers de 1848. Il fallait repartir de plus loin encore, de la douloureuse gestation de la République, d'Enjolras et des insurgés de Saint-Méry, qui rejouaient eux-mêmes la révolution jacobine, en avant-première du mouvement ouvrier moderne et de la grande blessure sanglante des journées de juin 1848. Plus prudent – ou plus politique – Deleuze ne cessa pourtant de répéter que la quête d'une origine est vaine : « les choses ne commencent à vivre qu'au milieu ». Cette repousse au cœur du devenir était à l'opposé du grand « recommencement français », du rêve de la table rase ou de la page blanche, de la quête d'une « première certitude comme d'un point d'origine, toujours le point ferme ^{3/} ». La question était alors de savoir où passe ce milieu, et comment l'investir.

Crise de l'historicité

Dès 1977, Deleuze eut la perspicacité de saisir l'imposture et la logique réactionnaire de la nouvelle philosophie naissante : « Le seuil habituel de la connerie monte [...]. Haine de 68, rancœur de 68 [...]. La révolution doit être déclarée impossible, uniformément et en tout temps [...]. » L'air du temps était aux mouchoirs et aux adieux : adieux au prolétariat, adieux à la révolution (« Nous l'avions tant aimée ! »), adieux à l'événement comme « ouver-

ture au possible». C'était «la négation de toute politique ^{4/}».

Son propre discours philosophique n'était pourtant pas sans contribuer à cet absentement. À la crise de l'historicité – et aux (dés) illusions du progrès – il opposait le devenir à l'histoire : « Devenir n'est pas progresser ou régresser suivant une série [...]. Le devenir ne produit pas autre chose que lui-même [...]. C'est le point qu'il faudra expliquer : comment un devenir n'a pas de sujet distinct de lui-même, mais aussi comment il n'a pas de terme [...]. Enfin, devenir n'est pas une évolution, du moins une évolution par descendance et filiation. Le devenir ne produit rien par filiation. Le devenir est toujours d'un autre ordre que celui de la filiation. Il est de l'alliance [...]. Devenir est un rhizome, ce n'est pas un arbre classificatoire ni généalogique ^{5/} ». Contre le sens unique de l'histoire et contre les téléologies du progrès, cette philosophie du devenir s'ouvrait à la possibilité abstraite d'autres choix de vie, mais elle renonçait du même coup à lui donner la forme d'un projet. À « une logique programmatique », Guattari opposait de même une « logique des situations », une trans-

formation processuelle et pragmatique, par bricolages et tâtonnements, essais et erreurs, libérée de la hantise anxiogène ou culpabilisante de la victoire et de la défaite ^{6/}.

En récusant le sens l'histoire au profit d'une logique immanente du devenir, ils renonçaient ainsi à toute conception stratégique de la politique pour gambader sur un chemin buissonnier, improviser sans but et décocher des flèches ne visant aucune cible : « Ce qui compte dans un chemin, c'est toujours le milieu, pas le début ni la fin. On est toujours au milieu du chemin, au milieu de quelque chose : dans le devenir, il n'y a pas d'histoire ^{7/}. » Le devenir deleuzien ne constitue donc pas une histoire ouverte à la pluralité des possibles, mais une antithèse de l'histoire, et un refus de toute tentation majoritaire ou victorieuse : « Les devenirs sont minoritaires, tout devenir est un devenir minoritaire [...]. Devenir minoritaire est une affaire politique [...]. C'est le contraire de la macropolitique, et même de l'Histoire, où il s'agit plutôt de savoir comment l'on va conquérir ou obtenir une majorité ^{8/}. » Belle idée que ce devenir minoritaire, toujours recommencé, aux antipodes de l'ambition majoritaire et des rêves de puissance des faiseurs d'Histoire. Belle image, que ces vagues de dissidences et d'hérésie, où la minorité n'est pas affaire de nombre, mais de soustraction à ce qui homogénéise, pétrifie, et fait masse. En « colère contre l'époque », et contre ceux qui, dans les années soixante-dix, enterraient leur jeunesse en refoulant le souvenir la grève générale et en réduisant Mai 68 à un simple épisode d'une modernisation « sociétale », Deleuze s'obstina à voir dans cet événement « l'irruption du devenir à l'état pur » ou la révélation soudaine du « pur lieu du possible ».

Cette sortie de l'histoire par les sentiers joyeux du devenir peut cependant flirter avec

un pèlerinage aux sources de l'être, dont Deleuze se défendait farouchement : « Ne plantez jamais ». Il pensait trouver dans la conjonction énumérative du devenir (et, et, et...) le moyen de conjurer la tentation ontologique, et de « déraciner le verbe être » au profit d'une « logique des relations ». Le devenir était censé accueillir à bras ouverts l'événement qui survient sous le nom de l'Intempestif (« un autre nom pour le devenir, l'innocence du devenir, c'est-à-dire l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, le rhizome contre l'arborescence ^{9/} »). À la différence de l'histoire radoteuse, ce devenir promettait de faire éclore une authentique nouveauté. « Faire un événement » serait donc très exactement, « le contraire de faire une histoire ».

On retrouve chez Foucault la même percée d'événementialité, le même intérêt pour l'irruption et pour ce qui fait trou : « Je ne m'intéresse pas à ce qui ne bouge pas, je m'intéresse à l'événement. » Contre une histoire quantitative de la longue durée, exclusivement attachée à mettre au jour la régularité des structures, il salue le « retour de l'événement dans le champ de l'histoire », tout en regrettant que ce dernier n'ait guère été pensé comme « catégorie philosophique ^{10/} ». Déraciné de ses conditions historiques, difficile à penser, l'événement menace en effet de basculer dans le miracle inconditionné et l'immaculée conception qui en sont les antécédents théologiques. Conscient de la difficulté, Foucault entend « l'événementialisation » comme « une rupture d'évidence » d'où surgit une singularité. Cette rupture ne suffit pourtant pas à rendre compte de l'inédit qui perce la croûte durcie des faits et des apparences. C'est la possibilité même de la révolution comme acte et comme pensée qui est en jeu.

La désaffection des historiens envers l'évé-

4/ Deleuze, *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris, 2005, p. 131. À la question que penses-tu des nouveaux philosophes : « Ce qui me dégoûte est très simple ; les nouveaux philosophes font une martyrologie. Ils vivent de cadavres. » La nécrophagie avide de victimes n'a cessé depuis de prospérer, des comptabilités macabres du *Livre noir du communisme* aux déambulations hallucinées de Glucksmann sur les traces d'un Dostoïevski imaginaire à Manhattan.

5/ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, p. 291. Et encore : « Le devenir n'est pas l'histoire ; aujourd'hui encore, l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau », Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991, p. 92.

6/ Félix Guattari, *Micropolitiques*, Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007, p. 235.

7/ Gilles Deleuze, *Dialogues*, op. cit., p. 37.

8/ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 356.

9/ *Mille Plateaux*, op. cit., p. 363.

10/ Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 450.

nement relevait d'une méfiance ou d'une désillusion croissante envers la révolution elle-même. L'effort de François Furet pour « penser la révolution » sans la révolution en fut l'expression ultime. Avec le « tournant linguistique » des années soixante-dix, délesté de son épaisseur sociale et détaché de son inscription historique, l'événement ne relevait plus désormais que de l'ordre symbolique du signe. Ce qui constitue « l'événement à valeur mémoriative, démonstrative, et pronostique », c'est la manière dont il « fait spectacle », et dont peut en témoigner l'enthousiasme désintéressé des spectateurs. Cette dépolitisation subreptice fait écho au doute qui s'installait alors chez Foucault : « C'est la désirabilité de la révolution qui fait aujourd'hui problème ^{11/}. » Il ressentait ainsi, instantanément, le changement à l'œuvre dans l'air du temps : « Depuis 120 ans, c'est la première fois qu'il n'y a plus sur la terre un seul point d'où pourrait jaillir la lumière d'une espérance. Il n'existe plus d'orientation ^{12/}. »

Ce désenchantement était sans doute le prix à payer pour un investissement illusoire dans des représentations étatiques, dès lors qu'après la Russie, ni la Chine, ni l'Indochine n'incarnent plus l'espérance d'émancipation. S'il n'était « plus un seul pays » dont nous puissions « nous réclamer pour dire : c'est comme cela qu'il faut faire », la pensée révolutionnaire européenne avait perdu ses points d'appui. De

ce déniement et de ce désamour envers les patries (imaginaires) perdues du socialisme, surgit chez Foucault cette idée énigmatique d'un retour à 1830. Au lieu de représenter une extension du domaine de la lutte, la révolution devait alors se restreindre à une révolution des techniques et du mode de vie, à ce qui en reste quand on a renoncé à la penser comme un « projet politique » et que l'on s'est résigné à la concevoir prosaïquement « comme un style, comme un mode d'existence, avec son esthétique, son ascétisme, des formes particulières de rapport à soi et aux autres ». La révolution ne vise plus alors à la conquête de quelque pouvoir que ce soit. Pour en sauver néanmoins l'idée, dans le grand reflux des années soixante-dix, Deleuze, Foucault et Guattari entreprirent d'en changer radicalement le sens, le premier en distinguant « l'avenir des révolutions dans l'histoire » du « devenir révolutionnaire des gens ». Interrogé en 1982 au Brésil sur la différence entre *l'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, Guattari répondait qu'à l'épreuve des événements d'Iran, de Pologne, du Brésil, avait germé une « problématique des révolutions moléculaires ». Admettant que parler de révolution était devenu ringard et qu'il était idiot d'imaginer une « révolution authentique », il tentait de redéfinir ce que révolutionnaire « veut dire » : « Nous pourrions appeler révolutionnaire un processus qui se lance dans une voie irréversible et qui, pour cette raison, écrit l'histoire de manière inédite ^{13/}. » Comme toujours, le concept perdait ainsi en précision ce qu'il gagnait en extension, subsumant indifféremment les révolutions – voire les contre-révolutions de velours qui écrivent aussi l'histoire de manière inédite – politiques, techniques, culturelles, amoureuses. Il transitait, du champ de l'action politique et sociale, à celui de la philosophie

politique ou de la métaphysique. Place alors aux révoltes miniatures, aux révolutions minimalistes, aux menus plaisirs postmodernes, et aux « micropolitiques processuelles » qui construisent de nouveaux modes de subjectivation, des choix d'existence et des conduites inédites.

S'il hypothéquait toute possibilité de penser stratégiquement la politique, le défi lancé au fétiche des Révolutions majuscules entendait libérer l'idée d'une révolution profane des sortilèges de la révolution sacrée. Depuis près de deux siècles, la représentation de l'Histoire sous condition de la Révolution structurait l'imaginaire de la gauche : « Vint l'âge de la Révolution. Elle a surplombé l'histoire, organisé notre perception du temps, polarisé les espoirs. Elle a constitué un gigantesque effort pour acclimater le soulèvement à l'intérieur d'une histoire rationnelle et maîtrisable » ^{14/}. On en avait fini par la considérer comme un travail et par professionnaliser le révolutionnaire. Le mythe apocalyptique du Grand Soir avait ainsi servi à renvoyer aux lendemains chantants les politiques d'émancipation et à faire de la conquête du pouvoir un saut mortel dans l'inconnu. Si cette vision avait souvent prévalu dans les mouvements révolutionnaires héritiers de l'eschatologie chrétienne, elle n'en cohabitait pas moins avec la conscience diffuse d'une révolution processuelle du mode de vie, avant comme après la prise du pouvoir politique ^{15/}.

Dissipée l'ébriété de 68, l'heure était donc venue pour Foucault, au tournant des années soixante-dix de (se) poser la question iconoclaste de savoir si « la révolution, ça vaut la peine ^{16/} » ? Il appelait à se dépandre de « la forme vide d'une révolution universelle » pour s'attacher à penser la pluralité des révolutions profanes, leur irréductible excès par rapport

^{11/} *Ibid.*, p. 266. Nous avons souligné ailleurs ce glissement de la dialectique des besoins à la métaphysique néomarginaliste des désirs (Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, Stock, Paris, 2005).

^{12/} *Ibid.*, p. 397.

^{13/} Félix Guattari, *Micropolitiques*, op. cit., p. 257.

^{14/} Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 791.

^{15/} / De Rimbaud à Maïakovski, cette nécessité a trouvé son expression poétique. Elle a aussi trouvé son expression politique chez Trotski, dans *Littérature et révolution*, comme dans *La Révolution permanente* ou dans la problématique gramscienne de l'hégémonie.

^{16/} Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 269.

au mythe réducteur de la grande Révolution, car « les contenus imaginaires de la révolte ne se sont pas dissipés au grand jour de la révolution ». Refaisaient ainsi surface les hérésies enfouies, les résistances têtues, les dissidences irréductibles.

La révolution iranienne allait servir, dans ce contexte, de révélateur d'un renversement de perspective et d'une nouvelle sémantique des temps historiques : « Le 11 février 1979, la révolution a eu lieu en Iran », annonçait sèchement Foucault. Pourtant, cette longue suite de fêtes et de deuils, « tout cela, il nous était difficile de l'appeler révolution ». À la charnière des années soixante-dix et quatre-vingt, les mots étaient devenus incertains. Qu'on s'en réjouisse ou non, la révolution iranienne annonçait donc des révolutions d'un autre genre : l'histoire venait de « poser au bas de la page le sceau rouge qui authentifie la révolution », mais il fallait se garder de déchiffrer cet événement singulier comme la simple répétition d'un scénario connu, selon lequel, la religion ayant joué le lever de rideau, « l'acte prin-

17/ *Ibid.*, p. 759.

18/ L'intérêt de Foucault pour la révolution iranienne n'a rien d'une parenthèse anecdotique. Il se rendit une première fois en Iran dix jours après le massacre du 8 septembre 1978, perpétré par le régime du shah. Le 5 novembre, il publiait dans le *Corriere de la Sera* l'article intitulé « Une révolution à main nue ». Il analysa ensuite le retour de Khomeyni et l'installation du pouvoir des mollahs dans une série d'articles publiés en Italie, et notamment « Une poudrière appelée Islam » en février, et « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11 au 11 mai 1979. Pour un examen des articles de Foucault sur la révolution iranienne et le dossier de sa controverse avec Maxime Rodinson, voir Janet Afery et Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Presses universitaires de Chicago, 2005.

19/ Nous avons, dans un premier temps soutenu le schéma marxiste critiqué par Foucault, croyant voir dans le mouvement contre la dictature du shah le début religieux d'une révolution sociale. Mais l'envoi en reportage de Michel Rovère (voir ses articles dans *Rouge* de l'époque), et les procès en août 1979 de nos camarades d'Abadan, coupables d'avoir soutenu les grévistes de l'industrie pétrolière, nous ont vite amenés à reconsidérer notre position. Dès août 1979, nous manifestions à Paris contre la répression en Iran et la dictature des mollahs.

cipal » pourrait commencer, « celui de la lutte des classes ».

La révolution iranienne ressemblait aux révolutions d'antan, avec l'imam Khomeiny dans le rôle d'un pope Gapone. La révolution mystique représentait, selon ce scénario classique, l'enveloppe provisoire d'une révolution sociale libératrice, lorsque la lutte des classes libérerait la chrysalide sociale de sa gangue religieuse. « Est-ce si sûr ? », s'interrogeait Foucault. Rien de moins sûr, en effet. Se gardant d'une conception normative des révolutions modernes, il rappelait que l'Islam n'est « pas seulement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et une civilisation, qui risque de constituer une gigantesque poudrière ^{17/} ». Cette équivoque fin de siècle signalait à ses yeux une transition dont les tentatives de nomination apportent souvent plus de confusions que de clarifications. Aussi refusait-il catégoriquement l'illusion chronologique consistant à dater la modernité sur un calendrier pour la faire suivre d'une « énigmatique et inquiétante postmodernité ». Plutôt que de construire une période historique, il préférait débusquer une attitude, la trace d'une discontinuité, et les signes d'une héroïsation ironique d'un présent emporté par la vitesse. Au seuil des années quatre-vingt, ce point critique marquait un déplacement des catégories et des rôles dans lesquels s'étaient joués les grands conflits de l'époque. La lutte des prolétaires contre les bourgeois, des peuples contre l'impérialisme, semblait se retirer de la scène d'un monde où s'affrontaient désormais les ombres du totalitarisme et de la démocratie. Foucault participa ainsi à son corps défendant à la réhabilitation idéologique d'un capitalisme dans lequel marché et démocratie seraient consubstantiels ^{18/}.

Il comprit la révolution iranienne comme

l'expression d'une « volonté collective parfaitement unifiée ». Fasciné par les noces entre la technique dernier cri et des formes de vie « inchangées depuis mille ans », il assurait à ses lecteurs qu'il n'y avait pas à s'en inquiéter, car « il n'y aura pas de Parti de Khomeyni », ni « de gouvernement khomeyniste ». Il s'agissait, en somme, d'une ébauche d'anti-pouvoir dépourvue d'ambition de pouvoir. Cet « immense mouvement d'en-bas » était censé rompre ainsi avec les logiques binaires de la modernité et transgresser les frontières de la rationalité occidentale. « Aux confins entre le ciel et la terre », elle constituait un tournant par rapport aux paradigmes révolutionnaires dominants depuis 1789. C'est pour cela, et non pour des raisons sociales, économiques, géostratégiques, que l'Islam pouvait devenir une formidable « poudrière ». Il n'était pas seulement l'opium du peuple, mais bel et bien « l'esprit d'un monde sans esprit », la conjonction entre un désir de changement radical et une volonté collective ^{19/}.

À l'encontre du désenchantement historique, cette émergence supposée d'une nouvelle forme de spiritualité dans un monde de plus en plus prosaïque attirait Foucault. Elle lui paraissait susceptible de répondre aux avatars de la raison dialectique et au dessèchement des Lumières qui avaient inventé les disciplines en même temps qu'elles découvraient les libertés. L'idée même de modernisation (et non les seules illusions du progrès) devenait archaïque à ses yeux. Cet intérêt pour la spiritualité chiite et sa martyrologie faisait écho aux recherches sur le souci et les techniques du soi, mais aussi au regain d'activisme papal sous le pontificat de Jean-Paul II, au rôle de l'Église dans le mouvement populaire polonais, ou à l'influence de la théologie de la libération en Amérique latine. Guattari

interpréta, lui aussi, ces résurgences religieuses comme des procès de subjectivation collective, et il reconnaissait aux dirigeants de Solidarnosc le mérite d'avoir inventé en Pologne « un type de catholicisme » déterritorialisé qui ne serait plus « une véritable religion ». On connaît aujourd'hui la suite de la fable.

Foucault craignait quant à lui que les historiens ne réduisent la révolution iranienne à un banal mouvement social, alors que la voix des mollahs tonnait à ses oreilles avec les accents terribles qui furent ceux naguère de Savonarole ou des anabaptistes de Münster. Il percevait le chiisme comme le langage même de la rébellion populaire qui « transforme des milliers de mécontentements, de haines, de misère et de désespoir en une force ». Il était fasciné par l'effort pour « politiser des structures indissociablement sociales et religieuses ». À Claude Mauriac, l'interpellant sur les dégâts que pourrait provoquer cette alliance fusionnelle entre spiritualité (religieuse) et politique, il répondait : « Et la politique sans spiritualité, mon cher Claude ? »

La question était légitime. La réponse implicite, inquiétante. La politisation conjointe des structures sociales et religieuses sous hégémonie de la loi religieuse signifie fusion du politique et du social, du public et du privé, non par le dépérissement des classes et de l'État, mais par l'absorption du social et du politique dans l'État théocratique. Fasciné par

20/ Dans un article du *Nouvel Observateur* (19 mars 1979) sur « Le primat du spirituel », Rodinson mettait en garde contre les dangers d'application de la loi islamique. Des manifestations féministes venaient d'avoir lieu le 8 mars 1979 à Téhéran contre le port obligatoire du voile et contre la dictature naissante de Khomeyni.

21/ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Édipe*, Minuit, Paris, 1973, p. 285. Guattari est conscient de cette affinité entre la logique du marché et la logique moléculaire : « La problématique moléculaire est totalement en connexion avec le nouveau type de marché international qui s'est instauré » (*Micropolitiques, op. cit.*, p. 174). L'opposition du molaire ou moléculaire est un piège, car « les luttes sociales sont

une révolution sans parti d'avant-garde, Foucault ne voulut voir dans le clergé chiite que l'incarnation sans médiation d'une plèbe ou d'une multitude en fusion. Cet engouement reposait sur l'idée d'une différence irréductible entre deux discours et deux types de société, Orient et Occident. L'anti-universalisme de Foucault trouva là son épreuve pratique. Et la rhétorique antitotalitaire de la fin des années soixante-dix, sa « troisième voie », entre totalitarisme nazi et totalitarisme « communiste ».

La révolution iranienne comme la forme (spirituelle) enfin trouvée de l'émancipation ? Il y avait un fond de désespoir dans cette réponse, cohérente somme toute avec l'idée pathétique selon laquelle, l'humanité serait revenue en 1978 à son « point zéro ». Par une sorte d'orientalisme retourné, le salut résidait désormais dans une irréductible altérité iranienne. Les Iraniens « n'ont pas le même régime de vérité que nous » ? Peut-être. Mais un relativisme culturel n'autorise pas un relativisme axiologique. Foucault avait vivement critiqué la prétention de Sartre à s'ériger en porte-parole de l'universel. Mais s'instituer porte-parole des singularités sans horizon d'universalité n'est pas moins périlleux. Le refus de l'esclavage ou de l'oppression des femmes n'est pas affaire de climats, de goûts, d'us et de coutumes. Et les libertés civiques, religieuses, et individuelles, ne sont pas moins importantes à Téhéran qu'à Londres ou à Paris.

À relire, un quart de siècle plus tard, les articles de Maxime Rodinson, répondant à ceux de Foucault, on y trouve les germes de controverses actuelles. Il percevait dans « le réveil du fondamentalisme islamique » une tendance indiscutable vers un « type de fascisme archaïque ». Les mots étaient double-

ment mal choisis. Ramener le phénomène inédit d'une dictature cléricale à l'époque de la mondialisation marchande à la figure connue du fascisme européen, n'aide guère à en penser les spécificités et les contradictions. Et le qualifier d'archaïque reconduit à l'échelle chronologique selon laquelle tout écart par rapport à la norme du progrès signifierait un retour vers le passé, alors que ce peut être aussi bien une inquiétante prémisse du futur, et, en tout cas, un produit spécifique du présent. Sans rejeter la possibilité d'une « alliance provisoire » (tactique) contre une forme de despotisme (du shah) avec des gens dont bon nombre rêvaient déjà d'une autre forme de despotisme, Rodinson se montrait toutefois plus conscient que Foucault des risques politiques inclus dans leur logique ^{20/}.

Le degré 0 de la stratégie

L'opposition deleuzienne du moléculaire au molaire, du flux au codage étatique, accompagnait le tournant libéral des dérégulations et déréglementations, jusqu'à envisager de pousser à leurs ultimes conséquences le grand décodage capitaliste et la déterritorialisation marchande : « Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? Se retirer du marché mondial, dans un curieux renouvellement de la « solution économique fasciste » ? Ou bien aller en sens contraire ? C'est-à-dire, encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage, et de la déterritorialisation ? Car, peut-être, les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, « accélérer le procès », comme disait Nietzsche : en vérité, en cette matière, nous n'avons encore rien vu ^{21/}. » Il nous a hélas été donné depuis de voir.

Pour « libérer l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante », Foucault rassemblait les « deux héritages du fascisme et du stalinisme » sous la notion tutélaire de totalitarisme. L'écrasement de la révolte de Budapest en 1956 lui apparaissait rétrospectivement comme l'événement révélateur de cette configuration. Sa reprise critique du paradigme politique de la modernité et son retour tardif aux Lumières est peut-être l'aveu tardif d'une difficulté à penser, dans leurs similitudes et leurs différences, les totalitarismes raciaux et le totalitarisme bureaucratique. « Penser le stalinisme n'était pas commode », admettait-il laconiquement. C'était pourtant nécessaire, pour qui voulait résister à la déraison du monde. D'autres s'y étaient employés, dont les travaux restaient méconnus.

Après l'irruption de 68, les politiques d'État avaient repris, dès 1972, l'initiative à gauche avec la signature du Programme commun de gouvernement. S'amorça alors un mouvement de retraite et de désertion du champ stratégique. La mise à l'écart de la question du pouvoir devint le motif d'une division du travail entre politique et philosophie, et le prétexte à un compromis douteux entre politiques de gestion bien tempérée et radicalité philosophique. Foucault définit plus tard cette nou-

velle « morale théorique » comme « antistratégique » : « être respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel ^{22/}. » En favorisant l'exploration de nouveaux champs d'engagement militant, ce retrait eut sa part incontestable de fécondité. Il n'en témoignait pas moins d'un désarroi, d'une désillusion, ou d'un renoncement : « Je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l'intellectuel aujourd'hui n'est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d'une situation de pouvoir déterminée. [...] Je refuse le fonctionnement de l'intellectuel comme le double, et en même temps l'alibi, du parti politique. »

Foucault entendait ainsi exorciser d'un même coup la triple fonction de l'intellectuel, législateur romain, maître de sagesse grec, ou prophète juif, pour se contenter modestement – mais s'agissait-il bien de modestie ? – d'un rôle socratique de « destructeur d'évidences ». Le philosophe critique prétendait alors jouer humblement le rôle d'un journaliste « saisi par la colère des faits ». La formule ne manque pas de panache. Revenu des grandes ambitions et des grandes espérances, des grands systèmes et des programmes politiques mirobolants, il fallait donc repartir à ras du sol, penser le monde à hauteur des petits faits qui le révèlent. Foucault n'était pourtant pas dupe de ce que peut avoir d'illusoire, voire de démagogique, l'opposition des « petits faits vrais » aux grandes idées vagues, l'apologie de « la poussière défiant le nuage ». Le fait sans concept n'est en effet qu'une illusion empirique. Et les nuages de poussière ne sont pas de simples agrégats de particules élémentaires.

Le repli sur la quotidienneté journalistique

était une autre manière d'enregistrer une impasse stratégique. Il en allait d'une triple question : du pouvoir, des classes, de la politique révolutionnaire. L'impuissance face au rétablissement de l'État bureaucratique (après la révolution culturelle chinoise, après le printemps de Prague, ou après Mai 68) était propice à un déplacement des pratiques de la question du pouvoir à celle des pouvoirs. L'aporie stratégique permettait de dévoiler, derrière la grande figure tutélaire du Léviathan, le maillage des relations et des jeux de pouvoir : « Le pouvoir se construit et fonctionne à partir de multitudes de questions et d'effets de pouvoir. » La distinction entre le pouvoir d'État et les relations de pouvoir, antérieures ou sous-jacentes, permettait aussi d'articuler différentes temporalités politiques souvent confondues. Pensant le pouvoir comme « quelque chose qui circule et ne fonctionne qu'en chaîne », Foucault nous « débarrassait du modèle du Léviathan » et pluralisait la révolution en « autant de types de révolutions que de codifications subversives possibles » ^{23/}.

Mais qu'advient-il de l'État dans l'éparpillement de révolutions en miettes ? Foucault avait beau proclamer que « le pouvoir, c'est des jeux stratégiques », la résistance aux relations de pouvoir n'entérinait pas moins un repli devant la question de l'État, considéré non plus comme le point où se nouent et se suturent, dans une configuration historique donnée, ces relations de pouvoir et ces rapports de forces, mais comme un rapport de pouvoir parmi d'autres. La stratégie programmatique pouvait alors se dissoudre dans la somme processuelle des résistances. Si, « dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance, nous ne sommes jamais piégés ^{24/} » Voire ! S'il « ne peut y avoir de société sans relations de pouvoir », et si ces relations

en même temps molaires et moléculaires » (*Micropolitiques*, p. 179) Le molaire, qui cristallise des rapports de forces, est nécessaire, à condition ne pas s'enfermer dans des identités pétrifiées et de remettre sans cesse en mouvement le flux des singularités qui leur résistent. Accompagnant la déterritorialisation marchande, Toni Negri a clairement choisi une autre option, en poussant plus avant le mouvement du marché et du décodage pour accélérer le procès de la mondialisation impériale, comme si ce stade suprême du capitalisme devait être l'antichambre de son dépassement inéluctable.

^{22/} Michel Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit., p. 794.

^{23/} Voir Daniel Bensaïd, *La Révolution et le pouvoir*, Stock, Paris, 1976.

^{24/} Michel Foucault, op. cit., p. 266.

sont l'horizon indépassable des rapports sociaux, qu'advient-il de l'État comme forme historique spécifique? Qu'en est-il de sa fonction du point de vue des stratégies de domination, si les relations de pouvoir finissent, malgré leur complexité et leur diversité, par «s'organiser en une espèce de figure globale» ou dans «un enchevêtrement de relations de pouvoir qui, au total, rend possible la domination d'une classe sociale sur une autre»^{25/}? Bref, la question de l'État est-elle soluble dans celle des pouvoirs? La question de la lutte des classes et de l'exploitation, dans celle de la biopolitique?

La critique des pouvoirs fait écho à l'évaluation des acteurs de la subversion sublimés par le grand Sujet prolétarien. Elle permet – c'est sa principale vertu – de libérer «l'action politique de toute forme de paranoïa unitaire et totalisante». Sous la reproduction des classes, il y a toujours, dit Deleuze, «une carte variable des masses». Foucault attribuait cependant à la notion de classe, non plus une fonction simplement sociologique, mais une fonction stratégique: «Les sociologues raniment le débat à n'en plus finir pour savoir ce qu'est une classe, et qui y appartient. Mais, jusqu'ici, personne n'a examiné ni approfondi la question de savoir ce qu'est la lutte. Qu'est-ce que la lutte, quand on dit lutte des classes? Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas le problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte»^{26/}. Cette exigence de penser stratégiquement la lutte des classes le rapprochait, plus qu'il ne pouvait l'imaginer, de Marx, et l'éloignait d'autant de la vulgate positiviste

de ses épigones. Mais l'appel à une représentation stratégique des classes intervenait au moment où les paramètres d'une pensée stratégique commençaient justement à défaillir, et où les affiliations sociales devenaient incertaines.

Si la lutte des classes n'est plus pour Foucault l'*ultima ratio* de l'exercice du pouvoir, elle constitue encore «la garantie d'intelligibilité de certaines grandes stratégies». Ainsi, «c'est la stratégie qui permet à la classe bourgeoise d'être la classe bourgeoise et d'exercer sa domination». Cela ne veut pas dire que l'on puisse la représenter sous forme d'un sujet, car «le pouvoir bourgeois a pu élaborer de grandes stratégies, sans que pour autant il faille leur supposer un sujet»^{27/}. Une histoire «sans sujet, ni fin» impliquait donc, logiquement, une stratégie (ou des «stratégies inconscientes», selon Bourdieu) et des subjectivités sans sujet. L'archéologie des résistances travaillait ainsi salutairement à défaire l'hypostase imaginaire d'un Prolétariat démiurge de l'Histoire. Mais elle tendait à ressusciter en échange les configurations précapitalistes de la masse, de la plèbe, ou de la multitude. Le contexte y était propice. Déçue par les mésaventures du Prolétaire rouge, la «nouvelle philosophie» découvrait avec ravissement les vertus séculaires de la plèbe incarnée par le moujik éternel de Tolstoï ou de Soljénitsyne. À la différence du populisme juvénile du XIX^e siècle, annonçant la transition de l'ordre féodal tardif à la modernité capitaliste, ce néopopulisme sénile s'avérait carrément régressif. Les nouveaux «amis du peuple», qui envahirent alors les livres de Glucksmann, faisaient bon ménage avec le néomysticisme angélique de Jambet et Lardreau.

Plus clairvoyant, Foucault sentit le piège: «Il ne faut sans doute pas concevoir la plèbe

comme le fond permanent de l'histoire, l'objectif final de tous les assujettissements, le foyer jamais tout à fait éteint de toutes les révoltes. Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la plèbe [...], mais il y a bien toujours quelque chose qui est, non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée. La plèbe n'existe pas, sans doute, mais il y a de la plèbe, cette part de plèbe [...]»^{28/}. Malgré son inconsistance sociologique, la plèbe servait ainsi de fondement ontologique à l'irréductible entêtement des résistances toujours renaissantes. L'adieu, plus ou moins assumé, au prolétariat de la saga socialiste ressuscitait ainsi de ses cendres la masse et les multitudes antérieures à la notion politique de peuple.

Sous la plume des nouveaux philosophes, la plèbe devenait l'antithèse atemporelle à l'asservissement totalitaire du goulag qu'ils prétendaient découvrir grâce à Soljénitsyne, en ignorant superbement Victor Serge, David Rousset, Anton Ciliga, et tant d'autres. Alain Badiou et ses amis des *Cahiers de Yenan* s'inquiétèrent de ce vent d'ouest. Sans reprendre le diagnostic de Benjamin ou Arendt sur le fascisme comme expression de la décomposition des classes en masses, ils perçurent dans la décomposition plébéienne de la lutte des classes l'annonce d'une nouvelle fascisation. Ils allèrent jusqu'à cartographier deux tentations «social-fascistes» à l'œuvre dans «la furie anti-militante des massistes deleuziens» comme dans le scientisme althussérien. Pourfendant le rhizome comme un «fascisme de la pomme de terre» (*sic*), ils voyaient se profiler, dans l'orage déchaîné du multiple, dans l'assaut du tubercule acentrique contre «les centres quels qu'ils soient», dans le dénombrement infini des forces ponctuelles, dans

25/ *Ibid.*, p. 379.

26/ *Ibid.*, p. 605.

27/ *Ibid.*, p. 306.

28/ *Ibid.*, p. 421.

l'addition disparate des révoltes, une haine du militantisme, sous couvert de se libérer de « l'idéal militant »^{29/}.

C'était mésestimer la portée de la critique deleuzienne, démystificatrice d'une Histoire unitaire agie par un Sujet démiurgique. Le Sujet majuscule et souverain ayant été préalablement miné par la linguistique et la psychanalyse, sa déconstruction n'aboutissait cependant qu'à l'affirmation de subjectivités en miettes, à la subjectivisation de sujet^{30/}. Dans ce champ de ruines, la politique avait de plus en plus de mal à retrouver ses petits. L'entreprise de démolition du Sujet était cependant congruente avec le rejet du fétichisme de l'Histoire en méta-sujet. La fonction critique de l'histoire généalogique foucauldienne consistait à montrer modestement que les rapports sociaux se sont toujours formés dans la contingence, au confluent de rencontres et de hasards.

Ce travail de démystification aboutissait du même coup à une démission stratégique révélée par le dénigrement de la fonction prophétique. Le prophète, selon Deleuze, est en proie à « un délire d'action » plutôt que porteur d'une imagination féconde. Chez l'activiste militant, la trahison devient ainsi « une idée fixe ». C'est se méprendre sur la fonction performative – ou simplement politique – de la prophétie, méprise partagée par Foucault quand il reproche aux analyses historiques de Marx de

se conclure par des paroles la plupart du temps erronées. Affirmant que « l'objectif, dans les luttes, est toujours occulté par la prophétie », il dénie catégoriquement à ses propres livres une quelconque ambition prophétique, et lui oppose l'action nue qui s'épuise dans sa propre efficacité immédiate. En hommage à Maurice Clavel, il fait ainsi l'éloge d'une attente sans prophétie : « Clavel n'était pas prophète, il n'attendait pas le moment de l'ultime ». C'est une curieuse idée de la fonction prophétique, identifiée au délire militant. Par opposition à l'oracle ou au devin, le prophète antique peut au contraire se concevoir comme une figure prépolitique du stratège. Sa prédiction conditionnelle sonne l'alerte. Elle appelle à l'action pour, quand il en est encore temps, conjurer la catastrophe annoncée.

La pensée programmatique moderne apparaîtrait alors comme une forme profane de prophétie stratégique mêlant trois idées complémentaires : le choix de moyens appropriés à la poursuite d'une fin, l'anticipation du jeu selon ce que l'on pense devoir être l'action des autres, l'ensemble des ressources mobilisées en vue de la victoire. Si la stratégie réside dans « le choix des solutions gagnantes », et si le désenchantement de l'époque aboutit à la conclusion qu'il n'y a plus de solution gagnante possible, la notion de stratégie ramenée à son degré zéro, n'a plus grand sens. Comme le dit Guattari, la logique pragmatique des transformations processuelles prend alors le pas sur la logique programmatique d'ajustement des moyens à un but visé. L'éthique de la politique se métamorphose en moralisme antipolitique. Ne subsiste guère qu'un impératif catégorique de résistance ou un formalisme de la fidélité à l'événement.

Signe de temps obscurs, cette fermeture stratégique semble contredite chez Deleuze

par le foisonnement des possibles, par l'ouverture d'une temporalité créatrice, et par la contingence des devenir. Si le pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède, il devient de part en part « affaire de stratégie », d'une stratégie des forces s'opposant en permanence à leur stratification. L'énoncé réflexif deleuzien d'une société qui « se stratégise » n'en laisse pas moins perplexe^{31/}. Que reste-t-il d'une politique sans programme, d'un arc tendu et d'une flèche qui ne visent aucune cible ? Guy Debord établit un lien étroit entre le sens de l'historicité et la possibilité d'une pensée stratégique engagée dans une temporalité ouverte. Un État dont la gestion souffre d'un grave déficit de connaissances historiques « ne peut plus être conduit stratégiquement ». Ce qui vaut pour la conduite d'un État, vaut *a fortiori* pour toute politique visant à changer l'ordre établi. Or, la substitution du devenir à l'histoire abolit précisément l'horizon d'attente auquel tend tout projet stratégique.

Crise dans la théorie

L'éclipse de la raison stratégique devait logiquement s'accompagner du retour en force de la philosophie spéculative, réinvestie d'une mission de surplomb – ou de surveillance – « des abus de pouvoir de la rationalité politique ». À l'opposé de son dépérissement annoncé, cette résurrection conférerait à la philosophie ressuscitée « une espérance de vie assez prometteuse^{32/} ». L'abdication stratégique impliquait en effet de renoncer à une théorie qui n'était plus ni une science, ni un art (au sens de savoir-faire empirique), mais le concept de forces antagoniques en mouvement. Il n'est donc pas surprenant de trouver chez Deleuze un retour à la philosophie : « Je crois à la philosophie comme système^{33/}. » En réponse à la désillusion politique, la philoso-

29/ *Cahiers de Yenan*, op. cit., p. 43.

30/ Conscient du danger de rabattre les procès de subjectivation et de singularisation, et d'échanger le Sujet historique perdu contre les sujets libéraux de l'individualisme possessif, Guattari insiste sur le caractère social de l'individu défini comme terminal individuel d'un système de représentations. Il définit même l'individualité comme « aliénation des processus de singularisation » (*Micropolitiques*, op. cit. p. 198).

31/ Gilles Deleuze, *Deux régimes de Fous*, op. cit., p. 116.

32/ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit., p. 954.

33/ Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 339.

phie se ressourçait ainsi dans le sentiment de honte face aux compromis que nous aurions été acculés à passer avec l'époque. Ce sentiment constituait « un des plus puissants motifs de la philosophie ^{34/} ».

La philosophie régénérée par la morale ? Comme s'il s'agissait d'expié le crime philosophique d'Heidegger : « L'affaire Heidegger est venue compliquer les choses : il a fallu qu'un grand philosophe se reterritorialise effectivement sur le nazisme pour que les commentaires les plus étranges se croisent, tantôt pour mettre en cause sa philosophie, tantôt pour l'absoudre au nom d'arguments si compliqués et si contournés qu'on reste songeur. Ce n'est pas toujours facile d'être heideggerien. On aurait mieux compris qu'un grand peintre, qu'un grand musicien tombent ainsi dans la honte, mais justement ils ne l'ont pas fait. Il a fallu que ce soit un philosophe, comme si la honte devait entrer dans la philosophie même. Il a voulu rejoindre les Grecs par les Allemands au pire moment de leur histoire : qu'y a-t-il de pire, disait Nietzsche, que de trouver un Allemand quand on attendait un Grec ? Comment les concepts de Heidegger ne seraient-ils pas souillés par une reterritorialisation abjecte ? À moins que tous les concepts ne comportent cette zone grise de l'indiscernabilité, où les luttes se confondent un instant sur le sol, et où l'œil fatigué du penser prend l'un pour l'autre : non seulement l'Allemand pour le Grec, mais le fasciste pour un créateur d'existence et de liberté ^{35/}. » La philosophie rédimée par la honte ? Curieuses invo-

cations, que celles de la honte et de l'abjection, pour désigner un désastre de part en part historique et politique.

Les Lumières en sont sorties blessées, obscurcies sans doute, mais pas tout à fait éteintes. Il ne s'agissait d'ailleurs pas, pour Foucault, d'instruire le procès de la rationalité, mais plutôt de penser sa compatibilité avec la violence, et de lui concevoir une histoire contingente opposable à la grande théodicée de la Raison. Le retour à Kant ne pouvait alors s'accomplir que sur les cendres de Marx, ou du moins des marxismes vulgaires : « Le marxisme se trouve actuellement dans une crise indiscutable », la crise « du concept occidental qu'est la révolution, la crise du concept occidental que sont l'homme et la société ^{36/} ». Crise donc d'un marxisme déchu de ses prétentions à l'universalité critique et ramené, selon Foucault, à son enracinement culturel occidental.

Un temps reçue comme un effort (désespéré) de régénérescence d'un marxisme dénaturé, l'entreprise althussérienne s'était révélée comme une impasse, ou comme le dernier soubresaut d'une inéluctable agonie. Sa condamnation du stalinisme comme simple « déviation » aboutissait à un impossible retour vers « un marxisme-vérité ». Si l'althussérisme universitaire avait représenté une ultime tentative « d'académiser Marx », le marxisme au singulier n'en était pas moins responsable aux yeux de Foucault d'un irrémédiable appauvrissement de l'imagination politique : « Tel est notre point de départ ^{37/}. » La théorie critique de Marx aurait en définitive marqué l'avortement plutôt que la naissance d'une pensée stratégique étouffée par le carcan de la dialectique hégélienne et l'emprise de la nécessité historique sur la contingence politique. C'est donc logiquement que Foucault récuse

le terme de dialectique qui obligerait à souscrire au schéma clos de la thèse et de l'antithèse : « Un rapport réciproque n'est pas un rapport dialectique, des rapports antagoniques réciproques ne sont pas des contradictions logiques, mais des oppositions réelles sans synthèse réconciliatrice ^{38/}. » Ce qui s'est produit dans l'œuvre de Marx, c'est « en quelque sorte un jeu entre la formation d'une prophétie et la définition d'une cible ». Un jeu compris comme un écart, un emboîtement mal ajusté, un rendez-vous manqué entre un discours de lutte et une conscience historique. Ces deux discours – celui de la nécessité historique et celui de la contingence des luttes – ne jointant pas, la prétention stratégique se serait fatalement abîmée dans l'entre-deux.

Pour autant qu'elle vise certains discours tenus au nom de Marx par les marxismes orthodoxes (de parti ou d'État), la critique porte. Elle dévoile le divorce mortifère entre des « conditions objectives » censées garantir un inéluctable *happy end* historique, et la défaillance récurrente du « facteur subjectif » ; entre une confiance réitérée, malgré les démentis et les échecs, dans les lois de l'histoire, et le volontarisme du sujet maoïste appelé à dessiner l'homme nouveau sur une page blanche. Ce constat de faillite conduit chez Foucault à un renversement de problématique. Il ne s'agirait plus d'interroger le goulag à partir des textes de Marx ou de Lénine, mais d'interroger leurs discours à partir de la réalité du goulag. Saine « colère des faits » ! À condition toutefois de parcourir l'itération dans les deux sens, faute de quoi l'interrogation à sens unique aboutit à une promiscuité douteuse avec l'antitotalitarisme sommaire des nouveaux philosophes, et avec leur exorcisme néomystique du Mal absolu.

On peut s'étonner qu'un lecteur aussi vigi-

34/ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 103.

35/ *Ibid.*, p. 104.

36/ Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 623.

37/ *Ibid.*, p. 529.

38/ *Ibid.*, p. 471.

lant que Foucault ait pu écrire : « Le marxisme se proposait comme une science, une sorte de tribunal de la raison, qui permettrait de distinguer la science de l'idéologie », de constituer en somme « un critère général de rationalité de toute forme de savoir ». Sans doute payait-il là son tribut d'ignorance à la marxologie dominante de l'époque et au détournement de la critique de l'économie politique par les déraisons de Parti et d'État. La théorie de Marx y était confondue avec le lourd positivisme stalinien (et social-démocrate). L'hommage incidemment rendu au « travail considérable » des trotskistes était bien la moindre des choses de la part d'un auteur qui ne pouvait ignorer des contemporains de l'envergure de Rousset, Naville, Sebag, Castoriadis, Lyotard, ou Guattari ³⁹. Mais Foucault n'en demeurerait pas moins prisonnier d'une identification insoutenable entre stalinisme et marxisme.

Il lui est certes arrivé de nuancer un amalgame aussi grossier : « Ce que je souhaite, ce n'est pas tellement la défalsification, la restitution d'un vrai Marx, mais à coup sûr l'allègement, la libération de Marx par rapport à la dogmatique de parti qui l'a, à la fois, enfermé et brandi pendant si longtemps ⁴⁰ ». Mieux ajustée, cette formulation visait plus spécifiquement « l'exaltation hagiographie de l'économie

politique marxiste, due à la fortune historique du marxisme comme idéologie politique née au XIX^e siècle ». Ce qui était en gestation en 68 n'avait pas encore trouvé d'expression théorique propre et de vocabulaire adéquat pour en penser la part de nouveauté. Il aurait fallu briser pour cela des catégories pétrifiées, inventer des « formes de réflexion qui échappent au dogme marxiste », sans céder pour autant à l'irrationalisme *new age* à l'affût. La question devenait alors celle d'une projection au-delà de Marx, à partir de Marx, au-delà de Marx, et non d'une régression en deçà, vers le moralisme kantien ou les philosophies politiques libérales ⁴¹.

Rendant hommage à Deleuze et à Foucault, à leur « résistance au présent », à leur « colère contre l'époque », à leur « refus de tourner casaque », Isabelle Garo souligne l'ambiguïté de leur rapport à Marx. Se refusant à le renier (Deleuze annonça le projet inaccompli d'écrire un livre sur le grand Karl), ils n'ont jamais vraiment réglé leurs comptes théoriques ni leurs dettes envers lui. Énumérant trois différences – la question des besoins, celle de l'idéologie, et celle du développement – qui les séparent de Marx, Guattari et lui-même, Deleuze conclut que leur problème n'a jamais été un retour à Marx, mais plutôt son oubli, en reconnaissant que, dans

cet oubli, « de petits fragments surnagent ». Il n'en écrit pas moins : « Je crois que Guattari et moi, nous sommes restés marxistes ⁴². » Croire, c'est aussi douter, commente finement Isabelle Garo. Et rester est, pour un penseur du devenir, un pénible devoir. Pour « rester marxiste », il eut fallu de quelque manière l'avoir été. Dans le cas de Deleuze au moins, cela n'a rien d'évident. La continuité ou la fidélité requises par le fait de « rester », apparaît donc plutôt comme un défi respectable à l'air du temps, à ses ingratitude et à ses reniements. Ce Marx-contre, ce Marx-malgré-tout, apparaît cependant comme un Marx imaginaire, voire comme un Marx sans Marx. Pour Deleuze et Foucault, le résultat en est bien un rabattement de la politique sur la philosophie politique et la réduction du nom de Marx à « une référence désormais philosophique, forcément philosophique, qui autorise à rapatrier sur le seul terrain théorique les vertus de la critique autant que ses armes ⁴³ ». C'est aussi pourquoi, la révolution est pour Deleuze « un concept qui fait transiter la question de la politique sur le terrain d'une métaphysique, tout en continuant à jouer de ses résonances les plus concrètes ».

Extrait d'*Éloge de la politique profane*, Albin Michel, 2008

³⁹/ *Ibid.*, p. 408.

⁴⁰/ *Ibid.*, p. 1276.

⁴¹/ Voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, et *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, 1997. Daniel Bensaïd : *Marx l'intempestif*, Fayard, Paris, 1995, *Le Sourire du spectre*, Michalon, Paris, 2000, *Les Hiéroglyphes de la modernité*, Textuel, Paris, 2001.

⁴²/ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p. 7 et 232.

⁴³/ Isabelle Garo, *Contretemps*, *op. cit.*, p. 111.