



HAL
open science

L'image de la pensée en révolution

Laurent Baronian

► **To cite this version:**

Laurent Baronian. L'image de la pensée en révolution. Implications philosophiques, 2016. hal-04937333

HAL Id: hal-04937333

<https://hal.science/hal-04937333v1>

Submitted on 10 Feb 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'image de la pensée en révolution

Laurent Baronian – Université Paris 3 / Sophiapol

1. La noologie : critique des images de la pensée

Dans ses *Dialogues* avec Claire Parnet, Deleuze confiait : « Je crois que ce qui me souciait de toute façon, c'était de décrire cet exercice de la pensée, soit chez un auteur, soit pour lui-même, en tant qu'il s'oppose à l'image traditionnelle que la philosophie a projetée, a dressée dans la pensée pour la soumettre et l'empêcher de fonctionner[1] ». Deleuze assigne à la philosophie une tâche critique, mais c'est une critique d'un type particulier. Le véritable ennemi de la philosophie n'est ni la doxa du moment, ni un courant de pensée particulier, mais un certain mode de pensée dont les présupposés inspirent les différentes écoles philosophiques. Dans ces conditions, « il importe peu que la philosophie commence par l'objet ou par le sujet, par l'être ou par l'étant, tant que la pensée reste soumise à cette Image qui préjuge déjà de tout, et de la distribution de l'objet et du sujet, et de l'être et de l'étant[2] ». Bien plus, la philosophie noue en vertu de ces présupposés une alliance avec les opinions en cours d'autant plus étroite qu'elle les élève à la pureté rationnelle ; elle est la doxa faite science[3]. Le rôle de la philosophie critique est donc de renverser l'orthodoxie de la pensée qui, en raison de sa forme même, bénit l'ordre et les valeurs en cours, même et surtout lorsqu'elle semble s'y opposer. Si la philosophie a perdu de sa force critique, ce n'est pas qu'elle se contente d'interpréter le monde, c'est au contraire qu'elle ne l'interprète pas assez[4]. La philosophie s'est coupée du monde parce qu'elle se limite à le reconnaître, au lieu d'en interpréter les signes, de rapporter les états de choses aux forces et aux rapports de force qui les produisent, et ainsi de se découvrir soi-même comme force créatrice. Toute sa vie, Deleuze a tâché de rompre avec une image de la pensée qui ôte à la philosophie son pouvoir de nuisance contre les idées du temps. Si Deleuze a su renouveler l'histoire de la philosophie, c'est d'abord qu'il cherchait à en faire une généalogie des images de la pensée et de leurs affrontements dans les sous-sols de l'histoire officielles des grandes oppositions (matérialisme contre idéalisme, rationalisme contre empirisme, etc.) : une noologie[5]. Aussi la critique des images de la pensée en effet renvoie-t-elle moins à des questions politiques qu'elle ne fait de l'activité du penseur un problème politique ; elle détermine moins une philosophie politique qu'une politique de la pensée.

2. Le modèle de la réconnaissance et l'envers de la philosophie

La pensée est d'essence politique car elle se situe toujours dans un rapport déterminé à l'ordre social et aux valeurs en cours en fonction des tâches qu'elle se donne. En ce sens, toute philosophie qui se propose de déterminer les conditions d'adéquation de la

pensée au fait, de la représentation à l'objet représenté, se révèle complice des valeurs établies, car reconnaître le fait établi dans sa vérité, c'est reconnaître les valeurs qui les établissent et se faire reconnaître suivant les valeurs établies[6]. Suivant cette conception de la philosophie comme science de la reconnaissance, la pensée aurait pour objet intime la Vérité, en vertu d'une affinité naturelle avec le vrai « sous le double aspect d'une bonne volonté du penseur et d'une nature droite de la pensée[7] ». L'image dogmatique ou orthodoxe de la pensée se reconnaît pour Deleuze à ces traits : l'affinité naturelle de la pensée avec le vrai et la bonne volonté du penseur assuré dans sa quête de vérité par la nature droite de sa pensée. Or, l'amour du vrai et la soumission aux faits fait supposent à leur tour un élément dans la pensée, un principe subjectif qui garantisse à la pensée son exercice de reconnaissance. Il faut en effet qu'un sens commun puisse accorder les différentes facultés entre elles car un objet peut être dit reconnu seulement lorsque les facultés s'accordent sur sa nature et reconnaissent l'objet comme identique[8]. Réciproquement, la forme d'identité de l'objet réclame à son tour un fondement dans l'unité du sujet pensant dont toutes les facultés doivent être des modes. Le sens commun garantit l'accord des facultés sur l'objet supposé identique à lui-même, mais c'est l'identité du sujet dans le *Cogito* qui fonde la concordance des différentes facultés entre elles[9].

Dans *Mille Plateaux*, Deleuze reprend avec Guattari la question de l'image de la pensée pour découvrir dans le modèle de la reconnaissance des déterminants plus profonds et anciens que les présupposés de la philosophie moderne. L'affinité avec le vrai, l'accord des facultés dans le sens commun et l'identité du Moi ne seraient encore que les symptômes, les effets d'Universaux de la pensée : le Tout comme fondement dernier de l'Être et le Sujet universel



capable de convertir cet Être en être-pour-nous. D'un côté en effet, la Vérité ne serait pas l'objet de la pensée sans la garantie du sens commun si elle n'impliquait une totalité atteignable en droit. De l'autre côté, l'unité du sujet pensant sous la garantie du sens commun renvoie à la présence en chacun d'un sujet universel capable de partager et de communiquer les vérités de la pensée. Or les Universaux semblent redoubler le conformisme de la pensée d'une complicité secrète avec l'État, avec la forme-État. La Vérité comme objet totalisant de la pensée et l'universalité du sujet pensant seraient la forme-État dans la pensée suivant ses deux aspects : *Imperium* du penser vrai et République des esprits libres[10]. En rapportant l'image orthodoxe de la pensée à ces Universaux, c'est toute l'histoire de la philosophie, dans la mesure où elle débute avec la naissance de la démocratie d'État, qui doit tomber sous la critique noologique. C'est l'histoire d'une mort lente car en la soumettant au modèle de la reconnaissance, la philosophie a non seulement privé la pensée de son pouvoir de créer de nouvelles possibilités de vie, elle l'a aussi coupée de la vie même. En premier lieu, la Vérité comme objet et le Tout comme élément de la pensée supposent à leur tour un monde véridique distinct du

monde des phénomènes qui rompt le lien de la conscience et de la vie[11]. En second lieu, le concept de vérité reste tout à fait indéterminé tant qu'il n'est pas rapporté aux conditions du problème qui s'imposent à la pensée sous l'effet de la violence des signes du monde rencontrés par la pensée : « la vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée. Les significations explicites et conventionnelles ne sont jamais profondes : seul est profond le sens tel qu'il est enveloppé, tel qu'il est impliqué dans un signe extérieur[12] ». Ce régime de vérité implique en effet un exercice des facultés qui ne se réfère plus aux états de choses constituées, sous la garantie du sens commun, mais à ce qui dans les états de choses les fait naître au monde par la violence qui s'exerce sur chacune d'elles[13]. Un exercice transcendant plutôt que transcendantal, étant entendu que transcendant ne renvoie nullement à un au-delà du monde mais au point virtuel où le monde ne s'est pas encore développé dans des états de choses. Aussi la noologie serait-elle incomplète si la critique de l'image classique de la pensée n'incluait une genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même suivant une méthode nouvelle qui est celle de l'empirisme transcendantal.

Le problème de l'unité de la théorie et de la pratique en sort renouvelé. Il ne concerne plus les conditions sous lesquelles la pensée se rapporte à ses objets, mais le rapport de la pensée à ce qui dans le monde objectif la force à ne plus se satisfaire des vérités toutes faites et à créer de nouveaux états de choses, une nouvelle distribution du vrai et du faux. La pensée ne naît pas à elle-même et au monde sans que le monde naisse pour la pensée. En libérant sa puissance de création étouffée par un exercice des facultés soumis au sens commun et à la pauvre tâche de reconnaître ce qui est, nous verrons comment Deleuze rétablit la conjonction de la pensée avec la révolution, du plan d'immanence de la pensée avec l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue qu'est la révolution[14].

3. Matérialisme de Marx : une nouvelle image de la pensée

Toute l'évolution théorique du Jeune Marx consiste à établir cette conjonction de la pensée avec la révolution et à en définir les conditions d'effectuation. Ce qui distingue le matérialisme de Marx des pensées socialistes de son temps (voir le *Manifeste*) et explique sa puissance critique toujours renouvelée, c'est peut-être avant tout une autre affinité, une inspiration et un ressort différents de la pensée, un nouveau régime de vérité. Et si l'on ne finit pas de polémiquer sur le sens de sa méthode et les ressorts de son actualité, ne serait-ce pas qu'on emprunte encore le modèle de pensée qu'il a renversé pour évaluer sa méthode, ses catégories et ses énoncés critiques ?

Grâce à Feuerbach, la philosophie a retrouvé après Hegel son affinité avec ce monde-ci. Mais elle saisit encore ce monde à la manière du monde des Idées ou de la religion, comme objet de contemplation ou d'intuition. Feuerbach a critiqué la religion comme aliénation des hommes et réduit le monde religieux au monde terrestre, mais il continue de porter à l'égard de ce monde un regard purement théorique. C'est la rencontre avec le prolétariat qui a poussé Marx à transformer la pensée elle-même en réalité concrète, en

activité pratiquement critique. Ainsi, l'affinité de la pensée avec la révolution sous l'impulsion d'une rencontre avec le prolétariat, le ressort de la pensée dans la force du mouvement historique du capital, le rapport pratique de l'homme au monde comme critère de la vérité théorique formeraient les traits d'une image proprement marxienne de la pensée. Toute une conception de la philosophie en dérive et inspire une synthèse inédite entre l'idéalisme hégélien, l'histoire et l'économie politique. Et peut-être que le destin théorique du marxisme actuel s'explique justement par le retour à la vieille image de la pensée : aux économistes marxistes la défense et la vérification statistique des énoncés du *Capital* (la baisse du taux de profit, la composition organique du capital, le taux d'exploitation, la loi de la valeur, etc.) ; aux philosophes l'exégèse et la clarification des questions de méthode, tantôt du point de vue de la constitution de son objet, tantôt suivant ses rapports au matérialisme, à la dialectique hégélienne, à la critique kantienne. Or, la vérité des énoncés de Marx ou le caractère scientifique de sa méthode (Popper) ne se vérifient nullement à leur adéquation aux faits tels qu'ils seraient en soi, ni aux conditions de leur falsifiabilité, mais au mouvement pratique d'émancipation des hommes dans leur rapport à la nature. Le problème de l'épistémologie moderne est qu'elle fait dépendre le vrai et le faux des solutions et de l'adéquation des solutions aux faits ou à la logique d'un paradigme, suivant une image proprement dogmatique de la pensée. L'affinité de la pensée avec l'activité pratiquement critique implique précisément de faire « porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes[15] » qui se posent à la pensée d'après les termes et les moyens de ce monde. Ce sont les problèmes et non les faits qui mesurent la vérité ou l'fausseté des solutions. Vérité et fausseté concernent en conséquence les problèmes eux-mêmes et sont déterminées d'après la manière dont ils trouvent leur solution dans la pratique.

Il en résulte une conception nouvelle de l'homme et de la société, mais aussi de la nature elle-même, qui dépasse le dualisme de la pensée et de l'être. Dans le développement de cette conception, le moment feuerbachien est décisif et prouverait à lui seul l'absence de coupure épistémologique : *L'Idéologie allemande* est entièrement pénétrée des conquêtes de la pensée des *Manuscrits de 1844*. Feuerbach réclamait pour la philosophie de partir de l'être sensible réellement distinct de la pensée. Mais il maintenait de l'idéalisme l'essentiel, à savoir la conscience théorique, fût-elle sensible, comme rapport essentiel (générique) de l'homme à l'être objectif. Or, renverser l'idéalisme hégélien nécessite non seulement de transformer l'objet de la pensée en être sensible, mais de faire de l'activité de l'homme une activité sensible et ainsi de l'être sensible lui-même, le produit du rapport pratique de l'homme à la nature.

Dans les *Manuscrits de 1844*, le primat de la matière sur l'esprit et l'extériorité de la nature par rapport à l'homme sont les acquis du renversement de l'idéalisme opéré par Feuerbach. « Si l'homme tire toute connaissance, tout sentiment, etc. du monde sensible et de l'expérience de ce monde, il importe désormais d'organiser le monde empirique de manière telle que l'homme y éprouve l'authentiquement humain et en prenne l'habitude, qu'il s'éprouve homme[16] ». Pour Marx, le problème concerne désormais les rapports de l'homme à la nature et l'histoire de ces rapports. Feuerbach a sans doute remplacé la conscience de soi par l'être sensible et posé le réel comme point de départ de la

philosophie. Mais il rapporte cet être sensible à une conscience isolée qui fait de la nature elle-même un objet d'intuition identique à soi. Nous avons vu comment le modèle de la reconnaissance se concilie nécessairement avec les valeurs établies. Mais nous devons ajouter réciproquement que c'est le respect des valeurs qui destine la pensée à la pure connaissance des faits tels qu'ils sont en eux-mêmes, qui détermine la pensée comme science pure et incline le penseur à la recherche du vrai tel qu'il est en soi[17]. Dès lors qu'on réduit la nature à un objet d'intuition sensible, seule l'activité théorique élève l'homme au-dessus du stade de l'animalité dans son rapport à la nature. L'homme réduit à sa conscience, la vie générique elle-même se résume à une abstraction, à l'intuition générique du toi et du moi par la conscience de l'individu[18]. Comme Feuerbach ne saisit pas l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux[19] », il ne peut saisir le monde sensible lui-même « en tant qu'activité pratique concrète de l'homme[20] ». Si son matérialisme appartient encore au monde de la propriété privée qu'il s'agit de renverser, c'est justement qu'il conçoit le monde sensible comme objet pour la conscience. La nouveauté du matérialisme de Marx est qu'il transforme en réalité matérielle non seulement l'homme et la nature, mais l'existence sociale de l'homme sous laquelle il se rapporte à la nature. Le nouveau matérialisme doit faire de la vie générique elle-même une réalité matérielle. Or qu'est-ce que la vie de l'humanité dans sa réalité concrète ? L'ensemble des activités pratiques par lesquelles les individus se rapportent entre eux en tant qu'êtres sociaux. Les conditions d'une vraie unité de la théorie et de la pratique, de l'être et de la pensée, exigent une idée de nature qui se présente réellement, concrètement comme le produit sensible de l'activité humaine, bien plus, comme étant elle-même « la réalité sensible humaine[21] ». Unité de l'homme et de la nature non au sens où la nature ne serait saisie que par la conscience, ni au sens où l'homme serait lui-même un être naturel, mais au sens où la nature n'existe pour l'homme que dans son rapport à autrui et que l'homme n'existe pour autrui que dans son rapport à la nature. L'unité de l'homme et de la nature signifie que l'humanité, considérée dans son existence concrète comme ensemble des rapports sociaux, n'existe que par la médiation de la nature et que la nature n'existe pour l'homme que dans son rapport à la société. « L'essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social, car c'est seulement dans la société que la nature existe pour lui comme lien avec l'homme, comme existence de lui-même pour l'autre et l'autre pour lui, ainsi que comme élément vital de la réalité humaine[22] ». L'idée d'une nature comme simple réalité sensible ne survit pas aux transformations que Marx fait subir à l'idée de vie générique. Si la vie générique a elle-même une existence sensible qui se confond avec les rapports sociaux entre les hommes, la nature extérieure à l'homme ne peut plus se définir que comme l'existence objective de ces rapports. Dès lors que le dépassement du capitalisme conduira les hommes à se comprendre eux-mêmes comme des êtres sociaux et à définir leur existence d'après la réalité de leurs relations sociales, ils transformeront du même coup l'idée qu'ils se font de la nature. L'abolition de la propriété privée est aussi l'abolition de la nature comme objet de reconnaissance. Toute la méditation de Marx sur les rapports entre propriété privée et communisme tente de montrer que l'idée même de nature a une histoire et un devenir qui dépendent des mutations qui s'opèrent dans le mode d'organisation sociale[23].

4. Critique de l'économie politique : contre le modèle de la reconnaissance

Le matérialisme de Feuerbach reproduit l'image orthodoxe de la pensée parce qu'il se situe encore au point de vue du philosophe pour qui la vérité est son objet et l'universel son élément. Il aura fallu la violence d'une rencontre avec le prolétariat européen pour que surgisse chez Marx une image de la pensée qui fait de l'homme un être pratique et de la nature, l'objet du rapport pratique des hommes entre eux. Or, n'est-ce pas ainsi que l'économie politique saisit le rapport de l'homme à la nature lorsqu'elle examine les lois et relations économiques déterminant la vie en société ? Dès sa première confrontation avec l'économie politique, Marx déclare son admiration pour la science qui a découvert dans le travail l'essence subjective unique de la richesse et qui a donc cessé de voir dans la propriété privée « un simple état de choses extérieur à l'homme[24] ». Mais c'est pour aussitôt ajouter que leur tort est d'emprunter leurs catégories à la sphère de la circulation marchande pour analyser les rapports économiques de la société. Ce que Marx reproche avant tout aux économistes, c'est précisément d'étudier et de concevoir le rapport vivant des travailleurs au capital objectivé dans les moyens de production comme un rapport de marchandises ou d'argent ; bref de considérer le rapport capital-travail comme un rapport d'objets[25]. Le point de vue des économistes est le point de vue de la bourgeoisie d'abord parce qu'il se rapporte à la richesse sociale comme à un objet d'intuition, de besoin ou de contemplation. C'est le point de vue du possesseur de marchandise pour qui la richesse est immédiatement comme richesse objective. L'économie politique partage encore le modèle de la reconnaissance qu'il applique aux rapports économiques vivants du capitalisme. Il était donc nécessaire de faire la critique de cette science dont les catégories sont tirées du monde des marchandises et qui ne saisit les lois de la société capitaliste que sous cette forme aliénée. « L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus matériel que décrit en réalité la propriété privée, en formules générales et abstraites, qui ont ensuite pour elle valeur de lois. Elle ne saisit pas ces lois, c'est-à-dire qu'elles ne montrent pas comment elles résultent de l'essence de la propriété privée[26] ». La critique de l'économie politique doit effectuer pour son compte les trois opérations de la noologie[27] : une symptomatologie des catégories économiques qui les rapportent à autant de formes du travail objectivé ; une typologie des classes derrière les catégories de salaire, de profit et rente ; une généalogie du mode de production capitaliste à partir du rapport du travail vivant au travail mort (marchandise, argent, capital) dans l'échange social.

« Il ne suffit pas que la pensée tende à la réalisation, déclare Marx, il faut que la réalité tende elle-même à la pensée[28] ». Or, qu'est-ce que la réalité a trouvé dans la pensée qui garantit sa nécessité à la rencontre contingente d'un jeune libéral hégélien avec le monde ouvrier ? Pourquoi Marx peut-il conclure de cette rencontre : « Ce n'est que dans le socialisme qu'un peuple philosophique peut trouver la praxis qui lui convient, et c'est donc dans le *prolétariat* seulement qu'il peut trouver l'élément actif de sa libération[29] ». Et puis d'abord, qu'est-ce qui fait la violence de cette rencontre ? Les interprètes de Marx négligent trop souvent le rôle de la critique de la religion dans la genèse du matérialisme

historique. C'est pourquoi ils méconnaissent le sens du soi-disant humanisme du Jeune Marx. Pourtant, après Feuerbach, Marx réclame de tirer toutes les conséquences de la réduction du monde religieux au monde profane. Une fois démontré le fondement humain de la religion, il faut détruire à la racine toutes les causes profanes qui ont poussé les hommes à ériger un monde de l'au-delà. L'humanisme de Marx ne restitue pas aux hommes les vieux attributs divins ; il ne remplace pas Dieu par la Raison ni ne fait de l'homme la fin en soi de l'histoire[30]. Il signifie justement que la philosophie n'a pas d'autre objet que le monde des hommes et que l'ennemi de la philosophie ne gît pas ailleurs que parmi les hommes, dans les formes sous lesquelles ils organisent leurs rapports mutuels. La fin de l'humanisme a sonné avec l'idée d'humanité comme totalité des rapports sociaux : le philosophe ne s'engage pas aux côtés du prolétariat au nom de la dignité humaine et des droits de l'homme, mais au nom du caractère social de l'humanité réelle ou, ce qui revient au même, de la nature sociale des conditions d'existence des individus humains. Plus importante que la découverte que « l'homme est pour l'homme l'être suprême », la critique découvre l'être comme devenir social et le devenir social lui-même comme produit de l'activité des hommes. C'est dans sa complicité avec le devenir du prolétariat que la pensée se réconcilie avec l'être et parvient réellement à l'unité de la théorie et de la pratique.

C'est pour avoir justement rompu l'unité de la société et de la nature que la dialectique de Engels a été vue par Lukács comme une trahison de cette nouvelle image de la pensée et l'annonce d'une restauration du modèle de la reconnaissance d'autant plus sournoise et pernicieuse qu'elle se revendique de la nouvelle science du prolétariat et de son émancipation. Dès l'instant où le matérialisme dialectique sépare la dialectique de la nature de l'histoire sociale, la méthode dialectique elle-même « devient une affaire purement « scientifique » [qui] peut être rejetée ou acceptée, selon l'état de la science, sans que l'attitude fondamentale vis-à-vis de la réalité et de son caractère modifiable ou immuable subisse le moindre changement[31] ». Les vérités de fait se séparent alors du devenir social et renvoient à une réalité connaissable en soi, à un monde reconnaissable et reconnue. Aucune science sociale n'illustre mieux les effets de cette séparation que la science économique où règnent l'indifférence des vérités de fait et leur déconnexion des vrais problèmes. Combien de vérités économiques énoncées sous la forme de faux problèmes, mis au service d'intentions vides, d'intérêts étroits, de points de vue particuliers ! Dès lors que l'activité sociale produit et transforme l'être, nous avons montré que la pensée ne prouve plus son objectivité par son adéquation avec le monde tel qu'il est, mais que le devenir de la pratique impose à la pensée les conditions sous lesquelles elle est une pensée vraie en fonction des problèmes qu'elle a su poser. Avant Nietzsche, Marx dénonçait dans la science séparée de la pratique sociale la rupture de la pensée avec la vie : « Ma conscience théorique n'est que la forme théorique de ce dont la communauté réelle, l'organisation sociale, est la forme vivante, tandis que, de nos jours, la conscience universelle est une abstraction de la vie réelle et, à ce titre, s'oppose à elle en ennemie[32] ». Mais dès qu'elle se perçoit comme la conscience théorique de soi comme être social, la pensée aboutit à « l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales » qui abaissent et asservissent le pouvoir actif et créateur des individus sociaux.

Il est vrai que la philosophie trouve dans le capital et le prolétariat les conditions d'une universalité réellement pratique à laquelle elle aspire depuis la Renaissance : Dans l'accumulation du capital, Marx découvre l'universel en acte dont le mouvement de l'Esprit absolu n'est que la forme sublimée et mystifiée; dans le prolétariat, il découvre le sujet universellement pratique dont le Sujet transcendantal ou la Conscience de soi est la forme pure et abstraite. L'émancipation du prolétariat est bien de ce point de vue le destin de la philosophie classique dont l'universel est l'élément, mais à condition que les liens de la pensée avec l'universel et la vérité en sortent transformés : le prolétariat comme point de vue universel et le mouvement pratiquement révolutionnaire comme critère de vérité de la pensée. Car on aurait tort de voir dans le Prolétariat et le Communisme une reprise des vieux Universaux de la pensée identifiés par Deleuze : Le prolétariat comme Sujet universel et le communisme comme Tout, comme horizon englobant le processus de l'histoire. En premier lieu, le communisme, quel que soit la hâte avec laquelle le capitalisme crée les moyens et les conditions d'une production commune, ne tire sa nécessité que d'une contingence, d'une conjoncture, de la contingence d'une conjonction d'éléments objectifs, politiques et sociaux immanents du capitalisme qui étend et approfondit à marche forcée son axiomaticque : En extension, il considère en droit la totalité du monde vivant comme champ d'accumulation, en intension, il tend à subordonner la totalité de l'activité vivante de production à ses conditions propres de valorisation. En second lieu, le prolétariat n'est nullement une classe universelle par la condition formellement commune des prolétaires, ni par la prise de conscience de leurs conditions d'existence semblables. Il n'est pas anodin que la seule fois où Marx pose la différence conceptuelle entre classe en soi et classe pour soi concerne l'histoire et l'échec de la révolution de 1848 (*Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*). C'est que le prolétariat comme classe n'est pas universel en droit mais possible en fait, compte tenu de la nature des conditions concrètes du développement du capitalisme (les forces sociales de production). Le prolétariat n'est pas un sujet pensant universel mais un sujet pratique singulier dont l'universalité n'est ni donné ni à produire, mais se produit à mesure que le capital se soumet la totalité de l'activité sociale. C'est en ce sens uniquement qu'il faut comprendre l'importance du point de vue de la totalité pour le marxisme dans son opposition aux sciences sociales « bourgeoises ». C'est qu'en partant de la société considérée comme échange de flux d'activités individuelles, c'est la totalité des formes sous lesquelles se développe et s'exprime cette activité sociale qui est concernée par la méthode critique. « Les rapports de production de toute société forment un tout[33] ».

5. L'unité de la théorie et de la pratique chez Deleuze

Marx et Deleuze dressent chacun une image de la pensée contre le modèle de la reconnaissance, mais où s'inversent pour ainsi dire les conditions du pouvoir pratique de la pensée. Pour Marx, l'unité de la théorie et de la pratique que cherche la philosophie depuis Hegel exige une méthode et des concepts nouveaux, qui sachent exprimer sur le plan de la théorie les contradictions et le mouvement réels de la société. Si Marx fait la critique du modèle de la reconnaissance, ce n'est pas que cette forme de pensée sépare la pensée de son pouvoir pratique, c'est qu'il la limite à la conservation de la propriété

privée, dans laquelle le monde est comme fait d'objets appropriables par le sujet de droit et reconnaissables par le sujet conscient. Or, la société qui émerge sous l'effet du développement du mode de production capitaliste appelle une autre forme d'appropriation, un autre type de sujet : une nature humanisée et une humanité sociale. Deleuze, quant à lui, n'a jamais douté que la pensée possédait par soi des pouvoirs pratiques. L'unité de la théorie et de la pratique est donnée dans les conditions de l'expérience réelle[34]. La distinction et la séparation de la théorie et de la pratique signifient juste que la pensée a été séparée de ce qu'elle peut, par sa soumission à des présupposés qui bornent son pouvoir à la reconnaissance de ce qui est. Bien plus, les Universaux de la pensée sur lesquels repose le modèle de la reconnaissance suggèrent que la philosophie a très tôt noué une alliance avec l'État et ses valeurs. Mais qu'est-ce que l'expérience réelle pour Deleuze ? Précisément la genèse de la pensée elle-même, au-delà du tournant de l'expérience, en un point virtuel qui recouperait toutes les données du réel et en serait aussi bien la raison suffisante[35]. Car ce que critique Deleuze dans l'image classique de la pensée, c'est bien « une certaine répartition de l'empirique et du transcendantal », un certain modèle transcendantal uniquement calqué sur l'expérience empirique. À la détermination des structures transcendantales de la pensée redoublant l'expérience empirique, Deleuze substitue une genèse de la pensée par son exercice transcendant, par son passage à la limite sous l'impulsion d'une violence née de la rencontre avec le dehors.

Dans ce retour de la pensée sur elle-même et son enroulement autour du point virtuel de sa puissance créatrice, Deleuze semble substituer à ce décalque du transcendantal sur l'empirique, un décalque de la pensée même sur la pratique révolutionnaire et attribuer à des productions singulières de la pensée dans les divers champs des arts et du savoir une fonction pratiquement critique. Par ce renversement, la pensée possède bien des pouvoirs par elle-même, mais à condition qu'elle naisse d'une rencontre avec « ce qui la fait naître au monde[36] », non pas les données du monde, mais ce par quoi les données sont données : au point d'intensité pure d'où naissent, l'un par l'autre, la pensée et le monde. Ce qui inspire peut-être à Deleuze une méfiance à l'égard des luttes, c'est justement qu'en étant plongées dans les états de choses, elles sont en permanence menacées de tomber sous le modèle de la reconnaissance[37] pour aboutir au mieux à l'attribution des valeurs en cours au profit du plus grand nombre[38]. La lutte est toujours lutte pour la reconnaissance et ne se confond pas avec la révolution. Pour Deleuze, la révolution est bien affaire de pensée dans la mesure où elle désigne précisément « la conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent[39] ». Et la révolution est permanente car à tout instant les signes du monde peuvent arracher la pensée à sa stupeur et la forcer à créer de nouvelles possibilités de vie[40]. Pessimisme de la raison et optimisme de la pensée. La révolution est à la lettre une « utopie d'immanence[41] » car rien dans les états de choses constituées ne fait *a priori* sortir la pensée de son conformisme, bien que tout doive partir du rapport de la pensée à ce qui fait signe dans les rencontres avec le « réel ici et maintenant » vers de nouveaux modes d'existence. La révolution est chez Deleuze à la fois ce qui est toujours trahi par les états de choses, la soumission aux valeurs et le désir de reconnaissance, et ce qui est sans cesse relancé par les violences faites à la pensée, comme la honte « devant la bassesse et la vulgarité

d'existence qui hante nos démocraties, devant la propagation de ces modes d'existence et pensée-pour-le-marché, devant les valeurs, les idéaux et les opinions de notre époque[42] ».

6. Bibliographie

Althusser, Louis, *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.

Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, PUF : Paris, 1964.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 1964.

Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.

Deleuze, Gilles, « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, n°47, 1995, pp. 3-7.

Deleuze, Gilles et Parnet, Claire, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, Paris, 1980.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris, 1991.

Feuerbach, Ludwig, *L'essence du christianisme*, Gallimard, Paris, 1968.

Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1960.

Marx, Karl *Gloses critiques en marge de l'article « Le Roi de Prusse et la réforme sociale par un prussien*, in *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 1982.

Marx, Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 1982.

Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, Flammarion, Paris, 1996.

Marx, Karl et Engels, Friedrich, *La Sainte Famille*, in *K. Marx, Œuvres III*, Gallimard, Paris, 1982.

Marx, K. et Engels, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1976.

Marx, Karl, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres I*, Gallimard, Paris, 1963.

Marx, Karl, *Le Capital*, Livre I, PUF, Paris, 1993.

[1] *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, p. 23.

- [2] *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968, p. 172.
- [3] *Ibid.*, p. 176.
- [4] *Proust et les signes*, PUF : Paris, 1964, p. 119.
- [5] *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 466.
- [6] *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 92.
- [7] *Différence et répétition*, p. 171.
- [8] *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 1964, p. 33 et *Différence et répétition*, p. 177.
- [9] *Différence et répétition*, p. 174.
- [10] *Mille plateaux*, p. 469.
- [11] *Nietzsche et la philosophie*, p. 109.
- [12] *Proust et les signes*, p. 24.
- [13] *Différence et répétition*, p. 187.
- [14] « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, n°47, 1995, p. 4.
- [15] *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, p. 3.
- [16] K. Marx et F. Engels, *La Sainte Famille*, in *K. Marx, Œuvres III*, Gallimard, Paris, 1982, p. 571.
- [17] *Nietzsche et la philosophie*, p. 119 et *différence et répétition*, p. 177.
- [18] L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Gallimard, Paris, 1968, p. 117.
- [19] Sixième thèse sur Feuerbach in K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 3.
- [20] Cinquième thèse sur Feuerbach, p. 2.
- [21] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Flammarion, Paris, 1996, p. 152.
- [22] *Ibid.*, p. 146.
- [23] *Manuscrits de 1844*, p. 142.
- [24] *Ibid.*, p. 136.

[25] Quand je dis qu'un habit, des bottes, etc. se réfèrent à la toile comme incarnation générale du travail humain abstrait, le caractère délirant de cette expression saute aux yeux. Mais quand les producteurs de l'habit, des bottes, etc. réfèrent ces marchandises à la toile, – ou à de l'or et de l'argent, ce qui ne change rien à l'affaire – comme équivalent universel, la relation de leurs travaux privés au travail social global leur apparaît exactement sous cette forme. C'est précisément ce genre de formes qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. » K. Marx, *Le Capital*, Livre I, PUF, Paris, 1993, p. 87.

[26] *Ibid.*, p. 107.

[27] Nietzsche et la philosophie, p. 85.

[28] K. Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, in *Œuvres III*, p. 392.

[29] K. Marx, Gloses critiques en marge de l'article « Le Roi de Prusse et la réforme sociale par un prussien », in *Œuvres III*, p. 413.

[30] Voir L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965, pp. 229-233.

[31] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éditions de Minuit, Paris, 1960, p. 20.

[32] Manuscrits de 1844, p. 147.

[33] K. Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres I*, Gallimard, Paris, 1963, p. 79.

[34] Le bergsonisme, p. 22.

[35] *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, p. 20.

[36] Différence et répétition, p. 186.

[37] *Ibid.*, p. 178.

[38] Nietzsche et la philosophie, p. 93.

[39] Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 96.

[40] Différence et répétition, pp. 181-182.

[41] *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 96.

[42] Qu'est-ce que la philosophie ?, p. 103.