

LITTÉRATURE ET ÉMANCIPATION POLITIQUE À TRAVERS LA DÉTERRITORIALISATION

POLYANA TIDRE

Abstract

This article is an attempt to show the affinities of a method that could be called *déterritorialisation*, existing between Deleuze/Guattari and Marx in their analyses of different kinds of *minorities*. We will first juxtapose, on the one hand, Deleuze and Guattari's characterisation of a *minor literature* in opposition to a *major literature* (*Kafka : pour une littérature mineure*, of 1975) and, on the other hand, Marx's critic of Bauer's position, who disapproves of Jewish people's goal of political emancipation (*Zur Judenfrage*, *Einleitung* of the *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, both published in 1844). Hence, we will be able to notice the common plea of the authors for a displacement in the analysis, from a certain sphere – familiar, preferred of psychoanalysis (Deleuze/Guattari), religious, object of the young Hegelians (Marx) – to another – bureaucratic or, in both cases, socio-political. Finally we aim to demonstrate that there is not only a similarity between the *methods* of the authors, but also in their strategies, which they propose as resources for resistance.

Introduction

On prétend à travers cet article explorer les points de convergence entre la caractérisation faite par Deleuze et Guattari de la *littérature mineure* (la *déterritorialisation* de la langue, le branchement de l'individuel au politique, l'agencement collectif d'énonciation) dans *Kafka : pour une littérature mineure*, de 1975, et la critique de la *langue majeure* qui en découle (en particulier leur critique de la psychanalyse), d'une part, et, d'autre part, l'analyse de Marx sur la position politique des juifs en Allemagne dans la première moitié du 19^{ème} siècle, ainsi que sa critique de l'émancipation politique et de l'État démocratique, telles qu'on les trouve dans ses deux articles parus dans les *Annales franco-allemandes* de 1844, à savoir *La question juive* et l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

Si la critique de la psychanalyse par Deleuze et Guattari consiste en une tentative de *déterritorialisation de l'Œdipe dans le monde*, de glissement du triangle simplement familial vers un triangle bureaucratique ou du problème individuel vers un problème politique – ce qui les amène, d'un côté, à constater que le père, par qui le fils est opprimé, n'est de son côté qu'une victime de l'oppression sociale, et de l'autre, à prescrire par conséquent qu'il faut *voir par-dessus l'épaule du père* – le reproche de Marx à Bauer nous semble correspondre à un procédé analogue, en ce qu'il repose sur la nécessité d'un *déplacement* de la question du champ religieux vers le champ politique et social.

Dans cet article, on cherche d'abord à faire une exposition plus détaillée des oppositions soulevées par chacun de ces auteurs : d'un côté celle entre *langue majeure* et *littérature mineure* (Deleuze et Guattari de *Kafka*), de l'autre celle entre juifs et chrétiens et, plus loin, entre émancipation religieuse et émancipation politique (Marx des *Annales franco-allemandes*). à travers cela on pourra alors juger de la convergence du procédé ou méthode adopté par chacun de ces auteurs dans l'analyse de leurs objets d'étude. L'article est ainsi divisé en deux parties : on se consacre premièrement à l'analyse de *Kafka : pour une littérature mineure* et au reproche de Deleuze et Guattari au *Sens*, pour se concentrer dans un deuxième moment sur les ouvrages *La question juive* et *l'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, afin de comprendre en quoi consiste la critique marxienne dont il est question, et pour pouvoir ainsi juger, en guise de conclusion, de la pertinence non pas seulement du rapprochement de la méthode employée par Marx à celle utilisée par Deleuze et Guattari, mais aussi de la pertinence de confrontations ultérieures, telles qu'entre les notions de *minorités* et de *prolétariat*.

1. Deleuze et Guattari : la critique de la psychanalyse et la littérature mineure

Deleuze et Guattari ne croient pas en la possibilité de devenir révolutionnaire ni à travers la conquête de la majorité, ni à travers un enfoncement des groupes dans leur minorité. Ce qui sert de critère de base pour l'évaluation du caractère révolutionnaire des minorités, c'est leur aptitude à s'articuler sur d'autres luttes, et à connecter leurs problèmes à d'autres, sans pour autant renoncer à l'élément du particulier, et en empêchant ainsi la projection d'une unification des minorités dans une identité ou un sujet collectif. à travers l'articulation des luttes des minorités, celles-ci s'avèrent simultanément l'indice d'un autre combat coexistant,

ce qui mettrait ainsi en cause l'axiomatique capitaliste mondiale elle-même et la forme-État comme telle¹.

Les auteurs caractérisent comme *mineures*, et, dans le même sens, révolutionnaires, des créations énonciatives qui permettraient l'émergence d'un nouveau langage en creusant le système homogène et constant de la langue majeure, et, par le biais de la minoration de cette langue, qui permettraient de forger les moyens d'une nouvelle conscience et sensibilité, de façon à faire devenir révolutionnaires les minorités auxquelles de telles créations seraient connectées². Dans *Kafka : pour une littérature mineure*³, Deleuze et Guattari caractérisent l'écrivain « en marge ou à l'écart de sa communauté fragile » comme celui « en mesure d'exprimer une autre communauté potentielle, de forger les moyens d'une autre conscience et d'une autre sensibilité. »

La littérature mineure, encore selon Deleuze et Guattari, se caractérise essentiellement par la déterritorialisation de la langue, par le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, et par l'agencement collectif d'énonciation⁴. Ces caractéristiques, on les trouve par exemple dans la littérature kafkaïenne. Une telle

¹ Voir Sibertin-Blanc Guillaume, *Politisation de la pensée deleuzienne, position de minorité dans le marxisme*, <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2009/0353-57380902075B.pdf> (dernière consultation en août 2011), p. 87.

² On présente ici deux significations différentes et même opposées données au couple *majeur/mineur*. Kant définit ponctuellement la *minorité* (*Unmündigkeit*) comme « l'incapacité de se servir de son propre entendement sans être dirigé par un autre » : « *Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen ». Voir Kant Emmanuel, « *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?* », in Bahr Ehrhard (dir.), *Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland. Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart, Reclam, 1974, p. 9, italique de Kant. Par conséquent, l'atteinte de la majorité implique l'effort d'usage de son propre entendement, effort qui est compris par Kant précisément comme *Aufklärung*, et sous lequel repose la détermination originelle de l'homme. Cf. Kant E., « *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?* », *op. cit.*, p. 14. Chez Deleuze et Guattari ces notions acquièrent cependant un tout autre sens. Au-delà du fait que les auteurs font une distinction entre *majorité/minorité* et *majoritaire/minoritaire* ou *majoration/minoration* (ces derniers désignant une opération, un mouvement ou un processus plutôt qu'un état), les termes *majeur/mineur* servent d'une façon générale à expliquer la manière dont les normes sociales, culturelles et politiques apparaissent, se durcissent ou se transforment. Cf. Sibertin-Blanc Guillaume, « *Pour une littérature mineure* » : un cas d'analyse pour une théorie des normes chez Deleuze. http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/Deleuze_Litterat_Min_Art.pdf (dernière consultation en août 2011), p. 1. Ainsi, la *majorité* serait caractérisée par Deleuze et Guattari comme « une constante idéale, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle [la *minorité*] s'évalue, se comptabilise », comme ce qui « suppose un état de droit et de domination », ou encore comme « système homogène et constant ». Voir encore Sibertin-Blanc G., « *Pour une littérature mineure* »..., *op. cit.*, p. 1.

³ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 31–32.

⁴ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 33.

littérature est en effet avant tout *déterritorisante*, trait favorisé par la situation sociolinguistique de Prague au début du XX^e siècle.

À travers la référence de Deleuze et Guattari à la typologie tétrafonctionnelle de Henri Gobard⁵ on aperçoit comment, à Prague, ce mouvement constant de déterritorialisation ne va pas sans un mouvement de reterritorialisation de la langue dans une nouvelle fonction : on y distingue tout d'abord une langue vernaculaire, maternelle ou territoriale, le tchèque, qui exerce une fonction de territorialité sur une communauté close, d'origine rurale – elle est *ici* ; une deuxième langue, véhiculaire, l'anglais, qui représente une première déterritorialisation par rapport à la fonction précédente, mais, en même temps, une reterritorialisation sur des significations économiques ou politiques – elle est *partout* ; ensuite, une langue référentielle, du sens et de la culture, l'allemand, mais aussi le français, qui exercent une fonction déterritorisante par rapport aux deux premières, accomplissant cependant corrélativement une reterritorialisation culturelle, comme c'est le cas par rapport aux normes académiques⁶ – elles sont *là-bas* ; enfin, l'hébreu, langue mythique, déterritorisant toutes les fonctions précédentes, mais opérant une reterritorialisation sur une terre spirituelle ou religieuse – elle est *au-delà*.

Ces multiples déterritorialisations peuvent pourtant, comme nous le rappellent Deleuze et Guattari, être atténuées en ce que l'on cherche à entreprendre, tel que l'a fait l'École de Prague, une reterritorialisation de la langue, en optant pour l'enrichir artificiellement, la gonflant des ressources d'un symbolisme, onirisme, sens ésotérique, signifiant caché, au lieu d'assumer une déterritorialisation absolue. Pour que cette dernière puisse être réalisée, il est nécessaire que l'on s'empare de la langue, tel que Kafka le fait par rapport à l'allemand parlé à Prague à son époque, c'est-à-dire la langue dans sa pauvreté même.

Cet allemand, selon Deleuze et Guattari, contribue à l'usage déterritorisant qu'en fait Kafka en ce qu'il est peuplé de manière privilégiée par des éléments linguistiques intensifs ou tenseurs, des tensions intérieures, qui permettent de tendre vers la limite d'une notion, de la dépasser, de la pousser vers ses extrêmes. De tels éléments, ce sont « des mots passe-partout, verbes ou prépositions assumant un sens quelconque (...) ; des conjonctions, des exclamations, des adverbes ; *des termes qui connotent la douleur.* »⁷ Dans une note, Deleuze et Guattari nous donnent l'exemple du mot *sehr* (*très* en allemand), lequel vient de *sêr*, qui en haut-

⁵ Voir Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 43, et la reprise de la question par Sibertin-Blanc G., « Pour une littérature mineure »..., *op. cit.*, pp. 7-8.

⁶ Voir Sibertin-Blanc G., « Pour une littérature mineure »..., *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, pp. 41-42, italique de Deleuze et Guattari.

allemand signifie *douloureux* (les auteurs nous incitent à nous rappeler des mots piaulement douloureux de Grégoire, dans *La Métamorphose*).

Ces tenseurs ou éléments intensifs de la langue sont particulièrement développés par l'usage mineur de Kafka : l'usage incorrect des prépositions, l'abus du pronominal, l'emploi de verbes passe-partout, la multiplication et la succession des adverbess, l'emploi de connotations dlorifères, l'importance de l'accent comme tension intérieure au mot, la distribution de consonnes et des voyelles comme discordance interne⁸. Une telle pauvreté acquiert, par l'usage *mineur* que Kafka en fait, une nouvelle sobriété, expressivité, flexibilité. On s'en sert de mode intensif, pour donner lieu à une expression parfaite et non formée, en opposition à l'usage symbolique, significatif ou signifiant. En effet, pris dans son usage représentatif, le langage, poussé à l'arrière-plan, n'intéresse pas comme matière vivante, qui parle par elle-même, mais tout simplement comme *instrument*, ce à quoi le Sens, déjà tout prêt, ira s'imposer.

La littérature mineure agit au contraire comme machine collective d'expression en ce qu'elle permet de creuser la langue *majeure* et d'y trouver un nouveau sens ou d'autres images, qui se font au sein du discours lui-même, sa forme et sa déformation (silence, interruption, impossibilité de dire, etc.), n'étant donc pas données au préalable, ne pouvant donc pas être inscrites dans un système référential existant (psychanalytique, structuraliste, symbolique, etc.). Au contraire, le caractère subversif ou révolutionnaire d'une littérature (ou d'une philosophie, d'un mouvement artistique, du discours politique ou même scientifique) consiste dans sa résistance à un modelage du langage d'après une forme instituée.

En ce sens, Deleuze et Guattari écrivent, en critiquant l'effort d'emprisonnement du langage dans un système de sens donné à force d'archétypes, d'associations libres, d'interprétations ou de structures :

Nous n'essayons pas de trouver des archétypes (...). Nous ne cherchons pas davantage des associations dites libres (...). Nous ne cherchons pas non plus à interpréter, et à dire que ceci veut dire cela. Mais surtout, nous cherchons encore moins une structure, avec des oppositions formelles et du signifiant tout fait (...) – c'est stupide, tant qu'on ne voit pas par où et vers quoi file le système, comment il devient, et quel élément va jouer le rôle d'hétérogénéité, corps saturant qui fait fuir l'ensemble (...).⁹

Ce qui les intéresse, c'est le langage dans toute sa pauvreté et sa sécheresse. C'est cela qui permettra l'accomplissement d'une déterritorialisation, et l'atteinte

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, pp. 13–14.

d'une nouvelle sobriété. C'est le langage comme « matière vivante expressive qui parle pour elle-même et n'a plus besoin d'être formée »¹⁰ qu'ils prennent en compte. C'est en cela que Deleuze et Guattari, tout comme le fait Nietzsche dans *La Naissance de la Tragédie* par rapport à la musique dithyrambique¹¹, valorisent le son. Mais le son, bien entendu, en tant que pure matière sonore, non-formée ou non-organisée, puisque le son comme musique organisée, comme forme musicale, comme nous dit l'auteur, enveloppe encore une reterritorialisation. Il s'agit là donc de chercher l'« élément hétérogène » qui provoquera une subversion de la forme – un désordre – nous permettant de dégager le langage d'une « chaîne encore trop signifiante » et de le libérer « des chaînes de l'existence quotidienne »¹².

Ce qui intéresse Kafka, c'est une pure matière sonore intense, toujours en rapport avec sa propre abolition, son musical déterritorialisé, cri qui échappe à la signification, à la composition, au chant, à la parole, sonorité en rupture pour se dégager d'une chaîne encore trop signifiante. Dans le son, seule compte l'intensité, généralement monotone, toujours asignifiante (...). Tant qu'il y a forme, il y a encore reterritorialisation, même dans la musique.¹³

Par ailleurs, en plus de ce coefficient déterritorialisant qui marque le discours *mineur*, en permettant le glissement d'un *triangle* à un autre et la connexion entre eux (l'important, nous disent Deleuze et Guattari, c'est de trouver *la carte du*

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ Voir *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche, où l'auteur oppose, en même temps qu'il les affirme comme étant complémentaires l'un de l'autre, deux *pulsions* ou *forces* (*Triebe*) qui trouvent leur expression en Apollon et Dionysos, et que l'auteur lie respectivement aux notions de rêve et d'ivresse, de héros et de chœur, d'apparence et d'essence, d'individualité et d'unité, entre autres. Dans un passage dont on trouve l'écho dans le texte de Deleuze et Guattari, Nietzsche nous parle de la nécessité d'un *nouveau monde du symbole*, où la *symbolique corporelle* prendrait les devants par rapport à la symbolique *de la bouche ou du mot* : « Dans le dithyrambe dionysiaque, l'homme est porté au paroxysme de ses facultés symboliques (...) ; un nouveau monde de symboles est requis, le symbolisme du corps tout entier, non pas seulement le symbolisme des lèvres, du visage, de la parole, mais la danse totale qui agite de son rythme tous les membres » (ma traduction). Dans le texte original : « Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt (...) ; eine neue Welt der Symbole ist nötig, einmal die ganze leibliche Symbolik, nicht nur die Symbolik des Mundes, des Gesichts, des Wortes, sondern die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tanzgebärde » (Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Stuttgart, Reclam, 1952, pp. 27–28). On renvoie ici à la critique faite un peu plus loin dans le texte de Socrates, « das Urbild des theoretischen Optimisten », « le modèle de l'optimiste théorique », qui pousse la science vers ses limites en cherchant une prise conceptuelle acharnée (évoquée dans l'extrait antérieur comme *le symbolisme de la parole*) sur l'existence. Cf. Nietzsche F., *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, *op. cit.*, pp. 97–99.

¹² Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 12.

¹³ *Idem.*

rhizome, les points de connexion¹⁴), on constate aussi qu'il est doté d'un caractère politique. Ainsi, au contraire des grandes littératures, qui s'occupent de l'affaire individuelle, le milieu social ne servant que d'arrière-fond, la littérature mineure, dans son espace exigu, fait que chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique : chez Kafka, dans *La métamorphose*, Deleuze et Guattari voient un glissement du triangle familial vers le triangle bureaucratique. De même, le père, par qui le fils est opprimé, n'est de son côté que victime de l'oppression sociale.

C'est en ce sens que les auteurs font la critique de la psychanalyse, en incitant à « voir par-dessus l'épaule du père »¹⁵. Opposer la liberté et la soumission du fils par rapport au père dans un triangle familial, c'est, selon eux, tomber dans un faux problème. Œdipe n'est qu'un effet du « *désir déjà soumis et cherchant à communiquer sa propre soumission* »¹⁶. Il s'agit ainsi d'opérer un *glissement*, de découvrir dans ce triangle d'autres, qui agissent sous et dans lui. Il s'agit de trouver une issue, des lignes de fuite, de voir – « par-dessus l'épaule du père » – « une micropolitique du désir, des impasses et des issues, des soumissions et des rectifications. »¹⁷ Deleuze et Guattari continuent : « Ouvrir l'impasse, la débloquent. Déterritorialiser Œdipe dans le monde (...) »¹⁸.

Ce que nos auteurs critiquent, c'est le caractère suffisant, et par là limité, revendiqué par la psychanalyse dans la compréhension de l'existence du désir bloqué. En langage économique, Œdipe ne serait, selon Deleuze et Guattari, que la *valeur marchande* de ce désir bloqué : la psychanalyse « vit elle-même de la valeur marchande de la névrose dont elle tire toute sa plus-value »¹⁹.

Ainsi, on découvre derrière le triangle familial d'autres triangles, plus actifs ou oppresseurs : on dévoile « à travers la photo de famille, toute une carte du monde »²⁰. Le triangle qui était familial se révèle alors judiciaire, économique, bureaucratique, politique, « le père est un condensé de toutes ces forces auxquelles il se soumet lui-même et convie son fils à se soumettre. »²¹ Ce qui angoisse Kafka, ce n'est donc pas le père, mais « la machine technocratique américaine, ou bureaucratique russe, ou la machine fasciste »²².

¹⁴ Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ *Idem.*, italique de Deleuze et Guattari.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, pp. 20–21.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² *Idem.*

La critique adressée par Deleuze et Guattari à la psychanalyse s'applique tout aussi bien à d'autres systèmes référentiels qui se veulent *majeurs*, en se refusant au *glissement* et en accentuant ainsi la mystification des idées dont ils sont les partisans. Pourquoi d'ailleurs exempter de la critique l'activité philosophique elle-même, lorsqu'elle s'applique à hypostasier le réel, en s'efforçant de lui rendre, de manière tout à fait arbitraire et après-coup, des bases solides sur lesquelles fonder le bâtiment ?²³

La déterritorialisation consiste ainsi dans l'enlèvement du Sens à la langue qui lui est imposée et qui l'opprime. Pour rendre cette déterritorialisation effective, il faut d'un côté « voler l'enfant au berceau »²⁴, comme nous disent Deleuze et Guattari avec Kafka, arracher la langue au sens socialement, politiquement, culturellement premier auquel elle était attachée, et d'un autre, glisser du triangle familial, œdipien, vers d'autres triangles, judiciaire, économique, politique. Il faut prendre une ligne de fuite, « 'filer la tête la première (...) ' plutôt que de baisser la tête et rester bureaucrate, inspecteur, ou juge et jugé »²⁵.

2. Marx : de la critique de l'État religieux à la critique de l'État politiquement émancipé

Le reproche de Marx à Bauer dans *La question juive*²⁶ porte sur la partialité avec laquelle ce dernier aborde la question de l'émancipation politique exigée par les juifs dans une Allemagne où l'État est encore chrétien. Pour Marx, il s'agit plus profondément de quitter le terrain de la critique strictement religieuse, c'est-à-dire le terrain d'une critique qui consiste à opposer la religion à l'émancipation politique, et à défendre, au nom d'une telle émancipation, l'abandon de l'être particulier et limité incarné par l'homme religieux (soit-il chrétien ou juif).

Si selon Bauer la condition de possibilité de l'émancipation politique est la délivrance de l'homme de la religion, pour Marx au contraire la religion, en ce qu'elle possède des fondements *humains* qui sont les principes de toute la sphère civile, est la condition même de l'émancipation politique. Ce n'est que pour jouir

²³ En parlant encore de la philosophie, Deleuze et Guattari posent la question : « Y-a-t-il une chance pour la philosophie, elle qui forma longtemps un genre officiel et référentiel ? Profitons du moment où l'antiphilosophie veut être aujourd'hui langage du pouvoir ». Deleuze G., Guattari F., *Kafka...*, *op. cit.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ En allemand *Zur Judenfrage*, article publié par Marx en 1844 dans le premier et seul numéro des *Annales franco-allemandes*, et qui est une réaction aux écrits de Bauer, *Die Judenfrage*, parus en 1843. Les textes de Marx et Bauer ont été traduits en français sous le même titre, *La question juive*.

de ses privilèges que l'homme égoïste poursuit et réalise la révolution politique, d'où découle la *séparation* (*Spaltung*) entre la sphère du *citoyen* et celle du *bourgeois*²⁷. La révolution politique permettrait ainsi le *déplacement* (*Dislokation*) non pas seulement de la religion, mais de tout type de privilèges, tels que la naissance, la propriété privée, l'occupation, etc., de la sphère de l'État, générale (*Staatsleben*) à la sphère civile, leur donnant ainsi un statut *a-politique* (*unpolitisch*), et en les rendant par là même indépendants ou *émancipés* de l'État.

L'émancipation politique reste ainsi partielle au sens où elle maintient la contradiction, à travers la division entre sphère de l'État et sphère civile, de l'homme général et de l'homme particulier. Le réel dépassement des particularités ou des privilèges n'est possible selon Marx que par une émancipation plus générale, fruit d'une révolution *radicale*²⁸, ce qu'il appellera une *émancipation humaine* (*menschliche Emanzipation*)²⁹.

La critique de Bauer sur les juifs porte sur le fait que ceux-ci, en revendiquant l'émancipation politique *en tant que juifs*, à partir de leur être particulier et borné, sont aussi peu aptes à recevoir une telle émancipation que celui à qui ils la demandent, à savoir l'État chrétien, est apte à l'accorder, vu que ce dernier, en le faisant *en tant qu'État chrétien*, ne reste pas moins attaché à son être particulier. En cela, Marx écrit,

²⁷ *Citoyen* doit être compris ici comme l'être général ou l'être politique, membre de l'État (*Staatsbürger*), auquel Marx oppose le *Bourgeois*, qui, caractérisé plus tard par Marx, à travers le développement de sa pensée socio-économique (qui lui permet ainsi de forger une terminologie beaucoup plus stricte), comme le propriétaire des moyens de production, est doté différemment dans ce texte d'une signification beaucoup plus large, celle de membre de la société civile (*Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*).

²⁸ La notion de *révolution radicale*, celle qui va au-delà de la révolution strictement politique et qui rend possible ainsi non pas seulement l'émancipation politique, mais l'émancipation sociale ou humaine, n'est pas présente dans *Zur Judenfrage*, mais dans *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Voir Marx Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in *Marx/Engels Werke*. Band 1. Berlin, Dietz Verlag, 2006, pp. 386–388.

²⁹ Encore que la question de l'*émancipation humaine* ne soit pas l'objet du texte et qu'on ne fasse ici que l'évoquer rapidement, on en profite pour citer un des passages où Marx réfère à une telle émancipation comme la seule capable de dépasser véritablement la dichotomie existante entre individu et genre : « C'est seulement lorsque l'homme individuel, réel, aura repris en lui-même le citoyen abstrait et qu'il sera devenu, lui, homme individuel, un *être générique* dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, seulement lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses *forces propres* comme forces *sociales* et n'abstraira donc plus de lui la force sociale sous la forme la force *politique* ; c'est alors seulement que l'émancipation humaine sera accomplie. » (ma traduction). Dans le texte original : « Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht » (Marx K., « *Zur Judenfrage* », in *Marx/Engels Werke*. Band 1. Berlin, Dietz Verlag, 2006, p. 370, italique de Marx).

en rappelant l'idée de Bauer : « L'État chrétien ne peut, de par *son essence*, émanciper le Juif. Mais, ajoute Bauer, le Juif ne peut, de par son essence, être émancipé. Aussi longtemps que l'État reste chrétien et tant que le Juif reste juif, tous deux sont aussi peu capables, l'un de donner l'émancipation, l'autre de la recevoir »³⁰.

À propos de l'émancipation politique, elle ne peut selon Bauer être concédée ou reçue que par celui qui la concède ou la reçoit *en tant qu'homme*, délivré des préjugés religieux et des privilèges. Il va même jusqu'à affirmer que le chrétien, par le fait qu'il n'abandonne pas son être religieux, non seulement n'est pas en état de délivrer au juif une émancipation quelconque, mais tant qu'il reste chrétien, n'est pas lui-même en condition de jouir de cette émancipation, étant par là, à la manière du juif, *unfrei*. C'est ainsi qu'il écrit qu'en Allemagne, parmi chrétiens et juifs, aucune personne n'est politiquement émancipée³¹, et que, en faisant référence aux chrétiens, « nous-mêmes ne sommes pas libres »³². C'est aussi dans ce sens qu'il affirme qu'« il faut nous émanciper nous-mêmes, avant de pouvoir émanciper les autres »³³.

Religion et émancipation politique sont dès lors comprises comme étant contradictoires, et la délivrance de l'homme de la religion est ainsi posée par Bauer comme la condition essentielle de l'émancipation politique : « S'émanciper de la religion, voilà la condition que l'on pose aussi bien au Juif, qui demande son émancipation politique, qu'à l'État, qui doit émanciper et être lui-même émancipé »³⁴. Non seulement le juif doit abandonner le judaïsme pour être apte à jouir de l'émancipation politique, mais plus généralement, l'homme doit s'émanciper de la religion pour atteindre une telle émancipation.

Dès lors, en haussant la question juive à la question de la contradiction entre la limitation religieuse et l'émancipation politique, Bauer lui donne aux yeux de Marx une signification générale (*allgemeine Bedeutung*) : « dans le sens de Bauer, la question juive a une signification générale (...). Elle est la question des rapports de la religion et de l'État, de la *contradiction entre la prévention religieuse et l'émancipation politique*. »³⁵

³⁰ « Der christliche Staat kann *seinem Wesen* nach den Juden nicht emanzipieren ; aber, setzt Bauer hinzu, der Jude kann seinem Wesen nach nicht emanzipiert werden. Solange der Staat christlich und der Jude jüdisch ist, sind beide ebensowenig fähig, die Emanzipation zu verleihen als zu empfangen » (Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, pp. 347-348, italique de Marx).

³¹ *Ibid.*, p. 347 : « Niemand in Deutschland ist politisch emanzipiert ».

³² *Idem* : « Wir selbst sind unfrei ».

³³ *Ibid.*, p. 348 : « Wir müssen uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können ».

³⁴ *Ibid.*, p. 349 : « Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipiert sein will, als an den Staat, der emanzipieren und selbst emanzipiert sein soll ».

³⁵ *Idem.*, italique de Marx : « In Bauers Sinn hat die Judenfrage eine allgemeine Bedeutung (...). Sie ist die Frage von dem Verhältnis der Religion zum Staat, von dem *Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation* ».

Selon Marx, l'analyse faite par Bauer de cette contradiction reste pourtant partielle, en ce que ce dernier croit à sa résolution par le simple triomphe de l'émancipation politique, c'est-à-dire à la disparition de toute religion par la réalisation de l'État laïque et du déplacement consécutif de la première dans la sphère privée. Tant que l'État reste lui-même religieux, les termes de la contradiction sont incarnés par la figure du chrétien et du juif et elle reste une contradiction purement religieuse. Toutefois, avec l'avènement de l'État politiquement émancipé, de l'*État en tant qu'État* (*Staat als Staat*), la religion (le judaïsme aussi bien que le christianisme), reléguée à la sphère privée, entre en contradiction avec la sphère politique. Mais puisqu'elle y acquiert le statut d'affaire privée, et qu'il n'y a plus de privilège d'une religion en particulier sur l'autre, elle tend alors selon Bauer à disparaître. Avec la disparition de l'un des termes de la contradiction, c'est-à-dire avec la dissolution de la religion, la contradiction est elle-même rendue impossible et par là résolue : « La forme la plus rigide de l'opposition entre le Juif et le chrétien, c'est l'opposition *religieuse*. Comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Comment rend-on impossible une opposition *religieuse* ? *En supprimant la religion.* »³⁶

Si dans un premier moment la démarche marxienne consiste à exposer la critique de Bauer, qui renvoie plus profondément à la vision anthropologique de la religion défendue par Feuerbach dans *L'essence du christianisme*³⁷, et que Marx lui-même revendique, en ce qu'il affirme que « *c'est l'homme qui fait la religion et non la religion qui fait l'homme* »³⁸, il n'en combat pourtant pas moins durement

³⁶ *Ibid.*, p. 348, italique de Marx : « Die starrste Form des Gegensatzes zwischen dem Juden und dem Christen ist der *religiöse* Gegensatz. Wie löst man einen Gegensatz? Dadurch, dass man ihn unmöglich macht. Wie macht man einen *religiösen* Gegensatz unmöglich? Dadurch, dass man die *Religion aufhebt* ».

³⁷ Selon Feuerbach, l'essence de la religion ou de l'aliénation religieuse qu'elle implique consisterait dans une capacité exclusive de l'homme à pouvoir se concevoir en tant que genre. Différemment des animaux, « L'homme est pour lui-même simultanément Je et Tu ; s'il peut se mettre à la place de l'Autre, c'est précisément parce qu'il a pour objet non pas seulement son individualité, mais son genre, son essence » (ma traduction). Dans l'original : « Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du ; er kann sich selbst an die Stelle des Andern setzen, eben desswegen [*sic*], weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist » (Feuerbach Ludwig Andreas, *Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1883, p. 35). Cependant, dans un premier moment, on trouverait une séparation entre l'individu et le genre, ce dernier n'étant reconnu par l'homme qu'à travers la figure de Dieu, qui incarnerait ainsi toutes ses propriétés positives. « (...) la Religion est la conscience de l'infini ; elle est ainsi, et elle ne peut pas être autre chose, que la conscience de l'homme de son essence, essence non pas finie, limitée, mais infinie » (ma traduction). Dans l'original : « (...) die Religion ist das Bewusstsein des Unendlichen ; sie ist also und kann nichts Andres sein, als das Bewusstsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen » (Feuerbach L., *Wesen des Christentums*, *op. cit.*, p. 35).

³⁸ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « *Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen* ».

la thèse de Bauer sur la disparition de la religion grâce au triomphe de l'État politiquement émancipé. Il évoque l'exemple des États-Unis pour montrer qu'avec le seul événement de l'émancipation politique la religion ne trouve pas sa fin. C'est ainsi qu'il affirme que « l'État peut être un *État libre*, sans que l'homme soit un homme *libre* », vu que « la très grande majorité ne cesse pas d'être religieuse, du fait qu'elle l'est à titre privé. »³⁹

L'innovation de Marx consiste dans le fait qu'il ne se tient pas à cet *homme*, trouvé aux fondements de la religion, comme à l'être abstrait de la sphère politique. Ce dernier n'est en fin de compte, à la manière de l'homme religieux, qu'un reflet de l'homme *réel*, concret, mondain, qu'il importe seul ou en priorité d'analyser. Selon l'auteur, « l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience erronée du monde*, parce qu'ils constituent eux-mêmes un *monde faux*. »⁴⁰

Selon Marx, Bauer n'a pas su analyser les vraies racines de la contradiction entre l'État politique et la religion pour voir non seulement qu'il est possible d'acquérir l'émancipation politique tout en gardant son être particulier, c'est-à-dire religieux, mais en outre que la contradiction n'est nullement résolue par la dissolution de la religion suite à son déplacement dans la sphère privée, puisqu'au lieu d'y être dissoute, elle y subsiste de manière *fort vivace* (*lebenskräftige Existenz*) en y atteignant même sa forme la plus achevée, en ce qu'elle est finalement délivrée du caractère politique qui la caractérisait (ainsi que tous les autres privilèges) dans l'État religieux. Beaucoup plus qu'un des termes de la polarité, la religion doit être comprise selon Marx comme un *phénomène* (*Phänomen*) dont les fondements doivent être cherchés ailleurs. Il écrit : « Nous ne voyons plus, dans la religion, le fondement, mais le *phénomène* de la limitation laïque. »⁴¹ La religion cesse ainsi d'être la cible principale de la critique, telle qu'elle était chez Bauer, pour devenir l'expression d'un manque dont les causes se trouvent dans une *limitation mondaine*.

Voilà ce que l'on voit comme une *déterritorialisation* entreprise par Marx dans son procédé. à la manière de Deleuze et Guattari, lorsqu'ils écrivent qu'il faut *voir*

³⁹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 353, italique de Marx : « ...der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne dass der Mensch ein *freier* Mensch wäre » et « die überwiegend Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, dass sie *privatim* religiös ist. »

⁴⁰ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « ...*der Mensch*, das ist kein abstraktes, ausser der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewusstsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. »

⁴¹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 352, italique de Marx : « Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. »

par-dessus l'épaule du père, en opérant un glissement du triangle familial vers le triangle bureaucratique ou de l'oppression du fils par le père vers une oppression sociale dont le père est lui-même victime, Marx, nous le croyons, incite à quitter le caractère strictement théologique de la question juive pour y découvrir l'aspect social qui l'entoure. L'idée est synthétisée par Marx lui-même, lorsqu'il écrit :

Nous ne prétendons nullement qu'ils [les Juifs] doivent dépasser leur limitation religieuse, dès qu'ils abolissent leurs barrières laïques. Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques.⁴²

Ce qui empêche une émancipation véritable du juif n'est pas le fait qu'il refuse d'abandonner son être religieux. L'aliénation de l'homme qui est en jeu dans la religion, le fait qu'il ne puisse s'y reconnaître qu'objectivé dans un être qui lui est extérieur et étranger, Dieu, correspond plus fondamentalement à l'aliénation de l'homme, incarné dans le texte de Marx toujours par le juif, par rapport à sa propre activité dans la sphère de la société civile. à la manière de l'aliénation religieuse, où l'homme se trouve soumis à un être qui n'est que le reflet de soi-même en tant que genre, mais où il ne se reconnaît pas, l'aliénation en général, impliquant toute la sphère civile, consiste dans la soumission de l'homme à travers son travail à l'être étranger *Argent*⁴³, « expression mondaine

⁴² *Idem.*, italique de Marx : « Wir behaupten, dass sie [die Juden] ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. » Dans le même sens, Marx écrit : « La critique du ciel devient dès lors la critique de la Terre, la critique de la religion la critique du droit, la critique de la théologie la critique de la politique » (ma traduction). Dans le texte original : « Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik » (Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 379, italique de Marx). En commentant l'extrait, Kouvélakis parle d'un double déplacement : « déplacement tout d'abord de l'objet de la critique (le droit et la politique au lieu de la religion) ; déplacement du champ de la critique ensuite : à travers la critique de la conscience juridique et politique allemande, c'est le monde qui l'a produite qui est en cause » (cf. Marx K., *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Traduction et commentaire de Eustache Kouvélakis, Paris, Ellipses, 2000).

⁴³ Déjà dans le premier chapitre du *Capital* Marx développe l'idée d'aliénation à travers la notion de fétichisme : « Cela [c'est-à-dire la forme-marchandise et le rapport-de-valeur des produits du travail] est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués d'une vie propre, d'une forme autonome, en communication entre eux et avec les hommes. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde des marchandises. C'est ce que je nomme le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme par conséquent inséparable de ce mode de production » (ma traduction). Dans le texte original : « Es [d.h. die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte] ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welcher hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.

du Dieu des juifs »⁴⁴. La comparaison faite par Marx entre le dieu religieux et le dieu *mondain*, l'argent, est nette : « L'argent, c'est l'essence séparée de l'homme, de son travail, de son existence ; et cette essence étrangère le domine et il l'adore. »⁴⁵

Un tel rapprochement est l'objet même de la deuxième partie de *La question juive*. Marx y cherche à approfondir la recherche des fondements humains non seulement de la religion, mais de l'État lui-même, de manière à pouvoir rendre compte de la prétendue contradiction existante entre sphère civile et État. Marx parle, dans ce même sens, de la nécessité d'une observation du *véritable juif mondain* (*wirklicher weltlicher Jude*) ou du *juif ordinaire, de tous les jours* (*Alltagsjude*) comme condition pour qu'on puisse dévoiler le *secret de la religion* (*das Geheimnis der Religion*). Le secret ou les fondements du judaïsme (qui doivent être compris ici dans un sens plus étendu comme fondements du christianisme et de la religion en général), Marx les découvre dans ce qu'il qualifie de *monde faux* dans l'*Introduction* à sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, c'est-à-dire dans la société civile dont le principe est l'égoïsme comme besoin pratique : « *Le besoin pratique, l'égoïsme* est le principe de la *société bourgeoise* »⁴⁶. Or, ce principe, Marx l'identifie au fondement même du Judaïsme : « Quelle était en soi la base de la religion juive ? Le besoin pratique, l'égoïsme. »⁴⁷

Ainsi, différemment de Feuerbach, et de Bauer, qui reprend la position du premier, selon laquelle Dieu ne serait que l'extériorisation ou l'objectivation de la capacité humaine d'universalisation, et pour lesquels également l'abolition de la religion ne dépendrait que de la reconnaissance par l'homme d'une telle capacité (ce qui permettrait ainsi la suppression de l'opposition entre infini et fini, parfait et imparfait, sacré et profane), Marx voit dans la religion l'expression indirecte de l'oppression sociale subie par l'homme. Tel est le sens de la très répandue expression marxienne

Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald die als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist » (Marx K., « Das Kapital », in *Marx/Engels Werke*. Band 23. Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 86–87).

⁴⁴ « Der Gott der Juden hat sich verweltlicht (...) », « Le dieu des juifs s'est mondanisé ». Cf. Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 375.

⁴⁵ *Idem.* : « Das Geld ist das dem Menschen entfremde Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an. »

⁴⁶ *Ibid.*, p. 374, italique de Marx : « Das praktische Bedürfnis, der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft (...) ».

⁴⁷ *Idem.* : « Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis, der Egoismus. »

selon laquelle la religion serait *l'opium du peuple* : « La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est *l'opium* du peuple. »⁴⁸

La religion, et plus encore sa survivance, ne seraient ainsi que le signe de l'impuissance de l'État politiquement émancipé à rendre compte de la dichotomie entre le *citoyen* et le *bourgeois* et à dépasser réellement, et non seulement de manière formelle, les privilèges ou les inégalités existantes dans la sphère civile, l'égoïsme et le besoin pratique, qui viendraient contredire de façon criante l'égalité abstraitement conquise par l'homme dans la sphère de l'État, et qui seraient paradoxalement sa source, dans la mesure où c'est seulement dans l'État pleinement émancipé que les inégalités atteindraient elles aussi une émancipation pleine. Comme Marx l'écrit, « La ténacité du Juif, nous l'expliquons non par sa religion, mais plutôt par le fondement humain de sa religion, le besoin pratique, l'égoïsme. »⁴⁹

Conclusion

Ainsi, alors que Deleuze et Guattari cherchent les racines de l'oppression du fils, non pas dans la figure du père, mais dans le milieu social, qui agit en opprimant le père lui-même, Marx, dans une démarche analogue, cherche les racines de la limitation du juif non pas dans le judaïsme, ou plus généralement, de la limitation de l'homme non pas dans la religion, mais dans une aliénation plus profonde, sur laquelle il est question de s'interroger.

Cette aliénation généralisée, où l'homme est devenu étranger non pas seulement à lui-même, mais aussi aux autres hommes et à sa propre activité, se réalise dans la sphère civile, dont les principes sont l'égoïsme et le besoin pratique. Les inégalités et les privilèges qui en sont les fruits, au lieu d'être anéantis avec l'avènement de l'État politiquement émancipé, comme le croyait Bauer, y acquièrent le statut d'affaire privée, n'étant ainsi dépassés que formellement par l'État.

Si Bauer va jusqu'à la critique de l'État chrétien, il ne va pas jusqu'à la critique de l'État *en soi* (*schlechthin*), il confond l'émancipation politique découlant de cet

⁴⁸ Marx K., « Zur Kritik... Einleitung », *op. cit.*, p. 378, italique de Marx : « Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes. »

⁴⁹ Marx K., « Zur Judenfrage », *op. cit.*, p. 377 : « Wir erklären die Zähigkeit des Juden nicht aus seiner Religion, sondern vielmehr aus dem menschlichen Grund seiner Religion, dem praktischen Bedürfnis, dem Egoismus. »

État avec ce que Marx appelle l'*émancipation humaine*, de manière à ne pas voir que ce qui lui apparaissait comme une contradiction, le fait de la subsistance, dans l'État politiquement émancipé lui-même, de l'homme religieux, n'en est au fond pas une, et que celui-ci, loin d'être opposé au *citoyen*, n'est qu'un de ses *éléments* ou *présuppositions*.

Mais en se rendant conscient du fait que de tels éléments de la sphère civile sont ses présupposés mêmes, l'État démocratique ne peut qu'insister dans la contradiction, en creusant encore plus le fossé ouvert entre l'homme en tant que citoyen ou être générique, mais abstrait, qui n'a dépassé ses particularités que *formellement*, et dont la vie dans l'État ne représente qu'une exception, et l'homme égoïste de la sphère civile, dont l'être borné est la norme.

Ainsi, où l'État atteint son vrai épanouissement, l'homme mène une *double vie* : « l'existence dans la communauté *politique*, où il se considère comme un être général », et « l'existence dans la société civile, où il travaille comme homme privé ». La scission religieuse entre *le ciel et la terre*, entre l'homme religieux et l'homme politique, est ainsi transmutée dans une scission laïque, celle entre l'État politique et la société civile. à cette transmutation doit correspondre donc une *déterritorialisation* de la critique, qui devient dès lors critique mondaine.

La réalisation de la formule *déterritorialisation de l'Édipe dans le monde*, on croit pouvoir l'identifier alors à l'attitude de Marx, en ce qu'il propose un nouvel objet, qui au-delà de l'objet religieux, est l'objet social. C'est en ce sens qu'à la formule de Deleuze et à Guattari on répondrait avec Marx : « *Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques* ». Mais à l'interrogation sur la pertinence de l'approche entre la notion de *déterritorialisation* de Deleuze et Guattari, et le parcours même tracé par Marx dans ses deux articles de 1844, à laquelle on croit ainsi pouvoir répondre positivement, s'ajoute encore celle sur la question de la *minoration*. Comme on l'a vu, dans *Kafka : pour une littérature mineure* la problématique de la langue est passible d'assumer une extension beaucoup plus large, au point que l'oppression exercée par la langue majeure sur les minorités finit par être identifiée à celle exercée par tout système référentiel ou majoritaire. C'est ainsi qu'une approche comme celle de Sibertin-Blanc, qui propose une confrontation des luttes des minorités au schème de la lutte des classes⁵⁰, devient possible.

⁵⁰ Cette confrontation possède à notre avis le mérite de permettre une approche entre les notions de *minoration* et de *prolétarisation* : « Le système capitaliste mondial "minorise" non moins qu'il prolétarise ». Cf. Sibertin-Blanc G., *Politisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 82. Sibertin-Blanc définit le *prolétariat* comme ayant un caractère transitionnel et instable, les *minorités* comme les masses prolétarisées en tant qu'intégrées par l'État, et la *minoration* comme l'écart interne, dans le

Pour le développement d'une telle confrontation, il nous faudra cependant aller au-delà du jeune Marx, ce qui nous occupera dans nos prochains travaux : s'il est vrai que Marx aborde le problème de la relation entre l'État moderne et la société civile déjà dans *La question juive*, ainsi que celui des *Droits de l'homme*, ou s'il évoque le *prolétariat* dans l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, il y manque pourtant une perspective scientifique (Marx ne l'emploiera effectivement que dans le *Capital*) dans l'approche de ces objets. Ce n'est à notre avis qu'à travers cette perspective, où Marx décrit par exemple le processus de formation de la surpopulation relative⁵¹, qu'on pourrait avancer dans le dialogue entre Marx, Deleuze et Guattari, maintenant plus précisément sur la question de la *minoration*, et comprendre ainsi, en suivant la piste donnée par Sibertin-Blanc, le rôle de l'État dans la production des minorités.

processus de prolétarianisation, entre les uns et les autres, c'est-à-dire entre ce qui est exproprié de tout pouvoir social au sein même de la structure de production, et ce qui est réintégré partiellement dans la forme de l'État de droit libéral. Voir Sibertin-Blanc G., *Politisisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 83. L'auteur parle dès lors de la nécessité pour les luttes minoritaires de s'organiser de façon autonome, hors de l'État et de ce qu'y est incorporé, tel que les appareils politiques et syndicaux. Cf. Sibertin-Blanc G., *Politisisation de la pensée deleuzienne...*, *op. cit.*, p. 86.

⁵¹ « L'organisation du mode de production capitaliste mis en place brise toute résistance ; l'incessante production d'une surpopulation relative maintient la loi de l'offre et la demande du travail et, par conséquent, le salaire dans des limites requises par les besoins du capital ; la contrainte invisible des rapports économiques scelle le despotisme du capitaliste sur le travailleur » (ma traduction). Dans le texte original : « Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter » (Marx K., « Das Kapital », *op. cit.*, p. 765).